

UN'ANTOLOGIA IN RICORDO DI FERDINANDO FAVA (1960–2025)/ AN ANTHOLOGY IN MEMORY OF FERDINANDO FAVA (1960–2025)

Tracce Urbane
Special Issue Ottobre 2026
https://rosa.uniroma1.it/rosa03/tracce_urbane

SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Tracce Urbane - Rivista Transdisciplinare di Studi Urbani

Periodicità: Semestrale

ISSN 2532-6562

tracceurbane@gmail.com

Direttori scientifici: Cellamare Carlo (DICEA, "La Sapienza" Università di Roma) e Scandurra Giuseppe (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Ferrara)

Direttore responsabile: Cellamare Carlo (DICEA, "La Sapienza" Università di Roma)

Comitato editoriale di direzione: Attili Giovanni ("La Sapienza" Università di Roma), Barberi Paolo ("La Sapienza" Università di Roma), Cancellieri Adriano (Università degli Studi di Milano Bicocca), Cellamare Carlo ("La Sapienza" Università di Roma), Cognetti Francesca (Politecnico di Milano), Decandia Lidia (Università di Sassari), Fava Ferdinando (Università di Padova), Goni Mazzitelli Adriana (Universidad de la República Uruguay), Ostanel Elena (IUAV Università di Venezia), Pizzo Barbara ("La Sapienza" Università di Roma), Satta Caterina (Università di Cagliari), Scandurra Giuseppe (Università di Ferrara).

Comitato editoriale: Bacciola Gaia ("La Sapienza" Università di Roma), Belluto Martina (Università di Ferrara), Brignone Luca ("La Sapienza" Università di Roma), Castelli Federica (Università degli studi Roma Tre), Crobe Stefania (Università di Palermo), Grassi Paolo (Università degli Studi di Milano Bicocca), Li Destri Nicosia Giulia (Università di Catania), Marasco Mario ("La Sapienza" Università di Roma), Olcuire Serena ("La Sapienza" Università di Roma), Piras Gioacchino ("La Sapienza" Università di Roma), Pontiggia Stefano (Politecnico di Milano), Ranzini Alice (Politecnico di Milano), Salerno Giacomo (Università di Siena), Simoncini Stefano ("La Sapienza" Università di Roma)

Comitato scientifico: Allen Adriana (UCL, London), Angotti Tom (New York University), Bacqué Marie-Helene (Université Paris Nanterre), Balducci Alessandro (Politecnico di Milano), Berenstein Jacques Paola (Universidad Federal de Salvador de Bahia, Brasil), Crosta Pierluigi (IUAV Venezia), de Biase Alessia (LAA, Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La Villette), Giglia Angela (Università di Città del Messico), Herzfeld Michael (Harvard University, US), Mandich Giuliana (Università di Cagliari), Marin Alessandra (Università di Trieste), Matera Vincenzo (Università Milano Bicocca), Porter Libby (Department of Global, Urban and Social Studies, RMIT University, Melbourne), Reardon Kenneth M. (University of Massachusetts, Boston, US), Sandercock Leonie (University of Vancouver, Canada), Sassatelli Roberta (Università di Bologna), Scandurra Enzo ("La Sapienza" Università di Roma), Thomassen Bjorn (Roskilde University, Copenhagen), Valentine Gill (University of Sheffield), Wacquant Loic (Sociology Department, University of California, Berkeley), Watson Sophie (Open University, London).

Redazione: Bacciola Gaia ("La Sapienza" Università di Roma), Belluto Martina (Università di Ferrara), Castelli Federica (Università degli studi Roma Tre), Consoloni Martina (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Crobe Stefania (Università degli studi di Palermo), Olcuire Serena ("La Sapienza" Università di Roma), Pedri Stocco Naomi (IUAV Università di Venezia), Piras Gioacchino ("La Sapienza" Università di Roma), Ranzini Alice (Politecnico di Milano).

Collaborazioni: Ilaria Agostini (Università di Bologna), Alfredo Alietti (Università di Ferrara), Maurizio Bergamaschi (Università di Bologna), Carlo Capello (Università di Torino), Pierluigi Cervelli ("La Sapienza" Università di Roma), Enzo Colombo (Università di Milano), Francesco Pompeo (Università Roma Tre), Giacomo Pozzi (Università IULM, Milano), Matteo Proto (Università di Bologna), Luca Rimoldi (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Giovanni Semi (Università di Torino), Michela Semprebon (Università di Parma), Tommaso Vitale (Sciences Po, Paris).

Impaginazione del numero a cura di Gaia Bacciola

Registrazione al Tribunale di Roma - Sezione per la Stampa e l'Informazione n. 133/2017

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo | *Journal owned by Sapienza Università di Roma, published with the contribution of the University*

Sapienza Università Editrice
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma
www.editricesapienza.it | e-mail: editrice.sapienza@uniroma1.it
Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420 | *Registry of Communication Workers registration n. 11420*

Pubblicato a Ottobre 2026 | *Published in October 2026*

https://rosa.uniroma1.it/

© Il copyright degli articoli è detenuto dagli autori | The copyright of any article is retained by the Author(s)

Opera diffusa in modalità open access e sottoposta a licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) | *Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)*

In copertina: Un momento della realizzazione del murale collettivo *No Paint No Gain. Dipingersi comunità*, nell'ambito del progetto *Nova Didaxis*. 9 aprile 2024, Complesso Beato Pellegrino, Università degli Studi di Padova. ©

Un'antologia in ricordo di Ferdinando Fava (1960–2025)/
An anthology in memory of Ferdinando Fava (1960–2025)

Tracce Urbane
Rivista Semestrale Transdisciplinare di Studi Urbani
Italian Journal of Urban Studies
Special Issue Ottobre 2026
Curatore del numero:
Paolo Grassi
https://rosa.uniroma1.it/rosa03/tracce_urbane

Indice

APERTURA/OPENING

La relazionalità degli spazi e gli spazi della relazione
Paolo Grassi **p. 6**

CONTRIBUTI/CONTRIBUTIONS

Fallo dolcemente
Giuseppe Scandurra **p. 17**

Decentrarsi. L'epistemologia di Ferdinando Fava, lo spazio-tempo e il femminile sacro a Palermo
Eugenio Giorgianni, Gabriella D'Agostino **p. 30**

Stare, sul campo e nella vita. Quel 'di più' che accade nella relazione (etnografica)
Dario Nardini **p. 39**

Un dialogo con Ferdinando Fava: l'etica nella ricerca
Corinna S. Guerzoni **p. 49**

Di ospitalità, relazioni impermanenti e spazi terzi: l'antropologia urbana del presente di Ferdinando Fava
Giacomo Pozzi **p. 58**

Politiche del suono e del silenzio. L'ascolto in uno spazio etnografico vulnerabile
Anna Giulia Della Puppa **p. 67**

Attraversare i saperi urbani. L'interdisciplinarità come pratica di ricerca in dialogo con Ferdinando Fava
Francesca Cognetti **p. 76**

Territorio e spiritualità
Carlo Cellamare **p. 87**

Ciò che lo stigma fa e come lo fa. Semiologia ed etnografia nel pensiero di Ferdinando Fava
Carolina Mudan Marelli **p. 95**

Aprendo la scatola nera. Alcune note sul concetto di "stigma" in un contesto al margine urbano
Luca Rimoldi **p. 107**

Tra storia e antropologia: un breve intervento scritto assieme a Ferdinando Fava
Andrea Savio **p. 116**

Scintille, originalità personale e desiderio nella didattica e nella vita: il contributo prezioso di Ferdinando Fava
Claudia Ciampa **p.** 1**24**

Chi siamo per i nostri studenti? Il dossier come spazio incontro e come bene relazionale
Angela Biscaldi **p. 136**

Per una pedagogia della libertà
Massimo Massaro **p. 147**

Lo studente al centro. La filosofia didattica di Ferdinando Fava come maieutica politica
Stefano Pontiggia **p. 159**

Falling out of life: Sketching Ferdinando Fava's last chapter through his lifework
Janine Klungel Fava **p. 167**

APPENDICE/APPENDIX

Nota biografica di Ferdinando Fava **p. 177**

Bibliografia di Ferdinando Fava **p. 182**

La relazionalità degli spazi e gli spazi della relazione

Paolo Grassi

Abstract

Questa prefazione mira a introdurre il numero speciale della rivista *Tracce Urbane* dedicato all'opera dell'antropologo urbano Ferdinando Fava, scomparso prematuramente nel mese di agosto 2025. Propone una lettura unitaria della sua ricca produzione intellettuale – rispecchiata nei variegati interventi dei singoli autori e delle singole autrici che hanno voluto qui ricordarlo – attraverso la lente della relazionalità, intesa come principio metodologico ed epistemologico necessario a interpretare sia lo spazio urbano che il gesto etnografico più in generale e i legami intersoggettivi che esso istituisce. Pensare all'opera di Ferdinando Fava significa quindi compiere tale sforzo unificante: ricondurre lo spazio urbano alla sua relazionalità e contemporaneamente la relazione alla sua dimensione spaziale.

This preface aims to introduce the special issue of the journal *Tracce Urbane* dedicated to the work of the urban anthropologist Ferdinando Fava, who passed away prematurely in August 2025. It proposes a unified reading of his rich intellectual production – reflected in the various contributions of the different authors who have chosen to remember him here – through the lens of relationality, understood as a methodological and epistemological principle necessary for interpreting both urban space and, more broadly, the ethnographic gesture and the intersubjective ties it may establish. Thinking about Ferdinando Fava's work therefore entails undertaking such a unifying effort: bringing urban space back to its relationality and, at the same time, restoring relation to its spatial dimension.

Parole Chiave: Ferdinando Fava; Antropologia urbana; Didattica dell'antropologia.
Keywords: Ferdinando Fava; Urban anthropology; Teaching anthropology.

Leggere Ferdinando Fava

Ferdinando Fava, antropologo urbano, professore ordinario presso l'Università degli Studi di Padova, è morto il 14 agosto 2025. Questa frase, nella sua perentorietà, marca un inesorabile "a posteriori" fatto della materia dei ricordi, uno spartiacque da tramutare in lascito intellettuale. È nello spazio ancora indefinito di tale movimento che la rivista *Tracce Urbane* dedica una propria sezione speciale alla memoria di uno studioso la cui traiettoria biografica e investigativa è difficile da contenere in poche parole.

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 6-16
DOI: 10.13133/2532-6562/19683
© Grassi
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

Ferdinando Fava è approdato all'antropologia culturale da adulto, dopo un percorso articolato, affermandosi nel giro di vent'anni, ossia dal termine del suo dottorato (conseguito nel 2005 presso l'École *des Hautes* Études *en Sciences Sociales* di Parigi, sotto la supervisione di Gérard Althabe), come un riferimento innanzitutto per l'antropologia urbana. Le sue ricerche in Italia – a Palermo, nel quartiere ZEN (Fava, 2012), a Padova (Fava, 2018) e, recentemente, nella sua Fontevivo, in provincia di Parma (Fava, 2025) – e in America Latina (soprattutto a Buenos Aires) hanno aperto nuove piste analitiche sui processi di marginalizzazione socio-economica, sulla stigmatizzazione territoriale, sulla violenza e, più in generale, sulle trasformazioni urbane.

Tuttavia, l'eredità di Ferdinando Fava è molto più ampia, travalica lo stesso campo disciplinare in cui si impernia. Le sue proposte a un tempo metodologiche ed epistemologiche hanno permesso già a due generazioni di ricercatori e studenti di ripensare il rapporto tra antropologi e interlocutori. Nel suo testo *In campo aperto* (2017a), Ferdinando Fava si spinge ancora più in là, utilizzando metonimicamente tale rapporto per riflettere in maniera estesa su tutte le cosiddette *people profession*.

La sua idea di ricerca etnografica sostanziata in un'etica dell'ascolto e della relazione si rispecchiava nella vita quotidiana, come attestato dalle tante manifestazioni di affetto pubblicate in ambito accademico ed extra-accademico subito dopo la sua scomparsa (cfr. D'Agostino, 2025; De Biase e Hernández, 2025; Nardini, 2025). La stessa etica che ha spronato i suoi sforzi per la didattica, i suoi corsi innovativi, a tratti visionari, fatti di momenti laboratoriali e scrittura autobiografica (Fava, 2020; 2024; 2026).

Ci sarà modo per continuare a rileggere e riascoltare Ferdinando Fava, per tramandarne l'insegnamento, per essergli fedele, per non tradire quindi l'essenza di quel legame umano da lui cercato e ricercato. Il che non significa certo rifiutare l'occasione di un dialogo – di una rielaborazione o negoziazione del suo pensiero – ma istituirne la possibilità stessa, la condizione necessaria per innescarlo. A tal scopo, le autrici e gli autori dei contributi che seguono hanno sondato aspetti specifici – metodologici, didattici, concettuali – dell'opera di Ferdinando Fava, ponendosi in conversazione con essa, costruttivamente e riflessivamente, lungo il proprio itinerario personale.

Un primo gruppo di articoli si concentra su questioni epistemologiche ed etiche. Mettendo in dialogo e in tensione un'esperienza di ricerca su riti e migrazione in Italia meridionale con alcune riflessioni di Fava sull'incontro etnografico, Eugenio Giorgianni e Gabriella D'Agostino mostrano come la costruzione del sapere antropologico scaturisca sempre dalla reciprocità dell'interazione. Quest'ultima è condizionata, secondo Fava, da una dinamica di "implicazione" dell'antropologo all'interno della rete dei suoi interlocutori, ossia dalla relazione tra la rappresentazione degli stessi interlocutori (e non dell'antropologo) del rapporto del ricercatore con il loro universo sociale (Fava, 2011; cfr. Althabe, 1969). Dario Nardini si interroga analogamente sul senso di tale relazione, soffermandosi sulla "terzietà" da essa prodotta, al di là dell'universo culturale dei soggetti coinvolti. Il gesto etnografico stabilisce infatti uno spazio significante nuovo, "eccedente", *risultato* della loro interazione. In tale originalità risiede la possibilità del cambiamento, ovvero l'occasione di rendere la ricerca etnografica trasformativa. Riconoscendo la difficoltà di tradurre questo processo in protocolli riproducibili e chiaramente comunicabili, Nardini tenta comunque di individuare nella proposta di Fava un disegno metodologico fondato sull'etica dell'ascolto. Corinna Guerzoni, Giacomo Pozzi e Anna Giulia della Puppa si soffermano con i loro articoli su alcuni argomenti complementari. Pozzi approfondisce il tema dell'ospitalità, intendendolo, alla Fava, come un dispositivo relazionale costitutivo della ricerca sociale, la base per generare una conoscenza non totalizzante (Fava, 2017b). Guerzoni si interroga su come, per l'antropologia di Fava, l'etica non rappresenti un insieme di obbligazioni esterne sovrapposte alla relazione di campo, ma una dimensione intrinseca al processo stesso di costruzione della conoscenza (Fava, 2016; 2023a, 2023b). Della Puppa elabora, infine, con originalità, le riflessioni di Fava sull'ascolto (Fava, 2023a), includendo la materialità del suono: se fare etnografia significa prestare attenzione all'altro, è possibile aprirsi a una dimensione sonora ampia che consideri le parole degli interlocutori insieme ad altre caratteristiche acustiche degli eventi che compongono gli universi culturali.

Un secondo gruppo di saggi affronta alcune questioni più prettamente urbane e interdisciplinari. Francesca Cognetti,

riprendendo un articolo scritto a quattro mani con lo stesso Fava (Cognetti e Fava, 2019), ragiona sulla transdisciplinarietà della ricerca urbana, combinando la sua prospettiva da urbanista a quella antropologica. Carlo Cellamare esplora la dimensione spirituale affrontata da Fava nei suoi scritti in rapporto alla città e alla giustizia spaziale (Fava, 2016; 2017a; 2025). Ne emerge una riflessione sullo spazio urbano come luogo di responsabilità etica, in cui la cura delle relazioni costituisce un elemento necessario per la realizzazione di una città più inclusiva. Carolina Mudan Marelli e Luca Rimoldi si concentrano sullo stigma territoriale, altro concetto centrale nell'opera di Fava (2014a). Laddove Marelli sottolinea come la peculiarità di Fava sia stata concepirlo come segno operativo, ossia un dispositivo semiotico in grado di prescrivere azioni, producendo effetti concreti nelle relazioni sociali e nello spazio urbano, Rimoldi, in ottica comparativa, ne mostra l'applicabilità in un contesto extraeuropeo: la discarica di Mbeubeuss, a Dakar. Infine, Savio, storico modernista, torna a riflettere sull'interdisciplinarietà, ma da un punto di vista storiografico, impostando una riflessione sul rapporto emotivo con i testimoni e sulla scrittura.

Un terzo gruppo di articoli dialoga con la proposta didattica sviluppata da Ferdinando Fava. Claudia Ciampa ripercorre alcuni tratti salienti inerenti alla filosofia di insegnamento e alle strategie innovative da lui proposte all'interno di corsi universitari di antropologia culturale per la triennale e per la formazione dei docenti. Angela Biscaldi riflette sul significato di uno strumento didattico specifico sviluppato da Fava, ossia il "dossier di lavoro", un testo scritto redatto dagli studenti volto a rileggere l'itinerario intellettuale individuale percorso durante le lezioni. Massimo Massaro presenta il forse meno conosciuto contributo pedagogico fornito da Fava presso l'Istituto di Formazione Politica Pedro Arrupe, un'istituzione formativa gesuita nata nella seconda metà degli anni '80 a Palermo. Stefano Pontiggia, che con Fava ha collaborato nell'ambito di diversi corsi universitari presso l'Università di Padova, si interroga sulle ricadute politiche dell'applicazione del suo modello didattico al di fuori dei corsi di laurea in antropologia.

Il numero si apre e si chiude con due contributi dal taglio più personale. Il primo, di Giuseppe Scandurra, propone un ritratto di Fava all'inizio della sua carriera accademica, collocandolo

storicamente nella tradizione nazionale degli studi urbani. Il secondo, di Janine Klungel Fava, torna sui temi della marginalizzazione sociale nella vita e nell'opera di suo marito, soffermandosi sui suoi ultimi mesi di vita. Qui i temi di ricerca di Fava diventano strumenti per comprendere la sua condizione di malato oncologico, escluso dalla partecipazione e dalla cooperazione sociale.
Senza negarne l'inevitabile componente agiografica, questo numero di *Tracce Urbane* mira quindi a porre le basi di una lettura profonda dei lavori di Ferdinando Fava, riconoscendone "il segno dell'unicità" – per parafrasare alcune sue parole attinenti allo scambio e all'incontro tra attori sociali. Tuttavia, in questa introduzione vorrei spingermi oltre, provando ad articolare ulteriormente i gruppi di articoli individuati, il primo e il terzo focalizzati (da prospettive diverse ma complementari) sulla relazione come metodo e come principio, il secondo sullo studio delle città. Per farlo utilizzerò un gioco di parole che sarebbe piaciuto a Ferdinando Fava, rifacendomi a un suo famoso saggio, «Gli spazi della violenza e la violenza degli spazi», pubblicato nel 2014 sulla rivista *Archivio di Studi Urbani e Regionali* (Fava, 2014b).

La relazionalità degli spazi e gli spazi della relazione

Nella prospettiva di Fava la relazione rappresenta un metodo investigativo e un principio epistemologico necessari a guardare anche e soprattutto lo spazio urbano. Pensare alla sua opera significa quindi compiere questo sforzo unificante, ricondurre lo spazio urbano alla sua relazionalità e contemporaneamente la relazione, "i legami nel mondo", alla loro dimensione spaziale (Fava, 2017a).
La relazionalità degli spazi a cui faccio riferimento è nota. Affonda le sue radici in una tradizione di studi consolidata che da Lefebvre in poi ha determinato la cosiddetta svolta spaziale nelle scienze sociali. Lo spazio è prodotto e continuamente riprodotto attraverso gli intrecci che si generano localmente tra pratiche spaziali, rappresentazioni dello spazio e spazi di rappresentazione (Lefebvre, 1974). Esso è permeato dalle relazioni, che non si limitano a proiettarvisi, ma ne costituiscono un elemento fondamentale. Lo spazio contribuisce così a organizzare e rendere operativi nella vita quotidiana i rapporti

sociali, incorporando e riproducendo gerarchie, esclusioni, ma anche possibilità differenziali e usi creativi. Questa concezione viene ripresa e ulteriormente sviluppata, tra gli altri, dalla geografa Doreen Massey, che invita a concepire lo spazio come una sfera di copresenza di traiettorie multiple, spesso diseguali e conflittuali. Lo spazio, potremmo dire, è sempre "in costruzione" (Massey, 2005).

Spinto da una curiosità travolgente e influenzato dagli ambienti interdisciplinari che amava frequentare, tra cui il *Laboratoire Anthropologie Architecture* dell'Università di Paris la Villette e la rete di studi urbani Tracce Urbane (che aveva contribuito a fondare), Fava aveva fatto propria tale prospettiva, proponendone tuttavia un'elaborazione multiscalare. Proprio riprendendo Doreen Massey, Fava aveva sottolineato come qualsiasi spazio – compreso lo spazio della ricerca antropologica, ossia il "qui e ora" etnografico – fosse sempre connesso a un altrove (Massey, 2005). L'ambiente è sì prodotto e attore delle relazioni sociali, ma, al tempo stesso, trascende quest'ultime, andando al di là dei luoghi fisici, delle strade che attraversiamo e delle case che abitiamo (Fava e Grassi, 2020).

Tali osservazioni valgono per lo spazio in generale e *soprattutto* per quello urbano. Qui, infatti, questa "risonanza" tra scale – per usare le parole di Low e Lawrence-Zúñiga (2003) – si fa più vigorosa. In città la coproduzione tra micro, meso e macro sociale diviene più evidente. Lo spazio urbano emerge nei lavori di Fava effettivamente come un fenomeno distinto su più scale, che assume caratteristiche specifiche non riconducibili a quelle che contribuiscono alla sua stessa costituzione (Fava, 2012).

Durante le sue lezioni Fava amava mostrare a questo proposito una slide su sfondo blu elettrico, disordinata e illeggibile, ma paradossalmente esplicativa. La slide rappresenta graficamente la complessità della ricerca antropologica e contemporaneamente il concetto di multiscalarità di cui sopra. Il punto di partenza – come messo in evidenza dal primo gruppo di articoli di questo *special issue* – consiste nel qui e ora dell'incontro con lo spazio-tempo delle persone, lo spazio della quotidianità che coincide con l'etnografia. Al di là del fatto che quel qui ora può essere indagato attraverso diversi strumenti metodologici (per esempio, narrazioni, frequentazioni, storie di vita, pratiche condivise, osservazioni), Fava amava rimarcare

come il qui e ora dell'incontro, lo spazio della relazione, fosse condizionato da altri spazi e altri tempi e da asimmetrie e differenziali di potere. Lungo tale asse lo spazio può diventare agente, promuovendo o inibendo l'azione individuale e collettiva. Lo spazio, e più specificatamente lo spazio urbano, non è semplicemente uno sfondo, un set, un contenitore o una scatola vuota da riempire di azioni. Lo spazio urbano non si riferisce solo agli "ambienti costruiti" (Lawrence e Low, 1990). Esso ha a che fare con il tessuto urbano, con la sua progettazione e immaginazione. A questa scala, l'ambiente costruito interagisce, ad esempio, con la fornitura di servizi e le infrastrutture (reti stradali, trasporti pubblici e aree di parcheggio, ma anche fognature, sistemi per la distribuzione dell'energia elettrica, o l'approvvigionamento di acqua potabile). Queste dimensioni non sono immediatamente percepibili attraverso l'etnografia, l'esperienza sensoriale della città, o non solo, ma in qualche modo non possono che essere profondamente interconnesse.

Per Fava, l'etnografia era quindi un incontro, uno spazio di relazione, finalizzato a coglierne la multiscalarità, intesa come un attributo dello spazio e della sua stessa relazionalità. E su tale dimensione dell'incontro lasciate che possa concentrare le ultime parole di questa introduzione. Perché è proprio grazie alla conoscenza di Ferdinando Fava che ho potuto, personalmente, apprendere la sua concezione dell'antropologia, la stessa che affiorerà nelle prossime pagine.

Ho conosciuto Ferdinando Fava attraverso il suo libro più importante, lo *Zen di Palermo* (2012). Mi era stato consigliato da un collega e amico, non ricordo esattamente a quale punto del mio dottorato, forse durante il terzo anno, nel 2012. Rimasi folgorato dalla potenza di quell'etnografia, tanto da utilizzarne alcune riflessioni all'interno della mia tesi focalizzata sull'analisi dello spazio urbano di Città del Guatemala in relazione alla dimensione sociale della violenza. Discussa la tesi, mi ritrovai spaesato. La mia tutor era andata in pensione e io in tre anni non avevo accumulato il capitale culturale e sociale necessario per costruirmi una carriera accademica. Partecipavo a concorsi a livello internazionale senza possedere un profilo sufficientemente forte, mentre in Italia non sapevo assolutamente come muovermi. Devo ringraziare Giuseppe Scandurra, dell'Università di Ferrara, per avermi dato

l'occasione di realizzare alcune lezioni all'interno dei suoi corsi e, soprattutto, per avermi invitato a un convegno della rete Tracce Urbane, tenutosi a Ferrara nel 2016. Lì incontrai Ferdinando Fava di persona per la prima volta. Gli portai il mio libro tratto dalla tesi di dottorato, ringraziandolo per le intuizioni che mi aveva inconsapevolmente fornito attraverso i suoi lavori. Qualche giorno dopo fu lui a scrivermi, segnando l'inizio del nostro rapporto.

Di lì a qualche mese, partecipai a un concorso per un assegno finanziato dall'Università di Padova, da lui supervisionato, che ebbi la fortuna di vincere. Firmato il contratto, ci incontrammo tra le vie di Padova per impostare il lavoro. Ferdinando Fava mi abbracciò, felice di iniziare un percorso insieme. Quell'abbraccio poco accademico mi accompagnò per i successivi nove anni. E a quell'abbraccio devo molto: sul piano professionale, Ferdinando Fava mi ha infatti aiutato a strutturare progressivamente il mio profilo da ricercatore. Ma, a parte questo, sul piano investigativo quell'abbraccio mi stava mostrando un altro modo possibile di guardare alla mia disciplina e all'oggetto della nostra ricerca comune, lo spazio urbano appunto: non più soltanto come costruzione tecnica o sistema funzionale, ma come luogo attraversato da affetti e pratiche quotidiane che ne definiscono il senso.

Non vorrei che questo racconto risultasse eccessivamente autoreferenziale, ma credo che in esso ci sia davvero l'essenza di quanto ho sostenuto, l'esemplificazione di uno spazio dell'incontro che diviene presa interpretativa. Ferdinando Fava, nel 2018, durante una discussione che registrai in occasione di un seminario organizzato nella sede distaccata dell'Università di Padova di San Vito di Cadore, disse a questo proposito: «Molti pensano al lavoro di campo come esercizio per estrarre informazioni. Io cerco molto di più, una modalità di stare al mondo, di stabilire dei legami, di creare dei legami. Qual è la risorsa più importante? La modalità comunicativa che si stabilisce tra me e l'altro».

Siamo relazioni, incarnate in dinamiche multiscalari. Tra queste, ve ne sono alcune che collegano le autrici e gli autori dei prossimi articoli a spazi che arrivano fino alle stelle, dove spero che Ferdinando Fava ora dimori.

Bibliografia

Althabe G. (1969). *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Paris: Maspero.

Cognetti F., Fava F. (2019). «La città interdisciplinare. Per itinerari non tracciati tra saperi urbani». *Tracce Urbane. Rivista transdisciplinare di studi urbani*, 6: 6-21. DOI: 10.13133/2532-6562_3.6.16392

D'Agostino G. (2025). «Editoriale. Per Ferdinando». *Archivio antropologico mediterraneo*, 27(2). DOI: 10.4000/15ew6

de Biase A., Hernández, V.A. (2025). «En souvenir de Ferdinando Fava». *Journal des anthropologues*, 182-183: 200-203.

Fava F. (2011). «Le interazioni sul campo e la nozione di implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana». *Sociologia urbana e rurale*, 95: 63-87.

Fava F. (2012). *Lo ZEN di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Prefazione di Marc Augé. Presentazione di Monique Selim. Milano: FrancoAngeli [Ed. or. 2008].

Fava F. (2014a). «La scatola nera dello stigma». *Archivio antropologico mediterraneo*, 16(1): 31-44.

Fava F. (2014b). «La violenza degli spazi e gli spazi della violenza». *Archivio di studi urbani regionali*, 110: 25-39.

Fava F. (2016). «In ascolto degli "ultimi posti" della città». *Aggiornamenti sociali*, 1: 51-61.

Fava F. (2017a). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fava F. (2017b). «L'ospitalità e il *fieldwork*: epistemologia di una "relazione impermanente"». *Antropologia*, 4(2): 165-185. DOI: 10.14672/ada20171293%25p.

Fava F. (2018). «Le flic et le quidam dans les années de plomb». *Journal des anthropologues*, 154-155: 41-62. DOI: 10.4000/jda.7038

Fava F. (2020). «Teaching4Learning. Per una fedeltà creatrice nell'insegnare e nell'apprendere». In: Fedeli M., Mapelli D., Mariconda C., a cura di, *Teaching4Learning@Unipd.*

L'innovazione didattica all'Università di Padova. Teorie, Progetti e Pratiche. Padova: Padova University Press, 317-326.

Fava F. (2023a). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *Antropologia medica*, 24(55): 249-283.

Fava F. (2023b). «Oltre l'intenzione. Note sulla finalità e sull'uso del gesto etnografico». *Archivio antropologico mediterraneo*, 25(1): 1-9. DOI: 10.4000/aam.7229

Fava F. (2024). «Né a distanza né in presenza ma al centro. Sull'apprendimento attivo degli studenti e delle studentesse (non solo) in tempo di COVID-19». In: Ferrari M., Canevari M., a cura di, *I cambiamenti delle pratiche didattiche oltre la pandemia. Antropologia culturale e pedagogia*. Brescia: Collezione Scholé, Morcelliana, 135-156.

Fava F. (2025). «Riconoscere la Terra nei territori, praticare la giustizia». In: Agostini I., a cura di, *Fate riposare la terra*. Firenze: Edifir, 53-57.

Fava F. (2026). «Alterare immaginari, stabilire legami nuovi: l'evento dell'apprendere nel campo come nell'aula». In: Bonetti R., a cura di, *Esperienze di docenza situata. la didattica universitaria tra ricerca e terza missione*. Firenze: Edit Press, 63-76.

Fava F., Grassi P. (2020). «Violence and Space: a Comparative Ethnography of Two Italian "Badlands"». *ANUAC*, 9(1): 183-210. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3847

Lawrence D.L., Low M.S. (1990). «The Built Environment and Spatial Form». *Annual Review Anthropology*, 19: 453-505. DOI: 10.1146/annurev.an.19.100190.002321

Lefebvre H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Low S.M., Lawrence-Zúñiga D. (2003). *Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Massey D. (2005). *For Space*. London: Sage.

Nardini D. (2025). «In ricordo. Ferdinando Fava (1960-2025)», consultabile sul sito della SIAC – Società Italiana di Antropologia Culturale: https://www.siacantropologia.it/in-ricordo-ferdinando-fava-1960-2025/ (Ultimo accesso: 9/3/2026).

Paolo Grassi, antropologo culturale, è ricercatore (Rtd-B) presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Presso lo stesso Dipartimento co-coordina il Corso di Perfezionamento in Antropologia Urbana. È inoltre corresponsabile del laboratorio inter-ateneo CURA Lab – Collective Urban Research & Action. Ha condotto ricerche in Repubblica Dominicana, Guatemala e Italia nell'ambito dell'antropologia urbana, focalizzandosi sulla relazione tra spazio urbano e violenza, su gang e gruppi di strada, su processi di rigenerazione urbana e marginalizzazione socio-economica. paolo.grassi@unimib.it

Fallo dolcemente

di Giuseppe Scandurra

Abstract

Ho conosciuto Ferdinando Fava così tanti anni fa che non ricordo più esattamente il nostro primo incontro. Per certi aspetti, ho l'impressione che abbia sempre fatto parte della mia vita, almeno da quando la mia vita è diventata l'antropologia. La fotografia che vorrei mettere al centro di questo scritto è relativa a uno dei tanti nostri incontri, a Ferrara, quando entrambi ci chiedevamo cosa sarebbe stato il nostro futuro, quante ricerche avremmo potuto ancora fare: quanto, di conseguenza, avremmo capito di più del mondo e degli esseri umani che lo abitano. Cercando il più possibile di sottrarre me stesso a questa fotografia, racconterò in questo scritto quello che brillava nei suoi occhi sempre giovani e vogliosi d'innovare e rivoluzionare il campo degli studi urbani.

I met Ferdinando Fava so many years ago that I no longer remember exactly when we first met. In some ways, I have the impression that he has always been my life's work, at least since anthropology became my life. The snapshot I'd like to place at the center of this essay is from one of our many meetings, in Ferrara, when we both wondered what our future would hold, how much more research we could do: how much, consequently, we would understand more about the world and the human beings who inhabit it in the years to come. Trying as much as possible to distance myself from this snapshot, I will recount in this essay what shone in his ever-youthful eyes, ready to innovate and revolutionize the field of urban studies.

Parole chiave: Ferdinando Fava; antropologia; studi urbani.
Keywords: Ferdinando Fava; Anthropology; Urban Studies

> La scienza antropologica non è soltanto
> interessata al selvaggio nudo, ma all'uomo e
> alla donna in pantaloni da golf o in abito da sera.
> Al vero uomo di scienza importa poco se si sta occupando
> di un sobborgo o della giungla [...], delle medicine e
> delle formule magiche di uno stregone Bantu
> o del lavoro di un membro dell'Associazione Reale di Medicina.
> Ciò che ci distingue dai selvaggi è spesso più apparente che reale;
> i pantaloni da golf possono nascondere un bruto e
> una mano di vernice può coprire un cuore tenero»
> (Duff 1935: 12).

© Scandurra
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

Premessa

Quello che farò in questo breve articolo è ricordare come e quanto Ferdinando Fava, come antropologo e scienziato sociale, ma soprattutto in quanto amico, fratello e compagno di avventure, ha contribuito alla nascita di un campo di ricerca, quello degli studi urbani, diventandone, con il passare del tempo, e senza mai volerlo, un maestro. In odio a quei ricordi che, pur nella buona volontà di fotografare l'"altro", alla fine ricordano più chi li scrive che chi dovrebbe essere ricordato, cercherò di sottrarmi il più possibile a questo racconto. Nella consapevolezza che a Ferdinando non sarebbe piaciuta un'agiografia, utilizzerò questo "ricordo" per ricostruire la storia di un campo di studio che ha Ferdinando come protagonista. Utilizzo il presente non a caso: quello che Ferdinando ha scritto e detto, ma soprattutto quello che ha fatto ogni giorno, non sarà mai solo materia del passato.

Sulla difficile nascita di un campo di studi

A Ferdinando sarebbero piaciute quelle parole in alto: sono le parole di Vladimir Chernichewski, lo scienziato inventato dalla penna dell'autore satirico inglese, Charles Duff, che nel 1935 provò a immaginare quello che avrebbe detto un antropologo del suo tempo se avesse rivolto la sua attenzione alla sua società (Duff, 1935). A distanza di trent'anni, quindi a metà degli anni Sessanta, afferma, riprendendo le parole di Duff, l'antropologo Ulf Hannerz nel suo celebre testo tradotto in italiano con il titolo *Esplorare la città*, se avessimo chiesto a un ricercatore interessato agli studi comparativi sui fenomeni urbani quale fosse il contributo dell'antropologia al suo campo di ricerca, ci avrebbe certamente risposto che gli antropologi sono soggetti "agorafobici" (Hannerz, 1980). Ufficialmente, per la pubblicazione del primo volume dedicato all'antropologia urbana nel contesto europeo, bisogna infatti aspettare il 1968, quando esce *Urban Anthropology: Research, Perspectives, and Strategies,* curato da Elisabeth Eddy; da lì a quattro anni, nel 1972 per l'esattezza, verrà fondata la *Society for Urban Anthropology.* A molti scienziati sociali, ancora negli anni Settanta, l'antropologia urbana, a differenza di altri campi di ricerca etnografica, sembrava priva di una struttura concettuale coerente e unificante; questo nonostante già dal primo Novecento, e poi, negli anni successivi al secondo conflitto, fossero uscite valide

e più che dignitose monografie scientifiche urbane di taglio etnografico; basti pensare alle ricerche condotte dalla Scuola di Chicago e da quella di Manchester (Arrighi e Passerini 1976, Stroppa 1978, Pitto 1980). Gli stessi etnografi urbani, stilando un bilancio dei lavori prodotti in quegli anni, ammettevano la difficoltà relativa a trovare il nome da attribuire a questo genere di indagini: "Antropologia urbana" ma anche "Antropologia delle società complesse", oppure "Studi di comunità" (Callari Galli 2007). Molti studiosi si domandavano, se rileggiamo gli atti dei primi convegni italiani sul tema (Giglia 1989), se ci si trovasse davanti a un nuovo campo di studi, e quanto l'antropologo, utilizzando gli strumenti tradizionali di indagine etnografica, potesse analizzare e interpretare l'oggetto della città moderna (Sobrero 1992, Signorelli 1996).

Con Ferdinando, quando ci siamo incontrati per la prima volta, sul cominciare di questo nuovo millennio, ci divertimmo a rileggere lo scetticismo di Lévi-Strauss relativo a "fare campo" in un contesto con più di cinquecento abitanti, ovvero la città, quella cosa che l'antropologo francese definiva un «oggetto irriducibile» (Lévi-Strauss, 1958). Nel 1961, facendo il punto su quanto prodotto fino ad allora in termini di studi urbani, *Current Anthropology* constatava come grande parte delle ricerche etnografiche urbane non avessero ancora elaborato un apparato teorico originale adeguato alle pretese iniziali. Eppure, come Ferdinando predisse fin da subito, era evidente come, con il passare dei decenni, il rapporto tra gli studi urbani e la disciplina antropologica si sarebbe ribaltato: l'antropologia urbana, alla ricerca di nuovi metodi e nuovi analisi – Ferdinando ne era convinto – avrebbe costretto la disciplina a una riflessione generale sul rapporto soggetto/oggetto e a una critica generale di alcuni suoi metodi naturalistici.

D'altronde, Ferdinando Fava, iniziando la sua "carriera accademica" in Italia, si portava dietro brillanti chiavi di lettura e felici riflessioni metodologiche che venivano d'oltralpe, nello specifico da antropologi che avevano affrontato il "dilemma urbano", quali Gérard Althabe e Marc Augé. Ferdinando era tutt'altro che scettico sulla possibilità di un'antropologia urbana condotta tramite il metodo etnografico, perché credeva che l'antropologia è sempre stata del "qui" e dell' "ora" (Augé 1994, Fava 2017): l'antropologo è colui che si trova da qualche

parte, e descrive ciò che osserva in quello specifico momento. Il viaggio di ritorno di molti antropologi verso contesi più "vicini" e solo apparentemente meno "esotici", di conseguenza, non doveva essere necessariamente letto come conseguenza dell'esaurirsi delle questioni antropologiche "lontane". *In primis*, come Ferdinando dimostrerà per tutta la seconda parte della sua carriera presso l'Università di Padova, viaggiando con regolarità oltreoceano, perché esistono ancora oggi possibilità di lavoro in Africa, nelle Americhe, in Oceania, in molti paesi dell'Asia; secondariamente, perché quella che viene definita un'antropologia del "qui", non è affatto una disciplina "per difetto", come mostrerà nella sua prima parte di carriera, lavorando su contesti più "vicini" quali lo Zen di Palermo (Fava 2008), nella volontà di mostrare quando un'etnologia dell'Europa possa aspirare allo stesso grado di concettualizzazione proprio dell'etnologia delle società "lontane".

Sul pregiudizio (tutto) italiano

A Ferrara, impegnati entrambi in un progetto di ricerca (Fava, Satta e Scandurra 2015), nei primi anni Duemila ci confrontammo per diverso tempo sull'evidente carenza nella formulazione di un solido fondamento teorico-metodologico capace di motivare la scelta in direzione della ricerca urbana per quanto concerne l'antropologia culturale nel nostro Paese. Tranne poche eccezioni, tra gli anni Cinquanta e gli Ottanta, la maggior parte delle ricerche erano state orientate in senso "ruralcentrico" (Signorelli, 1996), osservando la città dal punto di vista della campagna (Tentori, 1990). Anche in questo caso, Ferdinando giocherà un ruolo significativo partendo dal presupposto che il rifiuto della città come oggetto di studio, condiviso da folcloristi ed etnologi di scuola tradizionale, si basava su una cattiva lettura di autori come Antonio Gramsci ed Ernesto de Martino, semplificando alcune riflessioni di questi pensatori.
A parte il primo Colloquio Internazionale di Antropologia Urbana dal titolo *Il progetto, l'uso, il simbolo. Abitare i nuovi quartieri delle periferie urbane* tenutosi nel 1988 (Giglia 1989, Signorelli 1989), frutto anche della pubblicazione, a partire dalla fine degli anni Settanta, di tre testi i cui autori avevano provato a dialogare con le pratiche di ricerca etnografica realizzate fuori

dal nostro Paese[1], bisognerà aspettare la traduzione italiana di *Esplorare le città* di Ulf Hannerz (1992) per parlare di quella che Fulvia d'Aloisio chiama, al principio degli anni Duemila, la «fase attuale» dell'antropologia urbana in Italia, quella caratterizzata «dall'istituzione di cattedre universitarie», dalla «sistemazione dei contributi», dall'apertura «di nuovi ambiti di ricerca urbani» (D'Aloisio 2011: 222)[2]. Sono gli anni in cui escono quelli che saranno per diverso tempo i due "manuali" degli studi urbani nel nostro Paese, ovvero *Antropologia della città* di Alberto Sobrero (1992) e, a qualche anno di distanza, *Antropologia Urbana* di Amalia Signorelli (1996)[3].

Nasce così, e Ferdinando ne fa da subito parte, la "prima generazione" di antropologi urbani, come sottolineano Paolo Grassi, Luca Rimoldi e Giacomo Pozzi nell'introduzione al numero monografico della rivista *Palaver* dedicato proprio alla ricostruzione del campo dell'antropologia urbana in Italia (2024). Nel primo decennio degli anni Duemila usciranno diverse monografie e saggi urbani di taglio etnografico (Colombo 1998, Dal Lago e Quadrelli 2003, Tosi Cambini 2004, Semi 2004 e 2006, Queirolo Palmas 2006, Fava 2008, Scarpelli, 2009, Cancellieri 2009, Barberi 2010, Bressan e Tosi Cambini 2011, Pompeo 2011 e 2012, Scandurra 2005, 2007, 2008 e 2011, Scandurra e Antonelli 2010). La cosa interessante è che sebbene queste etnografie non potessero competere dal punto di vista numerico con quelle prodotte nel mondo accademico francofono e anglofono (Bourgois 2003 e 2011, Wacquant 2002), presentavano tutte degli elementi di novità: innanzitutto, la tendenza a privilegiare lo svolgimento di campi di ricerca «*at home*» (Pozzi e Rimoldi 2024a); inoltre, la ricerca di un dialogo continuo con altre discipline dedite allo studio dell'urbano. Anche

1 Faccio riferimento a *La politica della parentela,* curato da Giovanni Arrighi e da Luisa Passerini (1976), *Antropologia Urbana,* a cura di Claudio Stroppa (1979) e *Antropologia Urbana,* a cura di Cesare Pitto (1980).

2 Secondo D'Aloisio, è possibile individuare un punto di partenza, o prima fase, che lei definisce «fase propedeutica», o «di preparazione», tra il 1950 e il 1980; una seconda fase di «definizione» e «acquisizione progressiva di visibilità», tra il 1980 e il 1995; da ultimo, il terzo periodo, ovvero «la fase attuale» degli studi urbani in antropologia (D'Aloisio 2011: 222).

3 Non a caso, Ferdinando, come me, è stato un grande lettore di Alberto Sobrero, ed entrambi abbiamo dialogato con le sue opere più "urbane" fino alla scomparsa dell'antropologo romano; come Fulvia D'Aloisio e Angela Giglia si sono formate grazie alle letture e le parole di Amalia Signorelli a Napoli.

per questo Grassi, Rimoldi e Pozzi parleranno, rifacendosi alla storicizzazione realizzata da D'Aloisio (2011) e rileggendo queste pubblicazioni, di una «quarta fase» dell'antropologia urbana nel nostro Paese (Grassi, Rimoldi e Pozzi 2024a). Proprio in questa "quarta fase" il lavoro di antropologi come Ferdinando emerge, diventando essenziale anche nella formazione di quella che sarà una "seconda generazione" di studiosi urbani di cui gli stessi curatori del numero di *Palaver* del 2024, Grassi, Rimoldi e Pozzi faranno parte. Tra il 2011, quando esce l'articolo di D'Aloisio che riscostruisce la storia degli studi urbani in Italia, fino al 2020, verranno infatti pubblicate numerose monografie e saggi urbani condotti con il taglio etnografico (Cancellieri 2012, Romano e Scarpelli 2011, Brivio 2013, Scandurra 2016, 2017 e 2020, Vereni 2015, Venturoli 2016, Bressan e Krause 2017, Ciccaglione 2017, Portelli 2017, Turolla 2017, Rimoldi 2017, Saitta 2018, Pozzi 2020, Fava e Grassi 2020, Pontiggia 2021). Sempre nel loro monografico (2024), Grassi, Pozzi e Rimoldi sottolineano l'aspetto sempre più "applicativo" ed *engagé* di questi lavori che indagheranno temi quali la *governance* urbana, i processi urbani di finanziarizzazione, di privatizzazione dello spazio, le nuove politiche neoliberali sulla casa. Provando a tracciare un filo rosso che lega la produzione di queste etnografie urbane più recenti, potremmo partire dalla esplicita volontà di questa "seconda generazione" di superare gli steccati disciplinari per dare vita a degli studi urbani interdisciplinari (Pizzo, Pozzi e Scandurra 2020); e anche in questo caso l'apporto di Ferdinando Fava risulterà indispensabile.

Fare scuola parlando (un po') con tutti

In questo decennio, dai Dieci ai Venti, Ferdinando è infatti uno dei motori che dà vita al gruppo di ricerca transdisciplinare "Tracce Urbane" (Cancellieri e Scandurra 2012; Fava 2012). È convinto che sia necessario costruire un campo di ricerca, quello degli studi urbani, che prescinda dalle appartenenze disciplinari pur senza abbatterle. Dagli anni delle ricerche sullo Zen di Palermo (2008) Ferdinando Fava aveva iniziato a insegnare in dipartimenti di Architettura e provato a dialogare con urbanisti, sia in ambito nazionale che internazionale, ma gli esiti, a suo avviso, non erano stati soddisfacenti. La realtà urbana, a suo avviso, non era solo architettonica-urbanistica né solo tecnica

e politica, bensì una realtà sempre antropologica e sociale (Caniglia Rispoli e Signorelli 2008). In uno dei rarissimi libri di dialogo tra urbanisti e antropologi, le autrici Costanza Caniglia Rispoli e Amalia Signorelli ricordavano già nel 2008 come «la grande sociologia europea e americana fossero nate, tra la seconda metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, proprio in stretto rapporto con la prima industrializzazione, l'urbanesimo, la trasformazione delle città industriali negli stati Uniti» (Ivi: 13). Eppure, il contributo dell'antropologi, per Ferdinando, rimaneva spesso confinato alla monografia tematica, che spesso, si giustapponeva ad altre monografie di altri specialisti nella fase propedeutica alla redazione del Piano o del progetto degli urbanisti, ovvero di coloro che vengono considerati ancora oggi i soli "tecnici" e "esperti" della città. Ferdinando, fu tra i primi in quegli anni, a dimostrare come i soggetti sociali interessati alla gestione delle città e del territorio sono tre e non più due: oltre alle istituzioni politico-amministrative e ai "tecnici/esperti" vi sono anche, e soprattutto, gli abitanti; questo avrebbe permesso alle scienze sociali di "entrare in campo".
Nei primi anni Dieci, Ferdinando lavorerà a un progetto di ricerca coordinato da urbanisti sulle pratiche e politiche di inclusione/esclusione sociale rivolte a cittadini di origine straniera promosse da amministrazioni di piccoli comuni del Centro e Nord Italia (Fava, Satta e Scandurra 2015). Qualche anno dopo avrebbe lavorato su un tema secondo lui poco indagato nelle scienze sociali, ovvero quello della "violenza degli spazi" e degli "spazi della violenza" (Fava e Scandurra 2015). Anche in quell'occasione, non a caso, sceglierà di curare un numero monografico su una rivista di urbanistica, al fine di indagare cosa lega le parole "violenza" e "spazio". Pochi anni dopo entrerà in una scuola di dottorato romana del Dipartimento di Ingegneria Civile, Edile ed Ambientale.

