

Religione, pedagogia e contro-narrazioni nella diaspora senegalese. Una prospettiva etnografica che osserva il muridismo in Italia

Valentina Geraci

1. Introduzione. Sguardi, sospetti e conoscenze negate

Quando una comunità viene osservata attraverso una lente improntata al sospetto, ciò che ne emerge non corrisponde alla complessità delle sue dinamiche interne, ma alla proiezione semplificata di categorie analitiche funzionali al mantenimento di assetti di potere preesistenti. Uno sguardo sospettoso non descrive il reale: opera selezioni arbitrarie, isola elementi particolari, irrigidisce processi fluidi. In questo modo, la comunità finisce per essere rappresentata come un'entità omogenea e statica, più oggetto di controllo che soggetto sociale. Una rappresentazione deformata, sottratta alla possibilità di autorappresentazione, diventa una materia modellabile, suscettibile di interpretazione, strumentalizzazione o travisamento, rischiando di intrappolare la comunità stessa in una cornice definita da attori esterni.

La letteratura internazionale evidenzia come la razzializzazione operi tramite l'interazione tra classificazioni amministrative, discorsi pubblici, pratiche istituzionali e aspettative sociali¹. In Europa, dagli anni Novanta, l'Islam è stato progressivamente trasformato in una categoria che trascende la dimensione religiosa, assumendo significati connessi a presunte minacce culturali, securitarie o identitarie. In particolare, dopo gli attentati del 2015-2019 in Spagna, Belgio e Francia, la pressione rivolta, talvolta in modo esplicito, a persone di fede musulmana affinché dichiarassero la loro estraneità a tali eventi ha promosso l'emergere di discorsi difensivi. Tale dinamica ha profondamente influenzato le soggettività e condotto a una forma di cittadinanza religiosa condizionata. Nel contesto italiano, tali dinamiche si manifestano in forme specifiche quali ad esempio l'assenza di un riconoscimento pubblico dell'Islam in un sistema costituzionalmente laico, la gestione dei luoghi di culto e l'adozione di categorie securitarie nella descrizione e narrazione delle migrazioni. In questo quadro, pratiche religiose quotidiane come la partecipazione a spazi di preghiera, l'insegnamento coranico o le ritualità comunitarie vengono interpretate non come espressioni legittime di cittadinanza religiosa, bensì come marcatori di alterità culturale spesso non pienamente riconosciuti.

Il presente contributo, attraverso materiali etnografici raccolti tra Italia e Senegal, indaga come caso studio le *dahira Murid*² in Italia quali attori ed esempi di contro-

¹ Cfr. M. Omi, H. Winant, *Racial Formation in the United States*, Routledge, New York 2015, pp. 19-21.

² Nel presente testo si utilizzerà il termine *dahira* per indicare un'associazione religiosa e comunitaria formata dai membri della confraternita della *Muridiyya*, una delle principali confraternite senegalesi

narrazioni di cittadinanza religiosa tra azioni di *agency* e modelli educativi. L'obiettivo è decostruire lo sguardo che pretende di interpretare le pratiche religiose "altre" senza interrogare le proprie categorie analitiche. L'analisi di questi spazi evidenzia come essi costituiscano luoghi in cui si negoziano forme di partecipazione pubblica, reti educative e interventi sociali. Le pratiche quotidiane che emergono da tali esperienze rappresentano anche risposte collettive e transnazionali a processi di marginalizzazione con strategie di resistenza e rielaborazione dello spazio religioso e civico fuori dal Senegal.

