



**Quaderni di Teoria Sociale**

**N. 1 | 2026**

**Morlacchi Editore**

## Quaderni di Teoria Sociale

### *Direttore*

Massimo CERULO

### *Comitato di Direzione*

ENRICO CANIGLIA, LUCA CORCHIA, FABRIZIO FORNARI, TERESA GRANDE, PAOLO MONTESPERELLI,  
GIANMARCO NAVARINI, VINCENZA PELLEGRINO, VINCENZO ROMANIA

### *Redazione*

LORENZO BRUNI, MATTEO GERLI, BARBARA GRÜNING, LUCA GUIZZARDI, LUCA MARTIGNANI, FIORENZO PARZIALE,  
LORENZO SABETTA, ALICE SCAVARDA

### *Comitato Scientifico*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Domingo FERNÁNDEZ AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Andrea BORGHINI (Università di Pisa), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Valérie DE COURVILLE Nicol (Concordia University, Montreal), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Barbara CURLI (Università di Torino), Marco DAMIANI (Università di Perugia), Anna DONISE (Università di Napoli “Federico II”), Alessandro FERRARA (Università di Roma “Tor Vergata”), Gregor FITZI (EHESS, Paris – Centre Georg Simmel), Laura GHERARDI (Università di Parma), Silvana GRECO (Freie Universität Berlin), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Alexander KOENSLER (Università di Perugia), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Monica MASSARI (Università di Milano), Vincenzo MELE (Università di Pisa), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Jean-Bernard OUÉDRAOGO (EHESS, Paris), Ercole GIAP PARINI (Università della Calabria), Massimo PENDENZA, Marco PEDRONI (Università di Ferrara), Chiara PIAZZESI (UQAM, Montréal), Walter PRIVITERA, Karl-Siegbert REHBERG (Technischen Universität Dresden), Antonio RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie SACRISTE (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Matteo SANTARELLI (Università di Bologna), Raffaele SAVONARDO (Università di Napoli “Federico II”), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Anna Lisa TOTA (Università Roma Tre), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna), Patricia VANNIER (Université Toulouse-Jean Jaurès), Giuseppe A. VELTRI (Università di Trento).

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

### *Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale sono stati fondati nel 2001 da Ambrogio Santambrogio e diretti da Franco Crespi sino al 2022. Dal 2001 al 2014, hanno avuto forma annuaria, dal 2015 sono divenuti una pubblicazione semestrale. Dal 2010 al 2023 sono stati curati dal gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. La rivista è di classe A secondo la valutazione ANVUR per i settori 14/C1, 14/C2, 14/C3, 14/D1.

La pubblicazione è realizzata nell'ambito del progetto “GenerAzione CreAttiva. Partecipazione, creatività e innovazione”, promosso dal Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II – Iniziativa realizzata con il sostegno della Regione Campania e del Dipartimento Nazionale per le Politiche Giovani e il Servizio Civile Universale – Avviso Pubblico “Misure per i Giovani – Interventi di ricerca-azione”, CUP: E67G25000160002



QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2026 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991  
ISBN 978-88-9392-722-2



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet [www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/) e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2026 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. [www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it) | [redazione@morlacchilibri.com](mailto:redazione@morlacchilibri.com) | [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). Stampa: giugno 2026, LOGO srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

# Sommario

## MONOGRAFIA

*GenerAzione CreAttiva. Partecipazione, creatività e innovazione*

A cura di Lello Savonardo

LELLO SAVONARDO	
<i>Introduzione. La creatività come bene comune</i>	9
LELLO SAVONARDO	
<i>Creatività, innovazione sociale e partecipazione giovanile</i>	15
MIRELLA PAOLILLO	
<i>Regimi di visibilità e partecipazione politica giovanile. Per un'integrazione della teoria partecipativa nella prospettiva della cultura visuale</i>	37
MARIANASTASIA LETIZIA	
<i>Privazione simbolica e devianza minorile. Per una teoria critica della criminalità giovanile a Napoli</i>	61
ANNALISA BUFFARDI, STEFANIA SANSÒ	
<i>Divari di immaginazione. Digitale, creatività e giovani generazioni nell'era dell'intelligenza artificiale</i>	83
<i>Un approfondimento della teoria di Abdelmalek Sayad (1/2)</i>	
ANDREA CALABRETTA, MARIANNA RAGONE	
<i>Lo Stato e il suo pensiero. L'approccio teorico di Sayad attraverso e oltre la migrazione</i>	109
FEDERICO OLIVERI	
<i>Abdelmalek Sayad interprete di Hans Kelsen: elementi per una teoria critica del diritto delle persone straniere</i>	123

BERNARDO PACI	
<i>Sayad in Nuova Spagna e il pensiero di Stato: migrazioni, immaginario coloniale e costruzione nazionale fra teoria e storia</i>	151

## INTERVISTA

PHILIP DI SALVO	
<i>Artificial Intelligence Inherits a Past. A Conversation with Gabriele Balbi</i>	179

## RECENSIONI

DARIO BASILE	
Sebastiano Benasso, Luca Benvenga, <i>Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana</i> , Anzio-Lavinio (RM), Novalogos, 2024, pp. 266.	197

ELISA COSTANTINO	
Nicoletta Sciarrino, <i>Costruendo disabilità. Corpi non conformi, infanzie e società in contesti tanzaniani</i> , Roma, Aracne, 2024, pp. 308.	201

MICHELE GARAU	
Lelio De Michelis, <i>Tecno-archia, o la Nave di folli. La banalità digitale del male</i> , Bologna, DeriveApprodi, 2025, pp. 294.	203

CHIARA PAGLIALONGA	
Enrico Valtellina (a cura di), <i>Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive</i> , Mimesis, Milano, 2024, pp. 224.	206

Elenco dei revisori permanenti	211
Avvertenze per Curatori e Autori	213

## **MONOGRAFIA**

---

*GenerAzione CreAttiva*  
*Partecipazione, creatività e innovazione*

A cura di Lello Savonardo





LELLO SAVONARDO

## Introduzione

### La creatività come bene comune

Studiare le giovani generazioni significa interrogare il presente. I giovani non rappresentano soltanto il futuro di una società ma ne sono il sismografo più sensibile, i primi a registrare le scosse del mutamento, a tradurre in linguaggi nuovi le tensioni che attraversano il corpo sociale. Questa convinzione – che attraversa più di vent’anni di indagini scientifiche dell’Osservatorio Giovani del Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università degli Studi di Napoli Federico II – è il punto di partenza del progetto di ricerca-azione *GenerAzione CreAttiva. Partecipazione, creatività e innovazione*, promosso dall’Osservatorio Giovani e finanziato dalla Regione Campania nell’ambito dell’Avviso pubblico “Misure per i Giovani – Interventi di ricerca-azione” (Delibera di Giunta Regionale n. 528/2022). Il presente numero monografico dei *Quaderni di Teoria Sociale* nasce da questo progetto, di cui costituisce la principale sede di disseminazione scientifica. I quattro saggi che lo compongono non si limitano a documentare attività e risultati ma si propongono come contributi teorici autonomi, capaci di interrogare in profondità i nessi tra creatività, partecipazione civica e innovazione sociale nel contesto delle giovani generazioni campane e, più in generale, nelle società contemporanee.

Il progetto muove da una premessa semplice quanto rilevante: la creatività è un ingrediente attivo della vita sociale e rappresenta uno dei suoi motori fondamentali. Musica, fotografia, audiovisivo, scrittura, arte urbana non sono soltanto pratiche espressive ma sono strumenti attraverso cui le giovani generazioni negoziano la propria posizione nella struttura sociale, costruiscono identità collettive, ridefiniscono i confini dello spazio pubblico e, talvolta, aprono varchi di trasformazione in contesti segnati da profonde disuguaglianze. In un territorio come la Campania – la regione più giovane d’Italia, tra le prime per uso dei social media, ma anche tra quelle con i tassi più elevati di disoccupazione giovanile e disagio sociale – questa premessa acquista un peso particolare. La tensione tra vulnerabilità strutturale e vitalità creativa che caratterizza questo territorio non

è una contraddizione da risolvere ma una condizione da indagare, e il progetto *GenerAzione CreAttiva* la assume come proprio oggetto privilegiato di analisi e di intervento sociale e culturale. La ricerca-azione si articola su due piani strettamente intrecciati. Sul piano operativo, prevede tre percorsi laboratoriali gratuiti – dedicati rispettivamente al cortometraggio, alla produzione musicale e alla fotografia – rivolti a sessanta giovani tra i 18 e i 35 anni, con priorità per studenti delle università, delle accademie e dei conservatori campani, ma aperti anche a giovani NEET - ovvero coloro che non studiano e non lavorano - motivati a intraprendere un'esperienza formativa e creativa. Ciascun laboratorio non si limita a trasmettere competenze tecnico-artistiche ma è concepito come uno spazio di ricerca partecipata, in cui il linguaggio creativo diventa strumento di indagine del territorio, di narrazione delle comunità locali e di costruzione di cittadinanza attiva. I prodotti realizzati – cortometraggi, brani musicali, reportage fotografici – confluiscono in manifestazioni pubbliche ideate come momenti di restituzione alle comunità e di dialogo con il territorio. Il percorso si conclude con un concerto finale e un convegno scientifico dedicato alla presentazione dei risultati dell'indagine empirica sulla partecipazione giovanile nella sfera pubblica in Campania. Sul piano scientifico, il progetto prevede un articolato programma di ricerca, analisi e disseminazione, finalizzato a restituire un quadro aggiornato sulle forme contemporanee di partecipazione giovanile e sul ruolo che i linguaggi creativi assumono nella sfera pubblica.

È in questo quadro che si inserisce il presente numero monografico dei *Quaderni di Teoria Sociale*: una sede scientifica che, per vocazione e tradizione, valorizza l'approccio teorico e la dimensione critica della ricerca sociologica, in dialogo con la concreta esperienza di campo. I quattro contributi che compongono il volume affrontano, da prospettive differenti ma convergenti e a partire da recenti studi e ricerche dell'Osservatorio Giovani, alcuni dei nodi teorici fondamentali che il progetto ha messo a fuoco: il rapporto tra creatività e innovazione sociale; le trasformazioni delle forme di partecipazione giovanile e il ruolo della visibilità mediale; la relazione tra cultura, disagio e devianza; il nesso tra immaginari digitali, intelligenza artificiale e disuguaglianze generazionali. In particolare, il primo saggio, firmato da chi scrive, propone un inquadramento teorico complessivo. A partire dall'eredità della Scuola di Francoforte e dal dibattito classico

sull'industria culturale – dalla contrapposizione tra Adorno e Benjamin intorno al destino dell'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica fino ai contributi di Becker sui mondi dell'arte e di Bourdieu sul campo culturale – il contributo costruisce un vocabolario teorico per leggere le pratiche creative giovanili come pratiche sociali e politiche. La creatività non coincide con il genio individuale ma esprime un processo collettivo, relazionale, storicamente situato, che si alimenta di tensione dialettica tra innovazione e tradizione. Il saggio esplora questa prospettiva attraverso cinque snodi tematici interconnessi: l'inquadramento teorico dell'industria culturale e dei processi di innovazione; le dinamiche della *creative economy* e le disuguaglianze nel contesto campano; le culture giovanili e la partecipazione civica attraverso l'arte. A partire da tale inquadramento teorico, il contributo presenta il progetto *GenerAzione CreAttiva* come laboratorio di innovazione sociale e di ricerca-azione e propone alcune coordinate per una sociologia critica delle pratiche creative partecipative. In questo quadro, la Campania emerge non come caso marginale ma come osservatorio privilegiato, ovvero un territorio in cui la tensione tra creatività diffusa e vincoli strutturali si esprime con particolare intensità, e in cui il confine tra espressione artistica e impegno civico si rivela più poroso di quanto le categorie analitiche consolidate lascino supporre. La musica, la fotografia, il cinema e più in generale i linguaggi dell'arte funzionano da dispositivi di attivazione civica nella misura in cui producono nuove forme di soggettività collettiva, costruiscono spazi di socialità alternativa, generano reti informali di cooperazione e consentono ai giovani di dare voce a esperienze e aspirazioni altrimenti invisibili nella sfera pubblica.

Il secondo saggio, di Mirella Paolillo, sposta il fuoco analitico sulla questione della visibilità come dimensione costitutiva della partecipazione politica giovanile. A partire da un'osservazione empirica – la crescita delle forme di partecipazione a bassa e media intensità a fronte della persistente fragilità dell'impegno istituzionale organizzato – il contributo propone una riformulazione teorica che integra la sociologia della partecipazione con la cultura visuale. La tesi centrale è che la partecipazione giovanile contemporanea non possa essere compresa semplicemente studiando motivazioni, valori o repertori d'azione ma occorre interrogare le condizioni strutturali che determinano chi può apparire nello spazio pubblico, con quale forza e attraverso quali pratiche del visibile. Rileggendo la di-

stinzione tra rappresentanza come delega e rappresentazione come configurazione simbolica della presenza politica attraverso il *pictorial turn*, il contributo elabora la categoria analitica del *dis-cursus honorum* figurative: il processo attraverso cui, nelle ecologie mediali algoritmiche, la legittimità politica si costruisce nella performance comunicativa visuale piuttosto che nel radicamento organizzativo. All'interno di queste dinamiche, la creatività viene sottratta al lessico della dote artistica per ricollocarsi come pratica diffusa di riattribuzione di senso che condivide la sua struttura operativa con la post-produzione: il valore partecipativo non risiede nella creazione *ex nihilo*, ma nell'operazione trasformativa, di manipolazione e risemantizzazione esercitata su materiali visivi già in circolazione. Le piattaforme digitali diventano così regimi di visibilità in cui la distribuzione del potere di apparire obbedisce a logiche non neutrali rispetto alla formazione del consenso. Tale quadro analitico, spostando il livello d'analisi dalle motivazioni alle condizioni strutturali della soggettivazione politica, apre un'agenda interdisciplinare capace di connettere sistematicamente le trasformazioni delle ecologie mediali alla domanda fondamentale su chi possa diventare soggetto politico, in quali condizioni e attraverso quali pratiche. Il terzo saggio, di Marianastasia Letizia, affronta una delle questioni più urgenti e meno studiate del contesto campano: il nesso strutturale tra privazione simbolica, processi di alfabetizzazione criminale e marginalità giovanile. A partire dai dati raccolti nel corso di una ricerca empirica sulla devianza e la criminalità minorile nella Città Metropolitana di Napoli, il contributo elabora una proposta teorica che mette in dialogo la sociologia della riproduzione di Bourdieu, il concetto gramsciano di egemonia, la teoria foucaultiana della soggettivazione e le principali teorie criminologiche della devianza. Il nucleo della tesi è che la privazione simbolica – l'assenza di accesso a codici culturali legittimi, a narrazioni di sé e di futuro, a spazi di espressione e riconoscimento – non sia un effetto della devianza ma la sua condizione di possibilità strutturale: un ambiente in cui il codice criminale precede e sedimenta più in profondità del codice culturale istituzionale, diventando la prima grammatica con cui il soggetto impara a leggere il mondo. Da questa analisi emerge una proposta teorica di particolare rilevanza per il progetto *GenerAzione CreAttiva* che propone la cultura e la creatività non come strumenti di intrattenimento o di recupero post-devianza, ma come pratiche di *contro-alfabetizzazione*, capaci di re-

stituire ai giovani marginalizzati la possibilità del desiderio e la capacità di immaginare percorsi alternativi là dove l'esperienza sociale ha incorporato l'assenza di futuro. Il contributo si propone così come un'interlocuzione teorica decisiva per chi voglia pensare seriamente la creatività come leva di inclusione e trasformazione sociale, al di là delle retoriche consolatorie che spesso accompagnano i progetti culturali nelle periferie. Il quarto saggio, di Annalisa Buffardi e Stefania Sansò, sposta la prospettiva verso il futuro – o meglio, verso la capacità di immaginarlo. Il contributo propone un quadro teorico per interpretare il nesso tra immaginari del futuro, pratiche digitali e condizioni di partecipazione delle giovani generazioni, sostenendo che la capacità di immaginare futuri alternativi non sia una disposizione individuale spontanea ma una competenza socialmente e culturalmente situata, distribuita in modo diseguale lungo linee strutturali. L'intelligenza artificiale generativa – il terreno simbolico e tecnologico su cui si sta giocando una partita decisiva per le giovani generazioni – diventa il punto di osservazione privilegiato per questa analisi. Il contributo mostra come chi dispone di risorse culturali, simboliche e formative adeguate possa usare il digitale come strumento di espressione, costruzione di senso e partecipazione civica, mentre chi ne è privo subisce immaginari costruiti altrove. Tre dimensioni vengono esaminate in modo interconnesso: la *Futures Literacy* come competenza apprendibile; gli immaginari sociotecnici e il campo simbolico conteso dell'intelligenza artificiale; le competenze digitali come condizione strutturale di accesso agli immaginari collettivi. Il divario digitale viene così riletto come *divario di immaginazione*, ovvero un'asimmetria che non riguarda soltanto l'accesso agli strumenti ma la capacità di usarli per costruire narrazioni di sé e del proprio futuro. Le istituzioni educative – e i laboratori creativi come quelli promossi da *GenerAzione CreAttiva* – emergono come spazi in cui questa capacità può essere coltivata e alimentata.

Letti insieme, i quattro saggi disegnano una mappa delle questioni teoriche più urgenti che attraversano il rapporto tra giovani, creatività e partecipazione nella società contemporanea. Non si tratta di una mappa esaustiva – né potrebbe esserlo – ma di una riflessione capace di mostrare come la creatività giovanile sia al tempo stesso un fenomeno empirico da osservare sul campo e una categoria teorica da costruire con rigore, e come la partecipazione civica non possa essere compresa senza interrogare le strutture di potere, i regimi di visibilità, le asim-

metrie simboliche e i divari di immaginazione che ne condizionano le possibilità. In questa prospettiva, il progetto *GenerAzione CreAttiva* non è semplicemente il contesto da cui il numero monografico prende le mosse ma rappresenta esso stesso una proposta teorica incorporata. L'idea che la creatività possa essere un bene comune – non prerogativa di talenti individuali ma risorsa collettiva da coltivare, distribuire e mettere al servizio della partecipazione civica – non è soltanto un obiettivo progettuale. È una tesi che i saggi raccolti in questo volume si propongono di argomentare, ciascuno dalla propria prospettiva disciplinare, nel dialogo con le teorie classiche e contemporanee che animano la missione dei *Quaderni di Teoria Sociale*. La Campania, con le sue contraddizioni e le sue risorse, con i suoi giovani *velisti* che sono in grado di governare la rotta e i suoi giovani *surfisti* che navigano a vista sull'onda del momento, con la sua straordinaria vitalità culturale e le sue profonde ferite sociali, rappresenta uno scenario concreto di questa riflessione. Un laboratorio – imperfetto, contraddittorio, irriducibile – in cui le domande fondamentali della sociologia contemporanea trovano materia su cui misurarsi.



LELLO SAVONARDO

## Creatività, innovazione sociale e partecipazione giovanile

**Abstract:** This article examines the relationship between creative practices, social innovation and civic participation in Campania, with particular reference to the young generations (18–35 years old). Drawing on theoretical frameworks developed in the sociology of culture, urban sociology and social innovation studies, the contribution argues that music, art, and widespread cultural production can function as devices of civic activation and contribute to redefining public space, especially in territories marked by strong social inequalities. The article engages with classical and contemporary sociological theories – from the Frankfurt School to the sociology of art worlds, from Bourdieu’s cultural field theory to recent approaches in social innovation and participatory urbanism – to offer an interpretive framework capable of accounting for the complex dynamics of youth cultural production and civic life in Southern Italy. The analysis is grounded in the research-action project “Generazione Creativa. Participation, Creativity and Innovation” and in over twenty years of empirical research on youth cultures in Campania conducted by the Osservatorio Giovani of the University of Naples Federico II.

**Keywords:** creative practices, social innovation, civic participation, youth cultures, Campania

---

### *1. Industria culturale, creatività e innovazione: un inquadramento teorico*

Le trasformazioni che investono le società contemporanee ridefiniscono in profondità le modalità attraverso cui le giovani generazioni partecipano alla vita pubblica e costruiscono pratiche di cittadinanza attiva. In questo scenario, le pratiche creative – dalla produzione musicale alle arti visive, dalla street art alle performance teatrali, fino alle molteplici forme di creatività diffusa mediate dalle tecnologie digitali – assumono un ruolo crescente come dispositivi di attivazione civica e di ridefinizione simbolica dello spazio pubblico. Il contesto della Campania offre un osservatorio particolarmente significativo per analizzare tali dinamiche: una regione caratterizzata da profondi divari socioeconomici, da alti tassi di disoccupazione giovanile e da una persistente marginalizzazione di ampie fasce della popolazione, eppure al tempo stesso dotata di straordinaria vita-

lità culturale e di intensa produzione artistica. Questa tensione tra vulnerabilità strutturale e ricchezza creativa rende la Campania un laboratorio privilegiato per interrogare il rapporto tra culture giovanili, innovazione sociale e partecipazione.

Per comprendere il ruolo delle pratiche creative nella vita pubblica contemporanea è necessario prendere le mosse dall'inquadramento teorico del concetto di *industria culturale*, introdotto per la prima volta nel 1947 da Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* per indicare il complesso tecnologico-industriale che rende possibile – tramite i mass media – la produzione, la riproduzione e la distribuzione dei prodotti artistici [Horkheimer, Adorno 1966a]. Tale riflessione si inserisce in un dibattito più ampio che i due autori hanno approfondito anche nel saggio *Sociologia dell'arte e della musica*, contenuto in *Lezioni di Sociologia* [Horkheimer, Adorno 1966b], nel quale sottolineano che gli strumenti di riproduzione dell'arte sono strumenti ideologici e, in quanto tali, avvilitiscono l'opera d'arte, reificandola e distorcendone il significato. Il dibattito classico sul tema è caratterizzato anche dalla contrapposizione tra le riflessioni di Adorno e quelle di un altro esponente rilevante della Scuola di Francoforte, [Benjamin 1966], in riferimento all'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Com'è noto, secondo Benjamin, la disponibilità di strumenti tecnici che permettono di produrre e riprodurre oggetti artistici porta a compimento il superamento della concezione idealistica dell'arte, quella per cui l'opera è un oggetto unico e irripetibile che trae il suo valore dall'essere *hic et nunc*. La riproducibilità elimina l'«Aura» dall'opera d'arte ma, lungi dal minarne la funzione estetica, la ridefinisce in relazione alle mutate condizioni storiche e alla nascita della società di massa: la fruizione artistica diviene tanto un'esigenza quanto un'opportunità collettiva, favorendo un processo di accessibilità democratica ai prodotti culturali [Benjamin 1966]. Per Adorno, al contrario, la massificazione della cultura coincide con il suo degrado: l'artista non è più un libero creatore ma sembra vivere un processo di alienazione in cui risulta essere semplicemente l'esecutore delle proprie intenzioni che gli si presentano come entità estranee [Adorno 1949]. Il valore d'uso del bene culturale – il godimento estetico accessibile solo a chi disponga degli strumenti per decodificarlo – viene soppiantato dal valore di scambio: il consumatore spende e prova piacere non per la qualità intrinseca dell'opera ma per il rispecchiamento identitario che essa gli offre [Petrucciani 2007, pp. 39-40]. Questa

tensione teorica si ripropone in modo rilevante ogni volta che nuove tecnologie della comunicazione modificano i regimi di produzione e fruizione culturale.

Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione – come ricorda John B. Thompson [1995] – crea nuove modalità di azione e di interazione sociale non più connesse alle relazioni interpersonali o alla condivisione di uno stesso ambiente, trasformando al contempo la struttura spaziale e temporale all'interno della quale si costituiscono e si diffondono le diverse forme simboliche e di potere. Le piattaforme digitali, i social media e le tecnologie di streaming hanno radicalmente trasformato i rapporti tra produzione, distribuzione e consumo culturale, rendendo più complessa la distinzione tra cultura alta e cultura popolare, tra produttori e fruitori, tra centro e periferia delle industrie creative [Castells 2002; Jenkins 2006; Boccia Artieri 2012]. In questo nuovo ecosistema comunicativo, che Luciano Floridi [2015] ha definito *infosfera* – ovvero l'ambiente informativo globale costituito dalla totalità delle entità informazionali, dei loro processi e delle relative interazioni – le pratiche creative dei giovani assumono una dimensione inedita: la produzione e la condivisione culturale avvengono in uno spazio ibrido in cui i confini tra reale e digitale, tra pubblico e privato, tra locale e globale, si fanno sempre più labili e permeabili.

Il contributo di Howard S. Becker [1982] sui «mondi dell'arte» rappresenta un passaggio teorico cruciale sulla produzione culturale. Becker supera la visione romanticamente individualista dell'artista-genio, mostrando come la produzione artistica sia sempre il risultato di processi collettivi e cooperativi: gli artisti, i musicisti, non sono «geni» che lavorano in isolamento totale, ma dipendono da molti altri individui – critici, mecenati, collezionisti, istituzioni, pubblici – che li assistono nella produzione e distribuzione dei loro lavori. Come sottolinea Becker, i mondi dell'arte sono costituiti dall'insieme dei soggetti la cui attività è necessaria alla produzione di determinate opere che in quel mondo, e forse anche in altri, vengono definite «arte» [Becker 1982]. Le convenzioni condivise rendono l'attività collettiva possibile e permettono al lavoro comune di proseguire senza interruzioni. Questa prospettiva anticipa alcune intuizioni fondamentali della sociologia dell'innovazione culturale. [Bourdieu 2001; 1992] ha ulteriormente articolato questa prospettiva attraverso il concetto di *campo culturale*, inteso come spazio di relazioni obiettive tra posizioni occupate da agenti e istituzioni in competizione

per l'accumulazione di capitale simbolico. Il campo culturale non è mai neutro: è attraversato da rapporti di forza che riproducono le disuguaglianze sociali anche nei processi di produzione e fruizione artistica. La distinzione bourdieusiana tra *habitus* e *campo* consente di comprendere come le pratiche creative dei giovani campani siano al tempo stesso espressione di condizionamenti strutturali e possibilità di trasformazione di tali condizionamenti. La cultura, come ricorda Franco Crespi [2006, p. 20], si esprime attraverso «un insieme multivalente, diversificato e spesso disomogeneo di rappresentazioni, codici, testi, rituali, modelli di comportamento, valori», che funziona come una «cassetta degli attrezzi» da cui gli attori sociali traggono elementi utili per la definizione della realtà e per orientare il proprio agire. In questo senso, la produzione culturale giovanile non è mai semplicemente estetica ma sempre anche pratica sociale e politica.

Il tema dell'innovazione è strettamente connesso al concetto di creatività. Come sottolinea Francesco Ramella [2013, p. 14], «l'innovazione va collocata all'interno del contesto in cui avviene, e i suoi risultati possono essere compresi solamente facendo un confronto tra un prima e un dopo». L'innovazione è sempre relazionale e contestuale: deve essere distinta sia dal cambiamento che non necessariamente introduce qualcosa di nuovo, sia dall'invenzione che rimane confinata nell'avanzamento delle conoscenze senza produrre effetti sociali e culturali [Schumpeter 1947]. Il concetto di creatività non è tuttavia di facile definizione: come sottolinea Alberto Melucci [1994, p. 29], si possono individuare tre livelli di indagine principali – quello dei *soggetti* definiti socialmente creativi; quello delle relazioni o dei *contesti* entro cui le esperienze considerate creative avvengono; quello dei *discorsi* dei diversi attori coinvolti. L'approccio tradizionale tende a sottolineare la coincidenza tra genio e creatività, tra esperienza eccezionale e momento creativo; gli sviluppi teorici recenti si orientano invece a considerare le dimensioni quotidiane dell'esperienza e tendono a indicare come l'attività creativa sia parte dei processi cognitivi ordinari e sia influenzata dal contesto relazionale e sociale. In ogni modo, la creazione è la capacità di uscire da un ordine, affrontare il disordine e dar vita a un nuovo ordine: è il momento in cui si ristrutturano le proprie conoscenze, lasciando spazio a percorsi inediti, mettendo in forma un nuovo ordine in cui non soltanto l'individuo che lo crea, ma anche gli altri possano riconoscersi [Crespi, Savonardo 2013]. Il concetto di *creatività diffusa* elaborato da Paolo Legrenzi

[2005, p. 81] è particolarmente utile in questo contesto: la creatività, intesa come «fenomeno sociale», è «il risultato di una sorta di mente collettiva, formata non solo dai cervelli delle persone ma anche dalle protesi cognitive, ovvero dall'interazione di una mente naturale con sistemi artificiali e strumenti tecnologici». Tali considerazioni richiamano le riflessioni di Becker sui processi cooperativi nei mondi dell'arte e si intrecciano produttivamente con i recenti sviluppi della riflessione sulle pratiche partecipative mediate dal digitale. In ogni caso, Franco Crespi sottolinea come la creatività esprima «una dimensione positiva propria dell'agire umano» ma possa al tempo stesso essere «percepita come un pericolo per l'ordine sociale», nella misura in cui rimette in discussione identità consolidate e apre «all'ignoto di orizzonti non precedentemente esplorati» [Crespi, Savonardo 2013, pp. 37-39]. Questa tensione dialettica tra conformismo e innovazione, tra riproduzione e trasformazione, è al centro della riflessione teorica sulle pratiche creative come dispositivi di attivazione civica. I processi creativi, inoltre, non esprimono mai pura creatività, ma sono sempre il risultato di una presa di distanza rispetto alle forme di determinazione e alle oggettivazioni prodotte dall'agire sociale precedente: non è possibile creare qualcosa di nuovo senza partire da produzioni materiali o culturali già esistenti, in un processo trasformativo determinato da un rapporto dialettico tra innovazione e tradizione.

## *2. Innovazione sociale, creative economy e disuguaglianze sociali nel contesto campano*

Il concetto di *innovazione sociale* ha acquisito negli ultimi decenni una centralità crescente sia nel dibattito scientifico sia nelle politiche pubbliche europee. Nella definizione più diffusa, l'innovazione sociale fa riferimento a nuove soluzioni – prodotti, servizi, modelli, mercati, processi – che soddisfano simultaneamente un bisogno sociale in modo più efficace rispetto alle soluzioni esistenti e creano nuove relazioni o collaborazioni sociali [Murray, Caulier-Grice, Mulgan 2010]. Tale definizione sottolinea la doppia dimensione dell'innovazione sociale: da un lato, la risposta a bisogni insoddisfatti; dall'altro, la produzione di nuove forme di coesione e di *empowerment* collettivo. Come precisa Paolo Jedlowski [2003, pp. 59-60], le innovazioni sociali corrispondono non a nuove soluzioni di problemi di

ordine tecnico, bensì a «nuove modalità sociali di utilizzazione delle tecniche e/o alla definizione degli obiettivi al cui perseguimento le tecniche sono finalizzate». Questa definizione apre la strada a una comprensione delle pratiche creative come innovazioni sociali dal basso: forme di agire collettivo che modificano i rapporti sociali e ridefiniscono le possibilità di partecipazione alla vita pubblica.

Richard Florida [2002], nel suo influente studio sulla *classe creativa*, ha sostenuto che la concentrazione di talento creativo nei contesti urbani è un fattore chiave di sviluppo economico e di innovazione. Tuttavia, questa tesi è stata oggetto di importanti critiche: essa tende a ridurre la creatività a una risorsa economica, ignorando le dinamiche di esclusione e gentrificazione che spesso accompagnano lo sviluppo delle *creative cities* [Peck 2005; Pratt 2008]. I processi di valorizzazione economica della creatività possono infatti produrre effetti perversi di espulsione delle popolazioni più vulnerabili dai quartieri creativamente valorizzati. La tensione tra creatività come risorsa emancipatoria e creatività come strumento di valorizzazione capitalistica rimane aperta e richiede un'analisi sociologica attenta alle strutture di potere e alle dinamiche di inclusione/esclusione. La *creative economy* – intesa come l'insieme delle attività economiche che hanno come input principale la creatività e il capitale simbolico – ha conosciuto negli ultimi decenni una crescita significativa anche in Italia e in Campania [Fondazione Symbola 2023]. Tuttavia, i benefici di questa crescita sono distribuiti in modo assai diseguale. Il sistema dell'industria culturale e creativa in Campania è caratterizzato da una forte polarizzazione: da un lato, eccellenze riconosciute a livello internazionale – il Teatro San Carlo, il Museo Nazionale di Napoli, le tradizioni artigianali come la ceramica di Vietri e l'arte presepaia – e una vivace scena musicale, cinematografica e artistica contemporanea; dall'altro, una diffusa precarietà dei lavoratori della cultura, un accesso fortemente diseguale alle risorse e alle opportunità di formazione, e una persistente marginalizzazione delle periferie urbane e delle aree interne. In questo contesto, le pratiche creative dei giovani campani si sviluppano in una condizione di *resourcefulness nella scarsità*: la capacità di produrre cultura con risorse limitate, di trovare spazi alternativi di espressione, di costruire reti informali di collaborazione e di supporto reciproco. Questa condizione non è semplicemente una limitazione ma può diventare, come mostrano alcune esperienze particolarmente significative, un fattore di

innovazione e di originalità [Comunian, Gilmore 2015]. Il concetto di *capitale sociale* elaborato da Robert Putnam [2000] – e ripreso da Pierre Bourdieu nella sua analisi del *capitale culturale* come risorsa distribuita in modo differente nella struttura sociale – è particolarmente rilevante per comprendere le dinamiche di accesso alle pratiche creative nel contesto campano. Le reti di relazione informali e le appartenenze comunitarie che si nutrono di tradizioni culturali locali costituiscono risorse di capitale sociale che possono compensare, almeno in parte, le carenze di capitale economico e di capitale culturale istituzionalizzato. Inoltre, Pierluigi Sacco [2011] ha elaborato il concetto di *cultura 3.0* per indicare un paradigma emergente in cui la produzione culturale non è più prerogativa di istituzioni specializzate o di professionisti della cultura, ma si diffonde capillarmente nella società attraverso pratiche partecipative e collaborative. In questo paradigma, la cultura, oltre a rappresentare un settore economico o un ambito di consumo, diventa una *infrastruttura sociale* che abilita forme di partecipazione, innovazione e costruzione di senso collettivo. Questa prospettiva trova riscontro nelle ricerche sulla *placemaking* creativa e sulle pratiche di rigenerazione urbana partecipativa [Silberberg et al. 2013]: la produzione culturale diventa un vettore di trasformazione delle pratiche di cittadinanza, anche e soprattutto in territori caratterizzati da forti disuguaglianze sociali.

La Campania si conferma la regione più «giovane» d'Italia [Istat 2021] e al contempo tra le più «social», essendo stata individuata nel 2020 come la prima regione italiana per uso dei social media [Istat 2020]. Questo dato è significativo: i giovani campani sono immersi nelle tecnologie digitali, navigano, creano, comunicano e crescono alimentando relazioni sociali *online* e *offline*, tra reale e digitale, in una nuova dimensione *onlife* [Floridi 2015] che mette profondamente in crisi le tradizionali dimensioni spazio-temporali e il rapporto tra sfera pubblica e privata [Savonardo, Marino 2021]. Tale scenario influenza inevitabilmente i processi creativi e le produzioni artistiche giovanili così come le culture urbane riflettono i valori, gli atteggiamenti e le risorse dei gruppi sociali che le producono e consumano, tra disagi e opportunità. Comprendere le culture giovanili campane richiede uno sguardo capace di cogliere le tensioni tra risorse e vincoli, tra creatività e disuguaglianza, tra partecipazione e marginalizzazione.

### 3. Culture giovanili, sfera pubblica e partecipazione civica attraverso l'arte

Le culture giovanili rappresentano uno dei laboratori più fecondi per osservare le dinamiche di innovazione sociale e di partecipazione civica. Fin dai classici studi della Scuola di Birmingham – in particolare le analisi di Stuart Hall e Tony Jefferson [1976] e di Dick Hebdige [1979] sulle subculture giovanili come forme di resistenza simbolica ai meccanismi di dominio culturale – la sociologia delle culture giovanili ha messo in luce come le pratiche espressive dei giovani siano sempre anche pratiche politiche, nel senso più ampio del termine: modi di negoziare la propria posizione nella struttura sociale, di costruire identità collettive, di ridefinire i confini dello spazio pubblico. I giovani anticipano i cambiamenti, li esprimono, li determinano, ne sono i principali protagonisti: studiare le nuove generazioni permette di leggere e interpretare il presente, cogliendone le dinamiche e i processi più rilevanti [Savonardo 2013].

Nel contesto della *tarda modernità* [Giddens 1991], le culture giovanili hanno subito trasformazioni profonde. I tradizionali riferimenti identitari – la classe sociale, il territorio, le appartenenze comunitarie – sono diventati più fluidi e instabili, mentre le identità giovanili si costruiscono sempre più attraverso pratiche di consumo culturale e di produzione simbolica mediate dalle tecnologie digitali. I giovani della *generazione Always on* [Savonardo, Marino 2021], sempre connessi attraverso dispositivi mobili, vivono una convergenza mediale e culturale di linguaggi diversi che mette in crisi le tradizionali percezioni delle dimensioni spazio-temporali. In particolare, come sottolinea Derrick de Kerckhove [1991], le tecnologie della comunicazione investono il linguaggio, il modo in cui lo utilizziamo e le nostre strategie di elaborazione delle informazioni: nell'era digitale l'individuo gestisce il processo conoscitivo fuori dalla mente, attraverso l'esteriorizzazione delle sue funzioni cognitive. È il cosiddetto «pensiero connettivo» – prodotto dell'interazione tra gli individui mediata dalle reti digitali – che caratterizza in modo crescente la produzione culturale giovanile e ne amplifica la portata partecipativa e civica. Gli utenti del Web non condividono solo informazioni ma concorrono attivamente a crearle, interagendo tra loro reciprocamente; esprimono le proprie opinioni e dibattono attraverso i blog o i diversi forum online; partecipano alla stesura di testi condivisi; pubblicano foto e video all'interno

della propria rete di conoscenze, nei *social media*; scambiano informazioni e i propri gusti musicali, culturali, i propri interessi e le proprie passioni [Savonardo, Marino 2021]. Gli adolescenti e i giovani definiscono e ridefiniscono le loro identità attraverso i *social media*, cercando consenso e riconoscimento sociale attraverso i *like* e i *follower* in un processo di costruzione mediale del proprio sé [Boccia Artieri 2012]. Eppure, anche in questa condizione di iperconnessione digitale, i giovani campani sembrano mantenere un forte radicamento territoriale: le loro pratiche creative sono spesso profondamente legate ai luoghi, ai quartieri, alle storie locali. La dimensione *glocal* – tra appartenenze e fughe, paure e visioni, incertezze e prospettive – caratterizza in modo sempre più rilevante i linguaggi e le culture giovanili campane.

La partecipazione dei giovani alla sfera pubblica attraverso l'arte e la creatività rappresenta una delle dinamiche più rilevanti e al tempo stesso meno studiate della vita sociale contemporanea. Il concetto di *civic engagement* – inteso come l'insieme delle pratiche attraverso cui i cittadini si coinvolgono nella vita pubblica, contribuendo alla costruzione del bene comune – è al centro di un ampio dibattito nelle scienze sociali [Putnam 2000; Della Porta, Diani 2006]. Tradizionalmente, il *civic engagement* è stato associato a forme codificate di partecipazione politica – il voto, l'attivismo partitico, il volontariato organizzato – ma le ricerche più recenti hanno messo in luce come le giovani generazioni esprimano la loro partecipazione civica attraverso repertori d'azione sempre più diversificati, spesso mediati dalle pratiche culturali e creative [Bennett, Segerberg 2013; Loader, Vromen, Xenos 2014]. In questo quadro, le pratiche creative possono essere intese come dispositivi di attivazione civica nella misura in cui: producono nuove forme di soggettività collettiva e di identità condivisa; costruiscono spazi di socialità alternativa e di elaborazione critica dell'esperienza; generano reti di cooperazione e di mutuo soccorso; contribuiscono a ridefinire le domande politiche e le forme di rivendicazione pubblica [Sacco 2011; Comunian, Gilmore 2015]. Il rapporto tra culture giovanili e spazio pubblico è stato analizzato con particolare attenzione dagli studi urbani. Henri Lefebvre [1970] ha proposto il concetto di *diritto alla città* come diritto collettivo a trasformare e appropriarsi dello spazio urbano. David Harvey [2012] ha ripreso e attualizzato questa prospettiva, sottolineando come il diritto alla città sia anzitutto il diritto di cambiare

noi stessi cambiando la città. In questa prospettiva, le pratiche creative dei giovani nelle periferie urbane – dai murales ai concerti nei cortili, dagli orti collettivi ai centri sociali autogestiti – possono essere lette come forme di esercizio del diritto alla città, come pratiche di appropriazione simbolica dello spazio che sfidano le logiche di segregazione e marginalizzazione [Brighenti 2010]. La street art e i graffiti – a partire dalle esperienze dei quartieri napoletani come Forcella, il Rione Sanità e i Quartieri Spagnoli – trasformano lo spazio urbano in un testo culturale aperto, ridefinendo le relazioni tra pubblico e privato, tra visibile e invisibile, tra centro e periferia. Nel contesto campano, la produzione di murales e installazioni artistiche nei quartieri a rischio di esclusione sociale ha contribuito a costruire nuove narrazioni identitarie e ad attivare processi di rigenerazione urbana che coinvolgono le comunità locali.

La musica rappresenta, in questo quadro, un caso emblematico e storicamente radicato. Come sottolinea Simon Frith [1996], la musica non è soltanto un prodotto culturale ma è anzitutto una pratica sociale: un modo di costruire identità, di marcare confini tra gruppi, di elaborare emozioni collettive, di resistere alle forme di dominio culturale. Napoli ha una lunga e ricchissima tradizione musicale che, dalla canzone napoletana classica al blues mediterraneo, dal jazz al rock progressivo, dai ritmi della tradizione al rap, ha contribuito a costruire immaginari identitari condivisi e ha prodotto forme di partecipazione culturale trasversali alle classi sociali [Savonardo 2017]. Nel contesto contemporaneo, generi come il rap, la trap, il recupero del folk, ma anche sperimentazioni nell'ambito della musica elettronica e della fusione tra tradizioni locali e linguaggi globali, hanno prodotto forme originali di narrazione identitaria e di partecipazione culturale. I giovani musicisti e artisti campani non sono semplicemente consumatori di modelli culturali prodotti altrove: sono produttori attivi di culture originali che reinterpretano le tradizioni locali alla luce delle trasformazioni globali. Un aspetto particolarmente rilevante di questa dinamica è il ruolo della produzione artistica come strumento di elaborazione del disagio sociale e di costruzione di alternative simboliche alla marginalizzazione. Riprendendo la metafora proposta da Antonio De Lillo [in Savonardo 2007], ripresa nelle recenti analisi del mondo giovanile campano [Savonardo 2013], potremmo distinguere tra «velisti» e «surfisti»: i velisti sono quei giovani che sanno governare la propria barca, hanno

una meta e seguono una rotta, dispongono degli strumenti tecnici e culturali necessari per fronteggiare le difficoltà della vita; i surfisti, invece, sono molto più dipendenti dalla forma, dall'altezza e dalla direzione dell'onda che si trovano a cavalcare. A partire dalla dotazione di capitale sociale, culturale ed economico, le pratiche creative possono, in questo quadro, svolgere un ruolo cruciale: possono fornire ai giovani «surfisti» gli strumenti per diventare «velisti», ovvero per costruire una rotta, definire una meta, sviluppare le competenze necessarie per navigare in acque difficili. Ma possono anche, più modestamente, offrire spazi di esperienza significativa, di riconoscimento e di appartenenza che costituiscono risorse fondamentali per la costruzione dell'identità e della resilienza giovanile.

#### *4. Laboratori di creatività e nuove forme di partecipazione: il progetto Generazione Creativa*

Il progetto di ricerca-azione *Generazione Creativa. Partecipazione, creatività e innovazione* si colloca al crocevia tra le riflessioni teoriche fin qui sviluppate e l'analisi empirica delle dinamiche di partecipazione giovanile nel contesto campano. Il progetto, finanziato dalla Regione Campania e realizzato dall'Osservatorio Giovani dell'Università degli Studi di Napoli Federico II – che da oltre vent'anni conduce attività di ricerca scientifica, di ricerca-azione e di animazione culturale sull'universo giovanile e con i giovani – adotta una metodologia che intreccia rilevazione empirica e intervento sul campo. L'Osservatorio Giovani ha l'obiettivo di indagare i disagi, le devianze, i bisogni, ma anche di cogliere le diverse modalità di espressione e di socializzazione dei giovani, tradizionalmente la fascia sociale più sensibile ai mutamenti, al fine di fornire gli strumenti necessari per leggere e interpretare l'universo giovanile, oltre che individuare strategie e possibili interventi pubblici a favore delle nuove generazioni, con particolare riferimento alla Campania. L'approccio teorico e metodologico adottato si inserisce nella tradizione della *sociologia pubblica* [Burawoy 2005], che concepisce la ricerca sociologica come un'attività che deve produrre conoscenza non solo per la comunità scientifica ma anche per la società più ampia, contribuendo alla costruzione di spazi pubblici di riflessione e di deliberazione. Il progetto *Generazione Creativa*

non si limita a descrivere le forme di partecipazione giovanile ma intende contribuire attivamente alla loro valorizzazione e al loro consolidamento. Tale impostazione si ricollega alla tradizione della ricerca-azione, che fin dai lavori pionieristici di Kurt Lewin [1946] ha sottolineato come la conoscenza scientifica sia tanto più efficace quanto più si traduce in pratiche trasformative, capaci di modificare le condizioni di vita delle comunità studiate.

L'esperienza maturata dall'Osservatorio Giovani nei laboratori creativi realizzati nel corso degli anni – dal Contamination Lab Napoli, che nel 2013 ha anticipato diverse esperienze laboratoriali rilevanti, come Startup Music Lab, Creative Lab Napoli e Audiovisual Napoli Hub – ha permesso di sviluppare un modello di intervento originale, che si propone come strumento di raccordo tra i giovani talenti, le imprese, le istituzioni culturali e creative e il territorio. Attraverso laboratori interdisciplinari, tali esperienze hanno promosso nuove competenze e abilità in ambito imprenditoriale, affrontando le sfide dell'industria 4.0 e favorendo lo sviluppo di startup a vocazione sociale e culturale, con particolare riferimento alla *social innovation* e ai settori cinematografico e musicale dell'industria culturale e creativa [Buffardi, Savonardo 2019; Marino, Sansò 2020]. In continuità con tali attività, il progetto *Generazione Creattiva* – che include seminari formativi, laboratori creativi, eventi pubblici e percorsi di accompagnamento alle imprese culturali giovanili – focalizza l'attenzione su alcune dinamiche ricorrenti nelle esperienze di partecipazione creativa giovanile in Campania. In primo luogo, emerge con forza il ruolo delle *reti informali* di collaborazione come infrastruttura fondamentale della creatività giovanile: i giovani artisti, musicisti, graphic designer, videomaker e creativi digitali campani operano quasi sempre in contesti relazionali densi, costruiti attraverso amicizie, affinità elettive e solidarietà di quartiere. In secondo luogo, emerge la centralità degli *spazi intermedi* – i centri culturali autogestiti, i luoghi di ritrovo informali, gli spazi pubblici riappropriati, ma anche le piattaforme digitali – come contesti in cui le pratiche creative si intrecciano con le pratiche di partecipazione civica. In terzo luogo, emerge la tensione tra la vocazione alla partecipazione e le barriere strutturali – economiche, istituzionali, burocratiche – che ostacolano la traduzione delle pratiche creative in percorsi professionali sostenibili. Particolarmente significativa è l'esperienza dell'*Audiovisual Napoli Hub*, inaugurato nel 2024 presso il Dipartimento

di Scienze Sociali dell'Università Federico II di Napoli e promosso in sinergia con Apogeo e Altra Napoli, che si posiziona idealmente in continuità con i laboratori creativi precedenti [Paolillo, De Rosa 2024]. Si tratta di un percorso di formazione professionale, completamente gratuito, nel settore della produzione audiovisiva e cinematografica, a vocazione sociale, destinato a giovani tra i 18 e i 29 anni a rischio di marginalità culturale ed economica (NEET) che risiedono nella Città Metropolitana di Napoli. L'obiettivo è duplice: da un lato, sopperire all'assenza sul territorio di strutture capaci di rispondere alla crescente richiesta di maestranze qualificate necessarie alla complessa macchina produttiva nel campo dell'audiovisivo; dall'altro, favorire l'inclusione sociale di giovani che vivono in condizioni di disagio e marginalità per inserirli nel mercato del lavoro. Questo modello, che intreccia formazione professionale, produzione creativa e inclusione sociale, rappresenta un esempio paradigmatico di come le pratiche creative possano diventare strumenti di politica sociale attiva.

