



“Io vengo da qui”

Identità plurali, agency e cittadinanza situata
nei Centri di Aggregazione Giovanile (CAG)
nelle Marche

“I Come from Here”

Plural Identities, Agency, and Situated Citizenship
in Youth Centers in the Marche Region

Silvia Pitzalis, Università degli studi Link
ORCID: 0000-0003-0241-1770, s.pitzalis@unilink.it

Abstract: This article explores Youth Centers (CAGs) in the Marche region as key sites for observing the construction and negotiation of plural identities among young “coming from migration”. Based on ethnographic research (2021-2022), the study shows how everyday practices – linguistic, aesthetic, bodily, and relational – enable young people to articulate fluid and situated forms of belonging, resisting essentializing categories such as “migrant” or “Italian.” CAGs emerge as local ecologies of belonging, where citizenship is not bestowed from above but continuously enacted through interactions, affective ties, and modes of self-representation. In these contexts, youth are not simply recipients of services but co-producers of meaning and agents of social transformation, capable of reimagining inclusive models of coexistence. The research also highlights the structural tensions that shape these spaces: scarce resources, territorial inequalities, and the marginalization of youth policies. Nevertheless, CAGs function as social and cultural laboratories, nodes of relational welfare, and symbolic arenas of community-making, where new generations can exercise agency and redefine the coordinates of belonging. The article thus seeks to redirect anthropological attention to these spaces, underscoring their transformative value in contemporary processes of situated citizenship.

Keywords: Plural identities; Situated citizenship; Agency; Youth center; “Second generation”.



Introduzione

Nel primo pomeriggio di un inizio giugno 2022 già torrido, raggiungo Toni,¹ educatore trentenne, al Centro di Aggregazione Giovanile (d’ora in avanti CAG) di un comune dell’Unione di Pian del Bruscolo, parte della provincia di Pesaro-Urbino (Regione Marche). Già da fuori si percepisce un vociare multilingue: risate, qualche parola in dialetto del luogo che sfuma in un “Oh bro” e un “Salam” gridato da un ragazzo a un altro. Giovanissimi/e entrano ed escono dalle porte del Centro con la naturalezza di chi vi ha trovato un rifugio familiare. Il CAG è ospitato in una sala della Parrocchia con un’entrata indipendente e un piccolo spazio esterno a forma di arena. Dentro bigliardini, tavolo da ping-pong, giochi per diverse fasce d’età rendono evidente la funzione del Centro. Sono poche le regole: rispetto per gli altri (educatori e pari), rispetto per il vicinato, rispetto per il Centro e rispetto per se stessi; per il resto piena libertà di espressione.

A un tratto mi accorgo che fuori, nell’arena, un gruppo di ragazze/i è accalcato intorno a uno *smartphone* che trasmette musica trap. Mi avvicino con la scusa che dentro fa troppo caldo. Chiedo cosa stiano ascoltando e loro mi gridano in coro: “È Ghali, non lo conosci? Questa canzone si chiama *Wily, wily*” e immediatamente tre o quattro voci iniziano a cantarne i versi in coro imitando il balletto del cantante.² Toni mette la canzone sul suo cellulare e lo collega a una cassa *bluetooth* facendola risuonare nella piccola arena. “As-salamu alaykum, As-salamu alaykum, son venuto in pace (Salam). Questa guerra, questa merda, giuro, wallah, fra’, non mi piace” intonano le/i giovani, replicando i versi di Ghali mescolati di italiano e arabo. Alcuni ondeggiano la testa a tempo, altri ridono quando la canzone arriva al ritornello in dialetto tunisino che pochi capiscono davvero. Mara, quattordicenne di famiglia italiana immigrata dalla Puglia, chiede il significato di “*Wily wily*” e Yassine – tredicenne nato qui da genitori tunisini – prova a spiegarlo. Accanto a lui Luca – dodicenne di famiglia italiana – ripete affascinato le parole straniere; Maryam – undicenne di origini marocchine – annuisce sorridendo: assomiglia alla lingua che sente a casa, anche se non è proprio la stessa, precisa, e ora risuona qui tra questi scalini; Samir – quindicenne di origini tunisine – interviene a tradurre un termine

¹ Malgrado la responsabilità di quanto scritto in questo contributo sia dell’autrice, non sarebbe mai stato possibile realizzare questo lavoro senza la disponibilità, la pazienza, il tempo che le persone a diverso titolo coinvolte nella ricerca mi hanno dedicato: a ognuna di loro va il mio più sentito ringraziamento. In particolare, ringrazio le/i giovani incontrati durante la ricerca, che molto mi hanno insegnato su rispetto, dignità e diritti. Ringrazio inoltre le/i revisore/i anonime/i per i preziosi consigli e la rivista *Antropologia Pubblica* per aver accettato di ospitare questo contributo. Tutti i nomi di questo scritto sono pseudonimi.

² <https://www.youtube.com/watch?v=QqbJt1qnXTQ>. Consultato il 18/06/2025.

francese (“sans pitié”, cioè “senza pietà”). In quei minuti, il CAG si trasforma in un microcosmo sonoro dove tre lingue – italiano, arabo, francese – danzano assieme, evidenziando la competenza plurilingue di queste soggettività (Bachis 2024). Non importa se qualcuno non coglie ogni parola: ciò che conta è l’energia condivisa e la possibilità, per ciascuno, di mettere un pezzetto di sé in quella performance collettiva (Bailey 2001). L’estetica ibrida di brani come quelli di Ghali si traduce, per loro, in una politica quotidiana delle identità plurali: un manifesto vivente che mostra come appartenenze diverse possano coesistere, contaminarsi e dialogare nello stesso spazio sociale, senza rigidi schemi nel quale essere imprigionate, senza annullarsi a vicenda.

Mentre si svolge quella scena, vicino a me Emil, un tredicenne nato qui da genitori albanesi, si rivolge in arabo a Kerim – di dieci anni, nato in Marocco ma trasferitosi con la madre qui, grazie al ricongiungimento familiare, quando ne aveva cinque. Incuriosita, fingendo di non riconoscere l’arabo, chiedo a Emil: “Che lingua è?”, e lui prontamente risponde: “Arabo!”. Stando al gioco, gli chiedo sorpresa: “Ma tu non eri albanese?”, e lui divertito mi risponde, parafrasando Ghali e contorcendosi in un balletto a ritmo: “Io sono albo, ladro, tunno, marro, blangla, muso giallo”. Scoppiamo a ridere; poi aggiunge con un forte accento del luogo, una cadenza fatta di picchi alto/basso e le “e” più aperte che io abbia mai sentito: “L’ho imparato dai miei amici marocchini. Sto con loro da quando sono piccolo, quindi ho imparato un po’ di arabo... forse sono un po’ arabo anche io quando voglio, a volte albanese, a volte arabo, a volte italiano!”. Emil, Kerim e altri che hanno seguito la scena, ridono, divertiti, di quelle possibilità ibride e plurali. Quelle risate mi appaiono subito e con forza come pratiche ludico-performative che, attraverso il gioco, non solo sospendono temporaneamente le classificazioni “etniche” e “nazionali” stabilite ma le sovvertono, irridendole. In questo senso, le/i ragazze/i del Centro mettono in atto una sfida ai confini simbolici (Barth 1969), incrinandone la rigidità e mostrando come la loro agency possa operare nella negoziazione delle appartenenze (Hall 1990). Tale gesto ludico non si limita però al piano simbolico: richiama anche la materialità del confine, inteso non più come mera linea di separazione, ma come spazio poroso, relazionale e paradossale (Brambilla 2023; Altin 2024), continuamente attraversato da mobilità, incontri, contaminazioni. Mi avvicino all’operatore e ci scambiamo un sorriso, a metà tra il divertito e il consapevole, come a riconoscere – senza bisogno di parole – la densità simbolica di quel momento: un frammento di vita quotidiana che, nella sua apparente leggerezza, rende visibili le trame profonde attraverso cui si articolano identità in trasformazione. Toni racconta che inizialmente alcune/i giovani si vergognavano di parlare “la lingua dei genitori” al CAG; ora invece, grazie anche al successo di artisti come Ghali – egli stesso figlio di immigrati tunisini e divenuto icona di una

nuova Italia che, come altri interpreti della cosiddetta “musica delle seconde generazioni”, ibrida linguaggi, stili e appartenenze (Saitta 2023; Bachis 2024) – non solo la apprezzano, ma la condividono e la reinventano. Nei testi di Ghali queste/i giovani trovano un rispecchiamento delle proprie condizioni: egli affronta gli stereotipi sulle persone straniere, gioca con le lingue e mette in scena un antirazzismo ironico e performativo (Frisina, Kyeremeh 2022), capace di riconnettere esperienze frammentate e di offrire nuove grammatiche di appartenenza. Non sorprende che conoscano a memoria soprattutto quei passaggi “ibridi”, che li divertono e li fanno sentire meno sole/i, mi confiderà Yassine qualche giorno dopo, rispondendo a una domanda esplicita durante una conversazione informale.

Quando intonano in coro il verso provocatorio “Tu pensi che l’Islam sia l’Isis... Io sono un negro, terrorista, culo bianco, ladro, bangla, muso giallo...”, i loro volti esprimono insieme sfida e complicità. In quel gesto corale, parole stigmatizzanti e offensive vengono svuotate di rancore, risemantizzate e piegate in chiave ludica: è un atto di resistenza culturale e politica, che decostruisce il linguaggio discriminatorio attraverso pratiche estetiche condivise. La musica trap, in questo senso, si configura come un dispositivo simbolico capace di trasformare la marginalità in risorsa, di produrre contro-narrazioni che ribaltano lo stigma (Saitta 2023) e di costruire appartenenze radicate localmente ma aperte a circuiti transnazionali (Grassi 2024a). Il suo potere risiede proprio nella capacità di risignificare il margine non come spazio di esclusione, ma come luogo di creatività, visibilità e riconoscimento (Grassi 2024b). La trap diventa così un linguaggio attraverso il quale i/le giovani dai margini negoziano i confini e l’accesso allo spazio sociale, resistono ai processi di controllo istituzionale e immaginano nuove forme plurali di cittadinanza.

In un contesto segnato da politiche migratorie restrittive e da discorsi pubblici che continuano a inscrivere questi/e giovani in una condizione di alterità, il CAG è diventato oggi un “laboratorio sociale di e sulla frontiera” (Fabietti 1997; Brambilla 2023), spazio di sperimentazione di cittadinanza, dove si elaborano immaginari alternativi e si ridefiniscono i confini dell’inclusione. L’ordinarietà di pomeriggi trascorsi tra compiti, ping-pong, chiacchiere e canzoni trap non è mai neutra: essa costituisce il tessuto micro-sociale attraverso cui prende forma una generazione che normalizza l’ibridità, trasforma la pluralità in risorsa e rivendica la differenza come diritto. Attorno a una cassa che suona, l’identità non appare come un nucleo unitario ma come racconto collettivo, intreccio di lingue, culture e aspirazioni, che si rinsalda a ogni nota e a ogni risata, opponendosi con forza a chi fatica a riconoscere che questa oggi è l’Italia.³

³ Rielaborazione del diario di campo del 08/06/2022.

Questo scorcio etnografico introduce la riflessione che orienta il presente contributo: l'ipotesi secondo cui i CAG siano dispositivi privilegiati nei processi di costruzione, negoziazione e ridefinizione delle identità plurali delle/dei "giovani venuti dalla migrazione" (Bachis 2024). Come mostrerò, questi luoghi non si limitano a fungere da spazi di supporto socioeducativo, ma si configurano come contesti relazionali ad alta densità simbolica, all'interno dei quali si articolano pratiche di soggettivazione, si producono forme di appartenenza situata, ibrida e plurale e si rendono visibili dinamiche di riconoscimento reciproco (Costa 2013).

A tal fine, il contributo si articola in quattro momenti: dapprima delinearò il quadro teorico di riferimento, a livello internazionale e nazionale, sui concetti di identità, appartenenza e cittadinanza in relazione alle soggettività giovanili; seguiranno la presentazione dell'impianto metodologico e la descrizione del contesto d'indagine; quindi un'analisi dei CAG e della loro genealogia in Italia; infine, attraverso alcuni casi etnografici, mostrerò come i CAG possano essere letti come laboratori sociali in cui le/i giovani venute/i dalla migrazione sperimentano forme plurali di identità, cittadinanza situata e agency.