2. Islam senegalese e ordine confraternale: un paesaggio plurale

Per analizzare con precisione il ruolo della formazione religiosa nella vita dei cittadini senegalesi è necessario esaminare le *daara* (scuole coraniche) e le *dahira* della diaspora, collocandole nel più ampio contesto religioso e sociale del Paese³. Ciò implica riferirsi non solo alla produzione europea sul sufismo senegalese, ma soprattutto agli studi elaborati da studiosi e studiose dell'Africa occidentale. Tale prospettiva consente di riconoscere le ambivalenze interne, le sfide poste dai processi di modernizzazione di alcuni spazi di formazione religiosa e le dinamiche di potere che attraversano questi sistemi senza perdere la dimensione valoriale, culturale e identitaria che queste rappresentano.

Nonostante il Senegal sia una repubblica democratica, multipartitica e laica, la separazione tra sfera politica e sfera religiosa non è mai stata netta. Come osserva

presenti in Italia. Il panorama confraternale rimane tuttavia articolato e plurale. Tra le confraternite più rilevanti figurano:

- la *Murīdiyya*: fondata alla fine del XIX secolo, valorizza il lavoro come pratica devozionale, la disciplina spirituale, la fedeltà al maestro e una forte organizzazione comunitaria. La città di riferimento è Touba.
- la *Tijāniyya*: introdotta nel XIX secolo, si richiama agli insegnamenti di Ahmad al-Tijani (Algeria, XVIII secolo). Propone una spiritualità più dottrinale e universalista rispetto alla *Murīdiyya* ed è oggi una delle confraternite più diffuse nel Paese.
- la *Qādiriyya*: nata nel XII secolo in Iraq con 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, è la più antica confraternita sufi ed è stata tra le prime a diffondersi in Africa occidentale. In Senegal mantiene una presenza significativa, pur con strutture generalmente meno centralizzate rispetto a *Murīdiyya* e *Tijāniyya*.
- la *Layenne*: fondata da Seydina Limamou Laye alla fine del XIX secolo nel quartiere di Yoff (Dakar), è una confraternita minoritaria ma teologicamente peculiare. È particolarmente radicata tra le comunità Lébou della costa.

³ Nel caso del Senegal, molti studi evidenziano che esiste un modello di convivenza pacifica e rispettosa tra comunità musulmane e cristiane, fatto non solo di dichiarazioni formali ma di pratiche quotidiane, relazioni familiari e convivenza sociale. Il paese viene spesso indicato come un esempio significativo di dialogo interreligioso e pluralismo religioso, dove la presenza di diverse tradizioni religiose non impedisce la coesistenza e spesso favorisce cooperazione, mutuo rispetto e partecipazione civile condivisa.

Abdoulaye Bara Diop⁴, le Confraternite rappresentano una delle principali architetture morali del Paese, radicate in una lunga storia di mediazione sociale, autorità informale e forme comunitarie di regolazione dei conflitti. L'influenza religiosa non costituisce un'anomalia rispetto a un presunto modello occidentale di laicità, ma un tratto storico-politico che ha permesso alle comunità senegalesi di interpretare i cambiamenti sociali e di sostenere forme collettive di coesione.

L'Islam in Senegal va dunque inteso non unicamente come un insieme di credenze quanto come un sistema articolato di istituzioni sociali e pedagogiche, reti morali e pratiche rituali che attraversano la vita quotidiana, le economie, i legami familiari e le mobilità interne ed esterne. Le principali Confraternite costituiscono nodi centrali di questo tessuto socio-religioso. La *Muridiyya*, in particolare, è stata studiata da Cheikh Anta Babou⁵ e Mamadou Diouf⁶ mostrando come il muridismo configuri un modello sofisticato di produzione di soggettività, lavoro, pratica devozionale e disciplinamento morale, capace di una notevole adattabilità alle trasformazioni globali, osservando le stesse con un occhio culturalmente sensibile.

Le Confraternite esercitano un'autorità diffusa nel Paese, basandosi sul carisma spirituale, sulla trasmissione del sapere (previa relazione maestro-discepolo), su economie morali che sfidano la dicotomia tra sfera religiosa ed economica e su un ampio senso di responsabilità collettiva. Ridurre tali realtà a semplici organizzazioni religiose, come ricorda Ousmane Kane⁷, impedisce di coglierne la natura complessa, radicata tanto nella filosofia islamica quanto nella pedagogia sufi e nelle pratiche comunitarie della cura⁸.