Conclusioni: uscire e rientrare in aula

Quando nacque il gruppo di "Tracce Urbane" era evidente come Ferdinando si sentisse stretto dentro i vestiti che indossava come studioso all'interno dei nostri diversi settori scientifico-disciplinari, come docente nelle aule in cui andava a fare lezione; stretto anche come studioso che faceva ricerca quasi sempre da solo. Per questo scelse sempre di costruire gruppi,

di bussare alle porte di case i cui abitanti parlavano altre lingue, di rivoluzionare il modo di fare didattica; per diversi aspetti, prima ancora che si parlasse di Terza Missione, si potrebbe dire che Ferdinando l'abbia sempre praticata.
Ferdinando Fava è stato un "innovatore", sempre curioso e appassionato, anche in questo senso, costringendo i suoi studenti a uscire dalle aule, insegnandogli ad ascoltare gli "altri": membri di comitati di quartiere, di associazioni culturali del territorio etc.; attraverso queste pratiche aveva imparato a lottare contro l'individualismo che caratterizza il nostro lavoro.
In questa ultima fase, dopo gli anni Venti, abbiamo iniziato a non vederci più quotidianamente, entrambi coinvolti (troppo) nella macchina universitaria che sempre più andava riproducendo l'aria neoliberale che si respira nelle nostre città moderne e occidentali. Oggi gli chiederei, incontrandolo, qualche consiglio su come innovare ancora di più la nostra didattica dentro e fuori dall'aula per sopravvivere a questa aria funesta.
Non avrò queste risposte, e nemmeno molte altre relative a tante domande che gli porrei, ma su una cosa resterò certo, a vita: mi avrebbe detto "fallo dolcemente", come sempre aveva fatto lui.

Bibliografia

Antonelli F., Scandurra G. (2010). *Tranvieri. Etnografia di una palestra di pugilato.* Roma: Aracne.

Arrighi G., Passerini L., a cura di, (1976). *La politica della parentela. Analisi situazionali di società africane in transizione*. Milano: Feltrinelli.

Augé M. (1997). *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*. Milano: Il Saggiatore (ed. or.1994).

Barberi P. (2010). È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana. Roma: Donzelli.

Bourgois P. (2003). *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada.* Roma: DeriveApprod (ed. or. 1996).

Bourgois P. (2011). *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana.* Roma: DeriveApprodi.

Bressan M., Tosi Cambini S., a cura di, (2011). *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*. Bologna: Il Mulino.

Bressan M., Krause E.L., (2017). «La cultura del controllo. Letture subalterne di un conflitto urbano». *Antropologia*, 4/3, 137-157.

Brivio A. (2013). «La città che esclude. Immigrazione e appropriazione dello spazio pubblico a Milano». *Antropologia*, 15, 39-62.

Callari Galli M., a cura di, (2007). *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*. Rimini: Guaraldi.

Cancellieri A. (2009). «Hotel House. In un palazzo il mondo. Confini sociali e uso quotidiano di uno spazio multietnico». In Cancellieri A., Gazzola P., Menin L., *Volti di un'Italia multietnica*. Torino: L'Harmattan.

Cancellieri A. (2012). *Hotel House*. Trento: Professional Dreamers.

Cancellieri A., Scandurra G., a cura di, (2012). *Tracce Urbane. Alla ricerca della città*. Milano: Franco Angeli.

Ciccaglione R., (2017). «Abitare i vicoli e "le case" a L'Aquila post-sisma. Diritto alla città e spazi di desiderio tra gli adolescenti». *Antropologia*, 4/3, 35-54.

Colombo A. (1998). *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*. Bologna: Il Mulino.

Caniglia Rispoli C., Signorelli A. (2008). *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica*. Milano: Guerini.

Castelli E., Scandurra G., Tancredi L., Tolomelli A. (2011). *Memorie di uno spazio pubblico: Piazza Verdi a Bologna*. Bologna: Clueb.

D'Aloisio F. (2011). «L'antropologia urbana». In Signorelli A., *Antropologia Culturale*. Milano: McGraw-Hill, 221-225.

Dal Lago A., Quadrelli E. (2003). *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*. Milano: Feltrinelli.

Duff C., (1935). *Anthropological report on a London suburb*. London: Grayson & Grayson.

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: Franco Angeli.

Fava F. (2012), «Comparare l'incomparabile: spazi umanitari, enclave sociali e l'ermeneutica delle periferie». In Cancellieri A. e Scandurra G. (a cura di), *Tracce Urbane. Alla ricerca della città*. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2017). *In campo aperto*. Roma: Meltemi.

Fava F., Scandurra G. (2015). «Introduzione: Lo spazio e la violenza» *Asur,* 110, anno XLV., 11.24.

Fava F., Satta C., Scandurra G. (2015). «Inclusione sociale nei piccoli comuni del ferrarese». In Balbo M., a cura di, *Migrazioni e piccoli comuni.* Milano: Franco Angeli, 175-201.

Giglia A. (1989). «L'antropologia urbana in Italia». *La Ricerca Folklorica*, 20, 83-90.

Grassi P., Pozzi G., Rimoldi L.(2024). «Introduzione». *Palaver*, 13/2, pp. 7-14.

Grassi P., Pozzi G., Rimoldi L. (2024a). «L'antropologia urbana in Italia». *Palaver*, 13/2, pp. 15-46.

Hannerz U., (1980). *Exploring the city.* New York: Columbia University Press.

Lévi-Strauss C. (1958). *Antropologie structurale*. Paris: Plon.

Pitto C. (1980). *Antropologia urbana,* Milano: Feltrinelli.

Pizzo B., Pozzi G., Scandurra G., a cura di, (2020). *Mappe e sentieri. Un'introduzione agli studi urbani critici*, Firenze: Editpress.

Pompeo F., a cura di, (2011). *Pigneto-Banglatown. Migrazioni e conflitti di cittadinanza in una periferia storica romana.* Roma: Meti Edizioni.

Pompeo F., a cura di, (2012). *Paesaggi dell'esclusione. Politiche degli spazi, re-indigenizzazione e altre malattie del territorio romano.* Torino: Utet.

Pontiggia S., (2021). «Great home-spectations: 'Houses-to-be',

marginality, and social expectations in Southern Tunisia». *Anuac*, 10/ 2, 177-195.

Portelli S. (2017). *La città orizzontale. Etnografia di un quartiere ribelle di Barcellona*. Napoli: Monitor.

Pozzi G. (2020). *Fuori casa. Antropologia degli sfratti a Milano*. Milano: Ledizioni.

Queirolo Palmas L., (2006). *Prove di seconde generazioni*. Milano: Franco Angeli.

Rimoldi L. (2017). *Lavorare alla Pirelli-Bicocca. Antropologia delle memorie operaie*. Bologna: Clueb.

Romano A., Scarpelli F., a cura di, (2011). *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*. Roma: Carocci.

Saitta P., (2018). *Prendere le case. Fantasmi del sindacalismo in una città ribelle*. Verona: Ombre corte.

Scandurra G. (2007). *Il Pigneto. Un'etnografia fuori le Mura di Roma*. Padova: Cluep.

Scandurra G. (2005). *Tutti a casa. Il Carracci: etnografia dei senza fissa dimora a Bologna*. Rimini: Guaraldi.

Scandurra G. (2016). *Tifo estremo*. Roma: Manifestolibri.

Scandurra G. (2017). *Bologna che cambia*. Parma: Ed. Junior.

Scandurra G. (2020). *Ibridi ferraresi. L'antropologia in una città senza antropologi*. Milano: Meltemi.

Scarpelli F. a cura di, (2009). *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*. Roma: CISU.

Semi G. (2004). «Il quartiere che (si) distingue. Un caso di 'gentrification' a Torino». *Studi culturali*, 1: 83-107.

Semi G. (2006). «Nosing Around. L'etnografia urbana tra costruzione di un mito sociologico e l'istituzionalizzazione di una pratica di ricerca». *Working Papers*.

Signorelli A. (1989). «Introduzione». *La Ricerca Folklorica*. 20, 3-4.

Signorelli A. (1996). *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Milano: Guerini.

Sobrero A.M. (1992). *Antropologia della città*. Roma: Carocci.

Stroppa C., a cura di, (1978). *Antropologia urbana. Testi e documenti*. Brescia: Morcelliana.

Tentori T., a cura di, (1990). *Antropologia delle società complesse*. Roma: Armando.

Tosi Cambini S. (2004). *Gente di sentimento. Per un'antropologia delle persone che vivono in strada*. Roma: CISU.

Turolla T. (2017). «"Abitare attivista" in un quartiere popolare milanese. L'esperienza del comitato Drago e del Giambellino-Lorenteggio». *Antropologia*, 4/ 3, 93-111.

Venturoli S. (2016). «Sem dança não tem força nenhuma: Creating indigenous spaces in São Paulo urban area». *ANUAC*, 5/1, 269-292.

Vereni P. (2015). «Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma». *ANUAC*, 4/2,130- 156.

Wacquant L. (2002). *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano.* Roma: DeriveApprodi.

Giuseppe Scandurra insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Ferrara. Ha pubblicato numerosi articoli e monografie di antropologia urbana. Membro del Comitato scientifico dell'Istituto Gramsci-Emilia-Romagna, co-fondatore del gruppo di studio transdisciplinare "Tracce Urbane", direttore (con A. Alietti) del Laboratorio di Studi Urbani e (con A. Morelli) del Laboratorio per la pace. Coordinatore del curriculum ferrarese del Dottorato nazionale in Peace Studies, direttore (con C. Cellamare) della rivista fascia A "Tracce Urbane", direttore (con V. Dal Buono) del Master in "Design della Comunicazione", direttore (con B. Pizzo e G. Pozzi) della collana di Editpress "Territori". giuseppe.scandurra@unife.it

Decentrarsi. L'epistemologia di Ferdinando Fava, lo spazio-tempo e il femminile sacro a Palermo[1]

Gabriella D'Agostino, Eugenio Giorgianni

Abstract

La risposta di Ferdinando Fava alla sempiterna questione della conoscenza e dell'incontro con l'alterità parte dalla definizione del sé sul campo di ricerca. A tratteggiare tale definizione, più che le pratiche riflessive o la sola attenzione al proprio posizionamento, è la prospettiva dell'altro: «Chi sono io per i miei interlocutori?». È questa la domanda chiave attraverso cui cogliere il senso dell'incontro etnografico. La ricerca, intesa come pratica sociale, è prima di ogni altra cosa una rete di relazioni. La costruzione del sapere antropologico è un processo collaborativo di significazione, a partire dalla dimensione quotidiana dell'incontro e dal punto di vista degli interlocutori. Traendo spunto da un'esperienza condivisa di ricerca su riti e migrazione a Palermo, gli autori ripercorrono alcuni snodi del pensare antropologico di Fava, mostrando come la nozione di implicazione radicale abbia orientato il loro modo di stare sul campo, decentrando il ruolo del ricercatore.

Ferdinando Fava's response to the enduring question of anthropological knowledge and the encounter with alterity begins with the definition of the self in the field. More than reflexive practices or attention to positionality alone, this definition is shaped by the perspective of others: *Who am I to my interlocutors?* This is the key question through which the meaning of the ethnographic encounter can be grasped. Research, understood as a social practice, is first and foremost a web of relationships. Anthropological knowledge emerges as a collaborative process of meaning-making, grounded in the everyday experience of encounter and in the standpoint of interlocutors. Drawing on a shared ethnographic experience of rituals and migration in Palermo, the authors revisit key aspects of Fava's anthropological thought, showing how the notion of radical implication has shaped their way of being in the field by decentring the role of the researcher.

Parole Chiave: implicazione radicale; incontro etnografico; epistemologia antropologica.

Keywords: radical implication; ethnographic encounter; anthropological epistemology.

1 Questo contributo è il frutto di una riflessione congiunta dei due autori, maturata nel corso degli anni, in stretto dialogo con Ferdinando Fava. Ai fini della formale attribuzione delle parti, il primo paragrafo è di Gabriella D'Agostino; il secondo paragrafo è di Eugenio Giorgianni.

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 30-38
DOI: 10.13133/2532-6562/19614

© D'Agostino, Giorgianni

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

Le domande di una ricerca

C'è una domanda che Ferdinando Fava ripeteva costantemente ai suoi allievi, come un mantra, soprattutto nei primi incontri di supervisione: «Chi sei tu per i tuoi interlocutori?». Fava pone questo interrogativo al centro del suo agire e pensare come antropologo coniugando il verbo essere alla seconda persona, anche quando rivolge la domanda a se stesso – chi sei tu, come leggiamo nelle pagine di *In campo aperto* (Fava, 2017). Tu, non io. Con questa azione di auto-straniamento, Ferdinando invita a decentrarsi, a lasciare che sia l'altro a generare il senso dell'incontro antropologico, a definirne il ritmo, a tracciarne la mappa e i confini.

La prospettiva di Fava è impegnativa: si osserva, si interpreta, si partecipa, ma tutto questo non basta e soprattutto viene *dopo*. Il lavoro sul campo è 'legame' tra esseri umani, e tale legame è vincolante. È questa l'idea di implicazione radicale, elaborata a partire dal lavoro di Althabe (Ivi, 33): centrare il proprio pensiero su quello degli altri, lasciare che siano loro a definire il senso e la traiettoria della ricerca. Non si tratta di empatia né di immedesimazione: il vincolo relazionale si traduce in un esercizio di costante critica riflessiva da parte dell'antropologo, mirato a smontare ogni significato, ogni linea interpretativa che non venga dal campo e dalle persone che lo abitano. Solo così l'antropologia può elaborare teorie che rimangano ancorate ai contesti che le hanno suggerite. Attraverso questa postura, dice Fava, si può «scrivere senza perdere l'oralità che ne è stata la fonte» (*Ibidem*), evitando che la restituzione scientifica cristallizzi la realtà che racconta, inaridendola, imbrigliandone la vitalità in semplificazioni che possono reggere solo sulla carta stampata.

Sono gli interlocutori a definire il ricercatore, a costruire la sua identità, a modellare la sua presenza nel mondo[2]. Sono i contesti

2 Esemplare, in questo senso, è il modo in cui Ferdinando Fava riflette sul rapporto che si era creato con Vita, una delle sue interlocutrici principali della ricerca allo ZEN (Fava, 2008). Le parole di Vita che Fava riporta – «Quando parlo *cu tia, tu nun si ni masculu ni fimmina,* ma una persona» (Fava, 2013: 43) –, vengono così commentate: «Vita, quando mi rivolge la parola, e lunghe sono state le ore del suo narrare, e mi dice che non mi considera né uomo né donna ma persona, non mi sta desessualizzando o misconosce il mio sesso anatomico, ma mi sta "spogliando" di quei tratti caratteristici che connotano i rapporti di genere nel suo quartiere. Vita si riferisce ai generi sociali, uomo e donna, così come vi sono performati: non interagisce con me secondo il modo

e soprattutto i protagonisti dei luoghi etnografici a indirizzare la ricerca, a incanalarla nei reticoli delle loro vite; sono loro che possiedono la chiave interpretativa del lavoro del ricercatore. Questa prospettiva non indebolisce per niente l'importanza del lavoro delle scienze sociali. Nella Premessa a *In campo aperto*, Marc Augé (2017) evoca *L'Afrique Fantôme* di Michel Leiris (2014) [1934], che legge i riti di possessione come surplus di identità, non come perdita o espropriazione. Così come i celebranti dei riti di *trance*, il ricercatore deve accettare di buon grado la consapevolezza di essere 'abitato' dai suoi interlocutori, guidato da loro nel suo percorso di ricerca, e riconoscere il proprio lavoro come un'opera collettiva, frutto di una pluralità.
«L'implicazione – scrive Fava – comporta l'attribuzione di una posizione, di una parte (*script*) e di performances [...]» (Fava, 2017: 63). A scrivere il copione e a curare la regia, non è mai il ricercatore: l'antropologo può conoscere in modo significativo la realtà con la quale interagisce nella misura in cui comprende qual è la 'parte' che gli è stata assegnata dai suoi interlocutori, dalla miriade di attori sociali che incrocia, ognuno dei quali flette la sua traiettoria secondo la sua orbita di presenza nel mondo.
Sono questi i 'misteri' a cui l'etnografia deve cercare soluzione: il personaggio che ci viene assegnato, l'argomento della sceneggiatura prima e dopo la nostra comparsa. Il modo in cui gli altri ci vedono, ci immaginano, ci inventano. Il senso che ha per loro il nostro incontro. Non solo i discorsi, ma soprattutto «i mormorii, i mugugni, il bisbigliare delle parole» (Ivi, 13), gli sguardi delle persone di fronte a noi, i loro gesti nei nostri

con cui lei interagisce, agisce e si rappresenta abitualmente la sua relazione con gli uomini e le donne del suo contesto. E me lo dice proprio stando in casa sua, nel suo spazio domestico dopo che ho varcato, perché lei me lo ha permesso, la soglia di casa sua, trasgredendo, davanti ai vicini, il codice identitario che governa i rapporti di genere nello spazio pubblico dell'*insula* e che regola i permessi e i divieti rispetto a chi può fare cosa, come entrare in una famiglia, per esempio, quando non c'è 'l'uomo di casa'. La mia palese esteriorità al quartiere (non ero di Palermo, non ero un "*masculu* dello Zen", e non ero localizzabile residente in una delle sue *insulae*) mi autorizza ad accedere al suo spazio domestico; questo però non sarà sufficiente per giustificare la sua frequentazione prolungata. Vita creerà lei stessa le condizioni di una mia presenza assidua nella sua famiglia, considerandomi (e agendo di conseguenza) né *masculo* né *fimmina*, ma persona» (Ivi, 45). A una analoga modalità di classificazione del Ricercatore è riconducibile la partecipazione di Fava a quei momenti che allo ZEN vedevano riunite donne di diverse età che allattavano al seno i loro bambini.

confronti, le smorfie, le parole che usano per riferirsi a noi mentre parlano al cellulare con un parente o un amico, interrompendo l'intervista: sono queste le espressioni comunicative che rendono conto dell'interazione, allargano il campo esperienziale della relazione, mettono i rapporti nella giusta prospettiva.
La domanda «chi siamo per i nostri interlocutori» è inesauribile e costitutiva di tutto il lavoro antropologico, formulandosi a seconda delle caratteristiche del contesto di ricerca. È questa l'anima dell'antropologia, la peculiarità insostituibile della disciplina: la competenza relazionale critica, la capacità di costruire relazioni sul campo e di rifletterci su. Quello di Fava, più che un metodo, è un approccio che si riformula a ogni nuovo incontro. Ogni *research question*, una volta sul campo, va disintegrata: le domande dei ricercatori devono lasciare il posto alle domande degli interlocutori, all'ascolto, mantenendosi alla larga da paradigmi teorici precostruiti o da mode analitiche.

Intensità dell'incontro etnografico

Questa epistemologia basata sulle relazioni sul campo è in opposizione netta con i paradigmi che Gadamer (1981) chiama «sapere di dominio»; il lavoro etnografico di Fava rinuncia definitivamente all'idea di una ricerca capace di mantenere le distanze, e accetta di essere condotto dagli interlocutori che interpretano la ricerca, la collocano e si posizionano di fronte a chi la conduce, concedendo o meno accesso a luoghi ed eventi. L'implicazione radicale sul campo smonta qualunque netta opposizione noi/loro: la divisione a comparti stagni tra il proprio mondo e quello degli altri sta solo nella presunzione di chi lo vede. L'intensità dell'incontro etnografico, se lasciata esplodere, dimostra l'interconnessione tra i mondi sociali, fatte salve le differenze culturali e le sperequazioni. Le dinamiche dell'incontro riflettono scelte strategiche, attente e motivate da esigenze puntuali, con cui gruppi umani (più o meno) subalterni si interfacciano con agenti (parzialmente) esterni, delimitandone il campo di azione e incanalandone gli effetti a beneficio del gruppo.
La lezione di Fava è stata e continua a essere un punto di riferimento fondamentale per il lavoro di ricerca che gli autori di questo articolo conducono da diversi anni sull'induismo a Palermo. Il contesto della ricerca non è casuale: Ferdinando

ha svolto assiduamente la funzione di tutor scientifico presso l'Istituto Arrupe (si veda il contributo di Massimo Massaro in questo *Special Issue*), centro studi palermitano che sposa il paradigma della Ricerca-Azione e che ha costruito la propria identità di ente di ricerca sociale traendo ispirazione proprio dall'opera di Fava e dalla collaborazione costante con lui. A partire dal tutoraggio di una borsa di studio dedicata al femminile sacro come punto di incontro interreligioso nel capoluogo siciliano è nata la relazione con Eugenio Giorgianni e, anche attraverso questa esperienza, si è stretta e consolidata quella con Gabriella D'Agostino.

Analizzando a ritroso alcuni incontri della ricerca, ci siamo resi conto[3] che alcuni degli eventi etnografici che inizialmente ritenevamo frutto delle nostre strategie etnografiche, a ben vedere, erano stati determinati dagli interlocutori. I protagonisti della ricerca, i soggetti principali del lavoro etnografico, sono stati infatti immancabilmente giovani individui di origine tamil, nati a Palermo, con studi universitari alle spalle, che la comunità considera come interfaccia ideale con 'l'esterno' – in questo caso, con i ricercatori – per la loro capacità di padroneggiare più registri linguistici e culturali. Ripercorrendo le tappe iniziali della ricerca, l'insistenza per ottenere un'intervista con una giovane induista tamil, nonostante i suoi continui rimandi, Eugenio Giorgianni ha compreso come tale perseveranza sia dipesa – più che dalla propria tenacia come ricercatore, come credeva all'inizio – dal modo in cui lei avesse immediatamente

3 Il plurale con cui ci esprimiamo in queste prime righe del secondo paragrafo si riferisce alla riflessione comune, tra Ferdinando Fava, Eugenio Giorgianni e Gabriella D'Agostino, nel corso delle diverse interlocuzioni avute a partire dal progetto che Giorgianni stava conducendo per l'Istituto Arrupe che, profondamente riarticolato nelle domande e negli obiettivi conoscitivi, è proseguito nel Progetto di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN 2017) "Migrazioni, spaesamento, appaesamento: letture antropologiche del nesso rituali/migrazioni in contesti di Italia meridionale", cui Giorgianni partecipava come assegnista di ricerca. D'Agostino, a Palermo, a partire dai primi anni Duemila, aveva cominciato a frequentare con assiduità uno spazio di preghiera, condiviso da Mauriziani e Tamil. Lo spazio di questo contributo non consente di entrare nel merito delle riflessioni che portarono ad 'abbandonare il campo', per cui si rimanda a D'Agostino, 2013: 6-7. Quella esperienza, tuttavia, occupò un ambito di confronto frequente con Ferdinando Fava e una sorta di 'guida' per la successiva ricerca di Eugenio Giorgianni. Il successivo passaggio alla terza persona singolare intende invece restituire pienamente ad Eugenio Giorgianni la traiettoria del suo percorso di ricerca.

reso esplicita l'importanza della ricerca *per lei*. Partecipare all'invito ha significato per lei negoziare opportunamente le forme di rappresentazione del gruppo etnico-religioso di cui fa parte, confermandosi come portavoce della sua comunità e contribuendo ancora una volta alla legittimazione culturale dei Tamil come protagonisti della città cosmopolita. È stata lei – e i membri del consiglio del tempio che hanno indirizzato Giorgianni a lei – a entrare nella ricerca come protagonisti, non il ricercatore a sceglierli. È grazie alla lezione di Ferdinando che la consapevolezza che la ricerca fosse 'abitata', posseduta, pilotata da altre persone, lungo direttive e per scopi non del tutto chiari ai ricercatori, ci ha dato maggiore piacere nell'incontro etnografico, più che sgomentarci.

Applicare la prospettiva dell'implicazione radicale a una ricerca sul femminile sacro a Palermo ha comportato la scelta di metodologie e pratiche etnografiche che trasformassero la figura astratta del ricercatore in qualcosa di significativo per gli interlocutori. Nel caso specifico, la traiettoria della ricerca ha seguito il percorso dell'*acchianata*, il cammino pellegrinale che i devoti di Santa Rosalia compiono per raggiungere il santuario sulla vetta di Monte Pellegrino. È quello il contesto che gli induisti di Palermo trovano più congeniale per parlare, per pensare e per entrare in contatto con il femminile sacro; pertanto, l'*acchianata* è diventata il campo per eccellenza. Condividere la fatica, le pause, i silenzi e la visione salvifica della santa con tamil e mauriziani ha concentrato il dialogo etnografico sulla sfera della devozione, intesa olisticamente come forma di appartenenza piuttosto che come credo religioso (Giorgianni, 2022). Inaspettatamente, gli interlocutori hanno reso Giorgianni pellegrino, in cammino con loro, significandolo come membro della stessa *communitas*, riducendo drasticamente il peso delle interviste e aumentando l'importanza del sudore come dato etnografico (Lee, Ingold, 2006).

Concludiamo con un breve aneddoto dal campo che mostra con ulteriore evidenza come il continuo, vivificante processo di risignificazione e riposizionamento di ogni aspetto della ricerca da parte degli interlocutori non risparmi neanche i prodotti finali di restituzione del lavoro. Qualche mese fa è stata finalmente pubblicata la monografia dedicata all'etnografia in un tempo induista mauriziano a Palermo (Giorgianni, 2025). Ricevute

alcune copie cartacee del testo, Giorgianni è corso a farle vedere al tempio alle persone che più lo avevano aiutato nella ricerca, le quali hanno condiviso con lui la gioia per il traguardo e il riconoscimento della rilevanza dell'incontro. Nei giorni e nelle settimane successive, non c'è stato nessun riscontro sul testo: con tutta probabilità, non l'ha letto nessuno. L'unica volta che ne è stata fatta menzione pubblica è stato durante un incontro interreligioso in cui la presidentessa del tempio cercava di ottenere solidarietà e appoggio riguardo all'ingiunzione di sfratto che l'Associazione Mariammen Kovil Tamil Sangam sta cercando di gestire, sfratto che metterebbe a rischio la sopravvivenza non solo di questo spazio. Chiedendo alle istituzioni presenti attenzione e sostegno, magari con la concessione di un locale sequestrato alla mafia, la donna mostrava il libro alla platea, dicendo che il tempio è un luogo culturale importante e che va preservato. Ancora una volta, come insegna Ferdinando, la rilevanza della ricerca è sempre relazionale, il valore degli elementi in campo mutevole, i significati flessibili e soggetti all'equilibrio tra le forze in campo. E ben venga: che i libri si possano usare, anche senza leggerli.

Bibliografia

Augé M. (2017). «Premessa». In: Fava F., *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi. 7-9.

D'Agostino G. (2013). «Costruire o de-costruire il campo/ Constructing or de-constructing the field». *Archivio antropologico mediterraneo*, a. XVI, n. 15 (2): 5-8. DOI: 10.7432/AAM150201

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione.* Prefazione di Marc Augé. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2013). «"Chi sono per i miei interlocutori?". L'antropologo, il campo e i legami emergenti». *Archivio antropologico mediterraneo*, a. XVI, n. 15 (2): 42-57. DOI: 10.7432/AAM150205

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Gadamer H.G. (1981) [1960]. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

Giorgianni E. (2022). «Intimità sacra e nuove appartenenze nella devozione dei Mauriziani induisti a Santa Rosalia (Palermo)». *Archivio antropologico mediterraneo*, a. XXV, n. 24 (2). DOI: 10.4000/aam.6292

Giorgianni E. (2025). *Il cocco e l'ago. Spazi di resistenza, strategie di appaesamento e schermi rituali nella migrazione mauriziana a Palermo*. Lecce: Argo.

Lee J., Ingold T. (2006). «Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing». In: Coleman S., Collins P. (eds.), *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*. Oxford: Berg. 67-85.

Leiris M. (2014) [1934]. *L'Afrique Fantôme. De Dakar à Djibouti (1931-1933)*. Paris: Gallimard.

Gabriella D'Agostino è professoressa ordinaria di Discipline demoetnoantropologiche nell'Università degli Studi di Palermo, Dipartimento Culture e Società. È stata Vicepresidente della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) dal 2019 al 2025, è direttrice responsabile della rivista *Archivio antropologico mediterraneo*. Componente del Centro di Ateneo "Migrare. Mobilità, differenze, dialogo, diritti" dell'Università di Palermo, ne coordina l'area tematica "Spazi sociali e territori". È Delegata del Rettore dell'Università di Palermo per i rapporti con le comunità straniere (2021-2027). Autrice di monografie e articoli scientifici, ha recentemente curato, con Vincenzo Matera, *Histories of Anthropology. Interactions Between Centers and Peripheries in the Making of Anthropological Discourses* (Palgrave Macmillan 2025). gabriella.dagostino@unipa.it

Eugenio Giorgianni è antropologo e insegnante di scuola secondaria di primo grado. Si occupa di migrazioni, riti, spazio urbano, musica e lavoro digitale, con particolare attenzione alle diaspore induiste in Sicilia. Ha partecipato a progetti di ricerca (PRIN) nelle Università di Palermo e di Messina. È autore di monografie e saggi scientifici e utilizza il linguaggio audiovisivo come strumento di ricerca e narrazione etnografica. È membro del "Laboratorio di Antropologia Sociale" di Messina e del collettivo internazionale di filmmaking etnografico collaborativo "Big Tree Collective" e partecipa come *investigador invitado* al "Programa de Condiciones de Vida y Religión (CVR)".
eugenio.giorgianni@unime.it

Stare, sul campo e nella vita. Quel 'di più' che accade nella relazione (etnografica)

Dario Nardini

Abstract

Ferdinando Fava ha riflettuto approfonditamente sulla relazione etnografica e sull'ascolto come pratiche costitutive del sapere antropologico. La conoscenza etnografica, chiariva, accade nella relazione e nell'unicità delle circostanze in cui questa avviene, lasciando emergere una 'terzietà' tra ricercatore e interlocutori che eccede gli individui coinvolti e sfugge a qualsiasi logica di riproducibilità o di sistematicità procedurale. A partire da questa prospettiva, il contributo ricostruisce tre implicazioni fondamentali del pensiero di Fava: il valore trasformativo del gesto etnografico, la dimensione emergente ed eccedente della relazione di campo e la difficoltà di tradurre tali processi in protocolli metodologici standardizzati. A partire da queste implicazioni, l'articolo si interroga sulla possibilità di rintracciare già nelle riflessioni di Fava i fondamenti di un'etica dell'ascolto che possa farsi metodo, nell'inseparabilità tra un certo modo (etnografico ed esistenziale) di stare al mondo, responsabilità relazionale e produzione di conoscenza.

Ferdinando Fava reflected deeply on the ethnographic relationship and listening as practices that constitute anthropological knowledge. He explained that ethnographic knowledge arises from the relationship and the unique circumstances in which it occurs. This gives rise to a 'thirdness' between the researcher and the interlocutors that transcends the individuals involved and eludes any logic of reproducibility or procedural systematisation. From this perspective, this article highlights three key aspects of Fava's thinking: the transformative nature of the ethnographic process, the emergent and transcendent qualities of fieldwork relationships, and the challenge of translating these processes into standardised methodological protocols. Through a re-reading of his writings, the article ultimately proposes that Fava's reflections reveal an understanding of the ethics of listening as a method. This understanding is based on the idea that a certain way of being in the world (both ethnographically and existentially) is inseparable from relational responsibility and the production of knowledge.

Parole Chiave: relazione etnografica; legami emergenti; etica nella ricerca.
Keywords: ethnographic relationship; emergent bonds; ethics in research.

© Nardini
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

Una forma di vita

È sempre complicato, nella vita di un antropologo, capire fino a che punto quella disponibilità all'ascolto e quel particolare modo di osservare il mondo che ne caratterizzano lo sguardo siano stati appresi con lo studio e con la pratica etnografica, e quanto invece siano parte di una sensibilità di cui lo studioso era comunque dotato, ma che era rimasta latente finché non è infine riuscito a trasformarla in uno strumento euristico. Necessità fatta virtù (per riprendere, forse impropriamente, Bourdieu), o virtù che si rende necessaria a una urgenza conoscitiva? Una capacità costruita con la teoria e l'esercizio o una predisposizione messa al servizio della ricerca?

Una questione apparentemente irrilevante, dal punto di vista scientifico, in un contesto come quello odierno in cui la 'qualità' della ricerca viene valutata a partire da criteri che si suppongono standardizzati, senza porre troppa attenzione a che tipo di ricerca si tratti, a quali metodologie impieghi, e al possibile coinvolgimento di capacità relazionali, oltre che razionali e analitiche, nelle specificità disciplinari dei processi di costruzione della conoscenza. Resta però il fatto che quello che Ferdinando Fava (2023a) chiamava «gesto etnografico» presuppone un'attitudine a osservare ciò che ci circonda, una disposizione all'ascolto e una capacità di creare relazioni che non sono soltanto strumenti di indagine, ma qualità che caratterizzano un certo modo di stare al mondo. La 'postura' etnografica ci definisce come persone, oltre che come studiosi o analisti. Senza voler cadere nello sterile gioco dell'uovo e della gallina, è evidente che le qualità che caratterizzano un buon ricercatore sono anche qualità umane, disposizioni d'animo, sensibilità relazionali – nonché, in ultima istanza, etiche.

Questo Ferdinando Fava lo aveva imparato dalle molte esperienze che, prima di decidere di fare l'antropologo, aveva vissuto con intensa profondità, facendo sempre in modo che niente si perdesse senza lasciare traccia. Geologo di prima formazione, era convinto che le pietre andassero 'assaggiate' per poterle comprendere (De Biase e Hernández, 2025). La centralità epistemologica della relazione tra soggetto conoscente e oggetto/soggetto della conoscenza era insomma *in nuce*, nel suo pensiero, prima ancora di trovare una formulazione teorico-metodologica chiara ed esplicita nel percorso che lo avrebbe

successivamente portato a ottenere un dottorato in antropologia presso l'EHESS di Parigi. Mosso da una fede profonda e sincera, Fava aveva alimentato la sua vocazione attraverso un rigoroso percorso spirituale di approfondimento e conoscenza, che ha lasciato tracce evidenti nelle attività che ha svolto, anche dopo che ha scelto per la sua vita una strada diversa ed è infine diventato professore all'Università di Padova. Soprattutto, questa sua formazione aveva dato spessore filosofico a un *modo di essere* che coltivava appassionatamente nella vita, con rara spontaneità e una grande curiosità nel dedicarsi agli altri, conoscerli, sapere di loro.
Così, quello che costituiva un tratto della personalità di Ferdinando Fava è diventato per il suo lavoro anche un fondamentale strumento metodologico: un modo per *stare sul campo*, oltre che al mondo. Il suo modo di vivere si è fatto anche istanza epistemologica, e il suo modo di stare con gli altri e ascoltarli ha implicato di conseguenza un costante orientamento etico, nella vita privata come in quella professionale. Così che, tra le due, era impossibile tracciare una linea. La postura etnografica non è stata, per lui, un camice da indossare o un bisturi da impugnare, ma una qualità che definisce, a un tempo, lo studioso e la persona.

La terzietà e la trasformatività dei legami sul campo

Questa consapevolezza gli ha permesso di prendere in considerazione molto seriamente (scientificamente, direi) la forza *generativa* e la qualità tutta particolare delle relazioni umane, che *eccedono* gli individui che ne sono coinvolti, portandoli su un piano differente, 'terzo' rispetto a quello in cui si trovavano prima di incontrarsi. L'etnografo costruisce sul campo quelli che Ferdinando Fava ha chiamato, prendendo la definizione in prestito da Gérard Althabe, suo grande riferimento, 'legami emergenti' (Fava, 2013). È in questi legami che nasce la possibilità di costruire conoscenza, che si produce dunque a partire da una relazione che non esisteva prima dell'arrivo dell'antropologo sul campo. È un tipo di conoscenza 'situata', appunto *emergente*, processuale, ed *eccedente* rispetto alle individualità che ne prendono parte. Per questo, non la si può inferire o prevedere a partire dagli elementi che la compongono, ma bisogna lasciarla *accadere* nell'incontro, che diventa il vero

oggetto della conoscenza etnografica: l'Altro, del resto, non può essere osservato che in una condizione empirica tutta particolare, che è appunto quella dell'incontro[1].
Tutto questo ha per Fava alcune implicazioni fondamentali. La prima rimanda al valore *trasformativo* del gesto etnografico, che impatta tutte le soggettività coinvolte, riorientandone talvolta le aspettative, le finalità e la stessa disponibilità all'ascolto o al racconto. L'incontro etnografico spinge inevitabilmente gli individui che vi prendono parte a una trasformazione, a un cambiamento, a un continuo adattamento reciproco. Come aveva suggerito Jeanne Favret-Saada (1977), l'antropologo deve rendersi conto di essere *affecté*, vale a dire 'coinvolto' (ma anche 'investito', 'turbato', 'afflitto' o 'influenzato', nella traduzione dal francese) da ciò che osserva, che ascolta e che gli succede sul campo. Lo stesso vale, in tutta evidenza, per i suoi interlocutori. La conoscenza etnografica non può dunque corrispondere all'applicazione sistematica e programmatica di un metodo, perché è imperscrutabile nel suo accadere – e perché è in fondo il suo accadere che detta le priorità e gli indirizzi dell'agenda di ricerca. Il gesto etnografico va oltre le intenzionalità previste in fase di progettazione della ricerca. Per questo, come sappiamo, è complicato formulare concrete domande di ricerca *prima* di recarci sul campo.
Da questo punto di vista, le relazioni che l'antropologo instaura sul campo hanno dunque sempre una dimensione di imponderabilità, e lasciano emergere una 'terzietà' tra ricercatore e interlocutori che non si risolve mai nella semplice somma degli 'addendi', e che per questo sembra sfuggire a qualsiasi logica di riproducibilità o di sistematicità procedurale. La conoscenza antropologica, ha chiarito Fava, accade *nella* relazione e nell'unicità delle circostanze in cui questa avviene, che costituiscono un insieme di 'variabili' che non possono essere isolate e sottoposte a un metodico 'controllo', come avviene nel metodo sperimentale.
Per questo stesso motivo, la conoscenza etnografica non appartiene interamente all'etnografo, ma è, come sosteneva

1 La 'portata' di questa eccedenza della relazione antropologi/interlocutori sul piano più ampio dei processi collettivi e la sua (eventuale) capacità di produrre cambiamento è un tema su cui non c'è spazio qui per soffermarci, ma che mi pare centrale nella prospettiva che, dialogando con Fava, sto qui presentando. Ne ha offerta un'approfondita analisi Paolo Grassi qualche anno fa (2023).

Fava citando Bakhtin (che si esprimeva a proposito della lingua), popolata di intenzioni altrui (Fava, 2023a). Il sapere che ne emerge sfugge dunque al controllo del ricercatore, proprio perché è 'sovradeterminato' dai significati dei suoi interlocutori.

Eccedenza e 'trascendenza' della relazione etnografica

La seconda implicazione associa alla relazione etnografica una qualità che definirei 'trascendente', nel senso durkheimiano del termine, cioè sociale, relazionale, e appunto *eccedente* rispetto agli individui coinvolti (Durkheim, 1912). Come la intendeva Durkheim, la trascendenza non fa riferimento, infatti, a una realtà necessariamente divina o soprannaturale, ma indica la superiorità vincolante della società rispetto agli individui che la compongono. Rifiutando qualsiasi concezione deterministica del sociale che si impone sull'individuo, Fava ne riconosce tuttavia la terzietà e in qualche misura la preminenza. Questo crea le condizioni di possibilità di una conoscenza che, in quanto emergente, scaturisce dall'incontro tra l'etnografo e i suoi interlocutori e non può essere in alcun modo inferita senza che quell'incontro avvenga. L'informazione (il 'dato') è dunque indissociabile dal gesto (sociale): sta *nella* relazione, con tutte le qualità che abbiamo visto esserne costitutive – processualità, trasformatività, terzietà, eccedenza...

Tutta questa riflessione, a un tempo epistemologica e umana, sulla relazionalità e sull'ascolto è esattamente ciò che ha reso possibile un lavoro come quello che Ferdinando Fava ha svolto allo Zen di Palermo, quartiere estremamente complesso da cui gli stessi palermitani si tengono lontani, e che per la maggior parte di noi sarebbe complicato anche solo avvicinare. Il quartiere Zen (acronimo di Zona Espansione Nord, costruito in momenti distinti tra la seconda parte degli anni '60 e la prima degli '80) è, infatti, un territorio particolarmente difficile, dove negli anni si è concentrata una vitalità sociale fatta prevalentemente di persone senza un'occupazione formale, pensionati e lavoratori informali (Fava, 2008).

In questo contesto, Fava ha cercato di prestare concretamente ascolto alle persone che ha incontrato, per scardinare le rappresentazioni dominanti che del quartiere sono state costruite nel tempo, in maniera convergente, dai media, dalle istituzioni, dai palermitani che non abitano lì, ma anche dai ricercatori e

dagli urbanisti – e, di conseguenza, dagli stessi abitanti dello Zen, che sono rimasti così imbrigliati in delle cornici simboliche su cui non riescono a esercitare influenza (perché sono sempre e solo considerati 'oggetti di sapere', di cui si parla ma che non vengono ascoltati) e con le quali, però, devono costantemente fare i conti. Questo fa sì che, per riuscire davvero ad ascoltare queste persone, l'antropologo debba cercare di evitare di cadere in quella stessa trappola, mettendo a tema e problematizzando la sua fondamentale *implicazione* nei rapporti sociali che vuole comprendere. Perché sul terreno, ricorda Fava, la conoscenza etnografica dipende dalle strategie messe in atto dagli abitanti per includere il ricercatore all'interno delle loro reti di relazioni. È dunque indispensabile che l'etnografo si chieda: 'Chi sono io per i miei interlocutori?' (Fava, 2013, 2017).
Solo così «può arrivare a identificare anche i processi che desidera studiare e a conoscere un universo sociale dal suo interno, dal di dentro» (Fava, 2017: 64). Ci riesce, cioè, proprio perché diventa un attore interno e «stabilisce un legame emergente che non esisteva prima del suo arrivo e la cui forma è la sua implicazione» (Ivi: 88).

Etica e metodo

La terza implicazione, alle altre strettamente connessa, è la difficoltà di tradurre questo processo in protocolli metodologici chiari, riproducibili e chiaramente comunicabili ai non addetti ai lavori: una domanda di ricerca, delle ipotesi, il reperimento delle fonti attraverso tecniche standardizzate di rilevamento, la loro analisi attraverso adeguati strumenti euristici, e la restituzione alla comunità scientifica attraverso linguaggi altrettanto omologati. Mentre nella ricerca etnografica, lo sappiamo bene, è il campo che ci pone di fronte a problemi specifici, accessibili solo attraverso una produzione collaborativa dei dati, che non possono essere semplicemente 'raccolti', ma devono essere appunto co-costruiti sul campo, nelle implicazioni.
A partire dalla ricezione delle normative europee sulla protezione dei dati da parte degli istituti di ricerca e della sempre maggiore frequenza, anche nelle sedi dove questa non era la prassi, delle richieste di approvazione dei progetti da parte dei comitati etici, questo ha generato una sensazione di intraducibilità della metodologia etnografica nei linguaggi

della bioetica, e una conseguente resistenza, o viceversa un continuo accomodamento 'tattico' degli antropologi a quelle che recepiscono come forzature del paradigma biomedico (Guerzoni e Toro Matuk, 2023; si veda anche il contributo di Guerzoni in questo stesso numero speciale di *Tracce Urbane*).
Come ha chiarito Fava, non è possibile applicare nella ricerca etnografica un'etica tutta procedurale *della* ricerca, che indichi chiaramente cosa si può e non si può fare, e in quali circostanze. Questo, scriveva, è stato il «regalo avvelenato [...] di una postura scientista che non considera [...] cosa sia o cosa debba essere una relazione di campo in ordine alla costruzione di un sapere antropologico critico» (Fava, 2017: 144). Per questo, suggeriva, sarebbe opportuno invece adottare un'etica *nella* ricerca, che veda la relazione non soltanto come un mezzo (o uno strumento) per arrivare a un fine (l'informazione) che sta altrove, ma come un mezzo che contiene in sé il suo stesso fine.
Tutto questo ha determinato – e Fava, da antropologo urbano che lavorava a stretto contatto con architetti, urbanisti e pianificatori, lo aveva ben presente – una certa marginalità del sapere antropologico tra le discipline che orientano i processi decisionali nell'ambito delle politiche pubbliche e della pianificazione – che invece richiedono criteri, indicatori, procedure dimostrabili e comunicabili. Del resto, la finalità stessa della produzione di conoscenza etnografica si discosta da quelle 'strumentali' e orientate a un obiettivo che sono proprie delle discipline 'tecniche': l'etnografo non cerca mai soltanto dati per l'elaborazione di politiche pubbliche, ma vuole incontrare il mondo dei suoi interlocutori, nella sua articolata completezza. Questo *può* offrirgli informazioni rilevanti per la pianificazione urbana, ma non è detto che ciò accada sistematicamente e in maniera tale che diventi possibile isolare queste informazioni da tutto il resto, dal momento che quei dati sono comprensibili solo in riferimento al contesto in cui sono stati prodotti.

La vita come metodo

Le riflessioni di Fava contengono, a me pare, una possibile (benché non del tutto esplicita) proposta per fare in modo che l'etica dell'ascolto etnografico diventi *metodo*, e risponda a criteri che non sono quelli della scienza tout court, *ma di una scienza molto specifica*. Il rigore nell'etnografia di Fava non

stava infatti nel controllo sperimentale, ma nella responsabilità intellettuale ed etica di cui lui, in quanto persona e ricercatore, si faceva carico per porsi in sintonia con la realtà e le prospettive dei suoi interlocutori e interlocutrici, che voleva si raccontassero, prima di poterli raccontare. Le condizioni epistemologiche del suo sapere risiedevano nella possibilità di vivere la vita come metodo, e il metodo in quanto vita. Questo gli permetteva di trasformare un modo di essere in una risorsa metodologica ed epistemologica (e viceversa).

Se la ricerca etnografica non può essere ricondotta a protocolli capaci di prescrivere in anticipo il modo corretto di stare sul campo, di agire e di produrre conoscenza, può tuttavia elaborare criteri di orientamento dell'azione, forme di responsabilità relazionale e virtù epistemiche che rendano discutibile e comunicabile il rigore dell'etnografo – rendendo così quella dell'etica un tema disciplinare e non soltanto una questione di buon senso del singolo ricercatore. Questo permetterebbe alla disciplina di muoversi verso la legittimazione di una forma di scientificità qualitativamente diversa, volta a comprendere la processualità, la trasformatività e l'imperscrutabile eccedenza delle relazioni umane. Perché se l'antropologia vuole continuare a essere fedele alla propria epistemologia relazionale, non può limitarsi a rivendicare la singolarità dell'esperienza etnografica, ma deve interrogarsi sulle forme attraverso cui questa singolarità può diventare riconoscibile, discutibile e teoricamente rilevante senza condividere le proprietà delle scienze esatte (replicabilità sperimentale, predittività statistica, quantificabilità dei dati, delle variabili e dei risultati, falsificabilità...).