Le recenti indagini condotte dall'Osservatorio Giovani sulla partecipazione dei giovani campani alla vita pubblica evidenziano una regione tendenzialmente divisa in due: da un lato, una percentuale consistente di giovani che sembrano possedere un capitale culturale e sociale sufficiente a garantire loro il controllo delle situazioni che vivono, con punti di riferimento solidi; dall'altro, una percentuale altrettanto rilevante di giovani tendenzialmente privi di consapevolezza e di strumenti socialmente o culturalmente utili per orientarsi, che sembrano lasciarsi trasportare dalle emozioni o dalle occasioni del momento, restando ai margini della sfera pubblica. Quelli che preoccupano di più, anche se rappresentano una minoranza, sono coloro che si mostrano disinteressati e demotivati e che si lasciano andare alla deriva, senza alcuna meta e orientamento. In questo scenario, le politiche per i giovani devono essere concepite e progettate con i giovani, intesi come una risorsa fondamentale per lo sviluppo del territorio, e non esclusivamente come portatori di problemi [Savonardo 2020]. I percorsi formativi e laboratoriali, come quelli promossi dall'Osservatorio Giovani, permettono alle nuove generazioni di esprimere significative potenzialità, orientando la loro capacità di cogliere il mutamento culturale, di interpretare i segnali inediti, di gestire le tecnologie digitali e di generare processi innovativi e creativi, affrontando le trasformazioni e cogliendo le nuove opportunità professionali. La Campania

è dotata di un capitale umano straordinario: i giovani, con la loro creatività e i loro linguaggi innovativi, possono rappresentare, se adeguatamente supportati e formati, una leva rilevante per lo sviluppo e la crescita del territorio.

### *5. Conclusioni: per una sociologia delle pratiche creative partecipative*

Le riflessioni sviluppate in questo contributo consentono di delineare alcune coordinate per una sociologia delle pratiche creative partecipative che ponga al centro del suo sguardo le dinamiche di intersezione tra produzione culturale, innovazione sociale e partecipazione civica nel contesto meridionale. L'analisi teorica e l'esperienza empirica del progetto *Generazione Creattiva* convergono nell'indicare alcune direzioni fondamentali per la ricerca e per le politiche pubbliche rivolte ai giovani.

In primo luogo, è necessario superare le letture dicotomiche che contrappongono cultura alta e cultura popolare, creatività professionale e creatività amatoriale, produzione artistica e partecipazione civica. Le pratiche creative dei giovani campani si collocano spesso in zone di confine, di ibridazione e di contaminazione tra questi poli, producendo forme originali di espressione che sfidano le categorie classificatorie consolidate [Crane 1992; Becker 1982]. Le grandi città internazionali mostrano, come sottolinea Crane [1992], una sconcertante varietà di culture urbane, che vanno dalla produzione di graffiti alla messa in scena di imponenti opere liriche: anche Napoli, con la sua ricchezza culturale e le sue contraddizioni, è un esempio emblematico di questa pluralità.

In secondo luogo, è necessario riconoscere la dimensione politica implicita nelle pratiche creative: la produzione di musica, arte e cultura nei quartieri periferici campani non è mai semplicemente estetica, ma è sempre anche un atto di appropriazione simbolica dello spazio pubblico, di costruzione di identità collettive, di resistenza alle logiche di marginalizzazione e di invisibilità. Le trasformazioni storiche del rapporto tra arte e società mostrano che l'arte è il risultato di una serie complessa di relazioni, in cui convivono elementi creativi e condizionamenti strutturali, fattori individuali e collettivi. L'arte si manifesta, al tempo stesso, come «riflesso» e «sintomo» dell'esperienza sociale e rappresenta uno dei

principali elementi simbolici costitutivi del processo di costruzione della realtà sociale [Simmel 1900]. In questo senso, valorizzare le pratiche creative giovanili significa anche riconoscere e sostenere la loro capacità di dare voce a esperienze, bisogni e aspirazioni che altrimenti rimarrebbero invisibili nella sfera pubblica.

In terzo luogo, è necessario tenere insieme la valorizzazione delle pratiche creative giovanili e la critica delle strutture di potere che ne condizionano lo sviluppo. La creatività non è in sé una garanzia di giustizia sociale: può diventare uno strumento di valorizzazione capitalistica, di gentrificazione e di esclusione. Una sociologia critica delle pratiche creative deve dunque analizzare non solo le opportunità ma anche i rischi che esse comportano, mantenendo uno sguardo attento alle strutture di disuguaglianza che attraversano il campo culturale [Bourdieu 1992; Peck 2005]. Lo scenario che emerge dalle diverse indagini condotte in Campania suggerisce la necessità di progettare politiche locali e nazionali per i giovani e con i giovani, considerandoli come una risorsa fondamentale per lo sviluppo del territorio, e di investire in quei dispositivi di attivazione civica – laboratori creativi, spazi culturali, percorsi di formazione, reti di collaborazione – che permettano alla creatività giovanile di tradursi in partecipazione, innovazione e sviluppo.

In quarto luogo, la ricerca sulle culture giovanili ha bisogno di un rinnovamento metodologico che vada nella direzione della ricerca-azione e della sociologia pubblica: non limitarsi a osservare le dinamiche di partecipazione ma contribuire attivamente alla costruzione di condizioni favorevoli all'espressione creativa e alla partecipazione civica dei giovani [Burawoy 2005; Lewin 1946]. L'università è chiamata ad assumere in questo quadro un ruolo centrale nell'intercettare le trasformazioni e individuare le modalità con cui trasferire nuove conoscenze e competenze, rigenerando i modelli formativi e valorizzando la creatività giovanile. Siamo di fronte a uno scenario che apre a una nuova visione del mondo accademico: un'università che, attraverso la promozione di laboratori creativi e di percorsi di formazione interdisciplinare, contribuisce alla costruzione di una comunità più innovativa, inclusiva e partecipativa.

Le pratiche creative dei giovani campani – nelle loro molteplici forme, dalla musica ai graffiti, dal teatro di strada alla produzione audiovisiva e digitale – rappresentano non soltanto un patrimonio culturale da valorizzare ma anche un laboratorio di innovazione sociale e di partecipazione civica da cui la ricerca

sociologica e le politiche pubbliche hanno molto da imparare. Restituire visibilità e riconoscimento a queste pratiche, sostenerne lo sviluppo e creare le condizioni perché possano tradursi in percorsi di vita significativi e sostenibili: questi sono alcuni dei compiti fondamentali di una sociologia all'altezza dei tempi e di una politica pubblica che sappia guardare al futuro con intelligenza e lungimiranza.

### *Riferimenti bibliografici*

Adorno, T.W.

1959, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino (ed. or. 1949).

1981, *Dissonanze. Musica nel mondo amministrato*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1956).

2002, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1962).

Becker, H.S.

2004, *I mondi dell'arte*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1982).

Benjamin, W.

1966, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1936).

Bennett, W.L., Segerberg, A.

2013, *The Logic of Connective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Boccia Artieri, G.

2012, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, FrancoAngeli, Milano.

Bourdieu, P.

1992, *Le regole dell'arte*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).

Brighenti, A.M.

2010, *Visibility in Social Theory and Social Research*, Palgrave Macmillan, London.

- Buffardi, A., Savonardo, L.  
2019, *Culture digitali, innovazione e startup. Il modello Contamination Lab*, Egea, Milano.
- Burawoy, M.  
2005, For Public Sociology, in «American Sociological Review», n. 1, a. LXX, pp. 4-28.
- Castells, M.  
2002, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano (ed. or. 1996).
- Comunian, R., Gilmore, A.  
2015, *Higher Education and the Creative Economy. Beyond the Campus*, Routledge, London.
- Crane, D.  
1992, *The Production of Culture. Media and the Urban Arts*, Sage, London.
- Crespi, F.  
1998, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.  
1999, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.  
2006, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Crespi, F., Savonardo, L.  
2013, Creatività, culture urbane e mondi dell'arte, in Savonardo L. (a cura di), *Bit Generation. Culture giovanili, creatività e social media*, FrancoAngeli, Milano, pp. 29-55.
- De Kerckhove, D.  
1991, *Brainframes. Technology, Mind and Business*, Bosch & Keuning, Utrecht.
- De Lillo, A.  
2007, Prefazione, in Savonardo L., *Figli dell'incertezza. I giovani a Napoli e Provincia*, Carocci, Roma.

Della Porta, D., Diani, M.

2006, *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, Oxford.

Florida, R.

2002, *The Rise of the Creative Class*, Basic Books, New York.

Floridi, L.

2015, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Cham.

Fondazione Symbola

2023, *Io sono cultura. Rapporto 2023*, Fondazione Symbola, Roma.

Frith, S.

1996, *Performing Rites. On the Value of Popular Music*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Giddens, A.

1991, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge.

Hall, S., Jefferson, T. (a cura di)

1976, *Resistance Through Rituals*, Hutchinson, London.

Harvey, D.

2012, *Il capitalismo contro il diritto alla città*, ombre corte, Verona (ed. or. 2008).

Hebdige, D.

1979, *Subculture. The Meaning of Style*, Methuen, London.

Horkheimer, M., Adorno, T.W.

1966a, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. or. 1947).

1966b, *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1956).

Istat

2020, *Cittadini e ICT. Anno 2020*, Istat, Roma.

2021, *Annuario statistico italiano 2021*, Istat, Roma.

Jedlowski, P.

2003, *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino.

Jenkins, H.

2007, *Cultura convergente*, Apogeo, Milano (ed. or. 2006).

Lefebvre, H.

1970, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova (ed. or. 1968).

Legrenzi, P.

2005, *Creatività e innovazione*, il Mulino, Bologna.

Lewin, K.

1946, Action Research and Minority Problems, in «Journal of Social Issues», n. 4, a. II, pp. 34-46.

Loader, B.D., Vromen, A., Xenos, M.A.

2014, *The Networked Young Citizen*, Routledge, London.

Marino, R., Sansò, S.

2020, Università, innovazione e startup: i laboratori creativi a vocazione imprenditoriale, in Savonardo L. (a cura di), *GenerAzioni Digitali. Teorie, pratiche e ricerche sull'universo giovanile*, Egea, Milano, pp. 143-179.

Melucci, A.

1994, *Creatività. Miti, discorsi, processi*, Feltrinelli, Milano.

Miles, M.

2005, Interruptions. Testing the Rhetoric of Culturally Led Urban Development, in «Urban Studies», n. 5/6, a. XLII, pp. 889-911.

Murray, R., Caulier-Grice, J., Mulgan, G.

2010, *The Open Book of Social Innovation*, NESTA/Young Foundation, London.

- Paolillo, M., De Rosa, A.  
2024, Audiovisual Napoli Hub. Formazione professionale e inclusione sociale, in Savonardo L. (a cura di), *Creative Lab. Giovani, industria culturale e social innovation*, FrancoAngeli, Milano.
- Peck, J.  
2005, Struggling with the Creative Class, in «International Journal of Urban and Regional Research», n. 4, a. XXIX, pp. 740-770.
- Petruciani, S.  
2007, *Adorno*, Carocci, Roma.
- Pratt, A.C.  
2008, Creative Cities. The Cultural Industries and the Creative Class, in «Geografiska Annaler», n. 2, a. XC, pp. 107-117.
- Putnam, R.  
2000, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York.
- Ramella, F.  
2013, *Sociologia dell'innovazione economica*, il Mulino, Bologna.
- Sacco, P.L.  
2011, Culture 3.0. A New Perspective for the EU 2014-2020 Structural Funds Programming, EENC Paper, Bruxelles.
- Sacco, P.L., Tavano Blessi, G., Nuccio, M.  
2009, Cultural Paradigms and Local Development Policies, in «Policy Sciences», n. 3, a. XLII, pp. 241-267.
- Savonardo, L.  
2007, *Figli dell'incertezza. I giovani a Napoli e Provincia*, Carocci, Roma.  
2010, *Sociologia della musica. La costruzione sociale del suono dalle tribù al digitale*, UTET Università, Torino.

- 2013, Introduzione. *Bit Generation* e culture digitali, in Savonardo L. (a cura di), *Bit Generation. Culture giovanili, creatività e social media*, FrancoAngeli, Milano, pp. 9-28.
- 2017, *Pop music, media e culture giovanili. Dalla Beat Revolution alla Bit Generation*, Egea, Milano.
- 2020, Introduzione, in Savonardo L. (a cura di), *GenerAzioni Digitali. Teorie, pratiche e ricerche sull'universo giovanile*, Egea, Milano, pp. 1-18.
- Savonardo, L. (a cura di)
- 2013, *Bit Generation. Culture giovanili, creatività e social media*, FrancoAngeli, Milano.
- 2020, *GenerAzioni Digitali. Teorie, pratiche e ricerche sull'universo giovanile*, Egea, Milano.
- 2024, *Creative Lab. Giovani, industria culturale e social innovation*, FrancoAngeli, Milano.
- Savonardo, L., Marino, R.
- 2021, *Adolescenti always on. Social media, web reputation e rischi online*, FrancoAngeli, Milano.
- Schumpeter, J.A.
- 1947, The Creative Response in Economic History, in «The Journal of Economic History», n. 2, a. VII, pp. 149-159.
- Silberberg, S. et al.
- 2013, *Places in the Making*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Simmel, G.
- 1984, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino (ed. or. 1900).
- Thompson, J.B.
- 1998, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1995).

LELLO SAVONARDO è professore di Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove insegna Sociologia dell'Industria Culturale e Creativa e Comunicazione, Media e Industria Culturale. Coordina il Corso di Laurea in Comunicazione Pubblica, Sociale e Politica ed è Delegato del Rettore alle Politiche per la Comunicazione e per la Promozione delle attività dell'Ateneo. Dal 2003 dirige l'Osservatorio Giovani dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. È stato Segretario Generale e membro del Consiglio Direttivo dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS). I suoi interessi di ricerca riguardano la comunicazione, la condizione giovanile, l'industria culturale e creativa, la sociologia della musica e i processi di innovazione sociale.



MIRELLA PAOLILLO

## Regimi di visibilità e partecipazione politica giovanile. Per un'integrazione della teoria partecipativa nella prospettiva della cultura visuale

**Abstract:** Political sociology has traditionally classified participatory acts according to their intrinsic properties — subjective cost, institutional function, morphology — assuming organisational affiliation as the general condition of political efficacy. Building on the constructivist turn in democratic theory, this essay integrates the established taxonomies with a meta-categorical criterion derived from visual culture: configurative efficacy within the regime of visibility, understood as the capacity of a participatory act to alter the thresholds of intelligibility through which a political field recognises its relevant subjects. The criterion responds to a structural transformation of the representative field here termed *dis-cursus honorum*: in algorithmic ecologies, the construction of political careers detaches from the vertical progression of party militancy (*cursus honorum*) and unfolds in the horizontal network of public appearance, where the figurative dimension of representation (*Darstellen*) tends to precede and to enable representative delegation (*Vertreten*) — inverting on the field of democratic representation the sequence that Spivak's analysis had kept distinct on the discursive register. The conceptual framework draws on Mitchell's account of image agency, Mirzoeff's theory of visibility and counter-visibility, and Rancière's *partage du sensible*. The 2025 New York City mayoral campaign of Zohran Mamdani is used to illustrate the analytical device. The proposed criterion offers interpretive purchase on the repertoire of visual and creative practices that taxonomies calibrated on organisational mediation tend to misread, and renders the generational configuration of the mobilised yet unaffiliated theoretically legible.

**Keywords:** Youth political participation; Regime of visibility; Visual Culture

---

### *1. Introduzione*

La letteratura degli ultimi trent'anni sulla partecipazione politica giovanile ha costantemente evidenziato un'elevata intensità nelle pratiche espressive e di visibilità pubblica, a fronte di un radicamento organizzativo fragile e intermittente. Evidenza consolidata che risulta, però, solo parzialmente interpretabile attraverso i dispositivi concettuali con cui la sociologia politica ha tradizionalmente ordi-

nato i repertori partecipativi. A partire dagli anni Sessanta l'agire politico è stato classificato secondo proprietà intrinseche – costo soggettivo, funzione istituzionale, morfologia mediale –, assumendo l'affiliazione organizzativa e la militanza attiva quali condizioni generali di efficacia politica. Se il declino dei partiti di massa e la successiva mediatizzazione della politica [Mazzoleni e Schulz 1999] avevano già incrinato la stabilità di quel criterio, l'affermazione dei partiti-piattaforma [Gerbaudo 2019] e la pervasività delle ecologie algoritmiche [Couldry e Hepp 2017] sembrano averne progressivamente scardinato i presupposti, senza che l'architettura classificatoria ne abbia pienamente tematizzato le implicazioni.

A fronte di questa trasformazione, il saggio affianca alle tassonomie esistenti un asse derivato dalla cultura visuale, incentrato sul regime di visibilità: la configurazione storicamente situata che organizza le condizioni di comparsa, dicibilità e riconoscibilità nel campo politico, distribuendone asimmetricamente l'accesso. Il *partage du sensible* elaborato da Rancière [2000] ne fornisce il presupposto filosofico, qui assunto come strumento per l'analisi della partecipazione e non come postulato ontologico-politico: si considera la distribuzione del sensibile – di ciò che è visibile, dicibile e riconoscibile come politico – a decidere preliminarmente la frontiera fra chi può comparire come soggetto politicamente rilevante e chi viene confinato a mera presenza residuale. Su questa base, l'atto partecipativo si lascia valutare per la sua efficacia configurativa, ossia per la capacità di intervenire su quella frontiera spostando le soglie del riconoscibile.

Il criterio si rende oggi necessario in ragione di una trasformazione che riguarda specificamente la costruzione della carriera politica. Il *cursus honorum* partitico – sequenza graduata della militanza, dell'attraversamento dei livelli organizzativi e della certificazione interna – non costituisce più la via principale di accesso alla rappresentanza. Nella transizione dalla partitocrazia novecentesca alla democrazia del pubblico [Manin 2010] la carriera politica tende a costruirsi nello spazio della comunicazione e della rappresentazione pubblica: il *dis-cursus honorum* designa questa configurazione emergente, in cui la legittimità si guadagna nella rete orizzontale della comparsa e della densità comunicativa anziché nella scala verticale della fedeltà organizzativa. La messa in forma figurativa della presenza (*Darstellen*) tende così a precedere e a condizionare la delega rappresentativa (*Vertreten*), invertendo la sequenza storicamente stabilendo fra le due dimensioni che Spivak [1988] aveva tenuto distinte nel quadro della rappresentanza subalterna.

L'apparato della cultura visuale fornisce i due assi su cui il criterio opera: da un lato, la vita propria che Mitchell [2005] riconosce all'immagine – *agency* parzialmente autonoma i cui effetti si dispiegano nella rete relazionale in cui l'immagine entra, al di là dell'intenzione del produttore –; dall'altro, la visualità come tecnologia storica di governo che Mirzoeff [2011; 2017] ricostruisce genealogicamente, mostrando come la distribuzione asimmetrica del diritto di apparire sia sempre stata al tempo stesso governo dei corpi e produzione di soggettività politiche ammissibili. La distinzione fra *acting for* e *standing for* [Pitkin 1967] muta lungo questi assi la propria configurazione: la sequenza novecentesca che vedeva la visibilità come effetto derivato della legittimazione istituzionale si inverte. Il criterio dell'efficacia configurativa traduce così in dimensione classificatoria ciò che le tassonomie consolidate mantenevano sullo sfondo, integrandone l'architettura senza sostituirla, e restituisce al *constructivist turn* in teoria democratica [Saward 2010; Castiglione e Pollak 2019; Disch, van de Sande e Urbinati 2019] il terreno materiale – il campo visuale delle ecologie algoritmiche – su cui le rivendicazioni rappresentative si rendono oggi operative.

L'efficacia configurativa va tenuta distinta dall'*engagement* algoritmico e dalla mera presenza mediatica. Le metriche di piattaforma – visualizzazioni, condivisioni, *reach* – registrano la circolazione del contenuto entro i circuiti algoritmici; l'efficacia configurativa si misura sullo spostamento delle soglie di riconoscibilità nel campo politico – piano distinto da quello che Bucher [2018] descrive come *programmed sociality*, la distribuzione algoritmica della visibilità secondo logiche computazionali opache che non corrispondono ad alcun criterio di legittimazione politica. Un atto può attraversare i flussi della piattaforma con elevata circolazione senza intervenire sulla distribuzione del visibile, e viceversa imprimere spostamenti significativi al regime di visibilità a fronte di metriche contenute: la geometria del visibile, dunque, non coincide con l'architettura algoritmica che la ospita.

La partecipazione giovanile costituisce il banco di prova più stringente di tale produttività diagnostica. Le pratiche che le ecologie algoritmiche restituiscono come politicamente rilevanti – operazioni di *post-produzione* [Bourriaud 2004], *remix* e risemantizzazione di contenuti culturali in circolazione [Fontcuberta 2018] – vengono sottostimate dalle tassonomie consolidate, che tendono a derubricarle ad apatia o disimpegno, perché operano nel regime di visibilità prima che nelle filiere organizzative. In questo contesto, la creatività si configura come

pratica diffusa di attribuzione e riattribuzione di senso, distribuita attraverso reti di apprendimento orizzontale e grammatiche iconiche di piattaforma, irriducibile alla sola competenza individuale o all'espressione precipuamente artistica. La campagna del 2025 di Zohran Mamdani per la sindacatura di New York City offre un caso illustrativo al riguardo: una traiettoria politica costituitasi nello spazio del visibile prima della propria ratifica istituzionale, dove pratiche memetiche e di *remix* giovanili hanno operato come dispositivo costitutivo della candidatura. Il criterio è ideologicamente neutro – applicabile trasversalmente a posizioni contrapposte – e riformula la domanda di ricerca: accanto agli interrogativi classici su modi, mezzi e intensità della partecipazione, si rende oggi imprescindibile l'esame dei processi attraverso cui si strutturano le condizioni del visibile entro cui i soggetti possono irrompere nella rappresentazione pubblica e produrre, attraverso di essa, soggettività politica collettiva.

## *2. Le tradizioni classificatorie e il loro tratto comune*

Il lavoro classificatorio della sociologia politica sulla partecipazione si è sviluppato lungo registri concettuali eterogenei convergenti su un'opzione di fondo: assumere l'atto come unità di misura della classificazione. Le sue proprietà intrinseche – costo soggettivo, funzione istituzionale, morfologia, carattere latente o manifesto, dimensione espressiva o estetica – orientano l'ordinamento senza che il campo rappresentativo, all'interno del quale quegli atti producono effetti, riceva una tematizzazione autonoma. Questa architettura concettuale non costituisce un limite contingente, colmabile per mero aggiornamento: riflette la calibrazione su un campo che, nei regimi partitici novecenteschi, offriva basi sufficientemente stabili per trattare il contesto rappresentativo come uno sfondo dato.

Il filone delle teorie del costo e delle risorse, inaugurato da Milbrath [1965] e sistematizzato nel modello di Brady, Verba e Schlozman [1995], misura la partecipazione in funzione di tempo, denaro e competenze civiche, producendo una scala in cui l'onerosità dell'investimento individuale si traduce in incidenza sistemica. La riorganizzazione comparativa dei repertori in base alla direzione dell'influenza esercitata sulle istituzioni [Verba, Nie e Kim 1978; Teorell, Torcal

e Montero 2007] ne sposta l'asse senza alterare il postulato di fondo. Ancora, le ricognizioni sulle trasformazioni della cittadinanza democratica – dal profilo critico e «assertivo» dei nuovi cittadini [Norris 2002] al passaggio dalla *duty-based* alla *engaged citizenship* [Dalton 2008] – registrano lo spostamento dei repertori, pur lasciando inalterato il principio classificatorio. Lo stesso vale per la distinzione fra partecipazione latente e manifesta introdotta da Ekman e Amnå [2012], che isola gradi intermedi di attivazione disposizionale, restituendo *agency* politica alle fasce giovanili senza sottrarre all'atto la posizione di fulcro classificatorio. In questo apparato concettuale, la visibilità compare per la prima volta sull'asse del manifesto e del latente come proprietà fenomenica dell'atto – indice del suo grado di esposizione –, senza però acquisire lo statuto di dimensione di campo.

Il medesimo principio opera nei tentativi più recenti di adattare le griglie al mutamento tecnologico e culturale. La grammatica della *connective action* [Bennett e Segerberg 2013], che individua nei *personal action frames* la modalità di mobilitazione caratteristica delle infrastrutture digitali, e la sistematizzazione delle pratiche *digitally enabled* e *digitally based* [Theocharis e van Deth 2018a, 2018b] applicano a un bacino d'azione ampliato i criteri generativi classici – intenzionalità, orientamento pubblico. Similmente, le concettualizzazioni più recenti che riconoscono la piena validità politica delle pratiche *social* attraverso i paradigmi dell'*expressive citizenship* [Kligler-Vilenchik e Literat 2024, 2025] o della *creative citizenship* [Hargreaves e Hartley 2016] assorbono l'espressione creativa e sensibile entro l'inventario partecipativo, senza intaccare il dispositivo di base. La morfologia dell'atto continua a determinarne la collocazione.

Le differenze metodologiche fra queste tradizioni non alterano la loro comune operatività: ampliano l'insieme degli atti riconoscibili come partecipativi senza modificare il principio che li ordina. L'integrazione meta-categoriale opera invece su un piano distinto: dove le tassonomie estensive ampliano il dominio dell'oggetto classificato – quali atti contano come partecipativi –, il criterio dell'efficacia configurativa interviene sul predicato della classificazione – secondo quale dimensione la partecipazione produce effetti politicamente rilevanti. Le due operazioni sono congiungibili senza essere reciprocamente fungibili: l'inclusione di nuove pratiche nell'inventario partecipativo non genera, di per sé, gli strumenti per misurarne l'efficacia configurativa.

Nelle tassonomie tradizionali, così come negli studi sulla mediatizzazione [Couldry e Hepp 2017] o nella sociologia della visibilità che Brighenti [2010] ha sistematizzato come campo autonomo di teoria sociale – senza tuttavia ricondurla a dimensione classificatoria degli atti partecipativi –, il regime visuale e mediale funziona come variabile contestuale o condizione esterna all'azione. La letteratura consolidata ha senza dubbio prodotto diagnosi di valore durevole in un perimetro storico definito. La trasformazione delle modalità di costruzione della carriera politica – il *dis-cursus honorum* – impone un piano analitico in grado di tematizzare il regime di visibilità come configurazione dotata di una propria geometria del potere, costitutiva anziché derivata rispetto all'efficacia dell'atto: è l'impianto che la cultura visuale mette a disposizione per l'analisi delle ecologie algoritmiche contemporanee, offrendo alla sociologia politica la dimensione di campo che la sua architettura ereditaria non assume come proprio focus d'indagine.

### 3. *Il regime di visibilità come dimensione strutturale del campo politico*

Le categorie della cultura visuale aprono alla teoria della partecipazione un piano d'indagine che la sociologia politica novecentesca, calibrata sulla mediazione partitica e propensa a inquadrare il visuale come variabile di contesto, non era attrezzata a tematizzare. La *Bildwissenschaft* di matrice tedesca aveva elaborato un apparato raffinato per l'analisi dell'immagine fondandosi su una domanda ontologica – come le immagini generano senso [Boehm 1994] – che lasciava relativamente inesplorata la dimensione specificatamente mediale e relazionale della loro efficacia politica. È su questo spostamento che il *pictorial turn* [Mitchell 1994] interviene: non semplicemente riconoscendo l'espansione quantitativa delle immagini nel discorso pubblico, ma identificando nella visibilità un terreno costitutivo di produzione del senso, dotato di una pragmatica che non si lascia ricondurre alla grammatica dell'enunciato. La domanda che Mitchell [2005] pone alle immagini – cosa vogliono, quali effetti producano al di là delle intenzioni di chi le mette in circolazione – le emancipa dal ruolo di veicolo del significato e le iscrive nel campo politico come operatori dotati di *agency* propria; un'elaborazione che dialoga esplicitamente con la teoria di Gell [1998], il quale aveva

proposto di analizzare gli oggetti culturali come agenti secondari capaci di produrre effetti nel campo relazionale in cui entrano, al di là della loro dimensione di simboli da interpretare. La conseguenza per la teoria della partecipazione è strutturale: poiché l'atto iconico [Bredekamp 2015] produce effetti che non si lasciano ricondurre né alle intenzioni del produttore né alle interpretazioni del ricevente, la sua efficacia politica si misura sulla configurazione del campo relazionale entro cui l'immagine opera. La vita propria che vi acquisisce – fatta di richieste, attrazioni, traslazioni di senso che il soggetto produttore non sempre controlla – fa sì che l'immagine costituisca il soggetto politicamente riconoscibile nel momento stesso in cui lo mostra, inaugurando condizioni di comparsa che nessun atto di parola avrebbe potuto anticipare. Nelle ecologie algoritmiche contemporanee questa capacità istitutiva si esercita prevalentemente attraverso i circuiti di *post-produzione* [Bourriaud 2004]: il *remix*, la risemantizzazione, il montaggio di frammenti già in circolazione sono il dispositivo attraverso cui la presenza politica di un soggetto si istituisce e si consolida nel campo del visibile prima che nelle filiere istituzionali.

La teoria della visualità elaborata da Mirzoeff [2011; 2017; 2023] declina questo piano sul registro dei rapporti di potere storicamente sedimentati, fornendo all'*agency* dell'immagine il campo asimmetrico entro cui essa opera. Se Mitchell restituisce all'immagine la vita propria di un operatore autonomo, Mirzoeff dà forma alla struttura asimmetrica del campo in cui tale operatività si distribuisce. La visualità – in questi termini – non è la somma di ciò che viene visto, né la condizione neutra della circolazione delle immagini: è il dispositivo attraverso cui l'autorità organizza il visibile, assegna a ciascun corpo la propria posizione di leggibilità e perimetra le arene entro cui tale posizione diviene politicamente intelligibile. Mirzoeff [2011] ne ricostruisce la genealogia lungo tre complessi storici – la piantagione schiavista, l'imperialismo, il complesso militare-industriale contemporaneo – mostrando come il controllo del visibile sia sempre stato al tempo stesso governo dei corpi e produzione di soggettività politiche ammissibili: «the right to look is not about an individual autonomy but about the claim to a subjectivity that has the right to look and hence to existence» [Mirzoeff 2011, 1]. Il «diritto allo sguardo» non designa quindi la semplice facoltà percettiva, ma la rivendicazione della capacità di «usare attivamente la cultura visuale per creare

nuove immagini di noi stessi, nuovi modi di vedere ed essere visti, e nuovi modi di vedere il mondo» [Mirzoeff 2017, 192]: gesto politico originario, antecedente a ogni dinamica di rappresentanza, che consiste nell'intervenire sulla soglia della riconoscibilità. La contro-visualità – il concetto simmetrico e antagonista rispetto alla visualità come dispositivo di governo – non chiede maggiore visibilità all'interno di un ordine già dato; contesta le condizioni strutturali che decidono chi può comparire come soggetto politicamente rilevante e chi viene confinato a mera presenza residuale, e la sua efficacia si misura nello spostamento di quella soglia, indipendentemente dall'eloquenza dell'enunciato che accompagna il gesto.

Dall'incrocio fra queste due linee – l'*agency* operativa dell'immagine e la struttura asimmetrica della visualità come tecnologia di governo – deriva la categoria qui impiegata come criterio classificatorio. Due distinzioni operative vi si articolano su piani che conviene mantenere separati. L'*agency* distribuita designa la proprietà strutturale dell'intreccio fra soggetti, immagini e infrastrutture mediali, entro cui l'efficacia politica si genera per risonanze, riprese e riadattamenti che il campo orchestra secondo logiche proprie; non descrive una capacità individuale né un attributo dell'atto singolo, ma la *texture* relazionale del campo nel suo insieme. La forza propria dell'immagine qualifica invece l'autonomia operativa con cui un'immagine in circolazione produce traiettorie ed effetti che il soggetto produttore non ha pianificato: quella stessa vita che Mitchell legge come eccedenza dell'immagine rispetto all'intenzione che la mette in moto. Le due categorie cooperano nel medesimo dispositivo senza coincidere: ridurre l'efficacia partecipativa alla premialità algoritmica le collassa entrambe – la prima in capacità di adattamento al codice, la seconda in effetto dell'ottimizzazione – sciogliendo le condizioni stesse della contro-visualità nel medesimo gesto analitico che pretende di descriverle.

L'efficacia configurativa qualifica la capacità di un atto partecipativo di alterare – anche attraverso uno scarto minimo, entro un sotto-campo circoscritto – le soglie di intelligibilità attraverso cui un campo politico riconosce i propri soggetti rilevanti. Il presupposto filosofico è il *partage du sensible* rancièriano [Rancièr 2000]: la distribuzione del sensibile che decide preliminarmente la frontiera fra ciò che vale come parola e ciò che si registra come rumore, fra corpi qualificati a comparire nello spazio comune e corpi confinati a una mera presenza natura-

le. Su quella frontiera il dissenso politico si esercita prima che sull'argomento, e l'efficacia configurativa indica precisamente la capacità di spostarla. Dove le tradizioni classificatorie ordinano l'azione lungo coordinate funzionali – costo soggettivo, istituzione interpellata, vettore d'influenza –, l'efficacia configurativa agisce a monte di tale perimetro, nel dominio in cui si decide quali presenze assurgano allo statuto di soggetti politicamente leggibili. La storicità del criterio – la stessa che Mitchell sottolinea quando precisa che «the same image can carry very different kinds of agency in different cultural contexts» [Mitchell 2005, 93] – impone di valutarlo sempre in relazione alla configurazione del *partage* entro cui l'atto interviene.

A ben vedere, il *constructivist turn* in teoria democratica [Saward 2010; Castiglione e Pollak 2019; Disch, van de Sande e Urbinati 2019] aveva già tematizzato la rivendicazione rappresentativa come atto istitutivo della relazione anziché come suo riflesso. Ciò che resta sullo sfondo, tuttavia, è il piano concreto su cui questa performatività prende forma nelle ecologie contemporanee. Nelle condizioni attuali, infatti, il *representative claim* tende a configurarsi anzitutto come operazione iconica inscritta nel regime di visibilità, prima ancora che come atto linguistico situato nelle arene della deliberazione istituzionale. La relazione tra teoria democratica costruttivista e cultura visuale non è quindi meramente additiva, ma di reciproca specificazione: da un lato, la prima fornisce la categoria che consente di interpretare l'atto iconico come gesto costitutivo della rappresentanza; dall'altro, la seconda offre il piano materiale – il campo visuale delle ecologie mediali – entro cui tale performatività si esercita oggi in modo effettivo. Lungo questo asse muta anche la distinzione di Pitkin. Dove l'architettura novecentesca lasciava precipitare lo *standing for* dall'*acting for* come effetto secondario di una delega già accordata, il campo qui descritto vede il *Darstellen* entrare nel circolo della rappresentanza in posizione anteriore al mandato e costituirne la condizione di possibilità, senza per questo esaurirne il contenuto politico — secondo l'avvertenza spivakiana che separa con cura la messa in forma figurativa dalla delega procuratoria. È in questa inversione strutturale del campo rappresentativo, distinta da una generica espansione del ruolo delle immagini nella comunicazione politica, che la categoria del *dis-cursus honorum* trova il proprio fondamento teorico.

#### 4. *Dal cursus al dis-cursus honorum: trasformazione del campo rappresentativo*

Il modello classico della carriera politica trovava nella gerarchia del *cursus honorum* la propria forma compiuta. La sequenza graduata dell'ingresso nelle strutture intermedie, della socializzazione militante, dell'attraversamento dei livelli organizzativi, della certificazione interna disegnava un'architettura in cui l'apparato partitico operava simultaneamente come canale di partecipazione e come dispositivo di selezione della visibilità: la comparsa pubblica si depositava al termine di una traiettoria certificata, e la legittimità si accumulava lungo l'asse verticale della progressione organizzativa. La struttura logica che reggeva questa sequenza era di tipo indicale: la militanza, il radicamento, la selezione graduata operavano come *traccia* di una presenza verificabile sul campo, nel senso in cui Krauss [1977] descrive l'indice come impronta fisicamente causata dall'oggetto e Barthes [1980] precisa come effetto di autenticazione irriducibile alla convenzione. Il *Darstellen* discendeva come effetto indicale dal *Vertreten* già garantito dalla catena organizzativa: si era rappresentati perché si era già stati rappresentanti, e la visibilità certificava a posteriori una legittimità acquisita altrove.

La transizione dalla democrazia di partito alla democrazia del pubblico [Manin 2007] segna la prima frattura di tale equilibrio. L'erosione delle appartenenze collettive, l'indebolimento delle identità ideologiche stabili, la ridefinizione del rapporto fra elettori ed eletti attorno alla figura individuale del leader<sup>1</sup> disancorano la legittimazione dalla traiettoria interna agli apparati. La rappresentanza smette di operare come precipitato di una selezione organizzativa: si fonda sulla tenuta di una rappresentazione pubblica continuativa, e la fiducia che la sostiene non si accumula come capitale di militanza, ma si consuma e si rigenera nella prova quotidiana dell'apparire. Lo *standing for* comincia a competere con l'*acting for* anziché derivarne, ma il corpo intermedio conserva ancora la funzione di filtro e la visibilità resta condizionata all'appartenenza organizzativa.

---

1. Processi che Mazzoleni e Schulz [1999] ricostruiscono come progressiva dipendenza delle istituzioni politiche dalla logica comunicativa del sistema mediale, e Poguntke e Webb [2005] documentano empiricamente come presidenzializzazione del potere esecutivo nelle democrazie europee.

In questa soglia prende forma il mutamento d'asse qui formulato come *dis-cursus honorum*. Il neologismo trattiene il nucleo semantico del *discursus* latino – articolazione del pensiero in forma pubblica, movimento della parola da uno a molti – e lo riattiva per registrare l'inversione della sequenza classica. L'itinerario politico si ridefinisce come esito di una narrazione persistente, entro cui la regolarità della presenza comunicativa si converte in risorsa istituzionale immediatamente spendibile, e l'*honor* – il riconoscimento pubblicamente conferito – si costruisce nello scarto fra presenza e assenza dal campo della percezione collettiva, sottraendosi alla lunga progressione interna che ne fondava storicamente l'attribuzione. La condizione contemporanea, postfotografica [Fontcuberta 2018], ha dissolto nel campo della rappresentazione la logica indicale su cui il *cursus* si reggeva: dove l'analogico autenticava per contiguità fisica con il referente, il digitale costruisce il referente attraverso la propria operazione di selezione e ricomposizione dei segnali. La legittimità politica subisce la stessa torsione: la rappresentazione non certifica più una presenza già data, la istituisce.

L'emergere del partito digitale e delle infrastrutture di piattaforma [Gerbaudo 2019] radicalizza l'assetto imprimendogli una direzione che la democrazia del pubblico non aveva ancora compiuto. Le piattaforme concentrano in un unico dispositivo le funzioni storicamente disperse fra apparato di partito, sistema dei media e mobilitazione di base – fenomeno che Chadwick [2017] descrive come *hybrid media system*, in cui le logiche dei vecchi e dei nuovi media si intrecciano in cicli ricorsivi di amplificazione non lineare, rendendo l'architettura computazionale un operatore interno del processo rappresentativo. La grammatica entro cui tale dispositivo lavora è iconica prima ancora che discorsiva: il *pictorial turn* aveva identificato il momento in cui la visibilità cessa di essere condizione dell'accesso al dibattito per diventare terreno costitutivo di produzione del senso, e le piattaforme algoritmiche portano quella logica a compimento sul campo della carriera politica. Al riguardo, Bucher [2018] mostra come la *programmed sociality* – la distribuzione algoritmica della visibilità secondo logiche computazionali opache – riorganizzi dall'interno le condizioni di comparsa politica, premiando continuità, reattività e adattamento al codice secondo imperativi dell'economia dell'attenzione che non corrispondono ad alcun criterio di legittimazione istituzionale. Il volto, il corpo, l'inquadratura, la cadenza di pubblicazione, la coerenza

visuale fra i formati assumono lo statuto di operatori politici; la vita propria che le immagini sviluppano nei circuiti di circolazione – le risonanze, le riprese, le traslazioni di senso che Mitchell riconosce come effetti irriducibili all'intenzione che le mette in moto – diviene asse portante dell'ascesa pubblica, e l'affermazione istituzionale si modella sull'ostensione figurativa che la precede e la abilita.

In questo campo il *Darstellen* precede e abilita il *Vertreten*, costituendone la condizione di possibilità. La distinzione elaborata da Spivak per pensare la rappresentanza subalterna e la sua articolazione mancata – il rischio sistematico di credere che mostrare un soggetto equivalga a dargli voce – si generalizza al campo della rappresentanza democratica nel suo insieme: l'accesso alla delega passa attraverso il consolidamento di una presenza figurativa pubblica, e il riconoscimento istituzionale si deposita al termine di una sedimentazione iconica che nell'architettura del *cursus* arrivava soltanto come effetto. La tendenza attuale coesiste certamente con i residui del *cursus* novecentesco in configurazioni ibride, attraversa con asimmetrie marcate i diversi sistemi politici, lascia margini di esercizio alle figure che giungono al riconoscimento attraverso traiettorie istituzionali tradizionali; ciò che rileva sul piano teorico è l'asse di trasformazione strutturale – la direzione entro cui il campo si è spostato – e non la sua compiutezza empirica, storicamente situata e di intensità variabile.

Il guadagno diagnostico del riassetto si rende leggibile con particolare nitidezza sulla partecipazione politica giovanile. Le coorti che si affacciano al campo politico in un assetto dove la legittimità si costruisce prevalentemente nella rete orizzontale della comparsa trovano nelle pratiche visuali e *platform-native* il piano stesso su cui la soggettività politica può costituirsi, prima e indipendentemente dall'accesso alle filiere organizzative. La sproporzione fra mobilitazione espressiva ad alta intensità e radicamento organizzativo intermittente, registrata come paradosso del *mobilised yet unaffiliated* [Paolillo e Gerbaudo 2022], perde la propria opacità una volta riconosciuto che alta efficacia configurativa e bassa intensità nel modello delle risorse classificano la partecipazione lungo assi distinti – il primo sulla configurazione del campo, il secondo sulle proprietà intrinseche dell'atto. La coesistenza dei due dati non segnala una contraddizione da risolvere, ma la condizione strutturale propria di un campo rappresentativo riassembleto dal *dis-cursus honorum*, dove la partecipazione giovanile acquisisce forma coerente, irriducibile alla griglia che la classificava per difetto come deviazione dal modello canonico.

### 5. *Pratiche di partecipazione, creatività e capitale visuale*

Le pratiche iconiche delle giovani generazioni nelle ecologie algoritmiche operano prevalentemente per ricomposizione su frammenti già in circolazione – segmenti audiovisivi, format coreografici, sintagmi visuali codificati – manipolati, ricodificati, sospinti in catene di senso variabili attraverso operazioni di rimontaggio e risemantizzazione la cui pertinenza politica si decide sulla configurazione del visibile prima che sull'enunciato esplicito. La grammatica operativa è quella della post-produzione, articolata da Bourriaud [2004] come modalità in cui la creazione cede il primato all'uso, all'inserimento e al rimontaggio di forme già disponibili nel campo culturale, sino a sciogliere nello stesso gesto operativo la separazione fra produzione e consumo. La tesi è stata estesa al campo dell'immagine in movimento e ai flussi mediali contemporanei [Hoelzl e Marie 2015; Steyerl 2017], dove la post-produzione cessa di operare come fase posteriore della genesi del significato e si costituisce come sua modalità primaria. Nella riflessione di Fontcuberta sulla condizione postfotografica essa trova la propria saldatura con l'ecologia delle piattaforme, dove l'immagine digitale si dispone come segnale ricodificabile lungo i circuiti della propria circolazione e il soggetto che la rilancia interviene direttamente sul senso che essa veicola. Trasferita dal terreno della pratica artistica a quello della partecipazione politica, questa grammatica fornisce alle pratiche giovanili la sintassi operativa, e la loro portata si decide sullo spostamento che imprimono alla geometria del visibile, indipendentemente dall'originalità formale dei materiali ricomposti.

La trasposizione di questa grammatica sul terreno della partecipazione politica ricolloca anche la nozione di creatività che vi opera. Sottratta al lessico della dote individuale e della competenza meramente artistica, la creatività si configura così come pratica diffusa di attribuzione e riattribuzione di senso che attraversa i soggetti anziché essere posseduta come loro attributo, e si sviluppa nelle stesse reti di apprendimento orizzontale, di circolazione vernacolare e di rilancio iconico in cui la post-produzione consuma la propria operatività. Il gesto singolo perde lo statuto di unità minima dell'analisi a favore del circuito più ampio in cui ogni operazione iconica si iscrive. La diffusione non annulla però la stratificazione interna al campo: la padronanza delle grammatiche di manipolazione e *remix* si distribuisce in modo asimmetrico, lungo linee di socializzazione mediale, accesso tecnologico,

appartenenza a comunità in cui quelle grammatiche circolano come repertorio condiviso, riproponendo sul terreno della competenza configurativa una variante delle disuguaglianze che la letteratura sul *digital divide* di seconda e terza generazione ha cominciato a mappare [van Deursen e Helsper 2015; Ragnedda 2017].

Il regime di funzionamento di tali pratiche addensa una forma di capitale visuale, irriducibile per regime al capitale culturale tematizzato da Bourdieu [1979] come deposito di disposizioni incorporate, oggettivate e istituzionalmente certificate. Mentre il capitale culturale opera per sedimentazione su tempi lunghi, secondo logiche di trasmissione familiare e scolastica che ne fanno dotazione attivabile nelle situazioni in grado di riconoscerlo, il capitale visuale si esercita in regime di circolazione, e la sua efficacia si misura sulla capacità di intervenire in tempo breve sulla geometria del visibile politico. La differenza investe lo statuto della vita delle immagini [Mitchell 2005] entro cui il capitale si addensa: la vita propria che Mitchell riconosce alle immagini – le risonanze, le riprese, le traslazioni di senso irriducibili all'intenzione che le mette in moto – si converte, nelle ecologie dei social media, in infrastruttura operativa della partecipazione politica, dove ogni atto iconico si dispone in un campo di riprese, citazioni e risemantizzazioni che ne istituisce la portata effettiva. Ciò che il capitale visuale accumula non è il deposito di una competenza incorporata, è la padronanza di una grammatica circolatoria che le piattaforme rinnovano continuamente, e la sua efficacia si consuma nello sfasamento fra una generazione di codici iconici e quella successiva, secondo uno scarto di regime irriducibile alla sola differenza di estensione del campo.