Identità plurali, generazioni mobili: una lettura antropologica

Le riflessioni antropologiche sull'identità hanno progressivamente decostruito l'idea moderna di un soggetto coerente e stabile. A partire dalle riflessioni di Barth (1969), essa, infatti, è stata ripensata non come un dato naturale o un nucleo unitario, ma come un processo relazionale e situato, continuamente negoziato attraverso pratiche sociali, interazioni e rapporti di potere. Dagli anni Ottanta, la critica di Marilyn Strathern (1988) ha radicalizzato tale prospettiva smontando la nozione di individuo come entità autonoma e autosufficiente e proponendo invece la figura della persona come *dividuale*, prodotto parziale e distribuito di molteplici relazioni. In tale prospettiva, l'identità emerge come pluralità relazionale storicamente situata e continuamente negoziata all'interno di campi simbolici attraversati da disuguaglianze, appartenenze frammentate e tensioni normative (Butler 1990; Hall 1990; Clifford 2013). Ne deriva che i legami tra identità e alterità non siano mai definitivi né immutabili, ma vengano incessantemente rielaborati: i diversi elementi costitutivi di una società riflettono infatti un processo continuo e mai concluso attraverso cui ogni collettività costruisce e ridefinisce simultaneamente la propria immagine e quella degli altri (Augé, Colleyn 2006, p. 16). Su questa scia, Francesco Remotti (2017) ha posto l'accento sull'incom-



pletezza costitutiva delle identità, concepite come configurazioni instabili e plurali, sempre in costruzione e mai definitivamente fissate. Più recentemente, Eriksen e Jakoubek (2019) hanno rilanciato questo dibattito sottolineando come le appartenenze vadano comprese come configurazioni processuali, contraddittorie e instabili, resistenti a ogni tentativo di reificazione.

L'uguaglianza formale dei diritti, pur considerata pilastro delle democrazie moderne, non garantisce di per sé un accesso pieno e paritario alla cittadinanza vissuta. Il loro esercizio effettivo è, infatti, condizionato da posizionamenti sociali differenziati, plasmatis da variabili come genere, posizione socio-economica, provenienza e appartenenza culturale (Crenshaw 1989). La cittadinanza non è, dunque, uno status stabile, ma un processo dinamico e situato, fatto di pratiche quotidiane e appartenenze molteplici (Bauman 1996). Le esperienze dei soggetti si articolano spesso attraverso confini nazionali e culturali, generando forme di cittadinanza flessibile (Ong 1999) e pratiche di partecipazione politica post-nazionali e denazionalizzate (Sassen 2002). Questi confini non vanno intesi come barriere naturali ma come costruzioni sociali continuamente prodotte e rinegoziate (Barth 1969; Brambilla 2023; Altin 2024); la loro instabilità (Eriksen, Jakoubek 2019) spiega perché, nonostante l'uguaglianza giuridica proclamata, l'accesso alla cittadinanza vissuta resti differenziale.

Dagli anni Novanta, l'antropologia ha contribuito in modo decisivo alla ridefinizione delle categorie di appartenenza, identità e cittadinanza in contesti globalizzati, mostrando come i percorsi migratori producano appartenenze transnazionali capaci di superare la logica dicotomica tra società di origine e società di arrivo (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992; Bhabha 1994), approfondendo il ruolo delle reti sociali, affettive ed economiche che collegano luoghi diversi e dando forma a veri e propri campi transnazionali (Levitt, Waters 2002; Levitt, Glick Schiller 2004). L'antologia curata da Maher (2008) ha poi offerto un quadro comparativo delle esperienze migratorie, mettendo in luce l'ibridità, la pluralità e la multilocalità delle appartenenze. L'identità dei/delle giovani con background migratorio si configura come una rete di legami affettivi, genealogie simboliche e riconoscimenti sociali (Duany 2000), che prende forma in contesti segnati da rapporti di potere, intersezioni identitarie e negoziazioni tra soggetti con diversi gradi di mobilità, razzializzazione e cittadinanza (Brah 1996). Queste appartenenze si esprimono in spazi transnazionali, dove media, reti sociali e pratiche linguistiche alimentano identità mobili e multilocali (Appadurai 1996), prodotte dall'intreccio tra vincoli strutturali e pratiche agentive (Hall 1990; Bauman 1996; Clifford 2013). In questa prospettiva, le soggettività delle cosiddette “seconde generazioni” si costituiscono in relazione a contesti specifici – educativi, giuridici,

urbani – e sono modellate da fattori come genere, classe, “razza” e religione (Brettell, Sargent 2006). La loro identità va, quindi, intesa come “positionality” (Anthias 2002), ossia come collocazione dinamica che si costruisce nel tempo e nello spazio attraverso pratiche e relazioni. Entro questo scenario, il ruolo dello Stato, delle politiche migratorie e delle istituzioni educative è cruciale nella produzione di soggettività razzializzate, poiché definisce i criteri di legittimità e appartenenza e attiva processi di inclusione/esclusione sia fisica che simbolica (Fassin 2001).

I/le giovani con background migratorio non si limitano a subire le categorie dominanti: agiscono attivamente per ridefinire i confini simbolici di cittadinanza, identità e appartenenza; la soggettività emerge così come spazio politico, attraversato da tensioni e possibilità (Glick Schiller, Fouron 2001). Le loro identità, plurali e processuali (Maher 2008; Eriksen, Jakoubek 2019), si definiscono soprattutto attraverso pratiche quotidiane che includono performance estetiche, linguistiche e affettive. Queste pratiche generano contro-narrazioni capaci di destabilizzare l’immaginario nazionale dominante e di ridefinire il senso dell’identità e della cittadinanza (Keegan 2021; Grassi 2024a; Bachis 2024; 2025) come costruzioni multidimensionali dell’appartenenza a collettività locali, nazionali e transnazionali (Riccio, Russo 2009).

In tale cornice, il concetto di “cittadinanza affettiva” offre una chiave interpretativa utile a mettere in luce come le appartenenze non si esauriscano nella dimensione giuridico-formale della cittadinanza, ma vengano continuamente situate, negoziate e ridefinite nelle pratiche quotidiane fondate su reti emotive, cura e solidarietà (Ayata 2019; Saxena, Sharma 2022). Le emozioni pubbliche – empatia, risentimento, paura – risultano infatti intimamente connesse ai regimi di cittadinanza formale, poiché ne plasmano i processi di inclusione/esclusione (Zembylas 2013). Nondimeno, se la cittadinanza formale rimanda a uno status giuridico conferito dallo Stato, la cittadinanza situata emerge attraverso le pratiche di agency dei/delle giovani venute/i dalla migrazione, che radicano l’appartenenza in relazioni quotidiane, reti affettive e forme di solidarietà concrete. In questo senso, la cittadinanza situata non è un’alternativa alla cittadinanza formale, ma un suo costante controcampo, un processo performativo e relazionale che si costruisce “dal basso”, attraverso gesti estetici, linguistici, affettivi, creativi.

Le politiche affettive agiscono sui corpi e sugli affetti, ma possono essere sovvertite da pratiche narrative che generano nuovi immaginari di appartenenza (Navaro-Yashin 2009). Progetti artistici e visuali hanno mostrato come l’immaginazione creativa e il racconto autobiografico possano costituire strumenti di rielaborazione del sé e di proiezione verso futuri possibili, ridefinendo lo spazio diasporico come luogo di progettualità e non

solo di marginalità (Grassi 2024a; 2024b; Cingolani 2025; D’Onofrio 2019; Sjöberg, D’Onofrio 2020). In questo processo, l’identità assume una dimensione mobile e relazionale, che si esprime anche attraverso archivi affettivi, memorie e ritualità collettive (Werbner 2002). Le pratiche diasporiche, le proteste simboliche e i gesti estetici producono così nuovi spazi politici e forme di riconoscimento: l’esperienza migratoria viene ridefinita da soggetti che negoziano i regimi normativi statali mediante forme culturali ibride (Ong 1999).

L’agency di queste/i giovani non si limita, dunque, alla resistenza o all’adattamento, ma consiste nella capacità di elaborare pratiche creative e discorsive che trasformano i significati stessi di cittadinanza e appartenenza, incidendo sugli immaginari pubblici e aprendo spazi per forme di partecipazione politica inedite (Grassi 2024a, 2024b; Bachis 2025; Cingolani 2025). Come mostrato nella vignetta etnografica posta in apertura di questo contributo, le pratiche linguistiche assumono un ruolo cruciale nella definizione delle soggettività migranti. L’uso plurilingue e performativo della lingua (Bailey 2001) non è soltanto un mezzo di comunicazione, ma diventa un dispositivo di posizionamento e di espressione creativa capace di mettere in discussione le narrazioni egemoniche sull’identità e di demolire l’assunzione naturalizzata di un legame essenziale tra razza e lingua (Rosa, Flores 2017). In questa prospettiva, i/le giovani con background migratorio fanno delle risorse linguistiche strumenti di agency, utilizzandole per sovvertire stereotipi, rinegoziare i confini identitari e costruire narrazioni plurali e autonome di sé (Cingolani 2025).

Negli ultimi anni, le tecnologie digitali hanno amplificato questa capacità trasformativa, offrendo strumenti per articolare appartenenze complesse, multi-locali e spesso “virali” (Bachis 2024). L’uso creativo delle piattaforme si configura come spazio privilegiato di produzione ironica e di contro-discorsi capaci di scardinare rappresentazioni pubbliche stigmatizzanti (Bachis 2025), generando narrazioni alternative che sfidano gli immaginari nazionali omogeneizzanti e aprono spazi di riconoscimento non previsti dai regimi normativi (Madianou, Miller 2012). Attraverso tali pratiche si sviluppano vere e proprie “communities of practice” in cui l’identità si costruisce collettivamente mediante performance condivise, riconoscimenti reciproci e riconfigurazioni simboliche (Wessendorf 2007). È in questa dinamica che si coglie pienamente il passaggio dalla cittadinanza formale alla cittadinanza situata: non una sostituzione, ma una riconfigurazione continua dei significati di appartenenza, resa possibile dall’agency quotidiana dei/delle giovani venuti/e dalla migrazione, che attraverso pratiche affettive, estetiche e digitali rielaborano i confini stessi di cittadinanza e identità.

Tra cittadinanza negata e agency creativa: giovani e confini dell'italianità

Nel contesto italiano, la soggettività dei/delle giovani venuti dalla migrazione è profondamente modellata da specifiche configurazioni geopolitiche locali (Ben-Yehoyada 2011) e segnata da un'esperienza di "italianità negata", sospesa tra appartenenza formale ed esclusione simbolica (Giacalone 2014; 2024; Grimaldi, Vicini 2024b). Al centro di questa dinamica vi è il quadro normativo in materia di cittadinanza, definito dalla legge n. 91 del 1992⁴ e fondato sul principio dello *ius sanguinis*: è cittadina/o italiana/o chi nasce da almeno un genitore italiano. Di conseguenza, i/le figli/figlie di cittadini stranieri nati/e sul territorio non acquisiscono automaticamente la cittadinanza, ma possono richiederla solo al compimento della maggiore età, a condizione di dimostrare una residenza legale e continuativa, affrontando un iter burocratico complesso e spesso farraginoso.

Questa configurazione normativa, apparentemente neutra, si traduce in un dispositivo selettivo che, attraverso rigidità burocratiche e irregolarità documentali, ostacola l'accesso alla cittadinanza anche a soggetti pienamente socializzati nel contesto italiano (Ambrosini 2020). Ne deriva un divario strutturale tra cittadinanza formale e cittadinanza vissuta (Zanfrini 2007), che produce una condizione di sospensione: giovani che partecipano alla vita sociale quotidiana restano tuttavia esclusi dal riconoscimento giuridico e dai simboli dell'appartenenza politica (Grimaldi, Vicini 2024b).

La cittadinanza, in questo senso, funziona come un confine simbolico che – lungi dall'essere neutro – riproduce gerarchie e linee di esclusione. Non a caso, i discorsi pubblici in Italia restano radicati in un immaginario etno-nazionale che privilegia sangue e suolo come criteri di appartenenza (Bachis 2013; Aime 2020; Altin 2024), perpetuando una visione culturalmente omogeneizzante e ostile all'ibridazione.

La conseguenza è che queste/i giovani, pur nati o cresciuti in Italia, vengono ancora percepiti come stranieri, nonostante la piena competenza linguistica e il radicamento sociale, alimentando quel meccanismo che produce "stranieri interni": immigrati una volta e immigrati per sempre (Balibar 2006; Altin, Virgilio 2016). Nonostante il dibattito politico e accademico abbia più volte sollecitato riforme – come lo *ius soli temperato* o lo *ius culturae* – tali proposte non hanno ancora trovato esito, segnalando la persistenza di una concezione restrittiva e selettiva dell'appartenenza nazionale.

⁴ <https://www.interno.gov.it/it/temi/cittadinanza-e-altri-diritti-civili/cittadinanza> (consultato il 27/08/2025).