In questo contesto si comprende perché la trasmissione del sapere religioso in Senegal sia stata storicamente affidata alle *daara* non esclusivamente come luoghi di insegnamento coranico, ma riconoscendone funzioni centrali nella formazione morale,

⁴ Cfr. Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), *L'oeuvre d'Abdoulaye-Bara DIOP en débat*, in «ifan.ucad.sn», 18.05.22, link: <https://ifan.ucad.sn/oeuvre-dabdoulaye-bara-diop-en-debat/>, ultima consultazione: 17.02.2026.

⁵ Cfr. C.A. Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio University Press, Athens 2007.

⁶ Cfr. M. Diouf, *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, New York 2013.

⁷ Cfr. O.O. Kane, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*, Brill, Leiden–Boston 2003.

⁸ Nonostante il loro ruolo centrale nella formazione religiosa, molte *daara* sono oggetto di critiche, soprattutto per le condizioni materiali, le modalità disciplinari e la difficoltà di conciliare pratiche tradizionali con gli standard educativi. L'autorità dei maestri, pur essendo un elemento fondamentale della pedagogia sufi, può generare zone d'ombra nella gestione quotidiana, in particolare in contesti segnati da precarietà economica o da una regolamentazione statale insufficiente. Le riforme degli ultimi anni riflettono tentativi (non sempre condivisi da tutti gli attori coinvolti) di riconoscere la necessità di armonizzare tradizione, tutela dei minori e standard educativi attuali, esigenza avvertita sia da alcune famiglie sia dalle istituzioni religiose, oltre che dalla società senegalese e internazionale. Si veda R. Carbone, V. Geraci, L. Limone, C. Zurlo, *Talibé in Senegal: prospettive di analisi tra tradizione e sfruttamento*, in «L'Orizzonte degli Eventi. Quaderni geopolitici e analisi giuridiche», aprile 2023, n. 12.

nell'inserimento sociale e nella costruzione della personalità. Per molte persone, la fede rappresenta tutt'oggi una risorsa interpretativa che permette di affrontare vulnerabilità, mobilità, trasformazioni economiche e tensioni transnazionali. La religione funge da dispositivo di salvaguardia e da strumento di inserimento, offrendo una grammatica morale attraverso cui dare senso ai mutamenti del mondo contemporaneo. Allo stesso tempo, essa fornisce sostegno emotivo e materiale, contrastando l'isolamento e ricostruendo nei contesti di mobilità spazi di appartenenza e continuità culturale.

3. Approccio metodologico

La ricerca adotta un approccio qualitativo multi-situato sviluppato nell'arco temporale 2024–2025 tra Italia e Senegal, tra momenti in presenza e online. La strategia metodologica combina diversi strumenti etnografici al fine di cogliere la complessità dei processi religiosi, sociali e organizzativi delle comunità *Murid* in Italia e delle reti senegalesi transnazionali.

Sono state condotte 62 interviste semi-strutturate con membri delle *dahira* in diverse città italiane, responsabili religiosi, giovani partecipanti, commercianti, rappresentanti associativi e figure di riferimento della diaspora. In generale, le interviste hanno esplorato percorsi religiosi e biografici, pratiche confraternali in contesti di mobilità, forme di azioni transnazionali, percezioni del clima sociale e securitario in Italia e significati attribuiti a *daara* e *dahira* quì e là. Sono stati intervistati 48 uomini e 14 donne tra i 19 e i 67 anni (età media 36 anni). Tra questi: responsabili o vice-responsabili di *dahira*, ex studenti formati nelle *daara*, membri di comitati organizzativi di festività religiose e giovani nati o cresciuti in Italia.