Certo, «Quali virtù epistemiche siano necessarie per questa decisione rimane ancora una questione aperta. In quest'ascolto comprendente, in ogni caso, ciò che si impone come buono da ricercare, s'imporrà anche come obbligo da realizzare» (Fava, 2023b: 257). Sono convinto che sia proprio questo uno degli insegnamenti fondamentali che possiamo trarre dall'antropologia di Fava: l'inseparabilità del pensiero dal gesto, l'immanenza dell'analisi nella nostra esistenza sociale, che genera relazioni e, in esse e con esse, conoscenza.

Bibliografia

De Biase A., Hernández V.A. (2025). «En souvenir de Ferdinando Fava». *Journal des anthropologues*, 182-183: 200-203.

Durkheim E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF (trad. it. 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Meltemi).

Fava F. (2023a). «Oltre l'intenzione. Note sulla finalità e sull'uso del gesto etnografico». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25(1). Testo disponibile al sito: https://journals.openedition.org/aam/7229, consultato il 9/6/2026.

Fava F. (2023b). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 24(56): 249-283.

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fava F. (2013). «Chi sono io per i miei interlocutori? L'antropologo, il campo e i legami emergenti». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 15(2): 41-57.

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: FrancoAngeli.

Favret-Saada J. (1977). *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.

Grassi P. (2023). «Oltre l'intenzione. Etnografia urbana, lavoro sul campo e progettazione territoriale». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25(1). DOI: 10.4000/aam.6640.

Guerzoni C.S., Toro Matuk V.L. (2023). «Dialoghi sull'etica. Discorsi e pratiche della ricerca in antropologia. Introduzione». *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 24(56):155-173.

Dario Nardini è ricercatore (RTDb) in Discipline Demoetnoantropologiche presso l'Università di Padova, dove dirige il Master in Antropologia medica e della salute. Ha condotto ricerche etnografiche sulla lotta bretone, sul surf in Australia, sul Calcio Storico Fiorentino e sulle economie informali legate al cibo in Toscana, approfondendo tematiche al cuore del dibattito disciplinare, tra cui il corpo, l'identità culturale, il patrimonio, il consumo e le metodologie della ricerca. È coordinatore editoriale di *Lares* e direttore della collana "Sport, corpo, cultura" di Ledizioni. Tra le sue pubblicazioni, *Surfers Paradise: Understanding surfing on Australia's Gold Coast* (Berghahn, *forthcoming* 2027); *Il Calcio Storico Fiorentino. La rievocazione tra patrimonio e "identità"* (Olschki, 2023); e «The making and remaking of Calcio Storico Fiorentino, from fascist civic festival to intangible cultural heritage», *History and Anthropology* (2026).
dario.nardini@unipd.it

Un dialogo con Ferdinando Fava: l'etica nella ricerca

Corinna S. Guerzoni

Abstract

Questo contributo propone una riflessione sul pensiero etico di Ferdinando Fava, a partire dal saggio *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica* e dal più recente *L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in) giustizia*. Si ricostruisce in breve il percorso intellettuale di Fava sul tema, mostrando come per l'antropologo l'etica non sia un dispositivo esterno di obbligazioni sovrapposto alla relazione di campo, bensì una dimensione intrinseca al processo stesso di costruzione della conoscenza. Attraverso le categorie di legame emergente e implicazione, riprese da Althabe, e la nozione di bene interno di MacIntyre, Fava propone un'etica nella ricerca, anziché un'etica della ricerca. Il contributo applica questa prospettiva al rapporto tra ricercatori e comitati etici, proponendo l'ascolto reciproco come postura epistemologica capace di trasformare la revisione etica in un'occasione di riflessione condivisa.

This contribution reflects on the ethical thought of Ferdinando Fava, taking as its starting points his essay *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica* and the more recent *L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in) giustizia*. It briefly traces Fava's intellectual trajectory on the subject, showing how, for the anthropologist, ethics is not an external apparatus of obligations superimposed on field relationships, but a dimension intrinsic to the very process through which knowledge is constructed. Drawing on Althabe's categories of emergent bond and implication, as well as MacIntyre's notion of internal good, Fava proposes an ethics within research rather than an ethics of research. The contribution applies this perspective to the relationship between researchers and ethics committees, suggesting reciprocal listening as an epistemological posture capable of turning ethical review into an opportunity for shared reflection.

Parole chiave: etica della ricerca; antropologia; ascolto antropologico.
Keywords: research ethics; anthropology; anthropological listening.

L'etica e l'antropologia

L'etica è quella branca del pensiero che si interroga su come l'uomo agisca nel mondo, distinguendo il bene dal male, il giusto dall'ingiusto. Per comprenderne il significato è utile risalire all'origine della parola stessa: essa deriva dal greco *èthos*, che significa abitudine, costume. L'etica si costituisce da tutti quei comportamenti che caratterizzano l'abitare la nostra dimora,

ovvero il modo in cui agiamo e interagiamo nella società di cui facciamo parte. L'*èthos*, il nostro agire nel mondo, è in dialogo con l'*ethnos*, il popolo, un gruppo, una cerchia sociale. Tra queste due dimensioni, tra l'io e la collettività, esiste una tensione costitutiva, ed è proprio in questo interstizio, tra il desiderio di affermazione del sé e il riconoscimento di appartenenza a un gruppo sociale, che nasce l'etica. Possiamo già scorgere qui il carattere intrinsecamente relazionale dell'etica, che si sviluppa e si nutre in questa costante negoziazione tra il sé e l'altro. In altre parole, l'etica è relazione, ed è proprio a partire da questa intuizione che si muove la riflessione di Ferdinando Fava, di cui questo scritto vuole contribuire a evidenziarne la postura.

A livello internazionale, l'ultimo decennio ha registrato una crescente proliferazione di pubblicazioni dedicate all'etica della ricerca antropologica, segno di un'intensificazione del dibattito disciplinare su questi temi (Herzfeld, 2023). Nello specifico, si sono moltiplicate le posizioni critiche nei confronti del concetto di consenso informato e della sua pretesa applicabilità universale (Bell, 2014). Allo stesso tempo, diverse autrici e diversi autori hanno problematizzato la crescente burocratizzazione dell'etica della ricerca, rilevando come tali modelli, nel ricondurre pratiche intrinsecamente fluide entro strutture procedurali rigide, finiscano per non riconoscere la specificità epistemologica della ricerca etnografica rispetto ad altri paradigmi metodologici (Dilger, Pels e Sleeboom-Faulkner, 2019), risultando orientati a tutelare prioritariamente le istituzioni piuttosto che i soggetti coinvolti nella ricerca e i ricercatori stessi (Lambek, 2015).

In Italia, lo stato dell'arte relativo all'etica – nell'ambito del campo disciplinare dell'antropologia – si articola prevalentemente lungo tre dimensioni principali, attorno alle quali si sviluppano a loro volta una serie di dibattiti più specifici e interconnessi. La prima dimensione riguarda le questioni teoriche, epistemologiche e metodologiche della ricerca etnografica (Dei, 1992; Biscaldi, 2016; Fava, 2016; Grotti, Brightman 2019; Urbano, 2020). La seconda riguarda gli aspetti più pratici legati alle revisioni etiche e alla burocratizzazione della ricerca (Guerzoni, 2016; Raffaetà, 2021). La terza concerne infine le questioni legislative connesse all'applicazione del Regolamento generale sulla protezione dei dati (GDPR) alla ricerca (Declich, 2021; Bougleux 2021; Bougleux, Declich, Barrera, 2021). A seguito dell'entrata

in vigore nel 2018, in Italia, di tale regolamento, si è aperto un dibattito intradisciplinare sulle peculiarità della ricerca etnografica rispetto alle implicazioni della normativa in materia di consenso informato (Piasere, 2020; Declich, 2021; Bougleux, Declich, Barrera, 2021; Tumidei, 2022) e di trattamento e utilizzo dei dati ai fini della restituzione etnografica.

Il gesto antropologico: l'etica è relazione

I contributi di Ferdinando Fava si collocano nella prima dimensione, quella di un'elaborazione teorica della portata intrinsecamente etica del gesto antropologico. Le riflessioni che propongo in questo scritto non derivano esclusivamente dalla sua produzione scientifica ed etnografica, ma restituiscono soprattutto la dimensione relazionale che si è creata e intrecciata con lui attorno al concetto stesso di etica, sia durante momenti più istituzionali e formali, come la III conferenza SIAC del 2021, dedicato al tema *"Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia",* in cui Dario Nardini, Viviana L. Toro Matuk e io abbiamo proposto il panel *"Una rivoluzione etica ci salverà: cantieri metodologici ed epistemologici",* sia in occasioni più informali. Queste situazioni, mosse da passione e dedizione per il sapere antropologico, ci avevano spinto noi panelist a organizzare nel 2023 un ciclo di seminari colloquiali sull'etica insieme ai colleghi Ferdinando Fava, Dario Nardini, Viviana Toro Matuk, Lorenzo Urbano, Camilla Tumidei, Valentina Porcellana e Luigi Quarta.

Secondo quanto lui stesso ci ha insegnato e trasmesso, la relazione costituisce il punto di partenza di ogni riflessione epistemologica e metodologica. Ne *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica*, Fava critica infatti l'idea che l'etica della ricerca sia solo un dispositivo esterno di obbligazioni, sovrapposto a una relazione concepita come semplice strumento di raccolta 'dati' (Fava, 2016). Nel contesto della professionalizzazione dell'antropologia in Italia al di là del mondo accademico, Fava insiste sulla dimensione relazionale che si instaura nel campo come *legame emergente* e *implicazione*, categorie riprese da Althabe: un legame sociale originale che nasce nell'incontro etnografico stesso e non è riducibile né al rapporto strumentale né all'empatia psicologica. Riprendendo la nozione di 'bene interno' di Alasdair MacIntyre,

Fava sostiene che la pratica di ricerca antropologica generi un'etica propria, intrinseca al suo stesso procedere conoscitivo: l'etica non è quindi *della* ricerca, un vincolo esterno, ma *nella* ricerca, radicata nella processualità stessa della costruzione del processo di conoscenza dell'altro. Per Fava l'etica non è un cappello che l'antropologo indossa prima di entrare sul campo, ma la sostanza stessa del suo agire.
Uno dei nodi delle sue riflessioni è proprio la critica profonda alla burocratizzazione dell'etica. Il suo suggerimento, come emerge con chiarezza in questo contributo, è quello di superare la visione 'scientista' che riduce il campo a un laboratorio di dati da estrarre e l'interlocutore a un semplice 'informatore'. Confinare l'etica alla sola gestione formale significa lasciarla fuori dal momento conoscitivo. Se la relazione è il luogo della conoscenza, allora la relazione è anche il luogo dell'etica.

Come applicare tutto questo in un mondo orientato alla burocratizzazione del sapere antropologico?

Nella primavera del 2023 mi ero trasferita a Gatineau, una piccola città del Québec, vera e propria roccaforte del Canada francese al confine con l'Ontario, dove conducevo una ricerca etnografica su percorsi di donazione e ricezione di embrioni nel perimetro di percorsi di fecondazione medicalmente assistita. Le fasi iniziali di esplorazione di quei luoghi erano caratterizzate da silenzio e isolamento, intervallate però da una presenza costante: le telefonate di Ferdinando Fava. Con lui il dialogo non si è mai interrotto. In Canada, così come negli Stati Uniti, dove avevo precedentemente condotto ricerca, l'approvazione etica di uno studio etnografico è obbligatoria, considerata prassi propedeutica per poter condurre la ricerca stessa. Il progetto "InVitroFutures", finanziato da un programma europeo European Union's Horizon Europe – MSCA-PF-GF – Grant n.101064972, ha richiesto l'approvazione di due differenti comitati etici, quello dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna e quello dell'Université du Québec en Outaouais (Canada). L'attenzione dei comitati è particolarmente evidente quando lo studio si sviluppa all'interno di spazi clinici e prende corpo grazie a scambi con pazienti considerati 'soggetti vulnerabili', come nel caso delle persone incinte coinvolte nel mio lavoro. I protocolli etici di numerosi comitati sono costruiti a partire

da un modello biomedico. Già Didier Fassin aveva denunciato la trasposizione compiuta dal paradigma biomedico a quello sociale, definendo questo processo una «trilogia ereditata dalle scienze biomediche» (Fassin, 2008: 125). Indipendentemente dall'ambito disciplinare di riferimento, i comitati etici di istituzioni ed enti di ricerca adottano procedure che si fondano su questa trilogia: i benefici per i partecipanti alla ricerca, la presenza di un consenso informato, la protezione della privacy dei soggetti coinvolti e la garanzia di equità nella loro selezione. Molti antropologi hanno criticato tali modelli poiché, oltre a incanalare in strutture rigide prassi più fluide, non riconoscono la specificità della ricerca etnografica rispetto ad altri tipi di ricerca (Dilger, Pels, Sleeboom-Faulkner 2019; Bougleux, 2021; Raffaetà, 2021), e soprattutto sembrano tutelare le istituzioni più che i soggetti coinvolti nelle ricerche e i ricercatori che le conducono (Lambek, 2015).

Come ho mostrato, anche Ferdinando Fava rivolgeva una critica alla burocratizzazione dell'etica della ricerca. Come tradurre allora il suo invito a un'etica *nella* ricerca, nell'incontro con enti finanziatori che, attraverso richieste di performance e procedure standardizzate, finiscono spesso per sostenere una modalità estrattiva e per certi versi coloniale della raccolta dei 'dati'? In *L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia*, Fava suggerisce che l'ascolto debba diventare il fondamento stesso della conoscenza (Fava, 2023a). Se ascolto una coppia che dona o riceve un embrione solo per categorizzare la loro scelta, sto compiendo un'estrazione. Se invece pratico un ascolto che riconosce l'altro come 'conoscitore', permetto l'emersione di qualcosa di inedito. Tuttavia, anche l'ascolto più attento non ci mette al riparo dall'imprevisto. Cosa succede quando il nostro gesto produce significati che non avevamo pianificato? Nel saggio *Oltre l'intenzione. Note sulla finalità e sull'uso del gesto etnografico*, Fava analizza proprio lo scarto tra l'intenzionalità del ricercatore e gli esiti reali della ricerca (Fava, 2023b). Non è possibile separare l'intenzione del gesto dal sapere che esso genera. La parola dell'altro, raccolta e custodita, non fornisce semplici dati, ma affida al ricercatore un intero mondo di relazioni. Da qui l'idea che il nostro 'gesto' sia un bene semialtrui, sovrapopolato dalle intenzioni dei nostri interlocutori.

Il suggerimento trasversale di Fava è quello di non schiacciare il sapere antropologico su interessi esterni, biomedici, legali o burocratici, e di rivendicare la specificità dell'antropologia come disciplina capace di trasformare la relazione in un atto di conoscenza critica e, insieme, di giustizia sociale. Questa postura epistemologica, a mio avviso, non riguarda solo l'incontro tra ricercatore e interlocutori sul campo: può e dovrebbe essere assunta anche nel rapporto tra ricercatore e comitati etici, configurandosi come un ascolto reciproco. Il processo di revisione etica solleva infatti questioni che sono a loro volta epistemologiche e metodologiche, e che riguardano le responsabilità, gli impatti e le decisioni da prendere non solo prima della ricerca, ma anche durante il lavoro sul campo e nella fase di restituzione etnografica. In questo senso, l'ascolto diventa centrale anche nelle fasi di valutazione di un progetto da parte di un comitato etico: se applicato con la stessa attenzione proposta da Fava per il rapporto con gli interlocutori, tale ascolto non può ridursi a una 'tecnica' volta a estrarre informazioni e a spuntare caselle su un protocollo standardizzato, né tantomeno a una mera richiesta di conformità da parte del ricercatore. Si tratta piuttosto di un riconoscimento reciproco: il comitato è chiamato a comprendere la specificità del sapere situato che il ricercatore porta con sé, evitando di inquadrarlo forzatamente in griglie precostituite, mentre il ricercatore è a sua volta chiamato ad ascoltare le istanze del comitato non come un ostacolo burocratico, ma come un'occasione di riflessione condivisa sulle implicazioni etiche del proprio gesto di ricerca.

A distanza di tempo da quelle telefonate ricevute a Gatineau, mi rendo conto che l'insegnamento più prezioso di Fava non risiede in una teoria da applicare, ma in una disposizione da coltivare: la capacità di ascoltare, sempre, anche quando l'interlocutore non è un soggetto di ricerca ma un comitato etico, un ente finanziatore, una procedura burocratica. Questo approccio si è rivelato difficile da praticare nell'esperienza in Canada, dove il protocollo standardizzato ha reso impossibile il confronto diretto con i membri del comitato etico. Questa è un indizio di quanto sia urgente insistere sulla necessità di ripensare la revisione etica a partire da un'etica della relazione. Se l'etica è relazione, come ci ha insegnato Fava, allora nessuna delle relazioni che attraversano i nostri campi può essere trattata come un mero

ostacolo da superare. Il dialogo con Fava, in questo senso, non si è mai davvero interrotto né mai si interromperà: continua ogni volta che scegliamo di ascoltare prima di giudicare, e di comprendere prima di classificare.

Bibliografia

Bell K. (2014). «Resisting Commensurability: Against Informed Consent as an Anthropological Virtue». American Anthropologist, 116(3): 511–522. DOI: 10.1111/aman.12122.

Bougleux E. (2021). «Un General Data Protection Regulation (GDPR) non molto general». Archivio antropologico mediterraneo, 23(1): 1-14. DOI: 10.4000/aam.4098.

Bougleux E., Declich F., Barrera G. (2021). «GDPR tra protezione dei dati personali e privacy. Intervista a Giulia Barrera». Archivio antropologico mediterraneo, 23(1): 1-6. DOI: 10.4000/aam.4089.

Biscaldi A., a cura di, (2016). *Etiche della ricerca in antropologia applicata*, numero monografico. Antropologia pubblica, 2(2).

Declich F. (2021). «Protezione dei dati personali, etica, proprietà intellettuale e antropologia culturale e sociale in Italia». Archivio antropologico mediterraneo, 23(2): 1-28. DOI: 10.4000/aam.4225.

Dei F. (1992). «Giudizio etico e diversità culturale nella riflessione antropologica». In: De Vita R., a cura di, *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*. Siena: Università degli Studi di Siena, 53-79.

Dilger H., Pels P., Sleeboom-Faulkner M. (2019). «Guidelines for Data Management and Scientific Integrity in Ethnography». Ethnography, 20(1): 3-7. DOI: 10.1177/1466138118819018.

Fassin D. (2008). «Extension du domaine de l'éthique». Mouvements, 3-4(55-56): 124-127. DOI: 10.3917/mouv.055.0124.

Fava F. (2016). «Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive». Antropologia Pubblica, 2(2): 147-157. DOI: 10.1473/anpub.v2i2.80.

Fava F. (2023a). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica, 56: 249-283.

Fava F. (2023b). «Oltre l'intenzione. Note sulla finalità e sull'uso del gesto etnografico». Archivio antropologico mediterraneo, 25(1). DOI: 10.4000/aam.7229.

Grotti V., Brightman M. (2019). «The Ethics of Anthropology». In: Iphofen R., a cura di, *Handbook of Research Ethics and Scientific Integrity*. Cham: Springer Nature, 1-18. DOI: 10.1007/978-3-030-16759-2_37.

Guerzoni C.S. (2016). «Etiche in campo e responsabilità: la costruzione di un'etnografia sull'omogenitorialità tra Italia e California». Antropologia pubblica, 2(2): 75-90.

Herzfeld M. (2023). «Ethnographic Responsibility. Can the Bureaucratization of Research Ethics be Ethical?». Anthropology Today, 39(3): 3-6. DOI: 10.1111/1467-8322.12811.

Lambek M. (2015). *The Ethical Condition. Essays on Action, Person, and Value*. Chicago: The University of Chicago Press.

Piasere L. (2020). «Le nuove sfide all'antropologia. L'etnografia nell'era del suo successo e del suo (quasi-)decesso». Antropologia Pubblica, 6(1): 171-186. DOI: 10.1473/anpub.v6i1.177.

Raffaetà R. (2021). «Etica e progettazione europea. Uno studio di caso». Archivio Antropologico Mediterraneo, 23(1): 1-14. DOI: 10.4000/aam.3994.

Simonicca A. (1992). «Relativismo antropologico e problema etico». In: De Vita R., a cura di, *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*. Siena: Università degli Studi di Siena, 81-97.

Tumidei C. (2022). «L'antropologia e il GDPR: vecchi dilemmi e nuove sfide per la ricerca etnografica». Antropologia e Teatro. Rivista di Studi, 13(14): 19-46. DOI: 10.6092/issn.2039-2281/12739.

Urbano L. (2020). «Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'Ethical turn». Lares, 1: 107-136.

Corinna S. Guerzoni è professoressa associata in Antropologia Sociale e Culturale presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna. Ha recentemente concluso il progetto *InVitro Futures*, un'analisi antropologica critica e innovativa sulla donazione di embrioni in prospettiva transnazionale, multisituata e comparativa tra Canada e Spagna. Il progetto ha ricevuto un finanziamento dell'Unione Europea nell'ambito di Horizon Europe – MSCA-PF-GF (Grant n. 101064972), e ha coinvolto l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna (ente ospitante, Italia), l'Université du Québec en Outaouais (Canada) e il Consejo Superior de Investigaciones Científicas di Madrid (Spagna). Si interessa di antropologia della riproduzione, antropologia medica e di etica della ricerca. corinna.guerzoni@unibo.it

Di ospitalità, relazioni impermanenti e spazi terzi: l'antropologia urbana del presente di Ferdinando Fava

Giacomo Pozzi

Abstract

Il saggio riflette sul contributo teorico di Ferdinando Fava all'antropologia urbana, centrandosi sulla nozione di ospitalità come dispositivo spaziale-relazionale costitutivo della ricerca etnografica. Fava concepisce l'ospitalità non come usanza geografica, ma come struttura elementare dell'impresa antropologica: l'etnografo giunge sul campo come straniero privo di status, e solo attraverso relazioni impermanenti e provvisorie acquisisce lo statuto di guest. Da questo incontro emerge uno spazio terzo – né il territorio dell'ospitante né quello del ricercatore – che per l'antropologia urbana coincide con la città stessa. Questo approccio, elaborato a partire dalla riflessione di Althabe, propone un'antropologia del presente: aperta, non totalizzante, capace di cogliere le molteplici spazialità e temporalità urbane a partire da una continua interrogazione delle relazioni di ricerca.

The essay reflects on Ferdinando Fava's theoretical contribution to urban anthropology, focusing on the notion of hospitality as a spatial-relational device constitutive of ethnographic research. Fava conceives hospitality not as a geographical custom, but as the elementary structure of the anthropological endeavor: the ethnographer arrives in the field as a statusless stranger, and only through impermanent, provisional relationships acquires the standing of guest. From this encounter emerges a third space – neither the host's territory nor the researcher's – which, for urban anthropology, coincides with the city itself. This approach, developed from Althabe's thought, proposes a urban anthropology of the present: open, non-totalizing, capable of grasping the multiple spatialities and temporalities of urban life through a continuous interrogation of the research relationships themselves.

Parole chiave: ospitalità; relazionalità; spazio terzo.
Keywords: hospitality; relationality; thirdspace.

Riprendendo un passaggio che Ferdinando Fava stesso aveva scritto in un capitolo dedicato al suo maestro Gérard Althabe (Fava, 2005: 437), vorrei innanzitutto chiarire che non intendo qui rendere omaggio alla sua integrità in quanto essere umano o alla sua profondità in quanto intellettuale. Ciò che intendo fare è invece dialogare con il lavoro relazionale, pedagogico e intellettuale da lui realizzato nel corso della vita.

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 58-66
DOI: 10.13133/2532-6562/19522
© Pozzi
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

In particolare, giudico utile, in questa occasione di ricordo, sintonizzarsi con una nozione – o forse una caratteristica, una dimensione centrale della relazionalità, e dunque inevitabilmente del lavoro di ricerca etnografica – a cui ha dedicato molta attenzione: quella di ospitalità.
Al fine di scrivere questo breve saggio[1], ho riletto con voracità, quasi dovessero scomparire insieme a lui, e *saudade*, come si direbbe in portoghese, cioè con nostalgica e inevitabile malinconia, alcuni dei saggi scritti da Fava. Durante questa operazione sono affiorati degli aspetti della nostra relazione che non erano mai emersi prima – o che forse non avevo mai riconosciuto. Il più rilevante è che nei miei lavori lo cito molto. Non interessa qui la dimensione quantitativa, ma piuttosto l'ingaggio qualitativo con la sua riflessione: alcune sue concettualizzazioni prospettiche dello spazio – e in particolare di quello urbano –, ma anche del lavoro etnografico, dell'etica della ricerca e dello stare nel mondo hanno nutrito in profondità (più di quanto credessi) la costruzione del mio sguardo su questi temi (per esempio Pozzi, 2022, 2026).
Ci sono alcune nozioni che attraversano i diversi campi tematici, teorici ed epistemologici che hanno interessato Fava nel corso degli anni: una delle più rilevanti è sicuramente quella diospitalità. Secondo l'antropologo, l'etnografo urbano costruisce un sapere relazionale sulla città solo a partire dall'*implicazione* in politiche e pratiche di ospitalità. Fava mutua il concetto di implicazione da Althabe. Per quest'ultimo, con una metafora teatrale,

> «l'implicazione comporta l'attribuzione di una posizione, di una parte (script) e di performances, definiti dai rapporti di forza che caratterizzano la situazione locale; l'implicazione non è quindi che in un secondo tempo soggettiva e personale. [...] L'implicazione rinvia a una antropologia del presente dove la sincronia non si risolve nella statica sociale ma declina il divenire sociale. [...] L'implicazione conduce ad analizzare quelle dimensioni dell'azione sociale dove si precipitano i rapporti tra iniziative individuali e costrizioni strutturali, tra traiettorie biografiche e storia collettiva, tra movimenti e ordine sociale. [...] Il personaggio e l'argomento della sceneggiatura sono sempre ignoti agli inizi dell'indagine e rappresentano quanto il ricercatore si propone di ricostruire attraverso di essa. La dualità sopra ricordata, in cui è

1 Questo testo rielabora quanto presentato in occasione della *Giornata di studi in ricordo di Ferdinando Fava (1960-2025)*, organizzata presso l'Università di Padova il 20 febbraio 2026.

collocato e di cui è consapevole, costituisce un non-sapere fondatore della sua analisi. È a partire da questa posizione che edifica i modi di interpretazione degli avvenimenti di cui egli stesso è uno degli attori» (Fava 2017b: 63-64).

L'implicazione non è una scelta di posizionamento. È il modo in cui l'antropologo si trova sul campo (Fava 2017a). Quando pensiamo a Fava e ai suoi legami nel mondo pensiamo a Vita e a Vichi, a Totò U' Pacchiuni, a Dorotea, o a B., l'architetto: interlocutori, persone che nel corso degli anni, in particolare in questo caso allo Zen di Palermo (Fava, 2008), lo hanno ospitato prima in quanto straniero, poi in quanto etnografo, infine come persona cara e amica. Se la città è un «puzzle» (Cognetti e Fava, 2019: 10), sempre aperto e incompleto, parziale e relazionale, questa è esito di molteplici e plurali forme di ospitalità. Come ha sostenuto un antropologo caro a Fava, Michel Agier (2018), le città forse nascono proprio dalla concessione dell'ospitalità, dal dare rifugio.
L'ospitalità sembra rappresentare un gesto «naturale» nell'ampio spettro degli atti di socialità (Sarthou-Lajus, 2008: 516). I rituali, le pratiche, le rappresentazioni, la morale e la politica dell'ospitalità regolano le basi di qualsiasi tentativo di costruire una relazione con l'Altro. L'ospitalità rappresenta forse «l'inaugurazione di ogni legame sociale» (Boudou, 2012: 276). Data questa centralità, «colpisce il fatto che», nella storia dell'antropologia, «l'ospitalità sia ovunque e (quasi) da nessuna parte», come suggerito da Candea e Da Col (2012: S2). I primi antropologi si sono occupati di ospitalità solo in modo accidentale. Lo sviluppo di questo concetto è dovuto al lavoro di un antropologo mediterraneista, Julian Pitt-Rivers (1963, 2012), il cui lavoro Fava conosceva molto bene, ma con cui concordava solo parzialmente, come mostrerò nelle prossime righe. A partire dalle sue ricerche in Andalusia, Pitt-Rivers ha definito l'ospitalità come una «legge naturale [...] derivante da una necessità sociologica» (Pitt-Rivers, 2012: 515), intesa a regolare «il problema di come trattare gli stranieri» (Ivi: 501). L'ospitalità è un mezzo per mantenere un ordine orientato alla comunità di fronte alla straordinarietà degli incontri con l'Altro[2] (cfr. Shryock, 2012). Questa «necessità sociologica»

2 Ritroviamo qui molti dei temi analizzati dalla Scuola di Chicago, sebbene in altri termini. Questo aspetto è interessante, perché situa l'urbano come

rappresenta la conseguenza del valore ambiguo dello straniero (Benveniste, 1969: 510), che costituisce tanto una risorsa quanto una minaccia (Derrida 2000).

Fava si è posizionato in forma originale all'interno di questo dibattito. Rielaborando il pensiero di Gérard Althabe, e andando oltre gli approcci precedenti, Fava ha considerato l'ospitalità «non tanto come un'usanza che caratterizza un'area geografica, [...] quanto piuttosto come un dispositivo relazionale» (Fava, 2017a: 165). Fava ritiene, in questo senso, che sia costitutivo dell'atto della ricerca. Si potrebbe dunque considerare l'ospitalità come un mediatore privilegiato del rapporto – sempre effimero, sfuggente e temporaneo – tra l'etnografo e i suoi interlocutori, tra l'etnografo e il mondo. Del resto, come ha suggerito Michael Herzfeld (2000), tutti gli etnografi, anche quelli considerati nativi, sono ospiti. In definitiva, l'ospitalità potrebbe essere considerata come la struttura elementare dell'impresa antropologica (Candea e Da Col, 2012: S3)

Nella sua riflessione sull'ospitalità, Fava ha riletto le frizioni epistemologiche che la attraversano, affermando che l'ospitalità non rappresenti per l'esattezza solo un dispositivo relazionale, ma piuttosto un dispositivo spaziale-relazionale. Solo il riconoscimento di ciò può generare «una conoscenza aperta, non saturante e non totalizzante, un'antropologia del presente» (Fava, 2017a: 182). Secondo l'antropologo, infatti, gli etnografi arrivano sul campo come stranieri e affermano la loro presenza come ospiti. Come per ogni straniero, il loro status è una temporanea assenza di status. Infatti, lo status posseduto da una persona nel suo gruppo d'origine non ha più alcun valore una volta che diventa straniero e, in seguito – eventualmente – ospite. Rimane potenzialmente qualsiasi cosa: citando Ferdinando, «La sua sola individualità dunque deve essere messa alla prova – non le sue appartenenze/status sconosciuti – dal momento che sarà solo sulla base di questa che potrà stabilirsi la relazione, provvisoria e spazialmente circoscritta, attraverso cui acquisire il solo status possibile di guest» (Fava, 2017a: 171). Ciò che è richiesto all'ospite è «apprendere il codice di comportamento necessario per agire nello spazio-tempo della relazione con il suo host» (Ibidem).

A volte, l'acquisizione di codici comportamentali appropriati non

dimensione centrale della comprensione delle logiche dell'ospitalità.

è sufficiente a garantire l'attuazione o il proseguimento delle pratiche di ospitalità. Tale acquisizione, infatti, potrebbe rivelarsi essa stessa impossibile a causa di divergenze e incompatibilità etiche, politiche o religiose, oppure a causa del rifiuto, da parte degli ospitanti, di trasmettere tali codici: ognuno di noi sa, anche se spesso non lo si racconta nei nostri resoconti, quante volte ciò può accadere durante le nostre ricerche, urbane o meno. Pertanto, gli stranieri – se autorizzati – devono apprendere il codice di condotta locale e assumere così lo status di ospite. Allo stesso tempo, tuttavia, l'host potrebbe assegnare allo straniero uno o più status specifici. Quest'ultimo potrebbe essere uno status 'ordinario', ovvero una condizione riconoscibile, comprensibile e dotata di significato nella situazione spazio-temporale degli ospiti (i partecipanti alla ricerca). Questo in qualche modo facilita la creazione di un legame tra il mondo straordinario del ricercatore e quello locale dell'host.
Come ha sostenuto Fava, «la condizione di *statusless* dell'antropologo apre alla possibilità di stabilire con lui un legame emergente implicandolo in modo singolare in quel particolare contesto e in quella particolare relazione di ricerca» (Fava, 2017b: 127). Ciò è possibile solo se consideriamo il lavoro sul campo come un lavoro relazionale impermanente. La relazione di ricerca è impermanente perché provvisoria e basata sull'ospitalità: non cancella l'ostilità, ma piuttosto la sospende, il più delle volte, nello spazio e per il tempo dell'incontro. Rappresenta un dispositivo 'aperto' sia nel tempo che nello spazio:

> «Nel tempo perché, dal suo inizio fino al suo termine, questa relazione non si risolve nell'integrazione; lo straniero continuerà ad arrivare e a ripartire rimanendo guest per la sola durata della relazione di ospitalità. Nello spazio perché, pur autorizzata dalla circoscrizione di un territorio proprio, la relazione è ancorata alla co-impossibilità di essere l'uno al posto dell'altro, alla non scambiabilità delle posizioni, che impedisce la costituzione di uno spazio comune della stessa 'natura' del territorio ospitante. È proprio quest'apertura strutturante il dispositivo che caratterizza lo spazio di comunicazione che ho altrimenti definito 'terzo' e che non è risolvibile al territorio ospitante pur accadendo in esso» (Fava, 2017a: 174).

Attraverso l'elaborazione del concetto di "spazio terzo" – che

Fava mutua criticamente dalla trialettica spaziale di Henri Lefebvre (1974) e dalle successive riletture di Edward Soja (1996) e Homi Bhabha (1994) – lo spazio cessa di configurarsi come mero contenitore passivo o geometrizzazione geografica per farsi processo antropopoietico e relazionale. Fava suggerisce il superamento del dualismo cartesiano che contrappone lo spazio rigidamente strutturato dei pianificatori (*il concepito istituzionale*) allo spazio astratto e stigmatizzante delle rappresentazioni egemoniche e mediatiche (*il percepito collettivo*). Lo spazio terzo emerge proprio nelle pieghe di questa faglia come lo "spazio vissuto", arena in cui i corpi, i vissuti e le biografie dei residenti si appropriano della materialità urbana risignificandola. Questa dimensione della "terzità" spesso si traduce in un perimetro di costante negoziazione. È un luogo di ibridazione culturale e di micro-resistenze quotidiane dove l'azione dei soggetti marginalizzati, disarticolando la violenza strutturale dell'architettura e lo stigma sociale dei discorsi dominanti, ri-codifica l'abitare non come subalternità, ma come prassi attiva e affermazione di alterità (Fava, 2008).

Per gli studiosi dell'urbano, lo spazio terzo – che poi è sempre uno spazio della relazione e dell'incontro – coincide con la città. Le ripercussioni di questo approccio teorico e metodologico non sono ancora state indagate. Sarà importante farlo nei prossimi tempi. Non solo e non tanto per valorizzare l'eredità di Ferdinando Fava, ma perché urge la costruzione di uno sguardo prospettico sull'urbano, capace di tenere insieme le diverse spazialità e temporalità che lo attraversano, a partire da un approccio relazionale e da una continua interrogazione degli incontri che articolano l'azione di ricerca.

Ciò deve essere fatto a prescindere dalle nostre affiliazioni disciplinari: in fine dei conti, riprendendo le parole del nostro amico, maestro e collega, pur nelle nostre diversità umane e accademiche, ci ritroviamo tutti nella stessa posizione, «mossi dal nucleo inesprimibile delle lacrime» (come ci ricorda Paul Valéry, 1975) e da un continuo e pervasivo senso di giustizia.

Bibliografia

Agier M. (2018). *L'étranger qui vient: repenser l'hospitalité*. Paris: Seuil.

Benveniste É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Bhabha H. K. (1994). *The Location of Culture*. London-New York: Routledge.

Boudou B. (2012). «Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité». *Revue du MAUSS*, 40, 2: 267-284. https://doi.org/10.3917/rdm.040.0267

Candea M., da Col G. (2012). «The Return to Hospitality». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, s1: S1-S19. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01757.x

Cognetti F., Fava F. (2019). «La città interdisciplinare. Per itinerari non tracciati tra saperi urbani». *Tracce urbane*, 6: 6-21. DOI: 10.13133/2532-6562_3.6. 16392

Derrida J. (2000). *Of hospitality*. Stanford: Stanford University Press.

Fava F. (2005). «Pour une anthropologie de l'écoute». *Journal des anthropologues*, 102-103: 437-445. https://doi.org/10.4000/jda.1434

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2017a). «L'ospitalità e il fieldwork etnografico: epistemologia di una "relazione impermanente"». *Antropologia*, 4, 2: 165-185. https://doi.org/10.14672/ada20171293%25p

Fava F. (2017b). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Herzfeld M. (2000). «Afterword: Intimations from an Uncertain Place». In: De Soto H.G., Dudwick N., eds., *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*. Madison: University of Wisconsin Press, 219-235.

Lefebvre H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Pitt-Rivers J.A., ed. (1963). *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton.

Pitt-Rivers J.A. (2012). «The law of hospitality». *HAU*, 2, 1: 501-517 [I ed. 1977]. https://doi.org/10.14318/hau2.1.022

Pozzi G. (2021). «Hosting Futures: Dispossession and Hospitality in Contemporary Portugal». *Etnoantropologia*, 9, 1: 21-40. https://doi.org/10.1473/ea.v9i1.355

Pozzi G. (2026). «Militancy as relationship. (Un)desirable statuses and (im)possible positionings in anthropology**».** *Public Anthropologist*, 8, 1: 126-145. doi.org/10.1163/25891715-bja10080

Sarthou-Lajus N. (2008). «L'hospitalité». *Études*, 408, 4: 516-527. https://doi.org/10.3917/etu.084.0516

Shryock A. (2012). «Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, s1: S20-S33. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01758.x

Soja E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Realities and Places*. Oxford: Blackwell.

Valery P. (1975). *Poétique et poésie*, Collection Cahiers (n° 1). Paris: Gallimard.

Giacomo Pozzi, Ph.D. in Antropologia culturale e sociale (Università di Milano-Bicocca) e in Studi urbani (ISCTE-IUL/FCSH-UNL), è antropologo urbano. Attualmente è ricercatore in tenure track in antropologia culturale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università IULM di Milano. La sua ricerca verte sulle disuguaglianze e sulle forme di impoverimento e marginalizzazione nell'Europa meridionale (Italia e Portogallo) e nelle città africane (in particolare a Capo Verde). Si interessa anche di metodologia ed epistemologia della ricerca etnografica. Il suo lavoro più recente analizza il processo di riproduzione dei privilegi e della ricchezza urbani. giacomo.pozzi@iulm.it

Politiche del suono e del silenzio. L'ascolto in uno spazio etnografico vulnerabile

Anna Giulia Della Puppa

Abstract

In un articolo del 2023 su *Antropologia Medica,* Ferdinando Fava ha sistematizzato e rilanciato una riflessione sull'*ascolto* che ha attraversato a lungo il suo lavoro. In esso, l'*ascolto* non è concepito come un mero momento dell'indagine, ma come atto relazionale, di apertura all'altro che si situa – ma al contempo eccede – il momento dell'incontro interpersonale. In questa prospettiva, Fava colloca questa riflessione all'interno di una disamina più ampia sui modi dell'ascoltare in antropologia, mettendo l'*ascolto* in relazione alla dimensione della responsabilità verso i nostri interlocutori, ma anche a quella del suono e del *sentire* nel campo etnografico. A partire dalla mia ricerca sul campo nel quartiere di Exarchia, ad Atene, e muovendo da una postura attenta alla vulnerabilità del mio spazio etnografico (Behar, 1996), questo contributo mette in dialogo tali prospettive sull'*ascolto* con il mio uso etnografico del suono, interrogando il rapporto tra ciò che viene detto, ciò che viene taciuto e ciò che si esperisce insieme nella costruzione del sapere etnografico.

In a 2023 article published in the journal *Antropologia Medica*, Ferdinando Fava systematized and renewed a reflection on listening that had long run through his work. Here, listening is not conceived as a mere moment of inquiry, but as a relational act of openness to the other that is situated in – yet at the same time exceeds – the moment of interpersonal encounter. In this perspective, Fava places this reflection within a broader discussion of modes of listening in anthropology, bringing it into relation with both the responsibility towards our interlocutors and the sonic and sensory dimensions of the ethnographic field. Drawing on my fieldwork in the neighborhood of Exarchia, in Athens, and from an attentive stance toward the vulnerability of my ethnographic space (Behar, 1996), this contribution puts these perspectives on listening into dialogue with my ethnographic use of sound, interrogating the relation between what is said, what remains unspoken, and what is experienced together in the construction of ethnographic knowledge.

Parole chiave: ascolto; suono; vulnerabilità.
Keywords: listening; sound; vulnerability.

Negli ultimi anni, il quartiere di Exarchia, nel centro di Atene, è stato oggetto di una crescente attenzione politica, mediatica e accademica. Storicamente associato a pratiche di autorganizzazione, conflitto e presenza militante, esso è stato progressivamente investito da una molteplicità di processi

© Della Puppa
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

che ne hanno ridefinito lo spazio materiale e simbolico, come l'intensificazione dei flussi turistici, la proliferazione degli affitti brevi, le operazioni di polizia nello spazio pubblico e il progetto di costruzione della stazione della nuova linea 4 della metropolitana nell'unica piazza del quartiere.

In questi anni, proprio sulla base della *legacy* spaziale (Dalakoglou e Vradis, 2011) e politica del quartiere, una produzione continua di discorsi su Exarchia – giornalistici, istituzionali, ma anche in larga misura accademici – hanno accompagnato questi processi, contribuendo a saturare lo spazio del dicibile e rendendo il quartiere al tempo stesso ipervisibile e difficilmente raccontabile al di fuori di cornici interpretative già stabilite. Questa sovraesposizione ha prodotto e continua a produrre una forma specifica di vulnerabilità: non solo perché moltiplica gli sguardi esterni, che rendono più difficile la possibilità di un'intimità culturale (Herzfeld, 2005) che garantisca forme condivise e relativamente protette di riproduzione sociale, ma perché la circolazione di queste narrative si traduce in interventi concreti – politiche di controllo, valorizzazione turistica, trasformazioni materiali – che ridefiniscono le condizioni stesse dell'abitare questo spazio.

D'altra parte, come osserva Ruth Behar (1996), la vulnerabilità non è semplicemente una condizione da descrivere, ma una dimensione costitutiva della conoscenza etnografica, che riguarda tanto i soggetti sul campo, quanto la ricercatrice e che implica una responsabilità nel modo in cui gli altri – e i contesti che abitano – vengono esposti attraverso la scrittura.

È in questo contesto che la questione dell'*ascolto* si è posta nel mio lavoro di ricerca come un problema anzitutto etico e relazionale. Come ascoltare senza contribuire a questa sovraesposizione? Come stare nella relazione senza trasformarla in estrazione? In dialogo con il lavoro di Ferdinando Fava, questo articolo propone di pensare l'*ascolto* non come una tecnica di raccolta di informazioni, ma come un atto sociale situato, che prende forma *dentro* le relazioni.

Tra il 2023 e il 2024, la mia ricerca etnografica, iscritta in una relazione personale e di ricerca con Exarchia di ben più di un decennio, ha seguito da vicino le trasformazioni spaziali del quartiere, ma anche quelle relazionali e affettive degli e delle abitanti rispetto al loro luogo di vita, legate alla cantierizzazione di piazza Exarcheion, per la costruzione della stazione della nuova

linea metropolitana 4 di Atene. In quei mesi, la piazza – spesso descritta come "cuore" del quartiere – era già stata interdetta da recinzioni metalliche con lo scopo di delimitare l'area cantieristica che ne avrebbe occupato la sua interezza; di lì a poco, il taglio degli alberi l'avrebbe trasformata in uno spazio completamente brullo e attraversato da una presenza costante di macchinari, rumori e forze di polizia. In questo contesto, in cui la vulnerabilità attraversava allo stesso tempo lo spazio – una piazza interdetta, recintata, progressivamente svuotata – e i corpi, le emozioni e le relazioni di chi lo abitava, la possibilità stessa di *dire* qualcosa su questi processi si configurava come una pratica sempre estremamente delicata e spesso necessariamente selettiva.

È a partire da questo limite che ho iniziato a interrogare le condizioni del mio ascolto e, quasi per caso, a spostarlo.

Un giorno, mentre andavo al mercato di via Kallidromiou, sono stata catturata dal rumore delle rotelle di una valigia trascinata da un turista lungo la pavimentazione sconnessa di via Benaki. Era un suono plastico, intermittente e continuo insieme: le rotelle urtavano contro le irregolarità del selciato e si incastravano nei tombini producendo piccoli schianti metallici. Sopra quel rumore, la voce alta e straniera dell'uomo al telefono occupava lo spazio della strada. Per qualche minuto, il brusio ordinario della città sembrò arretrare. Decisi di seguirlo.

Seguire "quel" suono, e da quel momento in poi seguire i suoni sul campo, ha segnato una trasformazione radicale nel mio modo di intendere l'ascolto etnografico. Non si trattava più soltanto di prestare attenzione a ciò che le persone mi *dicevano*, ma di interrogare le condizioni stesse entro cui qualcosa poteva essere ascoltato e in questo mi sono pienamente ritrovata nella descrizione che Ferdinando Fava fa dell'ascolto come «apertura radicale all'altro» (Lipari, 2014 in Fava, 2023: 255). In questo senso, come sottolinea Fava, ascoltare non significa semplicemente raccogliere parole, ma comprendere "chi si è per le persone con cui si interagisce" (Fava, 2011; 2013).

L'ascolto implica dunque una disposizione – un'attenzione, una disponibilità – ma non si esaurisce in essa: si costruisce nel tempo della relazione e nei modi in cui questa viene riconosciuta e collocata dagli altri. Come emerge nel lavoro di Fava, infatti, che ha tematizzato e ampliato ciò che il suo maestro Gérard Althabe chiamava *implicazione,* essa comprende una dimensione opaca,

legata alla posizione che si occupa agli occhi degli interlocutori e delle interlocutrici e che «ha degli effetti sulle pratiche d'indagine, su ciò che viene detto e mostrato, sugli eventi e i luoghi a cui si può accedere» (Fava, 2011: 75). L'ascolto si dà dunque entro questo scarto relazionale: non come accesso diretto a un'informazione, ma come processo che eccede sempre la volontà di chi ricerca, da un lato, ma anche come una postura riflessiva che ci impone di non metterci – e non voler metterci – al posto dell'altro.

Nel mio campo, questo si è tradotto in una negoziazione costante tra la relazione personale e quella etnografica. La mia longeva relazione con alcuni dei miei interlocutori ed interlocutrici, oltre che il mio personale rapporto con il campo, che è stato per tanti anni anche il quartiere dove ho vissuto, infatti, ha determinato un cortocircuito etnograficamente interessante: non era raro che, dopo momenti di convivialità o di partecipazione a incontri e assemblee, mi venisse chiesto: «cosa ti serve per la ricerca?». Questa domanda, apparentemente semplice, operava una distinzione netta tra ciò che poteva essere condiviso "come persona" e ciò che poteva essere concesso "come ricercatrice", delimitando lo spazio della ricerca come uno spazio specifico e regolato.

Lungi dall'essere un ostacolo, questa separazione si è rivelata una condizione produttiva della relazione etnografica, che ha reso evidente, e in qualche modo condivisa, la parzialità dell'accesso al campo, dove l'ascolto ha avuto un ruolo attivo nel determinare questi limiti. Accettare di non sapere tutto, ma anche di non poter dire tutto – né quello che, di fatto, non mi era stato detto, né quello che pur avendolo ascoltato doveva rimanere *segreto* –, ha significato per me imparare a stare su una *soglia*: uno spazio relazionale in cui la prossimità e la distanza non sono date una volta per tutte, ma continuamente ridefinite.