Anche quando in possesso della cittadinanza, questi soggetti sono spesso iscritti in narrazioni e dispositivi istituzionali che li definiscono come “figli/e di immigrati”, reiterandone l’alterità (Antonelli, Guerzoni 2012). Le rappresentazioni pubbliche li ingabbiano in cornici riduttive – devianza, vittimismo o eccezionalità – che oscurano la varietà delle traiettorie ordinarie e plurali di vita quotidiana (Cingolani 2025). Le classificazioni istituzionali, inoltre, tendono a ridurre le loro soggettività a deficit linguistici o culturali (Guerzoni, Riccio 2009; Giacalone 2014; 2024), configurando lo spazio educativo come luogo ambivalente: mentre promette inclusione, spesso riproduce esclusione simbolica attraverso logiche paternalistiche e percorsi differenziati (Piasere 2010; Benadusi 2012; Vicini 2022; Altin 2024). In tal senso, la retorica multi/interculturale, lungi dall’essere emancipativa, opera come dispositivo di marcatura che rafforza la separazione tra un “noi” normativo e un “loro” da integrare (Amselle 1996; Pompeo 2007; Altin, Virgilio 2016).

Nondimeno, come ampiamente dimostrato dalla letteratura, tali contesti sono attraversati da pratiche di resistenza e produzione simbolica: le/i giovani agiscono come soggetti creativi, elaborando performance ibride e strategie estetiche che rinegoziano i margini dell’appartenenza e articolano forme complesse di identità, sfuggendo alle griglie interpretative dominanti (Benadusi 2012; Tarabusi 2009; 2015; Riccio, Russo 2009; Riccio 2011; Mansilla, Grassi, Queirolo Palmas 2021; Grassi 2024a; 2024b; Altin 2024). Come già evidenziato, progetti artistici e partecipativi hanno, inoltre, reso visibili forme di auto-rappresentazione che contrastano l’immaginario omogeneizzante dell’italianità (Cingolani 2025), mentre pratiche etnografiche creative hanno mostrato come l’immaginazione e la produzione artistica permettano di articolare “orizzonti globali” e futuri possibili (Sjöberg, D’Onofrio 2020). Inoltre, i “nuovi italiani” utilizzano le piattaforme digitali come spazi di autorappresentazione e contro-narrazione che permettono di elaborare strategie ironiche e memetiche e discorsi di appartenenza capaci di ribaltare stereotipi e immaginari migratori e sfidare i confini etno-nazionali (Bachis 2024; 2025). In questa prospettiva, i/le giovani venuti dalla migrazione non appaiono come soggetti passivi di classificazioni istituzionali, ma come agenti creativi che negoziano appartenenze, elaborano pratiche estetiche e affettive, e costruiscono forme plurali di cittadinanza che mettono in discussione i confini stessi dell’italianità” (Grassi 2024a; 2024b; Cingolani 2025).

È in questa frattura tra cittadinanza legale e cittadinanza vissuta che si colloca l’esperienza dei CAG, contesti in cui, come mostrerò nelle pagine seguenti, le/i giovani elaborano identità plurali, negoziano appartenenze e producono forme di cittadinanza quotidiana (Neveu 2015). In questi spazi, la cittadinanza non è concessa dall’alto, ma continuamente performativa in modo situato attraverso relazioni, linguaggi e pratiche collettive: un laboratorio sociale di e sulla fron-

tiera (Fabietti 1997) in cui l'agency giovanile mette in discussione le rigidità del quadro normativo e apre spazi di riconoscimento che auspicano modelli più accessibili di appartenenza.

Non si ha qui lo spazio per approfondire la questione, ma, prima di procedere oltre, è importante sottolineare come la categoria di “seconde generazioni” abbia occupato un ruolo centrale nei dibattiti pubblici e accademici su migrazione e cittadinanza, fungendo da dispositivo classificatorio per designare soggetti nati o cresciuti nei contesti di arrivo da genitori migranti (Grimaldi 2022). In risposta a tali criticità, nel tempo sono emerse proposte alternative: l'espressione “nuove generazioni” ha cercato di decentrare la “genealogia etnico-nazionale” a favore della dimensione generazionale (Zanfrini 2007; Tarabusi 2009), mentre quella di “nuovi italiani” ha introdotto un tentativo (provocatorio) di ridefinizione simbolica dell'appartenenza (Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015; Bachis 2024). L'etichetta “giovani con background migratorio” è stata proposta per superare le derive essenzializzanti, ma rischia a sua volta di reiterare logiche di differenziazione (Lagomarsino 2021). Analogamente, la formula “figli di migranti” (Grimaldi 2022) tende a escludere dal discorso le cosiddette “terze o quarte generazioni”, riproducendo una visione genealogica che non restituisce la complessità delle appartenenze. Approcci recenti propongono analisi capaci di cogliere la natura relazionale, situata e processuale delle appartenenze, decostruendo le categorie fisse e valorizzando le pratiche quotidiane con cui le/i giovani negoziano identità, affiliazioni e visibilità (El-Tayeb 2011), evidenziando le forme di agency che si esprimono nei contesti educativi, associativi e informali, dove si rielaborano appartenenze plurime e si contestano le logiche classificatorie dominanti (Guerzoni, Riccio 2009; Riccio 2011). Non è semplice sottrarsi ai rischi di queste denominazioni, né neutralizzare gli effetti performativi che esse esercitano nella produzione di soggettività. In questo contributo, adotto una categoria generica ma includente come “giovani”, assumendo consapevolmente una postura analitica che lascia alle storie e ai vissuti condivisi nel lavoro etnografico il compito di restituire complessità, eterogeneità e plurivocità delle esperienze.

Nota metodologica e contesto della ricerca

La presente riflessione si colloca all'interno del progetto di ricerca-azione “EMMA – Empowerment e Integrazione Servizi Pubblici per i migranti”,⁵ promosso dall'U-

⁵ https://www.unioneipiandelbrusco.pu.it/novita-in-unione/dettaglio/news/progetto-emma/?tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&cHash=0bbc182940f01d240ec9a9ceea833c3 (consultato il 19/06/2025).



nione dei Comuni Pian del Bruscolo, in collaborazione con l'Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”, e finanziato attraverso il Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione (FAMI 2014-2020). In generale, il progetto si è proposto di analizzare le forme di accesso e di relazione con i servizi pubblici da parte di cittadine/i di Paesi Terzi presenti sul territorio, interrogando i dispositivi locali di inclusione e le pratiche quotidiane che li attraversano. Nel quadro di questo progetto, ho svolto la funzione di ricercatrice, grazie a un assegno intitolato: “Reti e lavoro di comunità con le persone migranti. Criticità, sfide e potenzialità dei servizi per cittadine/i di Paesi Terzi nel territorio dell'Unione dei Comuni di Pian del Bruscolo” presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Urbino.

L'indagine ha previsto un percorso di osservazione etnografica intensiva tra gennaio e luglio 2022, in sei CAG (quattro nel comune di Pesaro, uno in una frazione del comune di Tavullia e un altro in una frazione di Vallefoglia) gestiti da una cooperativa sociale multiservizi.⁶ Ho stipulato con essa un contratto di volontariato che, oltre a garantire una tutela formale sia ai/alle minori coinvolti/e sia a me, ha reso più solida e legittimata la mia presenza sul campo. A tali momenti di immersione si sono affiancate 36 interviste semi-strutturate in profondità che hanno coinvolto educatori/trici, operatori sociali, genitori e rappresentanti istituzionali. Tale posizionamento analitico fuori/dentro il servizio (Tarabusi 2009, p. 103) mi ha permesso un'osservazione ravvicinata e prolungata delle dinamiche interistituzionali, nonché un accesso privilegiato ai luoghi e agli attori coinvolti nella progettazione e nell'attuazione dei servizi territoriali. Per quanto riguarda le/i giovani frequentanti i CAG – quasi tutti minorenni, con un'età compresa tra gli 6 e i 19 anni – si è scelto di non procedere con interviste qualitative, prediligendo invece forme di osservazione partecipante e conversazioni informali, in grado di cogliere i loro vissuti nel fluire spontaneo delle interazioni quotidiane. Questa scelta si fonda su una riflessione etica ed epistemologica: ascoltare le voci dei soggetti in età evolutiva richiede ambienti relazionali non adultocentrici e sensibili alle loro modalità espressive. L'approccio seguito si ancora a una prospettiva antropologica emica, riflessiva e situata, attenta ai posizionamenti reciproci (Strathern 1988; Abu-Lughod 1991) e alle ecologie morali (Zigon 2008) che attraversano i contesti indagati. Tale postura metodologica implica una costante negoziazione della relazione osservatrice-osservata/o e una consapevolezza critica del proprio ruolo nel processo di costruzione del sapere (Marcus, Fischer 1986; Clifford, Marcus 1986), valorizzando le voci, le pratiche e le cornici interpretative dei soggetti coinvolti.

⁶ Qui, come altrove nel testo, si preferisce lasciare i riferimenti generici per maggiore tutela e privacy delle persone coinvolte in questa ricerca.

L'Unione dei Comuni Pian del Bruscolo, nata nel 2003, include sei comuni marchigiani e gestisce numerosi servizi condivisi. Il territorio, abitato da oltre 130.000 persone, presenta una forte impronta imprenditoriale e un'espansione urbanistica disordinata, che ha generato disuguaglianze e disagio, specie tra le generazioni non autoctone.⁷ Infatti, la coesistenza di zone urbane, periurbane e rurali lo rende un contesto utile per osservare dinamiche di inclusione e convivenza tra pluralità. Tuttavia, la disomogeneità sociale e urbanistica, unita alla carenza di spazi pubblici e progettualità socio-culturali, ostacola la costruzione di legami comunitari. Inoltre, una comunità locale economicamente forte e identitariamente marcata riproduce dinamiche fondate sull'autoctonia (Aime 2020), valorizzando l'essere "pesaresi doc" o "montecchiesi doc" e risultando poco includente verso la popolazione straniera. Anche chi è nato/a o cresciuto/a nel territorio ma ha origini migranti sperimenta forme di inclusione differenziale: cittadine/i "a metà", formalmente italiane/i ma simbolicamente escluse/i. Un forte sentimento di sospensione identitaria caratterizza l'esperienza delle persone venute dalla migrazione da me incontrate che si sentono escluse da entrambe le culture: quella di origine e quella d'arrivo. È il paradosso della "doppia assenza" (Sayad 2002), vissuto come condizione di costante "fuori gioco" (Grimaldi 2022). Questo aspetto è emerso fortemente dalle interviste svolte con genitori di giovani frequentatori/trici dei CAG con background migratorio. Riporto qui le parole pronunciate durante un'intervista da Kenza, al tempo trentacinquenne figlia di genitori marocchini, arrivata in Italia all'età di 5 anni, sposata con un connazionale con il quale gestisce un'impresa. Sia lei che il marito hanno la cittadinanza italiana da dodici anni che quindi hanno potuto trasmettere ai figli. Eppure il racconto della sua esperienza di vita in Italia rivela, come mostrato altrove (Pitzalis 2023b), un forte sentimento di *displacement*:

Il problema che io sento di più è che non sarò mai davvero italiana né davvero marocchina. Perché, non solo qui in Italia, pur avendo la cittadinanza italiana, pur avendo studiato qui da quando ho cinque anni, pur parlando italiano, vengo sempre trattata come diversa, come marocchina, come musulmana, come straniera. Questa sensazione la vivo anche quando torno in Marocco [...] per cui sempre quella sensazione di sentirmi diversa e mai al posto giusto, né qui, né lì, esclusa in qualche modo. [...] Per i miei figli è anche peggio: loro sono nati qui e il Marocco lo vedono una volta l'anno... li considerano comunque stranieri.⁸

⁷ <http://www.unionepiandelbruscolo.pu.it/unione/> (consultato il 18/06/2025).

⁸ Intervista 10/05/ 22.