È stata realizzata osservazione partecipante in diversi contesti, con un coinvolgimento diretto nelle attività religiose e sociali delle *dahira Murid* in alcune città italiane. Tra le principali attività osservate: eventi religiosi annuali, assemblee organizzative, attività associative e iniziative di solidarietà comunitaria e reti di mutuo aiuto.

Il lavoro sul campo ha previsto periodi prolungati di ricerca, concentrandosi in Italia tra alcune città in Lombardia, Toscana, Piemonte e Sicilia, aree caratterizzate da una consolidata presenza di *Murid* e da forme strutturate di aggregazione religiosa. Tale scelta ha permesso di seguire le traiettorie transnazionali degli attori, osservando in continuità pratiche devozionali, forme di *leadership*, processi diasporici e circuiti economici associati alla *Muridiyya*.

La ricerca ha dedicato infatti particolare attenzione alla “rete senegalese” in Italia, osservata come infrastruttura informale di supporto alla mobilità, alla trasmissione religiosa, all'inserimento lavorativo e alla gestione della vita quotidiana.

Sono state mappate relazioni tra *dahira*, associazioni territoriali, luoghi di culto informali, attività economiche e reti familiari, considerando anche la dimensione digitale (gruppi WhatsApp, pagine Facebook, canali YouTube, dirette)⁹. A questo proposito, oltre all'italiano e al francese, alcuni materiali sono stati analizzati anche in *Wolof*, la lingua più parlata in Senegal, con il supporto di mediatori senegalesi o italo-senegalesi.

4. Le *daara* come istituzioni educative e morali

Nel dibattito europeo e in ampie sezioni del discorso mediatico internazionale, le *daara* senegalesi vengono spesso rappresentate attraverso narrazioni semplificate e fortemente problematizzanti, che tendono a concentrarsi quasi esclusivamente su dimensioni quali povertà, marginalità o sfruttamento. Sebbene tali rappresentazioni rimandino a fenomeni effettivamente presenti in tanti contesti senegalesi, esse raramente integrano i contributi analitici prodotti da ricercatori e ricercatrici locali, dalle autorità religiose e dalle famiglie che affidano i propri figli ai maestri coranici, riconoscendo in quegli spazi (quelli che rispondono agli obiettivi religiosi) una continuità con pratiche educative e morali radicate.

Una prospettiva più articolata, presentata brevemente in precedenza, evidenzia infatti come le *daara*, nelle loro funzioni originali, siano nate come istituzioni educative e comunitarie dotate di una propria epistemologia pedagogica, centrata sulla formazione etica, sulla socializzazione religiosa e sulla costruzione del carattere morale. Le situazioni problematiche oggi documentate, e significative, risultano generalmente non legate alla natura religiosa originaria né agli obiettivi formativi che hanno storicamente definito la funzione delle *daara* nel contesto senegalese, rispondendo piuttosto a determinati processi socio-economici locali. Queste criticità, incluse le situazioni di mendicizia, hanno innescato dibattiti pubblici e reso possibile che lo Stato senegalese iniziasse ad avviare programmi di regolamentazione e tentativi di monitoraggio già negli anni precedenti. Le critiche espresse da alcuni attori religiosi, studiosi e associazioni come le proposte più recenti (agosto 2025) *pour la Modernisation des Daara* non mettono però in discussione la legittimità storica delle *daara*, quanto la necessità di adattare alle esigenze contemporanee. Le riforme in corso includono infatti *curricula* misti, formazione pedagogica dei maestri e nuove modalità di *governance* comunitaria, conciliando la tradizione con le esigenze dell'educazione

⁹ La dimensione digitale costituisce una componente strutturale del muridismo in diaspora. Le persone utilizzano piattaforme come WhatsApp, Facebook, YouTube e TikTok per condividere insegnamenti, coordinare attività, diffondere sermoni e mantenere il contatto quotidiano con il Senegal. Le dirette, i video didattici e i canti religiosi circolano in reti multi-situate che collegano Italia, Senegal e altrove nel mondo. Questi strumenti funzionano integrando apprendimento religioso, mutuo aiuto e costruzione identitaria.

contemporanea e descrivendo questi spazi come «un pilier de notre patrimoine éducatif, culturel et identitaire»¹⁰.