Una configurazione politica recente espone il dispositivo lungo entrambi i versanti fin qui delineati – la costruzione della candidatura entro il *dis-cursus honorum* e la mobilitazione giovanile come pratica iconica diffusa. Alle primarie democratiche per la sindacatura di New York City del 24 giugno 2025, confermate dall'elezione generale del 4 novembre, Zohran Mamdani – esponente della *State Assembly* del Queens dal 2021, privo di radicamento nei vertici del Partito Democratico newyorkese e di risorse finanziarie comparabili a quelle dell'avversario principale, l'ex governatore Andrew Cuomo, con decenni di *cursus* organizzativo alle spalle [Chu e Hollie 2025] – muoveva da livelli di consenso marginali nei sondaggi di inizio 2025 verso una traiettoria di candidatura costituitasi nello spazio del visibile prima dell'intercettazione delle grammatiche politiche con-

venzionali. La leggibilità pubblica della candidatura si era costruita attraverso competenze creative maturate fuori dai circuiti partitici – fra cui la produzione musicale con lo pseudonimo Mr. Cardamom negli anni precedenti l'ingresso in carica<sup>2</sup> – e portate nel campo politico come capitale visuale: padronanza delle grammatiche della comparsa *platform-native*, operativa direttamente sulla distribuzione del visibile rappresentativo. Sul versante della mobilitazione giovanile, le pratiche che hanno reso politicamente riconoscibile la candidatura – produzione memetica, riassettaggio di frammenti video, riattivazione di iconografie già in circolazione, dispositivi affettivi come *Hot Girls for Zohran*, emerso spontaneamente su TikTok al di fuori della struttura ufficiale di campagna [Moro 2025] – espongono la creatività diffusa nella sua dimensione propriamente configurativa. I dati dell'analisi CIRCLE/Tufts sull'elezione generale documentano un voto della fascia 18-29 orientato al 75% per Mamdani, a fronte di un'affluenza giovanile stimata al 28% – sensibilmente superiore alla media storica delle municipali statunitensi – e di una quota complessiva dei voti espressi da elettori giovani attorno all'11% [Medina, Suzuki e Booth 2025]. Letta sul solo modello delle risorse, una porzione consistente di quella partecipazione si distribuisce in forme di bassa o media intensità che le griglie classificatorie consolidate collocherebbero nell'anticamera della partecipazione piena. Letta attraverso il criterio dell'efficacia configurativa, la stessa traiettoria rivela atti che rendevano politicamente riconoscibili soggettività che il campo rappresentativo statunitense aveva sistematicamente invisibilizzato – generazioni giovani, immigrati di prima generazione, lavoratori precari – costruendo le condizioni di un campo visuale di riconoscimento che precedeva la candidatura e ne abilitava l'emergenza istituzionale. La contro-visualità qui operativa realizza la dinamica che Mirzoeff ricostruisce come *right to look* [cfr. Mirzoeff 2011]: la rivendicazione politica della propria leggibilità da posizioni che il regime di visibilità dominante aveva confinato all'invisibilità o alla mera presenza residuale, esercitata in anticipo rispetto al riconoscimento istituzionale e misurabile sullo spostamento delle soglie di intelligibilità entro cui il campo politico ammette l'apparizione di un soggetto.

---

2. Mamdani ha pubblicato musica sotto lo pseudonimo Mr. Cardamom; i suoi lavori sono accessibili sulle principali piattaforme di streaming. Il riferimento è pertinente non biograficamente ma come indice di una traiettoria di competenza creativa *platform-native* anteriore all'ingresso nel campo politico istituzionale.

Il valore illustrativo del caso impone di tenerne distinta la portata diagnostica dalla direzione politica delle mobilitazioni che il criterio registra. Le stesse grammatiche di manipolazione e risemantizzazione che hanno reso leggibile la candidatura Mamdani operano in contesti europei a beneficio di formazioni di destra radicale: le strategie di normalizzazione visuale dei populismi sulle piattaforme [Albertazzi e Bonansinga 2024] e la circolazione modulare di sintagmi iconografici nei repertori digitali per formazioni come VOX e Chega [Domínguez-García et al. 2025] obbediscono alla medesima logica configurativa<sup>3</sup>. La neutralità ideologica costituisce la condizione stessa della portata analitica del criterio: ciò che esso misura è la trasformazione del campo e la struttura asimmetrica entro cui la contesa per la comparsa si decide, indipendentemente dall'orientamento dei soggetti che vi si muovono.

## 6. *Una direzione di ricerca*

Il *dis-cursus honorum*, una volta restituito alla propria fisionomia teorica, riapre sul versante della rappresentanza democratica una questione strutturale che la teoria politica calibrata sulla mediazione partitica novecentesca aveva potuto lasciare sullo sfondo. Il criterio dell'efficacia configurativa non scioglie quella questione: ne rende formulabile il nodo, ricongiungendolo al punto in cui la trasformazione del campo rappresentativo entra in tensione con le coordinate della delega democratica.

---

3. La direzione del trasferimento delle grammatiche post-produttive nel repertorio politico è bidirezionale: il *remix* memetico, l'ibridazione fra registri estetici subculturali e iconografie istituzionali, la riattivazione affettiva di archivi visivi costituiscono lo strumentario condiviso tanto delle mobilitazioni progressiste quanto dei movimenti di destra radicale che hanno saturato lo spazio iconico delle piattaforme nell'ultimo decennio. Quanto cambia, fra le due polarità, non è la grammatica configurativa: è il *partage* a cui essa si applica e la direzione politica che ne struttura l'asimmetria. La contro-visualità che Mirzoeff oppone al regime egemonico di apparizione si distingue dalla normalizzazione populista del visibile lungo l'asse del campo politico che il gesto iconico interroga o consolida; il dispositivo tecnico mobilitato resta sostanzialmente comune.

Nel paradigma del *cursus honorum* la legittimità rappresentativa si costituiva attraverso una sequenza in cui la mediazione organizzativa filtrava l'accesso al campo, e i processi di selezione interna ai partiti – verificabili in spazi soggetti a forme storicamente situate di disciplinamento istituzionale, per quanto opachi nei loro processi interni – operavano come governo della comparsa esposto a forme sedimentate di *accountability* istituzionale, sindacale e mediatica. Il *dis-cursus honorum* riarticola la sequenza: la legittimità si costituisce nello spazio iconico delle ecologie algoritmiche, governato da infrastrutture computazionali la cui logica risponde a imperativi dell'economia dell'attenzione irriducibili a criteri di legittimazione istituzionale, secondo l'opacità che Bucher [2018] descrive come tratto strutturale della *programmed sociality*. Il campo continua a essere governato – il suo governo si è spostato senza che le forme di responsabilità democratica ne abbiano seguito la direzione, e lo scarto rispetto al governo partitico classico misura la portata teorica del problema, non la sua soluzione.

Su quel rovesciamento l'avvertenza spivakiana acquista una nuova sfumatura. La distinzione fra *Darstellen* e *Vertreten* andava mantenuta perché mostrare un soggetto non equivale a dargli voce, e l'identificazione fra le due dimensioni operava come trappola politica costitutiva del discorso sulla subalternità. La configurazione contemporanea riconvoca quella questione in forma speculare. Dove il *Darstellen* precede e istituisce le condizioni del *Vertreten*, il governo delle infrastrutture entro cui la comparsa si dà esercita sul piano rappresentativo una forma di potere che non discende da alcuna delega procuratoria e non necessariamente coincide con la voce dei soggetti che, attraverso quel regime, vengono resi politicamente riconoscibili. Si è rappresentati perché già resi rappresentabili nel regime di visibilità, e chi controlla le condizioni della comparsa – fra logiche di piattaforma, codici operativi, dinamiche generazionali, infrastrutture proprietarie – esercita sul *Vertreten* una forma di potere che la teoria della delega procuratoria non era attrezzata a riconoscere come tale.

Tre piani di indagine si delincono lungo questo asse, distinti per ordine di analisi e reciprocamente vincolati. La stratificazione della competenza configurativa fra le coorti giovani richiede una mappatura che intersechi la letteratura sul *digital divide* con la dimensione visuale della partecipazione politica emergente, in modo da misurare se e dove il basso costo materiale dell'atto creativo sulle piat-

taforme si traduca in eguale capacità di produrre atti efficaci nel regime di visibilità. L'operazionalizzazione del criterio resta da costruire: l'integrazione fra *visual studies*, *platform studies* e sociologia quantitativa potrebbe articolare indicatori orientati a intercettare la dimensione configurativa al di là delle metriche di piattaforma – variazioni nella composizione dell'*audience* prima e dopo la circolazione di specifici cluster visivi, tassi di adozione di grammatiche iconografiche fra profili estranei alle strutture ufficiali di campagna, *shift* nella struttura di citazione fra *account* non riconducibili a *endorsement* organizzati – combinati con analisi iconografiche sistematiche, e l'opacità delle architetture algoritmiche [Bucher 2018] segna il limite strutturale di qualunque protocollo che voglia tenere insieme dimensione configurativa e dimensione computazionale. La comparazione longitudinale, infine, costituisce il terreno su cui la tenuta della categoria andrà verificata: il *dis-cursus honorum* è formulato come configurazione storicamente situata, di intensità e articolazione variabili fra sistemi politici, contesti mediali, tipi di elezione, tradizioni organizzative nazionali, e le sue forme ibride di coesistenza con il *cursus* partitico residuale meritano documentazione empirica che ne registri la diffusione, le varianti e le resistenze su tempi lunghi.

In sintesi, il *quid pluris* della prospettiva qui proposta non si misura sull'estensione dell'inventario partecipativo — al cui ampliamento la letteratura recente ha provveduto registrando memetica, *remix* e produzione audiovisiva fra le pratiche partecipative ad alta intensità — ma sul piano stesso su cui la classificazione opera: il passaggio dalle proprietà intrinseche dell'atto alla sua efficacia configurativa nel regime di visibilità modifica l'ordine della valutazione, non il suo perimetro, e rende leggibili come configurazione coerente quella sproporzione fra mobilitazione espressiva e radicamento organizzativo che le griglie consolidate continuano a registrare come paradosso o sintomo di disimpegno.

Quanto la teoria oggi può restituire con precisione è la direzione del processo e il suo nodo costitutivo: la legittimazione configurativa, restituita alla rappresentanza contemporanea come dimensione propria, espone il campo politico a una forma di potere – quello che governa le condizioni della comparsa – la cui responsabilità democratica resta da costruire teoricamente prima ancora che istituzionalmente.

*Riferimenti bibliografici*

- Albertazzi, D. e Bonansinga, D.  
2024, *Beyond Anger: The Populist Radical Right on Tik Tok*, in «Journal of Contemporary European Studies», 32, 3, pp. 673-689.
- Barthes, R.  
1980, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1980).
- Bennett, W. L. e Segerberg, A.  
2013, *The Logic of Connective Action. Digital Media and the Personalization of Contentious Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Boehm, G. (a cura di)  
1994, *Was ist ein Bild?*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Bourdieu, P.  
1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).
- Bourriaud, N.  
2004, *Postproduction. Come l'arte riprogramma il mondo*, Postmedia Books, Milano.
- Brady, H. E., Verba, S. e Schlozman, K. L.  
1995, *Beyond SES: A Resource Model of Political Participation*, in «American Political Science Review», 89, 2, pp. 271-294.
- Bredekamp, H.  
2015, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Cortina, Milano (ed. or. 2010).
- Brighenti, A. M.  
2010, *Visibility in Social Theory and Social Research*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Bucher, T.  
2018, *If... Then. Algorithmic Power and Politics*, Oxford University Press, New York.

Castiglione, D. e Pollak, J. (a cura di)  
2019, *Creating Political Presence. The New Politics of Democratic Representation*, University of Chicago Press, Chicago.

Chadwick, A.  
2017, *The Hybrid Media System. Politics and Power*, II ed., Oxford University Press, New York (ed. or. 2013).

Chu, H. e Hollie, M.  
2025, *How Mamdani Won, By the Numbers*, in «THE CITY», 6 novembre, <https://www.thecity.nyc/2025/11/06/how-mamdani-won-map/>

Couldry, N. e Hepp, A.  
2017, *The Mediated Construction of Reality*, Polity Press, Cambridge.

Dalton, R. J.  
2008, *The Good Citizen. How a Younger Generation Is Reshaping American Politics*, CQ Press, Washington, DC.

Disch, L., van de Sande, M. e Urbinati, N. (a cura di)  
2019, *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Domínguez-García, R., Baptista, J. P., Pérez-Curiel, C. e Fonseca, D. E. M. da  
2025, *From Emotion to Virality: The Use of Social Media in the Populism of Chega and VOX*, in «Social Sciences», 14, 5, p. 255.

Ekman, J. e Amnå, E.  
2012, *Political Participation and Civic Engagement: Towards a New Typology*, in «Human Affairs», 22, 3, pp. 283-300.

Fontcuberta, J.  
2018, *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*, Einaudi, Torino (ed. or. 2016).

Gell, A.  
1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.

Gerbaudo, P.

2019, *The Digital Party. Political Organisation and Online Democracy*, Pluto Press, London.

Hargreaves, I. e Hartley, J. (a cura di)

2016, *The Creative Citizen Unbound. How Social Media and DIY Culture Contribute to Democracy, Communities and the Creative Economy*, Policy Press, Bristol.

Hoelzl, I. e Marie, R.

2015, *Softimage. Towards a New Theory of the Digital Image*, Intellect, Bristol.

Kligler-Vilenchik, N. e Literat, I.

2024, *Not Your Parents' Politics. Understanding Young People's Political Expression on Social Media*, Oxford University Press, New York.

2025, *Expressive Citizenship: Youth, Social Media, and Democracy*, in «Journal of Children and Media», 19, 1, pp. 46-52.

Krauss, R.

1977, *Notes on the Index: Seventies Art in America*, in «October», 3, pp. 68-81; 4, pp. 58-67.

Manin, B.

2010, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1995).

Mazzoleni, G. e Schulz, W.

1999, "*Mediatization*" of Politics: A Challenge for Democracy?, in «Political Communication», 16, 3, pp. 247-261.

Medina, A., Suzuki, S. e Booth, R. B.

2025, *Young Voters Power Mamdani Victory, Shape Key 2025 Elections*, CIRCLE – Tisch College of Civic Life, Tufts University, Medford (MA), 5 novembre.

Milbrath, L. W.

1965, *Political Participation. How and Why Do People Get Involved in Politics?*, Rand McNally, Chicago.

Mirzoeff, N.

2011, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Duke University Press, Durham.

2017, *Come vedere il mondo. Un'introduzione alle immagini, dall'autoritratto al selfie, dalle mappe ai film (e altro ancora)*, Johan & Levi, Monza (ed. or. 2015).

2023, *White Sight. Visual Politics and Practices of Whiteness*, MIT Press, Cambridge (MA).

Mitchell, W. J. T.

1994, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago.

2005, *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, University of Chicago Press, Chicago.

Moro, E.

2025, *Il candidato sindaco di New York che piace a Lorde e Emrata e lo slogan «Hot girls for Zohran»*, in «Cosmopolitan IT», 26 giugno, <https://www.cosmopolitan.com/it/lifecoach/news-attualita/a65185962/zohran-mamdani-candidato-sindaco-new-york/>

Norris, P.

2002, *Democratic Phoenix. Reinventing Political Activism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Paolillo, M. e Gerbaudo, P.

2022, *Mobilised yet Unaffiliated: Italian Youth and the Uneven Return to Political Participation*, in «Journal of Youth Studies», 26, 8, pp. 963-979.

Pitkin, H. F.

1967, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley.

Poguntke, T. e Webb, P. (a cura di)

2005, *The Presidentialization of Politics. A Comparative Study of Modern Democracies*, Oxford University Press, Oxford.

- Ragnedda, M.  
2017, *The Third Digital Divide. A Weberian Approach to Digital Inequalities*, Routledge, London.
- Rancière, J.  
2016, *La partizione del sensibile*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 2000).
- Saward, M.  
2010, *The Representative Claim*, Oxford University Press, Oxford.
- Spivak, G. C.  
1988, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson e L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.
- Steyerl, H.  
2017, *Duty Free Art. Art in the Age of Planetary Civil War*, Verso, London – New York.
- Teorell, J., Torcal, M. e Montero, J. R.  
2007, *Political Participation: Mapping the Terrain*, in J. W. van Deth, J. R. Montero e A. Westholm (a cura di), *Citizenship and Involvement in European Democracies. A Comparative Analysis*, Routledge, London, pp. 334-357.
- Theocharis, Y. e van Deth, J. W.  
2018a, *The Continuous Expansion of Citizen Participation: A New Taxonomy*, in «European Political Science Review», 10, 1, pp. 139-163.  
– 2018b, *Political Participation in a Changing World. Conceptual and Empirical Challenges in the Study of Citizen Engagement*, Routledge, New York.
- van Deursen, A. J. A. M. e Helsper, E. J.  
2015, *The Third-Level Digital Divide: Who Benefits Most from Being Online?*, in L. Robinson, S. R. Cotten e J. Schulz (a cura di), *Communication and Information Technologies Annual*, Emerald, Bingley, pp. 29-52.
- Verba, S., Nie, N. H. e Kim, J. O.  
1978, *Participation and Political Equality. A Seven-Nation Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge.

MIRELLA PAOLILLO, Ph.D. Sociologa dei processi culturali e comunicativi, è docente di Comunicazione presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e di Sociologia dell'arte e Nuovi Media presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli. Lavora nel settore della comunicazione pubblica e istituzionale nel campo culturale ed è Responsabile della comunicazione e Pubbliche Relazioni di Audiovisual Napoli Hub e del SàFF – Social Action Film Festival. Dal 2016 è membro dell'Osservatorio Giovani dell'Ateneo Federico II, dove si occupa di Media Studies, Visual Studies e sfera pubblica.



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 strada<sup>1</sup>. 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*<sup>2</sup>, 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*<sup>3</sup> 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 sottrazione<sup>4</sup>. 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 edulcorate<sup>5</sup>. 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.<sup>6</sup> 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 sé<sup>7</sup>. 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*<sup>8</sup> [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 intermediarie<sup>9</sup>. 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%<sup>10</sup>. 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 immediato<sup>11</sup>. 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*<sup>12</sup> 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.



ANNALISA BUFFARDI, STEFANIA SANSÒ<sup>1</sup>

## Divari di immaginazione. Digitale, creatività e giovani generazioni nell'era dell'intelligenza artificiale

**Abstract:** This article proposes a theoretical framework for interpreting the relationship between future imaginaries, digital practices, and conditions of participation among younger generations. Drawing on the sociology of time, sociotechnical imaginaries, and digital inequality studies, it argues that the capacity to imagine alternative futures is not a spontaneous individual disposition, but a socially and culturally situated competence, unequally distributed along structural lines. The digital environment – and artificial intelligence in particular – has become a key terrain on which this inequality is enacted: those with adequate cultural, symbolic, and formative resources can use digital tools for expression, meaning-making, and civic engagement, while those without them are subjected to imaginaries built elsewhere. The article examines this dynamic across three interconnected dimensions: the sociology of future-oriented anticipation and Futures Literacy as a learnable capacity; sociotechnical imaginaries and the contested symbolic field of artificial intelligence; and digital competences as a structural condition of access to collective imaginaries, reframing the digital divide as a divide of imagination. The concluding paragraphs examine the relationship between youth creativity and generative artificial intelligence, showing how the symbolic asymmetries that run through cultural production are redefined – without dissolving – within the algorithmic environment. They also interrogate the role of educational institutions as spaces in which young people's capacity to imagine, create, and act can be either cultivated or further compressed.

**Keywords:** future imaginaries, youth creativity, *generative AI*

---

### 1. Introduzione

Il futuro è diventato uno dei terreni più contesi dell'immaginario contemporaneo. Da un lato, romanzi, serie televisive e film destinati in larga parte a un pubblico giovane – da *Hunger Games* a *Black Mirror* – declinano il domani come scenario

---

1. Il contributo è frutto di una riflessione condivisa tra le autrici, alle quali va attribuita congiuntamente la responsabilità scientifica complessiva del testo. Ai fini dell'attribuzione formale, tuttavia, i paragrafi da 1 a 4 sono da attribuirsi ad Annalisa Buffardi; i paragrafi da 5 a 7 sono da attribuirsi a Stefania Sansò.

di controllo, sostituzione, catastrofe. Dall'altro, le stesse tecnologie che alimentano questi scenari distopici producono fascinazione, apertura, desiderio di sperimentare: i modelli di intelligenza artificiale generativa vengono percepiti insieme come minaccia e come strumento di espressione inedita, spesso dalle stesse persone, talvolta nello stesso momento. Questa ambivalenza rappresenta un'epoca in cui il futuro si presenta simultaneamente come promessa e come pericolo, e in cui la capacità di abitarlo con consapevolezza è distribuita in modo profondamente diseguale.

È questo il terreno in cui si collocano le giovani generazioni contemporanee: un ambiente saturo di narrazioni contraddittorie sul futuro, che spesso lasciano poco spazio a immaginari propri, autonomamente costruiti. Un ambiente in cui il digitale e l'intelligenza artificiale non sono semplici strumenti, ma essi stessi potenti immaginari sociotecnici: incorporano visioni del mondo, promesse implicite di futuro, gerarchie di possibilità. Chi ha accesso a risorse culturali e simboliche adeguate può abitare questi immaginari in modo critico e creativo, usarli per esprimersi, per produrre, per partecipare. Chi ne è privo oscilla tra la fascinazione passiva e l'ansia, senza gli strumenti per trasformare l'una o l'altra in capacità di azione.

Questa asimmetria è al centro di un dibattito pubblico sempre più urgente, che ha assunto negli ultimi anni una forma inaspettata. La Finlandia – paese tradizionalmente all'avanguardia nell'integrazione del digitale nella scuola – ha approvato nel 2025 una legge che restringe l'uso degli smartphone nelle aule. Non è un caso isolato: Danimarca, Norvegia, Svezia, Belgio, Svizzera si muovono nella stessa direzione. Il fatto che siano proprio i paesi pionieri dell'innovazione educativa digitale a ridefinire il proprio approccio non dice qualcosa sulla tecnologia in sé, ma sulla difficoltà di governarne i tempi, i modi e le condizioni di accesso in contesti attraversati da profonde disuguaglianze. La domanda che queste misure lasciano aperta – e che nessun divieto è in grado di risolvere – è quella delle condizioni entro cui i giovani possono sviluppare un rapporto consapevole, critico e creativo con gli strumenti che plasmano il loro presente e il loro futuro.

È in questa domanda che si colloca la riflessione oggetto del presente contributo. Il *digital divide*, riletto da questa prospettiva, non è soltanto un divario di accesso o di competenze tecniche: è un divario di immaginazione. E la creatività – intesa non come talento individuale, ma come pratica culturale e collettiva, come capacità di dare forma a possibilità non ancora date – è forse la dimensione più esposta a

questa disuguaglianza, e al tempo stesso quella su cui i contesti formativi possono intervenire in modo più significativo. Non trasmettendo competenze tecniche, ma ampliando la mappa di ciò che i giovani sanno immaginare di poter essere e fare.

## *2. Immaginare il futuro: competenze, orizzonti, aspirazioni*

Immaginare il futuro non è un'attività spontanea e universalmente distribuita. È una pratica sociale e culturalmente situata, che dipende dalle risorse simboliche, dalle disposizioni incorporate e dalle strutture di opportunità entro cui ciascuno si muove. Chi dispone di un repertorio più ampio di esperienze, narrazioni e modelli di riferimento ha più strumenti per proiettarsi in avanti; chi ne è privo tende a restringere l'orizzonte, non per mancanza di capacità individuale, ma perché l'immaginazione del futuro – come ogni capacità culturale complessa – si allena, si nutre di esempi, si sedimenta nell'esperienza.

Che il futuro sia una costruzione culturale, e non un dato oggettivo, è una delle acquisizioni più consolidate della sociologia del tempo. Mandich [2023, 2024], Leccardi [2024] e Jedlowski [2017; con Cavalli e Leccardi 2023] hanno mostrato, con prospettive diverse ma convergenti, come il rapporto degli individui con il futuro sia mediato da strutture sociali, disposizioni culturali e risorse simboliche che ne determinano la forma e l'ampiezza.

Mandich [2023] ha ricostruito la sociologia del futuro come ambito disciplinare in espansione, mostrando come il futuro si configuri simultaneamente come campo materiale, simbolico e affettivo dell'anticipazione. La ricerca empirica condotta nell'ambito del progetto PRIN *Mapping Youth Futures* [cfr. Mandich 2024] ha documentato, su un campione di giovani italiani tra i 18 e i 34 anni, come gli orizzonti di futuro siano plurali e spesso contraddittori. Speranze e timori coesistono, le aspettative di mobilità si scontrano con le condizioni strutturali, e il rapporto con la dimensione temporale varia significativamente in funzione del contesto di provenienza.

Leccardi [2024; cfr. anche Leccardi, Jedlowski, Cavalli 2023] ha tematizzato la tensione tra accelerazione sociale e capacità biografica di proiettarsi in avanti. Il “futuro breve” e il “presente esteso” non sono soltanto condizioni temporali della modernità tarda: sono limitazioni soggettive della capacità di aspirare, nel senso appaduriano

del termine [cfr. Appadurai 2014]. L'accelerazione comprime lo spazio temporale disponibile per il progetto, trasformando il futuro da territorio di possibilità in sequenza di scadenze ravvicinate. In una differente ricostruzione della temporalità, sociale e biografica, la “memoria del futuro” (Jedlowski 2017) congiunge rielaborazione e immaginazione, in una operazione critica di riappropriazione dell'esperienza che consente di riconoscere la contingenza di ciò che è accaduto. La traiettoria di ricostruzione del futuro non realizzato mostra il ricordo di ciò che non ha preso forma, mettendo in scena le alternative possibili iscritte negli orizzonti di attesa del passato. E indica, parallelamente, la direzione per immaginare nuovi percorsi nel futuro.

A partire da questo quadro, emerge una domanda che è non solo analitica, ma pedagogica: se immaginare il futuro è una capacità culturalmente distribuita e socialmente condizionata – radicata nelle condizioni materiali e simboliche di partenza, alimentata o compressa dai contesti formativi attraversati (Buffardi 2020) – è anche una capacità che si può apprendere, allenare, insegnare? La risposta affermativa è al centro del concetto di *Futures Literacy*, sviluppato da Riel Miller e sistematicamente promosso dall'UNESCO a partire dal 2012 [cfr. Miller 2018; Miller, Sandford 2019]. La *Futures Literacy* è definita come la capacità di immaginare futuri diversi e molteplici, e di usare i futuri come lenti attraverso cui rileggere il presente. Non si tratta di previsione, ovvero proiettare nel futuro le tendenze del presente, ma di anticipazione: usare il futuro, nella sua apertura e indeterminatezza, come risorsa per ampliare le possibilità di azione nel presente.

Il collegamento con il framework appaduriano è esplicito nel percorso intellettuale di Miller [2018], che si richiama direttamente alla riflessione di Amartya Sen sulle *capabilities*: la *Futures Literacy* è pensata come una capacità umana fondamentale la cui distribuzione ineguale riproduce e amplifica le disuguaglianze sociali. La *capacity to aspire* di Appadurai [2014] e la *Futures Literacy* di Miller condividono la stessa intuizione di fondo, che evidenzia come la capacità di immaginare futuri alternativi non possa essere esclusiva ed elitaria, in quanto condizione della partecipazione civica e democratica. In questo contesto, in Italia, Roberto Poli, titolare della Cattedra UNESCO sui Sistemi Anticipanti, ha contribuito a definire i fondamenti teorici della *Futures Literacy* nell'ambito della più ampia teoria dell'anticipazione, mostrando come essa costituisca una competenza necessaria per agire in contesti segnati da accelerazione, complessità e cambiamenti strutturali [cfr. Poli 2010; 2019].

Ciò pone le istituzioni educative di fronte a una responsabilità specifica: non solo trasmettere competenze tecniche o saperi disciplinari, ma ampliare la capacità dei giovani di immaginare futuri alternativi, di mettere in discussione le assunzioni con cui ordinariamente si proiettano nel tempo, di riconoscere come contingente ciò che appare necessario. Esperienze educative condotte in contesti scolastici e universitari mostrano come sia possibile lavorare con gli studenti per sostenere la capacità di immaginare un futuro desiderabile, di individuare opportunità di innovazione e di rispondere alle sfide del cambiamento attraverso competenze che includono la creatività, la capacità di trasformare le idee in azione e il pensiero etico e sostenibile, abilitando i giovani a riconoscersi come attori possibili del cambiamento [Buffardi 2020]. Come questo compito si declini nel contesto dell'ambiente digitale e dell'intelligenza artificiale è la questione che i paragrafi successivi si propongono di discutere.

### 3. *Immaginari sociotecnici: creatività e partecipazione*

Gli immaginari collettivi sono spazi di contestazione in cui visioni del futuro si confrontano e si contendono l'egemonia del senso [cfr. Colombo, Rebughini 2026]. Si presentano come configurazioni culturali aperte, capaci tanto di riprodurre le gerarchie esistenti quanto di prefigurare ordini alternativi. Per le giovani generazioni contemporanee questa apertura costitutiva degli immaginari si declina in un contesto inedito: quello di un ambiente digitale che moltiplica le narrazioni disponibili, accelera la loro circolazione e, al tempo stesso, concentra il potere di produrle nelle mani di pochi attori globali. È in questo territorio, tra possibilità e vincoli, che si gioca oggi la capacità dei giovani di immaginare futuri propri, non semplicemente ereditati o subiti.

Cantó-Milà e Seebach [2024], riprendendo la distinzione di Castoriadis tra *actual imaginary* e *radical imaginary*, mostrano come gli immaginari del futuro non siano mai semplicemente il riflesso dell'esistente. Essi contengono sempre una dimensione di creatività radicale, la capacità di vedere le cose come non sono ancora, come potrebbero essere, come si vorrebbe che diventassero. Questa dimensione, che Castoriadis [1975] chiamava appunto immaginario radicale, ovvero la creatività istituyente della società, non è una qualità individuale o un talento. È una

pratica sociale e culturale distribuita, la capacità collettiva di produrre immagini alternative del mondo e di agire a partire da esse. È precisamente questa capacità che i contesti di svantaggio tendono a comprimere – restringendo il repertorio delle possibilità immaginabili – e che i contesti formativi e culturali hanno il compito di espandere, nella misura in cui l’accesso all’immaginario radicale è una condizione della partecipazione democratica [cfr. Castoriadis 1975; Feenberg 1999].

In questo quadro si innesta il concetto di immaginario sociotecnico nella declinazione proposta da Jasanoff e Kim [2015]. Le tecnologie, e in particolare le tecnologie digitali, non sono strumenti neutri: sono portatori di visioni del mondo, di ordini sociali desiderati, di futuri implicitamente promessi. Gli immaginari sociotecnici non esistono fuori dalla storia, ma anch’essi si formano collettivamente, si sedimentano nelle istituzioni e nelle pratiche, e portano sempre con sé le tracce dei rapporti di potere che li hanno prodotti. Su questo punto convergono, pur da prospettive e con intenti differenti, alcune delle riflessioni più influenti degli ultimi decenni sul rapporto tra tecnologia e società. Latour [2005] ha mostrato come tecnologie, istituzioni e soggetti si co-costruiscano continuamente in reti di relazioni in cui il confine tra umano e non umano è sempre instabile e negoziato. In questa direzione, ciò che chiamiamo “immaginario digitale” si configura come esito di tali relazioni. Winner [1980] aveva già evidenziato come gli artefatti tecnici incorporino scelte e valori, cristallizzando nelle loro forme materiali asimmetrie di potere che tendono a perpetuarsi. Haraway [1991], con la figura del *cyborg*, ha mostrato come questo territorio sia un campo in cui si giocano identità, potere e possibilità di trasformazione, e in cui la creatività è al tempo stesso rischio e risorsa. Pur nelle differenze di metodo e di intento, tali prospettive convergono su un punto: le tecnologie sono sempre anche immaginari, e gli immaginari sono sempre anche politici.

Questa intuizione permette di leggere l’intelligenza artificiale non solo come tecnologia, ma come uno dei più potenti immaginari sociotecnici del nostro tempo. Uno spazio in cui, peraltro, si condensano e si contendono visioni radicalmente diverse del futuro. L’IA occupa oggi un posto straordinario nell’orizzonte culturale delle giovani generazioni, oscillando tra promesse di progresso illimitato, narrazioni distopiche e retoriche della *disruption* che presentano il cambiamento tecnologico come forza naturale e ineluttabile. Centrale, in questa dinamica, è il ruolo degli algoritmi come dispositivi di produzione e orientamento degli immaginari: non semplici strumenti di calcolo, ma meccanismi di potere

che selezionano ciò che è visibile, amplificano certe narrazioni e ne marginalizzano altre, costruendo, in modo opaco e asimmetrico, le condizioni entro cui i giovani percepiscono il possibile e l'impossibile [cfr. Bucher 2018; Couldry, Hepp 2017]. In questo senso, i giovani che abitano l'immaginario dell'IA non stanno semplicemente adottando una nuova tecnologia, ma stanno confrontandosi con un sistema di narrazioni prodotto altrove, nei laboratori delle grandi imprese tecnologiche, nelle retoriche della stampa specializzata, nei *format* dei *social media*.

Il rischio è quello che Colombo e Rebughini [2026] identificano come la perdita della dimensione proiettiva degli immaginari. I giovani diventano consumatori passivi di futuri costruiti da altri, anziché protagonisti attivi della loro costruzione. Ma questo rischio convive con una possibilità altrettanto reale. Le piattaforme digitali, pur nella loro ambivalenza strutturale, hanno aperto spazi inediti di produzione creativa per le giovani generazioni: spazi in cui musica, video, testi, immagini e codice vengono prodotti, condivisi, trasformati, ricombinati in forme che attraversano la storia dei *media* [cfr. Manovich 2013; Bolter, Grusin 1999] e che oggi, nell'era dei modelli generativi, si ridefiniscono ancora una volta in direzioni aperte e controverse. Questi processi non sono semplicemente fenomeni di consumo culturale. Rappresentano pratiche di costruzione di immaginari, forme di *agency* in cui i giovani non solo abitano il presente digitale, ma sperimentano la capacità di dargli forma.

La partecipazione giovanile, in questo quadro, assume una dimensione che va al di là della sfera politica in senso stretto. Partecipare alla vita pubblica significa anche e sempre partecipare alla costruzione degli immaginari collettivi: contribuire a definire quali futuri siano pensabili, desiderabili, perseguibili. La creatività digitale, la produzione culturale, la capacità di usare le tecnologie non solo per consumare ma per esprimere, per connettere, per immaginare, sono forme di partecipazione a questa battaglia simbolica. Ampliare questa partecipazione richiede però di confrontarsi con le condizioni strutturali che definiscono chi ha accesso agli strumenti dell'immaginazione collettiva e chi ne rimane ai margini.

#### 4. *Le competenze digitali come condizione degli immaginari*

Accedere agli immaginari del futuro richiede risorse. Non solo tecnologiche ma culturali, simboliche, formative: quelle risorse che determinano non solo cosa

si sa fare con le tecnologie, ma cosa si riesce a immaginare di poterci fare. Le stesse competenze digitali non costituiscono un insieme neutrale di abilità tecniche, ma una forma di capitale culturale che struttura le condizioni di accesso agli immaginari, configurandosi come risorsa centrale nei processi di inclusione ed esclusione digitale [cfr. Bourdieu 1998; van Dijk 2020].

Il *framework* europeo DigComp [Redecker 2017; Commissione Europea 2022], nella sua articolazione in aree che spaziano dall'alfabetizzazione informatica alla creazione di contenuti, dalla sicurezza alla risoluzione di problemi, tende a rappresentare tali competenze come un repertorio acquisibile in modo progressivo e relativamente neutro. Una lettura critica [cfr. Buckingham 2019] evidenzia tuttavia la necessità di collocarle entro una prospettiva sociotecnologica più ampia, che ne valorizzi la dimensione riflessiva, etica e culturale. In questa direzione, le competenze creative assumono particolare rilievo, intese come capacità di produrre contenuti, partecipare attivamente agli ambienti digitali e trasformarli da spazi di consumo a contesti di espressione e costruzione di senso.

Tali dimensioni risultano oggi centrali anche alla luce dell'ampia diffusione dei dispositivi digitali e, più recentemente, degli strumenti di intelligenza artificiale, ampiamente presenti nella vita dei giovani. Per richiamare alcuni recenti dati, il 92,5% degli adolescenti italiani dichiara di aver fatto uso di sistemi di IA [cfr. Save the Children 2025], mentre in Europa il 72% dei minori tra i 9 e i 16 anni che hanno preso parte allo studio EU Kids Online risulta utente attivo di strumenti generativi [cfr. Staksrud, Mascheroni et al. 2026]. Una progressiva espansione d'uso che accentua i nuovi divari, nel rischio che i giovani tendano ad appropriarsi degli immaginari dell'IA già sedimentati nelle narrazioni dominanti, senza necessariamente disporre degli strumenti per interrogarli e problematizzarli. Questa ambivalenza, tra passività critica e potenziale creativo, è il terreno su cui si gioca la questione delle competenze digitali come condizione degli immaginari. Questa ambivalenza, tra passività critica e potenziale creativo, è il terreno su cui si gioca la questione delle competenze digitali come condizione degli immaginari.

Prima ancora che l'intelligenza artificiale entrasse nell'orizzonte quotidiano dei giovani, la ricerca sul *digital divide* aveva già mostrato come la questione non fosse riducibile all'accesso alle infrastrutture. I diversi modi di uso digitale si distribuiscono in modo gerarchico lungo una scala di opportunità, i cui livelli non sono semplicemente cumulativi, ma selettivi e diseguali nei loro esiti. La maggior

parte dei giovani si colloca nei livelli inferiori, caratterizzati da pratiche prevalentemente funzionali o ricreative, mentre solo una quota più limitata accede a forme d'uso riflessive, creative e partecipative. In tale progressione di opportunità, i gradini superiori non si raggiungono automaticamente, ma dipendono da risorse culturali, sociali e simboliche che non sono uniformemente disponibili [cfr. Livingstone, Helsper 2007; van Dijk 2005; Hargittai 2002; Helsper 2021].

L'introduzione degli strumenti di intelligenza artificiale generativa non ha modificato questa struttura: l'ha resa più visibile. Gli stessi dati EU Kids Online mostrano che solo il 16% dei minori europei utilizza l'IA per produrre propri contenuti visivi, e circa un quarto la impiega come risorsa di ispirazione creativa, con punte del 30% in Italia [cfr. Staksrud, Mascheroni et al. 2026].

Il *digital divide*, in questa prospettiva, non è solo un divario di accesso o di competenze: è un divario di immaginazione. Chi dispone di maggiori risorse culturali e sociali ha accesso a repertori più ampi di pratiche, linguaggi e narrazioni con cui partecipare alla costruzione degli immaginari collettivi. Una disuguaglianza che riproduce, nel dominio digitale, quella asimmetria nella *capacity to aspire* che Appadurai [2014] aveva identificato come strutturalmente connessa alle condizioni di partenza [cfr. anche Hargittai 2002; van Dijk 2020]. È qui che il concetto bourdieusiano di capitale culturale ritorna, applicato alla sfera digitale. Le competenze creative non sono solo tecniche, ma socialmente situate, e la loro distribuzione riproduce – e talvolta amplifica – le disuguaglianze di partenza [cfr. Bourdieu 1998].

Nella pluralità di fattori sociali, culturali ed economici che nutrono le differenze, la scuola sembra assumere un ruolo rilevante nell'apertura a pratiche online diverse e finalizzate.

Come mostrato altrove [Buffardi e Taddeo 2017, pp. 66-70], la frequenza e la diversificazione delle pratiche digitali in ambito educativo appaiono correlate con una maggiore propensione dei giovani a creare e diffondere contenuti propri, collaborare e cercare autonomamente ulteriori opportunità di apprendimento, configurandosi come *all round users* [cfr. Livingstone, Helsper 2007], capaci di abitare la rete in modo attivo e diversificato. Su questa via si evidenzia una progressione nella capacità di cogliere le opportunità del digitale, per la quale il ruolo delle istituzioni educative può rivestire un ruolo significativo anche nell'ampliare le possibilità di azione e di immaginazione, offrendo contesti in cui le tecnologie possano essere esplorate in chiave creativa e critica.

I paragrafi successivi sviluppano queste implicazioni su un terreno specifico: quello della creatività giovanile come pratica socialmente situata, dei modi in cui le piattaforme digitali e l'intelligenza artificiale generativa ne ridefiniscono le condizioni di possibilità, e del ruolo che le istituzioni educative possono svolgere nel contrastare – o nel riprodurre – le asimmetrie di immaginazione.

### *5. Dal capitalismo creativo alle piattaforme digitali*

La creatività costituisce uno di quegli oggetti sociologici che resistono ostinatamente alla semplificazione: irriducibile a facoltà psicologica, emerge sempre come prodotto di configurazioni sociali, di campi di forze simboliche e materiali che ne definiscono le condizioni di possibilità [cfr. Bourdieu 1992]. Questa premessa acquista rilievo analitico di fronte alla doppia trasformazione che investe oggi la condizione giovanile. Da un lato la precarizzazione delle traiettorie biografiche; dall'altro l'irruzione delle piattaforme digitali e dell'intelligenza artificiale generativa, che ridisegnano i confini stessi di ciò che intendiamo per atto creativo. Il punto di partenza non può essere tuttavia la novità tecnologica in quanto tale, ma la struttura sociale entro cui essa si inserisce. Questa struttura è già – prima ancora dell'IA – segnata da quella che Boltanski e Chiapello [1999] hanno descritto come l'incorporazione capitalistica della critica creativa.

Il nuovo spirito del capitalismo ha assorbito e neutralizzato le istanze di autonomia e autenticità che avevano animato la critica sociale degli anni Sessanta e Settanta, trasformandole in risorse di valorizzazione economica [*Ibidem*]. In questa lettura, la creatività giovanile viene orientata e svuotata del suo potenziale critico, attraverso dinamiche incorporate nelle pratiche quotidiane, al punto da risultare difficilmente riconoscibili a chi le vive. I giovani si trovano a operare dentro questa incorporazione senza riconoscerla come tale, convinti di esprimere una soggettività autentica mentre ne riproducono le forme già funzionali alle logiche di mercato, in un movimento circolare che si autoalimenta.

Analizzare questa condizione richiede di evitare due posizioni simmetricamente fuorvianti. La prima è quella dell'ottimismo partecipativo, che ha trovato le sue formulazioni più influenti nella teoria della cultura partecipativa di Jenkins [2006] e nella visione di Shirky [2008] di una creatività collettiva liberata dagli strumen-

ti digitali. Si tratta di una lettura che cattura qualcosa di reale, ma che scambia l'accesso agli strumenti con l'emancipazione creativa, lasciando sullo sfondo le strutture di potere che continuano a governare la legittimazione culturale indipendentemente dalla disponibilità tecnica. La seconda è quella della nostalgia dell'autenticità perduta: da Postman a Carr [1985; 2010], la critica della tecnologia tende a evocare implicitamente un prima più autentico, trasformando l'analisi sociale in rimpianto culturale e perdendo così la capacità di distinguere tra ciò che nelle trasformazioni in atto è strutturalmente nuovo e ciò che è invece una riconfigurazione di dinamiche già note. Tra queste due posizioni resta uno spazio analitico che vale la pena abitare, trattando la creatività giovanile non come pratica liberata o degradata dalla tecnologia, ma come pratica strutturalmente situata in rapporti di potere che precedono l'IA, la attraversano e se ne servono. Rapporti che le piattaforme digitali hanno reso solo più pervasivi e, soprattutto, meno visibili.

La struttura di questa contraddizione trova nella riflessione di Bourdieu [1992] uno strumento concettuale preciso. I campi della produzione culturale strutturano le possibilità creative attraverso la distribuzione diseguale del capitale simbolico, piuttosto che per coercizione esplicita. I giovani che vi entrano si trovano di fronte ad alternative già definite dalla struttura del campo stesso, tra la conservazione delle forme legittime e la sovversione eretica che, se riuscita, ridefinisce i criteri stessi della legittimità. In questa prospettiva, essere creativi non significa avere idee originali, ma disporre delle risorse simboliche e materiali per farle riconoscere come tali. Ed è questa asimmetria che le piattaforme digitali hanno riprodotto in forme più capillari e meno evidenti, trovandovi anzi un terreno particolarmente fertile.

Se Boltanski e Chiapello descrivono il processo storico attraverso cui la critica creativa è stata neutralizzata a livello strutturale, Reckwitz [2019] ne analizza la forma soggettiva contemporanea: le società tardomoderne hanno eretto la creatività a valore centrale, trasformando l'imperativo di essere creativi in una nuova forma di disciplinamento. I giovani si trovano sottoposti a una pressione performativa che esige originalità permanente, innovazione continua e autenticità paradossalmente standardizzata. Creativi sì, ma in modi funzionali alla monetizzazione, capaci di produrre novità senza mettere in discussione i parametri entro cui quella novità viene misurata. È in questo quadro che si colloca l'irruzione dell'intelligenza artificiale generativa, che oscura le dinamiche già in atto, senza inaugurarle.

### 6. Algoritmi, intelligenza artificiale e gerarchie dell'immaginario

Ciò che accade nelle piattaforme è – come si è discusso in relazione agli immaginari sociotecnici – la riconfigurazione in forme inedite di asimmetrie simboliche già descritte, più che la nascita di un problema nuovo. Con la democratizzazione degli strumenti, il capitale culturale che determina chi può far riconoscere la propria produzione come legittima non si è dissolto ma si è spostato, assumendo le forme opache dell'algoritmo e della metrica di *engagement*. Ogni pratica creativa sulle piattaforme è simultaneamente un atto espressivo e un dato estratto, una voce e una misura, un gesto simbolico e un input per l'ottimizzazione [cfr. Zuboff 2019]. La contraddizione non è tra libertà e controllo, ma è interna alla pratica creativa stessa, che viene sollecitata e neutralizzata nello stesso movimento.

Riprendendo la distinzione tra immaginario istituyente e immaginario istituito [cfr. Castoriadis 1995], si può osservare come la creatività nelle piattaforme tenda a scivolare dalla prima alla seconda forma. La capacità di vedere le cose “come non sono ancora” viene progressivamente sostituita dalla ricombinazione di forme già date, già validate, già funzionali alla logica della piattaforma. I giovani che abitano questo ambiente esercitano una loro attività creativa, ma lo fanno dentro un campo di forze che ne orienta le forme e ne misura i risultati prima ancora che abbiano il tempo di interrogarsi su cosa vogliano davvero produrre e perché.