Come cercherò di mostrare, l’etnografia svolta ha messo in evidenza una realtà in cui nell’esperienza delle/dei giovani protagonisti di questo contributo i processi di costruzione identitaria e del sé risultano essere molto più complessi, oltrepassando la dicotomia “paese di origine/paese di arrivo” tramite la quale il discorso pubblico tende a identificare queste soggettività (Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton 1992; Bhabha 1994). Il caso di KENZA rivela, inoltre, un’altra questione cruciale. Nel contesto preso in esame (così come in molte altre parti d’Italia) si dovrebbe ormai parlare di “terza” se non di “quarta generazione”. Infatti, la presenza di cittadine/i di Paesi Terzi nel territorio dell’Unione è costituita principalmente da migranti di lungo corso arrivati sul territorio tra gli anni Novanta e Duemila, attirati dall’offerta lavorativa di un bacino industriale piuttosto produttivo (Saitta 2006; Andriopoulou *et al.* 2023). Malgrado ciò gli effetti della crisi economica tra 2009 e 2010 e della crisi migratoria del 2015 hanno modificato questa composizione: delle persone migranti arrivate tra anni Ottanta e Novanta una buona parte, per la crisi economica, ha lasciato il territorio senza che negli anni successivi ci fosse un ricambio; contemporaneamente, in seguito alla crisi migratoria, è aumentata la percentuale di persone provenienti dal continente africano e da quello asiatico. Arben – cinquantenne albanese, padre di Egla (15 anni), frequentatrice di uno dei CAG analizzati – è venuto negli anni Novanta in Italia in seguito al disfacimento del sistema statale albanese. “Sono uno dei barconi”, mi dice, sorridendo in modo malinconico durante un’intervista. Ha la cittadinanza italiana da dieci anni, ma i figli, nati in Italia prima dell’ottenimento, ancora no. Conoscendo molto bene il territorio in cui abita da quasi trent’anni, Arben ha notato, un forte cambiamento nella composizione culturale del tessuto sociale negli ultimi anni.

Io l’ho visto il cambiamento, soprattutto in Moschea. Fino al 2010 la maggior parte erano maghrebini, moltissimi marocchini, una comunità presente nel territorio dagli anni Ottanta. Poi con, la crisi economica molti se ne sono andati e non c’è stato un ricambio. Da 2015, 2016 invece vedi molto di più persone africane o che provengono dall’Asia, tipo Pakistan e Bangladesh...in percentuale non sono tantissimi ma si vedono.⁹

Il mutamento della composizione della popolazione straniera ha spostato l’attenzione delle politiche, quindi degli interventi, su una specifica categoria di migranti, le/i richiedenti asilo e rifugiati/e,¹⁰ trascurando le esigenze di

⁹ Intervista 27/05/2022.

¹⁰ Ad esempio: https://www.regione.marche.it/Portals/0/Sociale/Immigrazione/msna/Protocollo_intesa.pdf (consultato il 19/06/2025).

tutte quelle persone che, seppur straniere, non rientrano in questa categoria. Ciò ha portato all'implementazione di servizi dedicati soprattutto a questioni emergenziali (permesso di soggiorno e accoglienza), in linea con l'approccio che a partire dagli anni Novanta ha affrontato il tema migratorio attraverso un dispositivo che ha combinato il discorso securitario a quello emergenziale (Pitzalis 2018).

Secondo il Piano Sociale e Territoriale 2020-2021, la popolazione straniera residente nell'Ambito Sociale Territoriale 1 (ATS 1)¹¹ è pari a 11.132 persone (8,03% del totale), in linea con la media nazionale.¹² La maggior parte vive a Pesaro (67%), seguita da Vallefoglia (13%). Gli altri comuni registrano percentuali significativamente più basse. A Pesaro le comunità più numerose sono Romania, Moldavia e Ucraina, mentre a Vallefoglia prevalgono Albania (24,7%), Marocco (15,1%) e Romania (13,5%).¹³ In questo contesto si determinano le condizioni tipiche di un'urbanità sviluppatasi velocemente in risposta alle esigenze di un'area industriale molto produttiva che – sebbene, in linea con le tendenze regionali e provinciali, abbia subito un forte arresto dalla crisi del 2008 (Travaglini, Ricci 2018) – a partire dagli anni Settanta ha attirato a sé in una prima fase migranti “interni” (operai/e provenienti dal Sud-Italia) a cui successivamente, intorno agli anni Ottanta/Novanta, si sono aggiunti lavoratrici/tori provenienti soprattutto dall'Est Europa e dal Nord-Africa (Saitta 2006).

Una mappatura da me elaborata durante la ricerca rivela una distribuzione fortemente disomogenea dei servizi per cittadini di Paesi Terzi¹⁴: delle 124 realtà rilevate, 79 sono a Pesaro, 20 a Vallefoglia (quasi tutte ubicate nella frazione di Montecchio), 10 a Tavullia, 8 a Gabicce Mare, 4 a Gradara e solo 2 a Mombarruccio. Pesaro si distingue per una maggiore strutturazione dei servizi, sviluppati soprattutto dagli anni Novanta, in risposta agli arrivi dai Balcani, grazie a una “specificità sensibilità” istituzionale verso l'accoglienza”, secondo quanto riferito dall'allora Assessora alla Coesione e al Benessere del comune di Pesaro durante un'intervista.¹⁵

In questo scenario, i CAG costituiscono un osservatorio privilegiato per l'indagine etnografica poiché, in quanto spazi insieme fisici e relazionali (Rizzo

¹¹ <https://www.comune.pesaro.pu.it/ambitoterritorialesociale/> (consultato il 28/08/2025).

¹² <https://www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri-2021/#:~:text=Gli%20stranieri%20residenti%20in%20Italia,%2C7%25%20della%20popolazione%20residente> (consultato il 19/06/2025).

¹³ Questi dati non includono chi, pur con cittadinanza italiana, ha origini straniere.

¹⁴ <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoY2UzMtNkZjU0MTY3YS00YzA3LTg0YzItZjBhZDdjNmM5MDFjIiwidCI6ImI0ODNjM2E2LWwM4N2QtNDlhYS04ZWwMwLTdlZTM2ODkwN2M5NCIsImMiOiJ9> (consultato il 19/06/2025).

¹⁵ Intervista 19/05/22.



2011), rappresentano luoghi in cui si intrecciano forme identitarie plurali, pratiche di cittadinanza situata e agency giovanile, decisive per la riflessione antropologica (Galloni, Ricucci 2011; Costa 2013). Per coglierne appieno la portata, nel paragrafo seguente verranno ricostruiti l'evoluzione e lo sviluppo di questi servizi a livello nazionale e locale.

Spazi di margine, spazi di possibilità: i CAG come laboratori sociali

I CAG in Italia si configurano come spazi polisemici e polifunzionali, difficilmente riducibili a un'unica definizione (Costa 2013). Essi condensano attività tra loro eterogenee – dal supporto scolastico a pratiche sportive, dalla creatività artistica alla cura psicologica – ma proprio tale pluralità costituisce il loro principale dispositivo di efficacia: spazi aperti in cui i bisogni e le preferenze giovanili si trasformano in possibilità di relazione e di riconoscimento sociale (Ambrosini, Cominelli 2004; Altin, Virgilio 2016; Openpolis 2022). Sul piano antropologico, essi si presentano come nodi di mediazione tra politiche pubbliche, istanze comunitarie e pratiche quotidiane, laddove i/le giovani non sono meri destinatari di servizi, bensì co-produttori di significati e appartenenze. Da un punto di vista analitico, i CAG rappresentano spazi significativi nella tessitura sociale, in particolare nei contesti attraversati da processi migratori e da pluralità identitarie e culturali in trasformazione. In questi luoghi, apparentemente informali, si sedimentano pratiche, affetti e forme di riconoscimento che sfuggono alle griglie normative dell'intervento istituzionale, configurandosi come dispositivi socio-culturali di soggettivazione, “eterotopie relazionali” (Foucault 1984), “contesti sociali altri” in cui le gerarchie normative della scuola, della famiglia e dello Stato vengono momentaneamente sospese o quantomeno messe in discussione. È qui che le giovani soggettività possono performare un'identità non monolitica ma plurale, fluida, ibrida, situata in costante interazione tra appartenenze diverse. In questi interstizi, l'identità non è mai data, ma continuamente negoziata attraverso pratiche quotidiane, estetiche, linguistiche e corporee.

La produzione scientifica sui CAG in Italia rimane tuttora limitata. Dopo alcune ricerche pionieristiche realizzate nei primi anni Duemila (tra le altre Ambrosini, Cominelli 2004; Galloni Ricucci 2010), negli ultimi dieci anni si osserva un sostanziale arresto dell'interesse accademico e istituzionale per questo campo di studi, soprattutto in ambito antropologico (Costa 2013).¹⁶ Tale stasi appare

¹⁶ Il lavoro di Altin e Virgilio (2016) non si concentra specificamente sui CAG, ma li include tra i luoghi di incontro dei giovani migranti oggetto della loro analisi.

strettamente connessa alla ridotta agibilità politica del tema ‘giovani’ nell’agenda pubblica, che si traduce in finanziamenti scarsi e discontinui a questo tipo di servizi. La questione giovanile, infatti, risulta spesso marginalizzata perché riferita a un segmento demografico numericamente ridotto e scarsamente rilevante in termini elettorali (Fava, Lello 2019), rivelando in modo significativo come la debole rappresentanza politica dei/delle giovani si traduca in una cronica mancanza di attenzione istituzionale e di risorse strutturali a loro destinate. Questo dato assume ulteriore rilevanza se si considera che i CAG sono spazi frequentati in larga parte da giovani con background migratorio (Costa 2013), spesso nati o cresciuti in Italia ma ancora privi di cittadinanza, i quali vivono dunque una condizione di marginalità e invisibilità rafforzata rispetto al dibattito politico-istituzionale (Grimaldi 2022; Grimaldi, Vicini 2024). In tal senso, l’importanza di questi spazi risulta dirimente in termini antropologici poiché essi si configurano come ecologie locali di appartenenza: spazi attraversati da giovani con percorsi, storie, esperienze eterogenei che qui trovano occasioni per risignificare la propria presenza fuori da dispositivi categoriali escludenti come “migrante”, “italiano”, “(non) integrazione”. Le attività quotidiane dei centri – una partita di pallavolo, una playlist, un laboratorio – divengono così forme sottili di agency, in cui si giocano l’autodefinizione e il riconoscimento reciproco. Le affettività emergenti dai CAG diventano forme di cittadinanza quotidiana e situata, che articolano appartenenze fluide e generano spazi di riconoscimento informale, in cui la differenza non è negata ma vissuta come occasione di scoperta e ridefinizione del sé (Galloni, Ricucci 2011; Costa 2013). All’interno dei CAG, il ruolo degli educatori è spesso quello di mediatori morali e culturali (Zigon 2008), chiamati a tenere insieme logiche istituzionali e bisogni espressivi, tensioni normative e creatività giovanile. Non sono semplici facilitatori, ma agenti di intermediazione che si muovono in zone di ambiguità, lavorando per costruire spazi di sicurezza affettiva e riconoscimento reciproco, nei quali i giovani possano prendere parola e performare la propria soggettività senza dover rinunciare a parti di sé. Come altri servizi i CAG operano all’interno di regimi di scarsità e precarietà di tipo economico, temporale, esistenziale dettati da vincoli istituzionali, logiche di finanziamento a progetto e criteri amministrativi ambigui (Pitzalis 2023a) che condizionano la continuità e la profondità delle esperienze (Gallotti, Tarabusi 2024). Nondimeno essi rappresentano un nodo importante nella rete di welfare non formale (Pagliazzi, Tarabusi 2009; Openpolis 2022), soprattutto nei contesti dove le famiglie migranti incontrano difficoltà di accesso ai servizi.¹⁷

¹⁷ La composizione dei CAG come servizio e le dinamiche lavorative che lo caratterizzano meriterebbero un’analisi specifica, che in questa sede non è possibile approfondire.