Per molte famiglie, la *daara* continua oggi a rappresentare uno spazio di formazione etica, fondato su valori quali solidarietà, disciplina, umiltà e appartenenza. Il *tālib* cioè lo studente, “colui che cerca la conoscenza”, attraversa un percorso formativo che combina apprendimento religioso, costruzione del carattere ed educazione alla responsabilità. In questo quadro, la memorizzazione del Corano non costituisce un fine in sé, ma una pratica disciplinare che contribuisce alla formazione dell’*habitus* morale attraverso rituali quotidiani, autocontrollo, esercizi di pazienza e modalità di cura reciproca.

I dati raccolti durante la ricerca sul campo evidenziano elementi rilevanti che contribuiscono a comprendere il ruolo dell’educazione nelle *daara* nella mobilità transnazionale. Le narrazioni di ex *talibé* in Italia, maestri religiosi e membri della Confraternita *Murid* mettono in luce tre dinamiche principali:

1. Rielaborazione dell’esperienza formativa nel contesto migratorio. Molti interlocutori descrivono la formazione ricevuta nella *daara* come risorsa morale e psicologica nelle fasi iniziali del proprio percorso di mobilità e nel quotidiano. La disciplina, la capacità di sopportare la fatica e il senso comunitario vengono reinterpretati come strumenti di resilienza in diversi contesti, anche europei, spesso caratterizzati da precarietà e isolamento. Questa rielaborazione non è lineare né unanime, ma ricorre in modo consistente nelle narrazioni raccolte.

2. Produzione di spazi educativi ibridi nella diaspora. In diversi contesti urbani italiani (Lombardia, Piemonte, Toscana), ex *talibé* e figure religiose hanno contribuito alla creazione di forme ibride di educazione, integrate con l’uso delle lingue locali, il sostegno scolastico, il digitale e forme di mutuo aiuto. Tali spazi non riproducono semplicemente il modello originario delle *daara*, ma lo reinterpretano alla luce delle esigenze delle nuove generazioni, dei contesti e delle normative locali. Si tratta di una sorta di processo di transnazionalizzazione dell’educazione religiosa.

3. Circolazione di risorse morali ed economiche. Le interviste mostrano come la *dahira*, a distanza, continui a essere un nodo delle reti transnazionali. I senegalesi all’estero inviano rimesse anche per sostenere scuole, maestri o iniziative di riforma; al tempo stesso, mantengono relazioni spirituali tramite visite periodiche tra Senegal e altrove, o attraverso il digitale, in una circolazione bidirezionale di risorse materiali e simboliche.

¹⁰ Ministère de l’Éducation nationale, *Modernisation des daara : le Sénégal engage une cartographie nationale*, in «education.sn», 31.08.2025, link: <https://www.education.sn/posts/modernisation-des-daara-le-senegal-engage-une-cartographie-nationale>, ultima consultazione: 17.02.2026. Pur essendo al centro di progetti di riforma, la modernizzazione delle *daara* è anche oggetto di forti contestazioni interne. Per alcuni, tali interventi sono percepiti come una minaccia; principalmente tra le nuove generazioni e rappresentanti della diaspora emerge un’esigenza crescente di un’educazione più dialogica.

5. Mobilità senegalesi in Italia

Al 1° gennaio 2025 la popolazione senegalese regolarmente soggiornante in Italia ammonta a 119.067 persone (ISTAT¹¹), confermandosi una delle realtà più radicate e storicamente presenti nel Paese. Per comprendere la configurazione attuale di questa presenza, tuttavia, non è sufficiente osservare i soli dati demografici quanto ricostruire le sue genealogie storiche, politiche e sociali, collocandole all'interno dei rapporti post-coloniali, delle trasformazioni interne al Senegal e delle traiettorie diasporiche dell'Africa occidentale.