In questo senso, il limite tra ciò che poteva essere detto e cosa no, si è mostrato come condizione costitutiva della ricerca. Se, come suggerisce Ferdinando Fava, l'ascolto prende forma entro relazioni che non controlliamo pienamente, allora anche ciò che non viene detto – o che non viene detto *a noi* – fa parte integrante del campo etnografico. L'ascolto implica, dunque, non solo apertura, ma anche una disponibilità a sostare entro questi limiti, senza forzarli.

Questa dinamica è emersa con particolare chiarezza proprio

nella distinzione tra relazione personale e relazione di ricerca. La domanda «cosa ti serve per la ricerca?» non delimitava soltanto uno spazio di accesso, ma proteggeva attivamente altri spazi: quelli della complicità, dell'intimità, della condivisione non mediata dalla posizione etnografica. In questo senso, la separazione tra queste due dimensioni segnava una forma di cura della relazione, che rendeva possibile una prossimità altrimenti difficilmente sostenibile.

È in questa prospettiva che diventa utile richiamare quella che Mayanthi L. Fernando, nel suo saggio autoriflessivo rispetto alla sua ricerca con le comunità musulmane in Francia definisce una "politica del silenzio" (Fernando, 2014): con essa, l'antropologa intende una postura etnografica che non riguarda soltanto ciò che può essere conosciuto, ma ciò che è *giusto dire*. Come osserva Fernando, infatti, il problema non è sempre se sia possibile rappresentare l'altro, ma se sia opportuno farlo, e a quali condizioni. Nel mio campo, questa questione si è posta in modo particolarmente acuto: la sovraesposizione del quartiere, e il rischio che le informazioni raccolte potessero essere riutilizzate al di fuori del contesto relazionale in cui erano emerse, rendevano necessario interrogare continuamente i limiti della restituzione.

Accettare questa politica del silenzio ha significato, per me, riconoscere che non tutto ciò che si comprende può essere detto, e che proprio questa eccedenza, ciò che resta fuori dal discorso, è una parte integrante della conoscenza etnografica che bisogna imparare a trattare. È stato proprio a partire da questo limite, e non malgrado esso, che si è aperta la possibilità di questo spostamento dell'ascolto, che ha fatto emergere il suono – ma sarebbe meglio dire i *rumori* – come una possibilità etnografica. Esso non ha rappresentato un'alternativa alle relazioni coi miei interlocutori ed interlocutrici sul campo, né un modo per aggirare il silenzio, ma piuttosto una forma di ascolto capace di operare entro i suoi confini. Se non tutto può essere detto, infatti, non tutto smette per questo di essere percepito, condiviso, esperito.

Registrare i suoni del quartiere – i miei percorsi quotidiani, il traffico, i rumori del cantiere e delle proteste contro di esso – ha significato per me spostare l'attenzione da ciò che le persone potevano o volevano raccontare a ciò che accadeva nello spazio comune, in una dimensione pubblica e al tempo stesso profondamente affettiva. Il suono, in questo senso, non è un

semplice sfondo, ma un elemento che attraversa i corpi, modula le relazioni, segnala trasformazioni[1].

Nel mio campo, questo è emerso con particolare evidenza nei mesi in cui il cantiere della metropolitana ha cominciato a operare all'interno della piazza. Il rumore dei macchinari – continuo, invasivo, difficile da eludere – entrava nelle conversazioni, le interrompeva, le saturava, diventando esso stesso oggetto di commento e di condivisione. Un botto, uno schianto, il suono prolungato di un martello pneumatico non erano semplicemente percepiti, ma attivavano risposte corporee, attiravano l'attenzione, rendevano presente, anche a distanza, ciò che stava accadendo dentro lo spazio interdetto.

Allo stesso tempo, altri suoni – meno eclatanti ma altrettanto persistenti – segnavano trasformazioni più sottili del tessuto urbano. Il rumore dei trapani e delle mazzette da cantiere, diffuso nelle strade del quartiere, anticipava spesso la riconversione di appartamenti in affitti brevi: a distanza di settimane, quei suoni lasciavano spazio a nuovi dispositivi di accesso, come i *locker* per le chiavi, segnando il passaggio da uno spazio domestico a uno spazio turistico. In questo senso, il suono si configurava come un preludio, rendendo *sensibili* processi che non erano ancora pienamente visibili.

Ciò che il suono rende possibile, dunque, è una forma di ascolto che non forza il dicibile, ma che non rinuncia per questo alla conoscenza. Proprio perché pubblico, condiviso e difficilmente appropriabile, il suono permette, infatti, di spostare l'attenzione da ciò che gli altri ci dicono a ciò che *insieme* si esperisce. In questo senso, esso non rappresenta soltanto un'estensione empirica del campo dell'ascolto, ma ne esplicita una dimensione epistemologica: quella per cui il senso non si produce esclusivamente nella parola, ma nel campo relazionale e sensibile in cui essa prende forma. È per questo che ho considerato il suono come parte integrante dell'assemblaggio infrastrutturale che attraversava il mio campo: non solo il cantiere della metropolitana, la promessa dell'infrastruttura (Anand *et al.*, 2014), le proteste che l'accompagnavano e le trasformazioni del quartiere che ne determinavano il contesto, ma anche ciò

1 Per una disamina della dimensione affettiva del suono si rimanda in particolare a Goodman S. (2012). S*onic Warefare. Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Cambridge: MIT University press e Lacey J. (2016). S*onic Rupture: A Practice-led Approach to Urban Soundscape Design.* London: Bloomsbury.

che questi processi producono in termini sensibili, affettivi e, di conseguenza, politicamente rilevanti. In questo senso l'ascolto diventa un atto relazionale come lo intende Fava, ma che viene a riguardare non solo ciò che si *dice,* ma anche ciò che si condivide in termini uditivi – e più in generale sensibili.

Ma c'è di più: se è vero che l'ascolto non coincide così con l'accumulazione di voci né con la saturazione del campo di parole e interpretazioni, questo implica anche una vigilanza costante sulle condizioni entro cui il senso viene elaborato e restituito. Come suggerisce ancora Ferdinando Fava in un suo articolo del 2023 uscito su *Antropologia Medica*, e che traccia la possibilità di un'espansione della sua "etica dell'ascolto" come atto sociale, sino a quel momento rimasta fondamentalmente nell'ambito della verbalità, uno dei temi fondamentali che riguardano questa disposizione è quello delle forme pubbliche della sua restituzione. È in questo passaggio che si gioca una posta decisiva, affinché la parola dell'altro resti riconoscibile come atto di conoscenza, e non venga tradotta in "parola su" o, ancor peggio, "parola contro". È qui, ci dice Fava richiamando i lavori di Miranda Fricker, che si corre infatti il rischio di produrre un'*ingiustizia epistemica* (Fricker, 2007 in Fava, 2023): lo scollamento, cioè, del soggetto che ci parla da ciò che noi scriviamo e diciamo di lui, di lei. È una situazione in cui la parola viene estratta dalla relazione che l'ha resa possibile e reinscritta in cornici interpretative che la trasformano e nelle quali il/la parlante fatica a riconoscersi.

A Exarchia, dove il tema della sovraesposizione narrativa è molto presente, essa contribuisce ad amplificare una condizione di vulnerabilità, non solo spaziale, ma, a questo punto, anche ermeneutica: non soltanto un problema di rappresentazione "dell'altro", ma anche e soprattutto della sua partecipazione alla produzione di conoscenza e, dunque, delle possibilità di abitare e significare lo spazio. La responsabilità dell'ascolto, che non riguarda solo la restituzione ma che è, piuttosto, già iscritta nell'atto stesso dell'ascoltare, consiste allora nel riconoscere e contenere questo scarto: non solo restituendo la parola, ma mantenendo il patto del silenzio e aprendoci alla possibilità di un altro tipo di ascolto.

Se, come mostra Fava, l'ascolto eccede la parola perché riguarda le condizioni relazionali entro cui essa diventa possibile, allora esso può essere pensato anche come apertura a ciò che, pur

non essendo detto, partecipa alla costruzione dell'esperienza condivisa. In questo senso, il *suono* – i rumori, le vibrazioni, le presenze acustiche dello spazio – non introduce un livello *ulteriore* dell'ascolto, ma porta alla ribalta una dimensione già implicita: quella per cui il senso si produce non solo *nel* discorso, ma anche oltre ad esso, nel campo sensibile in cui la relazione *ha luogo.*
Ascoltare i suoni del campo non significa dunque aggirare il limite del dicibile, ma abitare più radicalmente quello spazio relazionale entro cui il dicibile stesso prende forma. È in questa continuità che l'ascolto può estendersi: non forzando ciò che non può o non vuole essere detto, ma riconoscendo che la relazione etnografica è fatta anche di ciò che si sente *insieme*, prima, oltre e accanto alla parola.

Bibliografia

Anand N., Gupta A., Appel H., a cura di, (2018). *The Promise of Infrastructure.* Durham: Duke University Press.

Behar R. (1996). *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon press.
Dalakoglou D., Vradis A., a cura di, (2011). *Revolt and crisis in Greece. Between a present yet to pass and a future yet to come.* Edimburgo: AK Press.

Fava F. (2011). «Le interazioni sul campo e la nozione di implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana». *Sociologia urbana e rurale*, 95: 63-87. DOI: 10.3280/SUR2011-095004.

Fava F. (2013). «"Chi sono per i miei interlocutori?". L'antropologo, il campo e i legami emergenti». *Archivio antropologico mediterraneo,* 15(2): 41-57.

Fava F. (2023). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *Antropologia medica*, 24(55): 249-283.

Fernando M. L. (2014). «Ethnography and the politics of silence». *Cultural Dynamics*, 26(2): 235-244. DOI: 10.1177/0921374014526025.

Herzfeld M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State.* New York: Routledge (2nd edition).

Anna Giulia Della Puppa è antropologa urbana. Ha conseguito il dottorato presso l'Università di Roma Sapienza al DICEA, sotto la supervisione dei proff. Ferdinando Fava e Giovanni Attili, con una tesi sulle trasformazioni infrastrutturali del quartiere di Exarchia ad Atene, dove ha condotto ricerche per più di un decennio; si è precedentemente perfezionata in antropologia urbana e in antropologia museale e dell'arte all'Università di Milano-Bicocca e ha conseguito un master di II livello in gestione e co-progettazione di processi partecipativi all'Università di Bologna. È stata collaboratrice di ricerca nel progetto PRIN 2022 *MiDi Work* su lavoro migrante nella *gig economy*, nell'unità di antropologia dell'Università di Milano-Bicocca e ha partecipato come ricercatrice al progetto *Precariat* della Vrije Universiteit di Amsterdam sulla deregolamentazione del lavoro in Grecia durante gli anni della crisi. Fa parte del laboratorio SIAA *UrbELab* ed è co-fondatrice del gruppo di ricerca *FrictionLab. Borders, infrastructures, mobilities, technologies.* I suoi interessi riguardano le infrastrutture urbane e digitali, le trasformazioni dello spazio e le loro implicazioni sociali. Attualmente è ricercatrice e docente a contratto presso l'Università di Parma.
annagiulia.dellapuppa@unipr.it

Attraversare i saperi urbani. L'interdisciplinarità come pratica di ricerca in dialogo con Ferdinando Fava

Francesca Cognetti

Abstract

Il contributo interroga l'interdisciplinarità come pratica critica di ricerca basata sul confronto, sulla traduzione e sulla negoziazione tra prospettive differenti. Nel campo degli studi urbani, la complessità della città mette infatti in discussione sia la frammentazione dei saperi specialistici sia la possibilità di ricondurre la pluralità dei fenomeni entro un unico quadro interpretativo. L'interdisciplinarità viene così proposta come uno spazio di dialogo tra discipline e altri saperi, nel quale le specificità degli approcci non vengono annullate, ma ridefinite attraverso il rapporto con pratiche, contesti e soggetti che partecipano alla costruzione della conoscenza sulla città.

The article explores interdisciplinarity as a critical research practice grounded in exchange, translation, and negotiation among different perspectives. In the field of urban studies, the complexity of the city challenges both the fragmentation of specialized forms of knowledge and the possibility of reducing the plurality of urban phenomena to a single interpretive framework. Interdisciplinarity is therefore proposed as a space of dialogue between disciplines and other forms of knowledge, in which the specificities of different approaches are not erased but redefined through their engagement with practices, contexts, and actors involved in the production of knowledge about the city.

Parole chiave: Interdisciplinarità; Saperi urbani; Conoscenza situata; Co-Ricerca; Città.
Keywords: Interdisciplinarity; Urban Knowledge; Situated Knowledge; Co-Research; City.

L'interdisciplinarità ha rappresentato un tema centrale nel confronto scientifico sviluppato con Ferdinando Fava, attraversando nel tempo differenti forme di produzione e condivisione della conoscenza: la formazione, la ricerca, la scrittura accademica e la costruzione di reti di relazione e comunità scientifiche. Intorno a questo tema si sono sviluppate diverse occasioni di discussione e collaborazione: dal seminario

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 76-86
DOI: 10.13133/2532-6562/19678
© Cognetti
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

di San Vito, da lui promosso[1], alle lezioni tenute nei dottorati di Venezia e Roma[2]; dai due numeri di Tracce Urbane alla rete scientifica cresciuta intorno alla rivista, che ha costituito uno spazio di confronto tra studiosi e studiose impegnati sulla città; fino alle esperienze di ricerca sul campo, come il workshop "Mapping San Siro" e il video di restituzione dell'esperienza[3]. Questo insieme di incontri, pratiche e scritture ha accompagnato un percorso di confronto sul rapporto tra discipline, ricerca urbana e costruzione della conoscenza. Su questo sfondo si colloca il presente contributo, che nasce da quel terreno di confronto e da quelle domande condivise intorno al significato dell'interdisciplinarità.

Interdisciplinarietà come pratica

L'interdisciplinarità di cui abbiamo discusso e che abbiamo praticato con Ferdinando nasce anzitutto da un'esigenza conoscitiva: il desiderio di disporre di più lenti attraverso cui osservare e interpretare la complessità dell'urbano. A questa esigenza epistemologica si accompagna una dimensione relazionale: la necessità di costruire forme di confronto collettivo, non solo tra discipline differenti, ma tra ricercatrici e ricercatori che condividono pratiche di ricerca e interrogativi sul mondo. In questo senso, l'interdisciplinarità non rappresenta semplicemente un approccio metodologico, ma un modo di concepire la ricerca come pratica necessariamente dialogica. Interrogare la realtà significa riconoscere che le domande più rilevanti raramente possono essere formulate da una sola prospettiva: esse prendono forma attraverso lo scambio tra sguardi differenti, nel confronto tra esperienze, competenze e posizionamenti diversi. Questo processo non avviene soltanto sul piano teorico, ma si costruisce nelle pratiche della ricerca: nel mettere a fuoco insieme le domande, nell'attraversare contesti reali, nel confrontarsi con situazioni concrete e nel costruire relazioni.

1 Seminario residenziale presso il Centro Studi Ambiente Alpino dell'Università degli Studi di Padova, San Vito di Cadore, Belluno 31/01-3/02/2019.
2 Si fa riferimento alle seguenti lezioni di dottorato svolte con Ferdinando: "Ricerca-azione e interdisciplinarità", Iuav Venezia (20 maggio 2017); "A proposito di interdisciplinarietà. Percorsi di ricerca", Università La Sapienza di Roma (25 maggio 2018); "Tra antropologia e urbanistica. Sguardi interdisciplinari sulla città", Iuav Venezia (5 giugno 2018).
3 "An action-research workshop in/with San Siro, 29 gennaio - 5 aprile 2013", disponibile su canale Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=jBh4UFXF7Ik

Questa tipo di apertura richiede anzitutto una disposizione. Essere interdisciplinari significa essere disponibili a mettere in discussione il proprio punto di vista, riconoscendone il carattere inevitabilmente parziale. La spinta all'interdisciplinarità nasce infatti da un senso di incompletezza: dalla consapevolezza che nessuna disciplina è sufficiente, da sola, a comprendere la complessità del reale. Si tratta di un gesto di umiltà epistemologica, fondato sul riconoscimento che il proprio pensiero è sempre imperfetto e che la comprensione richiede necessariamente il contributo di altri sguardi. In questa prospettiva, anche le lenti interpretative e le posture personali che mettiamo in dialogo non sono mai pienamente 'disciplinari'. Ogni ricercatore e ogni ricercatrice incarna una particolare declinazione della propria disciplina, frutto di traiettorie intellettuali, esperienze di ricerca, pratiche di campo e posizionamenti specifici. Ciò che entra in relazione nel lavoro interdisciplinare non sono dunque discipline monolitiche, ma prospettive situate, inevitabilmente parziali, la cui ricchezza risiede nel profilo di chi parla, interagisce, riflette criticamente e scrive.

L'interdisciplinarità può essere letta come una risposta alla crescente specializzazione dei saperi che ha accompagnato lo sviluppo moderno delle discipline scientifiche. Se la costruzione delle discipline ha consentito approfondimenti sempre più raffinati, essa ha anche prodotto una progressiva frammentazione degli oggetti di studio e una crescente difficoltà nel ricomporre prospettive conoscitive differenti. Inoltre, le discipline si sono avvicinate o allontanate in relazione non solo a questioni interne alla produzione scientifica, ma anche ai cambiamenti sociali, politici e culturali nei quali erano inserite (Pizzo *et al.*, 2019). Questa specializzazione si è accompagnata a un dibattito sulla relazione tra le discipline, già presente nelle sperimentazioni interdisciplinari degli anni Settanta (Klein, 1990). A partire dalla fine degli anni Ottanta e dall'inizio degli anni Novanta, il dibattito sull'interdisciplinarità ha posto al centro la questione delle diverse forme di rapporto tra discipline e delle modalità attraverso cui la conoscenza può essere prodotta oltre i confini dei singoli campi scientifici. In quel dibattito si è introdotta anche la distinzione tra multidisciplinarità, interdisciplinarità e transdisciplinarità: nella multidisciplinarità discipline diverse affrontano uno stesso oggetto mantenendo tuttavia una sostanziale autonomia dei

rispettivi approcci; nell'interdisciplinarità si realizza invece uno scambio reciproco di concetti, metodi e strumenti che produce una trasformazione delle prospettive coinvolte; la transdisciplinarità, infine, mira a costruire quadri interpretativi capaci di oltrepassare i confini disciplinari, coinvolgendo, in molti casi, anche forme di sapere non accademico nella definizione stessa dei problemi di ricerca (Klein, 2004). Al di là delle tensioni definitorie, nel campo degli studi urbani questa questione assume particolare rilevanza: la riflessione sulla transdisciplinarità sottolinea un approccio che non mira semplicemente ad aggiungere nuove discipline al processo conoscitivo, ma a interrogare il modo stesso in cui i problemi urbani vengono costruiti e analizzati, mettendo in relazione differenti prospettive conoscitive e ridefinendo i rapporti tra discipline (Ramadier, 2004). Pur riconoscendo la fecondità di questa prospettiva, in questo contributo continuerò a utilizzare il termine *interdisciplinarità*. La scelta non intende negare gli sviluppi del dibattito teorico sulla transdisciplinarità, ma assumere come riferimento il quadro concettuale entro cui, insieme a Ferdinando Fava, abbiamo discusso il rapporto tra saperi urbani e costruzione della conoscenza sulla città (Cognetti e Fava 2017; 2019). In quei lavori, infatti, l'interdisciplinarità non è soltanto una modalità di collaborazione tra discipline, ma una prospettiva epistemologica attraverso cui interrogare la città come oggetto complesso e ridefinire il dialogo tra differenti campi del sapere. È in questo senso che il termine viene qui mantenuto. Un approccio interdisciplinare non si propone di superare o dissolvere le discipline, né di costruire una sorta di 'superdisciplina'. Piuttosto, mira a costruire un quadro di riferimento condiviso, capace di restituire maggiore complessità ai fenomeni osservati attraverso uno spazio di interazione tra conoscenze differenti. Il confine tra discipline non viene quindi inteso come una linea di separazione, ma come una frontiera: uno spazio di attraversamento, meticciato, ibridazione e negoziazione dei significati. È proprio l'incontro con altri approcci che permette di comprendere meglio anche le specificità della propria disciplina, ridefinendone strumenti, linguaggi e limiti. Questa prospettiva suggerisce di intendere l'interdisciplinarità come un ingrediente della pratica del ricercare legato a un campo di interazione delle conoscenze. Questo campo non è dato a priori, bensì si costruisce nel fare ricerca insieme, attraverso percorsi

condivisi che mettono in relazione frammenti di sapere, nella consapevolezza che ogni ricostruzione rimane inevitabilmente parziale rispetto alla complessità del tutto. Da questo punto di vista, l'interdisciplinarità assume un carattere profondamente induttivo ed esplorativo: non prende avvio dall'ambizione di elaborare un quadro teorico totalizzante, ma dalla ricerca condivisa intorno alla vita delle persone, alle pratiche sociali e ai contesti concreti. È nell'esperienza del lavoro comune – nell'osservazione, nell'interpretazione, nella discussione e nella costruzione collettiva delle domande di ricerca – che l'interdisciplinarità prende forma. Più che un punto di partenza, essa appare quindi come un esito del processo di ricerca: una pratica riflessiva, che si costruisce nel tempo, e non da soli.

La relazione tra urbanistica e antropologia

Tra le diverse forme che l'interdisciplinarità può assumere, il dialogo tra urbanistica e antropologia rappresenta, per la mia esperienza di ricerca, quella che più ha contribuito a mettere in discussione strumenti, categorie e pratiche consolidate. L'incontro con Ferdinando Fava e con l'associazione milanese Dynamoscopio[4], e successivamente il lavoro nel laboratorio CURAlab, che coordino con Paolo Grassi, hanno costituito il contesto entro cui questo confronto ha preso forma. Più che dall'incontro tra due sistemi teorici compiuti, esso è nato dalla necessità di confrontarsi con un oggetto – la città e i suoi margini – la cui complessità eccede costantemente i confini di ciascuna disciplina. L'esperienza urbana, infatti, non può essere ridotta né alla sua dimensione fisico-spaziale, né a quella sociale e simbolica: è il prodotto dinamico dell'intreccio tra forme materiali, pratiche quotidiane, relazioni, rappresentazioni e processi di trasformazione, che avvengono su più scale che lasciano tracce nei contesti locali. Comprendere questi intrecci richiede inevitabilmente uno spostamento dello sguardo e una disponibilità a costruire interpretazioni condivise.

4 L'associazione culturale Dynamoscopio, attiva a Milano, sviluppa pratiche di ricerca e intervento sui territori attraverso approcci interdisciplinari che attingono in particolare alla tradizione antropologica, intrecciando osservazione etnografica, progettazione partecipata e lavoro con le comunità locali. Tra i molti confronti avuti con i membri della associazione, si può citare quello restituito in P. Grassi (2019), proprio sulla relazione tra urbanistica e antropologia.

Se l'urbanistica ha storicamente sviluppato strumenti per leggere, progettare e governare lo spazio, la prospettiva antropologica porta attenzione a ciò che spesso rimane invisibile nei dispositivi urbanistici: gli usi quotidiani degli spazi, le pratiche di solidarietà, le modalità attraverso cui gli abitanti attribuiscono valore ai luoghi. Questi aspetti emergono chiaramente nell'opera di Ferdinando Fava. Cito, ad esempio, alcune sue riflessioni sul concetto di resilienza che esprimono bene questo concetto: una città resiliente non è semplicemente una città capace di 'resistere' o 'adattarsi', ma una città in cui occorre comprendere come gli abitanti producono quotidianamente forme di adattamento, cura, relazione e significato; la resilienza non è quindi solo una proprietà del sistema urbano, ma una pratica sociale situata (Fava, 2021). L'incontro tra queste prospettive non consiste nella semplice giustapposizione di sguardi e competenze, ma nella possibilità di interrogare reciprocamente i propri presupposti. L'antropologia invita l'urbanistica a riconoscere la dimensione aperta, relazionale e spesso imprevedibile delle trasformazioni urbane; l'urbanistica restituisce all'antropologia l'attenzione per la dimensione materiale dello spazio, per i dispositivi istituzionali e per i processi progettuali che contribuiscono a produrre le condizioni dei contesti locali.

Da questo punto di vista, il rapporto tra urbanistica e antropologia costituisce un esercizio di traduzione reciproca, nel quale linguaggi, metodi e concetti mantengono la propria specificità, ma vengono rinegoziati e affinati. È anche un esercizio di fiducia, uscire dalla propria zona di confort, che spesso le discipline contribuiscono a rafforzare, per ritornarvi poi con un allargamento dello sguardo e delle possibilità.

Una differenza significativa tra queste due discipline riguarda il rapporto con la trasformazione. L'urbanistica è costitutivamente orientata al progetto e si misura con la possibilità di guidare, accompagnare o alimentare processi di cambiamento. L'antropologia, invece, ha storicamente rivolto la propria attenzione alla comprensione delle pratiche sociali e dei sistemi di significato, che implica un diverso approccio alla possibilità che il ricercatore abbia un ruolo attivo nelle situazioni che rappresentano l'oggetto di studio. Questa differenza può essere letta come una forma di complementarità. L'antropologia offre strumenti per costruire le domande di ricerca, sostare nel campo

e comprendere le relazioni, le pratiche e i sistemi di significato attraverso cui la città prende forma. L'urbanistica, invece, mostra come il progetto non rappresenti soltanto uno strumento attraverso cui intervenire sulla realtà, ma anche una modalità specifica di produrre conoscenza. Progettare significa infatti formulare ipotesi sul futuro dei contesti, interrogare i vincoli e le possibilità di trasformazione, rendere visibili gli attori coinvolti e le condizioni attraverso cui il cambiamento può avvenire. In questo senso, il progetto non è semplicemente l'esito di una conoscenza acquisita, ma diventa esso stesso un dispositivo conoscitivo, capace di generare nuove domande e nuove comprensioni della realtà urbana. Più che due approcci contrapposti, queste rappresentano due posture complementari del fare ricerca, che trovano nella città un terreno privilegiato di confronto: una maggiormente orientata alla comprensione delle pratiche e dei significati, l'altra alla costruzione di condizioni entro cui tali conoscenze possano contribuire a orientare processi di trasformazione.

Negli ultimi decenni, lo sviluppo dell'antropologia applicata e la diffusione di pratiche di ricerca-azione e di terza missione hanno contribuito a rendere più esplicito, anche all'interno dell'antropologia, il confronto con i temi del cambiamento e dell'intervento nei contesti (Benadusi e Altin, 2022). Questo non significa che l'antropologia assuma il progetto come proprio orizzonte disciplinare, né che le differenze con l'urbanistica vengano meno. Piuttosto, apre un ulteriore spazio nel quale la conoscenza dei contesti e la possibilità di trasformarli possono essere pensate insieme.

Più in generale, la prospettiva del cambiamento attiene alla 'vocazione pubblica' delle discipline che si occupano dell'urbano, relativa quindi alla tensione tra una dimensione 'teorica' e una 'applicativa' della produzione del sapere, e agli 'usi' che si fanno degli studi urbani. Questa tensione rimanda al nesso tra ricerca, processi di cambiamento e progettualità; e a che cosa possiamo intendere come cambiamento dentro la città, se non lo vogliamo raccontare solo dal punto di vista della trasformazione fisica. Anche se questo in alcuni casi è auspicabile, possiamo proporre una prospettiva più ampia sul cambiamento che include modificazioni delle pratiche relazionali, aumento di una consapevolezza diffusa e di senso critico, variazioni nei network, nelle responsabilità e nei ruoli.

La città indisciplinata come interlocutore

Se l'interdisciplinarità nasce dalla consapevolezza che nessuna disciplina è sufficiente, è anche perché l'oggetto con cui ci confrontiamo eccede costantemente i confini entro cui cerchiamo di comprenderlo. La città, infatti, non è un oggetto stabile né riconducibile a una sola prospettiva interpretativa. Essa si presenta come un intreccio di dimensioni materiali, sociali, culturali, politiche ed ecologiche che si trasformano continuamente e che resistono a ogni tentativo di riduzione disciplinare. Da questo punto di vista, più che interdisciplinare, la città appare indisciplinata: non perché sia priva di ordine, ma perché sfugge alle classificazioni e costringe le discipline a rinegoziare continuamente i propri strumenti concettuali e metodologici (Cognetti e Fava, 2017).

Questa indisciplina non rappresenta un limite della ricerca, ma la condizione stessa che rende necessario il dialogo tra prospettive differenti. La città mette costantemente alla prova le categorie con cui la osserviamo, restituisce domande inattese, rende visibili fenomeni che eccedono le interpretazioni consolidate e invita a costruire nuovi linguaggi per descriverli. In questo senso, non è soltanto l'oggetto della ricerca, ma diventa un interlocutore capace di orientarne il percorso (si veda l'Introduzione di Paolo Grassi a questo Special issue).

Considerare la città come interlocutore significa riconoscere che la produzione di conoscenza non avviene esclusivamente all'interno delle discipline accademiche. La città esprime infatti una pluralità di voci, competenze e forme di sapere che prendono forma nelle esperienze quotidiane, nelle pratiche di abitare, nelle reti associative, nelle istituzioni, nelle professioni, nei movimenti sociali e nei molteplici soggetti che partecipano alla costruzione della vita urbana (Cellamare, 2016). Questi saperi non costituiscono semplicemente fonti di informazione per il ricercatore, ma rappresentano prospettive interpretative attraverso cui la città riflette su se stessa e rende intelligibili i processi che la attraversano. Entrare in relazione con la città significa quindi confrontarsi con una molteplicità di conoscenze situate, che interrogano, completano e talvolta mettono in discussione le categorie disciplinari.

L'interdisciplinarità assume così un significato ulteriore. Non consiste soltanto nel costruire un dialogo tra saperi specialistici,

ma nell'aprire la ricerca a un campo più ampio di produzione della conoscenza, nel quale le discipline rappresentano una componente essenziale ma non esclusiva. Il confronto con la città richiede infatti di riconoscere la legittimità di forme diverse di competenza e di costruire dispositivi di ricerca capaci di metterle in relazione. In questa prospettiva, la conoscenza urbana si configura come un processo di co-costruzione, nel quale il ricercatore non si limita a osservare la città, ma produce conoscenza insieme ai soggetti che la abitano, la attraversano, la progettano e la trasformano (Cognetti, 2025).
La città indisciplinata diventa così non soltanto il terreno sul quale l'interdisciplinarità viene praticata, ma il motivo stesso della sua necessità. Inoltre, la conoscenza urbana non può essere intesa come il prodotto esclusivo delle discipline, ma come l'esito di un processo di co-produzione nel quale ricercatori, abitanti, professionisti, istituzioni e altri attori contribuiscono, da posizioni differenti, alla costruzione delle domande, delle interpretazioni e delle possibilità di trasformazione. L'interdisciplinarità non consiste allora semplicemente nell'attraversare i confini tra discipline, ma nel costruire le condizioni affinché forme diverse di sapere possano entrare in relazione, interrogarsi reciprocamente e contribuire alla definizione dei problemi e delle prospettive di intervento. In questo senso, praticare l'interdisciplinarità significa lasciare che siano i contesti, le relazioni e i saperi che abitano la città a orientare la costruzione delle domande, delle interpretazioni e, infine, delle possibilità di progetto.

Bibliografia

Benadusi M., Altin R. (2022). «L'antropologia nella Terza Missione. Accademia, public engagement e scienze sociali». *Antropologia pubblica. Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata*, 8 (1, Special Issue).

Cellamare C. (2016). «Leggere l'abitare attraverso l'interdisciplinarietà e la ricerca-azione». *Territorio*, 78: 86-91. DOI: 10.3280/TR2016-078003

Cognetti F. (2025). «Con-ricerca. Quando gli oggetti della ricerca diventano soggetti». In: Cellamare C., a cura di, *Guardare nel buio. Epistemologie dell'urbano*. Milano: Mimesis, 259-282.

Cognetti F., Fava F. (2017). «La città indisciplinata. Note per una agenda di ricerca». *Tracce Urbane. Rivista transdisciplinare di studi urbani*, 1: 126-136. DOI: https://doi.org/10.13133/2532-6562_1.11

Cognetti F., Fava F. (2019). «La città interdisciplinare. Per itinerari non tracciati tra saperi urbani». *Tracce Urbane. Rivista transdisciplinare di studi urbani*, 6: 1-11. DOI: https://doi.org/10.13133/2532-6562_3.6.16392

Fava F. (2021). «Antropologia, Città e Resilienza». In: Martinelli N., Mininni M., a cura di, *Città, sostenibilità, resilienza. L'urbanistica italiana di fronte all'Agenda 2030*. Roma: Donzelli, 18-25.

Grassi P. (2019). «Ripensare la ricerca per ripensare la città». *Tracce Urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*, 6: 35-53. DOI: https://doi.org/10.13133/2532-6562_3.6.15636

Pizzo B., Gribat N., Höhne S., Michel B., Schuster, N. (2019). «An historical and critical reconstruction of disciplines and interdisciplinarity in urban studies». *Tracce Urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*, 6: 151-178. DOI: https://doi.org/10.13133/2532-6562_3.6.15732

Klein J.T. (1990). *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Detroit: Wayne State University Press.

Klein J.T. (2004). «Prospects for transdisciplinarity». *Futures*, 36(4): 515-526. DOI: 10.1016/j.futures.2003.10.007

Ramadier T. (2004). «Transdisciplinarity and its challenges: The case of urban studies». *Futures*, 36(4): 423-439. DOI: 10.1016/j.futures.2003.10.009

Francesca Cognetti è professoressa associata in Tecnica e Pianificazione Urbanistica presso il Dipartimento di Architettura e Studi Urbani del Politecnico di Milano. È Co-direttrice del laboratorio di ricerca CURAlab (Collective Urban Research and Action) e membro del Dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica della Sapienza Università di Roma. La sua attività di ricerca si concentra sulla relazione tra abitare, città inclusiva e disuguaglianze sociali, con particolare attenzione alla costruzione di spazi e processi di co-produzione della conoscenza orientati alla giustizia urbana. È coordinatrice di numerosi progetti di ricerca nazionali e internazionali.
francesca.cognetti@polimi.it

Territorio e spiritualità

Carlo Cellamare

Abstract

Il contributo esplora un terreno delicato di riflessione, che non sempre si può trattare in termini "scientifici", ma che pur sempre ha costituito un aspetto rilevante della personalità e della ricerca di Ferdinando Fava. Si tratta della dimensione spirituale. In questo Ferdinando Fava si mostra un "ricercatore integrale", capace di integrare tutte le dimensioni della sua vita. La città e lo spazio sono stati per lui anche la sfida per rintracciare questa dimensione nella vita quotidiana degli abitanti e nelle persone che incontrava. Il contributo affronta questo tema ripercorrendolo in alcuni dei suoi scritti che si rapportano alla città e al territorio.

This paper explores a delicate area of reflection, one that cannot always be approached in "scientific" terms, but which nevertheless constituted a significant aspect of Ferdinando Fava's personality and research. This is the spiritual dimension. In this regard, Ferdinando Fava demonstrates himself as an "integral researcher," capable of integrating all dimensions of his life. City and space also challenged him to trace this dimension in the daily lives of its inhabitants and in the people he encountered. This paper addresses this theme by retracing it in some of his writings that relate to the city and the territory.

Parole chiave: territorio; città; spiritualità.
Keywords: territory; city; spirituality.

Devo molto a Ferdinando Fava, gli scambi, le discussioni, le riflessioni profonde fatte insieme che rimandano a significati e a dimensioni che vanno oltre il sensibile, che ci toccano nella nostra interiorità. Ferdinando sapeva tenere insieme tutte queste dimensioni e, al di là delle letture critiche e da antropologo, andava sempre a cercare le cose importanti che stanno oltre. Ferdinando era un ricercatore integrale, uomo di discernimento che teneva insieme tutte le sue dimensioni personali, dalla critica sociale alla relazione umana, alla spiritualità profonda.

La città trasfigurata

Ferdinando Fava ha avuto una vita molto ricca, con tante sfaccettature diverse, e ha fatto esperienza anche di una dimensione religiosa, che è rimasta significativa e soggiacente

© Cellamare
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

lungo tutto il suo percorso, incluso quello di ricerca, sebbene raramente vi faceva esplicito riferimento. Al di là della dimensione più propriamente religiosa, si può rintracciare nel suo lavoro, anche di ricerca, un riferimento a una sfera "ulteriore" che – se non fosse troppo impegnativo – non esiterei a definire "spirituale", anche se lui non la nomina mai così.[1] La città e lo spazio, anche con la loro fisicità, interpretati come luoghi della vita, sono stati per lui la sfida e il contesto, a partire dal suo lavoro di antropologo e dalla dimensione della vita quotidiana degli abitanti, anche per sondare questa sfera "ulteriore", oltre il sensibile, nella profondità delle relazioni e dei significati, nell'interiorità, ma anche nell'apprensione della totalità che è anche alterità non pienamente conoscibile. Come dice lui (Fava, 2016), il nostro "stare alla città". In alcuni suoi scritti, che cerchiamo di ripercorrere, si possono rintracciare meglio queste dimensioni.

In un testo per *Aggiornamenti sociali* (Fava, 2016), mettendo in risonanza un punto dell'*Evangelii gaudium* di Papa Francesco con la sua esperienza sul campo di ricercatore "situato" nei "luoghi ultimi" della città, Ferdinando Fava svolge un percorso che, oltre a interrogarsi sul ruolo della comunità cristiana, evidenzia il desiderio dell'uomo di «ritessere continuamente legami e così di edificare incessantemente dei luoghi» (Fava, 2016: 55), il carattere dello spazio come occasione per un'esperienza di incontro e il ruolo determinante che i "luoghi ultimi", gli "ultimi posti" evangelici, che non sono solo le aree di marginalità (o, meglio, marginalizzate), come luoghi privilegiati da cui vedere il mondo e i significati profondi. Ci porta ad una città trasfigurata. A introduzione di questo percorso, Ferdinando Fava tocca il tema della profondità dell'anima:

> «Con le categorie di profondità e di anima l'esortazione ci rinvia, come in un dittico, a due tratti che riteniamo distintivi dell'esperienza urbana, almeno come colta dal gesto dell'antropologo. I fenomeni urbani, che viviamo alla scala della nostra esperienza sensibile e immediata, portano sempre in sé, interna al "qui e ora" visibile, l'indicazione di un'assenza che è loro costitutiva, un continuo rinvio a un'alterità di luoghi, di tempi e di relazioni, "qualcosa di altro" che non è oggetto di esperienza sensibile, bensì di rappresentazione, di proiezione narrativa,

1 Un riferimento al tema si trova nell'introduzione al testo postumo di Alberto Sobrero su de Certeau, curato appunto da Ferdinando Fava (2025), dove si parla esplicitamente di dimensione "mistica".

memoriale e immaginifica, desiderante.
La città "è qui" perché in questo "qui" è sempre mancante, caratterizzata dalla "ubiquità della sua assenza", come ci ricorda Sartre (1960, 57); qui perché sempre altrove. [...] Per essere agita nel quotidiano, come del resto anche compresa in modo intelligibile, la città ha bisogno di essere sempre anticipata come una totalità» (Fava, 2016: 54).

E ancora:

«Questi tratti indicano che per cogliere il modo di funzionare della città non possiamo fermarci a ciò che appare, a ciò che ci si mostra *prima facie* nel qui e ora in cui lo proviamo: questa *prima facie* è infatti una "superficie profonda" visibile ma non autoesplicativa. Essa va sempre posta in relazione a "qualcosa di altro", sempre "altro", non visibile ma altrettanto reale» (Fava, 2016: 54).

Non si tratta soltanto di dimensioni che l'antropologo può studiare con i suoi strumenti e le sue metodologie, ma di dimensioni profonde con cui bisogna rapportarsi, che non sono conoscibili nel senso tradizionale del termine. Dice Ferdinando Fava, «la città è luogo per eccellenza di discernimento» (Fava, 2016: 55) e per sondarla bisogna accoppiare conoscenza e ascesi.

L'Altro e il Mistero della persona

Nel bellissimo libro *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, che si riaggancia alla lunga esperienza condotta allo Zen di Palermo (Fava, 2008), Ferdinando Fava torna a lungo sul tema delle relazioni e del rapporto con le persone che si incontrano, che sono molto più che gli informatori dell'antropologo. In questo approccio relazionale, Ferdinando Fava fonda tutto il suo lavoro di etnografo. Non nasconde peraltro le difficoltà e le implicazioni che ci sono nel costruire una relazione con l'altro, e i significati profondi che vi sono dietro. Ha un sacro rispetto dell'altro che rimane per lui, come per tutti, ricercatori, antropologi o meno, non completamente conoscibile e comprensibile. Non si tratta soltanto della diversità dell'altro, per cui la relazione non riesce a superare tutte le differenze, ma di una profondità della persona che va oltre il conoscibile, che alle volte è inconoscibile alla stessa persona con cui costruiamo la relazione. La persona con cui ci relazioniamo costituisce un mistero che sfugge alla nostra piena comprensione, proprio per la sua natura di persona. Il mistero

è costitutivo della persona e rimanda ad un'alterità che non è completamente alla nostra portata. Non è un caso che Ferdinando Fava usi spesso nel libro l'espressione "Altro" con l'iniziale maiuscola: l'Altro rimanda ad una sfera che io definirei spirituale, che travalica l'umanità e ne è parte fondante. Una sfera che non è soltanto delle persone, ma rimane come dimensione a sé stante.
Per questo Ferdinando Fava mostra un profondo rispetto per la persona e per questa dimensione. È una dimensione direi di dignità ontologica della persona, che gli è propria per la sola esistenza in vita, che travalica le caratteristiche umane e pure ne è il fondamento. È uno spazio interiore che ci chiede di rimanere sulla soglia e rispettare la preziosità comunque della persona.

Territorio e giustizia

Mi sembra che si possa ritrovare un'altra traccia di questa dimensione spirituale, che stava a cuore a Ferdinando Fava, nel suo ultimo scritto, *Riconoscere la Terra nei territori, praticare la giustizia*, che già nel titolo rimanda ad una sfera "altra" rispetto all'ordinario, alla materialità, al misto di natura e cultura in cui viviamo. Si tratta di un contributo per il libro *Fate riposare la terra*, curato da Ilaria Agostini, che raccoglie una serie di scritti di docenti e dottorandi del Dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica (curriculum Studi Urbani e Territoriali), del cui collegio Ferdinando Fava faceva parte. Aveva raccolto la sfida di un confronto interdisciplinare impegnativo e continuativo. Il libro è una sorta di manifesto sulle posizioni che il Dottorato esprime rispetto ai problemi della Terra, rispetto – se vogliamo – a quell'ecologia integrale di cui parla Papa Francesco nell'enciclica *Laudato sì*.
Negli ultimi tempi Ferdinando Fava si era confrontato sempre più con le pratiche urbanistiche, con le durezze e le ambiguità normative e procedurali, coi processi decisionali non democratici e trasparenti e il mancato coinvolgimento degli abitanti, con le trasformazioni territoriali dettate dalle operazioni immobiliari e commerciali che incidono negativamente sulla Terra e sulle comunità locali condotte per interessi economici di parte, a partire dalla realizzazione di un polo del commercio e della logistica in un'area non distante dalla sua abitazione, in Provincia di Parma (su cui aveva anche organizzato un seminario nell'ambito del Dottorato).

Il contributo gli permette di articolare un discorso complesso facendo leva sulla questione della giustizia e utilizzando il riferimento ad un versetto del profeta Isaia che viene riportato in esergo:

«Si apra la Terra,
produca la Salvezza
e germogli la Giustizia»
(Isaia 45,8)

A partire da questo, Ferdinando Fava si addentra nel "dietro" e nell'"oltre" dei processi e delle trasformazioni urbane, delle persone e delle relazioni, nella dimensione della vita quotidiana, oltre la lettura "funzionalista" o "marxiana" (che pure riporta, anche giustamente, al rapporto tra valori d'uso e valori di scambio), oltre la lettura "processuale" o "antropologica", o l'interpretazione più heideggeriana (che rimanda al rapporto tra calcolo tecnocratico e gratuità poetica). Ferdinando Fava porta ad un riconoscimento della Terra come valore più alto e con un suo carattere autonomo di soggettività (che non è banalmente l'interpretazione di Gaia) all'incontro tra umano e più che materiale, forza vitale, il luogo della vita. E le istanze di giustizia, di conseguenza, rimandano alle radici della vita e hanno un carattere universale.

«Queste istanze aprono un orizzonte etico (ed estetico) nell'apprensione dei territori, quali contenitori, oggetti e destinatari delle idee progettuali, come anche nell'apprensione delle mediazioni che iscrivono nello spazio le forme che intendiamo dare ai nostri rapporti sociali. È un orizzonte che non si aggiunge, omologabile, alle stesse "cose" che caratterizzano i territori, come le scienze di progetto ci hanno abituato a isolare e a trattare, ma che le trasfigura, orizzonte non percettivo, espressione ossimorica, che in esse si dischiude senza essere a loro riducibile. L'istanza di giustizia "non si vede e non si ode" ma si ascolta, perché prende sempre la forma alla domanda del tu che (ti) interpella. Propongo di chiamare Terra questo orizzonte, similmente al termine "terra" presente nella frase presa dal libro di Isaia (45,8) [...], dove Terra [...] è associato inseparabilmente alla generazione della giustizia e della redenzione, facendone così Terra, il profeta biblico, soggetto di invocazione e forza vitale» (Fava, 2025: 53).

Ritorna il tema della trasfigurazione; attraverso un concetto più profondo e radicale di giustizia (non semplicemente come diritto)

Ferdinando Fava ci porta su un terreno che è "oltre", su una sfera profonda e immateriale, su un orizzonte che ancora una volta non è riducibile alle nostre sfere di conoscenza umana e materiale pur nella loro complessità, su un orizzonte che definirei spirituale, andando anche oltre gli stessi orizzonti etici ed estetici.
Da qui il contributo, illustrato lo specifico caso studio, attraversa le diverse dimensioni della giustizia, associandole ai significati della frase di Isaia e alle sue visioni profetiche, per concludere sulla giustizia sociale e il nostro posizionamento rispetto a quello che ci chiede la Terra.
In primo luogo, si sofferma sulla giustizia procedurale, «indispensabile per garantire che le decisioni pubbliche siano eque e trasparenti», e la rapporta al profeta, con parole di valenza poetica: «Isaia ci parla di una giustizia che germoglia, che nasce dal basso, che appartiene alla comunità stessa; qui, al contrario, le decisioni imposte dall'alto, hanno violato la trasparenza e l'equità di cui la giustizia ha bisogno per realizzarsi» (Fava, 2025: 56).
Segue il concetto di giustizia spaziale che «riguarda la distribuzione equa dei benefici e degli oneri sul territorio» e anche in questo caso la situazione viene confrontata con le parole del profeta: «La visione di Isaia suggerisce una terra che "si apre" e produce giustizia per tutti, un principio qui disatteso, poiché l'equilibrio territoriale viene sacrificato in nome del profitto» (Fava, 2025: 56).
Entra poi in campo «la giustizia ambientale [che] si riferisce al diritto di ogni individuo a vivere in un ambiente sano e a godere delle risorse naturali senza che queste vengano sfruttate a scapito del benessere collettivo. Isaia ci offre una visione della terra come fonte di salvezza» (Fava, 2025: 56). Ad essa è connessa la giustizia intergenerazionale.
Segue ancora «la giustizia epistemica, meno evidente ma altrettanto cruciale, [che] riguarda il rispetto e la valorizzazione delle conoscenze locali»: «La giustizia, come viene descritta da Isaia, è una forza che cresce in modo organico, proprio come le conoscenze che emergono dal vissuto delle persone» (Fava, 2025: 57).
Infine, la giustizia sociale, «la madre di tutte le giustizie» (Fava, 2025: 57). Al di là di una dimensione puramente valoriale o del richiamo a una istanza che rimanda a diritti universali, qui il riferimento alla giustizia sociale sembra schiudere una

dimensione più profonda. Il continuo richiamo alla visione profetica di Isaia e l'interpretazione introduttiva ci introducono a una sfera ulteriore, più profonda. Le parole conclusive sono anche un richiamo per tutti a prendere posizione, a interrogarci su come stare al mondo:

> «La giustizia sociale è ciò che rende ogni altra forma di giustizia effettiva e concreta. Isaia ci parla di una terra che produce salvezza e giustizia, una visione che, nel nostro contesto, può essere interpretata come il desiderio di un benessere diffuso, che non lasci indietro nessuno e che metta al centro la dignità delle persone. Senza giustizia sociale, le istanze di giustizia procedurale, spaziale, ambientale ed epistemica e intergenerazionale rimangono incomplete, poiché è proprio il principio di equità sociale a garantire che tutte le altre forme di giustizia siano veramente accessibili a tutti.
> Riconoscere la Terra nei progetti di trasformazione territoriali, vuol dire riconoscere le istanze di giustizia, rispondere a queste istanze che ci attestano a tutto tondo quanto oggi la giustizia sia un fatto sociale totale così come il rapporto che la Terra ci chiede. A noi di decidere come starci» (Fava, 2025: 57).