I centri di aggregazione giovanile: genealogia, trasformazioni e pratiche in Italia e nelle Marche

La storia dei CAG in Italia è strettamente legata alle politiche giovanili, sviluppatasi in modo peculiare rispetto ad altri Paesi europei: il nuovo Stato repubblicano, in reazione al controllo esercitato dal fascismo sul tempo libero giovanile, scelse di evitare una regia centralizzata, affidando al pluralismo sociale la gestione delle attività. Ne derivò una traiettoria segnata da sussidiarietà e frammentarietà, con un processo di istituzionalizzazione “dal basso” che, dagli anni Settanta-Ottanta, vide enti locali e terzo settore promuovere servizi giovanili in assenza di un coordinamento nazionale (Openpolis 2022). La svolta normativa avvenne con la Legge 285/1997,¹⁸ che segnò il passaggio dall’approccio emergenziale e securitario degli anni precedenti – si pensi alla centralità del controllo sul consumo di sostanze o sul rischio devianza – a un paradigma orientato alla prevenzione, alla partecipazione e al tempo libero come ambito educativo. L’istituzione del “Fondo nazionale infanzia e adolescenza” rese possibile la creazione di presidi ricreativi ed educativi extra-scolastici, concepiti come spazi di socializzazione e di cittadinanza (Galloni, Ricucci 2010; Costa 2013). Il dispositivo legislativo non si limitava a riconoscere il diritto di accesso a beni e servizi (*provision*), né la protezione da rischi e danni (*protection*), ma mirava soprattutto a promuovere il protagonismo delle/dei minori (*participation*), riconoscendoli come soggetti attivi e agenti di cambiamento. In tal senso, la Legge 285 si colloca all’incrocio tra welfare e cittadinanza culturale, disegnando i Centri come spazi in cui le/i giovani possono esercitare agency, negoziando appartenenze e sperimentando forme di autonomia (Pazzagli, Tarabusi 2009). Nondimeno, la portata innovativa della norma si scontrò con la struttura policentrica del sistema italiano. La ripartizione dei fondi, infatti, privilegiava alcune grandi città riservatarie e affidava ampi margini di discrezionalità alle Regioni. Con la riforma del titolo V della Costituzione e le leggi finanziarie dei primi anni Duemila, il decentramento si accentuò, con il rischio che le risorse venissero assorbite in capitoli generici delle politiche sociali. Questo produsse un paesaggio frammentato e diseguale, in cui la possibilità di attivare servizi strutturali per le/i giovani dipendeva più dalla forza negoziale degli attori locali che da una visione nazionale (Openpolis 2022). Tale disomogeneità può essere letta come esito di una “governance a mosaico”, dove la cittadinanza giovanile si definisce situazionalmente e differenzialmente, attraverso pratiche di inclusione/esclusione che variano da territorio a territorio.

¹⁸ <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1997;285> (consultato il 28/08/2025).

A oltre vent'anni dalla sua introduzione, la Legge 285 appare dunque attraversata da tensioni. Da un lato ha sancito la centralità del protagonismo giovanile e la necessità di spazi di socialità come diritti di cittadinanza (Ambrosini, Cominelli 2004; Galloni Ricucci 2010; Costa 2013; Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015; Altin, Virgilio 2016); dall'altro, la regionalizzazione delle competenze e la scarsità di risorse hanno limitato la sua effettiva portata trasformativa. Le criticità odierne – l'aumento della povertà minorile, la crescita dei/delle *neet*, la rarefazione di reti sociali nei contesti urbani diffusi, gli effetti destabilizzanti della Pandemia e delle crisi globali – mostrano quanto la mancanza di spazi di aggregazione comprometta la possibilità stessa di immaginare percorsi di vita collettiva (Openpolis 2022). I CAG diventano così un prisma attraverso cui leggere la precarietà della condizione giovanile, sospesa tra invisibilità istituzionale e bisogni emergenti.

Nel contesto marchigiano, la storia dei CAG riflette in forma paradigmatica tali dinamiche. Le prime leggi regionali degli anni Novanta (L.R. 46/1995)¹⁹ si orientarono a promuovere la formazione integrale della persona giovane, anticipando alcuni principi della Legge 285. Con la L.R. 9/2003²⁰ i Centri furono istituzionalizzati come servizi educativi e di socializzazione, affiancati a spazi ludici e polivalenti. In questa traiettoria si colloca anche la L.R. 31/2008²¹ sugli oratori, che riconosceva a questi ultimi un ruolo educativo e comunitario. Nel 2005, con il "Manifesto dei Centri di Aggregazione Giovanile"²², gli stessi operatori e fruitori elaborarono un lessico comune che definiva i Centri come "palestra di partecipazione", "luogo di inclusione" e "nodo della rete territoriale". Questa auto-riflessione collettiva può essere letta come pratica di autorappresentazione e di legittimazione, in cui i CAG non sono solo dispositivi di welfare, ma spazi di produzione simbolica di comunità e di cittadinanza situata. L'attuale L.R. 24/2011²³ ha spostato l'attenzione sugli Informagiovani, ma i Centri restano un patrimonio pubblico sedimentato, radicato nei territori e nelle relazioni.

¹⁹ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?idl=1077#art6 (consultato il 28/08/2025).

²⁰ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?arc=vig&idl=1397 (consultato il 28/08/2025).

²¹ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?idl=1586 (consultato il 28/08/2025).

²² chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.regione.marche.it/Portals/0/ORPS/Documenti/2-Attivit%C3%A0/Pubblicazioni/Pubblicazioni_ORPS/OsservAzioni_3.pdf (consultato il 28/08/2025).

²³ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?arc=vig&idl=1704 (consultato il 28/08/2025).



Se osserviamo nello specifico il territorio dell’Unione e dell’Ambito Territoriale Sociale 1 (ATS 1), emerge con chiarezza come le/i giovani incarnino una condizione di vulnerabilità strutturale. Essi rappresentano circa il 16% della popolazione, ma la Pandemia da Covid-19 ha acuito fragilità già esistenti, generando ansia, isolamento e forme di ritiro sociale (Piano Sociale Territoriale 2021-2022, p. 59). I servizi, gestiti prevalentemente a livello comunale, appaiono frammentati e insufficienti, mentre l’educativa di strada promossa dall’ATS 1 rappresenta un tentativo di intercettare nuove forme di disagio. Il tessuto territoriale, tuttavia, resta segnato da asimmetrie profonde: se Pesaro dispone di una rete storica di CAG diffusi nei quartieri, con educatori che agiscono come mediatori di desideri e bisogni, i comuni più piccoli risultano quasi del tutto privi di spazi pubblici dedicati. Le famiglie sono costrette, dunque, a spostarsi per trovare attività non a pagamento, trasformando la socialità giovanile in un percorso faticoso e diseguale.

Al tempo della ricerca (2021-2022), a Pesaro i CAG erano sei spazi – gratuiti ad accesso libero previa autorizzazione firmata dai genitori – per ragazzi, ufficialmente, dai dieci ai diciotto anni, diffusi nei quartieri e nelle frazioni della città, gestiti dal privato sociale per conto del Comune. Sul sito dedicato i Centri vengono definiti come “spazi polifunzionali dove i ragazzi/e possono incontrarsi e sviluppare nuove competenze e conoscenze, dove ogni attività proposta, che sia formativa, culturale o ricreativa, è diretta al percorso di crescita verso la maturità e l’autonomia dei ragazzi/e [...] creando e mantenendo attivo un piano di coesistenza, contatto e scambio”. Ogni Centro è presidiato da 2 educatori/trici che “svolgono una funzione di traduzione e mediazione della realtà e dei bisogni dei ragazzi/e, favorendo il dialogo, la creazione di legami e la condivisione, sia con l’utenza che con le famiglie”²⁴ accogliendo e dando spazio “alla passione e ai desideri dei ragazzi, aiutandoli nel loro percorso di crescita in armonia con gli altri”.²⁵ Anche Tavullia e Morciola (frazione di Vallefoglia) dispongono di un Centro ciascuno a conferma dell’impegno comunale nel rafforzare opportunità e servizi per le nuove generazioni. Questi casi mostrano come i Centri, quando effettivamente sostenuti, possano divenire laboratori di cittadinanza: spazi in cui i giovani non solo ricevono servizi, ma co-producono regole, significati e orizzonti di futuro. Tuttavia, la loro diseguale distribuzione conferma la centralità della geografia del welfare: abitare un comune piuttosto che un altro significa avere o non avere accesso a tali opportunità.

²⁴ Fonte, <http://www.comune.pesaro.pu.it/informagiovani/politiche-giovanili/centri-di-aggregazione-e-centri-giovani/centri-di-aggregazione-cag/> (consultato il 28/08/2025).

²⁵ Id.

Come mostreranno i paragrafi etnografici che seguono, i CAG si configurano come una risposta simbolica all'esclusione: spazi di visibilità in cui l'identità non è subita ma agita, e nei quali le traiettorie migratorie si intrecciano con la quotidianità del vivere in Italia (Rizzo 2011). Essi rappresentano veri e propri laboratori sociali di e sulla frontiera (Fabietti 1997), dove la presenza di giovani venute/i dalla migrazione non è tematizzata come problema da gestire, ma riconosciuta come pratica sociale da co-abitare (Tarabusi 2009). In questa prospettiva, il contributo intende riportare l'attenzione antropologica su tali spazi, assumendoli come luoghi in cui si ridefiniscono le coordinate dell'appartenenza e le nuove generazioni sperimentano forme di coesistenza capaci di sovvertire le dicotomie inclusione/esclusione, cittadino/straniero, centro/margine.

Creatività e narrazioni silenziose

Nel silenzio operoso di un CAG situato in una frazione di Pesaro, un uggioso pomeriggio di febbraio 2022, Eglà, quindicenne nata in Italia da genitori albanesi, armeggia con dei pennarelli consumati e un grande foglio bianco disteso sul tavolo. Indossa pantaloni *baggy* e un cappello con visiera calato sugli occhi, un'estetica che imparerò a comprendere come un modo per evitare di porre il suo corpo al centro dell'attenzione. Parla poco, ma quando disegna le sue linee diventano parole silenziose: in ogni tratto c'è un'urgenza narrativa, una lingua interiore che utilizza meglio del parlato. Come tanti/e giovani, ha subito gli esiti nefasti della crisi pandemica ed è impaurita, mi racconta spesso, dall'inizio dello scoppio di una guerra, quella in Ucraina, più vicina delle altre e quindi più terrificante.

Mi siedo con discrezione dall'altro lato del tavolo, un libro aperto tra le mani, lasciando che sia lei a decidere se coinvolgermi. Nel frattempo, Paola, educatrice trentenne, costruisce insieme ad altri due ragazzi un puzzle; mentre Giulio, educatore ventisettenne, è fuori che gioca a calcio con altri quattro ragazzi/e. L'aria è colma di risolini, del fruscio dei fogli e del rumore ovattato della punta del pennarello sul foglio. Quando Eglà si accorge del mio sguardo, mi invita senza parole: spalanca le braccia intorno al disegno. Sul foglio campeggia un grande girotondo: figure ben definite nei dettagli, ciascuna di un colore diverso – rosso, verde, blu, giallo, nero – che si tengono per mano ridendo. Le chiedo che cosa simboleggi; lei, calma e decisa risponde: “Mi piace pensare che siamo tutti uguali, anche se diversi. Un giorno lo capiranno tutti”. Colpita dalla maturità di quelle parole uscite dalla bocca di un'adolescente, percepisco subito come in quella frase si concentri un'intera visione del mondo, un'assertività politica ed epistemica che sorge dal dialogo tra le sue esperienze di figlia di mi-



granti, i momenti di marginalità vissuti e le pratiche di appartenenza adottare quotidianamente; una decisa rivendicazione al “diritto alla differenza”, senza rinunciare all’equità dei diritti (Riccio, Russo 2009; Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015), che Eglà esprimerà spesso, a modo suo, durante il campo etnografico. Non una semplice beneficiaria del servizio, ma una soggettività attiva che, come testimoniato anche dalle figure educative, contribuisce in modo significativo a dare forma al tessuto simbolico del Centro. La sua partecipazione si iscrive in una dinamica più ampia in cui il CAG, come anche mostrato nella vignetta etnografica ad apertura del contributo, si configura come uno spazio generativo di identità in divenire, un luogo in cui le costruzioni del sé si articolano attraverso linguaggi plurali: il corpo, il disegno, la parola (D’Onofrio 2019; Cingolani 2025). Nel disegnare un girotondo arcobaleno, Eglà non richiama un’immagine stereotipata dell’infanzia, ma mette in atto un gesto profondamente simbolico: una contro-narrazione (Keegan 2021) che interpella i codici dominanti delle istituzioni scolastiche e i discorsi pubblici sulle “origini”. Il suo disegno si carica di senso proprio perché nasce in uno spazio che valorizza la presenza, la relazione e la differenza come risorsa, ricomponendo visioni “altre” del mondo e dando voce a dimensioni invisibili alle politiche educative tradizionali (Pazzagli, Tarabusi 2009; Queirolo Palmas 2006; Mansilla, Grassi, Queirolo Palmas 2021).

Conoscendola meglio e dialogando con Eglà, il suo disegno assumerà i tratti di una pratica di autorappresentazione intrinsecamente politica, non perché esplicitamente rivendicativa, ma in quanto gesto che riorganizza i regimi di visibilità entro cui la sua soggettività prende forma. Disegnare, in questo caso, non è solo produrre immagini: è un modo per abitare lo spazio sociale che solitamente la nomina, la misura o la colloca altrove. Attraverso il girotondo dai colori plurali, la giovane non propone un’idea astratta di inclusione, ma interviene simbolicamente sul senso della convivialità, intesa come pratica quotidiana di coesistenza nella differenza, fatta di prossimità, negoziazione e silenzi condivisi (Das 2007).