L'intelligenza artificiale generativa intensifica questa dinamica senza inaustrarla, come si è detto. La sua promessa democratizzante è reale sul piano tecnico, dato che chiunque può oggi produrre artefatti di qualità formale elevata senza formazione specialistica. Ma la qualità formale rimane altra cosa rispetto alla legittimazione culturale, e confonderle significa riprodurre, in forma aggiornata, le stesse asimmetrie simboliche che si credeva di aver superato. I sistemi generativi sono addestrati su *corpora* che rispecchiano le gerarchie culturali storicamente sedimentate; amplificano su scala globale le egemonie simboliche esistenti, presentandole come il risultato neutro di un processo statistico [cfr. Benjamin 2019; Noble 2018]. Ciò che appare come oggettività algoritmica è spesso la cristallizzazione di gerarchie sociali preesistenti in forma computazionale. A questo si aggiunge un livello di asimmetria che rimane sistematicamente invisibile nelle retoriche dell'innovazione: i sistemi di IA funzionano grazie al lavoro di migliaia di annotatori e moderatori di contenuti, assunti da società intermediarie in paesi

come Kenya, Filippine, India e Venezuela, retribuiti con compensi minimi per compiti cognitivi ripetitivi e spesso psicologicamente devastanti. Eppure, questo lavoro – strutturalmente necessario alla produzione dei modelli – viene sistematicamente occultato dalla narrazione del genio tecnologico [cfr. Crawford 2021]. La capacità di immaginare e creare risulta, così, distribuita in modo asimmetrico non solo tra chi ha accesso a risorse simboliche diverse, ma lungo l'intera catena produttiva degli stessi strumenti generativi.

Tra le conseguenze soggettive più rilevanti di questa asimmetria strutturale vi è ciò che si potrebbe definire “la perdita della temporalità creativa”, vale a dire la progressiva erosione del tempo necessario all'elaborazione, alla revisione, al dubbio. Per comprendere le radici di questo fenomeno è utile richiamare il concetto di cosmotecnica elaborato da Hui [2019]: ogni tecnologia porta con sé un sistema di valori e gerarchie che ne orienta lo sviluppo e l'uso. Applicando questa prospettiva ai sistemi di intelligenza artificiale generativa, ne consegue che i parametri con cui essi definiscono cosa è creativo, cosa è originale, cosa merita visibilità non sono neutrali né universali, e accettarli acriticamente significa adottare una cosmotecnica altrui. Per i giovani creativi questa non è una questione astratta, ma la condizione concreta entro cui esercitano la propria creatività. Una condizione che orienta silenziosamente ciò che viene prodotto, ciò che viene riconosciuto, ciò che viene dimenticato. Ed è precisamente in questo orientamento selettivo che si rivela il limite strutturale dei sistemi generativi. La creatività umana è sempre incarnata in un corpo, situata in una storia biografica, radicata in una rete di relazioni, ed è questa densità esperienziale che i grandi modelli linguistici non possiedono, operando per correlazione statistica senza abitare il senso di ciò che producono. Il problema, tuttavia, non è solo ontologico, ma anche soggettivo. La possibilità di produrre contenuti quasi istantaneamente tende a sostituire il tempo dell'elaborazione creativa, piuttosto che liberarlo, alimentando quella spirale di iper-produttività che Han [2015] ha descritto come la forma contemporanea dell'auto-sfruttamento: una condizione in cui il soggetto si convince di esprimere se stesso proprio mentre ne comprime le condizioni effettive. In questo senso, la spirale di iper-produttività algoritmica sostituisce il “fare pensoso” – inteso come percorso di riflessione, in cui il soggetto riversa, riconosce e accresce la propria esperienza in ciò che produce – con la generazione immediata, senza che il soggetto ne percepisca la differenza.

Come ha osservato Rasetti [2024], l'IA segna una trasformazione culturale e antropologica di portata comparabile, se non superiore, a quella che è stata definita la rivoluzione gutenberghiana. Portando questa analogia alle sue implicazioni, ne consegue che se la stampa ha distribuito il potere di produrre testi, l'IA rischia di concentrare il potere di definire cosa un testo debba essere, secondo parametri che – come si è mostrato – appartengono a una cosmotecnica tutt'altro che neutrale. La risposta a questa condizione richiede soggetti capaci di interrogare la cosmotecnica che sostiene gli strumenti invece di subirla, e di rivendicare il diritto a immaginare forme creative che vadano oltre le gerarchie già date. Un diritto, questo, che si esercita solo se esistono le condizioni materiali e relazionali che lo rendono possibile. Nessuna infrastruttura tecnica può generarle da sola. La creatività, infatti, ha bisogno di tempo, relazioni, densità di esperienze collettive, margini di indeterminazione in cui il soggetto possa elaborare un rapporto riflessivo con ciò che produce [cfr. Becker 1982]. Sono queste le condizioni che la velocità algoritmica sistematicamente erode, e la loro ricostruzione è una questione che trascende il piano tecnico per investire quello politico e formativo.

### *7. Formare soggetti pensanti: il ruolo delle istituzioni educative nell'era dell'IA*

C'è un paradosso al cuore del dibattito sull'intelligenza artificiale e l'educazione: mentre ci si interroga su come le istituzioni scolastiche debbano “integrare” l'IA nella didattica, i giovani l'hanno già integrata da soli.

La sfida che l'era algoritmica pone alle istituzioni educative non riguarda l'adozione di nuovi strumenti didattici ma le condizioni entro cui i giovani possono sviluppare un rapporto creativo e consapevole con le tecnologie che abitano [cfr. Stiegler 2010]. Ed è precisamente qui – nelle condizioni, non negli strumenti – che si apre una responsabilità non delegabile.

Il dibattito educativo sull'IA tende però a interrogarsi su cosa fare con l'intelligenza artificiale – se introdurla, come regolamentarla, in quali discipline integrarla – senza chiedersi prima a quale scopo e per formare quale soggetto. È una domanda sugli strumenti che presuppone già data la risposta sui fini. Ma è precisamente sui fini che la questione si gioca. Ciò che le istituzioni educative possono fare – e che nessun aggiornamento tecnologico può fare al loro posto – è qualcosa che

precede e orienta qualsiasi scelta sugli strumenti: coltivare nei giovani la capacità di pensare, ragionare, riconoscere e articolare il proprio valore aggiunto. Non le competenze tecniche del momento – quelle sono il fiore, caduco e rigenerabile – ma le radici; la capacità di mettere in connessione esperienze biografiche, di processarle, di restituirle in forme che portino il segno di una soggettività. È esattamente questo che una macchina non sa fare, perché i sistemi di intelligenza artificiale generativa non hanno mai attraversato ciò di cui parlano; elaborano configurazioni di simboli senza che dietro vi sia alcuna esperienza vissuta a sostenerle.

Il ruolo del docente, in questa prospettiva, non consiste nell'essere più aggiornato tecnologicamente dei propri studenti – una battaglia persa in partenza – ma nell'essere il garante di qualcosa che l'IA semplicemente non può offrire: il tempo della riflessione, la relazione come spazio di pensiero, la domanda che resiste all'immediato. Il compito della scuola resta quello di formare soggetti liberi, curiosi e pensanti, capaci di abitare gli strumenti del loro tempo senza esserne abitati. Ma tale *mission* richiede oggi di essere scelta consapevolmente, in un contesto che spinge in direzione opposta. Questo implica anche una ridefinizione di cosa significhi essere creativi nell'epoca dei sistemi generativi.

Come ha osservato Floridi [2023], ciò che l'IA sta paradossalmente rivelando è che non è il prodotto quello che conta, ma il processo. In un'era in cui i sistemi generativi producono testi indistinguibili da quelli umani, la domanda “chi ha fatto questo?” diventa irrilevante se ci si ferma all'output, mentre diventa cruciale se si sposta l'attenzione su chi ha vissuto l'esperienza di farlo, chi ha sbagliato e ricominciato, chi ha attraversato il dubbio. La creatività contemporanea si rivela irriducibile all'IA sul piano del processo, che è sempre situato in una storia biografica, radicato in un corpo che ha abitato il mondo, sedimentato in relazioni che hanno lasciato tracce. Essere creativi oggi significa saper abitare la lentezza, l'incertezza, la revisione in un ambiente che premia la velocità e l'output immediato. La scuola è strutturalmente attrezzata per questo compito, a condizione che scelga consapevolmente di esserlo. Per sua natura è uno spazio in cui il processo vale più del prodotto, in cui si impara sbagliando e si cresce attraverso il tentativo e la revisione.

Come mostrano alcune esperienze recenti, questa scelta non è solo auspicabile in astratto: in certi contesti è già in atto, anche se in modo diseguale e spesso contrastato dalle stesse strutture istituzionali entro cui opera. La Finlandia offre uno degli esempi più istruttivi di come l'educazione all'IA possa essere affronta-

ta senza ridursi ad alfabetizzazione tecnica. Il progetto Generation AI<sup>2</sup>, condotto dall'Università della Finlandia Orientale in collaborazione con altre università finlandesi, ha sviluppato un modello pedagogico per introdurre l'educazione all'IA nelle scuole primarie senza presupporre alcuna conoscenza di programmazione. I laboratori prevedono che i bambini costruiscano le proprie applicazioni basate su classificatori di immagini, e che nell'ultima sessione analizzino collettivamente le implicazioni etiche e sociali di ciò che hanno creato. I risultati emersi hanno mostrato come le spiegazioni dei bambini sulle cause dei *bias* algoritmici si siano sviluppati significativamente nel corso dei laboratori, e come questo approccio abbia migliorato insieme la comprensione concettuale dell'IA e la consapevolezza etica [cfr. Vartiainen et al. 2024; Kahila et al. 2024]. Non si tratta, dunque, di insegnare *coding*: si tratta, piuttosto, di costruire *agency* creativa – la capacità di stare dentro un sistema tecnologico come soggetti che lo interrogano e, entro certi limiti, lo trasformano. Non a caso, il ministro finlandese dell'Istruzione, nel presentare la visione educativa del paese al 2045, ha osservato come le famiglie con alto capitale socioculturale *possano* risultare più efficaci nel trasferire ai figli le competenze necessarie per padroneggiare le nuove tecnologie, identificando nel sistema scolastico il luogo in cui tale scarto deve essere affrontato [cfr. Adlercreutz 2025]. Nella stessa direzione, ricerche condotte su giovani impegnati in contesti formativi italiani a forte componente esperienziale mostrano come la capacità di riconoscersi come soggetti creativi si costruisca in modo situato, attraverso relazioni, errori e revisioni, anziché per effetto di una trasmissione tecnica [cfr. Sansò 2022, 55-67].

Tuttavia, il contrasto con la situazione italiana è significativo. Il Ministero dell'Istruzione e del Merito ha adottato nell'agosto 2025 le prime Linee guida per l'introduzione dell'intelligenza artificiale in 15 Istituti di 4 regioni (Lombardia,

---

2. *Generation AI* (2022-2028) è uno dei quattro progetti del programma SHIELD (Security and Trust in the Age of Algorithms), finanziato dal Consiglio finlandese della ricerca strategica (SRC). Il programma SHIELD si concentra sulla sicurezza e sulla fiducia nel mondo delle tecnologie dell'informazione e dell'influenza ibrida. I suoi progetti focalizzano sugli effetti dell'intelligenza artificiale e della digitalizzazione sulla società, sui diritti e sulle opportunità delle persone. *Generation AI*, condotto dall'Università della Finlandia Orientale, in collaborazione con le Università di Helsinki e di Oulu, si concentra in particolare sullo sviluppo di modelli pedagogici, tecnologie educative e materiali curriculari per l'educazione all'IA nelle scuole primarie, adottando un approccio *no code*, che non presuppone alcuna conoscenza di programmazione <https://generation-ai-stn.fi/en/shield-programme/>

Toscana, Lazio e Calabria), che prevedono una sperimentazione biennale con assistenti virtuali nelle materie STEM e nelle lingue straniere, con l'obiettivo di ridurre le disuguaglianze educative [cfr. MIM 2025]. Ma la sperimentazione si inserisce in un contesto infrastrutturale fortemente diseguale: secondo il più recente Report dell'Osservatorio Scuola Digitale, meno della metà delle scuole italiane è dotata di connessione in fibra ottica, con una copertura che nelle regioni del Nord supera il 60% mentre al Sud non raggiunge il 40%; il divario territoriale nella disponibilità di dispositivi digitali per studente risulta altrettanto marcato, con il Nord Ovest e il Nord Est significativamente più avvantaggiati rispetto al resto del Paese [cfr. MIM 2024].

Prima ancora di ragionare su modelli pedagogici, esiste una disuguaglianza materiale che separa i giovani del Meridione da quelli del Nord nel loro stesso accesso agli strumenti. Introdurre l'IA nelle scuole senza affrontare questo divario iscrive le disuguaglianze di immaginazione discusse nei paragrafi precedenti in un formato più sofisticato.

Il problema, peraltro, non è solo infrastrutturale. Una ricerca condotta su campioni di docenti della scuola secondaria in diverse regioni italiane mostra un uso ancora sporadico e scarsamente riflessivo dell'IA da parte degli insegnanti stessi, con un bisogno diffuso di formazione che vada ben oltre l'aggiornamento tecnico [cfr. Coppi, Guerrini, Barone 2025]. È un dato che rivela una tensione strutturale: il compito educativo che si è descritto – costruire contesti in cui i giovani possano sperimentare la propria capacità di dar forma all'IA creativamente – richiede insegnanti che abbiano a loro volta elaborato un rapporto non meramente funzionale con questi strumenti. È questa la dimensione che Biesta [2022] ha chiamato *world-centred education*, la capacità dell'educazione di introdurre i giovani in un mondo che li precede e li eccede, e di farlo in modo che possano abitarlo criticamente anziché subirlo. Un insegnante che voglia davvero coltivare nei propri studenti la creatività come pratica critica si trova però spesso a lavorare contro le strutture in cui opera, non grazie a esse: vincoli curriculari, pressioni verso la standardizzazione, piattaforme didattiche proprietarie che premiano la conformità misurabile invece della sperimentazione difficilmente quantificabile [cfr. Williamson 2017; Selwyn 2013]. La mediazione culturale – aprire domande invece di trasmettere contenuti, costruire relazioni invece di aggiornare strumenti – è una funzione che richiede condizioni istituzionali e politiche che la rendano praticabile, non solo insegnanti ben intenzionati.

La questione del ruolo delle istituzioni educative di fronte all'IA rischia di essere posta in termini troppo stretti. Non è cosa la scuola debba fare con l'intelligenza artificiale, ma cosa l'intelligenza artificiale stia rivelando di ciò che la scuola non ha mai smesso di essere o di non essere. Se i giovani arrivano agli strumenti generativi senza le risorse simboliche per interrogarli, non è un problema che l'IA ha creato; è un problema che l'IA ha reso improvvisamente visibile. In questo senso, la sfida non è nuova. È solo più urgente, e meno eludibile.

### *Riferimenti bibliografici*

Adlercreutz, A.

2025, *Education in the Age of AI. Finland's Vision for 2045*, lecture, UCL Bartlett Faculty of the Built Environment, London, maggio. URL: <https://www.ucl.ac.uk/bartlett/sites/bartlett/files/2025-06/Finland%27s%20future%20of%20education%20talk.pdf>

Appadurai, A.

2004, The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition, in V. Rao, M. Walton (a cura di), *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Stanford, pp. 59-84.

2014, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2013).

Becker, H. S.

1982, *Art Worlds*, University of California Press, Berkeley.

Benjamin, R.

2019, *Race After Technology. Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Polity Press, Cambridge.

Biesta, G.

2022, *World-Centred Education. A View for the Present*, Routledge, New York.

Bolter, J. D., Grusin, R.

1999, *Remediation. Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge.

Boltanski, L., Chiapello, È.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Parigi.

Bourdieu, P.

1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Parigi.

1998, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).

Buckingham, D.

2019, *The Media Education Manifesto*, Polity Press, Cambridge.

Bucher, T.

2018, *If... Then: Algorithmic Power and Politics*, Oxford University Press, Oxford.

Buffardi, A.

2020, *Futuri possibili. Formazione, Innovazione, culture digitali*, Egea, Milano.

Buffardi, A., Taddeo, G.

2017, *Giovani e media. Pratiche digitali tra opportunità e rischi*, in *Rassegna italiana di sociologia*, 58, 1, pp. 95-118.

Cantó-Milà, N., Seebach, S.

2024, *Between Temporalities, Imaginaries and Imagination: A Framework for Analysing Futures*, *European Journal of Social Theory*, 27, 2, pp. 298-313.

Carr, N.

2010, *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, Norton, New York.

Castoriadis, C.

1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1975).

Colombo, E., Rebughini, P.

2026, *The Social Imaginary as a Battlefield: Resources for a Critical Thought*, *Current Sociology*, online first. DOI: 10.1177/02685809251394712.

Commissione Europea

2022, *DigComp 2.2: The Digital Competence Framework for Citizens*, Publications Office of the European Union, Lussemburgo.

- Coppi, A., Guerrini, V., Barone, S. L.  
2025, L'intelligenza artificiale in ambito scolastico: percezione e utilizzo da parte dei docenti della scuola secondaria. Riflessioni da un'indagine esplorativa, *IUL Research*, 6, 12. DOI: 10.57568/iulresearch.v6i12.803
- Couldry, N., Hepp, A.  
2017, *The Mediated Construction of Reality*, Polity Press, Cambridge.
- Crawford, K.  
2021, *Atlas of AI. Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press, New Haven.
- Feenberg, A.  
1999, *Questioning Technology*, Routledge, Londra.
- Floridi, L.  
2023, Mediamorfosi 3. Gli anni delle piattaforme, in *Link. Idee per la televisione*, 29, ottobre. URL: <https://www.linkideeperlatv.it/intervista-a-luciano-floridi/>
- Han, B.-C.  
2015, *La società della stanchezza*, nottetempo, Roma (ed. or. 2010).
- Haraway, D.  
1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.
- Hargittai, E.  
2002, Second-Level Digital Divide: Differences in People's Online Skills, *First Monday*, 7, 4.
- Helsper, E.  
2021, *The Digital Disconnect. The Social Causes and Consequences of Digital Inequalities*, SAGE, Londra.
- Hui, Y.  
2019, *Recursivity and Contingency*, Rowman & Littlefield, Lanham.

- Jasanoff, S., Kim, S. H. (a cura di)  
2015, *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jedlowski, P.  
2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma.
- Jedlowski, P., Cavalli, A., Leccardi, C.  
2023, *Exploring New Temporal Horizons: A Conversation Between Memories and Futures*, Bristol University Press, Bristol.
- Jenkins, H.  
2006, *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York.
- Kahila, J., Vartiainen, H., Tedre, M. et al.  
2024, Pedagogical framework for cultivating children's data agency and creative abilities in the age of AI, *Informatics in Education*, 23, 2, pp. 323-360.
- Latour, B.  
2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Leccardi, C.  
2024, *Vite aperte al possibile. Un'indagine longitudinale qualitativa sulle realtà giovanili in Italia* (a cura di), il Mulino, Bologna.
- Livingstone, S., Helsper, E.  
2007, Gradations in Digital Inclusion: Children, Young People and the Digital Divide, *New Media & Society*, 9, 4, pp. 671-696.
- Livingstone, S., Mascheroni, G., Stoilova, M.  
2023, The Outcomes of Gaining Digital Skills for Young People's Lives and Wellbeing: A Systematic Evidence Review, *New Media & Society*, 25, 5, pp. 1176-1202.
- Mandich, G.  
2023, *Sociologie del futuro*, Meltemi, Milano.

2024, *Navigare il futuro. Una survey sui giovani in epoca pandemica* (a cura di), EGEA, Milano.

Manovich, L.

2013, *Software Takes Command*, Bloomsbury, New York.

Miller, R.

2018, *Transforming the Future: Anticipation in the 21st Century*, Routledge, Abingdon.

Miller, R., Sandford, R.

2019, Futures Literacy: The Capacity to Diversify Conscious Human Anticipation, in R. Poli (a cura di), *Handbook of Anticipation*, Springer, Cham, pp. 73-92.

Ministero dell'Istruzione e del Merito

2024, *Report Osservatorio Scuola Digitale*, Roma. URL: <https://scuoladigitale.istruzione.it/wp-content/uploads/2024/07/Report-Osservatorio-Scuola-Digitale-2024.pdf>

2025, *Linee guida per l'introduzione dell'Intelligenza Artificiale nelle istituzioni scolastiche*, allegato al DM n. 166 del 9 agosto 2025, Roma.

Noble, S. U.

2018, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York University Press, New York.

Osservatorio Scuola Digitale

2024, Osservare i cambiamenti in atto e monitorare il processo di transizione digitale delle scuole a.s. 2022/2023, INDIRE, Firenze. URL: <https://scuoladigitale.istruzione.it/wp-content/uploads/2024/07/Report-Osservatorio-Scuola-Digitale-2024.pdf>

Poli, R.

2010, An Introduction to the Ontology of Anticipation, *Futures*, 42, 7, pp. 769-776.

2019, *Introduction to Anticipation Studies*, Springer, Cham.

Postman, N.

1985, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Viking, New York.

Rasetti, M.

2024, La scuola ha un grande compito. L'AI può dare una mano?, in *Be For Education Foundation*, 27 Maggio. URL: <https://www.beforeeducation.org/ai-scuola-mario-rasetti/>

Reckwitz, A.

2019, *La società delle singolarità. Il cambiamento strutturale della modernità*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2017).

Redecker, C.

2017, *European Framework for the Digital Competence of Educators: DigCompEdu*, Publications Office of the European Union, Lussemburgo.

Sansò, S.

2022, Agire per il futuro. La prospettiva dei docenti e degli studenti, in F. Benedetti, A. Buffardi (a cura di), *Scuola, lavoro e territorio. Tradizione e innovazione nei percorsi formativi dei giovani e degli adulti*, Carocci, Roma, pp. 55-67.

Save the Children Italia

2025, *Atlante dell'Infanzia a rischio. Senza filtri*, XVI ed., Save the Children, Roma.

Selwyn, N.

2013, *Distrusting Educational Technology. Critical Questions for Changing Times*, Routledge, New York.

Shirky, C.

2008, *Here Comes Everybody. The Power of Organizing Without Organizations*, Penguin, New York.

Staksrud, E., Mascheroni, G. et al.

2026, *European Children's Use and Understanding of Generative AI*, EU Kids Online, Londra.

Stiegler, B.

2010, *For a New Critique of Political Economy*, Polity Press, Cambridge.

van Dijk, J.

2005, *The Deepening Divide. Inequality in the Information Society*, SAGE, Londra.

2020, *The Digital Divide*, Polity Press, Cambridge.

Vartiainen, H., Kahila, J., Tedre, M. et al.

2024, Enhancing Children's Understanding of Algorithmic Biases in and with Text-to-Image Generative AI, *New Media & Society*, online first. DOI: 10.1177/14614448241252820.

Winner, L.

1980, Do Artifacts Have Politics?, *Daedalus*, 109, 1, pp. 121-136.

Williamson, B.

2017, *Big Data in Education. The Digital Future of Learning, Policy and Practice*, SAGE, Londra.

Zuboff, S.

2019, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York.

ANNALISA BUFFARDI è Prima Ricercatrice presso INDIRE – Istituto Nazionale di Documentazione, Innovazione e Ricerca Educativa. È docente di Sociologia della cultura e di Metodologie della Comunicazione presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli. Tra le sue principali pubblicazioni: *Futuri Possibili. Formazione, Innovazione e Culture Digitali* (Milano, 2020) e (con Derrick de Kerckhove) *Il Sapere Digitale. Pensiero ipertestuale e conoscenza connessa* (Napoli, 2011).

STEFANIA SANSÒ è ricercatrice presso INDIRE – Istituto Nazionale di Documentazione, Innovazione e Ricerca Educativa, dove svolge attività di ricerca sulla relazione scuola-lavoro, con particolare attenzione alle competenze digitali e all'apprendimento permanente. I suoi studi indagano le dinamiche di cambiamento socio-culturale connesse alla transizione digitale nei contesti educativi. È docente di Metodologie e Tecniche della Comunicazione ed Etica della Comunicazione presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli.

---

*Un approfondimento della teoria di Abdelmalek Sayad  
(1/2)*





ANDREA CALABRETTA, MARIANNA RAGONE

## *Lo Stato e il suo pensiero. L'approccio teorico di Sayad attraverso e oltre la migrazione*

**Abstract:** This article examines Abdelmalek Sayad's theoretical and epistemological contributions to the sociological debate, highlighting how his work transcends the study of migratory mobility to illuminate the functioning of the State and its mechanisms of domination. Sayad conceptualizes migration as a *total social fact* and critiques conventional approaches that reduce migration to labour mobility or isolated social problems. These readings of migration reveal a partial and simplified view of the phenomenon, shaped by the needs of the receiving society. Starting from this contradiction, the Algerian author highlights how everyday discourses about migration mask ethnocentric intentions and reproduce asymmetries rooted in global hierarchies and colonial legacies. Within this framework, Sayad develops a profound analysis of the State and its sociogenesis. The State, through the incorporation of its thought into social agents, naturalises the distinction between nationals and non-nationals on which its very existence is founded, constructing boundaries that are simultaneously symbolic and material. Sayad shows how migration is a privileged lens for revealing the assumptions on which the contemporary political community embodied by the State rests and offers fruitful and still unexplored avenues of research. Building on Sayad's legacy, the contributions in this and in the next issue of *Quaderni di Teoria Sociale* extend his insights to historical colonialism, legal theory, and the management of urban space, showing how migration reveals the State's power asymmetries, social hierarchies, and the persistent production of *internal strangers*.

**Keywords:** State thought, domination, Sayad

---

### *1. Le migrazioni come fatto sociale totale*

Abdelmalek Sayad rientra nella folta schiera di sociologhe e sociologi che hanno trovato un ampio successo di critica e di pubblico in maniera postuma. Le citazioni del pensatore algerino si impennano nel decennio successivo alla morte [Pérez 2020], nuove edizioni dei suoi scritti vengono pubblicate [Sayad 2014; 2021], altri lavori vengono tradotti [Sayad 2020/1998; Bourdieu, Sayad 2022/1964; Calabretta *et al.* 2025] e si susseguono edizioni critiche sulla sua opera [Avallone, Torre 2013; Raimondi 2016; Avallone 2018; Pérez 2022]. Il profilo di Sayad si

è così emancipato dalle letture che lo descrivevano come un semplice osservatore delle sofferenze dei migranti, rimasto all'ombra del "maestro" Pierre Bourdieu ed è indiscusso, specie negli studi migratori, l'apporto innovativo di Sayad quale promotore di un "approccio generale nell'analisi dell'immigrazione moderna" [Rea 2021, 62]. Il progetto sayadiano, definito altrove "un'antropologia generale del fatto migratorio" [Jammet 2021, 43], origina infatti da una messa in discussione delle categorie di pensiero associate all'immigrazione che trasformano questo fenomeno in un "oggetto mutilato" [Chachoua 2012, 17], ossia in una serie di specifici problemi sociali posti a partire dal punto di vista nazionale e nazionalista della società di arrivo. Sayad dirà a tal proposito che "occorre una vera e propria cecità" per ridurre la migrazione a "semplice spostamento di forza lavoro"<sup>1</sup> [1999a, 18]. Questo tipo di rappresentazioni oscurano infatti la complessità della migrazione, negano le sue premesse nel Paese di origine e fanno scomparire i suoi agenti: "restano solo costruzioni omogenee e semplificate, che permettono di associare quanti migrano a specifici caratteri determinati, trasformandoli in astrazioni" [Avallone 2018, 30].

Contro queste derive si staglia il progetto scientifico di Sayad che recupera scientemente l'eredità di Marcel Mauss e definisce la migrazione *fatto sociale totale*: "parlare di immigrazione è parlare della società nel suo complesso, nella sua dimensione diacronica, ossia in una prospettiva storica [...] e anche nella sua dimensione sincronica, ossia dal punto di vista delle strutture presenti della società e del loro funzionamento" [Sayad 2006, 18]. La migrazione coinvolge (e sconvolge) l'intero ordine sociale e le sue istituzioni: dalle relazioni produttive alla produzione culturale, dall'organizzazione dello spazio urbano alla concezione dell'alterità. Se la migrazione è un *fatto sociale totale* essa non può che essere analizzata in maniera multidisciplinare, interrogando simultaneamente varie discipline nelle scienze umane [Sayad 2006], dalla sociologia alla psicologia<sup>2</sup>, passando per la storia e il diritto: "nessuna [disciplina] presa separatamente permette di cogliere, nella sua totalità, il "dramma dell'immigrazione" [Témime 1999]. Se la

---

1. Pur in presenza di diverse traduzioni italiane degli scritti di Sayad, gli autori hanno ritenuto preferibile rifarsi all'opera originale dell'autore, traducendo direttamente i brani utilizzati in questo articolo.

2. Lo stesso Sayad otterrà una *licence* in psicologia nel 1960, prima del passaggio definitivo alla sociologia [Jammet 2021].

migrazione è un *fatto sociale totale* essa caratterizza l'intera traiettoria dei migranti sin dal contesto di origine ed essi – con le loro specifiche complessità e diversità – producono il fenomeno migratorio in aggregato [Saada 2000]. In questo senso, Sayad guarda alla migrazione nella sua unità, sostenendo che immigrazione ed emigrazione non sono altro che “due facce indissociabili di una stessa realtà, che non possono spiegarsi l'una senza l'altra” [Sayad 1999a, 15]. Infine, se la migrazione è un *fatto sociale totale* non può che emergere l'interrogativo riguardo alle ragioni e alle modalità con cui questa realtà sociale viene costantemente taciuta e disconosciuta – nel discorso pubblico come in quello scientifico – in favore di rappresentazioni mutilate e parziali del fenomeno. È questo il motore della riflessione più matura di Sayad, volta a far emergere dalle nebbie dell'impensato sociale le dinamiche di potere materiale e simbolico che riducono la migrazione a una “problematica imposta” dagli interessi della società di arrivo [Sayad 1981].

## 2. *Domini e stratificazioni trans-nazionali*

Punto di partenza di questo lavoro di *svelamento* è per Sayad la de-naturalizzazione dei discorsi quotidiani intorno alla migrazione che nascondono dietro “preoccupazioni pratiche” – si pensi a tutta la retorica sull'*integrazione* – delle “intenzioni identitarie” di matrice etnocentrica [Pérez 2009, 135]. Quest'operazione permette di portare alla luce la dimensione socialmente costruita e storicamente situata del discorso sulle migrazioni e di cogliere la sua connessione con le dinamiche di dominio e di stratificazione che attraversano le società coinvolte. Letta in termini bourdieusiani, l'operazione di Sayad si sostanzia quindi nel ritrovare la “corrispondenza tra la struttura sociale e le strutture mentali, tra le divisioni oggettive del mondo sociale, in particolare tra dominanti e dominati nei diversi campi, e i principi di visione e di divisione che gli agenti applicano loro” [Wacquant 1992, 19].

L'innovazione epistemologica di Sayad è quella di cogliere come quest'omologia tra strutture sociali e mentali agisca simultaneamente su livelli apparentemente distanti, dispiegandosi dal piano delle relazioni internazionali a quello del senso comune, fino a penetrare – attraverso le divisioni simboliche della quoti-

dianità – nell’intimità delle definizioni identitarie dei migranti e dei non-migranti [Calabretta, Ragone 2024]. Come chiarisce l’autore: “La forma particolare di dipendenza che si coglie nei discorsi [...] e nelle relazioni bilaterali – posizione dominata, per definizione, dell’emigrazione e del Paese di emigrazione rispetto alla posizione dominante, per definizione, dell’immigrazione – non è, in fondo, che la ritraduzione su un terreno particolare, quello del fenomeno migratorio e dei rapporti di manodopera, di rapporti globali di dominazione così come si sono instaurati tra sistemi socio-economici, tra paesi e tra continenti disegualmente sviluppati e diseguali sotto ogni aspetto” [Sayad 1981, 376].

Attento alla processualità storica, Sayad pensa i “rapporti globali di dominazione” non solo come le relazioni materiali della contemporaneità, ma comprendendo anche le gerarchie simboliche forgiate dai rapporti di potere del passato. Entra qui in gioco il colonialismo che, specie nel caso francese, non è soltanto un rapporto di dominazione contiguo alla migrazione, ma è generativo della stessa, poiché è proprio dallo *stradicamento* [Bourdieu, Sayad 1964] del sistema sociale algerino durante la colonizzazione che è nata la “rottura” dell’emigrazione [Sayad 1993]. Tanto nel colonialismo quanto nella migrazione (o meglio nelle discriminazioni interne ai regimi di mobilità e nelle traiettorie post-migratorie dei migranti) i diseguali rapporti internazionali entrano in risonanza con le gerarchie sociali che si costruiscono entro il perimetro della nazione. Persiste, dunque, nella vicenda migratoria il principio di *colonialità* “che non agisce solo al livello sociale e politico, ma anche sul piano delle strutture epistemologiche, influenzando, in maniera costitutiva e non secondaria, l’organizzazione dei modi di conoscere e pensare il mondo” [Avallone 2018, 16]. La continuità tra colonialismo e migrazione si situa quindi nella costruzione di forme di dominio che sono al contempo materiali e simboliche, che disciplinano i corpi ed entrano nelle menti degli agenti sociali [Pettillo 2010]. In questo senso, per Sayad, il migrante di oggi è il colonizzato di ieri. Una sovrapposizione di figure percepita – e stigmatizzata – dalla stessa società di origine per cui l’emigrato appare come un “colonizzato dell’ultima ora” [Sayad 1984]. Immigrato-emigrato e colonizzato sono quindi figure “dominate” materialmente e simbolicamente così come dominate sono le discipline che si occupano di loro [Sayad 1981]; figure “mute” poiché definite e oggettivate dai dominanti [Sayad 1999b]; figure che appartengono alla “zona

del non” ossia a “quella che è stata storicamente pensata, è l’area che non ha parola, è l’oggetto del pensiero altrui” [Avallone 2018, 51]. La sovrapposizione tra immigrato e colonizzato è dunque, nella visione di Sayad, l’esito di un analogo processo di traduzione sociale e simbolica delle disegualianze globali.

### 3. *Il pensiero di Stato e il suo funzionamento*

Sayad pensa quindi lo Stato non come un sistema chiuso e caratterizzato da una discriminazione tutta interna, quanto come un oggetto complesso che partecipa a una gerarchia internazionale modellata dal colonialismo e, più in generale, dal divario globale Nord-Sud. L’autore algerino sembra quindi superare la concezione dello Stato di Bourdieu che si rifà in parte a una prospettiva neo-weberiana [Kipfer 2012] e si concentra invece sull’interrelazione tra il sistema di classificazione razziale globale e la costruzione delle gerarchie simboliche e sociali che definiscono la comunità nazionale. Propria dello Stato-nazione è infatti la necessità di tracciare confini esterni e riprodurli al suo interno tramite la discriminazione tra *nazionali* e *non-nazionali* [Sayad 1999b]. Senza tali confini lo Stato – per come pensato e organizzato finora – cesserebbe infatti di esistere e forse non sarebbe mai nato [Raimondi 2016].

In linea con le considerazioni di Bourdieu sullo Stato quale produttore di strutture di pensiero e di principi di classificazione [Bourdieu 2012], Sayad considera tali confini innanzitutto nei termini cognitivi del *pensiero di Stato*: “le strutture del nostro più ordinario intendimento politico, quello che si traduce spontaneamente nella nostra visione del mondo, che ne è in larga parte costitutivo e al tempo stesso il prodotto, sono in fondo strutture nazionali e agiscono come tali” [1999a, 485]. A fondamento del *pensiero di Stato* si situa quindi l’idea di un’ontologica differenza tra *nazionali* e *non-nazionali* che – attraverso pratiche istituzionali e burocratiche, leggi e istruzione [Sayad 1996] – viene incorporata dagli agenti sociali, fino a divenire invisibile a loro stessi. “Identificandosi con la *natura-nazione*, lo Stato crea i non-nazionali che sono, al contempo, i suoi nemici e il suo fondamento, perché gli consentono l’esercizio del potere di espulsione” [Raimondi 2016, 49]. In una realtà organizzata nazionalmente, la mobilità mi-

gratoria diviene una minaccia e al tempo stesso la condizione di possibilità di una propria identità collettiva: “non si è mai parlato tanto in Francia di “valori repubblicani” che per denunciare i comportamenti devianti, rispetto alla morale sociale e politica della società francese, degli immigrati musulmani” [Sayad 1999a, 497]. Percepita come *naturale*, la separazione tra nativi e immigrati diviene epistemologica e guida i modi in cui gli agenti sociali conoscono la realtà e si rapportano gli uni agli altri [Avallone 2018].

In questo quadro, l'immigrato deve continuamente *giustificare* la sua presenza e *rassicurare* la società di arrivo sulla natura temporanea e defilata della stessa [Sayad 1999b]. Con estrema lucidità Sayad riesce a penetrare nel dato per scontato del *pensiero di Stato* e a individuare quelle contraddizioni intorno alla migrazione che hanno “lo status di illusioni oggettive” [Saada 2000, 38] in quanto formano parte delle categorie incorporate di pensiero degli agenti sociali. Diviene così chiaro come l'immigrazione-emigrazione – che implica l'abbandono del *proprio* Paese di origine – debba essere giustificata in termini strumentali, tipicamente dall'“alibi del lavoro” [Sayad 1999a, 139]. Tuttavia, specie quando l'immigrazione perde l'illusione della *temporaneità*, altri dispositivi rimarkano il confine interno tra *nazionali* e *non-nazionali*: la “doppia pena” dell'immigrato, che – per aver attentato all'ordine nazionale – è perennemente sospettato di devianza [Sayad 1999b]; il “mutismo politico” che impone ai *non-nazionali* di astenersi prese di parola pubbliche di natura politica [*ivi*]; la retorica dell'“integrazione” che richiede agli immigrati di conformarsi a uno standard nazionale che però rimane necessariamente irraggiungibile [Sayad 1999a, 466]. Temporaneità della migrazione, precarietà della presenza, discriminazione sociale, esclusione politica sono aspetti concatenati di uno stesso modo “ordinario” di pensare il fatto migratorio nell'orizzonte nazionale, il quale produce “un effetto di verità” [Sayad 1999a, 381] rendendo concreti e tangibili i confini simbolici. In questo contesto, anche le nuove generazioni, pur nate e cresciute nel Paese e detentrici della cittadinanza, non possono che rimanere *non-nazionali*, rendendo ancora più esplicito il funzionamento del *pensiero di Stato*: “il colmo della maleducazione insieme civile e politica, il massimo della grossolanità e della violenza nei confronti dell'intendimento “nazionale” sembra essere raggiunto con questi “immigrati” che non lo sono affatto: i figli degli immigrati, sorta di ibridi” [Sayad

1999a, 505]. Attraverso l'analisi del *pensiero di Stato*, Sayad penetra dunque la *doxa* dei discorsi sulla migrazione [Collet 2011] e con essa i meccanismi che incidono “sulle modalità della presenza degli immigrati, sul posto che viene loro assegnato, sullo status che viene loro conferito, sulla posizione [o, più precisamente, sulle diverse posizioni] che occupano nella società” [Sayad 1999a, 290].

#### 4. Una sociologia dello svelamento del dominio

Da quanto detto finora è chiaro come sia riduttivo considerare Sayad un semplice sociologo delle migrazioni. Si esprime così De Montlibert: “Vedere nel lavoro di Sayad soltanto un'analisi dell'emigrazione-immigrazione è, in definitiva, un buon modo per evitare di confrontarsi con gli effetti di verità che quest'opera fa emergere. Riconoscervi una sociologia della dominazione implica infatti interrogarsi sullo Stato nelle sue diverse forme storiche e sulla produzione delle disuguaglianze; riconoscervi una sociologia della dominazione simbolica implica interrogarsi sulle categorie di pensiero, sulle classificazioni, sulle rappresentazioni messe in atto nei modi di gestire il mondo sociale” [2014, 35]. Lo studio della migrazione – che per Sayad contiene anche l'urgenza dell'auto-analisi su di sé [Pérez 2009] – diviene così uno strumento euristico per interrogarsi sui presupposti e i meccanismi di funzionamento dello Stato e – in un dialogo immaginario con Fanon – comprendere come la società si organizzi lungo la divisione tra corpi e spazi legittimi e illegittimi [Avallone 2018]. Se dunque svelare l'impensato dello Stato permette di portare alla luce le contraddizioni della migrazione e comprendere in maniera più profonda tale fenomeno [Chachoua 2012] è ancor più vero il contrario: la migrazione mette a nudo i presupposti su cui poggia lo Stato-nazione, presupposti che rimangono taciti poiché la categoria nazionale è alla base della nostra comprensione inconscia del politico [Saada 2000]. “[Sayad] ha insistito sul fatto che il modo migliore per comprendere che cos'è lo Stato, per farne la sociogenesi, è analizzare i suoi rapporti con gli stranieri” [Pérez 2009, 137]. In un celebre passaggio di *Immigration et Pensée d'État* Sayad dichiarerà esplicitamente che “pensare l'immigrazione significa pensare lo Stato” e che è “lo Stato che pensa sé stesso pensando l'immigrazione” [1999b, 6].

La potenza dell'analisi di Sayad risiede quindi nella sua capacità di costruire una *sociologia dello svelamento* in grado di risalire alla fonte dei processi di dominazione e coglierli nella filigrana delle rappresentazioni e delle pratiche intorno alla migrazione. Afferma infatti: “tutto questo discorso, che si crede prodotto sugli immigrati e per gli immigrati, non è in realtà che il discorso della società [nazionale] riguardo agli immigrati di cui ha bisogno, con i quali deve fare i conti e che, se non si presta attenzione, rischierebbero di perturbare l'ordine pubblico” [Sayad 1999a, 217]. Il tema del potere e del dominio è quindi al cuore del progetto conoscitivo di Sayad e in particolare nell'opera dell'autore algerino risulta centrale l'analisi della dominazione simbolica, fatta di “pratiche di occultamento (nel paese di emigrazione, dove si nasconde l'assenza degli emigrati) e di mistificazione (nel paese di immigrazione, dove si sostiene che i lavoratori immigrati possano essere presenti solo temporaneamente)” [De Montlibert 2014, 31]. L'attenzione per le dinamiche di dominio e per il modo in cui modellano le configurazioni sociali inserisce quindi Sayad nell'alveo del pensiero sociologico *relazionale* [Emirbayer 1997], avvicinandolo non solo a Bourdieu ma anche a pensatori come Elias.

Gli strumenti concettuali in mano a Sayad per costruire questo percorso conoscitivo sono numerosi. In primo luogo, la messa in discussione del senso comune e del linguaggio quotidiano e scientifico che tratta la migrazione da presupposti legalistici che – in quanto prodotti dallo Stato – sono intrisi di etnocentrismo [Saada 2000]. In secondo luogo, la penetrazione nelle rappresentazioni dei soggetti della ricerca, attraverso una sensibilità etnografica fuori dal comune che rende l'intervista uno spazio di socio-analisi collettiva [Sayad 1999a, 286]. In terzo luogo la capacità, sviluppata sin dagli anni condivisi con Bourdieu in Algeria, di superare la dicotomia tra oggettivismo e soggettivismo portando l'attenzione sui processi di formazione dell'*habitus* [Loyal 2009] e della sua attualizzazione nella pratica [De Montlibert 2014]. E infine, anche in questo caso in linea con Bourdieu, la storicizzazione dei rapporti di dominio e delle connesse rappresentazioni sociali che – se osservate con la sola lente del presente – parrebbero naturalizzate [Saada 2000]. Con questi strumenti e partendo da una posizione marginale sul campo accademico [Pérez 2020], Sayad sviluppa un'analisi dello Stato che – attraverso lo *specchio* della migrazione – appare come “la migliore introduzione alla sociologia politica” [Saada 2000, 42]. Un tale lavoro di *svelamento* si è inoltre

intrecciato con le vicende biografiche di Sayad, protagonista di pratiche concrete di solidarietà e di supporto all’emancipazione dei “politicamente muti” [Boudou 2021], rappresentando la figura dell’*intellettuale collettivo* [Pérez 2020].

In termini scientifici, l’eredità dell’autore rimane viva e ispiratrice. La sua analisi continua, infatti, a mettere in evidenza i limiti di una sociologia delle migrazioni non critica verso categorie e richieste dello Stato [Palidda 2002; Avallone, Molinero Gerbeau 2021] e spinge invece a cogliere l’*autonomia* delle migrazioni che si esprime dentro e contro gli interessi nazionali [Mezzadra 2011]. La sua profonda “decostruzione delle logiche nazionaliste” [Boudou 2021, 7] reca in sé una critica ai processi di criminalizzazione della migrazione [Palidda 1999] che alimentano marginalizzazioni sociali e deprivazioni materiali [Petrillo 2024] e ispira un ripensamento dei processi e delle possibilità di inclusione nella comunità politica [Raimondi 2016]. In conclusione, Sayad ci fornisce “una sociologia critica che è empiricamente ricca e normativamente sensibile all’asimmetria di potere” [Boudou 2021, 19] in grado di pensare in termini rinnovati non solo la migrazione ma anche lo Stato, inquadrando questi fenomeni nei loro processi di costruzione, mutamento e influenza reciproca.

### 5. *Obiettivo e organizzazione dei contributi*

Partendo da queste premesse, recuperare l’eredità teorico-concettuale e l’approccio epistemologico di Sayad può aprire a un rinnovamento nell’analisi dello Stato, della sua formazione storica e del suo funzionamento discriminatorio verso la categoria dei *non-nazionali*. In questo tentativo di pensare lo Stato al di fuori del pensiero statale, la lezione di Sayad permette di superare le letture metodologicamente nazionaliste, mettendo al centro dell’analisi sullo Stato (e sull’organizzazione dell’alterità) il suo inserimento in un sistema materiale e simbolico transnazionale.

Nel presente numero di *Quaderni di Teoria Sociale* le riflessioni sullo Stato e i *non-nazionali* sviluppate da Sayad ispirano i contributi di Bernardo Paci e di Federico Olivieri. Il primo contributo si concentra sulla colonizzazione spagnola dell’America Latina nei secoli XVI e XVII come caso precoce di colonialismo di

insediamento. Questa vicenda storica è letta da Paci attraverso i concetti sayadiani portando alla luce una continuità strutturale tra le forme di colonizzazione dell'età moderna e la migrazione attuale, entrambe centrate sulla produzione di "estranei interni". Il contributo di Federico Olivieri si muove invece sul terreno della teoria del diritto e usa l'armamentario concettuale di Sayad in un dialogo a distanza con le teorie di Hans Kelsen. La lettura combinata dei due autori permette a Olivieri di portare una critica alla reificazione dello Stato e del suo *pensiero*, punto di partenza per delineare una teoria critica del diritto delle persone straniere.

Nel prossimo numero di *Quaderni di Teoria Sociale* questo dialogo teorico sarà completato da altre due voci, rispettivamente quella di Fabio Raimondi e di Marianna Ragone. I due contributi pongono al centro della riflessione il tema dello spazio quale intersezione di gerarchie simboliche e sociali. In particolare, Raimondi riprende la vicenda della bidonville di Nanterre, su cui Sayad scrisse con Éliane Dupuy [1998], per porre nuovamente al centro dell'analisi la discriminazione agita dallo Stato verso i *non-nazionali* per mezzo della gestione dello spazio abitativo. In maniera contigua Marianna Ragone riflette sulla produzione di discriminazioni razziali attraverso la gestione statale dello spazio, mostrando come la pervasività del discrimine tra *nazionali* e *non-nazionali* vada ben al di là del possesso della cittadinanza formale, situandosi nel controllo dei corpi e degli spazi nell'esperienza quotidiana. La varietà di tradizioni disciplinari da cui provengono i contributi di questo percorso su Sayad testimonia ancora una volta la validità della sua intuizione: la migrazione è un *fatto sociale totale* e solo in questa veste può essere compresa.