In questo approdo, la giustizia cessa di essere soltanto una categoria politica, giuridica o etica e si rivela come una forma di relazione con la Terra e con l'altro, un orizzonte di trasformazione che interpella ciascuno di noi nella responsabilità di scegliere, ogni giorno, come abitare il mondo.

Bibliografia

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: Franco Angeli.

Fava F. (2016). «In ascolto degli "ultimi posti" della città». *Aggiornamenti sociali*, 1: 51-61.

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fava F. (2025). «Riconoscere la Terra nei territori, praticare la giustizia». In Agostini I., a cura di, *Fate riposare la terra*. Firenze: edifir, 53-57.

Fava F., a cura di, (2025). Sobrero, A. *Michel de Certeau. Prospettive antropologiche*. Brescia: Scholé.

Carlo Cellamare (Sapienza Roma), ordinario di pianificazione, direttore del Lab. di Studi Urbani "Territori dell'abitare", direttore della rivista Tracce Urbane, coordinatore del Dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica (Sapienza), co-direttore del Master ProPart. Responsabile scientifico di ricerche nazionali e internazionali su abitare, periferie, sviluppo locale integrale. carlo.cellamare@uniroma1.it

Ciò che lo stigma fa e come lo fa. Semiologia ed etnografia nel pensiero di Ferdinando Fava

Carolina Mudan Marelli

Abstract

Il contributo propone una lettura dell'analisi semiologica dello stigma elaborata da Ferdinando Fava in «La scatola nera dello stigma». Fava sposta l'attenzione dallo stigma inteso come etichetta negativa a uno stigma concepito come segno operativo, un meccanismo che produce effetti concreti nelle relazioni sociali e nello spazio urbano. Rileggendo la definizione goffmaniana attraverso le categorie della semiotica di Peirce, Fava mostra come lo stigma funzioni secondo una struttura triadica in cui un attributo visibile rinvia a un'identità sociale svalutata e, al tempo stesso, prescrive un'azione, in primo luogo l'evitamento. Il contributo ricostruisce le principali tricotomie peirciane mobilitate da Fava e segue l'autore nell'applicazione di questo apparato al caso dello ZEN di Palermo. Infine, si discute il ruolo dell'etnografia come condizione di possibilità di questo approccio, e si delineano le potenziali complementarità di questo contributo con il lavoro di Wacquant sulla stigmatizzazione territoriale.

This paper proposes a reading of the semiological analysis of stigma elaborated by Ferdinando Fava in «La scatola nera dello stigma» (The Black Box of Stigma). Fava shifts attention from stigma as a negative label to stigma as an operative sign producing concrete effects in social relations and urban space. Re-reading Goffman's definition through Peircean semiotics, Fava shows how stigma works through a triadic structure: a visible attribute refers to a devalued social identity and simultaneously prescribes action, above all avoidance. The paper reconstructs the main Peircean trichotomies mobilised by Fava and follows the author in applying this apparatus to the ZEN quarter in Palermo. A synoptic diagram collects the main elements of the model. Finally, the paper discusses the role of ethnography as the condition of possibility of this approach, and outlines the potential complementarities between this contribution and Wacquant's work on territorial stigmatisation.

Parole chiave: Ferdinando Fava; stigma territoriale; semiotica peirciana; ZEN di Palermo.

Keywords: Ferdinando Fava; territorial stigma; Peircean semiotics; ZEN Palermo.

Sapienza Università Editrice

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 95-106
DOI: 10.13133/2532-6562/19589

© Mudan Morelli

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

Introduzione

Il contributo che segue propone una lettura dell'analisi semiologica dello stigma elaborata da Ferdinando Fava in *La scatola nera dello stigma* (2014)[1]. L'obiettivo è ricostruire il modello proposto da Fava, le categorie peirciane che lo compongono, il modo in cui vengono applicate allo stigma-segno, la distinzione che ne emerge tra stigma in quanto modello ideale e stigma attualizzato in situazione, e seguirne le implicazioni negli esempi tratti dallo ZEN di Palermo, dove l'abitare stesso diventa attributo stigmatizzante.

Erving Goffman pubblicava nel 1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, prima sistematizzazione teorica dello stigma e del processo di stigmatizzazione. Da allora questi temi sono stati esplorati soprattutto all'interno della cornice disciplinare della psicologia sociale (Major e O'Brian, 2005). Raramente, invece, lo stigma è stato esaminato come oggetto semiotico, vale a dire come segno prodotto da processi di significazione che diventa, a sua volta, produttore di significati e di effetti sociali concreti. È a questo compito che si dedica Fava nel suo saggio sulla "scatola nera dello stigma" (2014), ovvero rileggere la definizione goffmaniana di stigma attraverso gli elementi della semiotica di Charles Peirce e le serie di distinzioni analitiche da lui individuate per caratterizzare i processi e le strutture della semiotizzazione.

Il cambio di prospettiva scientifica proposto da Fava ha una portata teorica a mio parere rilevante. Lo stigma è trattato come un oggetto semiotico complesso, prodotto e attivato nelle pratiche sociali, capace di produrre a sua volta effetti reali sulle persone e sui luoghi. Come scrive esplicitamente, lo stigma «è un segnoposto in essere per svalutare ed escludere e che si realizza nell'azione che lo costruisce. È quindi molto di più di un labelling seppur stereotipato e discreditante come spesso viene utilizzato» (Fava, 2014: 33). La semiotica diventa, in questo senso, uno strumento critico capace di svelare dall'interno

1 Nel 2014, in occasione dell'assemblea annuale del Laboratoire Architecture Anthropologie (LAA) di Parigi, di cui entrambi facevamo parte, ho incontrato Ferdinando. In quell'occasione siamo finiti a discutere di semiotica. Lui era immerso nello studio della semiotica peirciana applicata allo stigma territoriale, io alle prese con la semiotica spaziale di Hammad e la sua applicabilità al materiale etnografico raccolto nelle case a Scampia. Da quelle conversazioni ho imparato moltissimo. Questo testo è anzitutto una dedica a quegli scambi.

la violenza ordinaria dello stigma, aprendo quella che Fava chiama la sua *scatola nera*. Il riferimento alla scatola nera è significativo per almeno due ragioni: da un lato, fa riferimento al fatto che lo stigma ha al suo interno tutti gli elementi necessari a comprenderne la nascita e le evoluzioni; dall'altro, la scatola è nera esattamente perché impedisce di coglierne le articolazioni in modo immediato e necessita di essere aperta per analizzarne al meglio il funzionamento. La proposta di Fava, dunque, ha la capacità di tenere insieme questi due piani, accostando piani analitici che troppo spesso vengono trattati separatamente: rappresentazioni mediatiche, pratiche quotidiane, rapporti di potere, posizionamento del ricercatore e così via.

Una semiotica etnograficamente informata

Il contributo di Fava, al contempo non è privo di una sua prospettiva di campo, al contrario questo contributo si è sviluppato esattamente dal campo di ricerca storico di Fava, il quartiere palermitano dello ZEN. Il caso dello ZEN è qui centrale, poiché la forma stessa dell'abitare diventa attributo stigmatizzante. Nei resoconti della stampa e dei servizi televisivi, gli elementi spaziali e gli oggetti della quotidianità, i rifiuti, le fogne a cielo aperto, il fango, i muri, considerati per la loro difformità da una norma sottintesa, diventano elementi, che si prestano a divenire simboli di un universo sociale descritto come «inferno», «ghetto criminale», «lager» (Fava 2014: 37). Attraverso il processo di iconizzazione, la forma del quartiere, l'esterno trascurato degli edifici, i rifiuti, tutto quanto viene definito degradato in questo spazio, viene percepito come simile alle condotte spregevoli a cui sono ridotte le iniziative dei residenti. Questa relazione trasforma questi elementi in "icone di devianza" e, grazie alla logica della contiguità spaziale, in tracce tangibili di una socializzazione "necessariamente" deviante.

Così però sono state offuscate le altre molteplici relazioni indicali, spaziali e temporali, che rinvierebbero a contesti più ampi, alla struttura urbana, alla storia politico-economica, ai dispositivi socio-amministrativi implicati. Il processo di reindicizzazione cancella queste connessioni causali reali e le sostituisce con una connessione diretta tra lo spazio degradato e l'identità morale degli abitanti, senza passare dall'economia, la politica e la storia urbana. L'abitare stesso dei residenti, le loro

relazioni allo spazio costruito entrano nell'ingranaggio semiotico della costruzione dello stigma. Come scrive Fava, l'attenzione su queste pratiche spaziali rimanda, come in uno specchio capovolto, alla rappresentazione ideologica dell'abitare stesso che governa la loro selezione e che esprime piuttosto una distanza di classe (Fava 2014: 38). Ma facciamo un passo indietro.

Lo stigma come meccanismo semiotico

Fava parte dalla definizione di stigma proposta da Goffman, che descrive lo stigma come un segno corporeo destinato a esporre lo statuto morale esecrabile del suo portatore. Il segno così apposto trasforma un individuo da persona completa a cui siamo comunemente abituati (*whole and usual person*) in una segnata e discreditata (*tainted and discounted*), associando un elemento visibile a uno che non è direttamente visibile, il suo statuto morale indesiderabile (Goffman, 1963: 13; trad. it. 2003). Osservata in prospettiva semiotica, al filtro della più generale formulazione di segno proposta da Agostino, *aliquid stat pro aliquo*, la definizione di Goffman porta in evidenza l'elemento semiotico base, ovvero la relazione attributo-stereotipo, in cui un elemento sensibile rinvia a un significato non sensibile. Tuttavia, Fava rileva che in questa cornice diadica resterebbe eclissata una caratteristica non secondaria. Come ricorda Goffman stesso, «a stigma, then, is really a special kind of relationship between attribute and stereotype» (Goffman, 1963: 13, citato in Fava, 2014: 33). Lo stigma opera secondo un processo che comprende a un tempo un'indicazione (quest'individuo riconosciuto dall'attributo su di lui), una significazione (il rinvio allo stereotipo che svaluta) e una consegna per l'azione (l'evitamento di quest'individuo). È dunque necessario pensare lo stigma in una versione triadica del segno, dove alla relazione attributo-stereotipo si aggiunge la relazione con il referente, il rapporto d'indicazione e la consegna all'azione. Il dispositivo analitico di Peirce, è secondo Fava utile a esaminare gli elementi costitutivi di un segno così particolare. Fava invita a riconoscere nella triade dell'attributo, dell'individuo e dello stereotipo, la triade peirciana del *representamen*, dell'oggetto e dell'interpretante. Il punto cruciale dell'approccio proposto da Fava risiede nel carattere performativo dello stigma. Esso, infatti, «si compie soltanto nell'azione che lo produce, ciò vuol dire che è la sua attualizzazione ripetuta come segno-

rifiuto a creare il suo codice» (Fava, 2014: 33). Lo stigma non solo "semiotizza" un individuo indicando la sua identità sociale, ma prescrive anche l'azione adeguata a quest'identità (l'esclusione, il rifiuto, l'evitamento etc.).

Il vocabolario di Peirce: *representamen*, oggetto, interpretante

Prima di seguire Fava nell'applicazione del modello peirciano allo stigma, è necessario introdurre i termini della semiotica di Charles Sanders Peirce (1839-1914). A differenza della tradizione saussuriana, che concepisce il segno come entità binaria composta da significante e significato, Peirce costruisce una teoria triadica in cui il segno è sempre una relazione tra tre elementi inseparabili: il *representamen*, l'oggetto e l'interpretante.

Il *representamen* è la faccia sensibile del segno, ciò che si offre alla percezione e che sta per qualcos'altro. Peirce lo definisce come «something which stands to somebody for something in some respect or capacity» (cit. in Fava, 2014: 39). Nel caso dello stigma, il *representamen* è l'attributo visibile sul corpo o nel comportamento dell'individuo: la cicatrice, il colore della pelle, il modo di vestire, o, come mostra Fava, il nome del quartiere in cui si abita. L'oggetto è il referente del *representamen*, ovvero ciò a cui rimanda. Peirce distingue tra oggetto immediato, l'oggetto così come è rappresentato nel segno, e oggetto dinamico, la realtà al di là del segno, quella che il segno non riesce mai a catturare interamente. Nel caso dello stigma-ZEN, l'oggetto immediato è l'identità degradata dei residenti; l'oggetto dinamico è la realtà sociale, storica e politica di quegli stessi residenti, che la stigmatizzazione sistematicamente cancella.

L'interpretante è l'effetto che il segno produce nella mente di chi lo riceve. Non si tratta della persona che riceve il segno, ma il pensiero, la reazione, il nuovo segno che si forma in questa persona a partire dal primo. Se il nome ZEN è il *representamen* e i residenti del quartiere ne sono l'oggetto, l'interpretante è ciò che accade nella mente di chi sente quel nome. Peirce distingue tre livelli. L'interpretante immediato è il significato convenzionale e astratto, per cui lo ZEN significherebbe quartiere degradato, pericoloso, abitato da persone moralmente screditate. Lo si condivide anche senza averci mai messo piede, o come ricorda Fava, lo si condivide *proprio perché* non ci si è mai messo piede:

«tutti conoscono lo ZEN, anche se molti non vi hanno mai messo piede [...] se si vuole stigmatizzare qualcuno, si dice: viene dallo ZEN» (Fava, 2014: 37). L'interpretante dinamico è l'effetto reale prodotto in menti concrete, come un palermitano che nega l'assunzione a chi abita allo ZEN, un proprietario che interrompe la trattativa d'affitto, un passante che cambia marciapiede. L'interpretante finale è l'orizzonte verso cui l'intero meccanismo tende. Nel caso dello stigma dello ZEN, la persona screditata da evitare. Non è un contenuto astratto, ma una disposizione all'azione sedimentata nell'abitudine collettiva. Se, dunque, il significato di un segno è l'insieme degli effetti pratici che esso produce, lo stigma-ZEN è al tempo stesso processo di significazione e di esclusione.

Benché l'interpretante finale dello stigma territoriale si presenti come ovvio e necessario, come se l'evitamento fosse la risposta naturale a un attributo che parla da solo, esso è sempre il prodotto di pratiche sociali storicamente determinate e di differenziali di potere. Allo ZEN, il nome del quartiere ha acquisito quel significato attraverso decenni di copertura mediatica, di interventi istituzionali, di discorsi esperti che hanno sistematicamente costruito il legame tra quello spazio e quell'identità degradata. Il lavoro semiotico dello stigma è precisamente quello di cancellare questa storia e di far apparire l'interpretante finale come naturale. A questa trilogia fondamentale, Peirce aggiunge un sistema di classificazioni. Tre di esse sono centrali per l'analisi di Fava: la distinzione tra icona, indice e simbolo; quella tra sinsegno e legisegno; quella tra rema, dicisegno e argomento.

La distinzione tra icona, indice e simbolo riguarda il tipo di relazione tra il *representamen* e il suo oggetto. L'icona rappresenta per somiglianza, per cui, ad esempio, la fotografia di una strada piena di fango alle porte dello ZEN è un'icona delle condizioni di degrado che i media attribuiscono al quartiere. L'indice rappresenta invece "per contiguità" (o connessione causale). In questo caso il fango stesso, in quanto traccia delle cattive condizioni igieniche del quartiere, è un indice del degrado urbano, esattamente come il fumo rimanda al fuoco (perché ne è l'effetto, c'è una connessione causale). Il simbolo, invece, rappresenta per convenzione arbitraria. In questo senso il nome ZEN non assomiglia ai suoi abitanti né è fisicamente connesso a

loro per causalità, eppure nella città di Palermo significa luogo pericoloso, gente da evitare. Questo significato è il prodotto di una convenzione collettiva sedimentata nel tempo. Questa classificazione permette di mostrare come lo stigma, in quanto simbolo, abbia un fondamento convenzionale e arbitrario, e come i processi di iconizzazione e reindicizzazione servano a mascherare questa arbitrarietà.

La distinzione tra sinsegno e legisegno, invece, riguarda la natura del *representamen* in sé. Il sinsegno è un evento o un oggetto concreto e unico (deriva da *singulus*) che funziona da segno (questo mucchio di rifiuti qui, davanti a questa insula dello ZEN, in questo momento). Il legisegno (da *lex*) è una legge o convenzione astratta che determina quale tipo di oggetto può funzionare da segno (i rifiuti come classe di oggetti che significano degrado urbano, convenzione valida ovunque). La distinzione tra rema, dicisegno e argomento, invece, riguarda il tipo di valore logico (nel senso di razionale) del segno nella mente di chi lo riceve. Il rema propone una possibilità qualitativa in cui la parola ZEN pronunciata fuori contesto non dice ancora nulla di performativo. Il dicisegno afferma un fatto *hic et nunc* per cui il nome ZEN pronunciato in un colloquio di lavoro con un palermitano diventa una dichiarazione dell'identità degradata del candidato. L'argomento formula una legge, se questo candidato abita allo ZEN, porta su di sé quell'attributo, e dunque va trattato di conseguenza.

Con questo apparato concettuale, Fava procede a rileggere la definizione dello stigma-segno prodotto nelle pratiche sociali e da queste spesso astratto. Se si considerasse tale definizione come un modello ideale, lo stigma, infatti, apparirebbe come un *legisegno simbolico argomentale*. Legisegno, perché la scelta del *representamen* e il riconoscimento delle sue possibili repliche sono espressione di una convenzione silenziosa condivisa, a vocazione normativa. Simbolico, perché il valore di significazione è conferito all'attributo in modo arbitrario, non per somiglianza né per connessione causale, ma per convenzione sociale. Argomentale, perché il segno contiene un ragionamento riassumibile nella seguente ingiunzione all'azione: se nella realtà incontri questo segno, cioè questo individuo che ha questa identità sociale perché porta su di sé questo attributo, allora agisci di conseguenza (Fava, 2014: 34).

Quando lo stigma si concretizza nell'incontro reale tra individui, il *legisegno simbolico argomentale* si trasforma in un *sinsegno indicale dicente* (dicisegno). Il termine sinsegno indica che lo stigma è ora un'occorrenza singolare, un evento che accade in un luogo e in un momento precisi (un colloquio di selezione a Palermo in cui emerge la residenza allo ZEN, o una visita domiciliare di un assistente sociale nel quartiere). Il termine "indicale" indica che il legame tra il representamen e il suo oggetto viene ora percepito come motivato e necessario, per cui abitare allo ZEN sembra indicare direttamente (per connessione causale o per contiguità) la condizione morale di chi vi risiede. Il termine "dicente" indica, invece, che il segno *afferma un fatto*, producendo una proposizione che genera immediatamente la consegna all'azione (questa persona abita allo ZEN, dunque appartiene a quella categoria, dunque va evitata).

Tra il modello e la situazione si apre, dunque, uno scarto che è al centro dell'analisi di Fava. Il modello è arbitrario e convenzionale, frutto di pratiche sociali storicamente determinate. Nella situazione concreta, invece, quel legame sembra naturale e necessario. Come scrive Fava: «Non sono in sé gli attributi a stigmatizzare quindi, ma sono dunque, invece, le pratiche quotidiane delle relazioni sociali (e i differenziali di potere che le governano) che trasformano questi attributi, in sé indifferenti, in *representamen* di uno stigma, arrivando a dare luogo così ad una sorta di codice locale d'uso» (Fava, 2014: 34).

Per fare ciò, secondo Fava è fondamentale il duplice processo di iconizzazione e reindicizzazione degli attributi. L'iconizzazione è il processo attraverso cui un attributo che ha carattere indicale viene presentato come avente carattere iconico, come se somigliasse al suo oggetto, come se ne fosse un'immagine naturale. La reindicizzazione è il processo complementare attraverso cui le relazioni indicali originarie di un attributo vengono sostituite da nuove relazioni indicali, che cancellano il contesto storico e sociale di produzione dell'attributo.

Fava introduce poi una distinzione decisiva riguardo alla specificità dello stigma territoriale. Il territorio, per la sua unicità spaziale, non può funzionare pienamente come legisegno. Come scrive: «Per parafrasare Peirce, se si cancellasse sulla carta topografica di Palermo lo ZEN, token unico, il suo *representamen type*, il modello, cioè il legisegno ZEN invece

non esisterebbe più» (Fava, 2014: 34). A differenza di ciò che accade con la eliminazione di tutte le occorrenze dell'articolo il su una stessa pagina, dove il legisegno "il" continua a persistere, lo spazio non consente questa operazione di astrazione, ricorda giustamente Fava. Lo stigma territoriale non arriva a significare e a funzionare come la replica di una regola generale, ma agisce come se lo fosse, come «un sinsegno rivestito in legisegno» (Fava 2014: 34) senza mai poterlo diventare. È precisamente questa finzione che costituisce il fondamento ideologico dello stigma territoriale.

Conclusioni

L'analisi di Fava della scatola nera dello stigma riporta l'attenzione sul funzionamento di un meccanismo semiotico che è contemporaneamente espressione, effetto e matrice di rapporti sociali violenti (Fava, 2014: 38). Se i processi di iconizzazione e reindicizzazione sono certamente processi cognitivi, la pratica, le istruzioni all'azione conseguenti di cui essi sono portatori, l'evitamento, attestano la modalità con cui un contesto sociale produce e usa un segno per criminalizzare e separare una parte dei propri attori. La forza dell'approccio di Fava risiede nella sua capacità di spostare l'analisi dalla descrizione delle rappresentazioni stigmatizzanti alla decostruzione dei loro meccanismi di funzionamento.

È necessario sottolineare che questo approccio non sarebbe concepibile senza l'etnografia. Fava non utilizza la semiotica per analizzare a distanza le rappresentazioni mediatiche dello ZEN. Al contrario, la costruisce dal campo, a partire da un campo di oltre dieci anni nel quartiere. L'etnografia è la condizione di possibilità della comprensione del modello semiotico, non un banco di prova accessorio. È il campo che permette di raccogliere gli elementi che rendono più articolata e complessa l'interpretazione dello stigma, del suo impiego e di ciò che rappresenta (Fava, 2014: 31). È il materiale etnografico, dunque, che permette di individuare lo scarto tra il segno-modello e il segno nel suo uso concreto, di mostrare come le categorie peirciane si incarnino in pratiche quotidiane, in gesti, in incontri, in documentazioni di servizi sociali, in titoli di giornale. Come scrive Fava nelle conclusioni del suo saggio, l'analisi semiotica e quella etnografica hanno permesso di identificare ciò che è

considerato anormale da ciò che non lo è, chi ha il potere di istituire questa distinzione, su chi è applicata, in quali situazioni, e soprattutto gli effetti su coloro che la patiscono (Fava, 2014: 38). È questa doppia competenza, semiotica ed etnografica al tempo stesso, che rende il contributo di Fava metodologicamente singolare nel panorama degli studi sulla marginalità urbana.

La proposta di Fava, inoltre, si rivela in parte complementare al progetto di sistematizzazione dei processi di stigmatizzazione territoriale avviato da Loïc Wacquant, presentata in modo esaustivo all'interno del volume *Bourdieu va in città* (Wacquant, 2023), in cui Wacquant ricostruisce la struttura attoriale e istituzionale alla base della marginalità avanzata nelle periferie urbane contemporanee. Se Wacquant identifica i meccanismi sociali e istituzionali attraverso cui le strutture di classe producono e riproducono la segregazione residenziale e lo stigma che vi si associa, Fava entra nel merito dei processi socio-semiologici attraverso cui quello stigma si costituisce come segno, circola, viene attivato in situazione e produce i propri effetti pratici. I due approcci si completano: l'uno descrive il chi e il perché della stigmatizzazione territoriale, l'altro tenta di comprendere il come, la meccanica interna del segno che la rende possibile e come si riproduca.

Per concludere penso sinceramente che la proposta di Fava offra agli studiosi delle periferie stigmatizzate non solo un vocabolario teorico rinnovato, ma una postura di ricerca che tiene insieme complessità analitica, sensibilità etnografica e sguardo critico nei confronti delle violenze simboliche che continuano a marchiare le periferie delle nostre città. In un momento storico in cui le politiche di rigenerazione urbana tendono sempre più a territorializzare i problemi sociali, identificando zone di intervento prioritario e producendo nuovi conflitti, disporre di uno strumento capace di svelare dall'interno il funzionamento semiotico di questi processi è, a parer mio, fondamentale.

Bibliografia

Fava F. (2014). «La scatola nera dello stigma». *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, XVI, 16 (1): 31-44. DOI: 10.7432/AAM160102.

Goffman E. (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books.

Goffman E. (2003). *Stigma. L'identità negata*. Verona: Ombre Corte.

Major B., O'Brien L. (2005). «The social psychology of stigma». *Annual Review of Psychology, 56 (1): 393-421. DOI: 10.1146/annurev.psych.56.091103.070137.*

Peirce C.S. (1931-1958). Collected Papers. Cambridge MA: Harvard University Press.

Wacquant L. (2023). *Bourdieu va in città. Una sfida per la teoria urbana*. Pisa: Edizioni ETS.

Carolina Mudan Marelli (Ph.D in Scienze Sociali / Ph.D in Urbanistica) è ricercatrice tenure track presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia dell'Università di Bologna e membro del *Laboratoire Architecture Anthropologie* (LAA-LAVUE) di Parigi. Attraverso un approccio etnografico, ha inizialmente concentrato le sue ricerche sull'analisi della relazione tra questioni urbane e sociali nei quartieri svantaggiati. Ha pubblicato articoli sulla mercificazione dello stigma territoriale, sulle politiche e teorie della *mixité* sociale in Francia, sul concetto di giustizia spaziale e sull'analisi critica dell'implementazione delle politiche di rigenerazione su base territoriale (*area-based initiatives*) in Italia.
carolina.marelli@unibo.it

Aprendo la scatola nera. Alcune note sul concetto di "stigma" in un contesto al margine urbano

Luca Rimoldi

Abstract

Il concetto di "stigma" è cruciale per comprendere i lavori di Ferdinando Fava sui contesti urbani marginali. La sua ricerca allo ZEN di Palermo ha messo in luce gli effetti sociali della produzione dello stigma territoriale e la circolazione delle sue rappresentazioni all'interno di reti sociali urbane che lo alimentano. A partire dal lavoro di Fava (2008; 2014), lo stigma emerge come un potente operatore di territorializzazione morale, in grado di condensare rappresentazioni negative che agiscono sullo spazio urbano e sui suoi abitanti, contribuendo alla loro marginalizzazione, ma anche strutturando forme di relazione e di agency. Partendo dalle mie esperienze etnografiche presso la discarica di Mbeubeuss, in Senegal, estenderò questa prospettiva, mostrando come lo stigma associato ai rifiuti si intrecci con regimi di valore, pratiche materiali ed economiche, producendo possibilità di riconfigurazione sociale. L'articolo valorizza il gesto antropologico come strumento capace di restituire la complessità degli stigmi urbani, decostruendone l'apparente evidenza e mostrando come essi siano continuamente negoziati, incorporati e talvolta rovesciati nelle pratiche quotidiane.

The concept of 'stigma' is crucial to understanding Ferdinando Fava's work in marginalised urban contexts. His research at ZEN in Palermo has shed light on the social effects of the production of territorial stigma and the circulation of its representations within urban social networks that fuel it. Building on Fava's work (2008; 2014), stigma emerges as a powerful agent of moral territorialisation, capable of condensing negative representations that act upon the urban space and its inhabitants, contributing to their marginalisation, but also structuring specific forms of relationship and agency. Drawing on my ethnographic experiences at the Mbeubeuss landfill in Senegal, I will extend this perspective, showing how the stigma associated with waste intertwines with value systems, material and economic practices, producing possibilities for social reconfiguration. The article highlights the anthropological approach as a tool capable of capturing the complexity of urban stigmas, deconstructing their apparent obviousness and showing how they are continually negotiated, incorporated and sometimes overturned in everyday practices.

Parole chiave: etnografia; stigma; rifiuti.

Keywords: ethnography; stigma; waste.

Sapienza Università Editrice

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 107-115
DOI: 10.13133/2532-6562/19501

© Rimoldi

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

Per ricordare il lavoro dell'amico e collega Ferdinando Fava, proverò, come lo stesso Ferdinando era solito fare, a costruire un dialogo tra una sua intuizione e il risultato di alcune mie osservazioni etnografiche. Tale esercizio non è del tutto retorico, anche per il fatto che, da assegnista di ricerca che riusciva a trascorrere diversi mesi di seguito sul campo, ricevevo spesso telefonate da Ferdinando, che si interessava alle questioni che stavo osservando, mi incoraggiava e provava a darmi degli spunti interpretativi basati sulla sua lunga esperienza di antropologo «nei legami del mondo» (Fava, 2017).

Rifiuti e stigmi urbani

Negli ultimi anni, i rifiuti sono diventati un oggetto di analisi sempre più centrale nelle scienze sociali e, in particolare, nell'antropologia contemporanea. Se per lungo tempo gli scarti sono stati considerati semplici residui materiali delle attività umane, oggi vengono invece letti come elementi in grado di strutturare relazioni sociali, economie, ambienti e gerarchie morali. I rifiuti non rappresentano solo ciò che una società decide di eliminare, ma rivelano anche i sistemi di classificazione, i processi di esclusione e le modalità di creazione del valore. La riflessione antropologica sui rifiuti permette infatti di osservare da vicino le tensioni tra purezza e contaminazione, valore e scarto, visibilità e invisibilità. Numerosi esempi etnografici raccolti sia nel Nord che nel Sud globale (Reno, 2016; Eriksen e Schober, 2017; Fredericks, 2018; Falconieri, 2021; Millar, 2018; O'Hare, 2022), hanno messo in luce come la vicinanza di gruppi di esseri umani con gli scarti, propri e altrui, generi sempre, in forme diverse, una qualche forma di discriminazione sociale. In questo senso, il concetto di stigma assume un ruolo particolarmente importante.

Come mostrato in più occasioni da Fava nelle sue ricerche sui territori marginali (2008; 2014), lo stigma non coincide con una semplice etichetta svalutante, ma agisce come dispositivo sociale e morale in grado di generare distanza, esclusione e marginalizzazione. Per Fava lo stigma è, in ultima analisi, un processo relazionale e interpersonale denso, non solamente una classificazione negativa imposta dall'alto su un territorio e sui suoi abitanti (Wacquant, 2008). Se nel caso dello ZEN di

Palermo lo stigma colpiva soprattutto il territorio e i suoi abitanti, nel caso delle discariche, come vedremo, esso si concentra principalmente su coloro che lavorano a contatto con i rifiuti.
In continuità con la riflessione di Fava, provo a mettere in luce come il gesto antropologico sia uno strumento capace di restituire la complessità degli stigmi urbani, decostruendone l'apparente evidenza e mostrando come essi siano continuamente negoziati, incorporati e talvolta rovesciati nelle pratiche quotidiane. Per fare questo mi baso sulla mia esperienza etnografica maturata in quasi dieci anni di ricerca e di raccolta di dati etnografici presso la discarica di Mbeubeuss, nella periferia di Dakar (Senegal).

La discarica di Mbeubeuss

L'analisi etnografica della discarica di Mbeubeuss mostra come i rifiuti siano contemporaneamente materia, categoria morale e risorsa economica. Aperta alla fine degli anni Sessanta, Mbeubeuss si estende oggi su oltre cento ettari e riceve quotidianamente migliaia di tonnellate di rifiuti provenienti dalla capitale senegalese. Per molto tempo, questo luogo è stato rappresentato come uno spazio marginale, degradato e pericoloso, abitato da persone considerate socialmente devianti. I lavoratori della discarica, i *boudioumane*, vengono spesso descritti attraverso categorie che evocano povertà, precarietà e informalità, follia e disagio. Tuttavia, la mia esperienza etnografica mostra una realtà molto più articolata rispetto alle rappresentazioni dominanti. Mbeubeuss è uno spazio di lavoro, di svago, di relazioni sociali, di costruzione del valore e di possibilità economiche. La marginalità attribuita a questo luogo e alle persone che lo vivono e attraversano non può essere considerata come una condizione naturale o definitiva, ma deve essere letta come il prodotto di processi storici, politici e morali. Secondo Mary Douglas (1966), ciò che viene classificato come sporco o impuro non possiede caratteristiche intrinseche, ma deriva dalla violazione di un ordine culturale e simbolico. I rifiuti sono percepiti come contaminanti perché interrompono sistemi di classificazione e rendono instabili i confini tra ciò che è considerato puro e ciò che è ritenuto impuro. Questa prospettiva continua a essere particolarmente utile per comprendere lo stigma che colpisce coloro che lavorano a contatto con i rifiuti. I *boudioumane* di Mbeubeuss vengono spesso associati all'odore,

alla contaminazione e al degrado morale. Lo stigma non riguarda soltanto la dimensione igienico-sanitaria, ma investe direttamente il valore sociale delle persone e del loro lavoro. Lavorare con gli scarti significa occupare una posizione ambigua all'interno dell'ordine urbano: necessaria al funzionamento della città ma, allo stesso tempo, relegata ai margini. Tuttavia, una lettura esclusivamente simbolica dei rifiuti rischia di essere insufficiente. Gli scarti non sono soltanto oggetti privi di valore: essi partecipano a processi economici complessi, circolano all'interno di reti commerciali e possono essere continuamente trasformati. Michael Thompson (1979) ha proposto di considerare i rifiuti come elementi inseriti in una "regione di flessibilità", all'interno della quale gli oggetti possono transitare tra valore e non-valore. Un oggetto considerato inutile può essere recuperato, riutilizzato e reintrodotto in circuiti economici differenti. Questa prospettiva risulta particolarmente utile per comprendere ciò che avviene quotidianamente a Mbeubeuss. I rifiuti che arrivano nella discarica non terminano infatti la loro esistenza nel momento in cui vengono gettati via. Plastica, vetro, metalli, componenti elettronici e materiali organici vengono selezionati, separati, pesati e rivenduti lungo network economici diversi e complessi che, in base alla materia, possono portare il rifiuto recuperato nel mercato informale, in quello formale e/o in quello transnazionale. Attraverso il lavoro dei *boudioumane*, gli scarti riacquistano valore economico e ritornano in circolazione. Il rifiuto smette così di essere semplicemente materia fuori posto e diventa una risorsa. Senza il lavoro dei recuperatori, una parte consistente dei materiali riciclabili prodotti dalla città non verrebbe reinserita nei circuiti economici. La discarica partecipa quindi direttamente al metabolismo urbano, contribuendo alla gestione dei rifiuti e alla circolazione delle merci e rendendo visibili le profonde diseguaglianze sociali e ambientali che caratterizzano il capitalismo contemporaneo.

Nel caso di Mbeubeuss, questa ambivalenza appare con particolare evidenza. Da una parte, la discarica è uno spazio caratterizzato da precarietà, rischi ambientali e vulnerabilità sociale. Gli incendi, l'inquinamento dell'aria e del suolo, l'esposizione costante a materiali tossici e l'incertezza legata ai progetti di chiusura della discarica producono condizioni di vita estremamente difficili. Dall'altra, però, Mbeubeuss rappresenta

per molte persone un'opportunità concreta di lavoro e di accesso al reddito. I rifiuti diventano quindi il punto di partenza per la costruzione di percorsi biografici, relazioni sociali e strategie di sostentamento e solidarietà: la discarica non è soltanto un luogo di lavoro individuale, ma uno spazio collettivo all'interno del quale si strutturano alleanze, collaborazioni e gerarchie. Negli ultimi anni, le trasformazioni delle politiche urbane e ambientali hanno ulteriormente complicato la situazione di Mbeubeuss. I progetti di modernizzazione della gestione dei rifiuti minacciano infatti di espellere molti lavoratori informali dalla discarica. In nome dell'igiene, dell'efficienza e dello sviluppo urbano, i recuperatori rischiano di perdere l'accesso alle risorse economiche garantite dal loro lavoro. Anche nel contesto senegalese, i rifiuti rappresentano una risorsa fondamentale per migliaia di persone. La loro progressiva privatizzazione e formalizzazione rischiano di produrre nuove forme di esclusione e di marginalizzazione. Non stupisce allora il fatto che parlare di scarti significhi, in ultima analisi, parlare di potere.
Il caso di Mbeubeuss mostra che lo stigma può essere un'arma di esclusione, ma anche il terreno su cui si innestano pratiche di resistenza e di agency. I *boudioumane*, con la loro conoscenza sofisticata dei mercati e della materia, sfidano la narrazione della «vite di scarto» di Bauman (2005). Guardare antropologicamente a Mbeubeuss significa riconoscere che la discarica non è l'anomalia di un sistema, ma un suo prodotto che, a sua volta, genera complessità. Decostruire lo stigma non significa negare la durezza della vita tra i rifiuti, ma restituire dignità politica a un lavoro che, pur nel fango e nei fumi tossici, continua a produrre mondo, valore e futuro.

Conclusioni

In conclusione, il contributo di Ferdinando Fava permette di comprendere il caso di Mbeubeuss non semplicemente come uno spazio di marginalità urbana, ma come il prodotto di una complessa "semiosi dello stigma", nella quale rappresentazioni, pratiche discorsive e relazioni di potere contribuiscono a costruire socialmente la figura del recuperatore come soggetto "altro", contaminato e moralmente svalutato. Seguendo Fava, lo stigma non appare come una qualità intrinseca dei luoghi o delle persone, ma come un dispositivo performativo che produce

distanza sociale, esclusione e gerarchie morali attraverso rappresentazioni che incorporano già "istruzioni all'azione" — evitamento, sospetto, delegittimazione. Applicata a Mbeubeuss, questa prospettiva consente di mostrare come i rifiuti e la discarica diventino segni socialmente costruiti di degrado e impurità, occultando però le relazioni economiche, politiche e urbane che rendono possibile l'esistenza stessa di quello spazio e del lavoro dei *boudioumane*. Il gesto antropologico, così come lo concepisce Fava (2017), diventa allora fondamentale perché permette di "aprire la scatola nera" dello stigma (Fava, 2014): solo attraverso l'etnografia, infatti, possono emergere le pratiche quotidiane, le reti di solidarietà, le competenze economiche e le forme di agency che le rappresentazioni dominanti tendono a cancellare.

Bibliografia

Appadurai A. (ed.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman Z. (2005). *Vite di scarto*. Milano: Feltrinelli (ed. or. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press, 2003).

Douglas M. (2014). *Purezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino (ed. or. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge, 1966).

Eriksen T.H., Schober E. (2017). «Waste and the superfluous: an introduction». *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 25(3): 282-287. DOI: 10.1111/1469-8676.12409.

Falconieri I. (2021). «Scarti differenziali. Pratiche di attivismo e governance dei rifiuti in un contesto industriale siciliano». *Antropologia*, 8(2): 85-104. DOI: 10.14672/ada20211735585-104.

Fava F. (2008). *Lo zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2014). «La scatola nera dello stigma». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 16(1): 31-44. DOI: 10.7432/AAM160102

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fredericks R. (2018). *Garbage Citizenship: Vital Infrastructures of Labor in Dakar, Senegal*. Durham: Duke University Press.

Millar K.M. (2018). *Reclaiming the Discarded: Life and Labor on Rio's Garbage Dump*. Durham: Duke University Press.

O'Hare P. (2022). *Rubbish Belongs to the Poor: Hygienic Enclosure and the Waste Commons*. London: Pluto Press.

Reno J.O. (2014). «Toward a New Theory of Waste: From 'Matter out of Place' to Signs of Life». *Theory, Culture & Society*, 31(6): 3-27. DOI: 10.1177/0263276413500999.

Reno J.O. (2016). *Waste Away: Working and Living with a North American Landfill*. Berkeley: University of California Press.

Reno J.O. (2018). «What is Waste?». *Worldwide Waste: Journal of Interdisciplinary Studies*, 1(1): 1-10. DOI: 10.5334/wwwj.12.

Rimoldi L. (2018). «Un disastro di lunga durata. Pratiche di gestione dei rifiuti nel Senegal contemporaneo». *Illuminazioni*, 8(46): 29-63.

Rimoldi L. (2019). «Spazi marginali e rifiuti in Senegal. Riflessioni etnografiche sulla discarica di Mbeubeuss (Dakar)». *Tracce Urbane*, 5: 110-123. DOI: 10.13133/2532-6562_3.5.14963.

Rimoldi L. (2020a). «I posti dei rifiuti. Badara Ngom e la discarica di Mbeubeuss». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 22(2): 1-12. DOI: 10.4000/aam.2658.

Rimoldi L. (2020b). «Being a Boudioumane in Mbeubeuss. An Ethnographic Perspective on Waste in Contemporary Senegal». *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, 2: 125-142.

Rimoldi L. (2024). «Antropologia di un evento tra i rifiuti. La Prima Giornata Mondiale dei Recuperatori e delle Recuperatrici alla discarica di Mbeubeuss (Dakar, Senegal)». In: Rimoldi L., Scaglioni M. (a cura di), *Antropologia dei rifiuti nelle Afriche del terzo millennio. Scarti, sfide, riconfigurazioni e opportunità*. Torino: Utet.

Rimoldi L., Scaglioni M. (2024). «Antropologia e rifiuti: prospettive e metodi». In: Rimoldi L., Scaglioni M. (a cura di),

Antropologia dei rifiuti nelle Afriche del terzo millennio. Scarti, sfide, riconfigurazioni e opportunità. Torino: Utet.

Rimoldi L. (2025). «Mbeubeuss: Waste, value and informal labour in Dakar». *Anthropology Today*, 41(6): 17-20. DOI: 10.1111/1467-8322.70039.

Thompson M. (1979). *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford: Oxford University Press.

Wacquant L. (2008). *I reietti della città. Ghetto, periferia, stato*. Pisa: ETS.

Luca Rimoldi è professore associato di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università di Milano-Bicocca. Tra il 2021 e il 2024 è stato ricercatore a tempo determinato (Rtd-B) presso lo stesso Dipartimento e, tra il 2019 e il 2021, è stato ricercatore a tempo determinato (Rtd-A) presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Catania. È autore di articoli nazionali e internazionali e delle monografie «Lavorare alla Pirelli-Bicocca. Antropologia delle memorie operaie» e «L'antropologia urbana di William Foote Whyte. Street Corner Society». Dal 2008 svolge ricerche in Italia e in Senegal interessandosi alla memoria sociale, alla produzione di marginalità, alle forme di esclusione e alle politiche di smartizzazione e alla gestione dei rifiuti in ambito urbano.
luca.rimoldi@unimib.it

Tra storia e antropologia: un breve intervento scritto assieme a Ferdinando Fava

Andrea Savio

Abstract

Questo contributo illustra la trasversalità metodologica di Ferdinando e la sua collaborazione interdisciplinare, analizzando la genesi di un saggio di storia moderna scritto a quattro mani all'interno del progetto "Mobility & Humanities" dell'Università di Padova (2018-2022). Oltre al dato scientifico, il valore dell'esperienza risiede in un processo dialogico che ha stimolato una feconda 'indisciplina' rispetto ai rigidi confini accademici. Il ricordo del collega scomparso attiva una riflessione sul rapporto emotivo con il testimone e sulla scrittura storica, partendo dal riesame del saggio «Mechanics, Scholars and Objects». L'analisi mostra come lo scambio abbia ridestato in Ferdinando una preesistente vocazione per le discipline STEM, applicata allo studio del trattato *Le mecaniche* di Guidobaldo Del Monte (1581). Attraverso le lenti dell'antropologia della conoscenza, Ferdinando ha valorizzato figure marginali, comunità di pratiche e illustrazioni intese come 'oggetti frontiera', capaci di anticipare il *mobility turn*.

This paper illustrates Ferdinando's methodological versatility and his active cross-disciplinary collaboration, analyzing a modern history essay co-authored within the "Mobility & Humanities" project at the University of Padua (2018-2022). Beyond its scientific output, the experience embodies a dialogic process promoting a fruitful 'indiscipline' against rigid academic boundaries. Commemorating a deceased colleague prompts a reflection on emotional detachment and historical writing, starting from the re-examination of the essay «Mechanics, Scholars and Objects». The analysis shows how this exchange revived Ferdinando's STEM background, applied to Guidobaldo Del Monte's treatise *Le mecaniche* (1581). Through the lens of the anthropology of knowledge, he highlighted marginal figures, communities of practice, and illustrations viewed as dynamic 'boundary' and epistemic objects, which bridged diverse social worlds and anticipated the modern *mobility turn*.

Parole Chiave: interdisciplinarità; antropologia della conoscenza; storia della scienza.

Keywords: interdisciplinarity,;anthropology of knowledge; history of science.

Questo contributo intende illustrare la trasversalità metodologica di Ferdinando Fava e la sua attiva collaborazione con altre discipline, analizzando nello specifico la scrittura assieme al sottoscritto di un saggio di storia moderna per un

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 116-123
DOI: 10.13133/2532-6562/19681

© Savio

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

progetto dal titolo "Mobility & Humanities" che aveva interessato il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università di Padova tra il 2018 e il 2022. Sebbene l'intervento non abbia rappresentato l'apice della produzione scientifica dei due autori (consapevolezza condivisa già all'epoca da entrambi), il valore cruciale dell'esperienza risiede nel processo dialogico stesso. Tale percorso ha stimolato una crescita condivisa, orientata non tanto a una formale interdisciplinarità tra storia e antropologia, quanto piuttosto – per citare il collega Lucio Biasiori – a una indisciplina (si aggiunga anche un po' di incoscienza) rispetto ai rigidi confini dei settori accademici (Biasiori, 2026; Ginzburg, 1995: 534-536).

Prima di presentare quanto scritto con Ferdinando, sembra doveroso rievocare le origini della nostra collaborazione. Il sodalizio con Ferdinando Fava si è sviluppato in particolare nell'ambito del progetto dell'Ateneo di Padova "Teaching for Learning", concretizzandosi negli incontri dipartimentali da lui coordinati nel ruolo di *Change Agent*. Sebbene le tracce digitali delle nostre interazioni – conservate nella chat di gruppo *Nova Didaxis* – risalgano al 2019, l'avvio formale di questa sinergia inizia nel biennio precedente, in occasione dei seminari residenziali organizzati presso il chiostro di Monteortone ad Abano Terme (Padova), ai quali partecipò saltuariamente un gruppo di circa quindici colleghe e colleghi del Dipartimento. Lungi dal voler idealizzare retrospettivamente quell'esperienza, è innegabile che tali sessioni siano state precorritrici e abbiano avuto delle positive conseguenze relazionali, specialmente su quanti, come chi scrive, vivevano allora una condizione di precarietà accademica, offrendo un prezioso senso di appartenenza a una comunità scientifica e intellettuale: tuttora molte relazioni derivano proprio da quel periodo. Nonostante alcune delle metodologie didattiche proposte da Ferdinando avessero suscitato nello scrivente una certa riserva critica, il confronto dialettico che ne è scaturito non ha indebolito il rapporto di stima reciproca; al contrario, ha indotto lo stesso Ferdinando a propormi a mia volta come *Change Agent* di Dipartimento. L'elemento di maggiore valore di quell'esperienza risiede proprio nella condivisione di intenti e prospettive tra giovani ricercatori all'inizio del loro percorso, i quali negli anni successivi avrebbero stabilizzato la propria posizione accademica, in gran

parte proprio presso l'Ateneo di Padova. Una delle sue doti era senz'altro la capacità di dedicarsi con passione ai temi che lo affascinavano, senza porsi alcun limite. Ferdinando Fava era un intellettuale teso a muoversi oltre le frontiere consolidate, in aperto contrasto con chi era invece più propenso a scorgere ostacoli di natura burocratica e amministrativa. In tal senso, il murale che oggi adorna il complesso del Beato Pellegrino rappresenta, forse, il testamento più autentico e riuscito della sua straordinaria personalità. Frutto di un percorso partecipativo di un anno all'interno del progetto Nova Didaxis, il murales nasce dalle esperienze della comunità universitaria insieme allo street artist Simone Ferrarini.