Questo gesto, come altri che verranno esposti in questo contributo, trova forza proprio nel contesto relazionale e non formale del CAG, spazio interstiziale capace di interrompere la compartimentazione istituzionale tra scuola, famiglia e cittadinanza – divisioni che spesso frammentano l’esperienza dei soggetti (Benadusi 2012). Qui, a queste soggettività non è richiesto di mostrarsi coerenti o risolte; possono invece manifestarsi come parziali, plurime, talvolta contraddittorie. Il disegno, allora, non solo esprime un desiderio di appartenenza, ma performativamente lo costruisce: nell’atto di rappresentare il girotondo, Eglà immagina un mondo in cui la pluralità non è problema, ma condizione della relazione. In questo senso, il suo gesto va letto come una forma di agency: una

modalità con cui una giovane rielabora i codici dell'inclusione, li traduce nel proprio linguaggio e li restituisce al collettivo in una forma accessibile ma non addomesticata. La circolarità del disegno interrompe le gerarchie implicite dello sguardo pubblico e istituzionale e apre alla possibilità di un'altra grammatica dell'appartenenza, fondata sulla convivialità come pratica condivisa del vivere insieme nella differenza.²⁶

Il suo universo grafico dimostra come queste soggettività siano in grado di rielaborare l'esperienza diasporica attraverso risorse plurali (Cingolani 2025). Il disegno funziona qui da "metalinguaggio emozionale": non sostituisce la parola, ma amplifica possibilità di futuri altrimenti negati (D'Onofrio 2019; Sjöberg, D'Onofrio 2020). In questa vignetta etnografica così come in quella di apertura, la creatività appare, come una tecnologia culturale di posizionamento (Gell 1998) capace di tradurre marginalità in agentività (Grassi 2024a; 2024b), spostando l'attenzione dal deficit all'eccedenza di senso prodotta dalle soggettività in divenire.

"Razzismo strisciante", cittadinanza situata e solidarietà quotidiana

Brian ha dieci anni, sua sorella Victory sei.²⁷ Sono arrivati da poco in Italia da Londra, dove hanno vissuto con i genitori negli ultimi cinque anni. Dopo la separazione dal padre, la madre ha scelto di tornare in Italia, accolta da una zia in un quartiere periferico di Pesaro. In un pomeriggio tiepido di aprile 2022 li incontro per la prima volta in un CAG situato proprio in quella zona. Enrica, educatrice ventottenne, me li presenta e mi chiede se posso affiancarli nei compiti. Accetto volentieri: mi sembra un modo utile per entrare in relazione, senza forzature. Brian è vivace e curioso, parla italiano con un marcato accento *british* che lo distingue subito tra i suoi coetanei. Victory è più riservata, si dedica in silenzio a un disegno, con grande concentrazione. Mentre siamo intenti ad affrontare alcuni esercizi di geografia, la porta si apre e fa ingresso Roberto, ventenne italiano di origini pugliesi, volto noto ma ormai sporadico frequentatore del Centro. Si avvicina con passo lento, ascolta per qualche istante la voce di Brian che legge a voce alta e commenta, con tono ironico: "Cosa ci fanno qui questi, mica siamo in Africa!". Lo dice ridendo, ma lo sguardo di Brian si abbassa di colpo. Victory si immobilizza, le matite ferme a mezz'aria. Enrica interviene prontamente, mantenendo la calma, ma con voce

²⁶ Rielaborazione analitica diario di campo del 27/02/2022.

²⁷ Anche se ufficialmente i CAG oggetto di analisi sono rivolti a ragazzi/e tra i dieci e i diciotto anni, in diversi casi l'accesso è stato ufficiosamente esteso anche a bambini/e di età inferiore.



ferma: “Roberto, non è il caso”. Ma non serve andare oltre. Due adolescenti seduti poco distanti, intenti a sfogliare delle carte da gioco alzano lo sguardo e uno di loro, Edoardo, replica senza esitazioni: “Oh Robè, ma che dici? Lasciali stare, parlano meglio di te”. Una risata secca parte dal gruppo, spezzando la tensione. Roberto resta in silenzio qualche secondo, poi alza le spalle e si allontana borbottando qualcosa di incomprensibile. Il silenzio si allenta. Brian mi guarda, sorride imbarazzato, e chiede se può continuare a leggere. Victory, ancora in silenzio, riprende a colorare il suo disegno. Nessuno fa esplicito riferimento a quanto appena accaduto: la risposta immediata dei ragazzi del Centro non ha avuto bisogno di spiegazioni; ha agito nello spazio tra il tentativo di marginalizzazione e il gesto di solidarietà, come una forma di barriera etica e relazionale contro la violenza simbolica. È in questi gesti – rapidi, situati, quotidiani – che si costruisce una moralità condivisa della presenza, una pedagogia informale che passa per l’alleanza tra pari, senza retoriche né dispositivi normativi. In quel momento, il riconoscimento avviene come pratica relazionale posizionale (Anthias 2002), situata all’interno di un’interazione concreta. La cittadinanza, qui, non è un attributo giuridico ma una postura etica e quotidiana (Ong 1999), negoziata attraverso gesti minimi che danno luogo a un “mondo in comune” (Das 2007), fragile ma vivo.

Questa legittimità non si esaurisce nel consenso silenzioso delle/degli altre/i: è anche qualcosa che le/i giovani imparano ad attribuirsi, a reclamare come propria. È un’autorità affettiva e politica che si costruisce nei gesti ordinari, nei commenti fuori campo, nei silenzi condivisi e nei piccoli atti di solidarietà quotidiana. Come quando Brian, ancora con l’eco della voce di Roberto nelle orecchie, chiede se può leggere un altro paragrafo: è un gesto apparentemente semplice, ma dice molto sulla fiducia che lo spazio del CAG riesce a generare. L’episodio evidenzia ciò che potremmo definire un’“economia morale della compagnia” (Das 2007): l’intervento immediato dei pari rivela come i criteri di accettabilità non coincidano con le norme istituzionali, ma siano regolati da una sorveglianza etica diffusa, inscritta nei legami quotidiani. Il rigetto collettivo del discorso razzista non solo disinnesca la violenza simbolica, ma trasforma la vulnerabilizzazione di Brian in una competenza relazionale riconosciuta. La scena mostra come i CAG, più che prevenire il conflitto, generino ordinariamente micro-dispositivi di *safe-keeping* che ne rinegoziano il significato in termini di legittimità e appartenenza. Finiti i compiti Brian – con un tono teso tra delusione, speranza e ironia – mi confiderà: “Sai, io l’Africa non l’ho mai vista”.²⁸

²⁸ Rielaborazione analitica del diario di campo del 23/04/2022.

Qualche settimana dopo, a inizio marzo 2022, in un altro Centro interno all'Unione, Luca, educatore quarantacinquenne, nonché coordinatore dei CAG, mi invita a prendere parte a un incontro serale con un gruppo eterogeneo di adolescenti. L'ambiente è piccolo ma colmo di personalizzazioni: poster stampati con slogan, disegni appesi su pareti e bacheche, zaini colorati appoggiati alle sedie, cuffie e luci a LED fatte scorrere qua e là, a segnalare le presenze individuali. Le sedie di plastica sono disposte in cerchio, una trama mobile che sembra adattarsi e cambiare ogni volta che qualcuno si alza o si sposta. I corpi si dispongono in posture che già raccontano storie: c'è chi si siede incurvato, chi con le gambe aperte, chi con la schiena perfettamente eretta. Si inizia parlando di scuola, di amicizie, di quella sensazione impalpabile ma persistente di "stare nel mezzo", né completamente dentro né completamente fuori.

Awa è seduta accanto a me, per un po' silenziosa. Ha sedici anni, è nata a Pesaro, ma il suo nome e il colore della pelle sembrano, come ci racconterà, metterla in discussione ogni singolo giorno. Prende parola, in preda a emozioni contrastanti: sento che vorrebbe fuggire ma allo stesso tempo sa che è importante stare in quello spazio. Con voce ferma dice: "Fuori mi dicono che non sono italiana perché sono nera, perché ho le treccine, ma sapete cosa? Io parlo meglio di molti di loro e mangio la pasta!". Alcuni annuiscono, altri sorridono ma silenziosamente rendendo ancora più potente quella condivisione. A me sorprende quel "fuori", quasi come la giovane volesse ribadire una distinzione netta tra gli spazi della cittadinanza vissuta e quelli della cittadinanza formale (Zanfrini 2007; Antonelli, Guerzoni 2012). In quel termine, semplice ma denso, si concentra una geografia affettiva e politica: rifletteremo insieme sul quel "fuori" che, mi spiegherà Awa, non è solo l'esterno fisico del Centro, ma è lo spazio pubblico in cui il suo diritto a essere riconosciuta resta sospeso, continuamente esaminato, fragile (Riccio, Russo 2009; Bachis 2024). Il "dentro" invece – quello del CAG, del cerchio, delle relazioni costruite nel quotidiano – è uno spazio abitabile, dove il riconoscimento non è concesso ma praticato. Appunto la frase nella mente sapendo che ciò che ha detto Awa non è un episodio isolato, ma l'emersione di una posizione soggettiva che si è andata sedimentando nella densità delle relazioni quotidiane. La sua affermazione non cerca l'approvazione, non reclama spazio: lo occupa. È un gesto di presenza piena, radicata. Il cerchio non applaude né replica: accoglie. La cittadinanza che prende forma in questi spazi non coincide con documenti o status legali, ma si produce, si apprende e si agisce nelle relazioni di prossimità e nello scambio quotidiano di sguardi, parole e silenzi (Benadusi 2012); non è norma prescrittiva, bensì relazione situata, esperienza incarnata che si sedimenta nello spazio-tempo e si radica nei corpi che abitano e resistono



(Ong 1999; Yuval-Davis 2006), senza lasciarsi catturare dai modelli integrativi né ridurre alle retoriche della tolleranza.²⁹

Nel CAG, la presenza non è neutra; è una forma di agency sottile, quotidiana, che si manifesta nei dettagli: un modo di sedersi, uno sguardo complice, una parola lasciata cadere al momento giusto. In questo senso, quella di Awa è una pratica ordinaria di presenza, che prende forma nelle grammatiche affettive, nei gesti minimi della convivenza. È proprio attraverso questi codici relazionali informali che si costruiscono appartenenze vissute, profondamente situate, che sfuggono ai dispositivi classificatori della cittadinanza formale (Riccio 2011; Bachis 2024). Ma questa presenza, così densa, nasce anche come risposta a un contesto più ampio, in cui i corpi razzializzati sono spesso resi iper-visibili nello spazio pubblico ma invisibili nella loro soggettività. Nel quotidiano dei Centri, quei corpi non solo resistono a questa invisibilizzazione, ma producono mondi di senso: rendono abitabile uno spazio che altrove li respinge, agiscono riconoscimento dove altri registrano solo differenza. L'appartenenza, allora, non è qualcosa che si ha o non si ha: è una pratica, un gesto, un'abitudine condivisa; il diritto a “stare” si gioca nella reciprocità ordinaria, nella capacità di rendersi leggibili agli altri senza doversi giustificare.

Una seconda casa: educazione, identità e appartenenze nei CAG

Ecaterina ha 18 anni, è nata a Pesaro da genitori moldavi e frequenta il CAG da quando era bambina. Un pomeriggio di fine maggio 2022, rinfrescato da una piacevole brezza che arriva dal mare, nel campetto del cortile davanti alla sede del CAG più centrale della città, mi chiede di insegnarle a servire a pallavolo. Coinvolgendo gli altri, organizziamo due squadre. Ridiamo quando il pallone finisce fuori dalla riga del campo per l'ennesima volta. In un momento di pausa, Ecaterina si siede accanto a me a bordo-campo e, con il fiatone, mi dice: “Il Centro per me è come una seconda casa. Qui non devo spiegare ogni volta perché mio padre parla con l'accento strano. Nessuno mi chiede: da dove vieni? Anche perché io vengo da qui. Sono pesarese doc, made in Moldova ma cittadina del mondo.” Ridiamo e alcuni ripetono divertiti lo slogan di Ecaterina. Lei lo ha detto con leggerezza, ma nella sua voce si avverte la precisione di chi ha imparato a calibrare ogni parola quando si tratta della propria identità. In quella frase si condensa, a mio avviso, un'identità che non si eredita né si dichiara, ma che si costruisce nel tempo, nella relazione, nel gioco, nella risposta agli

²⁹ Rielaborazione analitica del diario di campo del 21/03/2022.

sguardi altrui, nelle aspirazioni future. La battuta “made in Moldova” sferrata da Ecaterina ironizza sull’etichettamento essenzialista, ma allo stesso tempo ne disinnescia la potenza, rivendicando una collocazione affettiva e insieme territoriale e transnazionale complessa, una rappresentazione del sé che oltrepassa gli stereotipi sull’identità.