### *Riferimenti bibliografici*

Avallone, G.

2018, *Liberare le migrazioni*, Ombrecorte, Verona.

Avallone, G., Molinero Gerbeau, Y.

2021, *Liberar las migraciones: La contribución de Abdelmalek Sayad a una epistemología migrante-céntrica*, Migraciones Internacionales, 12. <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.1949>

- Avallone, G., Torre, S. (a cura di)  
2013, *Per una teoria postcoloniale delle migrazioni: Testi di Abdelmalek Sayad, Ahmed Boubekeur, Abdellali Hajjat*, Il Carrubo, Catania.
- Boudou, B.  
2021, *Migration and the critique of 'state thought': Abdelmalek Sayad as a political theorist*, European Journal of Political Theory, n. 3, vol. 22, pp. 399-424. <https://doi.org/10.1177/147488512111041906>
- Bourdieu, P.  
2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Editions du Seuil, Paris.
- Bourdieu, P., Sayad, A.  
1964, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Editions de Minuit, Paris.  
2022, *Lo sradicamento: La crisi dell'agricoltura tradizionale in Algeria*, Edizioni ETS, Pisa (ed. or. 1964)
- Calabretta, A., Ragone, M.  
2024, *State thought and social hierarchies between Italy and Tunisia. From history to identity*, Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana [REHMU], vol. 32. <https://doi.org/10.1590/1980-858525038800032107>
- Calabretta, A., Della Puppa, F., Ragone, M.  
2025, *Generation of 'Immigrant' Generations*. Italian Sociological Review, 15[12S] (ed. or. Sayad 1994) <https://doi.org/10.13136/isr.v15i12S.851>
- Chachoua, K.  
2012, *Abdelmalek Sayad, sociologue émigré et sociologue de l'immigration*, in K. Chachoua (a cura di), *L'émigration algérienne en France: Un cas exemplaire*, Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques, Sidi M'Hamed, pp. 17-30.
- Collet, V.  
2011, *De la ressource intellectuelle à la cause politique : Les différentes vies d'Abdelmalek Sayad*, Politix, n. 2, vol. 94, pp. 153-178. <https://doi.org/10.3917/pox.094.0153>

De Montlibert, C.

2014, *Abdelmalek Sayad un sociologue du symbolique*, in M. Mohammedi (a cura di), *Abdelmalek Sayad, migrations et mondialisation*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, Oran, pp. 21-35.

Emirbayer, M.

1997, *Manifesto for a Relational Sociology*, *American Journal of Sociology*, n. 2, vol. 103, pp. 281-317. <https://doi.org/10.1086/231209>

Jammet, Y.

2021, *Devenir Abdelmalek Sayad ou quelques faits concernant la trajectoire d'un sociologue des migrations*, *Insaniyat / إنسانيات*: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, n. 94, pp. 43–52. <https://doi.org/10.4000/insaniyat.26068>

Loyal, S.

2009, *The French in Algeria, Algerians in France: Bourdieu, Colonialism, and Migration*, *The Sociological Review*, n. 3, vol. 57, pp. 406-427. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2009.01847.x>

Mezzadra, S.

2011, *Autonomia delle migrazioni: Lineamenti di un approccio teorico*, *Outis! Rivista di filosofia [post]europea*, vol. 1, pp. 27–49.

Palidda, S.

1999, *La criminalisation des migrants*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 129, pp. 39–49. <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3302>

2002, *Prefazione*, in A. Sayad, *La doppia assenza: Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. VII-XVI.

Pérez, A.

2009, *Le "sens du problème" chez Sayad*, *Hommes & migrations*, n. 1280, pp. 1-9.

2020, *Doing politics by other means: Abdelmalek Sayad and the political sociology of a collective intellectual*, *The Sociological Review*, n. 5, vol. 68, pp. 999–1014. <https://doi.org/10.1177/0038026119900104>

2022, *Combattre en sociologues: Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans une guerre de libération [Algérie, 1958-1964]*, Éditions Agone, Marseille.

Petrillo, A.

2010, *Prima dell'emigrazione. Sayad/Bourdieu e Le déracinement*, Mondì Migranti, n. 3, pp. 33–46.

2024, *This time it was different. Banlieue 2023 / Questa volta è stata diversa. Banlieue 2023*, Scienze del Territorio, n. 1, vol. 12, pp. 48–57.

Raimondi, F.

2016, *Migranti e Stato: Saggio su Abdelmalek Sayad*, Ombre Corte, Verona

Rea, A.

2021, *Sociologie de l'immigration*, La Découverte, Paris

Saada, E.

2000, *Abdelmalek Sayad and the Double Absence. Toward a Total Sociology of Immigration*, French Politics, Culture & Society, n. 1, vol. 18, pp. 28–47.

Sayad, A.

1981, *Le phénomène migratoire : une relation de domination*, Annuaire de l'Afrique du Nord, vol. 20, pp. 365–406.

1984, *Les effets culturels de l'émigration, un enjeu de luttes sociales*. Annuaire de l'Afrique du Nord, vol. 23, pp. 383–397.

1993, *Emigration et nationalisme : le cas algérien*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée : Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, École Française de Rome, Roma, pp. 407–436.

1999a, *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Éditions du Seuil, Paris.

1999b, *Immigration et "pensée d'État"*, Actes de la recherche en sciences sociales, n. 129, pp. 5–14. <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3299>

2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Vol. 1 L'illusion du provisoire*, Raisons d'Agir, Paris.

2014, *L'école et les enfants de l'immigration : Essais critiques*, Éditions du Seuil, Paris.

2020, *Una Nanterre algerina, terra di bidonville*, Edizioni ETS, Pisa (ed. or. 1998).

2021, *Femmes en rupture de ban: Entretiens inédits avec deux Algériennes*, Raisons d'agir, Paris.

Sayad, A., Dupuy, E.,  
1998, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Autrement, Paris.

Témime, E.  
1999, *Comprendre l'immigration. Quelques notes en mémoire d'Abdelmalek Sayad : un sociologue hors du commun*, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 85–86, pp. 265–273. <https://doi.org/10.3406/remmm.1999.2649>

Wacquant, L.  
1992, *Introduzione*, in P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 13-39.

ANDREA CALABRETTA è assegnista di ricerca presso l'Università di Padova dove ha discusso nel 2023 una tesi di dottorato sulle relazioni transnazionali tra i migranti tunisini in Italia e il Paese di origine. La tesi, in cui legge la transnazionalità migratoria attraverso la teoria di Bourdieu, ha ispirato la monografia *Towards transnationality as practice* [Routledge, 2026]. Ha pubblicato numerosi articoli muovendosi a cavallo tra studi migratori e teoria sociale, con particolare attenzione ad autori quali Bourdieu [RIS], Elias [Cambio] e Sayad [REMHU, *Italian sociological review*]. I suoi interessi di ricerca includono le traiettorie biografiche dei discendenti dei migranti, la costruzione identitaria dei migranti e dei loro discendenti, l'Islam europeo e i processi di inclusione ed esclusione civica e sociale.

MARIANNA RAGONE ha un dottorato di ricerca in Teoria e Ricerca Sociale ed Educativa presso l'Università Roma Tre. Il suo lavoro si concentra principalmente su studi migratori, processi di razzializzazione, disuguaglianze sociali e urbane [Edizioni Bordeaux], con particolare enfasi sulla produzione coloniale dello spazio urbano europeo. Le sue ricerche hanno esplorato sia il contesto del Sud Italia — con un'analisi sull'allontanamento dallo spazio pubblico dei lavoratori e delle lavoratrici ambulanti senegalesi e bangladesi a Salerno [Ombre Corte, *Sociologia Urbana e Rurale*] — sia quello di Marsiglia, nel sud della Francia. In quest'ultimo caso ha indagato, attraverso il prisma teorico di A. Sayad, come la razzializzazione e il colonialismo producano un tipo specifico di spazio urbano [Italian Sociological Review] caratterizzato da precarietà abitativa, violenze poliziesche e pratiche spaziali strutturate e strutturanti che riproducono il processo stesso di razzializzazione.



FEDERICO OLIVERI

## *Abdelmalek Sayad interprete di Hans Kelsen: elementi per una teoria critica del diritto delle persone straniere*

**Abstract:** This article undertakes an in-depth analysis of a surprising and largely overlooked intellectual gesture: the tribute paid by the sociologist Abdelmalek Sayad to the legal philosopher Hans Kelsen in one of his final essays on the “double penalty” (*double peine*) affecting immigrants. In praising Kelsen for having rebelled against the “State thought” (*pensée d’État*), Sayad suggests an unexpected theoretical convergence between the two, whose backgrounds and disciplinary trajectories could not appear more disparate. This article argues that the profound value of this convergence lies in its contribution to the foundations of a Critical Immigration Legal Theory. To develop this thesis, the essay proceeds as follows. First, it juxtaposes the biographical and intellectual profiles of Kelsen and Sayad to illuminate the stakes of their unlikely alliance. Second, it reconstructs the essential elements of Sayad’s critique of “State thought,” drawing also on his intellectual relationship with Pierre Bourdieu. Third, it clarifies the specific critical instance Sayad identified in Kelsen’s epistemological framework—namely, his pure theory of law—as an instrument for liberating legal science from the categories imposed by the State. Fourth, it demonstrates a substantive convergence between Sayad’s sociological critique and Kelsen’s philosophical dismantling of the traditional doctrinal triad of “people,” “territory,” and “sovereignty” within the theory of the Nation-state. Finally, it underscores the strategic importance of a Critical Immigration Legal Theory, one capable of synthesizing Kelsen’s normative rigor with Sayad’s ethnographic analyses of legal practices and discourses. In an era where state violence and the violence of borders proclaim their victory, calling peace a pile of corpses and rubble, this project is more urgent than ever.

**Keywords:** Critical Legal Theory, Critical Migration Theory, State thought, Sayad, Kelsen

---

### *1. Il valore di un elogio sorprendente*

Abdelmalek Sayad è sempre parsimonioso nei riferimenti bibliografici. Anche per questa ragione, i suoi rari richiami ad altri autori meritano un’attenzione particolare. In queste pagine mi propongo di analizzare l’elogio che lo studioso, in uno

dei suoi ultimi scritti<sup>1</sup>, ha indirizzato al filosofo del diritto Hans Kelsen per essersi ribellato al “pensiero di Stato”.

Il riferimento di Sayad a Kelsen è per molti aspetti sorprendente, ma anche profondamente istruttivo per chi voglia sviluppare una *teoria critica del diritto delle persone straniere*, che contesti la legittimità del peculiare regime giuridico cui sottosta chi non ha la cittadinanza dello Stato o non è ammesso a pieno titolo nella comunità nazionale<sup>2</sup>. Ritengo questo tema, oggi, assolutamente decisivo: al culmine di una fase aperta dalle crisi degli anni ‘70 e dalla ristrutturazione neo-liberale del capitalismo, in cui la costruzione dell’*immigrazione come problema di sicurezza* ha giustificato la progressiva instaurazione di uno *stato d'emergenza permanente*, riflettere sul *diritto speciale* cui sono sottoposte le persone razzializzate significa riflettere sulla crisi del costituzionalismo democratico, sulle sue cause e sulle sue possibili vie d’uscita<sup>3</sup>.

Il modo estremamente acuto con cui Sayad inserisce Kelsen nel quadro della sua critica al pensiero di Stato conferma, qualora ce ne fosse bisogno, lo spessore teorico-*politico* delle sue ricerche e consente di esplorarne il potenziale anche in senso teorico-*giuridico*. In questa prospettiva, dopo aver messo a confronto i

---

1. Il saggio, dedicato alla “doppia pena” cui sono soggette le persone in migrazione per effetto del “pensiero di Stato”, è stato pubblicato più volte in forme lievemente diverse: dopo che in Sayad [1996], il testo si ritrova in Sayad [1998, 1999a e 1999b]. La traduzione italiana del saggio è stata pubblicata nel 1996 col titolo *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul “pensiero di Stato”* sulla rivista *aut aut*, 275, pp. 8-16. In questo articolo le citazioni sono tratte dall’edizione francese del 1998, contenente una nota su Kelsen assente nelle altre versioni, e le traduzioni sono mie.

2. Nonostante l’esistenza di numerosi studi riconducibili ai *Critical Border Studies* e ai *Critical Migration Studies*, lo statuto di una *teoria critica del diritto delle persone straniere* è ancora in via di definizione. Tra i tentativi di riflettere sul tema in Italia, si vedano Rigo [2018] e Mancini [2019]. Sul ruolo delle norme giuridiche e degli operatori del diritto nella costruzione del soggetto straniero e razzializzato, si vedano almeno Gjergji [2010] e Santoro [2021] e, per una prospettiva di genere, Rigo [2022]. Sull’importanza di assumere il punto di vista delle soggettività migranti in lotta ai “confini della cittadinanza”, mi permetto di rimandare a Oliveri [2015].

3. Per una più ampia disamina della tensione tra il diritto degli stranieri e i principi del costituzionalismo democratico, con particolare attenzione alle politiche di emergenza nella gestione dei flussi migratori e al ruolo delle norme e delle pratiche giuridiche nei processi di razzializzazione, mi permetto di rimandare a Oliveri [2020a, 2020b, 2021].

profili biografici e intellettuali dei due studiosi, mi propongo di: ricostruire gli elementi fondamentali della critica di Sayad al “pensiero di Stato”, anche in riferimento a Pierre Bourdieu; chiarire la valenza critica che Sayad attribuisce all’impianto epistemologico di Kelsen, che gli ha consentito di liberarsi dal “pensiero di Stato”; illustrare la convergenza tra le critiche di Sayad al “pensiero di Stato” e le critiche di Kelsen alle nozioni di “popolo”, “territorio” e “sovranità”, elementi della tradizionale dottrina dello Stato nazionale; sottolineare il valore strategico di una teoria critica del diritto delle persone straniere, capace di sintetizzare le prospettive di Kelsen e Sayad sul ruolo delle norme e delle pratiche giuridiche nella violenza dei confini.

## 2. Kelsen e Sayad: profili biografici e intellettuali a confronto

“Ci voleva, tra i giuristi, tutta *l’audacia e l’eccezionalità* di Hans Kelsen per *liberarsi dal pensiero di Stato*, arrivando perfino a ribellarsi ad esso e alla sua espressione giuridica, contestando cioè la natura *arbitraria* (ossia *convenzionale*) dell’*opposizione tra nazionale e non nazionale* che, nel mondo degli studiosi del diritto (e non solo), costituisce la *regola*” [Sayad 1998, 9, corsivi miei].

Un elogio così forte non può che interrogarci quanto alle sue ragioni e alle sue implicazioni. È molto difficile, se non impossibile, ricostruire le circostanze che hanno condotto Sayad a leggere e citare Hans Kelsen: per tale motivo, mi asterrò qui da una simile indagine per concentrarmi sul *significato teorico* dell’incontro tra i due studiosi<sup>4</sup>, apparentemente così distanti sotto il profilo biografico, disciplinare e teorico-metodologico. È proprio tale distanza che rende la convergenza tra i due così sorprendente e meritevole di essere indagata.

Hans Kelsen nasce a Praga nel 1881, da una famiglia di origini ebraiche e di lingua tedesca. Si forma nel vivace ambiente culturale di Vienna che precede la fine dell’impero austro-ungarico. Figura centrale della cultura giuridica europea del primo Novecento, di orientamento liberal-democratico e pacifista, Kelsen non è stato solo un accademico ma anche un professionista attivo in ambito

---

4. Finora il rapporto tra Sayad e Kelsen è stato studiato molto poco. Si veda, come importante eccezione, Raimondi [2016, pp. 60-65].

istituzionale: ha contribuito alla redazione della costituzione austriaca del 1920 e ha ricoperto il ruolo di giudice della corte costituzionale austriaca dal 1921 al 1929. Negli anni '30 la sua vita è segnata da continui spostamenti: dopo aver lasciato Vienna per insegnare a Colonia nel 1930, l'ascesa del nazismo lo costringe all'esilio in Svizzera, dove insegna a Ginevra e da dove si muove per alcuni corsi a Praga. Dopo l'inizio della seconda guerra mondiale, decide di lasciare l'Europa per gli Stati Uniti, insegnando prima a Harvard e poi a Berkeley, dove muore nel 1973.

Abdelmalek Sayad nasce ad Aghbala in Cabilia, una regione berbera e montuosa nel nord dell'Algeria, nel 1933. La sua vita e la sua ricerca sono profondamente segnate dall'esperienza coloniale, anti-coloniale e migratoria. Tra il 1958 e il 1961, negli anni della guerra per l'indipendenza, frequenta l'Università di Algeri seguendo corsi di filosofia, psicologia, morale e sociologia. In quegli anni conosce Pierre Bourdieu: un incontro destinato a segnare la sua vita e il suo percorso intellettuale. L'esperienza maturata presso il servizio di documentazione del Governatorato Generale francese, l'interesse etnografico per la condizione coloniale e la migrazione algerina, gli offrono materiali originali per i primi corsi e le prime ricerche, condotte spesso in collaborazione con Bourdieu. Trasferitosi in Francia nel 1963, Sayad rimane a lungo in una posizione accademica marginale e precaria, prima di essere nominato direttore di ricerca al CNRS<sup>5</sup>.

Interessato a problemi di diritto pubblico, costituzionale e internazionale, Kelsen mostra fin dai suoi primi scritti una spiccata vocazione teorica, che ne fa una delle figure di riferimento nella filosofia del diritto del Novecento e, nello specifico, il tipico rappresentante di un *giuspositivismo formalista*. Il suo oggetto di ricerca è la “teoria *generale* del diritto, non l'interpretazione di norme giuridiche *particolari*, statali o internazionali” [Kelsen 2021, 11]. Il suo scopo è “determinare la struttura [del diritto] e le sue forme tipiche indipendentemente dal contenuto variabile che presenta in epoche diverse e tra diversi popoli” [*Ibidem*]. La sua teoria intende essere “pura” perché “cerca di escludere dalla conoscenza del

---

5. La matrice anticoloniale delle ricerche di Bourdieu e Sayad, come sfondo del loro approccio alla sociologia come pratica critica ed emancipativa, è ricostruita con precisione da Pérez [2023]. Lo spessore teorico-critico delle ricerche di Sayad sullo Stato è messo in luce da Boudou [2023] attraverso un serrato confronto con la riflessione normativa contemporanea sulle migrazioni come sfida all'ordine statale-nazionale.

diritto positivo tutti quegli elementi che le sono estranei” [*Ibidem*], distinguendosi dalla *filosofia della giustizia*, che riflette su quale *dovrebbe essere* il diritto, e dalla *sociologia giuridica*, che si occupa di quale *sia effettivamente* il diritto in una data società e in un dato momento storico.

Questo profilo si presenta distante dagli interessi e dallo stile di ricerca di Sayad, che pratica una sociologia radicalmente calata nell’esperienza vissuta, mentale e corporea, dei soggetti colonizzati e migranti. La sua ricerca procede attraverso inchieste etnografiche e lunghe interviste, mossa dalla visione della migrazione come “fatto sociale totale”: un fatto rimosso dalla scienza ufficiale, interessata ai fenomeni migratori solo dal punto di vista delle società di destinazione, eppure essenziale per comprendere le dinamiche profonde di cambiamento e conflitto connesse alla mobilità umana. Se Kelsen costruisce modelli teorico-formali per pensare l’ordinamento giuridico nella sua purezza normativa, astraendo dal conflitto ideologico, dal diritto vissuto e dalla realtà sociale degli ordinamenti, Sayad guarda alle istituzioni statali e alle norme in materia di immigrazione e di cittadinanza dal punto di vista chi attraversa i confini, sfidando l’ordine nazionale: l’esperienza migratoria, compresa la propria, diventa uno specchio attraverso cui studiare criticamente lo Stato e denunciarne la violenza, le (auto)illusioni e le amnesie<sup>6</sup>.

Il formalismo teorico-giuridico dell’uno e l’etnografia socio-politica dell’altro sembrano abitare in universi lontani e non comunicanti. Eppure Sayad ritiene di cogliere una forte convergenza con Kelsen: è un abbaglio, oppure è una rivelazione? Il teorico politico delle migrazioni ha frainteso le posizioni del filosofo del diritto, oppure è riuscito a vedervi un potenziale critico da mobilitare contro un medesimo potente avversario: quel “pensiero di Stato” alla cui definizione ha dedicato l’ultima parte della sua vita? Chi scrive propende per la seconda opzione: le pagine che seguono sono dedicate ad argomentare questa interpretazione.

---

6. Questi e altri aspetti del lavoro di Sayad, che lo qualificano chiaramente come teorico critico dello Stato, sono esplorati nel dossier *Abdelmalek Sayad: Migration, État et Amnésie Historique*, curato da Gustavo Dias e Gennaro Avallone per REMHU, *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, pubblicato nel 2024 e disponibile online.

### 3. Sayad teorico e critico del “pensiero di Stato”

L’elogio di Kelsen è contenuto in un “preambolo sul pensiero di Stato” [Sayad 1998, 9] che precede il saggio di Sayad sulla “doppia pena”. Con questa espressione lo studioso si riferisce alla tendenza delle società d’immigrazione a criminalizzare le persone straniere *in quanto tali*, ancor prima che commettano reati: l’esito di questa tendenza, di cui facciamo esperienza quotidiana nei discorsi pubblici anti-immigrazione, consiste nel considerare più grave un reato per il solo fatto che a commetterlo sia stato un non cittadino. Lo studioso ritiene che tale tendenza esista “oggettivamente nel nostro modo di pensare, ancor prima che si manifesti [...] in una sentenza di tribunale o in una decisione amministrativa” [Ivi, 10, corsivi miei]. È come se “l’immigrato fosse colpevole per il solo fatto di trovarsi in terra straniera e tutte le altre colpe, di cui potrebbe rendersi responsabile durante la sua immigrazione, venissero raddoppiate e aggravate da quella prima colpa, consistente nell’immigrazione stessa” [*Ibidem*, corsivi miei].

Sayad spiega la “doppia pena” – in contraddizione col principio dell’uguaglianza formale di fronte alla legge – come una tipica espressione del “pensiero di Stato”, ossia di quella visione del mondo per cui si esiste politicamente e si è titolari di diritti soltanto in quanto membri di una comunità statale, modernamente strutturata in termini nazionali. Da questa prospettiva, la presenza di persone straniere sul territorio di un altro Stato è sempre “incongrua” [Sayad 2006a, p. 140] e, in quanto tale, richiede di essere costantemente giustificata e severamente regolamentata.

Da qui la necessità di istituire un *ordinamento speciale*, costituito da norme scritte e non scritte applicabili soltanto alle persone straniere e razzializzate: un sistema animato da logiche fortemente autoritarie, gerarchiche, selettive e discrezionali, in radicale tensione coi principi del costituzionalismo democratico. È quello che, fino a qualche anno fa, si chiamava comunemente “diritto degli stranieri”. La nozione di “pensiero di Stato” elaborata da Sayad offre solide basi per sviluppare una teoria critica di questo diritto, mostrando come le persone straniere vengano prodotte giuridicamente attraverso l’istituzione e il controllo dei confini<sup>7</sup>.

---

7. Su questo aspetto cruciale della riflessione di Sayad, si vedano almeno Chetail [2010], Raimondi [2016] e Avallone [2018].

L'espressione "pensiero di Stato" non è esclusiva di Sayad, ma si ritrova già nelle prime lezioni che Pierre Bourdieu ha tenuto al *Collège de France* nell'ambito del suo corso sullo Stato del 1989-90. Nel delineare oggetto e metodo della sua ricerca, lo studioso mette subito in guardia il pubblico dal "rischio di applicare allo Stato *un pensiero di Stato*" [Bourdieu, 2013]. Questa avvertenza deriva dalla convinzione "che il nostro pensiero, le strutture della coscienza attraverso cui costruiamo il mondo sociale e quell'oggetto particolare rappresentato dallo Stato, hanno buone probabilità di essere prodotte dallo Stato stesso".

Per questa ragione Bourdieu integra la famosa definizione dello Stato avanzata da Max Weber, modificandola in "monopolio della violenza fisica e *simbolica*" legittima: il secondo monopolio, fondando "l'integrazione logica e morale del mondo", costituisce la condizione per il possesso e l'esercizio del primo monopolio. Lo studioso suggerisce così di vedere la genesi dello Stato come un "processo nel corso del quale si opera la concentrazione di differenti tipologie di risorse: informative (le statistiche attraverso le inchieste, i rapporti), legate al capitale linguistico (ufficializzazione di un modo di parlare stabilito come lingua dominante con contestuale squalifica delle altre lingue al rango di forme degeneri, deteriorate o inferiori), ecc."

Per comprendere ciò che lo Stato realmente è, occorre sospendere la nostra abitudine a ritenerlo il "principio di produzione e rappresentazione legittima del mondo sociale", contestando il suo monopolio della violenza simbolica. Si tratta di un problema epistemologico di difficile soluzione: "il nostro pensiero, essendo in gran parte il prodotto del suo oggetto [lo Stato], non riesce più a percepirne l'essenziale e, in particolare, [non percepisce più] tale relazione di appartenenza del soggetto all'oggetto". Un modo per uscire da questa difficoltà è quello di ricostruire il punto di vista dei gruppi marginali, ossia di quelle soggettività che hanno vissuto o continuano a vivere "un processo di spossessamento" e di delegittimazione del proprio modo di vivere e pensare da parte dello Stato.

Sayad ha sviluppato in modo magistrale questa prospettiva teorico-metodologica nel campo delle migrazioni, attingendo dalle soggettività che attraversano i confini fisici e simbolici dello Stato-nazione quelle esperienze su cui far leva per sospendere la naturalità del pensiero di Stato e metterlo criticamente a tema.

La convergenza con Bourdieu è evidente soprattutto quando Sayad definisce il “pensiero di Stato” come un modo di conferire ordine al mondo: una visione che “riflette attraverso le proprie strutture mentali le strutture dello Stato, così come queste sono state *interiorizzate* nel profondo di ogni individuo, così come ciascuno le ha *incorporate in sé* nel senso letterale del termine, cioè le ha fatte parte del proprio corpo” [Sayad 1998, 5, corsivi miei]. L’interiorizzazione delle categorie statali e nazionali è talmente profonda che ci appaiono naturali: la loro costruzione storica, sociale e giuridico-politica viene totalmente rimossa. Ne consegue che tutte “le strutture del nostro modo più comune di intendere la politica – che si riflette spontaneamente nella nostra visione del mondo – sono, in fondo, strutture nazionali” [*Ibidem*].

Il pensiero di Stato assume forme particolarmente oppressive quando si fonde con l’idea di *nazione*, generando un’*ideologia nazionalista*. La nazione tende così a imporsi come parametro di *ogni* fenomeno politico, sociale e culturale: “che si tratti dell’appartenenza al tempo, allo spazio o al gruppo, i quadri fondamentali che strutturano la vita sociale e persino l’esistenza individuale sono sempre definiti a livello *nazionale*” [Sayad 2006a, 144]. In questo universo mentale ci sono solo due modi di esistere: “un modo *naturale*, che va da sé e che è proprio dei cittadini *naturali della nazione* [...] e un modo *straordinario* che sfugge all’*ortodossia nazionale*, che è fondamentalmente illegittimo e necessita perciò di un lavoro intenso e continuo di legittimazione” [Sayad 2002, 299, corsivi miei]<sup>8</sup>.

Le conseguenze di questa prospettiva possono essere (e sono state) catastrofiche, perché ciò che non rientra nelle comunità *immaginate* come nazionali, è destinato a essere ignorato, stigmatizzato, espulso o distrutto. Riecheggiando le

---

8. All’interno della nozione di “Stato-nazione” è possibile distinguere tra una dimensione giuridico-politica, riferita allo *Stato* come sistema burocratico accentrato, e una dimensione simbolico-culturale, riferita alla *nazione* come base comunitaria dello Stato, depositaria di un’identità comune in termini di storia, lingua, usi, tradizioni, credenze, ecc. Sul punto si veda almeno Habermas [2013] e la letteratura ivi discussa. Sayad ha ben presenti queste due dimensioni, tanto che affianca al “pensiero di Stato” quella che chiama “ortodossia nazionale”, evidente nelle politiche statali di “integrazione” e “naturalizzazione”. Al tempo stesso, lo studioso è consapevole che l’appartenenza *formale* allo Stato in termini di cittadinanza non equivale a un riconoscimento *sostanziale* di pari dignità e diritti, risultante dall’inclusione in una comunità nazionale fortemente razzializzata. Per un’applicazione di queste riflessioni alla marginalizzazione che colpisce i figli e le figlie dell’immigrazione, si veda Sajir, Molinero-Gerbeau [2025].

tesi di Hannah Arendt sull'impossibilità degli apolidi di far valere il diritto ad avere diritti al di fuori di una comunità nazionale [Arendt 2009], Sayad afferma che l'unica esistenza politica riconosciuta è nel quadro della nazione e della nazionalità, e a condizione che questa esistenza sia garantita dallo Stato: “sulla scena internazionale, si esiste solamente in quanto cittadini di una nazione e di uno Stato” [Sayad 2004a, 145].

Per tutte queste ragioni, il pensiero di Stato condiziona pesantemente la comprensione e la gestione dei processi migratori. “Figli dello *Stato nazionale* e delle sue categorie, che custodiamo dentro noi stessi e che lo Stato ha inciso nel nostro immaginario, tutti noi pensiamo l'immigrazione – *questi 'altri' da noi, ciò che essi sono e, attraverso di loro, ciò che noi stessi siamo* – esattamente come lo Stato ci ingiunge di pensarla, e in ultima analisi, come lui stesso la pensa” [Ivi, 7, corsivi miei]. Se le migrazioni hanno sempre natura politica e sono al centro di infiammati dibattiti, è proprio perché investono le fondamenta ideologiche e *ontologiche* del potere statale.

Da una parte, la libera mobilità umana attraverso i confini contesta lo Stato nazionale, il pensiero di Stato e il nazionalismo che lo accompagna: essa altera l'ordine politico fondato sui confini nazionali introducendovi “elementi estranei in modo sempre più duraturo” [Ivi, 6]. Tali elementi sono percepiti come minacciosi per “l'*integrità* di quest'ordine, la *purezza* o la *perfezione mitica* su cui esso poggia” [Ibidem, corsivi miei]. L'immaginario nazionalista di comunità stabili e omogenee è messo in crisi dalle migrazioni anche perché queste costituiscono un “fatto sociale totale” [Sayad 2006a, 17]: esse producono effetti profondi e pervasivi in ogni campo dell'esistenza, sia nelle comunità di partenza che in quelle d'arrivo. Ciò avviene, da ultimo, attraverso le cosiddette “seconde generazioni” viste come “illegittime” e trattate come una “posterità inopportuna” [Palidda 2008, 146ss]: la loro stessa esistenza fa saltare ogni netta linea di confine tra il nazionale e il non-nazionale, rivelandone la natura artificiale.

Dall'altra parte, lo Stato e il pensiero di Stato vengono costantemente riattivati dalle migrazioni: additando *gli altri* e *le altre* come un elemento irriducibile al *noi*, lo statalismo nazionalista si autoalimenta e contribuisce a creare, con leggi proibizioniste e criminogene in materia d'immigrazione, una forza lavoro razzializzata, subalterna, precaria e sfruttabile in funzione dell'economia nazionale. Il meccanismo polarizzante noi-loro viene utilizzato anche per frammentare la classe

lavoratrice soprattutto nei periodi di crisi, quando si acuiscono le disuguaglianze e mancano prospettive credibili di cambiamento. In tali frangenti, il solo fatto di appartenere alla comunità nazionale e di poterne escludere qualcuno costituisce un risarcimento simbolico per la retrocessione sociale, temuta o subita. Al contempo, la gestione emergenziale delle migrazioni permette alle classi dirigenti di distogliere l'attenzione dell'opinione pubblica dalle proprie responsabilità nella crisi e di ricompattare un noi diviso e impaurito contro il *nemico interno-esterno*, tanto più facile da evocare quanto del tutto immaginario.

Da questo punto di vista, come ha osservato acutamente Sayad, le migrazioni svolgono una preziosa “funzione specchio”: fanno emergere ciò che è latente o rimosso nel funzionamento di un dato ordine sociale o politico. Questo vale in particolare per lo Stato moderno che, “*pensando l’immigrazione, pensa se stesso*”. In questo processo [di rispecchiamento] spesso inconsapevole esso non fa altro che enunciare la propria *essenza*, rivelando nel modo più evidente le *regole* del suo funzionamento e i *fondamenti* della sua stessa istituzione” [Sayad 1998, 6, corsivi miei]. Studiare il governo dei processi migratori consente di “ri-storizzare lo Stato”: ciò che viene presentato come un dato naturale e immutabile torna a essere il prodotto storico del diritto e della politica. In questo modo è possibile curare sia la “cecità dello Stato su se stesso” che “la nostra cecità nei confronti dello Stato” [*Ibidem*]. Anche per questa ragione l’immigrazione costituisce “una delle migliori introduzioni possibili alla sociologia dello Stato” [*Ibidem*].

A questo punto dovrebbe essere chiaro perché la decostruzione del pensiero di Stato, compiuta da Sayad sulla linea aperta da Bourdieu, costituisce la base per una teoria critica del diritto delle persone straniere. In primo luogo, perché rivela la natura convenzionale dei confini e dei poteri di confine, di cui gli Stati si servono per plasmare le nozioni di “popolo” e di “territorio” su cui esercitare la loro “sovranità”. In secondo luogo, perché mostra la doppia funzione assolta dall’*ordinamento giuridico dei confini*: da una parte differenziare, controllare e sfruttare le persone migranti e razzializzate, dall’altra parte integrare la comunità nazionale intorno a un determinato ideale di cittadinanza costruito in opposizione agli altri e alle altre, non integrati/e e non integrabili<sup>9</sup>.

---

9. Su queste funzioni fondamentali dei confini, si vedano almeno Mezzadra, Neilson [2013] e Anderson [2013].

Sayad era consapevole del carattere sovversivo della sua proposta teorica: “sotporre a riflessione critica i *postulati* del pensiero di Stato – ha scritto – significa intraprendere un’operazione di delegittimazione, di smascheramento di ciò che è dato per scontato. È un’operazione di rottura con la *doxa*, un’*eresia* nel senso forte del termine, un’impresa di *desacralizzazione*” [Ivi, 9, corsivi miei]. È anche per questa ragione che lo studioso si è rallegrato di trovare in Hans Kelsen un alleato intellettuale di grande rilievo, tanto più rilevante e inaspettato in quanto proveniente dal campo dei giuristi che, più di tutti, ha contribuito a naturalizzare lo Stato, elaborandone le categorie di fondo e presentandole come strutture oggettive della realtà e della mente.

Si tratta adesso di mettere a fuoco e approfondire il significato teorico della convergenza tra i due studiosi, apparentemente così distanti, eppure così vicini nella contestazione del *feticismo* otto-novecentesco dello Stato.

#### 4. Liberare la teoria del diritto dal pensiero di Stato: l’impianto epistemologico di Kelsen

Dopo aver lodato Kelsen per essersi liberato dal pensiero di Stato, nel saggio sulla “doppia pena” Sayad gli attribuisce tre tesi *eretice* che ritiene in linea con le proprie.

La prima tesi è che la distinzione tra cittadini/nazionali e stranieri/non-nazionali, anche se viene pensata come naturale, è prodotta dal diritto. La seconda è che la distinzione giuridica tra cittadini/nazionali e stranieri/non-nazionali non è necessaria ma accidentale: è possibile immaginare ordinamenti che non operino tale distinzione e che non abbiano, dunque, forma statale o nazionale. La terza è che l’attribuzione di diritti diversificati a cittadini/nazionali e stranieri/non-nazionali, con la gerarchia di status che ne deriva, è anch’essa non necessaria dal punto di vista giuridico ma è frutto di scelte politiche.

Enunciate da Sayad in modo estremamente ellittico, queste tesi trovano rispondenza nella riformulazione offerta da Kelsen della canonica “dottrina dello Stato” e dei suoi tre elementi: “sovranità”, “popolo”, “territorio” [Kelsen 2021, 347ss]. Anche se Kelsen non tratta mai di politiche migratorie, ritengo che questa

sua riformulazione metta in questione l'altrettanto canonico "diritto degli Stati di escludere le persone straniere" dal proprio territorio e dal proprio popolo. Ritengo che queste tesi teorico-giuridiche siano ascrivibili anche a Sayad e ne illuminino il pensiero, nella misura in cui sono la conseguenza logica delle tesi kelseniane da lui ritenute in linea con le proprie.

In una nota a piè di pagina – presente esclusivamente nella versione del 1998 del saggio sulla "doppia pena" – Sayad cerca di spiegare come Kelsen sia pervenuto a tesi tanto eretiche per un giurista, riconducendole al progetto di una "teoria *pura* del diritto". Si tratta di un'intuizione tanto acuta quanto decisiva, poiché coglie la portata critica della purezza perseguita dal filosofo. Data la complessità e la natura squisitamente metodologica della questione, occorre chiarire cosa Kelsen intenda con dottrina "pura" del diritto prima di esaminare le tesi che Sayad gli attribuisce.

Nella *Prefazione* alla prima edizione de *La dottrina pura del diritto* (1934), Kelsen spiega di perseguire "una dottrina depurata da ogni ideologia politica e da ogni elemento scientifico-naturalistico" [Kelsen 2021, 3] per "portare la giurisprudenza [...] all'altezza di una scienza autentica". Questo obiettivo fa tutt'uno con la sua paura che lo studio del diritto si dissolva in mero "ragionamento politico-giuridico" e che le scienze sociali non sappiano reagire al "*prepotente interesse*, nutrito tanto da chi detiene il potere quanto da chi vi aspira, per una teoria che soddisfi i loro desideri" [*Ibidem*, 6, corsivi miei]. Il riferimento polemico è rivolto, evidentemente, all'asservimento dei giuristi ai regimi totalitari in Italia, Germania e Unione sovietica.

Quando Sayad fa riferimento a Kelsen non menziona nessuna opera nello specifico, ma la descrizione offerta della teoria pura del diritto è incredibilmente aderente al contenuto di questa *Prefazione*. L'istanza kelseniana della purezza vi è associata al progetto di una scienza giuridica indipendente, "dotata di un fondamento e di principi di comprensione autonomi" [Sayad 1998, 9]: una scienza resa possibile dal trattamento del diritto come sistema *formale*, "chiuso e autonomo rispetto alla realtà sociale, [che] si svilupperebbe secondo una propria dinamica interna" [Ivi]. La riflessione giuridica verrebbe così purificata dagli "elementi extra-giuridici (storici, socio-antropologici, religiosi, consuetudinari, ecc.) che fanno del diritto il *riflesso dei rapporti di forza vigenti nella società* e, in ultima analisi, un mero *strumento al servizio degli interessi dei gruppi dominanti* e, in questo caso, dei cittadini/nazionali" [Ivi, corsivi miei].

Sayad comprender bene le preoccupazioni kelseniane per una *scienza libera* da distorsioni ideologiche, avendo lui stesso polemizzato con la teoria ufficiale delle migrazioni asservita agli obiettivi economico-politici dei paesi di arrivo, attraverso “l'imposizione di una problematica che è quella dell'ordine sociale” [Sayad 2002, 10]. Con l'istanza teorica della purezza, dunque, Kelsen non evade dalla realtà ma intende rendere i giuristi consapevoli delle pressioni esercitate su di loro dal contesto storico-politico, mettendoli in guardia dall'uso di categorie e norme giuridiche per instaurare rapporti di dominio: all'interno di una prospettiva giuspositivista, in cui il diritto può assumere qualsiasi contenuto, la purezza è un antidoto alla cattura dello studioso da parte del potere.

Al di là delle preoccupazioni contingenti, comprensibili in un giurista di origini ebraiche e orientamento liberal-democratico nell'Europa degli anni '30, la purezza della teoria esprime per Kelsen una precisa opzione epistemologica di derivazione kantiana: si tratta di stabilire le *condizioni di possibilità* di una scienza del diritto, ossia le condizioni formali che consentono di comprendere le norme giuridiche di un ordinamento secondo la loro logica interna. Ciò richiede di studiare il diritto non come un fatto (*essere*), ossia come una serie di disposizioni che prescrivono determinati comportamenti minacciando sanzioni in caso di inadempienza, né come la mera traduzione giuridica di asserzioni o valutazioni su determinati stati di cose extra-giuridici, ma come un insieme di proposizioni prescrittive che derivano la propria forza (*dover essere*) esclusivamente dal sistema normativo di cui sono parte<sup>10</sup>.

Spesso liquidata come formalista o astratta, questa dottrina *pura* del diritto costituisce in realtà una rigorosa applicazione del principio metanormativo, ampiamente riconosciuto nella filosofia contemporanea, che vieta di derivare prescrizioni da asserzioni su stati di cose<sup>11</sup>. In altre parole: da affermazioni intorno a

10. Per un'attenta ricostruzione di questo elemento centrale nella proposta teorico-metodologica di Kelsen, rinvio per tutti a Gazzolo [2016].

11. Spesso ci si riferisce a questo principio come alla “legge di Hume”, generalizzando la critica che il filosofo scettico del '700 ha rivolto ai “filosofi morali”. Come si legge nel suo *Trattato sulla natura umana* (Libro III, Parte I, Sezione I): “In ogni sistema di moralità che ho finora incontrato, ho sempre notato che l'autore procede per un po' ragionando nel modo consueto, e stabilisce l'esistenza di Dio, o fa osservazioni sugli affari umani; poi all'improvviso mi sorprende nel constatare che al posto delle abituali copule ‘è’ e ‘non è’, non incontro nessuna proposizione che non sia collegata con un ‘dovrebbe’ o un ‘non dovrebbe’”. La trasformazione di questa critica in una “legge” filosofica è avvenuta nel Novecento, nel contesto

determinati fatti, reali o presunti, accompagnati in modo esplicito o implicito da giudizi di valore, non è possibile ricavare indicazioni su come quei fatti vadano regolati. Ne consegue che una norma può ricavare la sua validità unicamente da un'altra norma dell'ordinamento: in questo senso, ad esempio, applichiamo le leggi adottate da una assemblea popolare non come un mero fatto dotato di forza coercitiva, ma come la risultante di varie norme, a partire da quelle costituzionali che autorizzano l'assemblea a legiferare e da quelle regolamentari che organizzano il procedimento legislativo.

Questo esigente assunto epistemologico consente a Kelsen di criticare il linguaggio giuridico con accenti che ricordano Ludwig Wittgenstein, là dove questi assegna alla filosofia il compito di contrastare “l'*incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio*” [Wittgenstein 2009, corsivi miei]. Nel ricostruire in termini puramente formali la grammatica dell'ordinamento e delle norme giuridiche che lo compongono, il filosofo del diritto critica gli errori in cui incorrono i giuristi o i decisori privi di un'adeguata consapevolezza metodologica o mossi da una propria agenda politica. Due, secondo Kelsen, gli errori più ricorrenti: la *reificazione di postulati ed enti teorici*, ossia l'attribuzione di esistenza a rappresentazioni o finzioni mentali escogitate per dare senso ai fenomeni giuridici, e l'attribuzione di senso letterale a usi metaforici del linguaggio. Questo tipo di errori produce, nella comprensione del diritto, una fuorviante *inversione tra cause ed effetti*. Così, per venire al nostro tema, lo Stato moderno e i suoi elementi fondativi quali la “sovranità”, il “popolo” e il “territorio”, vengono considerati “fatti naturali” o “realtà materiali” che il diritto si limiterebbe a normare, invece di essere riconosciuti per quello che sono: *creazioni* giuridiche, escogitate storicamente da determinati attori politici e professionisti del diritto.

In un saggio del 1920, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Kelsen offre numerosi esempi di come l'istanza della purezza teorica funzioni da dispositivo critico, per altro proprio contro le espressioni del pensiero di Stato studiate da Sayad e Bourdieu.

Il concetto di sovranità è diventato uno dei “più difficili e controversi della moderna dottrina del diritto pubblico” [Kelsen 1989, Ib, 5] per due ragioni prin-

---

del neopositivismo logico e della filosofia analitica, mentre la fortuna dell'espressione “legge di Hume” si deve a Black [1964].

cipali. Da una parte, la nozione ha subito nei secoli una continua trasformazione, che ha contribuito alla proliferazione di significati e utilizzi in contraddizione tra loro. Dall'altra parte, la nozione è stata utilizzata non tanto a scopi di conoscenza scientifica quanto per conseguire specifici obiettivi di "politica statuale" [*Ibidem*]. Anzi, denuncia l'autore, "nessun altro concetto più di quello di sovranità ha offerto copertura teoretica a postulati quanto mai pratici" [*Ibidem*].

A sostegno di questa tesi Kelsen traccia una genealogia del concetto e dei suoi usi politici. La moderna dottrina della sovranità, ricorda, è stata elaborata in Europa per due motivi. In primo luogo, per affermare l'indipendenza dei nascenti Stati territoriali da qualsiasi altro potere *esterno*: sia quello di altri Stati, sia quello dei "poteri universalistici" del Papa e dell'Imperatore. In secondo luogo, per affermare il potere monarchico come fonte unica e suprema di ogni autorità, non sottoposta a nessun altro potere *interno*, nelle versioni assolutistiche neanche al potere della legge. A seguito delle rivoluzioni politiche di ispirazione anti-assolutistica o repubblicana, il concetto di sovranità non è scomparso ma è stato mobilitato in nuove battaglie politiche: la vecchia dottrina della sovranità interna, ad esempio, è stata invocata per sostenere "le pretese di potere di determinati gruppi di interessi" [Ivi, 7], contrapponendo il potere del popolo a quello del principe.

Anche nella dottrina giuridica del proprio tempo Kelsen individua un ampio spettro di posizioni in conflitto in tema di sovranità. I giuristi che considerano lo Stato una *realtà materiale* o *naturale*, la intendono come espressione tipica della sua *forza*, attraverso cui la volontà statale pretende di imporsi sugli altri attori. I giuristi che considerano lo Stato una *realtà spirituale* o *artificiale*, intendono invece la sovranità come l'espressione tipica della sua *personalità*, cui imputare poteri, atti, diritti e obblighi accompagnati da una pretesa di efficacia.

Per quanto diverse, sia le dottrine storiche che quelle contemporanee sono accomunate da un medesimo limite epistemologico: tutte *reificano* il concetto di sovranità, attribuendo esistenza e concretezza quasi antropomorfa a un mero *ente teorico*, a un *postulato della ragione giuridica* necessario per comprendere il diritto come un *ordinamento unitario* e spiegare la *validità* delle norme che lo compongono. È contro queste "*finzioni* produttive di *ipostatizzazioni*", contro le "*pesanti metafore* simili a spettri [che] assurgono a entità autonome", contro gli "*strumenti logici della conoscenza giuridica fattisi realtà*" [Ivi, IIB, corsivi miei] che

il filosofo indirizza i suoi strali polemici. È in risposta a questi errori che ribadisce la necessità di una dottrina pura del diritto: occorre combattere, afferma, “contro la *fnzione* nella teoria del diritto, dissolvere completamente tutte quelle *figure giuridiche che nel pensiero dei giuristi si sono indurite, reificate*, e riportarle alle *sem-plici e pure relazioni* della norma giuridica” [Ivi, IIb-IIIb, corsivi miei].