Scrivere per la prima volta di un collega scomparso suscita nel sottoscritto una profonda ritrosia personale, specialmente se si tratta di una figura che, pur appartenendo a un diverso settore scientifico-disciplinare, è stata vicina attraverso un dialogo quotidiano. Noi storici – a differenza forse degli antropologi, che hanno ormai codificato e risolto il problema della relazione con il testimone – tendiamo a una scrittura sobria, parca di aggettivi e avverbi, incline a mitigare l'enfasi, tanto più quando non si riesce a mantenere il dovuto distacco emotivo. In questo caso, poi, ci sentiamo costretti a rispondere alle sue stesse parole, «un assente fa scrivere» (Fava, 2025: 11): questo è il titolo che lui ha scelto nella sua prefazione al libro su Michel De Certeau. Se per noi storici dell'età antica, medievale e moderna i testimoni sono per definizione privi di legami pregressi con lo scrivente, in questa sede ci troviamo purtroppo di fronte a uno scenario opposto.

In questo breve contributo si rilegge a distanza di qualche anno l'intervento scritto assieme a Ferdinando Fava e dal titolo "Mechanics, Scholars and Objects: The Spread of Aristotle's Philosophy and Its Exponents in Early Modern Europe", per il primo volume di *Reimagining Mobilities across the Humanities*, curato dai colleghi Lucio Biasiori, Federico Mazzini e Chiara Rabbiosi (2023). Il contributo trae origine dalle indagini del sottoscritto relative a una rete di informatori veneti i quali, oltre a occuparsi di politica europea cinquecentesca, coltivavano interessi scientifici, in particolare nell'ambito della meccanica. Data la focalizzazione del volume collettaneo sul tema della mobilità intesa in senso lato, Ferdinando ha chiesto fin da

subito di collaborare assieme. L'interesse di quest'ultimo per la scienza, inizialmente indirizzato verso la cinematica, mi sembrava in un primo momento ricollegarsi a una sua passione di matrice umanistica, ipotizzandone un legame con l'atomismo democriteo. Tuttavia, la successiva ricostruzione del suo percorso accademico – culminato nel 1984 con il conseguimento della laurea in Scienze geologiche – ha chiarito come il nostro scambio dialettico abbia, in realtà, ridestato in lui una preesistente vocazione per le discipline STEM.

Il saggio scritto a quattro mani ha fatto emergere una fitta collaborazione tra umanisti, ingegneri e tecnici. In questo contesto, lo studio della meccanica applicata e la riscoperta dei trattati pseudo-aristotelici favorirono la transizione della disciplina da arte meccanica servile a scienza teorico-pratica subordinata alla matematica, ponendo le basi per le successive ricerche galileiane. L'analisi si è incentrata sulla figura del poliglotta Filippo Pigafetta e sulla sua traduzione in volgare italiano del *Mechanicorum Liber* di Guidobaldo del Monte, un'operazione di 'epistemologia vernacolare' volta a democratizzare il sapere scientifico e a rispondere alle esigenze pratico-militari dell'epoca.

Nel suo intervento, Ferdinando ha preso in esame un testo cinquecentesco di cruciale interesse per la storia della scienza, della meccanica e, più di recente, della letteratura: *Le mecaniche dell'illustrissimo signor Guido Ubaldo de' marchesi del Monte*, tradotte in volgare da Filippo Pigafetta (Venezia, 1581). Rispetto alla bibliografia critica precedente, l'analisi di Ferdinando si è concentrata su tre filoni d'indagine fino a quel momento trascurati, i quali riflettevano specularmente alcuni nuclei tematici della sua stessa produzione scientifica: la valorizzazione delle figure storiche marginali nei loro rapporti sociali, la dimensione materiale degli oggetti – con particolare riferimento alle tavole illustrative delle macchine – e, infine, il ruolo delle comunità di pratiche.

Nel suo intervento è riuscito a dare voce a figure secondarie di una società come quella nobiliare del Cinquecento: «la macchina diventa il medium, una frontiera ponte tra questi universi sociali distinti per pratiche e discorsività» (Fava, 2023: 180). Il dibattito scientifico sul moto si sviluppò all'interno di circoli d'élite legati a biblioteche private. Questi ambienti riunivano però figure sociali

eterogenee, come militari, artigiani e filosofi, trasformando la macchina in un vero e proprio ponte relazionale e comunicativo tra mondi caratterizzati da pratiche e linguaggi differenti, come l'uso della lingua volgare e i contesti d'uso. Per Ferdinando questa dinamica storica si collegava agli studi antropologici sulle classificazioni museali (Star and Griesemer, 1989; Star, 2010; Trompette and Vinck, 2009) e anticipava il moderno paradigma del *mobility turn*, che distingue il mero spostamento fisico dalla mobilità intesa come costruzione sociale e politica (Smith, 2004).

In questo contesto assumeva una centralità cruciale l'interpretazione delle tavole presenti nel testo in quanto raffigurazioni di macchine semplici (leve, carrucole, argani e bilance). Tali illustrazioni venivano studiate da ingegneri, matematici e accademici del tempo, tra i quali figura un giovane Galileo Galilei, che si servì dell'opera *Le Mecchaniche* per le sue lezioni. Le dettagliate tavole illustrate del trattato non svolgevano una funzione puramente didascalica, ma agivano come dispositivi visivi in cui la coesistenza di lettere alfabetiche e schemi geometrici trasformava il dato empirico in una configurazione di linee e punti, propedeutica alla matematizzazione galileiana del moto. Per Ferdinando, sotto la lente dell'antropologia della conoscenza e della filosofia della scienza, queste immagini si configuravano come 'oggetti frontiera', capaci di fare da ponte interpretativo tra comunità di pratiche distinte e di mantenere la propria riconoscibilità pur assumendo significati diversi per militari, filosofi e artigiani.

Contestualmente, tali rappresentazioni grafiche divenivano veri e propri 'oggetti epistemici', entità aperte e dinamiche che, pur rimanendo iscritte nella fisica aristotelica del loro tempo, contenevano *in nuce* la tensione verso la cinematica e l'astrazione concettuale del movimento. Soltanto un antropologo proveniente dalle scienze dure avrebbe potuto attribuire un simile valore a queste tavole, offrendone un'interpretazione che va ben oltre il semplice aspetto scientifico. La reale portata e il valore intrinseco delle sue parole si palesano pienamente oggi guardando il murale del Beato Pellegrino.

Infine, Ferdinando è riuscito a inserire nel contributo anche il suo tema per eccellenza: la comunità di pratiche. Le comunità di pratiche rappresentano e rappresentavano mondi sociali distinti

che attribuiscono significati, finalità e requisiti informativi differenti a uno stesso oggetto concreto. Per dialogare tra loro, queste diverse comunità utilizzavano gli 'oggetti frontiera' (come le macchine), i quali fungevano da ponti interpretativi flessibili in grado di unire universi sociali caratterizzati da pratiche e discorsività differenti. Attraverso l'uso e l'osservazione di questi oggetti condivisi, le comunità non solo rispondevano a necessità pratiche e storiche immediate, ma aprivano la strada a nuove concettualizzazioni teoriche che guidavano l'evoluzione del sapere scientifico: «la macchina come oggetto di realtà sociale e storica, intrecciata nelle pratiche e negli usi delle necessità coesisteva con la macchina modello, concetto astratto, spettacolo teorico, dove tutto di quella realtà viene perso» (Fava, 2023: 183).

La rilettura dell'espressione «viene perso», declinata nel contesto delle pratiche e delle relazioni, riconduce al nucleo fondante della ricerca di Ferdinando. Dinanzi all'interrogativo su cosa permanga in ultima analisi, emerge l'essenza stessa della sua parabola umana e intellettuale: la tensione verso ciò che resta, individuato, anzitutto, nella trama dei legami interpersonali (Fava, 2008).

Bibliografia

Biasiori L., Mazzini F., and Rabbiosi C., Eds., (2023). *Reimagining Mobilities across the Humanities*, I, London: Routledge.

Biasiori L. (2026). «Carlo Ginzburg. In un ricordo di Lucio Biasiori». *Adelphighetti*, luglio 2026.

Del Monte G. (1581). *Le mecaniche dell'illustrissimo signor Guido Ubaldo de' marchesi del Monte, tradotte in volgare dal signor Filippo Pigafetta, nelle quali si contiene la vera dottrina di tutti gli istrumenti principali da mover pesi grandissimi con picciola forza, a beneficio di chi si diletta di questa nobilissima scienza, e massimamente di capitani di guerra, ingegneri, architetti e d'ogni artefice che intenda per via di machine far opre maravigliose e quasi sopra naturali*. Venetia: appresso Francesco di Franceschi Senese.

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Milano: Franco Angeli

Fava F. (2025). «L'*assente* fa scrivere». In Fava F., a cura di, *Michel de Certeau. Prospettive antropologiche*. Brescia: Morcelliana.
Ginzburg C. (1995). «Vetoes and Compatibilities». In Ginzburg C., Herbert J. D., Mitchell W. J. T., Reese T. F., Handler Spitz E. (ed.), *Inter/disciplinarity*, numero speciale di *The Art Bulletin*, 77(4): 534-536. DOI: 10.2307/3046135.

Savio A., Fava F. (2023). «Mechanics, Scholars and Objects: The Spread of Aristotle's Philosophy and Its Exponents in Early Modern Europe». In Biasiori L., Mazzini F., and Rabbiosi C. (ed.), *Reimagining Mobilities across the Humanities*, I, London: Routledge, pp. 175-186.

Smith P.H. (2004). *The body of the artisan: art and experience in the scientific revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Star S.L. (2010). «Ceci n'est pas un objet-frontière. Réflexions sur l'origine d'un concept». *Revue d'anthropologie des connaissances*, 4(1): 18–35. DOI: 10.3917/rac.009.0018.

Star S.L., Griesemer J.R. (1989). «Institutional ecology, "Translations", and boundary objects: amateurs and professionals on Berkeley's Museum of Vertebrate Zoologie, 1907–1939». *Social Studies of Science*, 19: 387–420. DOI: 10.1177/030631289019003001.

Trompette P., Vinck D. (2009). «Retour sur la notion d'objet-frontière». *Revue d'anthropologie des connaissances*, 3(1): 5–27. DOI: 10.3917/rac.009.0011.

Andrea Savio è professore associato di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Padova, dove insegna Storia moderna e Didattica della storia. Tra i suoi lavori principali spiccano le monografie *Nobiltà palladiana. La famiglia Godi tra Vicenza e l'Europa* (2017) e *Tra spezie e spie. Filippo Pigafetta nel Mediterraneo del Cinquecento* (2020). All'interno dell'Ateneo di Padova è attivamente impegnato nella didattica come Change Agent e Direttore della classe A012 *Discipline letterarie nell'istruzione secondaria di I e II grado* e Direttore della classe A019 *Filosofia e Storia*. andrea.savio@unipd.it

Scintille, originalità personale e desiderio nella didattica e nella vita: il contributo prezioso di Ferdinando Fava

Claudia Ciampa

Abstract

Ferdinando Fava è stato un Maestro, nell'accezione più profonda del termine: un insegnante capace davvero di segnare i percorsi intellettuali e conoscitivi dei suoi studenti e collaboratori. Il contributo intende evidenziare gli elementi fondamentali della sua peculiare filosofia dell'apprendimento/insegnamento, che si sono manifestati chiaramente nell'impostazione del corso di Antropologia Culturale. In particolare, si sottolinea come la visionaria e innovativa modalità didattica sia stata efficacemente funzionale a raggiungere l'obiettivo di far emergere la creatività personale di ogni studente e di ogni studentessa. Questo è stato possibile attraverso un dialogo e un ascolto costruttivo prima in aula tra i partecipanti, poi con la lettura di testi accuratamente scelti e infine con se stessi attraverso la stesura di un dossier di lavoro. Proponendo strategie didattiche di apprendimento attivo e collaborativo, che favoriscono un confronto rispettoso, il per-corso di antropologia è stato ideato per costituirsi come una piccola e viva comunità che si iniziava a pratiche di ricerca.

Ferdinando Fava was a Master, in the most profound sense of the word: a teacher truly capable of shaping the intellectual and epistemological trajectories of his students and collaborators. This contribution aims to highlight the fundamental elements of his peculiar philosophy of learning and teaching, which clearly manifested in the structure of his cultural anthropology course. In particular, it emphasizes how his visionary and innovative pedagogical approach was effectively functional in achieving the goal of bringing out the personal creativity of each and every student. This was made possible through dialogue and constructive listening: first in the classroom among participants, then through the reading of carefully selected texts, and finally with oneself through the drafting of a Dossier. By proposing active and collaborative learning strategies that foster respectful debate, the anthropology course was designed and offered as a small, living community initiated into research practices.

Parole chiave: apprendimento attivo, didattica collaborativa, filosofia dell'insegnamento.

Keywords: active learning, collaborative pedagogy, teaching philosophy.

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 124-135
DOI: 10.13133/2532-6562/19587

©Ciampa

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

La modalità didattica del professor Ferdinando Fava mi ha affascinato subito. Dapprima mi aveva sorpreso la sua garbata e attenta capacità relazionale e in seguito, appena ho avuto modo di sperimentarmi nel corso di antropologia culturale nei percorsi di formazione per insegnanti[1], ho trovato un docente davvero capace di insegnare, di lasciare un segno prezioso e generativo nei suoi interlocutori. Insegnanti così sono affascinanti perché hanno la capacità di trasformare i contesti e le traiettorie di vita.

Una delle sue prime domande spiazzanti è stata: quale è la tua filosofia dell'apprendere e dell'insegnare? Io insegnavo lettere da quasi vent'anni nella scuola secondaria e Ferdinando ha avuto subito la rara abilità di mettermi in discussione spingendomi a ricercare i significati più profondi del mio agire.

Secondo la sua visione l'essere docente è strettamente legato all'essere in ricerca: apprendere e ricercare entrano in una connessione inscindibile: «Insegnare per me significa avviare gli studenti alle pratiche di ricerca che sono pratiche intellettuali» (Fava, 2024: 154).

In quest'ottica l'insegnamento diventa una forma di apprendimento continuo all'interno delle pratiche[2] della ricerca antropologica. Condivido pienamente sia il fine etico che relazionale insiti nel gesto conoscitivo così inteso. La didattica di Ferdinando Fava non si configura come una semplice metodologia di trasmissione del sapere, ma come un vero e proprio dispositivo[3] relazionale, etico ed epistemologico. Il suo

1 Grazie a Paolo Grassi ho conosciuto Ferdinando nel febbraio del 2017, a seguito della selezione per una docenza a contratto all'interno della formazione per insegnanti della scuola secondaria bandita dall'Università degli Studi di Padova. Ringrazio e ringrazierò sempre Paolo per l'opportunità di questo incontro e per quanto ne è scaturito di prezioso per la mia vita.

2 Il termine 'pratica' viene inteso secondo l'interpretazione data da MacIntyre, strettamente collegata al contesto morale e alla nozione di bene interno e di bene comune (Fava, 2017: 146-152).

3 'Dispositivo' è un termine scelto accuratamente e spiegato: «Preferiamo parlare di dispositivo didattico piuttosto che di metodologia didattica. Il percorso formativo si struttura attorno a un insieme articolato di elementi eterogenei in relazione dinamica tra loro, un dispositivo appunto, che comporta molteplici attori (studenti, docenti, tutor, personale tecnico amministrativo di supporto), implicati con temporalità diverse, dei luoghi di esperienza distinti (seminari, corsi magistrali, lavoro sul campo, ecc.), dei criteri condivisi di rilettura, un rapporto originante ai testi studiati e a quelli redatti, spazi microsociali di comunicazione diversificati, proposte contenutistiche differenziate, contesti

obiettivo era trasformare l'aula in un campo di ricerca viva.
Mi è stato utile rileggere, con emozione e nostalgia, la configurazione del corso di Antropologia Culturale dal 2020 al 2023, gli ultimi quattro anni della nostra collaborazione[4]. Infatti, rivedendo su Moodle la struttura dei corsi delle ultime annate, ho visualizzato chiaramente l'elaborazione attenta e l'estrema cura e la passione con cui Ferdinando ha voluto tracciare un per-corso attraverso dei *topoi*, dei luoghi che considerava significativi per lui, per le sue studentesse e i suoi studenti. Nell'impianto del suo corso egli ha lasciato chiaramente impresso cosa sia per lui insegnare, ma anche il ruolo e il fine etico dell'antropologia: contenuto e contenitore diventano il patrimonio della sua eredità intellettuale.
Grazie alla lettura del testo *Teologia e professioni*[5] pubblicato dall'Istituto Superiore di Scienze religiose della Pontificia Facoltà Teologia di Sicilia, ho potuto notare che i punti cardine dell'articolazione della sua didattica erano già presenti in questo scritto del 2007: la didattica frontale e quella integrativa, il tutor e il dossier di lavoro ed il lavoro sul campo (Fava, 2007: 13-20). Ferdinando aveva già elaborato chiaramente l'architettura della sua didattica proponendola per gli studi di scienze religiose, dimostrando nei corsi patavini che può essere applicata a molteplici tipologie di studi nell'ambito delle scienze umane.
Il *learner* è posto al centro di un dispositivo didattico in modo che possa dialogare con i testi, con gli argomenti delle lezioni e con tutto ciò che rappresenta l'extradidattico (il lavoro sul campo, cioè la vita con i suoi 'spazi microsociali di comunicazione diversificati', che vanno ad integrare il percorso di studi in quel preciso momento).

---

sociali plurali in cui l'apprendere e l'insegnare si attualizzano» (Fava, 2007: 13). L'uso del termine 'dispositivo' è stato spiegato anche nel suo ultimo meraviglioso saggio sull'apprendimento attivo, secondo me tra i più significativi all'interno del dibattito sulla didattica odierna universitaria e scolastica (Fava, 2024: 150-151).

4 In aggiunta al corso, Ferdinando aveva voluto istituire le Esercitazioni di antropologia applicata, che ho svolto con entusiasmo e grande interesse. Lo scopo è stato quello di fornire uno sguardo antropologico nell'analisi di pratiche scolastiche.

5 Ringrazio Fernanda Fava, sorella di Ferdinando, per avermi regalato questo libretto prezioso alla fine di una giornata del ricordo per me indimenticabile trascorsa insieme a lei e a Janine il 2 marzo 2026.

Nella prima slide del suo corso di antropologia, Ferdinando presentava tre citazioni che rappresentavano chiaramente il suo modo di intendere la filosofia dell'insegnare. La prima citazione è di Plutarco: «La mente non è un vaso da riempire ma come la legna da ardere ha solo bisogno di una scintilla che l'accenda e le dia l'impulso per la ricerca e un amore ardente per la verità» (Plutarco, 2012: 18). Il presupposto di partenza è chiaro: insegnare non è trasmettere, ma è anche, e soprattutto, riconoscere l'originalità di ogni studente che si accosta al sapere con un proprio bagaglio di esperienze, di studi pregressi e di vita. Con l'approccio degli insegnanti più illuminati e illuminanti, Ferdinando si propone lo scopo di far emergere la profonda creatività e originalità di ciascuno, guidando lo studente in un percorso estremamente interiore e creativo per diventare generativo attraverso uno strumento speciale: la stesura del Dossier di lavoro[6]. Esso rappresenta il modus operandi dell'iniziazione alle pratiche di ricerca: è lo spazio libero dove si costruisce la conoscenza e la rielaborazione personalissima dello studente, attraverso l'uso della riflessività critica nell'azione e sull'azione che dovrebbe caratterizzare le *people profession* (Schön, 1993).
Nel video di presentazione dal titolo *La mia filosofia dell'insegnare*, inserito nella piattaforma Moodle del corso, lo stesso Ferdinando dichiara:

«Arriviamo a un corso di studi, a un corso, a un curriculum, anche di laurea, con tutto un background di esperienze personali, traiettorie biografica di interessi, di studi e anche di idee, di percezioni, di associazioni libere. Bene, tutto questo è legna che vuole bruciare. E qual è la funzione del docente? È quello di fornire scintille, scintille perché voi possiate iniziare ad ardere, ad apprendere personalmente, a mettervi in movimento e non a bere passivamente, come spesso siamo stati abituati, da un sistema universitario che sta cambiando.»

I corsisti e le corsiste coglievano e apprezzavano pienamente queste scintille che Ferdinando aveva la capacità di innescare e far innescare nella sua originalissima modalità di essere insegnante.

6 Ho utilizzato questa proposta in alcuni miei corsi universitari, in forma meno articolata ma strutturalmente simile, e ha sempre dato esiti sorprendenti.

Come descrive Martina Magrin:

«Ripensando al mio percorso, tra il 2021 e il 2024, come studentessa e poi come tutor del corso di Antropologia Culturale tenuto dal prof. Ferdinando Fava, mi sento di dire che è stato abitato da molte 'scintille'. [...] Notavo che riuscivo ad apprendere in modo personale e autentico, immergendomi man mano nei diversi luoghi, nelle tessere del Corso, che in tal senso assomigliava a un mosaico: c'era la pratica della scrittura, fondamentale, che si declinava ad esempio nei *feedback*, nei paper e nella stesura del Dossier di Lavoro finale; le interazioni e le relazioni intessute con compagne e compagni nell'aula virtuale o fisica; il lavoro nei gruppi interdisciplinari costituiti dall'intreccio di diversi percorsi accademici (come Storia, Filosofia, Lettere Antiche e Moderne, DAMS e persino Fisica e Ingegneria Aerospaziale); le esercitazioni di antropologia applicata, i seminari e le occasioni di dibattito con ricercatori e ricercatrici.»

La sua linea d'azione didattica si è inserita nel contesto di una didattica del cambiamento e ha contribuito a promuovere una trasformazione del sistema universitario padovano[7].
Il secondo riferimento è una frase di sant'Agostino che per me rappresenta pienamente la scuola intesa, voluta e promossa da Ferdinando:

«Ascolta con me, non dico ascolta me.
Ma ascolta con me.
In effetti in questa scuola siamo tutti condiscepoli.»[8]

In questo spazio l'apprendimento non è bidirezionale ma multidirezionale e diventa una modalità di confronto che permette a ciascuno di dare un proprio contributo e di mettersi in ascolto profondo dell'altro. Ferdinando considerava fondamentale la dimensione profonda e significativa dell'ascolto, atto fondamentale del gesto antropologico (Fava, 2023). E ancora uno stralcio delle sue stesse parole dal video di presentazione:

«È un'esperienza di ascolto in cui ci disponiamo ad ascoltare non tanto e non solo il docente ma anche le persone che condividono con noi questo

7 La partecipazione attenta alla didattica innovativa promossa dal *Teaching for Learning* è stato lo spazio vitale che Ferdinando ricercava per le proprie rielaborazioni e sperimentazioni per implementare forme di didattica centrate sull'apprendimento attivo e collaborativo (Fava, 2020).
8 Agostino d'Ippona, Sermo (261, 2).

percorso di apprendimento collettivo perché c'è anche una dimensione collettiva, cooperativa dell'apprendimento. [...]. Quella terzietà quella dimensione terza in cui tutti siamo sullo stesso livello siamo sulla stessa linea. Ed è una esperienza estremamente feconda nel lavoro intellettuale.»

In quest'ottica l'ascolto deve essere rispettoso e profondo per diventare fecondo e trasmettitore di nuovi stimoli attraverso un confronto dialettico che acquista una dimensione collettiva e collaborativa: in questo punto l'intesa di pratiche comuni per favorire il *cooperative learning* ci ha trovato in piena sintonia. Spesso ci confrontavamo su quali strumenti cooperativi e inclusivi proporre sia per i lavori in piccolo gruppo sia per attività in coppia: *think pair share*, *peer review*, *peer tutoring*, ecc. Qualsiasi proposta didattica coinvolgente e cooperativa captava il suo interesse. Infatti, Ferdinando non è stato solo un professore universitario che dalla cattedra ha saputo entusiasmare e coinvolgere il pubblico, ma un docente che ha promosso in modo prioritario la relazione, la centralità dello studente: egli era alla continua ricerca di pratiche che favorissero il coinvolgimento e la partecipazione attiva di ciascuno, in modo inclusivo e attento alle soggettività in campo. Per questo ha abbracciato principi e strumenti dell'apprendimento cooperativo e della didattica attiva nel tracciare un percorso di apprendimento significativo. *Non multa sed multum* è stato il suo motto per spiegare l'importanza di non ingozzarsi di informazioni e conoscenze mnemoniche in vista dell'esame finale, ma di andare in profondità, scavare, immergersi, rielaborare personalmente attraverso la scrittura alcuni aspetti salienti che proponeva nei suoi percorsi di antropologia. La sua proposta era molto sfidante, impegnativa e spesso spiazzante, del tutto innovativa e originale rispetto agli altri corsi universitari: non tutti riuscivano a seguire le richieste che il corso imponeva, con cadenze settimanali secondo deadline precise di lavori individuali e in piccolo gruppo (paper, feedback, mappe, video). Per questo la scelta veniva richiesta dall'inizio se impegnarsi come frequentante (ed elaborare un Dossier di lavoro per l'esame) oppure come uditore (e svolgere l'esame in forma classica). In questi percorsi gli studenti non erano meri individui, ma una comunità di discenti: ognuno aveva uno spazio di parola e di ascolto e l'opportunità, attraverso testi scelti con cura, di interagire con i colleghi e con se stesso. Ferdinando Fava

sapeva porsi su un piano di confronto autentico, fungendo così da *modeling*, affinché dal suo esempio gli studenti apprendessero come si esplicasse un'antropologia dell'ascolto. Così scrive Mariam Nofiss:
«La sua didattica era maieutica nel senso più pieno del termine: più che trasmettere nozioni, creava le condizioni perché da esse nascessero riflessioni personali. Era una guida capace di alimentare la curiosità e di incoraggiare ciascuno a coltivarla ben oltre i confini della lezione, soprattutto attraverso la scrittura di feedback e paper.
Lo stesso approccio l'ho ritrovato nella collaborazione successiva quando, insieme ad altri studenti e studentesse, sono diventata tutor (anzi, custode, come il professore ci aveva nominati) e ho contribuito alla progettazione del corso di Antropologia Culturale e al progetto *Nova Didaxis*. Il professore mostrava un interesse genuino per il nostro punto di vista. Non si trattava di una strategia per coinvolgere gli studenti, ma di una vera e propria postura intellettuale: considerava il confronto una componente essenziale di ogni processo di conoscenza, compreso il proprio. Ascoltava le nostre idee, le accoglieva e, quando non condivideva una proposta, ne discuteva apertamente le ragioni con noi. Lo scambio era reale e fondato su un rispetto reciproco che nel rapporto tra docente universitario e studente è tutt'altro che scontato.»

La terza ed ultima citazione è di Paul Ricoeur, un filosofo molto caro a Ferdinando:

> «Tu sei capace di cominciare qualcosa nel mondo, di agire per delle ragioni, di gerarchizzare le tue preferenze, di valutare i fini della tua azione, e, così facendo, di stimare te stesso come io stimo me stesso» (Ricoeur, 1990: 226).

In questa frase vengono utilizzate diverse dimensioni: la prima è quella capacità di cominciare qualcosa del mondo, cioè di essere autori, di essere creativi. Questa è la finalità, il motore del processo di apprendimento cioè sperimentare, accrescere la nostra capacità di *autorship*.
Far emergere la propria originalità personale: questo diventa il focus centrale della personalizzazione didattica della proposta di Ferdinando. «Si tratta di autorizzare gli studenti e le studentesse a riconoscersi autori e autrici, come già accennato sopra, ad

accedere alla propria originalità personale, a 'diserbare' il proprio desiderio e a riappropriarsene criticamente, perché questa creatività è il motore della ricerca attiva e del pensiero critico» (Fava, 2024: 155).

Attraverso l'esperienza profonda di riconoscerci autori noi

> «impariamo a essere protagonisti e responsabili del nostro proprio percorso, non solo formativo ma anche biografico e intellettuale. Questo accesso, quando avviene, ha i tratti di un evento innovativo portatore di gusto e di benessere, di un senso molto personale di esistere. E tutto questo accade proprio prendendo sul serio le risposte a quelle pratiche formative che segnano i ritmi e le stagioni quotidiane dei nostri sistemi scolastici. Il tutorato che noi proponiamo vuole snidare e portare alla luce questa vita che spesso resta eclissata violentandola. Essa risulterà da una implicazione dei soggetti in un processo prima ancora che dal confronto con idee e dall'appropriazione di contenuti» (Fava, 2008: 61)

In questo senso, il tutor rappresenta la persona capace di promuovere l'accesso all'originalità personale, attraverso spazi di parola e di rilettura delle pratiche proposte nella formazione. Per lui l'insegnante deve assolvere al suo ruolo di tutor, cioè essere «un 'facilitatore' dell'incontro personale delle studentesse e degli studenti con la 'materia', che è fatta di storie individuali, di incontri con le alterità» (Fava, 2024: 154). Ho riflettuto molto con lui e grazie a lui sul servizio che questo ruolo, inteso in un modo così generativo, possa svolgere nell'ambito della formazione, di quanto possa essere d'aiuto e di supporto nel dialogo e nell'acquisizione di consapevolezza e di pensiero critico, di discernimento e di confronto nella vita intellettuale e professionale. È stato capace di incidere così profondamente da svelarmi il mio desiderio e orientarmi verso nuovi orizzonti che il ruolo di tutor può assumere.

Inoltre nella sua innovatrice visione della didattica, Ferdinando dal 2022 è riuscito, grazie al suo entusiasmo travolgente, a inserire realmente nel suo corso di antropologia la figura dei tutor, facendo la proposta a chi si era particolarmente distinto, per passione e interesse, nel corso svolto totalmente online nel 2021. Come ci riporta Lorenzo Lo Verso, prima studente e poi tutor:

«Se mi si dovesse chiedere com'è stato essere prima studente e poi tutor del corso di Antropologia Culturale potrei facilmente riassumere le diverse esperienze che ho vissuto attraverso il termine 'inatteso'. [...] Il ruolo di tutor si rivelò ben presto fondamentale per due motivi: sia per orientare i nuovi studenti al loro arrivo in un corso così imprevedibile e dinamico, sia per attuare – nuovamente, già il dossier di lavoro finale aveva chiesto questo tipo di ragionamento – una riflessione meta-antropologica sulle metodologie didattiche. Rispetto al professor Fava, infatti, noi tutor godevamo di un particolare 'vantaggio': avevamo vissuto in prima persona il processo di costruzione del Dossier di lavoro, uno degli strumenti centrali della metodologia didattica da lui teorizzata. I nostri punti di vista e le nostre riflessioni contribuivano, ai suoi occhi, al miglioramento di una metodologia didattica che si proponeva aperta e potenziale, proprio perché creativa.»

E ancora Martina Magrin sottolinea la consapevolezza di sentirsi chiamata a svolgere il ruolo di custode in un processo di co-costruzione del corso:

«Mi è stato possibile supportare studenti e studentesse nel loro viaggio per mare – il professore, citando Itaca di Kavafis, soleva riferirsi così alle diverse settimane di lezione – denso di nuove scoperte e capace di far scaturire interessanti risonanze tra l'area disciplinare di provenienza e l'antropologia culturale. Noi tutor siamo stati dei custodi: avevamo cura di sostenere chi, come noi poco tempo prima, stava tracciando il proprio personale percorso di apprendimento e co-costruendo attivamente il Corso.»

Infine, Mariam Nofiss[9], anche lei sua studentessa e poi tutor, ci rende testimonianza di quanto l'incontro con Ferdinando sia stato capace di promuovere, far gustare e vivere il vero significato del lavoro accademico.

«Più ancora del corso, è stata la collaborazione negli anni successivi a lasciare un segno nel mio percorso. Lavorare alla progettazione della didattica, organizzare seminari e iniziative, confrontarsi continuamente con studenti e docenti mi ha permesso di sperimentare un'università vissuta come comunità di ricerca e di apprendimento.

9 Ringrazio Lorenzo Lo Verso, Martina Magrin e Mariam Nofiss per i loro contributi che non ho potuto citare interamente: grazie al percorso condiviso insieme ci siamo sentiti davvero "condiscepoli e condiscepole" alla scuola di Ferdinando, come molti altri che hanno collaborato con lui come si può notare in questa sezione a lui dedicata.

Oggi, nel contesto del mio dottorato, continuo a portare con me questo modo di intendere il lavoro accademico, ossia l'idea che la conoscenza sia sempre un processo condiviso, costruito attraverso il confronto, la scrittura, la revisione reciproca e il dialogo tra prospettive diverse. È un approccio che continua a orientare il mio modo di fare ricerca.»

Il corso di antropologia ha rappresentato un campo di ricerca e di apprendimento che si è innestato nella vita professionale e personale di ogni partecipante implicato. Ferdinando è stato un Maestro proprio perché ci ha saputo indicare chiaramente quanto e come la didattica si possa, e si debba, 'imbricare' nell'esistenza individuale con lo scopo di formare professionisti e cittadini riflessivi, davvero capaci di abitare la complessità del mondo con pensiero critico, responsabilità e passione. Ha saputo fornire scintille per accendere curiosità e sondare desideri profondi e ci ha permesso di gustare determinate pratiche di ricerca antropologica con cui poi poter affrontare meglio la vita.

Bibliografia

Fava F. (2007). *Teologia e professioni. L'insegnante di religione cattolica e l'esperto di pastorale*. Palermo: Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia.

Fava F. (2008). «Il tutor: La promozione della vita intellettuale». *Etica per le professioni,* 10: 58-63.

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fava F. (2020). «Teaching4Learning. Per una fedeltà creatrice nell'apprendere e nell'insegnare». In Fedeli M., Mapelli D., Mariconda C., a cura di, *Teaching4Learning@Unipd. L'innovazione didattica all'Università di Padova. Teorie, Progetti e Pratiche*. Padova: Padova University Press, pp. 317-325.

Fava F. (2023). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *Antropologia medica*, 24 no. 55: 249-283.

Fava F. (2024). «Né a distanza né in presenza ma al centro. Sull'apprendimento attivo degli studenti e delle studentesse (non solo) in tempo di COVID-19». In: Ferrari, Canevari, a cura

di, *I cambiamenti delle pratiche oltre la pandemia. Antropologia e pedagogia*. Brescia: Editrice Morcelliana, pp. 135-156.

Plutarco (2012). *L'arte di ascoltare*. Milano: Mondadori, p. 18.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (Ed. it. (1993) *Sé come un altro.* Milano: Jaca Book), p. 226.

Schön D.A. (1993). *Il professionista riflessivo. Per una nuova epistemologia della pratica professionale*. Bari: edizioni Dedalo.

Claudia Ciampa, PHD in antropologia delle religioni, è insegnante di lettere nella scuola secondaria di primo grado e docente a contratto di Antropologia Culturale all'Università degli Studi di Padova, nell'ambito della formazione degli insegnanti. Svolge attività di ricerca e formazione sull'apprendimento cooperativo e sulla didattica attiva presso enti e scuole. Dal 2024 ha il ruolo di tutor coordinatrice nei percorsi abilitanti per gli insegnanti della scuola secondaria presso l'Università degli Studi di Verona.
claudiamonica.ciampa@univr.it

Chi siamo per i nostri studenti? Il dossier come spazio incontro e come bene relazionale

Angela Biscaldi

Abstract

Il contributo riflette sul dossier di lavoro ideato da Ferdinando Fava come strumento di accompagnamento e valutazione nei corsi di antropologia culturale. Attraverso il dossier, studenti e studentesse sono invitati a rileggere criticamente il proprio percorso formativo, mettendo in relazione contenuti disciplinari, esperienze personali, attività professionali e traiettorie biografiche. L'articolo sostiene che questo dispositivo rappresenti una concreta traduzione della concezione favaiana della vita intellettuale come processo di costruzione di significati e connessioni tra sapere ed esperienza. A partire dall'esperienza di utilizzo del dossier nei corsi dell'Università degli Studi di Milano, viene evidenziato come esso renda visibili non solo gli apprendimenti degli studenti, ma anche i processi attraverso cui essi avvengono. Il dossier permette inoltre di superare la tradizionale asimmetria conoscitiva tra docente e studente, generando uno spazio di riconoscimento reciproco. Interpretato come bene relazionale, esso favorisce una relazione educativa fondata sull'ascolto, sulla riflessività e sulla responsabilità condivisa. In un'università sempre più orientata alla performance, il dossier richiama il valore formativo della relazione tra sapere e vita.

This article explores the significance of the *work dossier* developed by Ferdinando Fava as a learning and assessment tool in cultural anthropology courses. Through the dossier, students are encouraged to critically revisit their educational journey by connecting academic contents with personal experiences, professional activities, and biographical trajectories. The article argues that this device represents a concrete pedagogical translation of Fava's notion of *intellectual life* as a process of creating meaningful connections between knowledge and lived experience. Drawing on the author's experience using the dossier at the University of Milan, the paper shows how it makes visible not only learning outcomes but also the processes through which learning takes place. The dossier helps overcome the traditional asymmetry of knowledge between teachers and students, creating a space of mutual recognition. Interpreted as a *relational good*, it fosters an educational relationship based on listening, reflexivity, and shared responsibility. In a university increasingly shaped by performance-driven logics, the dossier reaffirms the formative value of linking knowledge and life.

Parole Chiave: bene relazionale; relazione educativa; apprendimento riflessivo.

Keywords: relational goods; educational relationship; reflective learning.

Sapienza Università Editrice

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 136-146
DOI: 10.13133/2532-6562/19582

© Biscaldi

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

Tra le molte iniziative di innovazione didattica promosse da Ferdinando Fava all'Università di Padova, il dossier di lavoro occupa un posto particolare.
Si tratta di un testo scritto, di circa una ventina di pagine (almeno nella sua formulazione iniziale), che studenti e studentesse consegnano al docente al termine del corso, seguendo una traccia pensata e costruita come un invito ad effettuare una "rilettura dell'itinerario intellettuale individuale" svolto durante le lezioni di antropologia culturale e a riprendere criticamente tutte le attività che si sono rivelate significative per "l'appropriazione personale di quanto proposto dal docente nei diversi "luoghi" del corso" (Fava, 2020). A differenza di altri dispositivi finalizzati ad aumentare la partecipazione attiva degli studenti o a diversificare le modalità di valutazione, il dossier non nasce principalmente come tecnica didattica. Esso appare piuttosto come la traduzione pedagogica di una precisa concezione del sapere, della formazione universitaria e della relazione educativa.Nelle istruzioni che accompagnavano i suoi corsi di antropologia culturale, Ferdinando lo definiva come uno "spazio di memoria critica e di valutazione del lavoro svolto" e come una "creazione nuova e unica". Attraverso il dossier, studenti e studentesse erano infatti chiamati a mettere in relazione lezioni, letture, esperienze etnografiche, attività professionali, pratiche associative, interessi personali e traiettoria biografica, lasciando emergere connessioni, spostamenti, resistenze e trasformazioni. L'obiettivo era quello di imparare a leggere le diverse esperienze vissute durante il corso come "parole di una frase unica e personale da riconoscere e interpretare".
Questa proposta didattica non può essere compresa pienamente se isolata dal più ampio orizzonte teorico entro cui Ferdinando collocava tanto la ricerca antropologica quanto l'insegnamento universitario. Nei suoi scritti ritornano infatti alcuni temi che attraversano in modo coerente ambiti apparentemente diversi: la promozione della vita intellettuale, il carattere relazionale del conoscere, la centralità dell'implicazione personale nei processi di apprendimento e la convinzione che la formazione autentica consista nel rendere possibile l'accesso all'originalità della persona. In questa prospettiva, il dossier appare come il punto di convergenza di una riflessione pedagogica e antropologica più ampia.

In queste pagine vorrei riflettere sul significato di questo strumento a partire dalla mia esperienza di utilizzo nei corsi di antropologia culturale dell'Università degli Studi di Milano. Il mio obiettivo non è tanto descriverne il funzionamento quanto interrogare il tipo di responsabilità educativa che presuppone e di relazione educativa che esso rende possibile. Sosterrò che il dossier costituisce uno spazio di incontro capace di generare un bene relazionale specifico e che proprio in questa sua capacità di mettere in relazione biografia, apprendimento e riconoscimento reciproco risiede una parte importante dell'eredità intellettuale di Ferdinando Fava.

La promozione della vita intellettuale

Per comprendere il significato del dossier è necessario partire da una nozione che attraversa in profondità la riflessione antropologica di Ferdinando Fava: quella di vita intellettuale.
In un testo dedicato alla funzione educativa del tutor (Fava, 2008), Ferdinando definisce la vita intellettuale come un processo dinamico attraverso cui una persona costruisce progressivamente connessioni tra esperienze, letture, pratiche, emozioni e centri di interesse. Essa non coincide con l'accumulo di conoscenze né con la semplice acquisizione di competenze disciplinari. Al contrario, nasce quando qualcosa incontrato nel percorso formativo interpella il soggetto, suscita una risposta personale e lo mette in movimento. La vita intellettuale prende forma quando ciò che si apprende entra in relazione con la propria storia, diventa significativo, genera domande nuove e produce una trasformazione del proprio modo di abitare il mondo.
Questa concezione si colloca in una posizione critica rispetto a una rappresentazione della formazione universitaria come trasmissione lineare di contenuti. Ciò che conta non è la quantità di nozioni apprese, ma il modo in cui esse vengono incorporate all'interno di un itinerario personale. Ferdinando insiste sul fatto che ogni proposta formativa genera risposte differenti e che proprio in queste risposte si manifesta qualcosa di essenziale del soggetto. Alcune letture aprono possibilità inattese, altre producono resistenze; alcuni concetti diventano centri di interesse attorno a cui ritornare, altri vengono lasciati cadere. È attraverso questo processo selettivo e creativo che prende forma una vita intellettuale.

Il compito del docente consiste allora nel creare le condizioni affinché questa dinamica possa emergere e svilupparsi. Non si tratta di plasmare gli studenti secondo un modello prestabilito, ma di favorire il riconoscimento della loro originalità personale. In una formulazione particolarmente efficace, Ferdinando afferma che il segreto dell'autorità educativa consiste nel generare autori. L'obiettivo della formazione autentica è permettere agli individui di riconoscersi progressivamente come autori del proprio percorso formativo, intellettuale e biografico.
Credo che il dossier rappresenti una delle più concrete traduzioni pedagogiche di questa idea. Esso non chiede agli studenti di dimostrare ciò che hanno memorizzato, ma di raccontare ciò che è accaduto nell'incontro tra la loro storia e i contenuti del corso. Chiede di riconoscere i fili che collegano esperienze apparentemente distanti, di dare forma narrativa agli apprendimenti e di assumere una posizione riflessiva rispetto al proprio percorso. In questo senso il dossier non documenta semplicemente un apprendimento già avvenuto; contribuisce esso stesso a produrlo.

Leggere i dossier: rendere visibili gli studenti

Quando ho iniziato a utilizzare il dossier nei miei corsi di antropologia culturale all'Università degli Studi di Milano, la mia attenzione era principalmente rivolta agli effetti che esso avrebbe potuto produrre sugli studenti. Mi sembrava uno strumento utile per contrastare alcune tendenze che osservavo con crescente preoccupazione nella formazione universitaria contemporanea: la frammentazione degli apprendimenti, la difficoltà a costruire collegamenti tra insegnamenti diversi, la riduzione dello studio alla preparazione dell'esame, l'oblio rapido dei contenuti una volta conclusa la prova di valutazione (Biscaldi, 2023).
Con il tempo mi sono accorta che il dossier produceva un effetto altrettanto importante sul docente. Leggere centinaia di dossier mi ha progressivamente insegnato qualcosa che non avevo previsto: quanto poco sappiamo, normalmente, dei nostri studenti.
L'università contemporanea è attraversata da una profonda asimmetria conoscitiva. Gli studenti sanno molto di noi. Ci osservano per mesi. Ascoltano le nostre lezioni, i nostri giudizi, le nostre preferenze teoriche, il nostro modo di stare in aula. Noi,

al contrario, conosciamo prevalentemente le loro performance. Conosciamo gli esiti delle prove scritte, gli interventi durante le lezioni, le richieste spesso confuse contenute nelle e-mail, le risposte agli esami. Raramente abbiamo accesso alle traiettorie biografiche che hanno condotto quelle persone fino a noi e ancora più raramente riusciamo a comprendere che cosa accade nell'incontro tra la loro esperienza e i concetti che proponiamo. Il dossier rompe questa asimmetria. Attraverso la scrittura emerge una popolazione studentesca diversa da quella che normalmente incontriamo nelle aule universitarie. Emergono studenti lavoratori che leggono Geertz o Mauss durante i turni notturni; studenti impegnati nel volontariato che rileggono le proprie esperienze alla luce delle riflessioni antropologiche sul dono; giovani educatrici che scoprono nel concetto di performatività del linguaggio uno strumento per interpretare relazioni professionali che fino a quel momento apparivano semplicemente intuitive; studenti provenienti da famiglie migranti che riconoscono nelle lezioni sull'identità e l'appartenenza aspetti della propria esperienza che non avevano mai tematizzato.

Ma soprattutto emergono i processi. Ciò che normalmente resta invisibile diventa osservabile: il momento in cui un concetto viene compreso; la resistenza che oppone una rappresentazione consolidata; il disagio prodotto dalla decostruzione di una categoria apparentemente naturale; il lento lavoro di appropriazione attraverso cui un'idea smette di appartenere al manuale e diventa una risorsa interpretativa personale.

Da questo punto di vista, il dossier costituisce per il docente una straordinaria fonte di conoscenza pedagogica. Permette di osservare non soltanto ciò che gli studenti apprendono, ma il modo in cui apprendono. Consente di individuare i concetti che generano trasformazione, quelli che producono resistenza, quelli che entrano in risonanza con le esperienze biografiche e quelli che restano invece lontani e astratti.

Leggere i dossier significa dunque incontrare studenti che raramente trovano spazio nelle interazioni ordinarie dell'università. Significa accedere a quella dimensione processuale dell'apprendimento che abitualmente scompare dietro il voto finale.

Il dossier come bene relazionale

A questo punto diventa possibile comprendere più chiaramente perché il dossier non possa essere considerato soltanto uno strumento didattico. Nei suoi scritti sull'etica della ricerca antropologica, Ferdinando Fava ha proposto di interpretare il lavoro etnografico a partire dalla nozione di bene relazionale (Fava, 2016; 2017). Criticando una concezione strumentale della relazione di ricerca, egli sostiene che il sapere antropologico non nasce dalla semplice raccolta di informazioni, ma dall'instaurarsi di legami emergenti tra il ricercatore e i suoi interlocutori. Questi legami non costituiscono un mezzo per raggiungere altro; rappresentano essi stessi un bene interno alla pratica antropologica.

Mi sembra che questa intuizione possa essere utilmente estesa alla relazione educativa, trasformando così la domanda cara a Ferdinando "chi sono io, antropologo, per i miei interlocutori?", cifra dell'incontro etnografico, nella domanda "Chi sono io, docente, per i miei studenti?".

Nella maggior parte dei modelli universitari contemporanei la relazione tra docente e studente tende ad essere concepita in termini funzionali. Essa serve a trasmettere contenuti, a sviluppare competenze, a certificare apprendimenti. La qualità della relazione è certamente importante, ma viene considerata prevalentemente come una condizione favorevole al raggiungimento di altri obiettivi.

L'esperienza del dossier suggerisce una prospettiva diversa.