Con quelle parole Ecaterina, mi spiegherà poi, intende che non vuole essere “una ragazza da definire o interpretare”: è semplicemente “una di loro”. Qui, al Centro, non serve il glossario delle differenze. Non c’è bisogno di contestualizzare l’accento del padre, né di spiegare l’origine del nome o il colore della pelle. È uno spazio interstiziale dove le differenze non vengono cancellate, ma riformulate in nuove forme di riconoscimento reciproco. Il CAG non è un’area neutra, ma un campo generativo dove prende corpo un’identità “plural and situated” (Clifford 2013, p. 81) che si fa pratica quotidiana condivisa, senza rinunciare alla propria genealogia. Tra un servizio dal basso e uno al salto, vedo in Ecaterina la forma vissuta di ciò che Aihwa Ong (1999) definisce cittadinanza flessibile: non tanto come status legale, ma come capacità di abitare più luoghi simbolici e muoversi tra cornici culturali differenti senza perdere coerenza. La sua “pesaresità” non esclude la sua “moldavità,” e viceversa. È una soggettività che si performativa, come direbbe Judith Butler (1990), attraverso gesti ordinari: nel gioco, nelle battute condivise, nella complicità con gli altri giovani del Centro. Alla fine della partita Ecaterina mi dà una pacca sulla spalla e mi dice: “Domani ti batto”. In quel gesto, in quella frase, c’è tutto: la sfida, la confidenza, l’uguaglianza. È una ragazza moldava e pesarese, italiana e non del tutto; ma, soprattutto, è sé stessa. E in quel luogo, nessuno le chiede di essere altro.³⁰

Ciò che emerge, allora, non è l’assenza di differenze, ma la normalizzazione del plurale. In tal senso, il CAG si configura come uno spazio “altro”, in cui le dicotomie tradizionali – italiano/straniero, noi/loro – perdono presa (Foucault 1984). Ma si tratta anche di uno spazio relazionale (Massey 2005; Rizzo 2011): un luogo costituito attraverso le interazioni, le storie e le presenze che lo attraversano (Costa 2013). Ecaterina non è sospesa tra due mondi: li abita entrambi, e talvolta li reinventa, li oltrepassa con una padronanza disinvolta che disorienta chi cerca di rinchiuderla in etichette rigide. In quel campetto, quella performatività acquista senso pieno. Tra la polvere sollevata dalle pallonate, si realizza una compresenza vissuta: non un’appartenenza univoca, ma la coabitazione quotidiana di differenze che trovano una forma possibile di espressione condivisa. Ancora una volta, il suo racconto non va letto come eccezione, ma

³⁰ Rielaborazione analitica del diario di campo del 30/05/2022.



come esempio di un processo più ampio. Le identità diasporiche non sono “a metà” – come spesso vengono descritte dal discorso pubblico – ma sono “intere” in un altro senso: composite, situate, contingenti.

Carlos ha tredici anni; arriva sempre puntuale al CAG del centro di Pesaro, con lo zaino sulle spalle e lo sguardo basso, camminando accanto al fratellino più piccolo Miguel che, al contrario, corre tra gli spazi del Centro come se fosse a casa. È aprile 2022 inoltrato, sono passate appena quattro settimane dal loro arrivo dal Perù, ma mentre Miguel inizia già a chiacchierare in un italiano sorprendentemente fluido, Carlos fatica. Lo vedo, seduto sulla panchina del cortile, esitare davanti a ogni compito, leggere a bassa voce, controllare nervosamente che nessuno lo stia giudicando. Un pomeriggio di inizio maggio, mentre stiamo cercando insieme di decifrare il linguaggio opaco di un problema di geometria, si ferma e, in spagnolo, esplode: “In Perù ero il primo della classe... qua non capisco niente. Nessuno mi aiuta davvero. Mi bocciano sicuro. E poi la prof di spagnolo, appena arrivato, mi ha detto che sarebbe stato troppo difficile per me. Ma lei non sa che io sono bravo...”.³¹ Sento che in quel momento non sta parlando solo a me, ma alla Scuola che lo ha già classificato, prima ancora di conoscerlo.

Questa scena condensa uno dei temi centrali dell’antropologia dell’educazione: la Scuola come istituzione normativa e selettiva, che spesso riproduce le disuguaglianze più che superarle. Diversi studi hanno mostrato come studenti e studentesse con background migratorio vengano sovente spinti verso percorsi scolastici con orientamenti differenziali e una generalizzata stigmatizzazione linguistica (per citarne alcuni Gobbo 2000; Benadusi 2012; Piasere 2010; Antonelli Guerzoni 2012, Giacalone 2014; Vicini 2022). L’esperienza di Carlos rientra pienamente in questo quadro: non è solo lo svantaggio linguistico a penalizzarlo, ma un sistema che non riconosce le sue competenze pregresse, la sua soggettività, la sua storia.

Tuttavia, ciò che la scuola respinge, il Centro accoglie. Un pomeriggio di fine maggio, Carlos varca la porta del Centro con lo zaino pesante di libri. Ad accoglierlo trova Marta, educatrice trentenne; gli toglie un pelucchio dalla felpa e scherza: “Oggi facciamo i compiti o direttamente una partita a ping-pong?”. Carlos abbozza un sorriso, sa che farà entrambi. Nel grande salone del CAG, i tavoli sono già occupati da piccoli gruppi: alcuni fanno i compiti di matematica, altri disegnano cartine geografiche per una ricerca, altri sfogliano un fumetto; altri ancora giocano fuori a pallavolo. L’ambiente è vivace ma sereno, ognuno

³¹ Conversazione informale del 18/05/2022.

si muove liberamente tra attività diverse, un esempio concreto di apprendimento situato, relazionale e partecipativo (Gobbo 2000). Sapere formale e informale si mescolano, le/i giovani imparano facendo, insieme, nel contesto reale della loro vita quotidiana. Carlos si siede accanto a Youssef, un diciannovenne figlio di genitori marocchini che funge da volontario. I due chinano la testa sul quaderno; le dita di Youssef tracciano una divisione spiegando ogni passo in un italiano semplice, a tratti infarcito di termini arabi che strappano a Carlos qualche risata. Marta osserva la scena a distanza: invece di calare dall'alto una lezione astratta, l'educatrice ha facilitato l'incontro tra pari, lasciando che il flusso di conoscenze circoli nella pratica dell'insegnare e dell'apprendere (Benadusi 2012). In questo spazio sicuro, le idee e le competenze si scambiano tra coetanei, e anche i concetti più difficili piano piano si agganciano all'esperienza vissuta delle/dei ragazze/i. Più tardi, quando Carlos finalmente risolve da solo un problema di matematica che a scuola pareva insormontabile, il suo volto si illumina. Youssef gli dà un buffetto di stima sul braccio e Marta, passando, commenta: "Hai visto? Sei più in gamba di quanto credi." In quel momento, l'etichetta di "alunno in difficoltà" sembra sgretolarsi: Carlos sperimenta una piccola vittoria, condivisa con i pari e riconosciuta dagli adulti. Ora Carlos può tornare a sentirsi capace, non perché gli vengano abbassate le richieste, ma perché il sapere viene negoziato, condiviso, contestualizzato.³²

È in questi micro-gesti che prende forma un'altra pedagogia: non alternativa, ma resistente, che si innesta negli interstizi lasciati scoperti dalla Scuola. Dopo due mesi dal suo arrivo nel CAG Carlos non ha ancora trovato tutte le parole per spiegare cosa prova, ma ha trovato uno spazio dove può iniziare a farlo, un luogo dove il fallimento scolastico non è un destino o una condanna definitiva ma una condizione rinegoziabile, aperta a nuove possibilità di significato e riscatto (Gobbo 2000; Giacalone 2014; Benadusi 2012).

Riflessioni conclusive. I CAG come spazi di identità plurali, cittadinanza situata e agency giovanile: prospettive per l'antropologia

Il materiale etnografico qui esposto mostra come i CAG eccedano la funzione di supplenza del welfare o di contenimento del disagio giovanile: essi si configurano come dispositivi socio-culturali in cui le soggettività giovanili si costituiscono, si negoziano e si mettono in scena. Le esperienze di Eglà, Awa,

³² Rielaborazione analitica del diario di campo del 25/06/2022.

Victor, Carlos e le/gli altre/i giovani incontrati durante la ricerca rivelano che nei Centri non si dà solo supporto, ma si producono nuove grammatiche relazionali, dove la pluralità diventa principio ordinatore e non deviazione da un presunto modello normativo. In questo senso i CAG operano come eterotopie (Foucault 1984): spazi sociali di e sulla frontiera che permettono visibilità senza sorveglianza, espressività senza giudizio, appartenenza senza omologazione.

Le pratiche quotidiane – un pomeriggio in musica, un disegno condiviso, il racconto rivendicativo di sé; una partita di pallavolo, il sostegno nei compiti – vanno lette come micro-politiche della presenza, ossia gesti minimi ma densi di significato che scardinano i dispositivi classificatori del discorso pubblico, i quali spesso ipervisibilizzano i corpi razzializzati rendendo però invisibili le loro esperienze, desideri ed emozioni. I CAG rendono invece tangibile questa densità di vita, riconoscendo l'agency di queste/i giovani che, in tal modo, si sottraggono tanto alla marginalizzazione quanto alla retorica dell'“integrazione” alle quali sono quotidianamente sottosposte/i.

Questi spazi assumono forme plurali: a volte protettive, a volte creative, a volte apertamente politiche. Ma in ogni caso operano come infrastrutture relazionali, luoghi in cui la cittadinanza non è diritto giuridico ma pratica quotidiana, performata e situata. Essi mostrano che le appartenenze non si esauriscono nei confini nazionali, nelle genealogie o nei tratti somatici,³³ ma si ridefiniscono nella negoziazione dei rapporti sociali, linguistici e affettivi. Il loro valore non sta nell'essere “buone pratiche”, ma nell'offrire un osservatorio privilegiato sulla generatività sociale dei margini, che diventano luoghi di invenzione di mondi possibili.

In questo quadro, i CAG sollecitano l'antropologia a ripensare le categorie dell'identità e non come entità fisse, ma come processi dinamici, plasmatis dalle interazioni quotidiane di soggetti che sperimentano forme di convivenza non previste dai regimi normativi. Lungi dall'essere destinatari passivi, questi/e giovani si presentano come attori competenti, capaci di disidentificazione creativa e di rielaborazione simbolica, offrendo alla disciplina nuove prospettive teoriche ed epistemologiche. L'auspicio è che un cambiamento politico e giuridico sappia finalmente riconoscere ciò che l'etnografia ha messo in luce: questi/e giovani non sono ospiti da integrare, ma soggetti politici a pieno titolo, protagonisti/e di una cittadinanza plurale che già prende forma nelle pratiche quotidiane. In questo orizzonte, il sapere antropologico non si limita a descrivere ma rende visibili processi sociali spesso occultati, de-

³³ <https://video.corriere.it/politica/vannacci-sul-caso-egonu-gli-italiani-sono-bianchi-chi-ha-i-tratti-somatici-del-centro-africa-non-li-rappresenta/ce59f923-4f6c-46c1-8dd0-17d028660xlk> (consultato il 28/08/2025).

costruisce i dispositivi classificatori che marginalizzano e fornisce strumenti critici per immaginare istituzioni e politiche che riconoscano l'accesso a queste soggettività. I CAG, allora, non sono soltanto luoghi di socialità giovanile, ma laboratori socio-politici con cui l'antropologia stessa è chiamata a confrontarsi, riconoscendo che dai margini dove questi soggetti sono costretti dal discorso pubblico e politico emergono grammatiche sociali e culturali capaci di ridefinire il futuro della convivenza.

Bibliografia

Abu-Lughod, L.

1991 *Writing against Culture*, in R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, pp. 466-479.

Aime, M.

2020 *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino.

Altin, R.

2024 *Figli di un Dio minore? Eredità migratorie ed alterità nelle scuole di confine. Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 69-94.

Altin, R., Virgilio, F.

2016 *Sconfinamenti. Intercultura in area transfrontaliera tra protocolli e pratiche*, EUT, Trieste.

Ambrosini, M.

2020 *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza*, Il Mulino, Bologna.

Ambrosini, M., Cominelli, C.

2004 *Educare al futuro. Il contributo dei luoghi educativi extra-scolastici nel territorio lombardo*, Ismu, Milano.

Amselle, J.L.

1996 *Vers un multiculturalisme français*, Aubier, Paris.

Andall, J.

2002 *Second-generation attitude? African-Italians in Milan. Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), pp. 389-407.