La tendenza alla reificazione degli enti teorici da parte della dottrina contemporanea è aggravata, secondo Kelsen, dalla tentazione di perseguire la scientificità del sapere giuridico secondo un modello *positivista* delle scienze sperimentali. Ciò conduce a fraintendere la sovranità nei termini di un “dato di natura”, da studiare per via induttiva “attraverso la ricerca sociale di fatti” [Ivi, 12]. Contro vecchi e nuovi errori di questo tipo, occorre prospettare un cambio di paradigma: “La sovranità non va vista come una qualità reale – e quindi empiricamente e induttivamente osservabile – nel mondo esterno dei fatti percepibili, una qualità che inerisce a un oggetto naturale, fisico o psichico, ma come un’*ipotesi*, un *presupposto nel pensiero dell’osservatore che vuole conoscere lo Stato e il diritto*” [Ivi, 23, corsivi miei].

Se la sovranità va intesa come un mero postulato epistemologico, cui gli osservatori e gli studiosi ricorrono per comprendere il diritto come *sistema unitario di norme coercitive*, occorre individuare la sua specifica *funzione* nella conoscenza teorico-giuridica. A questo scopo, Kelsen esamina criticamente il linguaggio giuridico e decostruisce la *metafora* spaziale della *superiorità* tradizionalmente attribuita al potere sovrano che, per definizione, “non riconosce nessun altro potere *sopra di sé*”. Tale metafora allude a un *rapporto giuridico di obbligazione e subordinazione*, secondo cui un soggetto posto in posizione sovraordinata è autorizzato a imporre la propria volontà a un altro soggetto, che è tenuto a rispettarla.

In ossequio al divieto di dedurre una norma da un fatto, il filosofo chiarisce che “*sottoposti* nel senso di *obbligati* si è sempre solo a una norma, e al volere di un essere umano solo in quanto una norma lo sancisce” [Ivi, 15, corsivi miei], ossia in quanto una norma lo ha istituito come autorità conferendogli determinati poteri. In virtù dello stesso divieto, il fondamento della validità di una norma non può consistere in un fatto o in una credenza extra-giuridica: *la validità di una norma si fonda sulla validità di un’altra norma, posta nell’ordinamento a un rango superiore*. Tuttavia, la ricerca del fondamento di validità normativa non può regredire all’infinito: occorre perciò postulare una *norma suprema*, la cui validità non sia ul-

teriormente derivata. È la famosa quanto contestata idea kelseniana di una *norma fondamentale* che, non potendo a sua volta essere posta, deve essere *ipoteticamente presupposta* per comprendere il diritto come sistema unitario di norme valide, facendo a meno di presupposti metafisici, religiosi o comunque dogmatici<sup>12</sup>.

Questa prospettiva risolve la sovranità nella sua funzione epistemologica: concettualizzare la *validità* delle norme che compongono un ordinamento coercitivo *unitario*. In questi termini il concetto può essere proiettato in una dimensione post-statale e post-nazionale. Si tratta di un passaggio teorico fondamentale per chi, come Kelsen, è impegnato a concepire e costruire un ordinamento giuridico internazionale di tipo *cosmopolitico*, comprensivo degli ordinamenti dei singoli Stati, quale condizione giuridica della *pace*: una prospettiva impossibile se si resta legati al “dogma della sovranità” [Ivi, 286]. Il fatto che Kelsen, in varie occasioni, abbia definito questo ordinamento mondiale orientato alla costruzione della pace come uno “*Stato universale*” è la prova di quanto anche i pensatori più eterodossi facciano fatica a emanciparsi dal pensiero di Stato<sup>13</sup>.

A questo punto dovrebbe essere chiaro perché Sayad attribuisca un valore positivo alla purezza teorica portata avanti da Kelsen: perché ne intuisce il potenziale critico e dissolvente rispetto ai postulati più consolidati del pensiero di Stato. Ora è finalmente possibile analizzare in dettaglio le tesi eretiche che il teorico delle migrazioni ha attribuito al filosofo del diritto.

##### 5. Una teoria del diritto libera dal pensiero di Stato: Kelsen su “popolo”, “territorio” e “sovranità”

La prova principale che Kelsen si sia liberato dal pensiero di Stato risiede, per Sayad, nel fatto che il filosofo non ritenga la distinzione-opposizione tra cittadini e stranieri, nazionali e non-nazionali, *necessaria* per istituire un ordinamento giu-

12. Per una disamina critica delle molteplici e ambigue accezioni con cui Kelsen utilizza la nozione di “norma fondamentale”, rimando per tutti a Ferrajoli [2016, pp. 97-103].

13. Per una riflessione critica sulla filosofia del diritto internazionale di Kelsen rimando a Zolo [1998]. L'autore denuncia efficacemente la contraddizione tra l'adesione kelseniana a una visione pacifista e antimperialista e il suo richiamo alle nozioni di *imperium romanum* e *civitas maxima* per evocare il futuro e auspicato ordinamento cosmopolitico.

ridico statale. Si tratta di un'interpretazione corretta: la tesi del carattere arbitrario e convenzionale di questa canonica classificazione degli statuti personali è perfettamente coerente con l'impianto di una teoria pura del diritto. Kelsen stesso, nella sua *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), perviene sul tema a delle conclusioni che avrebbero riscosso il plauso di Sayad:

La cittadinanza è un istituto *comune* a tutti i moderni ordinamenti giuridici statali. Ma è essa anche *necessaria*, in quanto *essenziale*, allo Stato? È un requisito *indispensabile* dell'ordinamento giuridico statale il distinguere fra gli individui a esso soggetti quelli che sono cittadini e quelli che non lo sono? L'esistenza di uno Stato dipende dall'esistenza di individui, i quali sono *soggetti* al suo ordinamento giuridico, ma non dall'esistenza di "cittadini" [Kelsen 1963, 246, corsivi miei].

Per comprendere l'origine di questa tesi, è sufficiente sottoporre la nozione di "popolo" alla stessa critica dissolvente cui è stata sottoposta la nozione di sovranità. Il metodo kelseniano è sempre lo stesso: liberare gli enti teorici dalle ipostatizzazioni politicamente orientate per restituirli alla loro funzione all'interno dell'ordinamento. In questo caso, la nozione di "popolo" è ricondotta a una specifica funzione teorica: concettualizzare "l'ambito di validità personale dell'ordinamento giuridico statale" [Kelsen 2021, 375], ossia designare *chi* è soggetto al rispetto delle norme valide in un determinato territorio, in quanto vi risiede o semplicemente vi si trova. Non sorprende che il filosofo tenda a sostituire il termine "popolo", ideologicamente sovraccarico e ambiguo, con la nozione più neutra di "popolazione".

Da questo punto di vista, distinguere all'interno della popolazione soggetta all'ordinamento tra cittadini e stranieri è una scelta puramente politico-ideologica, influenzata dalla rappresentazione che si ha della comunità nazionale, ma rispetto al problema della validità delle norme non risponde a nessuna necessità giuridica. Ne risulta una critica severa delle visioni etno-nazionaliste dell'appartenenza giuridico-politica, oggi date sempre più per scontate.

Se ci si chiede perché un individuo appartenga, insieme con altri, a un certo Stato, non si trova altro criterio che questo: l'uno e gli altri sono sottoposti a un certo ordinamento coercitivo relativamente accentrato. *Tutti i tentativi di trovare un altro legame che tenga uniti*

*individui*, i quali possono differire per lingua, razza, religione ed opinione politica, ed essere divisi da contrasti di classe e da molteplici altri conflitti di interesse, *sono destinati a fallire*. In particolare, non è possibile portare alla luce un qualche tipo di *interazione spirituale* che, *indipendentemente da ogni vincolo giuridico*, fonda insieme tutti gli individui *appartenenti* a uno Stato in modo tale da rendere possibile il distinguerli (come due gruppi nettamente separati) da altri individui, appartenenti a un altro stato e fusi insieme da un'analogia interazione [*Ibidem*, corsivi miei].

È interessante confrontare queste riflessioni teorico-giuridiche sulla nozione di “popolo” con quelle svolte da Kelsen in un saggio del 1929, intitolato *Essenza e valore della democrazia*, di taglio più teorico-politico. Dopo aver definito la democrazia come quella “forma di Stato o di società in cui [...] l'ordine sociale [è realizzato] da chi a quest'ordine è sottomesso, cioè dal popolo” [Kelsen 1995, 57], il filosofo invita a riflettere sulla nozione di “popolo” implicita nella teoria democratica.

Si tratta, innanzitutto, di un concetto ambivalente. Da una parte si riferisce a una “pluralità di individui”, ma dall'altra presuppone “che questa *pluralità* di individui costituisca *un'unità*”. Tale unità è avvertita come tanto più necessaria quanto più il popolo è inteso, in senso democratico, “non tanto come *oggetto* quanto piuttosto come *soggetto* del potere” [*Ivi*, 58, corsivi miei]. Kelsen tiene a ribadire, in linea col suo quadro metodologico, che l'unità implicita nel concetto di popolo non può essere ricavata da meri “fatti sensibili”. Agli occhi del sociologo, afferma, il popolo appare “diviso da contrasti nazionali, religiosi ed economici” e si presenta “come una molteplicità di gruppi distinti piuttosto che come una massa coerente di uno e di un medesimo stato di agglomerazione” [*Ibidem*]. Ma agli occhi del giurista “puro”, la sua unità rappresenta più che altro “un *postulato* etico-politico, che l'*ideologia* politica assume come *reale* con l'aiuto di una *finzione* tanto universalmente accettata che, ormai, non si pensa più di criticarla” [*Ibidem*, corsivi miei]. Dietro questa finzione, l'unità del popolo rivela la sua funzione: dar conto della “sottomissione di tutti i suoi membri al medesimo ordine giuridico statale” [*Ibidem*].

Secondo Kelsen, però, questa concettualizzazione non è adeguata a un regime democratico. Dal momento che, in tale regime politico, il popolo viene inteso come soggetto e non come oggetto del potere, ossia come attore che partecipa alla creazione dell'ordine statale cui è al tempo stesso sottomesso, in democrazia si ten-

de a distinguere tra il popolo in senso passivo e il popolo in senso attivo: mentre il primo è semplicemente sottoposto alle norme dell'ordinamento, il secondo partecipa alla loro formazione esercitando i diritti politici. È la democrazia, dunque, a pretendere una più netta distinzione tra cittadini e stranieri, nazionali e non-nazionali: anche su questo punto si registra una convergenza con Sayad, secondo cui “il popolo sovrano sarebbe più esigente, sotto questo aspetto [dell'omogeneità nazionale], rispetto al monarca sovrano dell'assolutismo” [Sayad 1998, 7].

In conclusione, per Kelsen la distinzione-opposizione tra cittadini e stranieri continua a non rispondere a una necessità giuridica in senso stretto, ma può comunque avere una forte motivazione politica connessa alla garanzia della partecipazione democratica, che i nazionali vogliono riservare per sé e per chi rispetta determinati requisiti ideali da loro stabiliti. L'autore non approfondisce oltre il tema, ma non rinuncia a posizioni eterodosse quando afferma che “i diritti politici non devono essere affatto legati alla nazionalità” [Ivi, 61]. L'ampiezza della cittadinanza democratica è da sempre oggetto di conflitti, ma non c'è nessun ostacolo teorico o tecnico a estendere i diritti di partecipazione alle persone straniere, anzi: tale estensione potrebbe costituire una applicazione radicale del “principio democratico” in base al quale chi è destinatario di una norma coercitiva deve poter concorrere alla sua definizione.

Nella sintesi che Sayad fa della tesi di Kelsen si dice che lo straniero è istituito per legge come “soggetto alla competenza e all'autorità dello Stato di cui *non* fa parte, ma sul cui territorio risiede, vive e lavora, solo in ragione della sua presenza e per il tempo della sua presenza: una presenza il cui statuto è differente da quello del nazionale sul medesimo territorio” [Sayad 1998, 9]. Le riflessioni svolte fin qui confermano e arricchiscono questa posizione, avvicinando ancora di più le posizioni dei due autori. Per entrambi liberarsi dal pensiero di Stato significa riconoscere che la cittadinanza-nazionalità è un istituto discriminatorio, espressione di un privilegio. È la legge che stabilisce i criteri e le procedure per attribuire a una determinata persona la cittadinanza-nazionalità di uno Stato, istituendo i *confini demografici* e *valoriali* della comunità politica. Non esiste a rigore nessun popolo prima che l'ordinamento venga istituito e che legge stabilisca i confini della cittadinanza. La medesima legge che crea i cittadini crea, in negativo, gli stranieri. Quali diritti siano collegati a tale status è frutto di scelte politico-costituzionali.

Per decostruire fino in fondo la distinzione-opposizione tra cittadini e stranieri, nazionali e non-nazionali occorre sottoporre anche la nozione di “territorio” statale al medesimo trattamento critico cui sono state sottoposte le nozioni di sovranità e di popolo. Nel pensiero di Stato esiste un nesso organico tra queste nozioni, alimentato in modo più o meno diretto dal *mito dell'autoctonia*, secondo cui terra e popolo si appartengono da sempre e per sempre. In questa visione, la sovranità dello Stato si esercita primariamente attraverso il controllo dei confini esterni, posti a protezione del territorio e della cittadinanza da ogni elemento estraneo.

Kelsen critica le dottrine che intendono il nesso tra Stato e territorio come un rapporto fattuale di tipo *naturale* o *patrimoniale*, da cui discenderebbe la facoltà unilaterale dello Stato di stabilire i propri confini e di esercitare al loro interno un potere *esclusivo*. Queste dottrine sono accomunate da una medesima immagine antropomorfica dello Stato, concepito come un essere umano di grande formato: il territorio ne costituirebbe una dotazione originaria, alla stregua di ciò che il corpo è per un organismo vivente. Storicamente, tali dottrine sono state escogitate per giustificare la conquista o la volontà di potenza dei sovrani o degli Stati: il caso più emblematico è costituito dalla dottrina dei “confini naturali”, secondo cui il territorio di uno Stato dovrebbe coincidere con barriere geografiche come montagne, fiumi o mari, ritenute per varie ragioni confini ideali.

In alternativa a queste dottrine, Kelsen prospetta una teoria puramente giuridica del territorio articolata intorno a due aspetti. In primo luogo, poiché il diritto regola azioni e comportamenti umani che sono sempre situati nello spazio, l'esistenza di norme giuridiche postula l'esistenza di un territorio *definito* rispetto al quale tali norme sono valide. In secondo luogo, il carattere relativamente accentrato dell'ordinamento giuridico statale postula l'esistenza di un territorio *unitario*, ma non necessariamente continuo, rispetto al quale le norme sono valide in maniera uniforme. In breve: come il popolo è un ente teorico che concettualizza la sfera di validità personale di un ordinamento giuridico, così il territorio è un ente teorico che ne concettualizza la sfera di *validità spaziale*.

Una prospettiva di questo tipo mette in dubbio uno dei postulati fondamentali del pensiero di Stato: il potere di stabilire i confini come attributo essenziale della sovranità. Secondo Kelsen non sono gli Stati a determinare unilateralmente la sfera spaziale di validità degli ordinamenti nazionali: è l'*ordinamento interna-*

*zionale* che “determina e quindi *delimita reciprocamente le sfere territoriali di validità* dei diversi ordinamenti giuridici statali. Se le loro sfere territoriali di validità non fossero giuridicamente delimitate, se gli Stati non avessero dei confini fissati, i vari ordinamenti giuridici statali, cioè i molti Stati, non potrebbero coesistere senza conflitti” [Kelsen 1963, 213, corsivi miei]. È la celebre e contestata teoria della superiorità dell’ordinamento internazionale su quelli nazionali, a cui sembra alludere anche Sayad quando attribuisce al filosofo la tesi che lo Stato non sia l’unica forma di organizzazione giuridica che una comunità umana può darsi [Sayad 1998, 9].

In conclusione, anche se Kelsen non affronta le politiche migratorie, la sua prospettiva consente di mettere in dubbio anche un altro postulato del pensiero di Stato: il potere statale di controllare i confini per escludere le persone straniere dal territorio nazionale. Se il territorio statale rappresenta la sfera di validità di un ordinamento, la sovranità territoriale esprime soltanto l’esigenza che questo ordinamento si mantenga indipendente dalle interferenze di altri ordinamenti: ne consegue che il controllo dei confini è necessario giuridicamente solo per proteggere l’indipendenza dello Stato. Ma questa può essere minacciata solo da attacchi, aggressioni o occupazioni militari da parte di un altro Stato o di soggetti organizzati, non dalla mobilità di persone straniere attraverso le frontiere esterne. I controlli migratori, pertanto, non rappresentano una necessità immanente all’idea di Stato sovrano. Né possono essere giustificati per difendere la presunta omogeneità della comunità nazionale, in base a visioni etno-nazionaliste della cittadinanza<sup>14</sup>.

## 6. *Il potenziale liberatorio della critica al pensiero di Stato*

Viviamo in un’epoca in cui la *violenza di Stato* è praticata ed esibita impunemente, fino a degenerare in vere e proprie forme di terrorismo o in atti di genocidio. Le violenze anche letali che, da decenni, colpiscono le persone in movimento alle frontiere esterne e interne degli Stati ci hanno preparato psicologicamente a

---

14. Giustificazioni dei controlli migratori in base al principio di autodeterminazione delle comunità nazionali, immaginate come omogenee, si possono trovare in Walzer [1987], Moore [2015] e Miller [2016].

questa deriva, abituandoci giorno dopo giorno ad accettare che vite meritevoli di rispetto e di lutto venissero separate da altre vite, violabili e sacrificabili<sup>15</sup>. Il pensiero di Stato sembra celebrare la sua vittoria, chiamando pace un cumulo di cadaveri e di macerie.

Se queste violenze sono state accettate, se la gerarchizzazione dell'umanità lungo le linee della razza, della classe e del genere sono state normalizzate, fino alla totale disumanizzazione degli altri e delle altre, è anche perché queste pratiche sono state istituzionalizzate, erodendo i regimi democratico-costituzionali dall'interno attraverso il cosiddetto *diritto degli stranieri*. Da qui l'importanza strategica di sottoporre questo diritto *speciale* a una critica rigorosa, che ne riveli la sostanza di *diritto del nemico*. Da qui la necessità di liberare le nostre teorie e le nostre pratiche quotidiane dal pensiero di Stato, contestando i poteri e le violenze di confine in tutte le loro forme, per immaginare comunità vivibili per tutte e tutte: comunità plurali, non statali e non nazionali. Indubbiamente le risorse di cui dispongono oggi certe società private, certi governi, certi eserciti e certe polizie non ha precedenti nella storia e la capacità del diritto di porre limiti al loro dominio appare compromessa. Ma non abbiamo alternative: dobbiamo continuare a guardare alla cittadinanza e ai diritti come a dei campi di conflitto e resistenza, dall'esito non scontato.

L'inattesa ma profonda convergenza delle tesi di Hans Kelsen con quelle di Abdelmalek Sayad può dare *forma e materia* a questo programma. Sul piano più formale, la critica kelseniana alla reificazione di enti teorici come sovranità, popolo, territorio, ecc. si rivela cruciale per sospendere la fede nei dogmi del pensiero di Stato. Sul piano più materiale, la riscrittura kelseniana in termini funzionali della dottrina dello Stato e dei suoi elementi, ricondotti alle varie dimensioni della validità di un ordinamento, mostra il carattere politico e reversibile della distinzione tra cittadini e stranieri, nazionali e non-nazionali, emblema della costruzione giuridica della subalternità.

L'elogio che Sayad ha rivolto a Kelsen non è stato, dunque, un abbaglio ma una rivelazione: l'analisi delle sue ragioni e delle sue implicazioni ha mostrato il grande potenziale liberatorio che la critica al pensiero di Stato può costituire per la filosofia del diritto.

---

15. Su questi aspetti, il riferimento obbligato è a Butler [2024].

*Riferimenti bibliografici*

Anderson, B.

2013, *Us & Them? The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford University Press, Oxford.

Arendt, H.

2009, *Le origini del totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino.

Avallone, G.

2018, *Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad*, ombre corte, Verona.

Black, M.

1964, *The Gap Between 'Is' and 'Should'*, *The Philosophical Review*, vol. 73, n. 2, pp. 165-81.

Boudou, B.

2023, *Migration and the critique of 'state thought': Abdelmalek Sayad as a political theorist*, *European Journal of Political Theory*, vol. 22, n. 24, pp. 399-424.

Bourdieu, P.

2013, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano.

Butler, J.

2024, *Regimi di guerra. O della vita che non merita lutto* (2009), Castelvecchi, Roma.

Chetail, V.

2010, *L'actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad face aux paradoxes du droit international des migrations*, in AA.VV., *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Editions Le Fennec, Casablanca, pp. 285-304.

Ferrajoli, L.

2016, *La logica del diritto. Dieci aporie nell'opera di Hans Kelsen*, Laterza, Bari-Roma.

Gazzolo, T.

2016, *Essere / dover essere. Saggio su Kelsen*, FrancoAngeli, Milano.

Gjergji, I.

2010, *La socializzazione dell'arbitrio. Alcune note sulla gestione autoritaria dei movimenti migratori*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 439-466.

Habermas, J.

2013, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), Feltrinelli, Milano.

Kelsen, H.

1963, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), Edizioni di Comunità, Roma.

1989, *Il problema della sovranità. Contributo per una dottrina pura del diritto* (1920), Giuffrè, Milano.

2021, *La dottrina pura del diritto* (1960), Einaudi, Torino.

Mancini, L.

2019, *Teorie critiche del diritto. Riflessioni su diritto e migrazioni*, Materiali per una storia della cultura giuridica, n. 2, pp. 347-358.

Mezzadra, S., Neilson, B.

2013, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham.

Miller, D.

2016, *Is There a Human Right to Immigrate?*, in S. Fine, L. Ypi (a cura di), *Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership*, Oxford University Press, New York, pp. 11-31.

Moore, M.

2015, *A Political Theory of Territory*, Oxford University Press, New York.

Oliveri, F.

2015, *Lotte dei migranti ai confini della cittadinanza: una proposta teorico-metodologica*, in M. Omizzolo, P. Sodano (a cura di), *Migranti e territori. Lavoro, diritti, accoglienza*, Ediesse, Roma, pp. 133-158.

- 2020a, *I “poteri di confine” e i loro limiti. Per una genealogia del diritto italiano dell’immigrazione*, in F. Biondi Dal Monte, E. Rossi (a cura di), *Diritti oltre frontiera. Migrazioni, politiche di accoglienza e integrazione*, Pisa University Press, Pisa, pp. 109-146.
- 2020b, *Dalla ‘razza’ alla razzializzazione. Una proposta teorico-metodologica per comprendere e contrastare i razzismi contemporanei*, *Teoria e critica della regolazione sociale*, 2, pp. 234-249.
- 2021, *Governare attraverso la paura: le politiche migratorie emergenziali e securitarie come paradigma*, *Jura Gentium*, vol. 18, n. 1, pp. 290-302.
- Palidda, S.  
2007, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Pérez, A.  
2023, *Bourdieu and Sayad Against Empire: Forging Sociology in Anticolonial Struggle*, Polity, Cambridge.
- Raimondi, F.  
2016, *Migranti e stato. Saggio su Abdelmalek Sayad*, ombre corte, Verona.
- Rigo, E.  
2018, *Soggetti e spazi in trasformazione: appunti per una Critical Migration Theory*, in M.G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa, pp. 133-149.
- 2022, *La straniera. Migrazioni, asilo, sfruttamento in una prospettiva di genere*, Carocci, Roma.
- Sajir, Z., Molinero-Gerbeau, Y.  
2025, *Within the State and Without the Nation: Unraveling the Nation-State’s Dual Role in the Lives of Migrant Descendants Through Sayad’s Critical Sociology*, *Italian Sociological Review*, vol. 15, n. 12S, pp. 205-232.
- Santoro, E.  
2021, *Democrazia escludente e integrazione neoschiavista. Saggi di diritto degli stranieri*, Pacini, Pisa.

Sayad, A.

- 1996, *L'immigration et la 'pensée d'État'. Réflexions sur la 'double peine'*, in S. Palidda (a cura di), *Délit d'immigration. La construction sociale de la déviance et la criminalité parmi les immigrés en Europe*, rapporto COST A2, Migrations, Communauté Européenne, Bruxelles, pp. 11-19.
- 1998, *L'immigration et la 'pensée d'État'. Réflexions sur la 'double peine'*, *Regards Sociologiques*, n. 16, pp. 5-21.
- 1999a, *Immigration et "pensée d'État"*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, pp. 5-14.
- 1999b, *L'immigration et la pensée d'État*, in Id., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris.
- 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- 2006a, *L'immigration ou Les paradoxes de l'alterité. I. L'illusion du provisoire* (1991), Raison d'agir, Bruxelles.
- 2006b, *L'immigration ou Les paradoxes de l'alterité. II. Les enfants illégitimes* (1991), Raison d'agir, Bruxelles.

Walzer, M.

- 1987, *Sfere di giustizia* (1983), Feltrinelli, Milano.

Zolo, D.

- 1998, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma.

FEDERICO OLIVERI è ricercatore a tempo determinato di tipo B in Filosofia del diritto presso la Scuola di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, dove insegna Informatica giuridica. Svolge attività di formazione, ricerca e terza missione anche presso il Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace dell'Università di Pisa, di cui è *Senior fellow*. Ha pubblicato *Conflitti di cittadinanza. Jürgen Habermas e il problema del "soggetto rivoluzionario"* (Mimesis, 2020) e *Machina mundi. Per una regolazione democratica dei poteri digitali* (Mucchi, 2025). Ha pubblicato, inoltre, vari saggi in tema di diritti fondamentali, cittadinanza, confini, migrazioni, sfruttamento lavorativo, razzismo e discorsi d'odio, applicando quadri concettuali e metodologici tratti dalle teorie critiche del diritto. Le sue attuali ricerche vertono sui principi del costituzionalismo democratico digitale e sulla regolazione degli usi civili e militari dell'intelligenza artificiale.





BERNARDO PACI

## *Sayad in Nuova Spagna e il pensiero di Stato: migrazioni, immaginario coloniale e costruzione nazionale fra teoria e storia*

**Abstract:** This article examines the formation of the “state thought” in early modern New Spain through a critical engagement with key concepts developed by the sociologist of migrations Abdelmalek Sayad, particularly the border between national and non-national and the colonial imaginary. In dialogue with decolonial approaches to the historical continuity of colonial forms of power, the article mobilises Sayad’s categories as analytical tools for historical enquiry, in order to illuminate how processes of classification, exclusion, and political subordination were embedded in the very construction of colonial order and its later national rearticulations. Focusing on sixteenth- and seventeenth-century New Spain as an early case of settler colonialism, the article reconstructs the production of Indigenous peoples as subjects simultaneously represented as vulnerable and dangerous. This double representation emerges across missionary discourse, administrative practices, and creole intellectual production, including the works of Carlos de Sigüenza y Góngora, understood here as exemplary of a broader creole project of historical appropriation and national construction. The celebration of precolonial Indigenous antiquity is shown to coexist with the delegitimation of coeval Indigenous populations, portrayed as politically incapable and dependent. From this perspective, the article suggests a structural continuity between the colonial production of Indigenous populations as internal outsiders and the modern construction of migrants as non-national subjects within contemporary state orders, highlighting the persistence of the colonial imaginary well beyond the formal end of colonial rule.

**Keywords:** Abdelmalek Sayad, New Spain, State thought.

---

### *1. Introduzione: Sayad e la continuità fra storia coloniale e postcoloniale*

La storia coloniale della Nuova Spagna (Messico) tra il XVI e il XVII secolo offre un contesto particolarmente – e forse sorprendentemente – adeguato ad essere analizzato attraverso il quadro teorico sviluppato da Abdelmalek Sayad nell’ambito della sua sociologia delle migrazioni. Sebbene il suo lavoro riguardi principalmente la condizione postcoloniale delle persone migranti, le sue riflessioni intorno a concetti come il pensiero di Stato, la costruzione nazionale e la

“doppia assenza” rivelano profonde continuità tra le storie coloniali e postcoloniali. Questo articolo esplora tali continuità attraverso le categorie elaborate dallo stesso Sayad, a partire dal fondamentale concetto di “immaginario coloniale” [Bourdieu, Sayad 2004]<sup>1</sup>.

Sayad stesso ha sottolineato questo legame storico in diverse opere. Due saggi appaiono particolarmente rilevanti in questo senso. Il primo è tratto da *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*: “La colonizzazione, che l’immigrazione estende e, in un certo modo, mantiene viva, è come un ‘laboratorio’ in cui, allo stato sperimentale [...], le condizioni della generazione, perpetuazione e forse estinzione del fenomeno della migrazione sono rivelate” [Sayad 2006, p. 28]. Il secondo è tratto invece da *Algeria. Nazionalismo senza nazione* e riguarda il concetto di “immaginario coloniale”, che “in gran parte è il prodotto della colonizzazione e allo stesso tempo è uno degli strumenti che ne ha sempre assicurato, e continua ad assicurarne la strutturazione: un immaginario che ha ossessionato e ossessiona, anche oltre la fase coloniale vera e propria, tutte le coscienze e tutti gli spiriti che vi fanno riferimento, sia presso i colonizzatori che i colonizzati, quelli di ieri come i loro discendenti” [Sayad 2003, pp. 36-37]. L’analisi della condizione indigena nella Nuova Spagna consente in questo senso di mettere alla prova la validità generale delle tesi di Sayad e di ampliare la loro applicabilità attraverso un caso di studio storico, mostrando come il passato coloniale continui a informare le politiche migratorie e le rappresentazioni delle persone migranti nell’Occidente contemporaneo.

In questa prospettiva, il concetto di pensiero di Stato assume in particolare un ruolo centrale per comprendere la produzione e la naturalizzazione dei confini tra “nazionale” e “non-nazionale”, cittadino e non-cittadino, ma anche di categorie come “emigrato” ed “immigrato” [Sayad 2002, pp. 379-384]. Le pratiche di classificazione inerenti a questo processo e al pensiero di Stato ad esso soggiacente hanno prodotto il migrante come “un oggetto di ricerca scisso, prestabilito e gerarchizzato” [Avallone 2018, p. 18], la cui esistenza viene sempre posta, rappresentata e conosciuta dall’alto, attraverso lo sguardo dello Stato stesso. Con questa espressione, infatti, Sayad non si riferisce semplicemente ai contenuti positivi di

---

1. Dove non diversamente indicato, tutte le traduzioni dall’inglese, dal francese e dallo spagnolo sono mie.

questa o quella ideologia dello Stato, quanto ad un insieme di schemi epistemici, amministrativi e politici attraverso cui lo Stato-nazione definisce sé stesso e i propri confini, producendo al contempo, per l'appunto, le stesse figure del nazionale e del non-nazionale. L'immigrazione, in questo quadro, non rappresenta un fenomeno esterno o contingente rispetto allo Stato, ma uno dei luoghi privilegiati della sua stessa costituzione come ordine politico e simbolico.

Sono proprio queste pratiche e questi schemi ad essere segnati da una fondamentale continuità tra storia coloniale e postcoloniale: in questo quadro, l'opera di Sayad risuona profondamente con il dibattito postcoloniale e decoloniale. Il concetto di colonialità discusso all'interno di quest'ultimo, e specialmente quello di colonialità del potere proposto da Aníbal Quijano [2014], si basa precisamente sull'idea che tale continuità non sia stata spezzata dai processi storici di decolonizzazione. Come sottolinea Quijano, questo è specialmente vero per gli Stati postcoloniali sudamericani, nei quali “il processo d'indipendenza degli stati”, non corrispondendo ad una “liberazione delle società”, vide l'avviarsi non di un “processo di sviluppo degli stati-nazione in senso europeo, ma [di] una riarticolazione della colonialità del potere su basi nuove” [Quijano 2014, p. 91]. Tuttavia, la natura profondamente coloniale del potere dello Stato-nazione moderno riguarda l'intero presente globale, inclusa, evidentemente, l'Europa [Grosfoguel 2017]. In particolare, le pratiche di classificazione inerenti tanto alla colonialità del potere, delineata nel dibattito decoloniale, quanto al pensiero di Stato, come definito da Sayad, hanno avuto e continuano ad avere un ruolo centrale nella costruzione delle gerarchie sociali, così come delle relative forme di organizzazione dello sfruttamento, descritte da Cedric Robinson [2023] in termini di capitalismo razziale. Si tratta anche in questo caso di una categoria la cui applicazione è contraddistinta da una forte continuità tra passato coloniale e presente postcoloniale, poiché prevede la produzione e mobilitazione della dimensione della razza – oltre che, più specificamente, delle categorie di nativo e di migrante – nella strutturazione concreta del mercato del lavoro [Curcio, Mellino 2012], come rilevato del resto dallo stesso Sayad [2002, pp. 220-225] nel contesto della Francia contemporanea. Allo stesso tempo, la continuità tra coloniale e postcoloniale emerge anche in relazione all'ordine politico nel senso più stretto, contribuendo a plasmare la moderna concezione della “sicurezza”, che sempre più pervasivamen-

te affolla tanto i mass media quanto i dibattiti elettorali in Europa. In questo caso la doppia rappresentazione del migrante, da una parte inerme e passivo, mero oggetto di politiche che lo investono dall'alto, e dall'altra aggressivo e pericoloso, una minaccia per l'ordine nazionale stesso, gioca un ruolo fondamentale e mostra ancora un'altra sfaccettatura delle continuità tra coloniale e postcoloniale; anche le figure del nativo e del colonizzato infatti hanno a lungo giocato lo stesso ruolo nell'ambito dell'ordine coloniale [Fanon 2007].

Oltre al piano strettamente genealogico e alla questione della continuità fra coloniale e postcoloniale, infatti, il contrasto fra un caso di colonialismo d'insediamento della prima modernità e il moderno Stato-nazione europeo attraverso le lenti di Sayad mostra in particolare la vacuità del principio di autoctonia, su cui tanto frequentemente si pretende essere fondata la sempre crescente violenza repressiva delle politiche migratorie in territorio europeo (oltre che, ancor più paradossalmente, negli Stati Uniti). L'analisi del caso della Nuova Spagna tra Cinquecento e Seicento, infatti, ci propone rapporti sociali tra coloni e colonizzati in cui l'applicazione del principio di autoctonia risulta perfettamente rovesciata rispetto all'Europa contemporanea, mentre le gerarchie razziali e politiche del primo appaiono prefigurare largamente quelle della seconda.

L'articolo adotta pertanto, come anticipato, la forma di un caso di studio storico centrato sulla Nuova Spagna tra XVI e XVII secolo, un contesto in cui la classificazione giuridica, politica e simbolica delle popolazioni indigene occupa una posizione centrale nella costruzione dell'ordine coloniale. L'analisi non si propone di ricostruire esaustivamente il pensiero coloniale sulla popolazione indigena della Nuova Spagna, ma si concentra piuttosto su alcuni momenti e autori particolarmente significativi per osservare il funzionamento del pensiero di Stato in un contesto della prima modernità caratterizzato dal colonialismo di insediamento. Tra questi, un ruolo centrale è svolto dalle opere di Gerónimo de Mendieta e soprattutto di Carlos de Sigüenza y Góngora, la cui produzione intellettuale consente di cogliere insieme la dimensione amministrativa, storica e simbolica della costruzione del nativo come soggetto mai pienamente politico. La scelta di questi autori non risponde dunque tanto a criteri di rappresentatività generale, – anche se Sigüenza y Góngora è stato effettivamente descritto come uno dei maggiori pensatori creoli del suo tempo, se non il maggiore [Costilla

Martínez, Ramírez Santacruz 2025] – quanto alla loro capacità di rendere visibili i processi di classificazione, appropriazione del passato e costruzione dell’immaginario coloniale che costituiscono il cuore dell’analisi stessa. In questa prospettiva, gli aspetti discussi nei paragrafi seguenti non intendono costituire una rassegna di esempi, ma diversi punti di osservazione su un medesimo processo: la formazione storica del pensiero di Stato nel contesto coloniale della Nuova Spagna.

L’articolo si sviluppa in tre sezioni principali, che analizzano diversi aspetti della continuità tra il caso di studio della Nuova Spagna e lo Stato-nazione moderno alla luce delle categorie di Sayad, specificamente nel quadro sopra delineato del pensiero di Stato e del suo rapporto con la colonialità del potere. La prima sezione esplora più direttamente il pensiero di Stato esaminando la produzione amministrativa e discorsiva della figura del nativo nella Nuova Spagna, mostrando come tale costruzione anticipi la configurazione moderna del migrante come non-nazionale. La seconda sezione esamina il ruolo dei processi di costruzione nazionale e dell’identità creola come momento fondamentale della riorganizzazione coloniale delle appartenenze politiche e della ridefinizione del rapporto fra storia, territorio e popolazione; anche in questo caso, emergono linee di continuità fondamentali che trascendono i processi storici di decolonizzazione. La terza sezione analizza la dimensione immaginaria e simbolica di questo stesso processo, mostrando come la doppia rappresentazione dei nativi – simultaneamente miserabili e pericolosi – costituisca a sua volta una componente essenziale del pensiero di Stato e trovi una chiara continuità nelle rappresentazioni contemporanee dei migranti e nell’immaginario coloniale che le informa.

## *2. Il pensiero di Stato: la costruzione del nativo e del migrante*

Ne *La doppia assenza*, Sayad [2002, pp. 367-368] ha scritto che “[a]nche se la migrazione è un fenomeno universale, deve sempre essere pensata [...] nel quadro dello stato-nazione. [...] Le categorie sociali, economiche, culturali, etiche [...] e politiche con cui pensiamo l’immigrazione e più in generale tutto il nostro mondo sociale e politico, sono certamente e oggettivamente [...] delle categorie nazionali, perfino nazionaliste. [...] [P]ensare l’immigrazione significa pensare

lo stato e che ‘lo stato pensa se stesso pensando l’immigrazione’”. La figura del migrante è pertanto costruita come un oggetto passivo delle politiche dello Stato, una figura che non può mai farsi soggetto politico: i migranti sono ritenuti incapaci di rappresentare politicamente se stessi e i propri interessi, e dunque costantemente bisognosi di essere rappresentati da qualcun altro. Lungi dall’essere il risultato di un mero pregiudizio, questo processo dipende dalla struttura stessa dello Stato-nazione, il cui spazio politico coincide con la comunità nazionale stessa: essendo il migrante il “non-nazionale” per eccellenza, per la stessa ragione egli è anche “l’impolitico” per eccellenza sotto lo sguardo dello Stato. Sia innanzi a quest’ultimo che per le associazioni filantropiche, il migrante è considerato come permanentemente privo di autonomia, un “eterno assistito, un eterno ‘apprendista’” [Sayad 2002, p. 283], trattato “come un bambino a cui bisogna insegnare il comportamento appropriato (tecnicamente e moralmente) e, in breve, a ‘vivere’ in accordo con le regole della società d’immigrazione” [Sayad 2002, p. 283]. L’azione dello Stato e della società sui migranti è dunque concepita come “pedagogica”, qualcosa che ricorda chiaramente da vicino lo “sforzo civilizzazionale”, il “fardello dell’uomo bianco” che i paesi europei hanno a lungo utilizzato per giustificare le loro imprese coloniali.

In effetti, se consideriamo la condizione e la rappresentazione dei popoli indigeni nella Nuova Spagna della prima modernità, è possibile osservare un dispositivo discorsivo e politico che, pur in un contesto storico radicalmente differente, presenta una struttura analoga a quella individuata da Sayad nel pensiero di Stato moderno: la costruzione di una popolazione subordinata come incapace di autonomia politica e oggetto necessario di tutela. Si evidenzia così una continuità genealogica, tanto nelle forme di classificazione quanto nei regimi di rappresentazione attraverso cui lo Stato inquadra i soggetti marginali rispetto alla comunità nazionale, utilizzandoli al contempo per definire la comunità nazionale stessa.

Non a caso, lo storico Alejandro Cañeque ha descritto il discorso ufficiale relativo ai nativi in questo contesto nei termini di una “retorica della miseria [rhetoric of wretchedness]” [Cañeque 2004, pp. 163-185]. Questa retorica, oltre ad inquadrare l’indigeno in termini di debolezza materiale, lo rappresenta politicamente come soggetto incapace di autogoverno: proprio in questo senso la “retorica della miseria” si intreccia profondamente con la ricorrente infantilizzazione

delle popolazioni indigene, dal momento che la loro presunta fragilità morale e intellettuale viene a giustificare simultaneamente la tutela coloniale a queste imposta – con tutto l’apparato di giustificazione “pedagogica” e civilizzazionale che l’accompagna – e l’esclusione della possibilità di una loro soggettività politica.

Le radici storiche di tale retorica affondano nei primissimi anni della conquista spagnola. Già l’umanista Juan Ginés de Sepúlveda [1892, pp. 81-83] nel suo *Democrates Alter*, composto nel 1547 nel corso della sua nota discussione sulla natura degli indigeni con il frate Bartolomé de Las Casas, descriveva, con parole orrendamente razziste, gli abitanti delle Americhe come “homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia”, tanto che “prudencia, ingenio, virtute omni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate”<sup>2</sup>. È tuttavia pur vero che in Sepúlveda l’aspetto deumanizzante e inferiorizzante del discorso prevaleva, com’è evidente, su quello paternalistico.

La “retorica della miseria” si ritrova nondimeno nella sua forma più compiuta – e dunque in tutta la sua ambivalenza – all’interno della *Recopilación de Leyes de las Indias*, promulgata da Carlo II nel 1680 e volte a disciplinare i domini americani e asiatici della Corona: “Gli *Indios* sono persone miserabili [*personas miserables*], e così naturalmente deboli che essi sono facilmente molestati e oppressi, e la nostra volontà è che essi non soffrano vessazioni, e ricevano adeguata cura e protezione” [*Recopilación*, lib. I, tít. VII, ley xiii]. Analogamente, circa un secolo prima, nel 1587, il frate francescano Gerónimo de Mendieta ricordava al re che “questi *Indios* sono la più misera, la più debole e fragile, la più ignorante e abietta di tutte le nazioni, e nessuno può ignorarlo, poiché essi non hanno neppure nozione, intendimento o mezzi per comunicare e rappresentare al loro Re i bisogni delle loro repubbliche indiane” [Mendieta 1892, II, p. 7]. I popoli indigeni della Nuova Spagna erano inoltre paragonati a bambini, che “devono, per il loro stesso bene, rimanere sotto la giusta tutela del Re di Spagna [...]. Poiché gli indigeni rimanevano dei bambini, gli spagnoli avevano il dovere di prendersi cura di loro” [Pagden 1986, pp. 104-105].

---

2. “quegli omuncoli nei quali a malapena si possono trovare tracce di umanità”, i quali “sono tanto superati dagli Spagnoli per prudenza, ingegno, ogni virtù e umanità quanto i bambini [lo sono] dagli adulti”.

La tendenza a comparare i popoli indigeni ai bambini (oltrech  ai folli) era del resto destinata a diventare ricorrente nelle rappresentazioni prodotte dagli europei, come ben dimostra la storia della filosofia. Nel suo *An essay concerning human understanding*, pubblicato per la prima volta nel 1660, John Locke [1997, p. 73] associava “bambini, idioti e selvaggi”, domandandosi “quali massime generali si possono trovare [tra di essi]? Quali principi universali di conoscenza?”. La sua risposta era che

[I]e loro nozioni sono poche e scarse, prese a prestito solo da quegli oggetti con cui essi hanno pi  avuto a che fare, e che hanno fatto sui loro sensi le pi  frequenti e forti impressioni. Un bambino conosce la sua balia e la sua culla, e per gradi i giocattoli di un’et  un poco pi  avanzata: e un giovane selvaggio ha, forse, la sua testa piena d’amore e di caccia, in base ai modi della sua trib . Ma colui che si aspetter  da un bambino ineducato o da un selvaggio abitante dei boschi queste massime astratte e rispettati principi di scienza, temo, si trover  a sbagliarsi. [Locke, 1690/1997, p. 73]

Paolo Rossi [2001, pp. 18-22] ha ben evidenziato come simili analogie fra bambini e “selvaggi” si trovino facilmente nel corso dell’intera storia della filosofia moderna. Si pensi al caso della *Scienza Nuova* (1744) di Giambattista Vico [2012, pp. 250-251]: “[I primi uomini] davano l’essere di sostanze dalla propria lor idea, ch’  appunto la natura de’ fanciulli, che [...] osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi e favellarvi come fusser, quelle, persone vive”. Prova ne sarebbero “gli americani, i quali tutte le cose che superano la loro piccola capacit  dicono esser dei” [Vico 2012, p. 250]. Lo stesso pu  dirsi per Auguste Comte [2009, p. 459], che nel suo *Corso di filosofia positiva* (1842) scriveva: “Che, per esempio, un bambino o un selvaggio da una parte, e, dall’altra, un cane o una scimmia, contemolino un orologio per la prima volta: senza dubbio non vi sar , se non nel modo di formularla, alcuna profonda differenza immediata nella concezione spontanea che, per gli uni e per gli altri, rappresenter  questo ammirabile prodotto dell’industria umana come una specie di animale vero e proprio, con i suoi gusti e le sue inclinazioni”.

Si   visto pertanto che tale comparazione fra popoli indigeni e bambini implicava la necessit  per questi di essere educati e protetti dai colonizzatori. Nel caso della Nuova Spagna, in cambio di questa protezione e dell’educazione portata ai

nativi dagli spagnoli, ai primi si richiedeva di fornire il loro lavoro produttivo e riproduttivo, perlopiù forzato. Il lavoro aveva inoltre l'ulteriore, esplicita funzione di disciplinarli e "civilizzarli": solo i nativi che lavorassero erano riconosciuti come virtuosi, e solo a questi era consentito condurre le proprie vite quasi senza ulteriori molestie [Cañeque 2004, pp.176-185]. Similmente, Sayad [2002, p. 232] scriveva che "[i]mmigrazione e lavoro sono due stati legati consustanzialmente a tal punto che non si può metterne in discussione uno senza al tempo stesso mettere in discussione l'altro e senza mettere in discussione sé stessi (in quanto immigrati)": il lavoro è, tanto moralmente quanto, di norma, legalmente, la sola giustificazione ammessa per la presenza del migrante sul suolo nazionale.

Ad ogni modo, Mendieta [1892a, II, p. 28] chiarisce che egli non concepisce i popoli indigeni come dipendenti, incapaci di autonomia e impolitici per natura: un tempo essi

avevano grande prudenza, ordine e lungimiranza nel governare se stessi. [...] Erano ben preparati nel provvedere alla loro repubblica e avevano un governo ben organizzato, cosicché erano governati e si moltiplicavano in maniera eccezionale. Tuttavia, ritengo che una volta che essi furono resi soggetti agli spagnoli, divennero completamente intimiditi e persero il loro stile di governo, ma senza adottare lo stile spagnolo [...] e rimasero così in uno stato, capacità e talento comparabile a quello di ragazzi di nove o dieci anni. Avevano bisogno di essere governati da tutori o amministratori, come minorenni, ed è necessario che siano guardati e trattati come tali sotto ogni punto di vista.