Quando uno studente scrive il proprio dossier non produce semplicemente un testo. Costruisce una narrazione di sé come soggetto che apprende. Organizza eventi, incontri, letture e trasformazioni all'interno di una storia che chiede di essere riconosciuta. Il docente, leggendo, non riceve soltanto informazioni utili alla valutazione. Entra in relazione con questa narrazione e con la persona che la produce.

Si genera così uno spazio particolare che non coincide né con la lezione né con l'esame.

È uno spazio caratterizzato da reciprocità differenziata. Lo studente si espone rendendo visibili aspetti della propria traiettoria che normalmente restano nascosti. Il docente accoglie questa esposizione assumendosi la responsabilità di leggerla, comprenderla e riconoscerla.

Non è un caso che molti studenti descrivano il dossier come una delle attività più impegnative dell'intero percorso universitario. La difficoltà non risiede tanto nella scrittura quanto nell'esercizio riflessivo richiesto. Per la prima volta viene loro chiesto non semplicemente di dimostrare ciò che sanno, ma di interrogarsi sul significato che ciò che sanno ha assunto nella loro vita.
In questo processo prende forma un bene relazionale.
Un bene che non coincide con l'amicizia, con la prossimità affettiva o con l'abbattimento delle differenze di ruolo. Al contrario, esso nasce proprio dentro una relazione educativa che mantiene la sua asimmetria istituzionale ma che viene attraversata da una forma particolare di riconoscimento reciproco.
Il docente riconosce nello studente un soggetto capace di interpretare criticamente la propria esperienza. Lo studente riconosce nel docente non soltanto il valutatore finale ma un interlocutore interessato al suo percorso di crescita.
Da questo punto di vista il dossier realizza sul piano pedagogico qualcosa di molto vicino a ciò che Ferdinando attribuiva al gesto antropologico: la produzione di conoscenza attraverso relazioni che generano, al tempo stesso, riconoscimento.

Quale eredità? Il dossier e la responsabilità educativa

Riflettere oggi sul dossier significa inevitabilmente interrogarsi anche sul tipo di università che desideriamo costruire. Negli ultimi decenni il mondo accademico è stato progressivamente attraversato da processi di managerializzazione che hanno ridefinito il significato stesso della formazione superiore. Indicatori quantitativi, ranking, valutazioni della performance e logiche di mercato hanno acquisito una centralità crescente. Gli studenti vengono frequentemente rappresentati come utenti o clienti; i corsi come servizi; la formazione come investimento finalizzato all'occupabilità futura.
In questo scenario il dossier appare quasi un oggetto fuori tempo.
Richiede lentezza in un contesto che premia la velocità. Richiede profondità in una cultura dell'accumulazione informativa. Richiede riflessività in un sistema sempre più orientato alla prestazione.
Ma è proprio questa apparente inattualità a renderlo prezioso.
Il dossier si fonda infatti su un presupposto radicale: che la

formazione universitaria non riguardi soltanto l'acquisizione di conoscenze, ma la costruzione di una relazione riflessiva con il sapere e con la propria esperienza.
Ci ricorda che il compito dell'università non consiste esclusivamente nel preparare professionisti competenti, ma anche nel contribuire alla formazione di soggetti capaci di comprendere criticamente il mondo che abitano e il proprio posto al suo interno.
In questo senso il dossier incarna una delle convinzioni più profonde che hanno attraversato il lavoro scientifico e didattico di Ferdinando Fava: l'idea che il sapere antropologico abbia una responsabilità pubblica e che questa responsabilità coincida, in ultima analisi, con la generazione dell'umano.
Non sorprende allora che molti dei temi presenti nella sua riflessione sull'etnografia, sull'etica della ricerca e sulla vita intellettuale ritornino, quasi naturalmente, all'interno di questo dispositivo pedagogico. La centralità della relazione, il riconoscimento dell'alterità, l'attenzione ai processi di trasformazione, la valorizzazione dell'esperienza vissuta, la fiducia nella capacità delle persone di diventare autrici del proprio percorso: tutti questi elementi trovano nel dossier una forma concreta di realizzazione.
Se oggi mi domando quale sia l'eredità più significativa che questo strumento ci consegna, la risposta non riguarda una metodologia didattica specifica. Riguarda piuttosto una certa idea di insegnamento che si esprime in una postura etica particolare.
Un insegnamento che non misura il proprio successo esclusivamente in termini di contenuti trasmessi, ma nella capacità di creare le condizioni perché qualcosa accada – anche se non sappiamo precisamente quando e come – nell'incontro tra sapere e vita.
Rileggendo oggi i dossier accumulati negli anni, mi accorgo che essi conservano una traccia che va ben oltre la memoria dei corsi e dei contenuti affrontati. Custodiscono incontri: i segni, spesso impercettibili, di trasformazioni avvenute nell'intreccio tra una biografia e un'idea, tra una lettura e un'esperienza di vita, tra una domanda posta in aula e il modo in cui qualcuno ha deciso di portarla con sé fuori dall'università.
È proprio questo che il dossier di Ferdinando ci ha insegnato.

Ci ha insegnato che l'insegnamento non consiste soltanto nel parlare, spiegare, valutare. Consiste anche nel prestare attenzione a ciò che accade alle nostre parole quando entrano nella vita degli altri. Consiste nell'accettare che il significato di ciò che insegniamo non si esaurisca nelle nostre intenzioni ma venga continuamente riscritto dagli studenti e dalle studentesse attraverso le loro esperienze, le loro resistenze, le loro scoperte.
E allora torno alla domanda che ha accompagnato il lavoro etnografico di Ferdinando: chi siamo per i nostri interlocutori – in aula, gli studenti?
Gli anni trascorsi a leggere i dossier ci impediscono di rispondere con il linguaggio dei ruoli istituzionali. Certamente siamo docenti. Talvolta esaminatori. Ma queste definizioni non bastano.
Per Ferdinando siamo qualcuno che custodisce uno spazio. Uno spazio nel quale è possibile per studenti e studentesse fermarsi, interrogarsi, prendere sul serio la propria esperienza e metterla in dialogo con il sapere. Uno spazio nel quale diventare, almeno un po', autori della propria vita intellettuale.
Se questo accade, allora il dossier realizza qualcosa che stava molto a cuore a Ferdinando. Non soltanto favorisce l'apprendimento. Non soltanto costruisce una relazione educativa più consapevole. Contribuisce a quella lenta e fragile opera di valorizzazione dell'umano che per molti di noi rappresenta il significato più profondo dell'insegnare.
E forse la risposta più onesta alla domanda «chi siamo per i nostri studenti?» non può che restare affidata ai loro racconti. A ciò che avranno deciso di trattenere, trasformare, dimenticare o portare con sé. A quei pensieri, a quelle riflessioni, a quelle emozioni che continuano a viaggiare ben oltre la conclusione di un corso, dentro percorsi che non ci appartengono più ma che, per un tratto di strada, abbiamo avuto il privilegio di accompagnare.

Bibliografia

Biscaldi A. (2023). «Per un futuro "degno di umanità". Il sapere antropologico tramandato alle nuove generazioni». In: Guerzoni C.S, Toro Matuk V., a cura di, *Degni di Umanità. Verso un'estetica antropologica*. Udine: Mimesis.

Fava F. (2008). «Il Tutor: La promozione della vita intellettuale». *Etica per le professioni*, 10: 58-63.

Fava F. (2016). «Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica: Note introduttive». *Etiche della ricerca in antropologia applicata*. *Antropologia Pubblica*, 2(2):147-158 DOI: 10.1473/anpub.v2i2.80

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami col mondo*. Roma: Meltemi.

Fava F. (2020). «Teaching4Learning nelle scienze umane. Per una fedeltà creatrice nell'insegnare e nell'apprendere». In: Fedeli M., Mapelli D., Mariconda C., a cura di, *Teaching4Learning@ Unipd. L'innovazione didattica all'Università di Padova. Teorie, Progetti e Pratiche*. Padova: Padova University Press, 317-326.

Angela Biscaldi è professore associato in antropologia culturale al Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche dell'Università Statale di Milano. Insegna Antropologia Culturale al Corso di Laurea Triennale in Scienze Sociali per la Globalizzazione e Anthropology of Globalisation and Transnationalism per il corso di laurea magistrale in Relazioni Internazionali. Si occupa di etnografia della comunicazione, con particolare interesse per gli aspetti performativi, agentivi e indessicali dei processi educativi. angela.biscaldi@unimi.it

Per una pedagogia della libertà

Massimo Massaro

Abstract

Il metodo didattico di Ferdinando Fava, applicato presso l'Istituto Arrupe, personalizza l'esperienza formativa attraverso la rilettura costante delle attività, trasformando l'apprendimento da mera trasmissione di nozioni a esperienza unica e non omologabile. Questo approccio promuove l'auto-analisi, la responsabilità e il 'gusto interno' degli studenti, stimolando la riflessione critica per valorizzare l'originalità personale, ispirandosi alla pedagogia gesuitica (*modus parisiensis*, *magis*) attualizzata in contesti laici e professionali. Inoltre, viene superato il concetto tradizionale di *leadership* gerarchico, proponendo un modello alternativo, basato sulla capacità di generare nuovi *leader* e sulla centralità del desiderio dello studente. In tale prospettiva, il tutor è interlocutore riflessivo e l'uso del *dossier* di lavoro diventa lo strumento per personalizzare l'esperienza intellettuale e professionale. Il metodo mira a connettere il percorso formativo con il desiderio personale, culminando nella discussione del *dossier* di lavoro, e trova applicazione anche nella ricerca scientifica attraverso il Programma Idea - Azione.

Ferdinando Fava's teaching method, applied at the Arrupe Institute, personalizes the learning experience through constant reinterpretation of activities, transforming learning from the mere transmission of knowledge to a unique and unconventional experience. This approach promotes self-analysis, responsibility, and students' "inner taste," stimulating critical reflection to enhance personal originality. It draws inspiration from Jesuit pedagogy (modus parisiensis, magis) applied in secular and professional contexts.
Furthermore, the traditional concept of hierarchical leadership is transcended, proposing an alternative model based on the ability to generate new leaders and the centrality of the student's desire. From this perspective, the tutor acts as a reflective interlocutor, and the use of the work dossier becomes a tool for personalizing the intellectual and professional experience. The method aims to connect the learning process with personal desire, culminating in the discussion of the work dossier, and is also applied in scientific research through the Idea – Action Research Program.

Parole Chiave: Leadership generativa; personalizzazione percorso formativo; desiderio profondo.

Keywords: Generative Leadership; Personalized Training Program; Deep Desire.

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 147-158
DOI: 10.13133/2532-6562/19573
© Massaro
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

L'incontro

Nella mia vita esiste un prima e dopo l'incontro con Ferdinando. Ci siamo conosciuti circa venticinque anni fa a Palermo: in quel periodo l'Istituto Arrupe[1], per cui lavoro attualmente, viveva una fase molto particolare della propria vita: l'esperienza maturata nei quindici anni precedenti nel campo della formazione politica, prima a livello nazionale, che aveva creato una sorta di modello formativo seguito anche in varie parti di Italia e non solo, mostrava un po' la corda. Non solo all'Arrupe ma in generale il *boom* delle scuole di formazione politica in Italia avvenuto tra la metà degli anni '80 e la fine dei '90 si era esaurito gradualmente per diversi motivi che qui potremmo sintetizzare in tre ordini di fattori: mancanza di uno sbocco concreto, resistenza da parte dei partiti politici a inserire nelle proprie liste candidati che fuoriuscivano da queste scuole, preferendo consolidati sistemi di cooptazione e, infine, Tangentopoli, che vide il crollo dei vecchi partiti e un mutamento radicale dello scenario politico nazionale (Molinari, 2001).

E proprio nel 2000 in Istituto si lavorava a un nuovo progetto formativo in grado di valorizzare parte del patrimonio passato, attualizzandolo e qualificandolo ulteriormente: l'esito finale di questo percorso fu un master congiunto internazionale in politiche pubbliche che l'Istituto Arrupe organizzò per cinque edizioni con l'Università di Palermo e l'Università di Deusto, in Spagna.

Conobbi Ferdinando proprio in questo periodo: nel corso dei lavori di organizzazione del master ci fu detto che avremmo incontrato una persona che ci avrebbe aiutato nella definizione del progetto formativo. Ricordo ancora quando, durante il nostro primo incontro, ci esortò a concentrarci non solo sugli aspetti legati ai contenuti, all'organizzazione didattica, ai docenti, sul 'cosa' insegnare ma anche sul 'come'.

1 Il riferimento è all'Istituto di Formazione Politica Pedro Arrupe, ente fondato a Palermo dai gesuiti nella metà degli anni '80, in cui Ferdinando Fava ha svolto un lungo periodo di collaborazione. L'Istituto propone iniziative formative e di ricerca scientifica destinate a coloro che desiderano mettere le proprie competenze al servizio del bene comune, unendo integrità etica e preparazione professionale. D'ispirazione cristiana, ma non confessionale e svincolata da logiche partitiche, l'Istituto si avvale delle scienze sociali come chiave di lettura della realtà contemporanea: la sua missione è da sempre quella di approfondire e valorizzare la dimensione più autentica della politica, promuovendone un costante rinnovamento sul piano etico e civile (www.istitutoarrupe.it).

In altre parole, il suo fu un forte richiamo alla cornice all'interno della quale collocare i contenuti del percorso formativo: questo suo accento posto sull'orizzonte pedagogico, all'interno del quale trasferire concetti, metodi ed *expertise*, fu per me di fondamentale importanza non solo in quel periodo ma anche nel prosieguo nel mio percorso professionale e ha rappresentato una costante cartina di tornasole per verificare la qualità dell'offerta formativa dell'Istituto.
A questa premessa iniziale seguirono una serie di riflessioni di Ferdinando, alcune rimaste sotto forma di materiali di lavoro interni all'Istituto, altre divenute col tempo vere e proprie pubblicazioni, le quali definirono sempre di più un approccio alternativo alla didattica che qui proverò a sintetizzare nei suoi passaggi a mio parere più rilevanti.

L'approccio didattico di Fava: elementi caratterizzanti

Il metodo mira anzitutto a personalizzare l'esperienza formativa attraverso la sua rilettura: a coloro i quali prendono parte alle iniziative di ricerca e di formazione all'Arrupe viene chiesto non solo di compiere delle azioni (ovvero frequentare i corsi, condurre la propria ricerca, interagire con i territori oggetto della ricerca e le persone che li abitano), ma anche di rileggere costantemente queste azioni al fine di comprenderne il senso che quelle esperienze hanno per la propria vita. Senza tale sottolineatura, le attività formative rischiano di fermarsi su un piano meramente educativo/nozionistico, limitandosi a una semplice trasmissione di contenuti, dati. Grazie al metodo di Fava, e proprio attraverso un lavoro costante di rilettura, l'esperienza formativa diventa invece qualcosa di più, e ben più importante, poiché spinge gli studenti a una messa a fuoco grazie a una progressiva identificazione di centri di interesse ed elementi di resistenza e, al contempo, pone le basi per una personalizzazione del percorso formativo: le studentesse e gli studenti sono coinvolti nelle medesime attività ma diversa è la rilettura che ne dà ciascuna e ciascuno di loro. E in questa prospettiva, la formazione diventa un'esperienza unica e non omologabile.
Proprio nella richiesta alle studentesse e agli studenti non solo di porre in essere delle attività ma di interrogarsi se ciò in cui si è coinvolti risponda al proprio desiderio più profondo, risiede forse l'aspetto più innovativo della proposta di Fava, in quanto stimola la

riflessione critica sulle attività formative e sui risultati personali e promuove, al contempo, un approccio creativo nell'individuare le tappe successive del proprio percorso di crescita (Fava, 2004). Se quindi la regola d'ingaggio con i fruitori dei percorsi formativi è chiedere non solo di porre in essere delle attività (partecipazione alle lezioni, studio individuale, tirocini), ma chiedere loro anche quale senso queste esperienze stanno avendo nella propria vita, è facile comprendere come un approccio didattico che non prevede momenti di confronto con i propri studenti, che non stimola la riflessione critica sulle attività didattiche e sui risultati personali, che non promuove la creatività e la capacità di individuare le tappe successive del proprio percorso di crescita, che non sviluppa competenze di *leadership* generativa (non il primo della classe, non l'*influencer*, ma *leader* che generano nuovi leader) è inevitabilmente destinato a essere un approccio vecchio, claustrofobico, che reprime e non valorizza le creatività, le differenze, che non promuove l'appropriazione personale dei contenuti ma omologa e mortifica l'originalità personale dei nostri studenti.

In altri termini, nell'approccio didattico di Fava, quell'accento posto sul già citato processo di rilettura, guidata dallo studente secondo il criterio del gusto interno, che consente di fare emergere centri di interesse (materie o argomenti che hanno suscitato maggiore coinvolgimento) e punti di resistenza o disinteresse, aiuta gli studenti a riconoscersi come autori della propria esperienza, valorizzando la propria unicità e sviluppando responsabilità sul percorso formativo e personale[2]. Ciò avviene prendendo sul serio gli effetti provocati dalle proposte formative nelle vite degli studenti; in questo senso, il metodo di Fava consente di portare alla luce ciò che spesso resta eclissato: quel patrimonio di reazioni, sensazioni, emozioni suscitate dalle pratiche formative che normalmente non vengono prese in considerazione e che invece, diventano nella prospettiva di Ferdinando il cuore pulsante del suo metodo. L'approccio

2 In queste brevi note esplicative, è evidente come Ferdinando assuma la prospettiva di Émile Benveniste secondo il quale «viene qualificato con *auctor*, in tutti i campi, colui che 'promuove', che prende un'iniziativa, che è il primo a produrre una qualche attività, colui che fonda, colui che garantisce, insomma l''autore' [...]. Ogni parola pronunziata con 'autorità' determina un cambiamento nel mondo, crea qualche cosa, porta all'esistenza» (Benveniste, 2001: 397 s.).

didattico proposto da Ferdinando non è neutro ma, al contrario, svela un preciso intento: sviluppare competenze di *leadership*. E in questo, viene effettuata una scelta precisa.
Secondo una visione largamente usata, il concetto di *leadership* è strettamente legato alla capacità di influenzare i *follower* per il raggiungimento di un obiettivo. La capacità di *leadership* si misura pertanto sul numero di *follower*: maggiore è il numero, maggiore è la capacità di *leadership.* Si usa pertanto un criterio meramente quantitativo e si intende la *leadership* attraverso un rapporto gerarchico tra *leader* e *follower* (il cosiddetto «uomo solo al comando»)[3]. Da questa concezione, discende l'idea che per formare dei *leader* basti trasmettere capacità decisionali, distribuire risorse, affidare compiti, supportare e incoraggiare i propri collaboratori. Si tratta però di uno schema rigido, non aperto all'innovazione e che pone un'attenzione esclusiva sul *leader*, relegando i *follower* in una situazione permanente di subalternità e rendendo il *leader* una sorta di messia del cambiamento organizzativo. Ferdinando sceglie una visione di *leadership* opposta: il *leader* è colui il quale, riconosciutosi autore di se stesso, permette ad altri di diventarlo. Secondo tale approccio, l'autorità si riferisce a una capacità di generare, di portare all'esistenza di nuovi *leader*. Questo schema non mira quindi al controllo, ma alla libertà di essere degli altri, è aperta alla novità e al cambiamento, ancorando quest'ultimo al suo motore reale, alla risposta più autentica del sé – il desiderio – piuttosto che a personali attributi del *leader*; è progressione aperta e non ripetizione del già visto. Si tratta pertanto di una *leadership* generativa che procede in senso bidirezionale: i *leader* creano nuovi *leader* e i *follower* diventano *leader* in un movimento aperto a spirale (Fava, 2003).

3 La prospettiva che enfatizza le qualità individuali del singolo ha una lunga storia nella teoria e nella ricerca degli studi sulla *leadership* le cui radici affondano sulle teorie del Grande Uomo che sostengono che la storia e lo sviluppo sociale sono prevalentemente plasmate dalle azioni e dalle qualità innate di individui eccezionali, noti come, per l'appunto, 'grandi uomini' o eroi, che possiedono una visione superiore, volontà e capacità di influenzare gli eventi in modo decisivo. Cfr., su tutti, Carlyle, 1841. Di segno opposto, si segnala la visione di Papa Francesco che, in diverse occasioni, ha sottolineato i rischi di una visione di società salvata da un *leader* messianico e della capacità «di attrarre consenso allo scopo di strumentalizzare politicamente la cultura del popolo, sotto qualunque segno ideologico, al servizio del proprio progetto personale e della propria permanenza al potere» (Papa Francesco, 2020: 43).

Da queste prime battute, è facile comprendere come il metodo Fava presenti elementi di forte originalità in quanto pone al centro del processo formativo lo studente e l'attenzione posta al suo desiderio più profondo, visto come tensione verso qualcosa di superiore, lo rende così lontano da una logica diffusa che invece vuole la formazione continuamente (e banalmente) alla ricerca di soddisfare meri fabbisogni formativi che schiacciano lo studente in una prospettiva passiva e non dinamica.
Ponendosi in questa prospettiva, appare evidente l'influsso del patrimonio culturale dei gesuiti che Ferdinando conosceva bene e che trova le sue fondamenta in documenti come la *ratio studiorum*, il paradigma pedagogico ignaziano, in concetti come il *magis* che si basano sull'idea che l'educazione debba formare la persona nella sua totalità – intellettuale, etica, spirituale e sociale – e non trasmettere delle semplici conoscenze[4].
Due aspetti appaiono di matrice inequivocabilmente gesuitica: in primo luogo, il *modus parisiensis* è stato molto probabilmente per Ferdinando il principio ispiratore della centralità che lo studente (a scapito del docente, il quale si pone invece al servizio della crescita personale e culturale dell'allievo) assume all'interno del modello educativo da lui proposto[5]. Altro elemento che avvicina il suo approccio alla spiritualità gesuitica è il ruolo del *tutor* (di cui parleremo in seguito); in tale contesto, appare evidente l'assonanza alle funzioni svolte dal direttore nel corso degli esercizi spirituali: accompagnatore personale e colui il quale favorisce il discernimento, grazie a un ascolto profondo delle consolazioni e desolazioni dell'esercitante. Diversi sono i contesti: se il direttore opera in un ambito spirituale, il *tutor*, secondo l'approccio di Fava, opera in quello intellettuale; simile appare però la funzione di facilitare il processo di appropriazione personale del percorso.
Concludendo sul tema dell'influenza del metodo gesuitico

4 Per chi volesse approfondire la pedagogia gesuitica, si veda Barretta, Denora, 2007; Carmagnani, Danieli, Denora, 2006.
5 Tale approccio è legato alla vita di Ignazio di Loyola, fondatore dell'Ordine dei gesuiti, il quale tra il 1528 e il 1537 proseguì i propri studi presso l'Università di Parigi. In quella occasione ebbe modo di sperimentare un diverso modello educativo caratterizzato da un rapporto tra studente e docente volto alla crescita della persona. Il docente si poneva infatti al servizio dell'alunno, collaborando con lui nell'individuazione delle strategie di studio più adatte, in relazione anche al contesto culturale e sociale di provenienza. Sul tema si veda Codina Mir G., (1968).

sull'approccio di Fava, si può forse sostenere che uno dei meriti di Ferdinando sia stato forse quello di raccogliere questa tradizione culturale e, attraverso un rigoroso lavoro di riflessione scientifica, filtrandola dagli aspetti più propriamente spirituali, attualizzarla, spostando la sua applicazione in contesti laici e professionali e diventando così un metodo applicabile (ed effettivamente applicato) in contesti e con *target* molto differenti tra loro: studenti di master, docenti, operatori sociali, adolescenti[6]. In questo approccio appare quindi centrale la figura del *tutor*, mille miglia distante dalla figura a cui siamo stati abituati (*tutor* d'aula, *tutor* didattici). Nella visione di Ferdinando il *tutor*, infatti, non è docente e non partecipa alla vita di classe ma è l'interlocutore privilegiato dello studente: a lui quest'ultimo si rivolge per rileggere la propria esperienza formativa. La sua funzione è terza e riflettente, aiutando lo studente a trovare coerenze tra esperienze scolastiche apparentemente slegate tra loro e spingendolo a trovare una connessione tra la sfera professionale e quella più intima, personale, in cui risiede il proprio desiderio. Con lui lo studente monitora i progressi e le difficoltà, esplora interessi, resistenze e difficoltà incontrate (Fava, 2003).

È facile comprendere che, in questa prospettiva, la formazione diventa un processo dinamico, creativo, dagli esiti inaspettati perché inaspettato è l'impatto che una trasmissione di contenuti, se davvero rilevante, può, o meglio, dovrebbe avere, nella vita di ciascuno di noi.

Attraverso incontri periodici, a porte chiuse e lontani dal rumore della vita, il *tutor* sollecita così lo studente a elaborare le sue risposte generate dalle diverse proposte formative in cui è coinvolto, le sue reazioni a un tema trattato, a un passaggio di una lezione. Il profilo del *tutor* viene tracciato in modo netto: nessuna possibilità di fraintendimento sul suo ruolo: non è uno psicologo, né un *counselor*: «L'oggetto formale del dialogo è la risposta all'implicazione alle pratiche formative. Non altro. Non le reazioni psicologiche, i vissuti generici, ma la reazione al "qui e ora" dell'investimento personale del lavoro [...] intellettuale. Il suo discorso sulle sue reazioni al programma è altra cosa da queste» (Fava, 2008: 62).

E se il *tutor* gioca un ruolo importante a servizio dello studente,

6 Tale legame è evidente in Bongiovanni S., Fava F. (2007).

il documento che raccoglie l'attività di rilettura è il *dossier* di lavoro (si veda Biscaldi in questo *Special Issue*): si tratta di uno strumento di rielaborazione e riflessione critica dell'intera esperienza formativa, attraverso il quale, lo studente ricapitola e rilegge l'intero percorso formativo. Attraverso il *dossier*, si compie quel processo di personalizzazione degli studi a cui la proposta di Fava tende: lo studente è spinto a sentire come 'propria' l'acquisizione delle competenze, grazie al processo di continua rilettura dell'esperienza formativa, stimolata dal tutor, finalizzata all'individuazione di centri di interesse che possano aiutarlo ad accedere all'originalità personale. In altri termini, nell'approccio didattico proposto da Ferdinando, le attività formative in cui gli studenti sono coinvolti sono comuni. Ciò che cambia è la rilettura personale che ciascuno studente fa grazie all'interlocuzione col tutor ed anche la possibilità offerta allo studente di collegare desideri personali e interessi di studio, provando così a superare quella cesura che spesso avviene tra attività professionale e desiderio personale.

Il *dossier* di lavoro rappresenta così un invito rivolto allo studente a rielaborare in modo critico il percorso formativo svolto, e le altre esperienze ad esso collegato, con l'obiettivo di acquisirne una comprensione personale e una visione complessiva. Esso si configura come uno spazio di memoria e di valutazione del lavoro realizzato e, in quanto tale, costituisce un prodotto originale e irripetibile.

La prima fase della sua realizzazione prevede la ripresa dei contenuti elaborati durante le lezioni, attraverso appunti, note di lettura e altri materiali, includendo anche esperienze non strettamente formative, come attività professionali, impegno associativo o volontariato.

In un secondo momento, viene chiesto allo studente di riflettere sul percorso compiuto, valutando i progressi raggiunti, le scoperte emerse, le eventuali differenze rispetto alle aspettative iniziali e le difficoltà incontrate.

Infine, viene posto l'accento sulle tematiche e le questioni che ricorrono in forme diverse, mettendo in luce le connessioni e le coerenze tra le varie discipline e ambiti. Si tratta, dunque, di interpretare le esperienze vissute durante il percorso formativo come parti di un insieme unico, da riconoscere e comprendere nel suo significato complessivo.

Diverse le sezioni che compongono il *dossier* di lavoro: dall'itinerario intellettuale, in cui lo studente è chiamato a ripercorrere i singoli corsi e il loro contributo al proprio percorso di crescita, alla bibliografia ragionata che evidenzia il frutto colto dall'esperienza di lettura dei testi che hanno nutrito la sua formazione. Uno degli elementi più innovativi del *dossier* di lavoro è il 'D1 Presentazione', in cui lo studente riflette e rilegge il proprio percorso intellettuale sottolineando le costanti, le discontinuità, i passaggi nodali, le crisi e i rilanci formativi e professionali, le resistenze, le potenzialità. In questo documento, allo studente viene richiesto un lavoro molto diverso dalla compilazione del proprio *curriculum* (composto da una semplice giustapposizione di dati inerenti al percorso formativo e professionale): si tratta, invece, di individuare il filo rosso che ha contraddistinto le diverse esperienze di vita intellettuale specificando in che modo il desiderio personale incrocia attività e ambiti specifici. Il *dossier* di lavoro si chiude con il bilancio complessivo dell'esperienza formativa; ci si chiede se gli obiettivi sono stati raggiunti e, allo stesso tempo, si identificano le aperture suggerite dal percorso formativo appena concluso e i possibili luoghi d'implicazione: ambito professionale, ulteriori studi, azione sociale[7].
Il *dossier* di lavoro, redatto lungo l'anno con supervisione del *tutor*, viene presentato dinanzi a una commissione, attuando in tal modo un altro elemento caratterizzante questa proposta, ovvero il cosiddetto 'passaggio alla parola', che consente allo studente di difendere pubblicamente le proprie riflessioni ed esplicitare gli *output* del proprio percorso formativo.

Applicazione del metodo Fava nel settore della ricerca scientifica: il Programma di ricerca Idea-Azione

Questo patrimonio di approccio, metodo, idee, riflessioni, avviato nel 2002 è stato progressivamente implementato, affinato, in alcuni casi personalizzato, a seconda delle attività, grazie alla sua applicazione concreta alle più rilevanti proposte formative dell'Istituto Arrupe. Nel 2014, questa storia ha compiuto un altro passo in avanti: viene creato il Programma di ricerca Idea-Azione dove, non a caso, il metodo Fava è sin da subito

7 Per una disamina completa del *dossier* si veda Fava F., a cura di, (2007).

uno degli elementi caratterizzanti[8]. Si tratta di un passaggio importante, almeno per chi scrive, in quanto costituisce la prima applicazione dell'approccio di Ferdinando al segmento della ricerca scientifica. Interessante notare come le sue intuizioni continuino a funzionare anche con un *target* e un ambito fino a quel momento non esplorato: i nostri ricercatori, infatti, durante l'anno di permanenza all'interno di Idea-Azione seguono un percorso di tutoraggio, compilano il *dossier* di lavoro e, contemporaneamente, lavorano sulla ricerca. È cambiato l'ambito di applicazione, ma gli obiettivi sono gli stessi di cui si è parlato sinora, a dimostrazione dell'estrema versatilità del metodo e della sua utilità, metodo che continua a parlare di temi universali che trascendono ruoli, funzioni, età e professioni.
A distanza di tanti anni, è possibile affermare che proprio l'uso della proposta di Ferdinando rappresenti l'elemento che caratterizza maggiormente il Programma. A lui devo anche il suggerimento di aggiungere un sottotitolo, '*Urban leader*. Governare le città: capire il futuro, partire dai margini', che invita i nostri ricercatori a considerare «le città in cui abitiamo, lavoriamo, viviamo le nostre relazioni non [...] solo uno 'scenario' neutro, ma luoghi che generano racconti di vita» (Fava, 2016: 51).

Conclusioni

Durante questa esperienza professionale e umana che mi ha legato a Ferdinando per tutti questi anni, ho sempre sentito forte il desiderio di portare avanti le sue intuizioni e le sue riflessioni provando ad applicarli in contesti di sperimentazione concreti. Quello che era un desiderio, con la scomparsa di Ferdinando, è diventato un impegno che provo a portare avanti ogni giorno della mia vita. Forse è un modo per provare a esorcizzare la sua mancanza a cui, a distanza di alcuni mesi, faccio ancora fatica ad abituarmi.

8 Il Programma di ricerca Idea-Azione sostiene progetti di ricerca nell'ambito delle scienze sociali e umane che affrontano, da un punto di vista strettamente teorico-scientifico, una tematica legata ad una delle aree di ricerca previste dal bando e trovano soluzioni pratiche e specifiche con riferimento alla tematica affrontata. Il Programma è promosso dall'Istituto Arrupe ed è finanziato dal Programma Sylff della *Tokyo Foundation for Policy Research* (https://istitutoarrupe.it/idea_azione).

Bibliografia

Barretta C., Denora V. C. M. (2007). *Pedagogia ignaziana e teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Benveniste É. (2001). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, vol. 2, Torino: Einaudi.

Bongiovanni S., Fava F. (2007). *Accedere all'originalità personale. La formazione nelle organizzazioni complesse*, Bologna: Pardes edizioni.

Carlyle T. (1841). *On Heroes, Hero-Worship and The Heroic in History*. Londra: James Fraser.

Carmagnani R., Danieli M., Denora V. C. M. (2006). *Un paradigma pedagogico didattico per la scuola che cambia. Una sfida educativa per il terzo millennio*. Milano: Principato.

Codina Mir G. (1968). *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «modus parisiensis»*. Roma: Institutum Historicum S. I.

Fava F. (2003). «Formare alla leadership? L'accesso all'originalità personale». *Aggiornamenti Sociali*, 12: 795-806.

Fava F. (2004). «Un Master per esperto in politiche pubbliche». *Aggiornamenti Sociali*, 7-8: 568-573.

Fava F., a cura di, (2007). *Teologia e professioni. L'insegnante di religione cattolica e l'esperto in pastorale*. Palermo: Facoltà Teologica di Sicilia.

Fava F. (2008). «Il tutor: La promozione della vita intellettuale». *Etica per le professioni*, 1: 58-63.

Fava F. (2016). «In ascolto degli 'ultimi posti' della città». *Aggiornamenti Sociali*, 1: 51-61.

Molinari R. (2001). *Le scuole di formazione politica: "crescita e declino"*. Palermo: Libera Università della politica.

Papa Francesco (2020). *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Massimo Massaro è membro dello *staff* dell'Istituto di Formazione Politica Pedro Arrupe di Palermo dove si occupa di comunicazione istituzionale, progettazione e della Biblioteca P. Angelo Carrara SJ. Nel 2013 ha ideato il Programma di ricerca Idea - Azione, finanziato dalla *Tokyo Foundation for Policy Research* attraverso il Programma Sylff, di cui è il coordinatore.
massimo.massaro@istitutoarrupe.it

Lo studente al centro. La filosofia didattica di Ferdinando Fava come maieutica politica

Stefano Pontiggia

Abstract

Il contributo propone una lettura della filosofia didattica di Ferdinando Fava come maieutica politica, cioè come un modo di insegnare che non si limita a trasmettere contenuti disciplinari, ma attiva processi di soggettivazione critica, curiosità metodologica e partecipazione riflessiva. A partire dall'esperienza di collaborazione didattica all'Università di Padova tra Fava e l'autore, il saggio ricostruisce alcuni tratti centrali del suo stile di insegnamento: la centralità dello studente, la costruzione di un setting d'aula inteso come comunità di pratica, l'uso di esercizi laboratoriali e visuali per disarticolare gli automatismi dello sguardo, e la scrittura del dossier finale come pratica analitica, etnografica e politica. Il testo sostiene che, nei contesti universitari non antropologici in cui Fava insegnava, l'antropologia assume una funzione pubblica più ampia: non solo formare competenze, ma produrre soggetti capaci di interrogare il reale, prendere posizione e abitare il mondo in modo diverso.

This article offers an interpretation of Ferdinando Fava's teaching philosophy as a form of political maieutics, that is, as a pedagogical approach that does not merely transmit disciplinary knowledge but activates critical subjectivation, methodological curiosity, and reflexive participation. Drawing on the experience of working with Fava at the University of Padua, the paper reconstructs some of the key features of his teaching style: the centrality of the student, the classroom as a community of practice, the use of laboratory-based and visual exercises to disrupt perceptual automatisms, and the final dossier as analytical, ethnographic, and political practice. The article argues that, in the non-anthropological university programmes where Fava taught, anthropology acquires a broader public role: not only training skills, but producing subjects capable of questioning reality, taking a stance, and inhabiting the world differently.

Parole Chiave: maieutica politica; didattica dell'antropologia; soggettivazione critica.

Keywords: political maieutics; anthropology teaching; critical subjectivation.

© Pontiggia

ISSN 2532-6562

CC BY NC SA

Introduzione

Tra il 2021 e la scoperta della sua malattia, ho collaborato con Ferdinando Fava in diverse esperienze didattiche presso l'Università di Padova, dalla didattica integrativa nei suoi insegnamenti[1] alla programmazione, progettazione e insegnamento, con la partecipazione anche di Paolo Grassi[2], al co-insegnamento in specifici moduli didattici[3]. Quando, agli albori di questa relazione, Fava mi disse che uno dei motivi per cui mi aveva ingaggiato era la mia doppia natura di antropologo ed educatore professionale, provai soddisfazione per la possibilità di valorizzare anche le mie esperienze extra-accademiche, ma non colsi fino in fondo la portata di ciò che intendeva dirmi. Io avevo già insegnato in istituti di alta formazione[4], dove avevo iniziato a sperimentare alcune tecniche interattive nella gestione dell'aula; il suo riferimento all'importanza di un approccio educativo, tuttavia, mi parlava d'altro. Solo col tempo, tornando a quelle parole, ripetutemi più volte, avrei meglio approfondito il rapporto che Fava vedeva tra la didattica dell'antropologia, l'educazione come cura delle relazioni e la pedagogia come maieutica. Attraverso un continuo rimando tra la riflessione di Fava sulla didattica, la mia collaborazione con lui e i ricordi del suo stile di insegnamento, questo articolo intende offrire una lettura della sua filosofia didattica, mettendo in luce aspetti poco considerati, forse, oso dire, persino da lui.

Fava ha scritto a più riprese sulla didattica e le modalità della sua sperimentazione. In questo contributo, un testo del 2024 è un ottimo riferimento per questa riflessione (Fava, 2024). Il volume

1 Didattica integrativa in differenti Corsi di Laurea, nello specifico, negli insegnamenti di Anthropologie urbaine (Laurea Magistrale in Tecniche patrimonio territori dell'industria) e Antropologia culturale (Corso di Laurea triennale in Filosofia), DiSSGeA - Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità, Università di Padova.

2 Insegnamento di Space, Cities and Development, Laurea Magistrale in Local Development, DiSSGeA - Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità, Università di Padova. Nell'a.a. 2022/23, l'insegnamento mi sarebbe stato assegnato nella sua interezza.

3 Insegnamento di Cultural Issues in Territorial Change, International Joint Master's Degree on Sustainable Territorial Development, Climate Change, Diversity, Cooperation, DICEA - Dipartimento di Ingegneria Civile e Ambientale, Università di Padova. Nell'a.a. 2022/23, l'insegnamento mi sarebbe stato assegnato nella sua interezza.

4 Tra il 2017 e il 2021 sono stato docente titolare dell'insegnamento di Antropologia delle società complesse presso l'Accademia di Belle Arti di Verona.

a cui Fava ha contribuito si interrogava sulle pratiche didattiche oltre la pandemia di COVID-19. Qui, Fava si interrogava su cosa voglia dire insegnare, cosa vogliamo insegnare e come, e quali siano le intenzioni che ci guidano come insegnanti, spostando l'attenzione dai quesiti sulla maggiore efficacia della didattica a distanza o in presenza per mettere al centro le studentesse e gli studenti (i *learner*, come li definisce nel contributo) come protagonisti attivi del percorso formativo.
La sua tesi, sostenuta anche dalle parole dei *learner*, era che l'apprendimento universitario, indipendentemente dal medium attraverso cui si dispiega, debba essere un *evento inatteso*, individuale e pubblico, portatore di gusto e benessere, capace di scatenare la curiosità verso il mondo e far venire alla luce qualcosa di noi stessi. Un approccio che, come le sue studentesse e studenti hanno riconosciuto, avrebbe sicuramente definito maieutico. Quello che Fava non riconosce in quel testo, e che rappresenta invece il mio punto di partenza e la tesi di questo articolo, è che un approccio didattico siffatto non è indipendente dal contesto istituzionale nella sua capacità di generare effetti. Fava non insegnava in Corsi di Laurea in antropologia, ma stava su una frontiera, come un 'ospite' – per seguire il suo approccio alla ricerca (Fava, 2017) – di Corsi di Laurea diversi, in cui la richiesta di antropologia era evidente. In quei contesti, insegnare antropologia non significa solo 'semplificare' la disciplina, volgarizzarla e democratizzarla: significa ridefinirne la funzione pubblica, la capacità pedagogica e il potenziale di cambiamento. In questo senso, un approccio alla didattica come quello di Fava può essere letto come una pratica sì maieutica, ma di una natura specifica, *politica*, oserei dire, perché, seguendo Foucault nella sua analisi dei processi di soggettivazione (Foucault, 1982), capace di andare al di là dell'apprendimento di specifiche competenze professionali per produrre soggetti curiosi e riflessivi, che interrogano le forme di sapere e prendono posizione nel rapporto tra esperienza, potere e possibilità di azione.

Settare il setting dell'aula

La didattica di Fava può essere inquadrata come una delle sperimentazioni laboratoriali che, anche in Italia, hanno preso piede in questi anni nell'insegnamento dell'antropologia (Nardini e Grassi, 2024). In questa sede, voglio segnalare tre aspetti che

considero più rilevanti. Il primo ha a che fare con la costruzione del setting d'aula, sempre teso a costruire una comunità (che non esito a definire scientifica) come comunità di pratica in cui *learner* e insegnanti si imbarcano insieme in un processo di co-costruzione della conoscenza antropologica. Pur non negando l'innegabile asimmetria di potere insita in tutte le relazioni didattiche, Fava lavorava per smussare quel *décalage* tra sapere esperto e sapere esperienziale per muoversi nella direzione di un processo di co-costruzione della conoscenza. In questo senso vanno intesi gli esperimenti di *peer-review* di articoli che proponeva alla classe, sia negli insegnamenti online che in quelli in presenza. Io stesso ho sperimentato alcune tecniche collaborative, saggiandone la bontà e l'efficacia come strumenti utili a costruire una conoscenza condivisa coi *learner*. Il secondo aspetto ha a che fare con la proposta di esercizi laboratoriali, individuali o collettivi, volti a mettere in discussione le abituali modalità dei *learner* di fare esperienza del reale (Dewey, 1938). Fava faceva grande uso di strumenti visuali, soprattutto di immagini, per stimolare la creatività, la riflessione critica e la presa di parola della classe. Spesso, all'inizio dei corsi, mostrava un'immagine della *Vucciria* di Guttuso, chiedendo ai *learner* di tornare più e più volte sul dipinto. Lo mostrava per qualche istante, chiedendo alla classe di elencarne i soggetti presenti, i colori e le scene, poi proiettava nuovamente l'immagine, chiedendo, in un esercizio di descrizione densa, di svelare a poco a poco i vari strati dell'opera e di indagare la reazione emotiva dei partecipanti. Oppure, pratica che io stesso riproduco in aula, chiedeva di osservare a più riprese un'immagine banale, dei sassi di colori diversi, spingendo gli studenti a uscire dagli automatismi del loro vocabolario e dei loro schemi mentali per andare in cerca della creatività e della capacità immaginativa.
Il terzo elemento della sua proposta didattica ha a che fare con la ricerca del dibattito in un contesto, quello dell'aula, che si configurava come un *safe space* in cui ogni pensiero avesse diritto di cittadinanza. Questo processo insegnava a trasgredire (bell hooks, 2020), favorendo lo spirito critico e la riflessività, ma anche a ragionare sulle modalità per cui, in quanto antropologi, facciamo quello che facciamo nel modo in cui lo facciamo. In questo senso, la sua etica della ricerca etnografica e la sua attenzione all'ascolto dell'altro e al riconoscimento della

parola altrui (Fava, 2023) erano strumenti capaci di adattarsi al setting d'aula e diventare strumenti didattici e, prima ancora, pedagogici. I *learner* erano messi al centro della scena, togliendo peso alla didattica frontale, pur necessaria, per favorire la sperimentazione di interpretazioni e posizionamenti critici in un modo 'sicuro', cioè, non giudicante e collaborativo.

Il dossier finale come pratica politica e critica

In questo dispositivo, la scrittura emergeva come una pratica essenziale, a un tempo forma di riflessività critica rispetto al proprio posizionamento in quanto soggetti socialmente e storicamente situati, strumento di critica politica e culturale sulla realtà che definiva le vite dei *learner*, ed esercizio sperimentale di produzione attiva di conoscenza antropologica e di riproposizione del suo gesto.

Il dossier di lavoro, già analizzato in questo numero speciale, era la principale forma di scrittura, e trovava la sua efficacia non solo nel suo essere un documento riflessivo e critico, ma nel fatto che 'imponesse' ai *learner* diversi registri narrativi, vicini alla pratica dell'etnografo: la raccolta delle reazioni alle singole lezioni (che Fava definiva *feedback*), le quali diventavano forme di scrittura più vicine alla narrazione diaristica del ricercatore sul campo; l'auto-etnografia nelle sezioni dedicate al proprio percorso intellettuale e alle esperienze esterne al corso che nel dossier venivano citate e ri-analizzate criticamente; la scrittura analitica e teorica delle sezioni in cui si discutevano i saggi selezionati e letti in vista dell'esame finale.

Quando diventai titolare di alcuni degli insegnamenti di cui lui era precedentemente il responsabile, Fava caldeggiò che io seguitassi ad applicare questo strumento. Dei due insegnamenti che attualmente tengo presso l'Università di Padova, solo uno prevede ancora la realizzazione del dossier così come inteso da lui, mentre il secondo, traendone ispirazione, prevede una vera e propria mini-ricerca e un elaborato 'etnografico' finale in cui, oltre alla discussione teorica, i *learner* si impegnano a collegare i testi scientifici con i dati emergenti da attività di intervista e osservazione.

L'effetto di questa scelta, forse, per me, non sorprendentemente, è stato quello di saggiare l'efficacia del dispositivo didattico di Fava anche al di là delle varie articolazioni in cui lo aveva pensato.

Sia i dossier che proponeva lui che quelli di ricerca, infatti, mostrano lo stesso esito. I *learner* si posizionano criticamente rispetto al reale, facendo dell'esperienza individuale una forma e una fonte di conoscenza, esercitando la loro curiosità e addentrandosi nelle minuzie della vita sociale, quelle dalle quali, in quanto antropologi, prendiamo spunto per le nostre analisi e interpretazioni. Spero di non fargli torto se affermo che, nel dispositivo didattico da lui creato, è più la scrittura in sé che non la sua concretizzazione in una forma specifica a rafforzare quel processo di apprendimento e di produzione di soggettività critiche e aperte alla curiosità.

Conclusioni: la filosofia didattica di Fava come pratica democratica

Per concludere, desidero tornare al testo di Fava citato in apertura. Nel suo contributo, egli dà la sua definizione dell'insegnare come un avviare alle pratiche di ricerca, fornendo scintille perché ogni *learner* possa «bruciare la propria legna», come dice lui, e promuovendo libertà e creatività (si veda il contributo di Ciampa in questo numero). Molti studenti, che Fava cita nel testo, hanno definito i suoi insegnamenti come esperienze maieutiche, rispecchiando quindi i desideri dell'autore rispetto al suo ruolo e alla sua funzione di insegnante. Io provo a spingermi un passo più là e, guardando al fatto che Fava insegnava antropologia alla frontiera di altri Corsi di Laurea, proporrei una definizione della sua filosofia didattica come maieutica *politica*. Intendo questo aggettivo in due sensi, distinti ma correlati: come una proposta partecipativa ed emancipatoria (Freire, 2022; Crescenza, 2024), in grado di produrre soggetti capaci di esercizio critico e autoriflessivo; e come un esperimento di antropologia pubblica in cui partecipare a una comunità di pratica, un 'allenamento' alla cittadinanza attiva e consapevole.