Andriopoulou, A., Angelucci, A., De Blasis, F., Barberis, E., Ince-Beqo, G., Pitzalis, S., Rossi, F.

2023 *Local practices of integration and local networks. The case of Fermignano*, in K. Schenkel, S. Messerschmidt, K. Grossmann (eds.), *Practices of integration and local networks in small and medium-sized towns: Insights from the project PISTE*, Urbino University Press, Urbino, pp. 57-104.



- Antonelli, F., Guerzoni, G.
2012 La scuola, la strada, i figli dell'immigrazione. *Educazione interculturale*, 10 (1), pp. 59-74.
- Anthias, F.
2002 Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality. *Ethnicities*, 2 (4), pp. 491-514.
- Augé, M., Colleyn, J-P.
2006 *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.
- Ayata, B.
2019 Affective Citizenship: An Analytical Lens to Examine the Political Subjectivities of Migrants Europe. *Social Inclusion*, 7 (4), pp. 45-54.
- Bachis, F.
2013 *Tra sangue e suolo. Note su identità e appartenenza nel discorso pubblico della Lega Nord (1995-2001)*, in S. Aru, V. Deplano (a cura di), *Costruire una nazione. Politiche, discorsi e rappresentazioni che hanno fatto l'Italia*, Ombre Corte, Verona, pp. 182-200.
2024 Appartenenze virali. Nuovi italiani e italianità su TikTok. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), 261-90.
2025 What (My) People Think I Do: New Italians and Transnational Imaginaries of Migrations in a TikTok Ethnography. *Visual Ethnography*, 14 (1), pp. 110-27.
- Bailey, B.
2001 *The Language of Multiple Identities among Dominican Americans*. *Journal of Linguistic Anthropology*, 10 (2), pp. 190-223.
- Balibar, É.
2006 Uprising in the banlieue. *Lignes*, 3 (2), pp. 50-101.
- Barth, F.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries the Social Organization*, Little Brown & Co, Boston.
- Baumann, G.
1996 *Contesting Culture: Discourses of Identity in MultiEthnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benadusi, M.
2012 *Apprendistato e cittadinanza. Che fatica per le seconde generazioni!*, in L. M. Daher (a cura di), *“Migranti” di seconda generazione. Nuovi cittadini in cerca di un'identità*, Aracne, Roma, pp. 131-146.
- Ben-Yehoyada, N.
2011 The Moral Perils of Mediterraneanism: Second-Generation Immigrants Practicing Personhood between Sicily and Tunisia. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (3), pp. 386-403.



- Bhabha, H.K.
1994 *The Location of Culture*, Routledge, London.
- Brah, A.
1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London, Routledge.
- Brambilla, C.
2023 Oltre l'inclusione. Educare alla pluralità attraverso il confine. Sperimentazioni cooperative tra Antropologia e Educazione. *Illuminazioni*, 63 (1), pp. 3-28.
- Brettell, C.B., Sargent, C.F.
2006 Migration, Identity, and Citizenship: Anthropological Perspectives. *American Behavioral Scientist*, 50 (1), pp. 3-8.
- Butler, J.
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Cingolani, P.
2025 From Representations to Self-Representations. Young People with a Migrant Background in the Sguardi Plurali Photography Exhibition. *Visual Ethnography*, 14 (1), pp. 80-109.
- Clifford, J.
2013 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*, Harvard University Press, Cambridge.
- Clifford, J., Marcus, G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C.
2015 *Una nuova generazione di italiani*, Franco Angeli, Milano.
- Costa, C.
2013 *Amicizie interculturali*, CISU, Roma.
- Crenshaw, K.
1989 Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, pp. 139-167.
- Das, V.
2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley.



“Io vengo da qui”

D’Onofrio, A.M.

2019 It was Tomorrow. *Journal of Anthropological Films*, 3 (02), e2757.

Duany, J.

2000 Nation on the Move: The Construction of Cultural Identities in Puerto Rico and the Diaspora, *American Ethnologist*, 27 (1), pp. 5-30.

Eriksen, T.H., Jakoubek, M. (eds.)

2019 *Ethnic Groups and Boundaries Today. A Legacy of Fifty Years*, Routledge, London and New York.

Fabietti, U.

1997 *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Meltemi, Roma.

Fassin, D.

2001 The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate. *Anthropology Today*, 17, pp. 3-7.

Fava, T., Lello, E.

2019 *Giovani, politica, società*, Mimesis, Milano-Udine.

Frisina, A., Kyeremeh, S.A.

2022 Music and Words against Racism: a Qualitative Study with Racialized Artists in Italy. *Ethnic and Racial Studies*, 45 (15), pp. 2913-2933.

Foucault, M.

1984 Des espaces autres. *Architecture / Mouvement / Continuité*, 5, pp. 46-49.

Galloni, F., Ricucci, R.

2010 *Crescere in Italia. Dall’intercultura all’inclusione sociale: esperienze di educazione dentro e fuori la scuola*, Unicopli, Milano.

Gallotti, C., Tarabusi, F.

2024 *Antropologia e servizi. Intersezioni etnografiche fra ricerca e applicazione*. Ledizioni, Milano.

Gell, A.

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

Giacalone, F.

2014 *L’italianità negata. Storie e immagini di figli dell’immigrazione*, Ombre Corte, Verona.

2024 Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 43-68.

Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C.

1992 *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, pp. 1-24.



Glick Schiller, N., Fouron, G.

2001 *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*, Duke University Press, Durham-London.

Grassi, P.

2024a *Star Rovers. Rap Escapes and Nostalgic Narrations in a Milanese Social Housing Neighbourhood*, in H. Stuit, J. Turner, J. Weegels (eds.), *Carceral Worlds. Legacies, Textures and Futures*, Bloomsbury, pp. 109-126.

2024b *Su le mani, questo non è un concerto». Rap, forze dell'ordine e territorializzazione dello spazio urbano milanese*, in S. Benasso, L. Benvenga (a cura di), *Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana*, NovaLogos, Aprilia, pp. 118-143.

Grimaldi, G.

2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità: un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Ombre corte, Verona.

Grimaldi, G., Vicini, F. (a cura di)

2024a *Figli di migranti e italianità. Per un'antropologia delle nuove generazioni d'Italia. Antropologia Pubblica*, 10 (1).

2024b *Figli di migranti e italianità. Antropologia delle nuove generazioni d'Italia. Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 25-41.

Gobbo, F.

2000 *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma.

Guerzoni, G., Riccio, B.

2009 *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.

Hall, S.

1990 *Cultural Identity and Diaspora*. In J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, pp. 222-237.

Keegan, P.

2021 *Critical Affective Civic Literacy: A Framework for Attending to Political Emotion in the Social Studies Classroom. Journal of Social Studies Research*, 45 (1), pp. 15-24.

Lagomarsino, F.

2021 *Giovani con background migratorio e processi di riconoscimento. CeSPI Working Papers*, <https://www.cespi.it/en/node/1774> (consultato il 21/06/2025).

Levitt, P., Glick Schiller, N.

2004 *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.



“Io vengo da qui”

- Levitt, P., Waters, M. (eds.)
2002 *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage Foundation, New York.
- Madianou, M., Miller, D.
2012 *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. London: Routledge.
- Maher, V. (ed.)
2008 *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mansilla, J.C., Grassi, P., Queirolo Palmas, L.
2021 *Contemporary Youth Culture at the Margins of Marseille and Milan: Gangs, Music, and Global Imaginaries. Youth and Globalization*, 3 (2), pp. 359-385.
- Marcus, G.E., Fischer, M.M.J.
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Massey, D.
2005 *For Space*, SAGE Publications, London.
- Navaro-Yashin, Y.
2009 *Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (1), pp. 1-18.
- Neveu, C.
2015 *Of Ordinairiness and Citizenship Processes. Citizenship Studies*, 19 (2), pp. 141-154.
- Ong, A.
1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham.
- Openpolis
2022 *Giovani al centro. I centri di aggregazione in Italia, tra politiche giovanili e contrasto della povertà educativa*, <https://www.openpolis.it/esercizi/politiche-giovanili-e-centri-di-aggregazione-in-italia/> (consultato il 19/06/2025).
- Pazzagli, G., Tarabusi, F.,
2009, *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Guaraldi, Rimini.
- Piano sociale territoriale
2020-2012 [chrome extension://efaidnbmninnibpcapjpcgclefindmkaj/https://www.comune.pesaro.pu.it/fileadmin/user_upload/COMUNE_PESARO/AREE_TEMATICHE/AMBITO_TERRITORIALE_SOCIALE/Notizie/2022/Documenti/ATS_1-_Piano_Sociale_territoriale_.pdf](chrome:extension://efaidnbmninnibpcapjpcgclefindmkaj/https://www.comune.pesaro.pu.it/fileadmin/user_upload/COMUNE_PESARO/AREE_TEMATICHE/AMBITO_TERRITORIALE_SOCIALE/Notizie/2022/Documenti/ATS_1-_Piano_Sociale_territoriale_.pdf). Consultato il 28/08/2025.



Piasere, L.

2010 *A scuola. Tra antropologia e educazione*, SEID, Firenze.

Pitzalis, S.

2018 La costruzione dell'emergenza. Aiuto, assistenza e controllo tra disastri e migrazioni forzate in Italia, *Argomenti* 10 (10/208), pp. 103-132.

2023a 'Plenty of time, out of time'. Plurality of Timing in the Italian Asylum Reception System. Outcomes from the Field. *Journal of International Migration and Integration*, 25, pp. 1169-1185.

2023b *Displacement* come condizione esistenziale. Riflessioni analitico-metodologiche tra autoetnografia ed etnografia retrospettiva. *Antropologia Pubblica*, 9 (2), pp. 181-190.

Pompeo, F. (a cura di)

2007 *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma.

Queirolo Palmas, L.,

2006 *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.

Remotti, F.

2017 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Riccio, B.

2011 *Second Generation Associations and the Italian Social Construction of Otherness*, in S. Bonjour, A. Rea & D. Jacobs (eds.), *The Others in Europe: Legal and social categorization in context*, Editions de l'Université de Bruxelles, Brussels, pp. 164-175.

Riccio B., Russo, M.

2009 Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di "seconde generazioni" a Bologna. *LARES*, 75 (3), pp. 439-468.

Rizzo, C.

2010 Giovani migranti si raccontano: una ricerca all'interno di un centro di aggregazione giovanile. *M@gm@*, 10 (1).

Rosa, J., Flores, N.

2017 Unsettling Race and Language: Toward a Raciolinguistic Perspective. *Language in Society*, 46 (5), pp. 621-647.

Saitta, P.

2006 *Economie del sospetto. Le comunità maghrebine in Centro e Sud Italia e gli italiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

2023 *Violenta speranza. Trap e riproduzione del "panico morale" in Italia*, Ombre Corte, Verona.



- Sassen, S.
2002 *Towards Post-National and Denationalized Citizenship*, in E. F. Isin, B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London, pp. 277-29.
- Sayad, A.
1999 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano.
- Saxena, S., Sharma, D.
2022 Identity, Affect and Cultural Citizenship in Diasporic Contexts. *Diaspora Studies*, 15 (2), pp. 112-130.
- Strathern, M.
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Sjöberg, J., D'Onofrio, A.
2020 Moving Global Horizons: Imagining Selfhood, Mobility and Futurities through Creative Practice in Ethnographic Research. *Culture & Psychology*, 26 (4), 732-48.
- Tarabusi, F.
2009 *Nuove generazioni a confronto: storie e percorsi di ragazze migranti in un Centro per adolescenti*, in G. Pazzagli, F. Tarabusi, *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Guaraldi, Rimini, pp. 103-158.
- Travaglini, G., Ricci, S. (a cura di)
2018 *Lavoro e sviluppo nella provincia di Pesaro e Urbino*, Ediesse, Roma.
- Vicini, F.
2022 Il lato quotidiano dell'islamofobia. Micro-razzismo a scuola tra differenzialismo culturale e razzismo spirituale. *EtnoAntropologia*, 10 (2), pp. 60-78.
- Wessendorf, S.
2007 *Roots Migrants: Transnationalism and 'Return' among Second-Generation Italians in Switzerland*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (7), pp. 1083-1102.
- Werbner, P.
2002 *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, James Currey, Oxford.
- Yuval-Davis, N.
2006 Belonging and the Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice*, 40 (3), pp. 197-214.
- Zanfrini, L.
2007 *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari.



Silvia Pitzalis

Zembylas, M.

2013 Affective Citizenship in Multicultural Societies: Implications for Critical Citizenship Education. *Citizenship Teaching & Learning*, 9 (1), pp. 5-18.

Zigon, J.

2008 *Morality: An Anthropological Perspective*, Berg, Oxford.