I popoli indigeni della Nuova Spagna erano pertanto rappresentati come bloccati a metà fra l'ordine politico da cui provenivano – gli Stati nahua precoloniali cui non potevano più appartenere – e l'ordine politico, sotto il dominio coloniale, in cui essi vivevano effettivamente, ma a cui pure non appartenevano davvero: una caratterizzazione che richiama con forza la "doppia assenza", la "doppia esclusione" [Sayad 2002, pp. 299-304] patita dai migranti nelle società occidentali contemporanee. In questo caso, tuttavia, la doppia assenza è proiettata nel tempo più che nello spazio, cosicché i nahua vengono appunto a trovarsi in una sorta di temporalità intermedia, a metà tra due "stadi" di sviluppo, senza poter retrocedere né avanzare: una rappresentazione che rimanda ancora una volta alle analogie con l'infanzia e con la necessità di tutela da parte di coloro che "vorreb-

bero tenere sempre gli uomini in culla [...] e pensano tutta la vita (degli altri) come una culla” [Gramsci, 1977, p. 1366].

Riguardo alla doppia assenza, Sayad [2013, pp. 72-73, corsivi nell’originale] ha messo in luce precisamente che

[n]on essere *nazionale* all’interno dell’ordine nazionale in cui l’immigrazione porta a vivere e non vivere (a causa dell’emigrazione) nell’ordine nazionale in cui uno è *nazionale* – significa essere privati e privare se stessi del diritto fondamentale, il diritto del nazionale, il diritto di avere diritti, il diritto di appartenere ad un corpo politico, di avere un luogo, una residenza, una vera legittimazione, ossia, il diritto a dare significato e ragioni alle proprie azioni, parole ed esistenze: il diritto di avere una storia, un passato e un futuro, e la possibilità di appropriarsi questo passato e futuro, la possibilità di controllare questa storia.

Nondimeno, se si volesse invocare il principio di autoctonia, si potrebbe sostenere che, anche se le persone indigene erano certamente dominate e oppresse dai coloni in Nuova Spagna, esse non possano essere considerate come analogamente deprivate in senso pieno, nella misura in cui, diversamente dal migrante, vivevano ancora nello stesso territorio cui erano appartenute per secoli. Anche se questo non sarebbe comunque valido per tutti i nativi, nella misura in cui, dalla seconda metà del XVI secolo, politiche di reinsediamento forzato dei popoli indigeni furono promosse in tutta la Nuova Spagna in un tentativo di contrastare gli effetti del loro devastante collasso demografico, la nozione di doppia assenza proposta da Sayad può essere impiegata in senso più ampio per leggere la trasformazione storica della soggettività politica indigena nel contesto coloniale. In questa prospettiva, infatti, diviene possibile cogliere questi processi coloniali come uno dei luoghi storici di formazione del pensiero di Stato stesso. Infatti, la progressiva ridefinizione delle popolazioni indigene come soggetti tutelati, incapaci di rappresentanza politica autonoma, e collocati in una posizione al contempo interna ed esterna all’ordine politico coloniale, può essere letta precisamente come un momento della costruzione di quelle categorie statali di inclusione ed esclusione e di quei processi di classificazione, che continuano ad informare con particolare evidenza il governo contemporaneo delle migrazioni. Questo rapporto genealogico diverrà forse ancora più chiaro considerando i processi locali di costruzione nazionale.

### 3. Costruzione nazionale: lo spossessamento della storia indigena e il nuovo ordine politico

Le fondamenta del futuro nazionalismo messicano iniziarono ad essere gettate nel corso del XVII secolo, quando cominciò ad emergere quello che è stato definito come “patriottismo creolo” [Brading 1991]. La nuova identità dei creoli doveva essere costruita attraverso un distacco sia dai *peninsulares* spagnoli della madrepatria sia dai popoli indigeni in mezzo a cui vivevano; il distacco tanto dalla comunità nazionale d’origine quanto da quello indigeno di arrivo, in questo senso, si riscontra frequentemente in analoghi processi di costruzione nazionale da parte dei coloni in altri contesti caratterizzati dal colonialismo d’insediamento, per esempio la Rhodesia nella prima metà del Novecento [Paci 2025a]. Nel contesto della Nuova Spagna della prima modernità, l’originaria distinzione amministrativa coloniale fra la *república de españoles* e la *república de indios* – che prevedeva una separazione territoriale fra aree deputate alla residenza degli spagnoli e delle popolazioni indigene – iniziò a trasformarsi in una vera e propria frontiera fra “nazionale” e “non-nazionale”, nelle parole di Sayad. Tuttavia, lungi dal rappresentare un’operazione meramente astratta, la costruzione di questa nuova identità implicava precisi processi di spossessamento della storia indigena condotti dagli intellettuali creoli [Paci 2025]. Da questo punto di vista, acquisisce nuovo senso l’affermazione di Sayad [2013, p. 72] secondo cui è parte dei diritti di chi appartiene all’ordine nazionale “il diritto ad avere una storia, un passato e un futuro, e la possibilità di appropriarsi di questo passato e futuro, e la possibilità di controllare questa storia”.

Infatti, come si è visto con Mendieta, agli indigeni della Nuova Spagna si riconosceva l’esistenza di un passato autonomo e glorioso, quando questi erano un popolo forte e capace di autogoverno: questo riconoscimento è chiaramente in netto contrasto con la “retorica della miseria” in cui i popoli indigeni erano inquadrati durante l’era coloniale. Nello sguardo coloniale fu pertanto tracciata una chiara divisione fra un glorioso passato indigeno e un miserabile presente indigeno: Mary Louise Pratt [2008, p. 132, corsivo nell’originale] ha definito questo approccio coloniale come una “prospettiva archeologica”, sottolineando che “l’immaginazione europea produce soggetti archeologici separando i popoli

non-europei contemporanei dai loro passati precoloniali – e persino da quelli coloniali. [...] Tuttavia, far rivivere la storia e la cultura indigene come archeologia significa farle rivivere come *morte*”.

La separazione fra passato e presente indigeno era inoltre condizione affinché il primo fosse appropriato dai coloni [Paci 2025a]. Tale operazione di spossessamento, lungi dal limitarsi alla dimensione culturale e storiografica, costituì un momento essenziale nella costruzione dell’identità politica creola e, dunque, nella definizione della comunità che sarebbe stata successivamente pensata come “nazionale”. In questo senso, l’appropriazione del passato indigeno rappresenta uno dei processi attraverso cui si forma il pensiero di Stato nel contesto coloniale, ridefinendo il rapporto tra popolazioni, territorio e storia. Tale operazione appare particolarmente evidente se consideriamo il lavoro dell’intellettuale creolo Carlos de Sigüenza y Góngora, il quale – avendo ereditato nel 1650 numerosi codici nahua da Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl, storico *mestizo* e discendente dei re di Texcoco – fu l’effettivo iniziatore di tale processo di “recupero” e appropriazione del passato e della cultura nahua. Una metafora materiale particolarmente rappresentativa del suo lavoro in questo senso può essere identificata nel progetto di un arco di trionfo che gli fu commissionato per accogliere a Città del Messico il nuovo viceré, Tomás de la Cerda y Aragón, nel 1680. Sigüenza [1986] ha lasciato una descrizione dell’arco, che includeva effigi degli imperatori messicani che egli impiegò per rappresentare le virtù politiche, in accordo con il modello rinascimentale dello *speculum principis*, così costruendo una continuità fra l’antico potere imperiale dei Mexica e il potere imperiale spagnolo simboleggiato dalla persona del viceré: egli combinò così le due tradizioni, di fatto, “infondendo la comune ideologia del patriottismo creolo con un contenuto inconfondibilmente messicano” [Brading 1991, p. 363]. Inoltre, prendendo spunto dalle tesi di Athanasius Kircher, nel *Preludio tercero* alla sua descrizione dell’arco, Sigüenza costruì una genealogia dei popoli indigeni delle Americhe basata sul racconto biblico e sulla mitologia greca, al fine di gettare le basi di una continuità storica fra i creoli e il territorio che questi abitavano [Sigüenza y Góngora 1986, pp. 25-39].

I popoli indigeni della Nuova Spagna vennero così rappresentati dall’élite creola come un popolo senza storia, incapace di recuperare il proprio passato pre-coloniale, ora parte integrante di quello creolo, e allo stesso tempo incapace di

accedere pienamente alla civiltà e alla storia europee in cui vivevano. Il risultato delle politiche volte alla “assimilazione” e “integrazione” dei nativi nella società coloniale e nella “civiltà europea”, condotti e giustificati in nome della “missione civilizzatrice” dei colonizzatori, è piuttosto prevedibile per chiunque abbia familiarità con le contraddizioni inerenti al concetto e alle pratiche della “integrazione” dei migranti contemporanei [Sayad 2002, pp. 299-349]. Dopo diverse generazioni e diversi secoli di dominazione coloniale europea, la “integrazione” era ancora rappresentata come un obiettivo da conseguire nel futuro, al punto che, all’indomani dell’indipendenza messicana, la “questione indiana”, ossia, la questione della “integrazione” nella comunità nazionale dei popoli indigeni, era ancora in cima all’agenda politica nazionale. Inoltre, i termini della discussione erano mutati a malapena: si discuteva ancora se le persone indigene potessero o meno essere effettivamente “integrate”, se fossero o meno capaci di divenire “moderne”, se la “decadenza” fosse ancora il concetto fondamentale in cui dovevano essere inquadrati. Nel contesto di questi dibattiti, esse dovevano ancora essere convertite al cattolicesimo, dovevano ancora abbandonare i loro linguaggi e adottare la lingua spagnola, dimenticare i propri costumi per imparare le abitudini spagnole e così via [García Cubas 1874, pp. 52-72; Pimentel 1903, pp. 117-149; Powell 1968].

Uno dei partecipanti a questi dibattiti, Francisco Pimentel [1903, pp. 135-136], poneva apertamente la questione in termini di costruzione nazionale:

Il Messico non può aspirare allo stato di una nazione vera e propria. Una nazione è un insieme di persone che professa credenze comuni, che è dominata dalla stessa idea, che lotta per un obiettivo comune. [...] Non è possibile obbedire allo stesso governo e vivere sotto la stessa legge per un lungo tempo se non c’è omogeneità, se non c’è somiglianza fra gli abitanti di un paese. E che somiglianza esiste in Messico fra il bianco e l’indigeno? [...] Ci sono due diversi popoli nella stessa terra: ma ciò che è peggio, i due popoli sono in certa misura nemici. Ecco il perché queste parole talvolta sfuggono persino ai meno riflessivi tra gli uomini, ‘la guerra delle razze!’ [...]. Quegli umili e timidi indiani diventano feroci contro i bianchi, non mostrando pietà per nessuno [...]. È vero che la guerra delle razze sarebbe, come è sempre stata, favorevole ai bianchi; ma questo non impedirebbe che essa porti con sé tutti i mali conseguenti.

È difficile ignorare la somiglianza fra questo modo di inquadrare le persone indigene e come i migranti contemporanei sono oggi rappresentanti nell'ambito dell'ordine nazionale, ossia come un corpo presente ma estraneo, che mette quest'ultimo in questione in quanto tale; in questo modo l'integrazione, intesa come assimilazione totale e, non per caso, come naturalizzazione [Sayad 2002, pp. 299-300] è posta come sola soluzione possibile all'eterogeneità costitutiva della migrazione. Scriveva del resto Sayad [2002, p. 287] che l'integrazione “è quel tipo di processo di cui si può parlare solo a posteriori, per dire se è riuscito o se è fallito”: si tratta insomma di un fenomeno – o piuttosto di un progetto politico volto a trarre dall'altro l'identico, dall'eterogeneo l'omogeneo – non-lineare fin dalla sua dimensione temporale, come se si collocasse sempre in un già-dato o in un mai-dato. Anche il “tipo di irenismo” [*Ibidem*] che volentieri si associa alle storie “già-date” di integrazione passata e l'idea di una società privata delle differenze e *dunque* dei conflitti discendono direttamente dal pensiero di Stato, e in particolare dalla concezione dell'integrazione come “il prodotto di una volontà politica, il risultato di un'azione condotta con coscienza e decisione per mezzo dei meccanismi dello stato” [Sayad 2002, p. 288]. È ancora Sayad a ricercare apertamente le origini di questa idea di integrazione come assimilazione negli “usi che ne sono stati fatti nel contesto coloniale e ai fini della colonizzazione” [Sayad 2002, p. 290]. Non si tratta però, anche in questo caso, di semplice ricerca delle origini, ma di riconoscere il peso effettivo e reale che la storia coloniale ha sul presente postcoloniale, dal momento che gli “antecedenti di questo vocabolario continuano a pesare sul suo significato attuale e a determinare *oggettivamente* (cioè all'insaputa di tutti e indipendente dalla volontà degli uni e degli altri) il senso che oggi gli è dato” [*Ibidem*, corsivi nell'originale]. Del resto, prosegue l'autore, il confronto tra i due casi non può che essere “illuminante”, dal momento che “la situazione dell'immigrazione di oggi” altro non è se non il “prolungamento” della “situazione coloniale di ieri”, “una specie di sua variante paradigmatica” [*Ibidem*]. Tuttavia, Sayad identifica ancora una differenza essenziale tra i due casi, precisamente sulla base della struttura rovesciata che assume il principio di autoc-tonia, evocato nell'introduzione, nei due casi della colonizzazione e della migrazione postcoloniale [*Ibidem*]. Diventa allora tanto più rilevante constatare come nel caso qui esaminato della Nuova Spagna sia possibile, al contrario, incontrare

quella che appare come una sostanziale continuità nelle politiche e nei discorsi sull'integrazione come assimilazione: una continuità che appare dunque prodotta e riprodotta non tanto dalle coordinate basate sul principio di autoctonia, quanto dalla persistenza del pensiero di Stato stesso.

#### *4. Doppia rappresentazione: migranti/nativi laboriosi, migranti/nativi pericolosi*

Nel percorso sin qui seguito, ci si è concentrati prevalentemente sulle rappresentazioni dei nativi basate sull'infantilizzazione, sulla "retorica della miseria", sulla loro riduzione ad oggetto passivo delle politiche dello Stato. Come si è però accennato nell'introduzione, tanto nel caso della Nuova Spagna della prima modernità quanto in quello della migrazione contemporanea sembra esistere una doppia rappresentazione del nativo e del migrante. In questo paragrafo, si mostrerà che il rovescio della medaglia del nativo debole, infantile, indifeso e docile è il nativo pericoloso, selvaggio, aggressivo, sessualmente predatore, ancora capace di minacciare la civilizzazione europea stessa. Dal momento, tuttavia, che il concetto di doppia rappresentazione non è di per sé presente nella riflessione di Sayad – pur essendone parte, come si vedrà, alcuni suoi elementi costitutivi – prima di ritornare al contesto della Nuova Spagna, lo si esplorerà prima a partire dalle sue linee più generali.

Nella lunga storia del colonialismo si possono riscontrare molti casi in cui si verifica uno slittamento da una rappresentazione all'altra, dal "nativo laborioso" al "nativo pericoloso" e viceversa. Lo stesso contesto da cui traiamo la coppia "laborioso/pericoloso", ossia il complesso mondo delle classi popolari nella Parigi ottocentesca in via di industrializzazione descritto e analizzato da Louis Chevalier [2007], veniva letto alla luce delle esperienze coloniali dalla borghesia parigina del tempo: le "classi pericolose" di allora sono descritte come "selvagge" e "barbariche", una minaccia alla civiltà che proviene dal suo esterno, e in effetti la storia di queste classi è comunque una storia di migrazioni, per quanto interne alla Francia stessa; il parallelismo fra migrazioni interne ed esterne è stato in questo senso ben rimarcato dallo stesso Sayad [2002, p. 385]. La Parigi borghese del tempo si percepisce come una città cinta d'assedio da coloro che, emigrati dalle

campagne alla ricerca di lavoro nell'emergente economia industriale della metropoli, ne abitano le periferie. Come riporta Chevalier [2007, p. 452], l'economista Eugène Buret scriveva che proprio tra costoro, le "classi laboriose", "si recluta il pauperismo, questo nemico che minaccia la nostra civiltà". Anche in un contesto interamente interno all'Europa, pertanto, appare ben chiaro che le "classi pericolose" non sono che il rovescio delle "classi laboriose": quasi indistinguibili, il loro rapporto si caratterizza per i passaggi frequentissimi dall'una all'altra, talvolta a causa della semplice perdita del posto di lavoro. In questo senso, la duplice paura dell'operaio e del vagabondo caratterizza profondamente l'esperienza borghese della prima industrializzazione [Foucault 2016, pp. 186-189]. Tuttavia, tale duplice rappresentazione diviene ancor più evidente allorché si guarda direttamente alla condizione dei nativi nelle colonie: in questo senso si potrebbero fare molti altri esempi, dal rovesciamento nella rappresentazione dei popoli dell'India all'indomani della "rivolta dei Sepoys" del 1857<sup>3</sup> alla costruzione, in luogo dello stereotipo dello schiavo mite e docile, del mito dello stupratore nero negli Stati Uniti dopo la Guerra Civile e la conseguente l'emancipazione degli schiavi<sup>4</sup>.

Non si fa fatica a vedere come questa doppia rappresentazione ancora informi la costruzione dell'immagine pubblica dei migranti nelle società occidentali contemporanee. In questo senso, si può sostenere che quest'ultima derivi direttamente dalla prima, attraverso la mediazione dell'"immaginario coloniale", la cui continuità fra storia coloniale e postcoloniale è stata in diversi modi messa in

---

3. Scriveva al riguardo Ania Loomba (2006, pp. 89-90) che "[q]uesto evento inaugurò la trasformazione di uno stereotipo coloniale già esistente, quello del 'mite indù', in uno nuovo, quello del selvaggio violentatore delle donne inglesi. Prima della rivolta non esistevano storie di stupri. Gli imperialisti avevano a lungo descritto gli indiani come miti e pronti a ricevere l'educazione coloniale".

4. Nelle parole di Angela Davis (2018, pp. 234-235): "durante la schiavitù gli uomini Neri non erano etichettati come violentatori. Durante tutta la Guerra civile, infatti, non un solo uomo Nero fu pubblicamente accusato di aver abusato di una donna bianca. [...] Nell'immediato dopoguerra lo spettro minaccioso dello stupratore Nero non era ancora apparso sulla scena della storia. Ma i linciaggi [...] iniziarono a dare prova di essere una valida arma politica. Prima che si consolidasse come istituzione, tuttavia, la sua brutalità e i suoi orrori dovettero essere giustificati in maniera convincente. Queste circostanze generarono il mito dello stupratore Nero e lo stupro emerse come il mezzo più efficace per giustificare il linciaggio dei Neri".

luce da Sayad, come si è già visto in relazione al concetto di integrazione come assimilazione. Si consideri in questo caso il concetto di “doppia pena” con cui Sayad [2002, p. 372] designa la risposta dello Stato (e, prima ancora, dell’opinione pubblica) nei confronti di qualsiasi infrazione commessa dal migrante. Questa doppia pena cela in realtà una duplice colpa, “comportamentale” l’una, l’infrazione in sé, e “ontologica” l’altra, il fatto stesso di esistere in quanto migrante [*Ibidem*]. In questo senso, la “criminalità nell’immigrazione” chiama sempre in causa la “questione della relazione tra *politica e buone maniere* [*politesses*]” [Sayad 2002, p. 375, corsivi nell’originale]. Infatti, prosegue Sayad [*Ibidem*], nel “caso di un immigrato infrangere la legge vuol dire infrangere anche quell’altra legge non scritta che impone allo straniero la riservatezza e la neutralità”, laddove le già citate “buone maniere” sono uno strumento di moralizzazione e depoliticizzazione del migrante: le “buone maniere vietano inconsciamente allo straniero di prendere parte agli affari politici (interni ed esterni) del paese ospite” [Sayad 2002, p. 376]. In altre parole, “[l]’immigrato, soprattutto di bassa condizione sociale, è tenuto a una sorta di iper-correttezza sociale” [*Ibidem*], ogni violazione della quale rovescia la rappresentazione, rendendo il migrante fonte di paura e violenza anziché passivo oggetto di politiche. Tuttavia, anche in questo caso Sayad associa la forza della “paura dei dominanti, cioè in questo caso i padroni del luogo, i nazionali” al loro “essere *naturalmente* nel proprio paese” [Sayad 2002, p. 380]; di contro, il caso coloniale qui in esame ci mostra ancora una volta che questo “principio di autoctonia” non è realmente dirimente, al punto che, come già visto nel paragrafo precedente, il colono pone sé stesso come “più indigeno” alla terra dell’indigeno stesso. Ancora una volta, pertanto, dirimente è piuttosto il ruolo assunto dal pensiero di Stato nella costruzione come spazio politico della comunità nazionale e, costitutivamente, del suo fuori.

Poiché il migrante, proprio come il nativo coloniale, è poi rappresentato come impolitico per definizione, anche allorché la rappresentazione si rovescia, la sua *agency* politica continua ad essere sistematicamente negata e misconosciuta, venendo piuttosto inquadrata proprio in termini di criminalità, che questa sia letta come fenomeno sociale, culturale o razziale; tale rappresentazione tende inoltre a cancellare la composizione in realtà estremamente variegata delle rivolte urbane, tanto oggi quanto nel passato coloniale, rivolte che sono usualmente il risultato

di convergenze fra gruppi, soggettività e interessi diversi, e che di conseguenza tendono sovversivamente ad offuscare, spiazzare e attraversare la frontiera fra nazionale e non-nazionale che fonda il pensiero di Stato.

Quanto fin qui sostenuto è ben visibile se si guarda all'indomani della rivolta di Città del Messico del 1692 [Exbalin 2016], solitamente descritta come un mero *tumulto de Indios*; in conseguenza della rivolta, il già incontrato Carlos de Sigüenza y Góngora [1984, pp. 95-144], che aveva rischiato di essere ucciso durante la sollevazione, abbandonò la sua precedente rappresentazione delle persone indigene a lui contemporanee come “miserabili”, descrivendole invece come innatamente malevole e pericolose, e promuovendo il loro confinamento nella periferia della città e la protezione di quest'ultima attraverso la costruzione di un muro.

Allo stesso tempo egli descrive gli autori delle rivolte in questi termini: “[E]ssendo questa plebe così estremamente plebea, al punto che la si può reputare essere la più infame di tutte le plebi, dal momento che è composta di indiani, creoli e *bozal* neri di diverse nazioni, cinesi, mulatti, *moriscos*, *mestizos*, *zambaigos*, *lobos* e anche spagnoli che, dichiarando se stessi *zaramullos* (che è lo stesso che furfanti, papponi e ladruncoli) e abbandonando i loro doveri, sono i peggiori in mezzo a questa tanto vile feccia<sup>5</sup>” [Sigüenza y Góngora 1984, p. 113]. Inoltre, non solo la natura meticcica e razzialmente diversa della folla urbana autrice della rivolta è chiaramente assunta come causa e segno della sua violenza e insubordinazione; gli indigeni sono incolpati in modo particolare e accusati di ingratitude, in considerazione dei “privilegi” loro accordati dal potere coloniale: “Quelli che più insistevano in tali rimostranze erano gli *indios*, la più ingrata, irricognoscente, lamentosa e inquieta di tutte le genti che Dio ha creato, la più favorita con privilegi, che usano come uno scudo per lanciarsi in iniquità e insensatezze, e ottenerle” [Sigüenza y Góngora 1984, p. 115].

---

5. Le espressioni “*moriscos*” (musulmani convertiti al cristianesimo), “*mestizos*” (“mettici”, ma specificamente figli di unioni miste fra spagnoli e indigeni), “*zambaigos*” (figli di unioni miste fra indigeni e afrodiscendenti) e “*lobos*” (termine di significato variabile, comunque riferito a unioni miste fra indigeni e afrodiscendenti) sono tutti termini tecnici del linguaggio razziale ufficiale dell'epoca in Nuova Spagna, notoriamente rappresentato nel genere pittorico detto *pintura de castas* (Katzew 2004).

In un tale quadro, vediamo non solo la violazione della frontiera fra nazionale e non-nazionale che si è menzionata, ma anche una “transvalutazione” del valore della “integrazione”: gli “indiani ispanizzati” sono ora visti come i più pericolosi e arroganti tra tutti gli indigeni, capaci di usare le loro conoscenze, le loro abilità, la loro condizione e la loro familiarità con la cultura dominante per sovvertire l’ordine coloniale. Scrive al riguardo Alejandro Cañeque [2004, p. 198]:

In presenza di indiani più o meno ispanizzati, la retorica della miseria scompare per essere sostituita con una retorica della paura. Gli indiani ispanizzati sono un’aberrazione, poiché essi non sono né indiani né spagnoli, e, come i *mestizos* a cui assomigliano, sono impossibili da ascrivere ad una delle due repubbliche. Abbandonando le loro comunità e mescolandosi con gli spagnoli, i *mestizos* e i neri, essi imparano la lingua spagnola, qualcosa che ha conseguenze di grande rilevanza, poiché questo “è il primo passo nella loro insolenza, perché quando parlano il loro linguaggio sono molto più umili”. Non è solo il linguaggio, ma anche il vestiario che serve a trasformare l’indiano da vassallo obbediente a insolente plebeo. Quando si spostano nel centro della città, gli indiani iniziano a vestirsi nello stile spagnolo, “indossando calze e scarpe e, alcuni i collari Vandyke, facendosi crescere i capelli, e le donne indossano gonne”. Le conseguenze non possono che essere negative: “Indossando un mantello, scarpe e calze, e facendosi crescere i capelli, l’indiano si trasforma in un *mestizo*, e in pochi giorni in uno spagnolo, libero dal tributo, e in un nemico di Dio, della sua Chiesa, e del suo re”. Questo rende necessario costringere la popolazione indigena a vestirsi come gli “indiani”; soprattutto, è necessario vietare loro di indossare mantelli, “poiché sembra che questo instilli in loro arroganza, e con i loro abiti sono più umili e obbedienti”, né assomigliano ai *mestizos*. In opposizione al perfetto ordine delle due repubbliche, dunque, abbiamo il disordine di Città del Messico, dove tutto è mescolato insieme, e niente è ciò che sembra; pertanto, è necessario costringere i “neri e i mulatti ad abbandonare i quartieri [indiani] e far loro occupare il posto che gli indiani occupano nella città, e far occupare agli indiani il posto lasciato libero nei quartieri dei neri, dei mulatti e dei *mestizos*.”

Analogamente, i discendenti da persone migranti, come evidenziato da Sayad [2002, pp. 299-349] sono spesso accusati di fare un uso utilitaristico della loro cittadinanza, e in alcune congiunture sono persino percepiti come i più “pericolosi”, proprio a causa della loro posizione più “interna” all’ordine nazionale. L’obiettivo e il modello dell’integrazione, già discusso, sembra allora rovesciarsi nel suo opposto, rivelando in realtà la sua struttura paradossale e contraddittoria.

ria. Scrive infatti Sayad [2002, p. 382, corsivo nell'originale], in continuità con quanto osservato, tra le altre cose, sulle “buone maniere” e la simultanea moralizzazione e depoliticizzazione del migrante, che “il culmine della maleducazione al contempo civile e politica, il culmine della grossolanità e della violenza nei confronti di ciò che si intende per *nazionale* sembra essere toccato da coloro che non sono ‘immigrati’, cioè dai figli degli immigrati”, una “sorta di ibridi che non condividono del tutto quelle proprietà che definiscono idealmente l’immigrato integrale, realizzato, conforme alla rappresentazione che se ne fa, né condividono interamente le caratteristiche oggettive e soprattutto soggettive dei nazionali”. In certo modo avvicinandoli ulteriormente alla figura ibrida delle plebi temute da Sigüenza e alla natura percepita come ambigua dell’indigeno ispanizzato, che figura nel caso della rivolta di Città del Messico, costoro appaiono allora agli occhi dello Stato come “degli ‘immigrati’ che non sono emigrati da nessun luogo” [*ibid.*]: in questo senso, proprio qui si tocca il culmine del paradosso sotteso all’invocazione del principio di autoctonia come giustificazione delle politiche migratorie contemporanee. Infatti, prosegue Sayad, la paura ispirata, rispettivamente, dal nativo e dal migrante nell’ambito della doppia rappresentazione qui esaminata “si trasforma in angoscia collettiva quando vengono abolite le separazioni tradizionali che fanno sparire la sicurezza, il conforto, insieme fisico, morale e mentale o intellettuale, che queste separazioni procurano, nella misura in cui costituiscono una protezione dietro a cui rifugiarsi quando si afferma di ‘essere a casa propria’, al riparo da ingerenze esterne”.

## 5. Conclusione

L’analisi condotta ha mostrato come le categorie teoriche elaborate da Abdelmalek Sayad consentano di rileggere in modo produttivo la condizione indigena nella Nuova Spagna e, più in generale, i processi di governo coloniale come momenti di formazione di quelle stesse logiche statali che strutturano ancora oggi l’inclusione differenziale delle popolazioni considerate esterne alla comunità nazionale. Più che proporre una comparazione diretta fra epoca coloniale e presente, si è utilizzato il pensiero di Sayad come strumento analitico

per mettere in luce la genealogia storica di tali categorie, non mancando tuttavia di segnalare come e in che misura un confronto tra questo caso e la modernità postcoloniale cui fa riferimento l'autore rivelino importanti continuità, con particolare riguardo alle contraddizioni emergenti dal pensiero di Stato.

In questo quadro, proprio questo concetto ha rappresentato il principale filo conduttore dell'analisi. Nel caso della Nuova Spagna, esso emerge attraverso una serie di operazioni convergenti: la costruzione giuridica e amministrativa degli indigeni come soggetti minoritari e politicamente incapaci; la loro collocazione permanente in una posizione di esteriorità interna rispetto all'ordine coloniale; e la loro riduzione a oggetti di tutela, di amministrazione e di sapere. Questi processi mostrano come la produzione statale della differenza non sia un fenomeno esclusivamente contemporaneo e postcoloniale, ma trovi nel governo coloniale uno dei suoi laboratori storici fondamentali.

Allo stesso tempo, l'analisi della Nuova Spagna ha mostrato come i processi di costruzione nazionale affondino le proprie radici nelle stesse logiche del governo coloniale. La formazione dell'identità creola e l'appropriazione del passato indigeno come fonte di legittimazione politica illustrano come la produzione della nazione e il governo coloniale della differenza siano storicamente intrecciate. In questo senso, l'uso delle categorie di Sayad nel contesto della prima modernità coloniale permette non solo di illuminare la condizione indigena nella Nuova Spagna, ma anche di comprendere come le forme moderne del pensiero statale si siano costituite attraverso l'esperienza coloniale e continuino a portarne le tracce.

Infine, l'articolo ha evidenziato il ruolo dell'immaginario coloniale, che Sayad descrive come una struttura simbolica destinata a sopravvivere alla fine formale del colonialismo. La doppia rappresentazione degli indigeni – al contempo soggetti vulnerabili e potenzialmente pericolosi – appare come un elemento ricorrente dell'archivio coloniale e come parte integrante delle tecniche di governo delle popolazioni subordinate. Letta attraverso Sayad, tale oscillazione non rappresenta una contraddizione, ma una componente strutturale del modo in cui lo Stato costruisce e amministra le popolazioni non pienamente riconosciute come nazionali.

*Riferimenti bibliografici*

Avallone, G.

2018, *Liberare le migrazioni. Lo sguardo eretico di Abdelmalek Sayad*, Ombre Corte, Verona, 2018

Bourdieu, P., Sayad, A.

2004, *Colonial Rule and Cultural Sabir*, *Ethnography*, n. 4, a. V, pp. 445-486.

Brading, D. A.

1991, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

Cañeque, A.

2004, *King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Routledge, London-New York.

Chevalier, L.

2017, *Classe laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Perrin, Paris (ed. or. 1958).

Comte, A.

2009, *Corso di filosofia positiva*, Mondadori, Milano (ed. or. 1842).

Costilla Martínez, H., Ramírez Santacruz, F.

2025, *Carlos de Sigüenza y Góngora o la culminación del proyecto integral criollo*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.

Curcio, A., Mellino, M.

2012, *La razza al lavoro*, Manifestolibri, Roma.

Davis, A.

2018, *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma (ed. or. 1981).

Exbalin, A.

2016, *Riot in Mexico City: A Challenge to the Colonial Order?*, *Urban History*, n. 2, a. XLIII, pp. 215-231.

Fanon, F.

2007, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino (ed. or. 1961).

Foucault, M.

2016, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2013).

García Cubas, A.

1874, *Noticias de los nacidos en los años que se expresan (1870)*, in Id., *Escritos Diversos de 1870 a 1874*, Imprenta de Ignacio Escalante, México, pp. 52-72.

Gramsci, A.

1977, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Grosfoguel, R.

2017, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano-Udine.

Katzew, I.

2004, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, Yale University Press, New Haven (CT).

Locke, J.

1997, *An essay concerning human understanding*, Penguin, London (ed. or. 1689).

Lomba, A.

2006, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma (ed. or. 1998).

de Mendieta, G.

1892, *Memorial de algunas cosas che conviene representar al Rey D. Felipe, nuestro Señor, para descargo de su real conciencia*, in J. García Icazbalceta (a cura di), *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, siglos XVI y XVII. Tomo Segundo*, Diaz de Leon, México, pp. 7-28 (ed. or. 1871).

1892a, *Consideraciones de Fray Hierónimo de Mendieta cerca de los Indios de la Nueva España*, in J. García Icazbalceta (a cura di), *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, siglos XVI y XVII. Tomo Segundo*, Diaz de Leon, México, pp. 28-36 (ed. or. 1871).

Paci, B.

2025, *René Girard, Settler Colonialism and the Mimetic Theory: Crisis of Distinctions, Racism, and White Supremacy between Rhodesia and the Global Present*, in N. Arrigo, F. Crapanzano, T. Di Brango (a cura di), *Girard 100: La teoria mimetica tra letteratura e scienze*, La Scuola di Pitagora, Napoli, pp. 203-228.

2025a, *A Materialist Conception of Knowledge: The Colonial Roots of Cognitive Capitalism*, Mimesis International, Milano-Udine.

Pagden, A.

1986, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pimentel, F.

1903, *Memoria sobre las causa que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla (1864)*, in Id., *Obras Completas*, vol. III, Tipografía Económica, México, pp. 7-152.

Powell, T.G.

1968, *Mexican Intellectual and the Indian Question, 1876-1911*, *The Hispanic American Historical Review*, n. 1, a. XLVIII, pp. 19-36.

Pratt, M. L.

2008, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York.

Quijano, A.

2014, *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America latina*, in G. Ascione (a cura di), *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno, pp. 73-96 (ed. or. 2000).

Robinson, C.

2023, *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera*, Alegre, Roma (ed. or. 1983).

Rossi, P.

2001, *Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*, Feltrinelli, Milano.

Sayad, A.

2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano (ed. or. 1999).

2003, *Algeria. Nazionalismo senza nazione*, Mesogea, Messina.

2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Raisons d'Agir, Paris (ed. or. 1991).

2013, *Stato, nazione ed immigrazione: l'ordine nazionale alla prova dell'immigrazione*, in G. Avallone, S. Torre (a cura di), *Abdelmalek Sayad: Per una teoria postcoloniale delle migrazioni*, Il Carrubo, Catania, pp. 65-94.

Sepúlveda, J. G.

1892, *Democrates alter sive De justis belli causis apud Indos*, in M. Menéndez y Pelayo (a cura di), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Imprenta de Fortanet, Fortanet, pp. 257-369 (ed. or. 1544).

de Sigüenza y Góngora, C.

1984, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, in Id., *Seis obras*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 95-141 (ed. or. 1932).

1986, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio*, Porrúa, México (ed. or. 1680).

Vico, Giambattista

2012, *Scienza Nuova*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1725).

BERNARDO PACI è ricercatore postdoc nell'ambito del Progetto ERC AIMODELS presso l'Università Ca' Foscari Venezia, dove si occupa di genealogie critiche dell'IA e neuronormatività. È stato precedentemente assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", dove ha svolto ricerche di storia intellettuale e filosofia politica sulle compagnie concessionarie coloniali. È inoltre membro del Gruppo di Teoria Critica della Società presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È autore delle monografie *Razzismo, colonialismo e mitologie bianche. La storia rubata di Grande Zimbabwe* (Ombre Corte, 2022) e *A Materialist Conception of Knowledge: The Colonial Roots of Cognitive Capitalism* (Mimesis International, 2025).



## **INTERVISTA**

---





PHILIP DI SALVO

## *Artificial Intelligence Inherits a Past. A Conversation with Gabriele Balbi*

**Abstract:** In this interview, Prof. Gabriele Balbi reflects on the historical and material conditions of contemporary artificial intelligence (AI). Drawing on his work as a media historian, the conversation resists the prevailing tendency to apprehend the present moment in AI as historically unprecedented and instead situates the current “summer” of generative AI within the longer trajectory of digitalization, the platform economy, and the cycles of hype through which “revolutionary” technologies have repeatedly been announced and absorbed. From this perspective, Balbi argues that generative AI is less a rupture than a continuation: heir to the financialization, extractivism, and ideological framings of earlier digital formations, it can know only what has already been written, even as it promises to author the future. The conversation considers the political economy of the major AI platforms, the materiality of computation, the geographies of innovation beyond the Sino-American duopoly, and the paradox of a technology that announces the future while reinstating the extractive logics of the nineteenth century.

**Keywords:** artificial intelligence, media history, platformization

---

There is a recurrent tendency, in moments of conspicuous technological change, to perceive the present as historically unprecedented. The speed of transformation, the rhetorical force deployed by those propelling it, and the apparent reach of the technologies themselves combine to suggest that what is happening *now* bears little relation to what has come before. Yet, historians of media and technology have argued, with considerable consistency, that even the most consequential shifts rarely occur abruptly, and almost never without continuities with earlier formations (Gitelman, 2006; Balbi & Magaudda, 2018 – among others). The present moment in artificial intelligence offers a particularly clear illustration of this phenomenon. Generative AI has, in the space of barely four years, moved from a specialist concern to an everyday technology, and the velocity of its diffusion can produce the appearance of a substantive rupture. On closer inspection, however, the technology is deeply embedded in longer and more familiar discursive forma-

tions: in the trajectory of digitalization, in the consolidation of the platform economy, in the political economy of digital capitalism (Srnicsek, 2025), and in the rhetorical apparatus through which “revolutionary” technologies are repeatedly announced and subsequently absorbed. There are, certainly, elements that are genuinely without precedent – most conspicuously the epistemic authority of systems capable of generating plausible knowledge claims at scale – but the significance of these novelties is most clearly legible against the continuities they unsettle.

Few scholars are better positioned to undertake such a reading than Prof. Gabriele Balbi, whose work has long been concerned with what is durable, recursive, and historically conditioned in the development of media technologies. Based at the Università della Svizzera italiana (USI) in Lugano, Switzerland – where he served as Rector ad interim in 2026 – Balbi has chaired the Communication History Division of the International Communication Association (ICA), having previously chaired the Communication History Section of the European Communication Research and Education Association (ECREA). His research traverses the history of telecommunications and digital media and the *longue durée* of communicative practice and infrastructural maintenance. His most recent monograph in English, *The Digital Revolution: A Short History of an Ideology* (Balbi, 2023), engages directly with the idea that frames this introduction. The book traces the genealogy of one of the most influential ideologies of recent decades: the claim that digitalization constitutes a revolution, a rupture with the past, a radical transformation of the human condition, and instead retraces where and how this conviction originated, which earlier revolutions it has consciously or unconsciously drawn upon, what narratives it has propagated, and which of its key elements have shifted while others have persisted and recurred across distinct historical periods.

This concern with continuity is central in Prof. Balbi’s work, and the conversation that follows draws on a longer line of inquiry. In 2018, he edited a monographic section of *Quaderni di Teoria Sociale* titled “La svolta apocalittica” negli studi sul digitale, in which Balbi argued that scholarly engagement with digital media had shifted decisively away from the celebratory register of the 1990s and early 2000s turning instead towards what he termed, after Umberto Eco (1964), an “apocalyptic” turn (Balbi, 2018). The introduction reconstructed a canon of

now “classics” of digital critique – including Evgeny Morozov on solutionism (2013) and Christian Fuchs on platform exploitation (2014) – and argued that, although the section did not endorse the apocalyptic position wholesale, the critical orientation had become the prevailing mode of scholarly engagement with the digital. At the time, I contributed to the special issue with a reflection on how Edward Snowden’s 2013 revelations represented a turning point in society’s relationship to, and sense-making of, anything digital (Di Salvo, 2018).

This interview takes up several of the lines of inquiry developed in 2018 and follows them into the territory of generative AI. Yet, the conversation also surfaces a paradox specific to this latest technological formation, as generative AI sustains a peculiar relationship with the past (Kidd & Nieto McAvoy, 2023) that is taking shape in an already nostalgia-filled cultural and technological climate (Gandini, 2020). Trained on vast archives of texts, images, and cultural artefacts produced over decades or centuries, these systems generate outputs that purport to address the present and project the future, while in fact recombining materials drawn entirely from what has already been written, drawn, or recorded. The future they appear to inaugurate is thus assembled from the past – a paradox that throws into sharper relief the broader argument that runs through Balbi’s work, namely that there is no clean rupture between what is and what was, and that the apparently new is invariably a reorganization of inherited materials. What this conversation adds in 2026 is also the recognition that the apocalyptic register has by now migrated from academic into ordinary public discourse, where it has solidified into a broader cultural climate across the Western public sphere.

Within an environment shaped by hype – in both its enthusiastic and its pessimistic inflections (Bender & Hanna, 2025; Galanos & Stewart, 2024) – *doomerism*, the conviction that artificial intelligence portends civilizational catastrophe and perhaps human extinction, has now come to occupy a conspicuous position in public and mainstream debates, often articulated through a corporate vocabulary that lapses into sensationalism precisely where it claims to address the so-called “existential risks” of AI. The temptation of these sublime registers, whether redemptive or catastrophist, is one that critical scholarship ought to resist. What is required, rather, is a sustained effort to cultivate measured, evidence-based, and historically grounded debate around artificial intelligence and its political-eco-

nomic foundations and its *real* and non-speculative harms, and to potentially acknowledge, as Thomas Dekeyser has argued in *Techno-Negative* (2026), that every technology has always emerged in tandem with its own negation. The interview took place over the Web, in Spring 2026.

*I would like to ask you to characterize the historical moment in which we currently find ourselves within the history of artificial intelligence. Scholars typically describe its development in terms of “winters” and “summers”: how, then, are we to understand the present phase?*

Let us reason historically. The notion of artificial intelligence emerged in the late 1940s and, more decisively, in the 1950s, in part as a term defined in opposition to cybernetics, which was then the dominant framework and keyword; indeed, the name AI was introduced precisely to distinguish the new field from cybernetics. Already in the 1950s and 1960s, two paradigms came to be juxtaposed: *symbolism* and *connectionism*, as we may provisionally label them. The first prescribes that all instructions be supplied to the machine from above through systems of explicit rules: the worlds in question are simplified and self-contained, small environments in which artificial intelligence, by virtue of pre-given instructions, is required to produce a desired output. For a considerable period, this constituted the dominant paradigm. The second, which is now central, also originated in the 1960s and corresponds to machine learning and to its intersection with neural networks: machines are required to learn from the experience they accumulate, and neural networks are designed to simulate such learning processes. The machine, in other words, must extract patterns and regularities from data through a form of learning that is not necessarily supervised. These two paradigms have proceeded in parallel throughout the history of artificial intelligence; large language models, in this respect, do not constitute a novelty but rather inscribe themselves within this second paradigm.

We are therefore witnessing a marked resurgence of this second paradigm and, as you suggested, the return of one of the most luminous summers in the history of artificial intelligence. Scholars such as Simone Natale and Andrea Ballatore (2020), and many others remind us that AI moves through summers and winters: phases in which it is intensely discussed and presumed capable of transform-

ing society, and phases – one need only consider the 1970s, 1980s, and in part the 1990s – in which it nearly disappears from public discourse, ceding the centre of the stage to other keywords and concerns. We are unquestionably in a new summer. Many take the launch of ChatGPT in 2022 as its symbolic inception; in fact, however, the resurgence had already begun in the 2010s, with episodes such as the defeat of the world Go champion by Google DeepMind’s AlphaGo (Bory, 2019). From 2021–2022 onwards we have seen Midjourney, ChatGPT, Gemini, and the various other applications. These products and names already feel familiar, even dated, yet they are in fact extremely recent. All have been bound up with the return of the second paradigm, in which machines, through the relentless processing of data, generate probabilistic patterns and produce credible, plausible, well-crafted, and well-written texts and images that appear strikingly human, perhaps excessively so, almost as a hyper-simulacrum.

*I tend to view generative artificial intelligence in continuity with the history of the web and of the platforms. Do you regard this as something firmly embedded in our collective imaginary of AI, or is there still a tendency to conceive of AI as something that emerges outside those genealogies?*

In the prevailing imaginary, in my view, it emerges from outside: these companies appear to us as supremely innovative, severed from any ties to the past. In reality, several forms of continuity are at work. First, it is precisely the firms of the “older” digital era – the so-called 1.0 phase – namely Microsoft, Amazon, Apple, and Google, among others, that invest most heavily in artificial intelligence. Companies established in the 1970s, such as Microsoft and Apple, or in the 1990s, such as Google, have unquestionably developed and continue to invest enormously in AI, even though it is becoming increasingly evident, especially in recent months, that the sector remains comparatively unprofitable. Second, generative systems could not exist without the web: it is precisely the proliferation of available data that enables these machines to process the vast quantities of information on which they depend. Without training conducted on the corpus of accessible web pages, none of this would have been possible. Other factors must also be considered: the growth of computational power – today’s smartphones possess the capacity of supercomputers from only a few years ago –

and our improved understanding of the functioning of the human brain. A series of intertwined elements is therefore at play; yet without the World Wide Web and without the increase in the volume of available data, this form of generative intelligence (Fomasi et al., 2023). I believe, be inconceivable.

*And perhaps the fact that AI is so deeply rooted in those genealogies has carried over into it a number of issues already characteristic of Web 1.0 and of its commercialization: digital power, centralisation, the entire question of data justice. Would you agree?*

Yes, it seems to me that there are no major differences nor profound ruptures. We remain in an age of critique of digitalization: artificial intelligence is, fundamentally, part of this broader wave, even if it presents itself as a further caesura. If we wish to discuss the question of “revolutions,” these are always cast as *the next big thing*: from this perspective, AI is undoubtedly the new great technology, just as in earlier moments we have had the revolutions of the computer, the internet, or mobile telephony, or, on a smaller scale, the CD-ROM, or the Metaverse, of which a great deal was said only a few years ago and which is now barely mentioned. There is, then, a constant dimension: AI is the fresh and innovative technology of which the digital revolution, however we wish to designate it, stands in need in order to remain culturally current. On the other hand, there is perhaps something further. Artificial intelligence has indeed succeeded in penetrating deeply into the everyday practices of a far broader population: notably in education, a sector with which we are actively engaged, but also in numerous other domains.

Almost every sphere of professional activity has been affected by AI mechanisms, even though several studies indicate that not all firms apply these technologies in the same manner, and that they do not necessarily prove economically advantageous: some research is even beginning to point to higher than those incurred by employing a corresponding number of human workers to perform analogous tasks. It is nevertheless true that one defining characteristic of AI is the breadth of fields it has affected: domains of knowledge, labour, everyday life, and entertainment. Nor should we overlook the extent to which it has shaped the social networks and social media: a substantial proportion of the content

circulating on these platforms is generated artificially and consumed by human users, which constitutes a further dimension of considerable interest. Recurring mechanisms are therefore at work, and your remark is unquestionably accurate: financialization is a fact that must never be lost from view. Far behind us is the moment of the second half of the 1990s, when the digital sphere was conceived as a new frontier and seemed destined to inaugurate new horizons of democratization: it is now apparent to all, even within mainstream and ordinary discourse, that we are dealing with corporations whose purpose is the generation of profit, and that this profit is realised principally on the basis of personal data. AI generates profit from data; yet a viable business model has not yet been identified.