In questo quadro, la funzione dell'insegnante slitta leggermente. Che rappresentazione emerge? Come possiamo definire un insegnante in grado di attivare un dispositivo siffatto? Un istrionico performer? Un mediatore che propone contenuti perché siano discussi? Un catalizzatore di inizi (Ingold, 2019) che favorisce processi di apprendimento reciproco? Fava, in quel testo, si autodefinisce un facilitatore dell'incontro tra i *learner* e la 'materia' dell'antropologia, con le sue problematiche etiche,

epistemologiche e metodologiche. Io, nel mio piccolo, ci vedo qualcosa di diverso: un attivatore di cittadinanza e di nuove soggettività aperte alle complessità dei mondi sociali.

Bibliografia

bell hooks 2020. *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*. Roma: Meltemi.

Crescenza G. (2024). «Educazione ed emancipazione. L'eredità di Danilo Dolci per una pedagogia del riconoscimento e della giustizia sociale». *I problemi della pedagogia*, 2, pp. 329-341.

Dewey J. (1938). *Experience and Education*. New York: Collier Books.

Fava F. (2017). «L'ospitalità e il *fieldwork* etnografico: epistemologia di una "relazione impermanente"». *Antropologia*, 4(2), pp. 165-185.

Fava F. (2023). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 24(56), pp. 249-283.

Fava F. (2024). «Né a distanza né in presenza ma al centro. Sull'apprendimento attivo degli studenti e delle studentesse (non solo) in tempo di COVID-19». In Ferrari M., Canevari M. (a cura di), *AM. I cambiamenti delle pratiche didattiche oltre la pandemia. Antropologia culturale e pedagogia*. Brescia: Morcelliana, pp. 135-156.

Foucault M. (1982). «The Subject and Power», in Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 208-226.

Freire P. (2022). *Pedagogia degli oppressi*. Torino: EGA-Edizioni Gruppo Abele.

Ingold T. (2019). *Antropologia come educazione*. Bologna: Edizioni La Linea.

Nardini D., Grassi P. (2024). «La didattica laboratoriale dell'antropologia in Italia. Spunti per un dibattito». *Quaderni di Etnografia*, 1, pp. 9-27.

Stefano Pontiggia, antropologo, lavora presso il Politecnico di Milano (Dipartimento di Architettura e Studi Urbani). Membro del laboratorio di ricerca CURAlab e della rete interdisciplinare Tracce Urbane, ha svolto ricerche di campo in Italia e Tunisia su potere e marginalità, istituzioni statali, migrazioni e cittadinanza.
stefano.pontiggia@polimi.it

Falling out of life: Sketching Ferdinando Fava's last chapter through his lifework

Janine Klungel Fava

Abstract

This auto-ethnographic essay focuses on the final period of Ferdinando Fava's life, when he was living with a stage IV brain tumour. The starting point is the 'participant observation' of his day-to-day existence. Drawing on descriptions concerning the loss of voice, authority and personhood, the essay reflects upon three themes that are central to Ferdinando Fava's life and work: listening, authorship, and personal originality. It is argued that, before his death, Ferdinando Fava had already 'fallen out of life', a process characterised by social marginalisation. The literature on rites of passage (Van Gennep, 1909; Turner, 1964) and processes of mortification (Goffman, 1961) is used to identify clues that may help us to understand, at least to some extent, what happened to Ferdinando Fava during the final stage of his life.

Questo saggio auto-etnografico si concentra sull'ultima fase della vita di Ferdinando Fava, affetto da un tumore cerebrale al IV stadio. Il punto di partenza è 'l'osservazione partecipante' della sua quotidianità. A partire dalle descrizioni relative alla perdita della voce, dell'autorità e dell'identità personale, il contributo riflette su tre temi fondamentali per la vita e l'opera di Ferdinando Fava: l'ascolto, l'*authorship* e l'originalità personale. Si sostiene che, prima di morire, Ferdinando Fava fosse già 'uscito dalla vita', attraverso un processo caratterizzato da marginalizzazione sociale. La letteratura sui riti di passaggio (Van Gennep, 1909; Turner, 1964) e sui processi di mortificazione (Goffman, 1961) viene utilizzata per cercare elementi che permettano di comprendere, almeno in parte, ciò che è accaduto a Ferdinando Fava nell'ultima fase della sua vita.

Keywords: listening; authorship; personal originality.
Parole chiave: ascolto; *authorship*; originalità personale.

Introduction

On August 14, 2025, Ferdinando died at the age of 65 from the effects of a grade IV glioblastoma multiforme, an aggressively growing brain tumour. The first symptoms became apparent during Christmas 2024. Ferdinando had already been feeling low on energy. He was looking forward to the holidays. On Christmas Eve, his head was extremely red and suddenly he could not speak anymore. That is when we started to worry. Ferdinando thought it might be burnout; I suspected something worse.

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 167-176
DOI: 10.13133/2532-6562/19679
© Klungel Fava
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

On January 15, 2025, the diagnosis was made at the hospital in Parma. Together, we looked at the computer screen showing images of a tumour about 5 centimetres in size with all sorts of satellite spots and a thick border around the brainstem. Ferdinando's speech was already largely affected by then. The doctor said they would check with the neurosurgery department to see if an intervention was possible. She also urged Ferdinando to consult other doctors about possible treatment.

In the end, Ferdinando chose surgery by a renowned neurosurgeon who believed he could remove about 85 percent of the tumour. On February 1, 2025, Ferdinando underwent a ten-hour operation at the Maria Cecilia Hospital in Cotignola. After that, he had to rest for a month. Between March 3 and April 11, 2025, Ferdinando underwent six weeks of radio- and chemotherapy, taking the drug temozolomide. For the rest of his life, Ferdinando would have to undergo a five-day chemo treatment every month. He ended up doing three cycles.

During his disease, Ferdinando declined very quickly, both physically and cognitively. As his partner, I took care of him during this time. I look back on this very intense and particularly intimate period with deep pain and also with great gratitude.

This contribution is meant as 'a sketch' made out of quick pencil lines and is a short auto-ethnographic essay to give a little insight into the last days of Ferdinando. The starting point is my 'participant observation' during Ferdinando's disease. Based on some descriptions of daily life concerning losing voice, losing authority and losing personhood, I will briefly reflect upon three themes that are central to Ferdinando's life and work: listening, authorship, and personal originality.

With regard to these three themes, I will argue that, before dying, Ferdinando, from one moment to the next, 'fell out of life'. This process was not only related to Ferdinando's disease or physical and cognitive decline; it was also very much a process of social marginalisation. It bears some family resemblances to what Erving Goffman (1961), in the context of mental asylums, has called the 'mortification of a person's self', which goes hand in hand with a series of abasements, degradations, humiliations, and profanations (14).[1] As Ferdinando lost his speech, I will try

1 Although Goffman was averse to self-revelation, biographical aspects of the mental health of his wife, Angelica Schuyler Choate Goffman, Sky, who lived with bipolarity and later died by suicide, and the ways this affected him, have

to find the language for this social process in Ferdinando's own lifework, which ironically focuses on these themes.

Losing voice / listening

The first clear symptom of Ferdinando's growing brain tumour was amnestic aphasia. He had trouble finding words. He knew the words and could picture what he wanted to say, but it would not come out of his mouth. He also had difficulty remembering names. People around him – including me – went through various name changes or were called 'Signora' or 'Signore'. He almost could not write anymore. In contrast, he loved to sing songs like «Mamma mia dammi cento lire», remembering the lyrics remarkably well.

As Ferdinando had increasingly difficulty expressing himself verbally, he listened attentively and followed conversations closely. In group conversations, he concentrated on everyone's contribution by looking at them, pointing his index finger at them when he agreed with an argument, moving the backrest of his electric chair backward as he grew tired, and smiling at jokes with a delay. When Ferdinando became increasingly ill, he talked through gentleness and touch. When he could only lie in bed, he looked at his family and friends, drew them close to his heart, gave them a wink, a kiss or a hug.

Although Ferdinando made strong efforts to keep on communicating, I noticed that people made less effort to include Ferdinando in conversations. They did not have the patience to listen to him as he cleared his throat to say something, did not give him the time to find words, interrupted him quickly, or filled in a word for him. I heard some say that they did not want to confront Ferdinando with his difficulty to speak, because they did not want to make him – and maybe themselves – feel uncomfortable. As a result, Ferdinando was rarely addressed and listened to.

I heard different people sigh: «How ironical that the brain tumour touched one of Ferdinando's strongest qualities, his speech». I think it was more listening than speaking that was treasured by Ferdinando. At 6 and 7 December 2024, Ferdinando was at his last Nova Didaxis workshop at Monteortone. Afterwards he told

been at the basis of his critical and sceptical account of asylums (Shalin, 2010; Wineman, 2016).

me that he had been in awe listening to students and colleagues. It was the first time that he had not felt the need to say anything, an urge he usually had as a professor. By remaining silent, he had listened more attentively to what the others had to say; he loved what they shared. It had been a mystical-type of experience for him.

It is only in retrospect that I understood that right then Ferdinando probably already lost part of his voice. Not yet having a clue, I was quite surprised to hear him talk about his mystical experience. Listening is at the heart of his anthropological approach.[2] He considers «anthropological listening as a *foundational social act* in which the time and space of its becoming is the medium where the interpretation of the collected material takes shape» (Fava, 2023: 249, italics are mine). Listening rather than speaking is the basis of a social bond and relationship.

Ferdinando was very much aware that he was not only living with aphasia, but was also being rendered silent socially. As a result, he became less inherently part of social conversations and more withdrawn within himself. He was already entering another world, where he was surrounded by beings he called 'le sopraffine' and his mother.

Losing authority / authorship

During his disease, Ferdinando became increasingly dependent on medical experts and social care. Because of the expertise and closeness of our general practitioner, Ferdinando could stay at home. There Ferdinando was mostly able to decide for himself what he did and what he did not want to do. Nonetheless, Ferdinando lost a large part of his autonomy. There was a preoccupation with safety; we desired quality of life.

As Ferdinando's disease took over his life more and more, he insisted on sleeping in our bed upstairs instead of in a single unfriendly hospital bed downstairs. For that, he had to go up two flights of stairs. As a result of the surgery, his right arm and right leg were a bit paralysed. Therefore, he had less and less strength in those limbs, making it a difficult task. For safety

2 Based on the work of his doctoral thesis supervisor and friend Gérard Althabe, he developed the anthropology of listening early on in his career. An article that Ferdinando wrote after Althabe's death and dedicated to him, already carries the title «*Pour une anthropologie de l'écoute*» (For an anthropology of listening) (Fava, 2005).

reasons, doctors and other people found it irresponsible for Ferdinando to take the stairs. Despite their fear and frustration, we worked out a way that would keep us both safe. Going up, Ferdinando put his arm around my neck, so that he could lean on me and use my body as a support. Going down, he walked behind my arm that was holding the stair railing in order to prevent falling. In doing so, we would count and keep a common rhythm, making the task a bit more pleasant.

Medical and social service providers also found that Ferdinando needed professional help in the shower. They were afraid that he would fall in the bathroom and break a limb. We developed our own daily ritual, putting on classical music and taking it slow. Ferdinando loved to feel the warm water on his sore body for minutes; it was a soothing experience. Afterwards, we took quite some time to care for wounds such as decubitus and foot ulcers as a result of chemotherapy. His skin had to be rubbed with creams and oils to keep it smooth and prevent other suffering. Although it took some time to get prepared, it was one of the best moments of the day. Swapping this for a quick professional wash at 6:30 am did not sound very appealing.

Iris Marion Young (1990) has pointed to the social marginalisation of sick people in our society: «Medical and social service professionals know what is good for those they serve, and the marginals and dependents themselves do not have the right to claim to know what is good for them» (54). Amidst the stress, many hospital visits, and the prospect of facing death, the only thing we tried to do was somehow maintain balance and sanity.

Before Ferdinando's disease, we lived an independent and dynamic life consisting of work, travel, and relations; this all changed overnight. People provided us with unsolicited advice all the time; although well-intended, it drove us crazy. Stuck at home, we lived under the authority and control of medical and social service providers. A home nurse asked if she could use the bathroom; she walked through the house to check all rooms instead. She spoke to us with a patronising and directive tone of voice as if we were children. It gave us a feeling of being inadequate and deviant; not unlike Ferdinando's descriptions of the 'Progetto Zen', a social service offering support in the Zen neighbourhood in Palermo based on dominant and stigmatising media discourses (Fava, 2008: 114-129).

In contrast, Ferdinando promotes a notion of authority that, instead of control, has freedom of being at its centre (Fava in Bongiovanni and Fava, 2007: 107). To him, authority means authorship. It comes into being in contact with one's most unique and authentic self, with one's desires, and with other people through dialogue. People with authority are persons who, having recognised themselves as author, allow others to become authors too. This is at the heart of Ferdinando's lifework. And it remained the heart throughout his disease too, as he had started writing the last chapter of his life.

Losing personhood / personal originality

Before Ferdinando became ill, his personhood was linked to his cognitive capacities, especially his work as a full professor of anthropology. After the first shock of speech difficulties, he did not hesitate to get back to work; he went on his own to a conference in Sicily. On his return, Ferdinando's doctor friend made sure that he would get to the emergency room. There Ferdinando's world started to fall apart; he wanted to go to a work meeting in Bologna instead. After the diagnosis, Ferdinando was seized with panic. He did not want to disappoint colleagues and students. He was on his computer day and night, but could not remember passwords, could not find information, nor explain what tasks he needed to execute. I tried to help him; it was a lost cause.

The day Ferdinando got home after the surgery, our general practitioner immediately came to visit him. She wanted to write a doctor's note for six months of sick leave, so that Ferdinando could focus on his recovery. Ferdinando counted: one month of rest, six weeks of radio- and chemotherapy, he would be back at work in May. He watched the news for days on end, drawing courage from Pope Francis who suffered a serious respiratory infection at that time. He did not want to see any people yet, feeling self-conscious about his communication problems.

Ferdinando decided to follow his surgeon's advice to do speech therapy twice a week. The speech therapist stuck children's pictures in an A3 notebook, for example, a lifeguard where Ferdinando had to fill in the body parts: «viso, pancia, piede». There were pictures of houses where he had to name the rooms: «soggiorno, bagno, cucina». A picture of a toothbrush where he

had to fill in: «categoria, si usa per …, dove si trova?, come è fatto, a cosa si associa?» Pictures with a dog on a scale, a cat in the laundry basket, and notes stuck over a list with correct answers indicating: «se non te le ricordi guarda qui sotto». With his disease progressing, Ferdinando could not answer the basic questions anymore and his writing became illegible. Looking at this notebook, the loss of dignity he went through still hurts me.
The radio- and chemotherapy that Ferdinando underwent did not improve access to his brain functions; on the contrary, his health became much worse both physically and cognitively. Ferdinando would not return to work. His agenda overflowed with appointments: oncologist, palliative doctor, diabetologist, podologist, … In a way, he felt like his life became reduced to his disease. He did not have brain cancer; he became brain cancer. With it came a form of usefulness and boredom. To keep a sense of self and use, I searched for ways to keep Ferdinando feeling engaged in daily life. His writing on the access to personal originality has always been an inspiration to me (Bongiovanni and Fava, 2007). In it, Ferdinando underlines the importance of personalisation, dialogical exchange, individual support, and different proposals to choose from. Discovering a new personal path, we took the time to know, honour, and recognise Ferdinando for who he was now.
The first impact of brain cancer on Ferdinando's personhood was negative, but I was surprised by how easily he adapted to his new life. He loved to prepare dishes with me, he was excited when his friend came to mow the lawn, his sister took him out for breakfast, the parish priest sat by his bed to hold his hand, and his friends came to visit him. Ferdinando was very much embedded in relations. Asking him how he was doing, he would likely answer: «Perfetto cara». He never complained. Attuning to desires, his personhood was formed anew, as if his authentic self came forward: joyful, kind, grumpy, positive, interested, warm, …
And as Ferdinando fell out of life, I once more fell in love with his beautiful person. I still am today.

Conclusion

At the beginning of 2025, from one moment to the next, Ferdinando fell out of life because of brain cancer. In this

contribution, I have briefly reflected upon this process, which was not only physical, but also social in character. Because he lost his voice, he was no longer listened to. Because he lost his authority, his authorship was taken away. Because he lost his personhood, his personal originality faded away; although not for long. I still feel proud that despite these losses and his physical and cognitive deterioration, Ferdinando was anchored strongly enough within himself to show himself vulnerable.

Upon the diagnosis of terminal brain cancer, Ferdinando, in a way, already crossed a threshold from healthy to ill, from life to death. As he was abruptly cut away from his previous world (separation), he kind of entered a liminal stage (margin) marked by ambiguity and marginality. These notions from rites of passage (Van Gennep, 1909; Turner, 1964), make it easier for me to apprehend the social marginalisation and mortification I saw happening to Ferdinando. Seemingly more subtle than the experiences Goffman (1961) described of people in total institutions, I recognise the three issues he raised: 1. disruption of 'adult' self-determination, autonomy, and freedom of action, 2. the rationale that is employed for 'assaults' upon the self (the preoccupation with safety), and 3. psycho-physiological stress (for example, the endless nursing interventions such as decubitus care and placing catheters). Betwixt and between for about six months, Ferdinando transitioned to the last stage of this life cycle ritual (aggregation).

A day after his last chemotherapy session, on July 26, Ferdinando fell. The treatment had left him very weak, and he could not keep himself on his feet anymore. Previously, we had always managed, though with difficulty, to get Ferdinando back on his feet. This time we could not; we had to call on the help of some neighbours. At that moment, Ferdinando felt that he would never get better. There was a look of despair on his face. The next day, he expressed the wish to die.

Until that time, Ferdinando had held on to hope; he did not want to die, he wanted to live. Now he told the palliative doctor that he wanted to sleep. From that moment on, he stayed in bed. He still enjoyed food and visits. A week later, he had a severe epileptic seizure. He came around, but slept a lot. He sang his final swan songs, and a tear would often trickle from the corner of his eye. He fell into a coma. The brain tumour was killing him, but his

organs did not give up. Until August 14, 8:25 pm, two days after his 65th birthday, when he took his last breath in my presence and that of four dear family members. Immediately, a feeling of peace fell over him.
I want to finish this short essay with the phrase with which Ferdinando opened his first ever thesis in Geology: «and if I know all mysteries and all knowledge (...) but do not have love, I am nothing» (Paul of Tarsus, I Cor 13, 2).

Bibliography

Bongiovanni S., Fava F. (2007). *Accedere all'originalità personale: La formazione nelle organizzazioni complesse*. Bologna: Pardes Edizioni.

Fava F. (2023). «L'ascolto antropologico: Epistemologia, etica e (in)giustizia». *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 56: 249-283.

Fava F. (2008). *Lo Zen di Palermo: Antropologia dell'esclusione*. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2005). «Pour une anthropologie de l'écoute». *Journal des anthropologues*, 102-103: 437-445.

Goffman E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Doubleday.

Shalin D.N. (2010). «Goffman's Self-Ethnographies». In: Shalin D.N., *Bios Sociologicus*. Las Vegas: Erving Goffman Archives.

Turner V. (1964). «Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage». *The Proceedings of the American Ethnological Society*: 4-20.

Van Gennep A. (1909). *Les rites de passage: Étude systématique des rites*. Paris: Émile Nourry.

Wineman S. (2016). «Erving and Alice and Sky and Elisabeth». *The Cincinnati Review*, 12.2: 142-155.

Young I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Janine Klungel Fava. Anthropologist, art therapist, experience expert combining the knowledge sources of science, professional practice, and experiential expertise in her work and focussing on the themes of (sexual) violence, trauma and attachment.
janine.fava@gmail.com

Nota biografica di Ferdinando Fava[1]

12 agosto 1960: Ferdinando Fava nasce a Milano, nel quartiere di San Donato Milanese chiamato Metanopoli.

1968: I Fava si trasferiscono a Fontevivo, in provincia di Parma, nella casa di famiglia.

1974: Partecipa alle attività del gruppo Gioventù Studentesca (GS) a Parma.

1979: Consegue il diploma di Maturità Scientifica presso il Liceo Scientifico Statale "G. Marconi" di Parma con 60/60.

1984: Si laurea in Scienze Geologiche presso l'Università degli Studi di Parma con 110/110 e lode, con una tesi dal titolo: *Studio geologico-strutturale del bacino villafranchiano di Pontremoli (Alta Lunigiana)*.

Ottobre 1984: Una settimana dopo la Laurea in Scienze Geologiche entra nella Compagnia di Gesù nel Noviziato di Genova.

1988: Consegue il Diploma di Studi Filosofici (2 anni) presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (PFTIM), Sezione San Luigi di Napoli con *summa cum laude*.

1994: Consegue il Baccellierato in Teologia presso il Centre Sèvres a Parigi, Francia, con *magna cum laude distinction* (*mention*: *bien*), con un *essai de lecture* dal titolo: *De la ville et de l'écriture: La Jérusalem ´nouvelle' en Apocalypse 21-22,5*.

1 luglio 1995: Viene ordinato sacerdote nella chiesa di San Rocco a Parma.

2 luglio 1995: Celebra la prima Messa solenne nella chiesa di San Giovanni Battista a Bianconese.

1995-1996: Studia Sociologia Urbana con Claude Fischer presso l'Università di Berkeley (CA, USA).

1996-1997: Segue l'*Année Préparatoire in Anthropologie Sociale et Ethnologie* presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Francia, e incontra Janine Klungel.

1 La nota è stata redatta da Paolo Grassi, con il prezioso contributo di Janine Klungel Fava, Fernanda Fava e Secondo Bongiovanni.

Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 177-181
DOI: 10.13133/2532-6562/19682
© Grassi
ISSN 2532-6562

1997: Ottiene l'*Advanced Master in Religion and Society* presso il Graduate Theological Union/Jesuit School of Theology in Berkeley (CA, USA), con una tesi dal titolo: *L'imaginaire urbain dans l'Apocalypse de Jean*.

1997: Inizia la sua etnografia di sette anni presso lo ZEN di Palermo.

1998: Consegue il *Diplôme d'Études Approfondies* (DEA) – Grado Master presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Francia, con *summa cum laude distinction* (*mention*: *très bien* – massimo dei voti con lode), con un *mémoire* dal titolo: *La ZEN de Palerme et la construction de l'objet anthropologique*.

1999: Inizia il dottorato in *Anthropologie Sociale et Ethnologie* presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Francia.

1999 - 2005: È ricercatore dell'Istituto di Formazione Politica "Pedro Arrupe" – Centro Studi Sociali di Palermo.

Dal 2000: Insegna antropologia culturale, filosofica, delle religioni e urbana presso l'Istituto di Formazione Politica "Pedro Arrupe – Centro Studi Sociali di Palermo; l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia San Giovanni; l'Istituto di Studi Filosofici "Aloisianum" di Padova; l'Università degli Studi di Padova.

Dal 2004: viene invitato a realizzare lezioni e seminari in università italiane (a Bari, Bergamo, Bologna, Brescia, Catania, Ferrara, Firenze, L'Aquila, Milano, Modica, Padova, Palermo, Parma, Perugia, Roma, Sassari e Venezia) e straniere (in Albania, Argentina, Austria, Belgio, Brasile, Finlandia, Francia, Marocco, Messico, Olanda e Polonia).

2005: Ottiene il *Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie* presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Francia (massimo dei voti con lode), con una tesi dal titolo: *Deconstruire les frontières: Stigmatisation et identité au quotidien dans la ZEN di Palerme*.

2005-2007: È ricercatore post-doc presso il *Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains* dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Francia.

Dal 2010: Diviene *Chercheur Membre Statutaire* del Laboratoire Anthropologie/Architecture dell'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-La Villette, Francia.

2010-2012: È assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Padova.

2012: Esce dalla Compagnia di Gesù.

2012-2013: È assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Ferrara.

2016: Ottiene l'incarico di Professore Associato nell'Università degli Studi di Padova presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DiSSGeA).

Dal 2016: *Chercheur Membre Statutaire* del Laboratoire Architecture Ville Urbanisme Environnement dell'Unité Mixte de Recherche del Centre National de la Recherche Scientifique di Parigi.

Dal 2017: È membro del Comitato di direzione della rivista scientifica *Tracce Urbane. Rivista Italiana Transdisciplinare di Studi Urbani*.

Dal 2017: Diviene *Investigador Asociado* all'Instituto de Altos Estudios Sociales dell'Universidad Nacional de San Martin di Buenos Aires; diviene membro del Collegio di Dottorato in Tecnica Urbanistica dell'Università La Sapienza di Roma; inizia il suo impegno in vari progetti di ateneo (Nova Didaxis / Teaching4Learning) per il miglioramento della didattica presso l'Università degli Studi di Padova.

Dal 2021: Ottiene il ruolo di Professore Ordinario all'Università degli Studi di Padova presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DiSSGeA).

Dal 2021: Diviene *Change Agent* all'Università degli Studi di Padova per il miglioramento e l'innovazione della didattica.

2022: Riceve la menzione speciale nell'ambito del *Premio per le pratiche didattiche innovative Arqus Unipd* per la linea di intervento "Research-focused teaching & learning".

Dal 2022: Diviene *Advisor* di nomina rettorale per l'America Latina per l'Università degli Studi di Padova.

Dal 2023: Diviene delegato di nomina rettorale nel Consorzio Universitario Italiano per l'Argentina (CUIA); entra nel collegio di dottorato internazionale *Religion, Culture and Public Life* dell'Università degli Studi di Padova.

21 giugno 2025: Si sposa con Janine Klungel nella chiesa San Giovanni Battista a Bianconese.

14 agosto 2025: Muore nella sua casa di famiglia a Fontevivo, circondato dall'affetto dei cari, tra cui la moglie Janine, la cognata Martine (sorella della moglie), il cognato Fabrizio (marito della sorella Fernanda), la nipote Elisa e il suo compagno Eduardo.

5 dicembre 2025: Viene organizzato l'incontro in sua memoria "Il gesto antropologico: l'antropologo nei legami del mondo" presso lo Zen di Palermo, curato da Anna Staropoli e Gabriella D'Agostino.

19 dicembre 2025: Gli viene assegnato il *Premio di Antropologia Culturale "Costantino Nigra"* alla memoria, a Vercelli, promosso dall'Università del Piemonte Orientale e dalla Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) con la Fondazione CRT, il patroncino del Comune di Castelnuovo Nigra e la Città di Castellamonte.

27 gennaio 2026: Viene organizzata la giornata di dibattito *Être à l'écoute: Penser l'espace et l'ethnographie avec Ferdinando Fava* presso l'ENSA Paris La Villette, Parigi, Francia, curata da Alessia de Biase e Michel Agier.

20 febbraio 2026: Viene organizzata la *Giornata di studi in ricordo di Ferdinando Fava* presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DiSSGeA) dell'Università degli Studi di Padova, curata da Maria Teresa Milicia, Dario Nardini e Donatella Schmidt.

20 aprile 2026: Michael Herzfeld tiene la prima "Ferdinando Fava lecture" nell'ambito del Corso di Perfezionamento in Antropologia urbana dal titolo *Gli errori insegnano. L'etnografo urbano come apprendista* presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

19 agosto 2026: Il comune di Fontevivo assegna un riconoscimento civico alla memoria di Ferdinando.



Bibliografia di Ferdinando Fava

Monografie

Fava F. (2024). *Antropología del estigma. Las formas de vida en el barrio Zen de Palermo*. Madrid - Santiago - Montevideo - Asunción - Lima - Buenos Aires - Bogotá - México: Editorial SB.

Fava F. (2021). *El antropólogo en la escena etnográfica. Implicación y lazo emergente.* Madrid - Santiago - Montevideo - Asunción - Lima - Buenos Aires - Bogotá - México: Editorial SB (edizione ampliata di Fava, 2017).

Fava F. (2017). *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*. Milano: Meltemi.

Fava F. (2015). *Qui suis-je pour mes interlocuteurs?* Préface de Marc Augé. Avant-propos de Monique Selim. Paris: L'Harmattan.

Fava F. (2012). *Lo ZEN di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Prefazione di Marc Augé. Presentazione di Monique Selim. Milano: FrancoAngeli (ed.or. 2008, 1a ristampa riveduta).

Fava F. (2008). *Lo ZEN di Palermo. Antropologia dell'esclusione*. Prefazione di Marc Augé. Presentazione di Monique Selim. Milano: FrancoAngeli.

Fava F. (2008). *Déconstruire les frontières: stigmatisation et identité au quotidien dans la ZEN de Palerme*. Lille: Atelier national de reproduction des thèses.

Fava F. (2007). *Banlieue de Palerme. Une version sicilienne de l'exclusion urbaine*. Préface de Marc Augé. Avant-propos de Monique Selim. Paris: L'Harmattan.

Articoli in riviste

Fava F. (2024). «Abitare i territori praticando la giustizia» *Aggiornamenti sociali*, 75(6): 398-405.

Fava F. (2023). Ferdinando Fava. *PHD Kore Review*, Luglio/Novembre: 52-54.

Sapienza Università Editrice
Tracce Urbane, Special Issue
10/2026, pp. 182-191
DOI: 10.13133/2532-6562/19684
© Grassi
ISSN 2532-6562
CC BY NC SA

Fava F. (2023). «L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia». *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 56: 249-283.

Fava F. (2023). «Oltre l'intenzione. Note sulla finalità e sull'uso del gesto etnografico». *Archivio antropologico mediterraneo*, 25(1): 1-9. DOI: 10.4000/aam.7229

Fava F. (2022). «La transgression de Bourdieu». *L'Homme et la Societé*, 217: 173-209.

Fava F., Grassi P. (2020). «Violence and Space: a Comparative Ethnography of Two Italian "Badlands"». *ANUAC*, 9(1): 183-210. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3847

Fava F. (2019). «Competenza e pratiche, tra beni interni e beni esterni». *Etica per le professioni*, 11(3): 15-20.

Fava F., Cognetti F. (2019). «La città interdisciplinare. Per itinerari non tracciati tra saperi urbani». *Tracce Urbane. Rivista transdisciplinare di studi urbani*, 6: 6-21. DOI: 10.13133/2532-6562_3.6.16392

Fava F. (2018). «Le flic et le quidam dans les années de plomb». *Journal des anthropologues*, 154-155: 41-62. DOI: 10.4000/jda.7038

Fava F., Cognetti F. (2017), «La città indisciplinata. Note per una agenda di ricerca». *Tracce Urbane. Rivista transdisciplinare di studi urbani,* 1: 126-136. DOI: 10.13133/2532-6562

Fava F. (2017). «L'ospitalità e il *fieldwork*: epistemologia di una "relazione impermanente"». *Antropologia*, 4(2): 165-185. DOI: 10.14672/ada20171293%25p

Fava F. (2016). «Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive». *Antropologia Pubblica*, 2(2): 147-157. DOI: 10.1473/anpub. v2i2.80

Fava F. (2016). «In ascolto degli ultimi posti della città». *Aggiornamenti sociali*, 67(1): 51-61.

Fava F. (2016). «Xenos e eschaton, il giudizio della città». *Servitium*, Serie III(50): 39-47.

Fava F. (2014). «Dei fatti urbani come di fatti sacramentali. Note critiche sull'uso delle categorie di pratica e di appropriazione». *Territorio*, 68: 35-38.

Fava F. (2014). «En el campo, una vuelta diferente». *Atek Na*, 4: 179-216.

Fava F. (2014). «La scatola nera dello stigma». *Archivio antropologico mediterraneo*, 16(1): 31-44.

Fava F. (2014). «La violenza degli spazi e gli spazi della violenza». *Archivio di studi urbani regionali*, 110: 25-39.

Fava F. (2014). «Pensare il disagio. Otre l'esclusione e l'inclusione, la vulnerabilità». *Pedagogika*, 18(4): 16-19.

Fava F. (2013). «"Chi sono io per i miei interlocutori". L'antropologo, il campo e i legami emergenti». *Archivio antropologico mediterraneo*, 15(2): 41-57.

Fava F. (2012). «Renover du dedans ou de *l'agency* des résidents». *Archivio antropologico mediterraneo*, 14(2): 89-100.

Fava F. (2010). «Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN». *Archivio antropologico mediterraneo*, 12(1): 63-70. ISSN: 2038-3215.

Fava F. (2011). «Il sentimento dell'insicurezza e dell'ingiustizia, dialogo con Marc Augé». *Etica per le professioni*, 11(3): 5-23.

Fava F. (2011). «Le interazioni sul campo e la nozione di implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana». *Sociologia urbana e rurale*, 95: 63-87.

Fava F. (2008). «Il tutor: La promozione della vita intellettuale». *Etica per le professioni*, 10: 58-63.

Fava F. (2008). «Sguardi e parole degli operatori sociali». *Aggiornamenti sociali*, 59: 310-313.

Fava F. (2008). «Tra iperghetti e banlieues, la nuova marginalità urbana». *Vita e pensiero. Bimestrale di cultura e dibattito dell'Università Cattolica*, 2: 31-35.

Fava F. (2007). «Rappresentare lo spazio urbano: I mass media, i luoghi comuni e lo ZEN di Palermo». *Aggiornamenti sociali*, 58: 585-594.

Fava F. (2005). «Decostruire le frontiere: stigmatizzazione e identità al quotidiano nello ZEN di Palermo». *Italian politics & society*, 60: 68-71.

Fava F. (2005). «Pour une anthropologie de l›écoute». *Journal des anthropologues*, 102-103: 437-445.

Fava F. (2004). «Un master per esperto in politiche pubbliche». *Aggiornamenti sociali*, 55: 568-573.

Fava F. (2003). «Formare alla leadership? L'accesso all'originalità personale». *Aggiornamenti sociali*, 54: 795-806.

Fava F. (1995). «Jérusalem, une symphonie architecturale». *Christus*, 166: 173-179.

Contributi in volume

Fava F. (2026). «Alterare immaginari, stabilire legami nuovi: l'evento dell'apprendere nel campo come nell'aula». In: Bonetti R., a cura di, *Esperienze di docenza situata. La didattica universitaria tra ricerca e terza missione*. Firenze: Edit Press, 63-76.

Fava F. (2025). «Riconoscere la Terra nei territori, praticare la giustizia». In: Agostini I., a cura di, *Fate riposare la terra*. Firenze: Edifir, 53-57.

Fava F. (2025). «L'assente fa scrivere». In: Sobrero A., *Michel de Certeau. Prospettive antropologiche.* Brescia: Scholé, 11-18.

Fava F. (2024). «"Blessed are the Placemakers, for They Shall Be Called the Children of God". Weaving ties, building places». In: Costi D., Ed., *Challenges from Urban Cultures. On the Relationship between Spirituality and the Contemporary City*. Berlin: Springer, 89-102. DOI: 10.1007/978-3-031-70407-9_8

Fava F. (2024). «"Blessed are the *placemakers*, for they shall be called the children of God". Des *eschata* de la ville et du partage de la capacité de futur». In: Bergeron P., Routière G., Eds., *Chrétiens dans la ville. Regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain,* Montréal: Médiaspaul Canada, 233-266.

Fava F. (2024). «Né a distanza né in presenza ma al centro. Sull'apprendimento attivo degli studenti e delle studentesse

(non solo) in tempo di COVID-19». In: Ferrari M. Canevari M., Eds, *I cambiamenti delle pratiche didattiche oltre la pandemia. Antropologia culturale e pedagogia*. Brescia: Collezione Scholé, Morcelliana, 135-156.

Fava F. (2023). «Apprendere l'antropologia, riconoscersi autori». In: Michelini M., Perla L., a cura di, *Strategie per lo sviluppo della qualità nella didattica universitaria. Atti del Convegno Nazionale GEO 1/3 febbraio 2023-Bari*. Lecce: Pensa Multimedia, 307-312.

Fava F. (2023). «Zone d'Expansion Nord, Palerme. Du vide et du plein entre des barres siciliennes». In: Boucheron O., Palumbo M., Eds, *L'entre-deux barres. Une ethnographie de la transformation des ensembles de logements collectifs par leurs habitants*. Saint-Etienne: Presses Universitaires de Saint-Etienne, 280-305.

Fava F. (2023). «Spazi significanti: l'abitare e il costruire degli "altri"». In: Argenti M., Meneghini A.B., Sarno F., a cura di, *Do-it-yourself / Do-it-together. Architettura della cooperazione con l'Africa subsahariana*. Firenze: Edifir Firenze, Atti del Convegno, "Architettura della cooperazione con l'Africa subsahariana", Università Roma La Sapienza, 11-12 maggio 2021, 117-124.

Fava F., Savio A. (2023). «Mechanics, Scholars and Objects: The Spread of Aristotle's Philosophy and Its Exponents in Early Modern Europe». In: Biasiori L., Mazzini F., Rabbiosi C., Eds., *Reimagining Mobilities across the Humanities*. London: Routledge, 175-186.

Fava F. (2023). «Beyond the Presence: Dwelling with People and with their Places». In: Aernouts N., Cognetti F., Marango E., Eds., *Urban Living Lab for Local Regeneration. Beyond Participation in Large-scale Social Housing Estates*. Berlin: Springer, 85-97.

Fava F. (2022). «Il *non-luogo* del desiderio e l'equivoco dello *spatial turn*». In: Dimpflmeier F., Aria M., Eds., *È ora di andare. Dialoghi nell'assenza in onore di Alberto Sobrero*. Roma: Centro d'Informazione e Stampa Universitaria (CISU), 125-140.

Fava F. (2022). «San Siro e il rumore del mare». In: Grassi P., *Barrio San Siro. Interpretare la violenza a Milano*. Milano: FrancoAngeli, 9-13.

Fava F. (2022). «Covid-19: Invisible and Untouchable like our

Social Bonds». In: Selim M., Ed., *Anthropology of a Pandemic*. Paris: Association Française des Anthropologues, 159-164.

Fava F. (2021). «Marina di Massa: février-juin 2020». In: de Biase A., Ed., *Regards sous contrainte. Carnet de terrain d'un monde pandémique*. Pantin: Éditions BAO, 12-15.

Fava F. (2021). «Un affare di crepe». In: Riina M., *L'erba tinta*. Firenze: Editpress, 7-11.

Fava F. (2021). «Antropologia, Città e Resilienza». In: Martinelli N., Mininni M., a cura di, *Città, sostenibilità, resilienza. L'urbanistica italiana di fronte all'Agenda 2030*. Roma: Donzelli Editore, 17-25.

Fava F. (2021). «Illusion of Immediate Knowledge or Spiritual Exercise? The Dialogic Exchange and Pierre Bourdieu's Ethnography». In: Biscaldi A., Matera V., Eds, *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice*. New York: Palgrave Macmillan, 129-158.

Fava F. (2020). «Teaching4Learning. Per una fedeltà creatrice nell'apprendere e nell'insegnare». In: Fedeli M., Mapelli D., Mariconda C., Eds, *Teaching4Learning@Unipd. L'innovazione didattica all'Università di Padova. Teorie, Progetti e Pratiche*. Padova: Padova University Press, 311-319.

Fava F. (2020). «Covid19: invisible et intouchable comme nos liens». In: Selim M., Ed., *Anthropologie d'une pandémie*. Paris: L'Harmattan, 177-182.

Fava F. (2020). «Illusione della immediatezza o esercizio spirituale? Lo scambio dialogico e l'etnografia di Pierre Bourdieu». In: Matera V., a cura di, *Storia dell'etnografia: autori, teorie, pratiche*, Roma: Carocci, 317-344.

Fava F. (2019). «Lo Zen di Palermo». In: Cancellieri A., Peterle G., a cura di, *Quartieri*. Padova: Beccogiallo, 103-118.

Fava F. (2018). «Quando la scena è etnografica: Il corpo del *fieldworker* e il corpo altrui». In: Cremonesi C., Fava F., Scarpi P., a cura di, *Il corpo in scena: tecniche, rappresentazioni, performance*. Padova: Librerariauniversitaria.it Edizioni, 11-20.

Fava F. (2018). «Giovani oltre l'identità». In: Bressan L., Carrara P., a cura di, *La fede cristiana alla prova dei giovani*. Milano:

Glossa, 27-42.

Fava F. (2018). «Stanze come legami». In: Albert A., Leoni E., a cura di, *Stanze*. Firenze: EDIFIR Edizioni, 12-13.

Fava F. (2017). «Del fuoco e del patrimonio: Essere altro e permettere altro nel tempo». In: Natoli C., Ramello M., a cura di, *Strategie di rigenerazione del patrimonio industriale. Heritage telling, creative factory, temporary use, business model*. Firenze: Edifir-Edizioni Firenze, 58-67.

Fava F. (2017). «Liberar tiempo para inventar el tiempo». In: Paz C., Mariano C., Eds., *Inmigrantes italianos en las canteras de Sierra Chica. El abordaje interdisciplinario de los saberes, las memorias, la cultura material de un centro histórico de la producción del granito*. Buenos Aires: Olavarría, Buenos Aires, 7-15.

Fava F. (2016). «Apprendere dall'esperienza: il tesoro di cose vecchie e cose nuove». In: Spinosa M.A., Viola A.P., a cura di, *Pensare senza smettere di credere*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe - Gruppo Editoriale srl, 41-58.

Fava F., Satta C., Scandurra G. (2015). «L'inclusione sociale nei piccoli comuni del ferrarese». In: Balbo M., a cura di, *Migrazioni e Piccoli Comuni*. Milano: FrancoAngeli, 175-201.

Fava F. (2015). «Antropologia e mafia», scheda di approfondimento. In: Robbins H., *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*. Edizione italiana a cura di D'Agostino G., Matera, V. Torino: UTET, 150.

Fava F. (2015). «Gli antropologi e lo studio delle realtà urbane», scheda di approfondimento. In: Robbins H., *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*. Edizione italiana a cura di D'Agostino G., Matera, V. Torino: UTET, 175-177.

Fava F., Scandurra G. (2014). «A Multicultural City? How to Plan Not Knowing the Outskirts of Bologna». In: Calafati A., Ed., *The Changing Italian Cities: Emerging Imbalances and Conflicts*. L'Aquila: Gran Sasso Science Institute, 75-81.

Fava F. (2014). «Rénover du dedans ou de l'agency des résidents». In: Deponds D., Auclair E., Bergel P., Bertucci MM., Desponds D., Blanc M., Eds., *Les habitants: acteurs de la rénovation urbaine?*.

Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 177-195.

Fava F. (2012). «Banlieue de Palerme: déconstruire le stigmate, sémiotiser autrement». In: Turpin B., Ed., *Discours et sémiotisation de l'espace. Les représentations de la banlieue et de sa jeunesse*. Paris: L'Harmattan et Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord, 77-101.

Fava F. (2012). «Comparare l'incomparabile: spazi umanitari, enclave sociali e l'ermeneutica delle periferie». In: Cancellieri A., Scandurra G., a cura di, *Tracce Urbane. Alla ricerca della città*. Milano: FrancoAngeli, 26-35.

Fava F. (2012). «Poétiques de banlieue». In: Berque A., De Biase A., Bonin P., Eds., *Donner lieu au monde: La poétique de l'habiter*. Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle (10-17 septembre 2009). Paris: Éditions Donner Lieu, 318-332.

Fava F. (2012). «*Insulae* e corpi, testi e contesti: la poetica dell'abitare». In: Sciascia A., a cura di, *Periferie e città contemporanea. Progetti per i quartieri Borgo Ulivia e Zen a Palermo*. Palermo: Edizioni Caracol, 79-88.

Fava F. (2010). «Lavoro nero allo Zen». In: Vignato S., a cura di, *Soggetti al lavoro. Un'etnografia della vita attiva nel mondo globalizzato*. Torino: Utet, 19-36.

Fava F. (2009). «Vite a confronto. Il caso dello ZEN a Palermo». In: Boniburini I. (a cura di), *Alla ricerca della città vivibile*. Firenze: Alinea Editrice, 53-60.

Fava F. (2009). «Est-il encore possible de représenter la banlieue? La ZEN de Palerme, les médias et l'exclusion urbaine». In: De Biase A., Coralli M., Eds., *Espaces en commun. Nouvelles formes de penser et d'habiter la ville*. Paris: L'Harmattan, 119-127.

Curatele

Fava F., a cura di, (2026). *Que nous fait l'espace? L'anthropologue et le spatial turn?* Paris: BOA.

Fava F., a cura di, Sobrero, A. (2025). *Michel de Certeau. Prospettive antropologiche*. Brescia: Scholé.

Fava F., a cura di, (2020). «Wastescapes. Giustizia spaziale e ineguaglianze nelle città contemporanee». *Archivio antropologico mediterraneo*, 22, 2.

Cognetti F., Fava F., Grassi P., Pizzo B. (2019). «La città interdisciplinare. Per itinerari non tracciati tra saperi urbani». *Tracce Urbane. Rivista Semestrale Transdisciplinare di Studi Urbani*, 6.

Fava F., Scandurra G., a cura di, (2014). «Lo spazio e la violenza». *Archivio di Studi Urbani Regionali*, 110.

Opere in collaborazione

Fava F., Bongiovanni S. (2007). *Accedere all'originalità personale. La formazione nelle organizzazioni complesse*. Bologna: Pardes Edizioni.

Fava F., Aravena Reyes A., Hamel C., Lemoine D., Maligne O., Rozenberg G. (2000). *Rendez-vous au 35 bis: l'étranger, le juge et l'ethnologue. Un exercice d'anthropologie impliquée*. La Tour D'Aigues: Éditions de l'Aube.

Recensioni

Fava F. (2020). «Berardino Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Marietti, Bologna». *Archivio antropologico mediterraneo*, 23(1): 243-247. DOI: 10.4000/aam.3132

Fava F. (2012). «Scandurra G., Antonelli F., *Tranvieri: etnografia di una palestra di pugilato*. Roma: Aracne, 2010». *Sociologia urbana e rurale*, 98:14.

Fava, F. (2011). «Small M.L. *Villa Victoria. Povertà e capitale sociale in un quartiere di Boston*. Introduzione di Marco Castrignanò e Gabriele Manella. Milano: FrancoAngeli, 2011». *Sociologia urbana e rurale*, 96: 132-134.

Fava, F. (2006). «Lowney C., *Leader per vocazione*. Milano: Il Sole 24 ore Libri, 2005». *Aggiornamenti sociali*, 57.

Fava, F. (2003). «Schneider P.T., Schneider J. *Reversible Destiny. Mafia, Antimafia, and the Struggle for Palermo*. Berkeley: University of California Press, 2003». *Italian politics & society*, 58: 42-45.

Fava, F. (1997). «Joly R. *Une ville à refaire*. Paris: Ed. Sociales, 1996». Projet, 250: 128.

Fava, F. (1994). «Chalvon-Demersay S. *Mille scénarios. Une enquête sur l'imagination en temps de crise*. Paris: Métailié, 1993». *Etudes*, 381: 700.

Traduzioni

Fava F. (2010). «Tzvetan Todorov, *Una vita da passatore. Conversazioni con Catherine Portevin*», cap. 4, «Il paesano a Parigi». Palermo: Sellerio.

Fava F. (1999). «Monique Selim, *Les fleurs du Congo*». *La ricerca folklorica*, 39.

Fava F. (1998). «Umberto Impastato, *Histoire des luttes contre la mafia*». *Croire aujourd'hui*, 41.

Articoli divulgativi

Fava F. (2012). «Riti e Diritti». *Popoli*, 10: 34-37.

Fava F. (2009). «L'interlocutore vulnerabile». *Popoli*, 8-9: 54-56.

Fava F. (2008). «Lo ZEN e l'arte della periferia». *Carta*, 26: 46-47.

Fava F. (2008). «Quando raccontare la violenza fa paura». *Popoli*, 3: 43.

Fava F. (2007). «Ma i "senza voce" esistono davvero?». *Popoli*, 11: 43.

Fava F. (2005). «Institutions in Italy and Spain Get Closer through the SYLFF Network: A New Master's Program in Public Policy». *The SYLFF Newsletter*, 11: 14-15.

Fava F. (2002). «Prefazione». In: Dall'Asta A., a cura di, *Marcello Mondazzi Frale Silente*. Anelli, 5-7.

Fava F. (1999). «L'alterità come presenza inattesa. Note sulla fonte dell'azione». *Progetto Alveare*, 7: 15-18.

Fava F. (1997). «Che c'è di nuovo a Nova Gorica. Restituire i giovani. Note sulla costruzione dell'identità giovanile». *Progetto Alveare*, 3: 10-14.


TU
TRACCE
URBANE