I read a few days ago a striking figure on the very low percentage of users who subscribe to the paid versions of ChatGPT or comparable systems. The majority of users still rely on the free version; few subscribe to the paid tiers. If the subscription model fails to function, what remains? The familiar mechanism of advertising. This too is a continuity: it is no coincidence that we are now reading reports of these systems beginning to incorporate advertising into their architectures. The pattern is well established: if I do not pay for the product, if I do not purchase the newspaper, if I do not subscribe, what remains is advertising and my data.

*It is, however, a curious circumstance: advertising embedded within the very machine that produces knowledge represents an additional order of concern. Encountering advertising while doomscrolling through Reels on Instagram or TikTok is one thing; but if the machine that generates content of a certain epistemological weight inserts advertising into that content, we are operating on a different plane altogether.*

Yes, precisely because we are dealing with machines that, in many cases, simulate human interaction. It would be as if, in conversation with a friend, I was myself to insert advertising into the exchange. This was dramatized, you may recall, in *The Truman Show*: at a certain point the woman with whom Truman had shared his life begins to deliver advertising spots in his presence. Reading certain articles, I was reminded precisely of that film, a remarkable work of the 1990s, distinctly *televisual*, yet possessed of striking insights. The situation here is, of course, different. Nor should we underestimate the dimension of conver-

sational interaction: we are dealing with systems with which one may engage, for example, through WhatsApp; the continuous need for interaction is indeed met by these technologies. This represents a transformation of a particular kind: a transition from the imaginary friend to an interlocutor that is not embodied in flesh and blood but resides in circuits.

*Speaking now from the perspective of a scholar of journalism, there is the long-standing question of the weight of hype (Lewis et al., 2025), of the “sublime” visions, in Vincent Mosco’s sense (2005), both positive and negative, surrounding AI, often impelled by industry itself. There is, alongside this, the question of more direct harms: social impact, discrimination, and so forth. How do you assess the present cultural climate, considering the broader media discourse?*

The question is a difficult one. It seems to me that mainstream media and, indeed, academia itself, have largely been towed along by the grand narratives of the major corporations. We are all turning to the study of AI, and this is evident within academia, historically slow to absorb novelty, where today numerous projects, monographs, and courses bear AI in their titles. We have followed this narrative: this technology will transform everything, and we can only study it, place it on the front pages of our newspapers, and disseminate it across mainstream media more generally. The major companies and platforms unquestionably possess the capacity to dominate public and academic discourses.

At the same time, particularly in recent years, mainstream media, public discourse, and the universities have begun to articulate a vigorous critique of these corporations. On the one hand, then, we have followed their lead in shaping the terms of our reflection and, in my view, this constitutes ideology in the proper sense, a worldview transmitted to us, a frame that appears to me totalizing; on the other hand, there is increasing space, including within public opinion, for the critical interrogation of these dynamics. The critique may at times manifest itself in rather elementary forms – adagios such as “I receive too much advertising,” “they are listening to me,” and the like – while in more sustained registers some are turning their attention to the forms of exploitation that the digital sphere, and AI within it, is exercising upon individuals: I refer to data inequality and to all that we now know concerning the use of human labour to sustain the opera-

tion of the machine. Whether this discourse has fully entered ordinary language and the shared imaginary, I cannot say.

There is perhaps a certain weariness, which concerns not only AI but social media more generally: certain indicators point to a gradual, slow, but significant disengagement on the part of younger users. According to the most recent data I have read, this is attributable to the fact that the social platforms have become saturated with hostility, fake profiles, and false information, such that they no longer constitute spaces in which users feel as comfortable as they once did. This phenomenon does not relate directly to AI, or only partially: a great deal of artificially generated content is produced precisely through AI. It is nevertheless, I believe, a discernible trend, one that, I am curious to know whether you, too, have observed.

*I would like to ask you something concerning the entrepreneurial figures of the field. If we consider the great CEOs, so to call them, Steve Jobs continues to function as the paradigm of the previous era: a near-canonized figure, in both senses of the term. Today, by contrast, the leading names in AI – Altman, Bezos, Musk, and others – are framed in markedly more critical terms, apprehended above all through the lens of their capitalist interests rather than their technological contributions. Do you see significant differences between the first wave of Silicon Valley entrepreneurs and the present one?*

I would say there are both similarities and differences. Let us begin with the similarities: these figures emerge from the Californian ideology, and even were they not to emerge from California, the substantive point, in my view, is simply that business is the foremost concern. The objective is the construction of a new digital capitalism which, like every form of capitalism, will rest on a structure of exploitation on the one hand and accumulation on the other. This has nothing to do with any form of digital philanthropy: we should dispense with that notion at the outset. This, it seems to me, is the principal point of continuity. There is, however, an important difference, I believe, in the sheer scale of the population that uses these technologies. If we return to Steve Jobs, to the 1980s, or to the early 1990s, very few people made use of a computer; somewhat more began to use the iPhone; today these technologies are in everyone's pockets, accessible to all. The phenomenon is far more global in its reach than was the case in the past.

A second similarity, of a political nature, and here the matter is open to discussion, is that in recent years the digital-capitalist gurus appear to have engaged with political affairs to a far greater extent than was previously the case. If Silicon Valley possessed an aura that was almost “left-leaning” some decades ago, today its aura is unquestionably more “right-leaning.” I am, however, persuaded that with the next political shift their political creed will shift accordingly: I do not believe they hold any deep principled investment in this domain, save, and this is perhaps the most striking aspect, a certain servility before political power. They possess the resources and the potential to exert political leadership not only over the United States but perhaps over the entire world, and yet they refrain from doing so, at least in any conventional political sense; they pursue this end through other means, and this is open to debate. What strikes me as a notable difference, in any case, is this desire for proximity to traditional politics. Trump offers a clear illustration. So too do Altman and others; one thinks of that gathering around the table with Donald Trump and the entire array of digital capitalists, both old and new, Zuckerberg among them.

*My own view is that the mask has fallen, in the sense that this entire culture, which is in fact of the right, had attempted to cultivate an imaginary that was not of the left but rather more broadly (neo)liberal – of the Clinton or Obama variety – and as soon as the opportunity arose, with Trump, it revealed its true allegiance. On this question, Becca Lewis at MIT has written on the right-wing history of the ideology of Silicon Valley (Lewis 2025).*

Indeed. And on the matter of the Californian ideology, it was, I believe, Barbrook and Cameron, or others writing in their vein, who observed that, in the 1970s, there was a fusion of *new left* and *new right* (Barbrook and Cameron 1996). This is a particularly interesting amalgamation: two extremes that, in one fashion or another, come into contact. Perhaps this aspect persists.

*It occurs to me that we have spoken extensively of the United States and of Europe, but there remains the rest of the world. I would like to ask: to what extent are we failing to look elsewhere? That is, to what extent does our perception of AI, beyond China, which constitutes the second evident pole, take account of the Global South,*

*of Africa? Are we missing something significant? Are we perhaps committing the same error that was committed with previous technologies: by adopting the Californian frame, we may have lost sight of how things might have been profoundly different had they been imagined within non-Western cultures and imaginaries.*

Today the dominant configuration is the China–United States contest: on one side, the Chinese model, which appears more efficient from the standpoint of energy consumption and of data storage, among other criteria. On digitalization more broadly, we are unquestionably in a moment of Sino-American confrontation. Historically, of course, the United States has been pre-eminent for prolonged periods, but at certain moments Japan, too, came to the fore – one thinks of the 1970s – as did the Soviet Union with respect to the development of computing, and so forth. One region of the world to which we have never directed our attention is Africa: one need only consider Nigeria, potentially among the most populous nations in the world within a few decades. With respect to artificial intelligence, we have never examined Africa; we have considered it in other technological or media-related terms, for example, in connection with cinematography or with the alternative uses of mobile telephony.

In all candor, at present, I have not encountered any account of capitals of the world in which an artificial intelligence is being conceived as an alternative to that of the two poles of China and the United States, with the possible exception of South Korea. The discourse appears to me flattened along this axis, with Europe scarcely figuring except in relative terms: Mistral notwithstanding, the French initiatives notwithstanding, we appear to be confronted with a duopoly even at the level of the imaginary. With a measure of national pride, given that we are based in Switzerland, one may note that the “neutral” large language model, as it has been designated, developed by the Swiss National Supercomputing Centre together with ETH and other partners, I refer here to the Apertus project, prompted the realization that there may exist another way. The exploitation of data, for example, need not be conducted to the detriment of the publishers from whom, as I noted earlier, books are “extracted” or copied. There may indeed be another way.

*I find it fascinating that generative artificial intelligence has access only to the past: data drawn from the past are deployed to generate content that should, at least*

*potentially, concern the present or, more strikingly still, the future. This relationship between past and generation is one I find compelling. How do you assess it, with respect to what AI is in a position to know?*

What is intelligence? And what, in some sense, is recombination? From what does the new derive? The questions are difficult to resolve. Some maintain that there exists an inventive genius that breaks definitively with the past; yet STS scholarship suggests that is not in fact the case: there is no “classical” form of invention, and invention is increasingly conceived as a recombination of the past. AI would, in this respect, be the perfect instance: it draws upon disparate elements, recombines them probabilistically, and thereby generates something new. The question must therefore be posed.

There is an argument which one frequently encounters, for example among architects: only yesterday evening some of them were discussing it with me. They contend: “We could never be replaced, because it is plainly evident when our students execute a project through artificial intelligence, given that it never produces anything genuinely new.” What might constitute the “genuinely new” in architecture would, in any case, require careful definition. There persists this sense – whether it represents a defense on the part of older generations or something else, I cannot say – that if I were to compose a novel, AI could not write it as Italo Calvino would, although it might “imitate” Calvino, and so forth. What I find more compelling is the question of memory which you raised: these large systems have, after all, been trained on books, newspapers, and writings produced over decades or centuries, and have in some manner internalized the human and cognitive heritage. This is a rather important and revealing observation: without that heritage, without the memory that has been transmitted across generations, this artificial intelligence might not have come into existence. Had a different memory been transmitted, we would have an artificial intelligence of a different nature. Perhaps in other regions of the world, with different cultural traditions, different books, and different cultures, there exists another form of generative intelligence. I am thinking here of the written record, but the same applies to the image: the iconographic heritage differs appreciably across traditions, including in religious terms, a dimension that should not be underestimated.

*The extractivism of AI, which has “ingested” the entirety of the internet without seeking copyright authorization - and far be it from me to defend copyright as such - now extends to shredded physical books as well as the Washington Post reported in January (Schaffer et al., 2026): beyond the material consideration in itself, there lies a genuine policy of plunder applied to whatever is available. The notion of extractivism, the constant search for new reservoirs of information to exploit, here applies even to the physical world, no longer solely to digital data.*

And it is not the first time. Reading the article in question, it occurred to me that Google Books had already done something analogous. The notion of extractivism is to my mind a productive one: there is a material extractivism applied to books, an energetic extractivism – so much so that AI companies are envisaging the construction of nuclear facilities and are reflecting on small modular reactors in order to meet this voracious energy demand. Several interesting reports are available; some weeks ago, I came across a number of substantial analyses concerning the consumption of materials such as the so-called “rare earths”. There is therefore an unequivocally material dimension to artificial intelligence, a dimension we tend to underestimate and which, according to the relevant studies, will begin to exert significant impact within only a few years: producing CO<sub>2</sub> emissions and considerable energy consumption. You will have noted that Trump has recently issued a directive to return to coal for the United States military sector (The White House, 2026).

A portion of this sector employs artificial intelligence: we shall therefore have an artificial intelligence powered by coal. The point is striking, for we are returned to the locomotive, to the first industrial revolution, in which coal was the central element. There is, then, a dimension of “primitivism” on the one hand, nineteenth-century practices, including the exploitation of persons, including extractivism, and on the other hand a high-handed dismissiveness in the name of hyper-novelty. This strikes me as the most interesting paradox, including from a historical standpoint: nothing new, in any case, Kate Crawford had already articulated as much in her book (2021), yet a significant paradox endures: the most innovative phenomena, the future as we imagine it, bring once more to light discourses and forms of dispossession that appeared to have been resolved two centuries ago.

*References:*

- Balbi, G. 2018, *La “svolta apocalittica” negli studi sul digitale: introduzione*, «Quaderni di Teoria Sociale», 1, pp. 11-24.
- Balbi, G. 2023, *The digital revolution: A short history of an ideology*, Oxford University Press, New York.
- Barbrook, R., Cameron, A. 1996, *The Californian ideology*, «Science as Culture», 6, 1, pp. 44-72.
- Balbi, G., Magaudda, P. 2018, *A history of digital media: An intermedial and global perspective*, Routledge, New York and London.
- Bender, E. M., & Hanna, A. (2025). *The AI con: How to fight Big Tech's hype and create the future we want*. Harper.
- Bory, P. (2019). Deep new: The shifting narratives of artificial intelligence from Deep Blue to AlphaGo. *Convergence*, 25(4), 627-642.
- Crawford, K. 2021, *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*, Yale University Press, New Haven (CT) and London.
- Dekeyser, T. 2026, *Techno-negative: A long history of refusing the machine*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN).
- Di Salvo, P. 2018, *Sorveglianza, hacking e crittografia. L'“effetto Snowden” e l'emersione del lato oscuro del digitale nella ricerca sui media*, «Quaderni di Teoria Sociale», 1, pp. 53-80.
- Eco, U. 1964, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- Fomasi, M., Barcella, D., Benecchi, E., & Balbi, G. (2023). Genealogy of an archive. The birth, construction, and development of the World Wide Web collection at CERN. *Internet histories*, 7(3), 277-294.
- Fuchs, C. 2014, *Digital labour and Karl Marx*, Routledge, New York and London.

- Galanos, V., & Stewart, J. K. (2024). Navigating AI beyond hypes, horrors and hopes: Historical and contemporary perspectives. In A. Ponce Del Castillo (Ed.), *Artificial intelligence, labour and society* (pp. 27-46). European Trade Union Institute.
- Gandini, A. 2020, *Zeitgeist nostalgia: On populism, work and the 'good life'*, Zer0 Books, Winchester (UK) and Washington (USA).
- Gitelman, L. 2006, *Always already new: Media, history, and the data of culture*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Kidd, J., & Nieto McAvoy, E. (2023). Deep Nostalgia: Remediated memory, algorithmic nostalgia and technological ambivalence. *Convergence*, 29(3), 620–640. <https://doi.org/10.1177/13548565221149839>
- Lewis, B. 2025, *Headed for technofascism: the rightwing roots of Silicon Valley*, «The Guardian», 29 January, available at <https://www.theguardian.com/technology/ng-interactive/2025/jan/29/silicon-valley-rightwing-technofascism>.
- Lewis, S. C., Zamith, R., Bunquin, J. B. A. 2025, *Technological hype and AI in journalism: Five functions and why they matter*, «Digital Journalism», pp. 1-12.
- Morozov, E. 2013, *To save everything, click here: The folly of technological solutionism*, PublicAffairs, New York.
- Mosco, V. 2005, *The digital sublime: Myth, power, and cyberspace*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Natale, S., Ballatore, A. 2020, *Imagining the thinking machine: Technological myths and the rise of artificial intelligence*, «Convergence», 26, 1, pp. 3-18.
- Schaffer, A., Oremus, W., Tiku, N. 2026, *Anthropic 'destructively' scanned millions of books to build Claude*, «The Washington Post», 27 January, available at <https://www.washingtonpost.com/technology/2026/01/27/anthropic-ai-scan-destroy-books/>.

Srnicek, N. 2025, *Silicon empires: The fight for the future of AI*, Polity, Cambridge and Medford (MA).

The White House 2026, *Fact sheet: President Donald J. Trump strengthens United States national defense with America's beautiful clean coal power generation fleet*, 11 February, available at <https://www.whitehouse.gov/fact-sheets/2026/02/fact-sheet-president-donald-j-trump-strengthens-united-states-national-defense-with-americas-beautiful-clean-coal-power-generation-fleet/>.

PHILIP DI SALVO is a senior researcher and lecturer at the Institute for Media and Communications Management (MCM), University of St. Gallen (HSG), Switzerland. His primary research interests include investigative journalism, internet surveillance, the intersection of journalism and hacking, and black box technologies. Previously, he served as a Visiting Fellow in the Department of Media and Communications at the London School of Economics and Political Science (LSE) from 2021 to 2022. From 2012 to 2021, he held various research and teaching roles at the Institute of Media and Journalism, Università della Svizzera italiana (USI). In the summer of 2024, Philip was a Visiting Fellow at Harvard University. Between 2018 and 2020, he also taught as a Lecturer at NABA – New Academy of Fine Arts in Milan, Italy. Philip is the author of two books: “Leaks. Whistleblowing e hacking nell’età senza segreti” (LUISS University Press, Rome, 2019) and “Digital Whistleblowing Platforms in Journalism. Encrypting Leaks” (Palgrave Macmillan, London, 2020).

## **RECENSIONI**

---





DARIO BASILE

Sebastiano Benasso, Luca Benvenga, *Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana*, Anzio-Lavinio (RM), Novalogos, 2024, pp. 266.

«La trap fa schifo» è la risposta più comune che Sebastiano Benasso e Luca Benvenga, curatori del volume *Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana* [2024, Novalogos], hanno ricevuto parlando con i loro coetanei dell'idea del loro libro. Una reazione così netta e negativa merita sicuramente qualche riflessione, per comprendere che cos'è che infastidisce di questo genere musicale e dei suoi protagonisti. L'acredine nei confronti della trap è, d'altro canto, un sentimento radicato che unisce senso comune, media e saperi esperti.

Partiamo dall'origine. Il termine “trap” deriva da *trap house* (casa trappola) che indica un edificio in cui vengono prodotte, vendute e consumate sostanze stupefacenti. La radice del nome è sicuramente intrigante, perché i protagonisti di questo genere musicale sembrano in effetti sbatterci in faccia, senza filtri e in modo violento, tutte le contraddizioni o, meglio, le trappole/*traps* della nostra società. Nei testi delle canzoni e nei video musicali vengono celebrati il culto del denaro, l'esibizione dei marchi del lusso, l'esaltazione del successo individuale, il consumo di droghe, la violenza, la devianza giovanile e un profondo senso di nichilismo. Forse è per questo che la trap disturba tanto il mondo adulto, perché mette in scena ciò che si vorrebbe non vedere. Non così fa, però, la Generazione Z che nella trap e nei suoi esponenti si identifica. La trap è, infatti, divenuta la musica più seguita dall'universo giovanile. È una musica prodotta da giovani per i giovani e, come spesso accade, la mancanza di comprensione intergenerazionale crea forme di stigmatizzazione. Come ci ricorda in una sua canzone il trapper Sfera Ebbasta, tra i più seguiti della scena italiana: «No scusa, *no hablo tu lingua*. Ma sicuro piaccio a tua figlia».

Definire la trap come un semplice genere musicale è sicuramente riduttivo. La scena trap si configura, infatti, come una vera subcultura giovanile con caratteristiche che però la distinguono significativamente dalle connotazioni subculturali

“classiche”. Il primo elemento di discontinuità rispetto al passato è la deterritorializzazione. Se è vero che nei loro testi i trapper – il più delle volte giovani di seconda generazione – fanno emergere con sentimenti ambivalenti un certo legame con determinati territori urbani periferici, è altrettanto vero che la trap come movimento assume contorni trans-nazionali grazie alle nuove tecnologie. Valore paradigmatico, in questo senso, ha il pezzo *Eurovision* (citato nel capitolo di Claudia Attimonelli e Gabriele Forte) dell’inglese Central Cee. Uscito su YouTube nel 2022, il video conta oggi l’impressionante numero di 86 milioni di visualizzazioni. Il videoclip, che riunisce sette star europee della drill (un sottogenero della trap), propone letteralmente un’altra visione dell’Europa. I protagonisti non sono la generazione Erasmus che viaggia per studio ma giovani di seconda generazione che, con lingue diverse, cantano la loro rabbia in paesaggi urbani desolanti. «Ecco convocata l’Internazionale Drill», scrivono i due autori, «carica del nichilismo *neo noir* e delle narrazioni intorno all’archetipo dell’eroe postmoderno nella diaspora mondiale» [ivi, 99]. Gli eroi noir postmoderni sono giovani figli di immigrati che con rime ritmate e suoni martellanti rivendicano davanti alle telecamere il loro spazio nella società. E non lo fanno dal palco dell’Eurovision Song Contest, la famosa kermesse musicale a cui non possono avere accesso, ma da quella periferia globale che unisce Milano, Londra, Barcellona e Parigi. Si esibiscono con i passamontagna calati sulla testa, facendo il gesto della pistola con le mani.

Tutto questo crea scandalo e suscita “panico morale” nella società adulta. I protagonisti della scena trap sono i marginali, ragazzi che hanno spesso storie complicate alle spalle, difficili vicende familiari e talvolta anche problemi con la legge. Sono questi – si chiedono gli adulti – i nuovi miti da ammirare ed emulare? In effetti, uno degli aspetti più interessanti è che a identificarsi con queste nuovi *influencer* non sono solo i ragazzi con storie analoghe, ma anche i coetanei di famiglie benestanti. La figura del “maranza” è diventata mainstream, il figlio del borghese che vuole sembrare proletario. Sono i maranza a dettare la moda: capelli rasati ai lati, tute in acetato brandizzate, il borsello a tracolla, le scarpe Nike Tn. È lo stigma che si capovolge, è «il centro che guarda ammirato agli stili che vengono dai margini» [ivi, 37]. Il trapper italo-marocchino Baby Gang, all’anagrafe Zaccaria Mouhib – un’infanzia di povertà alle spalle e una vita adolescenziale

trascorsa tra comunità educative e carcere minorile – canta in una delle sue canzoni: «Prima rubavamo nei negozi i vestiti. Perché volevamo essere come tutti i bambini. Ora tutti vogliono essere come Baby e i suoi amici. Ma non lo potete essere, non siete di periferia».

Altra grande novità della sottocultura trap è l'apparente assenza di opposizione nei confronti della cultura egemonica. Una generazione precaria, che il mercato del lavoro stenta ad assorbire e stabilizzare, rivendica l'affermazione individuale, il successo economico e i suoi simboli. A differenza di sottoculture oppositive del passato, come gli Hippies o i Punk, il movimento trap non sembra mirare a un vero cambiamento. Qui non ci sono narrazioni di resistenze condivise. «*Brand* e icone commerciali non sono oggetto di rifiuto, ma beni dei quali appropriarsi – a prescindere dai mezzi attraverso il quali lo si fa – per autocelebrare l'emancipazione dalla marginalità del quartiere» [ivi, 34]. Eppure, in questo *flexare* (nel gergo hip-hop vuol dire mostrare in modo sfacciato e plateale i soldi contanti, come segno di successo o come forma di rivincita), in questo stappare bottiglie di champagne, in questa ostentazione di collane d'oro, non c'è nulla di gioioso. I simboli del capitalismo neoliberale così sfacciatamente esibiti assumono un valore tetro e caricaturale. Questi giovani sembrano dirci: siete voi che ci avete costruito questo mondo e noi ci adattiamo. «La trap, da questa prospettiva, costituisce una forma d'arte di esistenza più che di resistenza» [ivi, 78].

È la storia di molti esponenti della Generazione Z che, non vedendo grandi prospettive per il futuro, rifiutano la progettualità e celebrano il presente con un consumo edonistico. La trap appare come una valvola di sfogo che ben rappresenta le frustrazioni delle aspirazioni personali e familiari. Valentina Fedele ci ricorda che «l'immaginario che la trap richiama – il senso di estraniamento, di esclusione, l'impossibilità di una piena partecipazione politica, sociale, economica, culturale – rappresenta un riferimento per diverse categorie sociali, che si riconoscono nel racconto di esclusione e di marginalizzazione, di oppressione, di precarizzazione del sé e delle relazioni che caratterizza l'epoca contemporanea» [ivi, 81]. Sono sentimenti trasversali che accomunano i giovani del centro e quelli delle periferie. Tutto ciò avviene tramite produzioni dal basso, questa non è musica buona da ascoltare in radio e televisione. La trap arriva sugli schermi dei più giovani attraverso i social network. È una musica che il mondo adulto non

ascolta, o non vuole ascoltare, ma che risuona forte e chiara negli auricolari dei nostri figli. Per questo la trap è un linguaggio che dobbiamo provare a decodificare, come fanno le autrici e gli autori di questo libro. Ce lo ricorda Emiliano Bevilacqua nel suo contributo: la trap, che ci piaccia o meno, contribuisce alla critica culturale dell'ordine sociale e lo fa con modalità che risultano respingenti per il ceto politico e intellettuale. Non possiamo, quindi, limitarci a dire che la trap fa schifo.

ELISA COSTANTINO

Nicoletta Sciarrino, *Costruendo disabilità. Corpi non conformi, infanzie e società in contesti tanzaniani*, Roma, Aracne, 2024, pp. 308.

Nicoletta Sciarrino, nel suo libro *Costruendo disabilità. Corpi non conformi, infanzie e società in contesti tanzaniani*, offre un'analisi delle esperienze di disabilità in Tanzania con un particolare focus sull'infanzia e sulle costruzioni sociali e culturali della disabilità nei contesti africani. Attraverso una ricerca etnografica e un'analisi critica, l'autrice esplora come la disabilità venga costruita, percepita, vissuta e negoziata all'interno delle comunità locali, fornendo un contributo significativo al dibattito internazionale sul tema.

Il volume si articola in quattro capitoli che esplorano in profondità il tema della disabilità in relazione alle società tanzaniane, tenendo conto delle diverse visioni culturali, sociali e storiche. Sciarrino, nel presente volume, non si limita all'analisi teorica ma si impegna in un lavoro di ricerca sul campo, intervistando famiglie, operatrici sociali e professioniste con l'obiettivo di esplorare le esperienze quotidiane delle bambine disabili e dei loro contesti familiari. In particolare, l'autrice analizza come la disabilità venga messa in forma attraverso pratiche educative, interventi sanitari e politiche pubbliche, ponendo l'accento sulla costruzione sociale e culturale della disabilità, la quale risulta evidente come non sia solo una condizione fisica ma un fenomeno sociale e culturale che coinvolge l'intera comunità.

Un tema centrale del libro è l'intersezione tra le nozioni di disabilità, genere e classe sociale, evidenziando come le esperienze di disabilità delle bambine tanzaniane siano differenziate a seconda del loro status sociale, della loro identità di genere e delle risorse a loro disposizione. Inoltre, l'autrice esplora anche la tensione tra modelli occidentali di assistenza e modelli tradizionali locali, dando spazio a un confronto critico su come le politiche internazionali influenzino la vita quotidiana delle persone disabili in Tanzania.

La forza di *Costruendo disabilità* risiede nella sua capacità di intrecciare teoria, ricerca sul campo e analisi critica. Sciarrino offre una prospettiva fresca e necessaria sulla disabilità, sfidando le narrazioni prevalentemente occidentali e

abiliste che tendono a incorniciare la questione disabile attraverso il solo sguardo medico. La sua proposta di un'analisi della disabilità come costruzione sociale è supportata da una robusta base empirica e da una narrazione che non scivola mai nell'antropocentrismo mantenendo uno sguardo rispettoso e attento alle voci locali. Il libro si distingue anche per l'approccio multidisciplinare: oltre a scienze sociali e antropologia, Sciarrino attinge a teorie sulla corporeità, sull'infanzia e sulle politiche di inclusione sociale utilizzando questi strumenti per illuminare le problematiche concrete affrontate dalle famiglie tanzaniane. La sua attenzione ai dettagli storici, culturali e politici arricchisce l'analisi, evitando una visione eurocentrica della disabilità. Tra i punti di forza del libro spicca sicuramente la sua metodologia, che unisce il lavoro sul campo con un approccio teorico solido. Sciarrino riesce a mantenere una narrazione empatica e allo stesso tempo rigorosa, mettendo al centro le esperienze vissute dalle protagoniste della ricerca. Inoltre, l'attenzione ai contesti culturali e alle dinamiche sociali specifiche rende l'opera un contributo prezioso per chi sia interessata all'approfondimento della questione disabile in Africa.

Tuttavia, uno degli aspetti che potrebbe essere ulteriormente approfondito riguarda la discussione sull'impatto delle politiche internazionali, le quali vengono trattate in maniera efficace ma a tratti superficiale. Un esame più approfondito delle implicazioni delle politiche globali sulla disabilità, in relazione alle pratiche locali, avrebbe potuto aggiungere ulteriori sfumature alla discussione.

Il volume di Sciarrino rappresenta un importante contributo alla letteratura sulla disabilità, in particolare per quanto riguarda i contesti africani, che sono spesso marginalizzati nelle discussioni accademiche globali. La sua ricerca, mettendo in luce le esperienze di bambine disabili in Tanzania, offre nuovi spunti per il lavoro delle politiche sociali e delle pratiche educative, nonché per la riflessione sulla necessità di approcci più contestualizzati alla disabilità. L'opera di Sciarrino è utile non solo per le ricercatrici in scienze sociali e antropologia ma anche per le *policy makers*, in quanto offre una visione più complessa e meno abilista del fenomeno.

In conclusione, *Costruendo disabilità* di Nicoletta Sciarrino è una lettura fondamentale per chiunque si occupi di disabilità, di infanzia e di studi sulle società africane. Il libro offre nuove prospettive e stimola riflessioni cruciali sulla costruzione sociale della disabilità, rendendolo una risorsa importante per il campo accademico e per le *policy makers* che intendano occuparsi di disabilità.

MICHELE GARAU

Lelio De Michelis, *Tecno-archìa, o la Nave di folli. La banalità digitale del male*, Bologna, DeriveApprodi, 2025, pp. 294.

Il nuovo libro di De Michelis, *Tecno-archìa, o la Nave di folli. La banalità digitale del male* è il completamento di un lungo progetto di studio che riguarda la nascita e il consolidamento di un dominio assoluto della ragione calcolante-industriale sulla forma di vita e l'organizzazione delle società: un itinerario che ha compreso opere quali *Bio-tecnica* (De Michelis, 2008), *La religione tecno-capitalista* (De Michelis, 2015), e il più recente *La società-fabbrica* (De Michelis, 2023). In primo luogo, occorre dire, per introdurre il lettore alla prospettiva del libro, che l'opera si muove dentro un orizzonte teorico la cui matrice è riconducibile alle filiazioni più radicali ma anche più cupe e pessimiste della cosiddetta «teoria critica», in prima battuta Herbert Marcuse e Gunther Anders. Quest'ultimo condivide infatti con gli autori francofortesi, al cui novero come noto non appartiene, una profonda affinità tematica e di interrogativi. Il disegno dell'opera è allora quello, piuttosto ambizioso, di riattualizzare lo sguardo di tali autori in una disamina del capitalismo digitale ed algoritmico nella sua capacità di assoggettamento dell'essere umano. Più di preciso, l'intento è di carattere genealogico, intende cioè riportare le apparenti discontinuità e rotture dell'odierno potere tecnologico ad un'accelerazione, certo esponenziale per intensità, della medesima dinamica di civilizzazione positivista, industriale e tecnica che segna la modernità occidentale fin dai suoi primi passi.

In questo senso è piuttosto chiaro che la modernità, e l'*ipermodernità tecno-archica*, che ci troviamo a vivere, si configura per De Michelis come segnata dall'affermarsi dei rapporti sociali capitalisti di sfruttamento, la famosa *dominazione reale* del modo di produzione capitalistico sulla società, spiegata da Camatte nello sviluppo delle tesi marxiane, che troverebbe nelle tecnologie digitali un punto apicale di realizzazione senza riserve. In altre parole, un estrattivismo economico senza più fuori. Tuttavia, De Michelis arricchisce e integra in qualche modo tale prospettiva, anche qui riecheggiando altre analisi e riflessioni del passato, perché pone a monte del modo di produzione capitalistico e alla sua radice, diversamen-

te da Marx, la Tecnica stessa come *archè*, come principio totalizzante dotato di una propria razionalità autonoma e di una tendenza incrementale al dominio, al superamento del limite e a all'autoaffermazione. Per questa ragione il capitalismo stesso non sarebbe in realtà che emanazione secondaria di quello che è un soggetto automatico – da cui la definizione di tecno-archía, intendendo un potere che si fonda su un'archè, un fondamento e un'egemonia che non può essere messa in discussione poiché plasma valori, razionalità, linguaggio, il mondo stesso e l'esperienza dei parlanti.

Di conseguenza, secondo lo sguardo dell'autore, l'assiomatica del capitalismo e la sua capacità di imporsi sulla società deriva dalla riduzione del mondo a materia calcolabile ed utilizzabile in quanto risorsa, fondo di riserve disponibili; dalla riduzione del comportamento umano ad agire strumentale orientato dal principio di efficacia; dalla riduzione del pensiero a calcolo e così di seguito. Senza tale base antropologica e senza questa visione, diventata tanto universale da non essere neppure vista, l'egemonia indiscussa della società capitalistica non sarebbe stata possibile. Si tratta di una linea di ricerca non certo nuova nel campo delle scienze sociali, ma soprattutto della filosofia. Si tratta di un orientamento che presenta molteplici implicazioni e apre numerosi interrogativi, sia teorici e filosofici sia storici e politici. Dal punto di vista teoretico, il vocabolario di De Michelis attinge senza dubbio a una matrice di tipo heideggeriano, come hanno fatto prima di lui molti degli autori che cita: Heidegger ebbe infatti un'influenza significativa tanto su Gunther Anders che su Herbert Marcuse, già citati in precedenza. Se il vocabolario concettuale sull'essenza della tecnica presenta dei debiti verso Heidegger, l'approccio è ovviamente di confronto critico e di storicizzazione radicale dei suoi presupposti, come era stato, ancora una volta, per gli autori citati.

L'abbraccio tra manipolazione tecnica del globo, hybris scienziata e storia dell'Occidente non è più una figura della metafisica o della «storia dell'Essere», ma il risultato di precisi processi storici. Un processo storico che passa dalla storia del capitalismo ma influenza anche il suo doppio, il pensiero socialista, contaminandolo fin nelle sue radici sansimoniane e imprimendo un marchio indelebile di industrialismo e di culto del progresso tecnico su tutta l'evoluzione del movimento operaio ufficiale. Sempre sul piano teoretico vale la pena dire, *en passant*, che la lettura proposta in *Tecno-archía* contiene una posizione alternativa a quella di

Reiner Schürmann, iniziatore di quella che Giorgio Agamben ha definito un'interpretazione "anarchica" di Heidegger: secondo De Michelis non è affatto vero che i grandi Principi egemonici, le figure dell'Uno che hanno prestato giustificazione e fondamento ontologico al potere durante le varie fasi o economie epocali, sono infine tramontati, perché la tecnica stessa costituisce uno di questi archè, il più potente e micidiale perché il meno visibile.

I nodi etico-politici che il libro pone ad un'interrogazione sul presente sono ancora più rilevanti ed urgenti. Se infatti i meccanismi e le logiche dell'economia digitale, con tutti i suoi *bias* di carattere razzista e sessista, con i suoi correlati di profilazione poliziesca dei soggetti, dipendono da una radice unitaria e totalizzante, non sono certamente correggibili con una semplice infusione di *diversity management* e, soprattutto, non è pensabile un modello di intelligenza artificiale o una variante del continente digitale che sia inclusiva, egualitaria o democratica. In tal senso le riflessioni di De Michelis si inseriscono nel solco di altre opere recenti, come quelle di Kate Crawford e Renato Curcio, nel delineare l'esistenza di un vero e proprio capitalismo cibernetico che integra nel suo linguaggio concetti e vocabolari che risalgono alle lontane radici eugenetiche della razionalità statistica, si pensi a Galton o Spencer, e che non possono quindi essere facilmente rimossi dalle radici culturali di questa impresa di manipolazione e riproduzione di soggettività addomesticate. Se a questo aspetto si aggiunge tutto il comparto di costruzione fisica dell'economia digitale, con la necessità di minerali e terre rare il cui reperimento e il cui impossibile smaltimento contribuiscono alla distruzione di equilibri biofisici che, per ora, tocca per lo più lontane popolazioni reduci da secoli di colonialismo – ma che non lasceranno indenni neppure le latitudini a noi più vicine – la cupezza e la radicalità del ragionamento di De Michelis appaiono tutt'altro che azzardate. A questo proposito, unico neo dell'opera, l'indicazione di vie d'uscita dal ritratto impietoso della catastrofe in corso appare forse troppo rinunciatario e vago, alludendo a un rinnovamento culturale e antropologico che, vista la drammaticità del problema, rischia di non essere all'altezza della situazione.

CHIARA PAGLIALONGA

Enrico Valtellina (a cura di), *Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, Mimesis, Milano, 2024, pp. 224.

Il saggio collettaneo curato da Enrico Valtellina dal titolo *Teorie critiche della disabilità. uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, pubblicato da Mimesis per la collana *Quaderni di teoria critica della società*, ci invita a porgerci, fin dal titolo, due domande: perché è importante parlare di “teorie critiche” della disabilità? E perché rivendicare uno “sguardo politico”? Iniziando la lettura, e poi nel corso di tutto il testo, troviamo esposte e articolate le ragioni alla base di tale preciso posizionamento (critico e politico, appunto): questi approcci, scopriremo presto, sono in grado di darci la chiave adatta per entrare nel mondo dei *Disability Studies* (DS da qui in avanti).

Branca di studio con un'origine tutto sommato recente (parliamo della fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del secolo scorso), i DS in Italia sono approdati con un certo ritardo, restando a lungo poco conosciuti e riconosciuti. Eppure, è innegabile come l'attenzione alle questioni teoriche e alle istanze collettive sollevate dai corpi non conformi sia cresciuta sempre più anche nel nostro Paese, ed è possibile constatarlo osservando lo straordinario fermento tanto accademico quanto di attivazione sociale e costruzione di reti emerso negli ultimissimi anni. Questo testo ne è un segno, proponendosi come strumento e risorsa per rispondere a questo recente interesse. Il lavoro si pone alcuni obiettivi: fornire una mappatura delle prospettive critiche sulle disabilità, promuovendo i DS come ambito di studio tra i più fertili per le scienze sociali contemporanee, senza limitarsi però al mondo accademico, portando temi e prospettive emancipative nel dibattito pubblico, avendo come necessità inderogabile accompagnare l'azione su un piano collettivo. Si vogliono inoltre fornire spunti che restituiscano uno sguardo globale, multicentrico, che dia conto di come la riflessione si sia espansa ben oltre i luoghi di produzione e sviluppo della prima ora (ovvero il contesto anglo/nordamericano).

Il concetto di “disabilità” che ci viene presentato è associato ad una condizione plurale, variegata e sostanzialmente complessa, perché tocca ambiti ed esperienze di vita molteplici. La sua “differenziazione costitutiva” si riflette nell’interdisciplinarietà delle aree di riflessione scientifica che negli ultimi cinquant’anni se ne sono occupate (sociologia, antropologia, storia, linguistica, critica letteraria, urbanistica, educazione, e molte altre) e nelle intersezioni articolate con altri saperi e posizionamenti che sono via via andati a costituirsi (antispecismo, studi cognitivi, epistemologia, teorie postcoloniali, design, etc.). Non deve dunque stupire se tale differenziazione si ritrovi nell’impianto e nei contenuti del volume stesso. Questo è idealmente organizzato in due parti: una prima sezione (capp. 1 e 2) nella quale vengono fornite le direttrici generali della materia presa in esame; una seconda sezione (capp. 3-9), di approfondimento di alcuni concetti chiave e ambiti disciplinari specifici in cui gli studi sulla/della disabilità si sono diramati.

Il saggio si apre quindi con un’estesa ricostruzione dei momenti storici fondamentali tanto per la nascita e lo sviluppo della riflessione accademica quanto per gli esordi dell’attivismo disabile, dei suoi protagonisti e autori di rilievo e dei connessi modelli teorici elaborati: dal Modello sociale inglese al Modello relazionale nord-americano (cap.1), per passare poi ai *Critical disability studies* e alle teorie *crip*, femministe, DisCrit, e così via, nel tentativo di evidenziare le intersezioni crescenti con altri campi d’interesse (cap.2). L’attenzione all’intersezionalità (genere, razza, classe, etc.), specificano le autrici<sup>1</sup>, non vuole (e non deve) essere fine a sé stessa, ma pratica attiva, creativa, “virtuosa”, capace concretamente di tenere insieme le molteplici appartenenze e identità così come i sottostanti processi strutturali di oppressione che si sommano a quelli abilisti, andando a complicare i discorsi identitari del *minority model*. Nella seconda parte, invece, vengono presentate alcune delle discipline che sono andate a svilupparsi in relazione a determinate condizioni di disabilità o di non conformità alla norma abile (*Deaf Studies*, *Autism Studies*, *Mad Studies*, *Freak Studies*, cui sono dedicati rispettivamente i capp. 4, 5, 7, 9) e ai principi di inclusività e accessibilità (come lo *Universal Design*, cap. 8). In forma meno lineare, anche la straordinaria esperienza pedagogica della comunità educativa per bambini autistici guidata da Fernand

---

1. Qui il femminile è volutamente sovraesteso.

Deligny ci riconnette alla questione dell'interdisciplinarietà, evidenziando alcuni punti di contatto e dialogo con le riflessioni emerse dal lavoro etnografico di Pierre Clastres sulle culture amerindie (vedi cap.6).

Come si è già anticipato, l'interconnessione costante tra la riflessione teorica e la pratica politica è elemento centrale e intenzionale dei DS, fin dalle prime elaborazioni del Modello sociale inglese. Il volume curato da Valtellina resta fedele a questo principio, e ne è un esempio paradigmatico il capitolo dedicato ad una delle lotte più importanti sostenute dall'attivismo disabile negli ultimi cinquant'anni per difendere il diritto, tra altri, all'autodeterminazione, quello sul Movimento per la Vita Indipendente (cap.3). Qui, come lungo tutto il volume, si evidenzia un ulteriore elemento cardine dei DS, ovvero l'imprescindibilità della prospettiva disabile sull'argomento, che ha caratterizzato tanto la nascita quanto lo sviluppo dei DS fino ai nostri giorni. L'ingresso di un soggetto non previsto ha infatti innescato il necessario cambiamento di sguardo (o forse sarebbe più giusto definire come un vero e proprio ribaltamento): la disabilità come punto di partenza, non solo e non tanto oggetto ma soprattutto soggetto di analisi, ha permesso l'emersione di temi, discorsi, narrazioni, istanze assolutamente nuove, emergendo dai margini e dal silenzio cui le soggettività disabili sono sempre state relegate, per prendere spazio e far sentire le proprie voci.

Con *Teorie critiche della disabilità* si ha a disposizione un libro introduttivo che ha come "limite" autodichiarato (se così dobbiamo definirlo) l'impossibilità di approfondimento e l'esigenza di compiere delle scelte necessariamente discrezionali su quali autori e temi mettere in evidenza. Ciò è in parte vero, ma anche inevitabile quando si tenta di fornire una così ampia e ricca panoramica (la prima, in Italia) sugli studi (critici) della disabilità. Eppure, è davvero apprezzabile il risultato, che riesce a dare conto di una materia tanto vasta e complessa senza mai semplificare ma, anzi, fornendo infiniti spunti, citazioni, storie, riferimenti dalle svariate discipline e generazioni differenti, mantenendo sempre in primo piano le interrelazioni e le tante questioni in dialogo.

Per concludere, riprendendo le domande poste all'inizio, è stato scelto un posizionamento critico e politico per studiare le non conformità fisiche, relazionali, sensoriali e cognitive, perché l'attenzione è rivolta alla dimensione sociale, politica e culturale della condizione disabile con una finalità emancipativa, in

opposizione al modello medico e a quello caritatevole ancora egemoni. Il saggio può senz'altro essere un utile supporto per un pubblico acerbo, che incontra per la prima volta i DS, ma risulta assolutamente ricco anche per coloro che si occupano da tempo di disabilità, data l'ampiezza dei riferimenti e soprattutto la loro interdisciplinarietà. Perseguendo l'obiettivo dichiarato di presentare questa fertile ma ancora poco nota branca di studio, si ha finalmente tra le mani uno tra i primi contributi "originali" in Italia capace di contestualizzare autori, caratteristiche e questioni fondamentali.



## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Riccardo Cruzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)



## *Avvertenze per Curatori e Autori*

### *Linee guida della Rivista*

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

### *Processo di valutazione*

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

### *Indicazioni del Comitato scientifico*

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto con-

tributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: [redazioneQTS@gmail.com](mailto:redazioneQTS@gmail.com) e presentati sul sito: <http://riviste.morlacchilibri.com/index.php/quaderniditeoriasociale/index> seguendo il processo di submission.

### *Norme di redazione*

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (in italiano 5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (in inglese 15 righe circa)
- 3 parole chiave (in inglese).

Non vi sono limiti di battute.

Non vi sono limiti di battute per quanto riguarda la lunghezza dei saggi. Gli altri testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: note critiche 7/8; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

*Citazioni*

Per le citazioni da libri o riviste

*Nel testo:*

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

*In bibliografia:*

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

*Riferimenti bibliografici*

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

### *Virgolette*

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

### *La forma. Termini stranieri*

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

### *Citazioni*

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili

per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

#### *Altre note e avvertenze grafiche*

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

#### *Abbreviazioni*

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.

## MONOGRAFIA

*GenerAzione CreAttiva. Partecipazione, creatività e innovazione*  
A cura di Lello Savonardo

Lello Savonardo, *Introduzione. La creatività come bene comune* | Lello Savonardo, *Creatività, innovazione sociale e partecipazione giovanile* | Mirella Paolillo, *Regimi di visibilità e partecipazione politica giovanile. Per un'integrazione della teoria partecipativa nella prospettiva della cultura visuale* | Marianastasia Letizia, *Privazione simbolica e devianza minorile. Per una teoria critica della criminalità giovanile a Napoli* | Annalisa Buffardi, Stefania Sansò, *Divari di immaginazione. Digitale, creatività e giovani generazioni nell'era dell'intelligenza artificiale*

*Un approfondimento della teoria di Abdelmalek Sayad (1/2)*

Andrea Calabretta, Marianna Ragone *Lo Stato e il suo pensiero. L'approccio teorico di Sayad attraverso e oltre la migrazione* | Federico Oliveri, *Abdelmalek Sayad interprete di Hans Kelsen: elementi per una teoria critica del diritto delle persone straniere* | Bernardo Paci, *Sayad in Nuova Spagna e il pensiero di Stato: migrazioni, immaginario coloniale e costruzione nazionale fra teoria e storia*

## INTERVISTA

Philip Di Salvo, *Artificial Intelligence Inherits a Past. A Conversation with Gabriele Balbi*

## RECENSIONI

Dario Basile, *Sebastiano Benasso, Luca Benvenga, Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana, Anzio-Lavinio (RM), Novalogos, 2024* | Elisa Costantino, *Nicoletta Sciarrino, Costruendo disabilità. Corpi non conformi, infanzie e società in contesti tanzaniani, Roma, Aracne, 2024* | Michele Garau, *Lelio De Michelis, Tecno-archia, o la Nave di folli. La banalità digitale del male, Bologna, DeriveApprodi, 2025* | Chiara Paglialonga *Enrico Valtellina (a cura di), Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive, Milano, Mimesis, 2024*