Le prime mobilità senegalesi verso l'Europa non rispondevano a un progetto migratorio individuale in senso contemporaneo, bensì erano l'esito di un legame strutturale formatosi durante il periodo coloniale. La Francia integrò infatti gruppi senegalesi nei settori militari, commerciali e marittimi, generando forme di mobilità forzata e funzionale alla propria economia. Ne è un esempio l'arruolamento dei *tirailleurs sénégalais*¹² nell'esercito coloniale, che costituì la matrice di reti circolatorie che avrebbero favorito successive mobilità. Parallelamente, città come Saint-Louis, Dakar, Gorée e Rufisque¹³, divenute poli amministrativi e portuali, produssero competenze professionali richieste in Francia e in altri contesti europei.

Dopo l'indipendenza del Senegal (1960), la Francia continuò a incentivare l'ingresso di lavoratori provenienti dagli ex territori coloniali, impiegandoli soprattutto nei settori industriali e dei trasporti. A questa prima generazione si affiancarono gruppi dotati di forte coesione interna, tra cui *Pulaar*, *Soninké* e *Murid*. A partire dagli anni Settanta, la chiusura progressiva delle frontiere francesi e alcune crisi in Senegal (dalle siccità del Sahel alla crisi del settore arachide e ai programmi di *austerità*) spinsero molti senegalesi a cercare nuove rotte migratorie. L'Italia emerse come destinazione alternativa per una combinazione di fattori quali la relativa permeabilità delle frontiere, l'aumento della richiesta di manodopera nei settori agricolo, edilizio e del commercio informale, nonché la vicinanza ai principali corridoi mediterranei. L'Italia,

¹¹ I dati tengono conto dei risultati del *Censimento permanente della popolazione*. Elaborazione su dati ISTAT. In «tuttitalia.it», link: <https://www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri/senegal/>, ultima consultazione: 17.02.26.

¹² I *tirailleurs sénégalais* erano unità di fanteria coloniale dell'esercito francese reclutate in diversi territori dell'Africa occidentale, non solo in Senegal, ma anche negli attuali Mali, Burkina Faso, Guinea, Benin, Niger e Ciad. Impiegati nelle campagne coloniali e nei principali conflitti del Novecento, rappresentarono una forza militare centrale dell'impero francese.

¹³ I cosiddetti quattro *Communes* di Saint-Louis, Dakar, Gorée e Rufisque rappresentavano, nell'Africa Occidentale sotto dominio francese, un'eccezione giuridica in quanto erano territori formalmente integrati alla Francia coloniale, i cui abitanti potevano accedere alla cittadinanza francese a condizioni specifiche.

priva fino agli anni '90 di una politica migratoria strutturata, offriva margini di mobilità economica e possibilità di inserimento particolarmente rilevanti.

I primi arrivi senegalesi, tra la fine degli anni Settanta e i primi Ottanta, si concentrarono in Lombardia, Emilia-Romagna e Toscana, aree caratterizzate da distretti industriali in espansione. Qui le persone trovarono impiego nelle filiere produttive meno protette, nei mercati regionali, nel lavoro stagionale e nell'artigianato. La loro presenza assunse sin da subito una dimensione processuale e comunitaria, strettamente legata alle strutture sociali e religiose di provenienza. La comunità senegalese si distinse precocemente per una forte capacità di auto-organizzazione, fondata su due pilastri: le reti sociali e familiari preesistenti e la centralità della spiritualità confraternale, in particolare *Murid* e *Tijane*, che offriva un quadro morale e organizzativo. Questa predisposizione si tradusse nella creazione di numerose associazioni, spesso ispirate ai principi religiosi delle confraternite ma orientate anche al sostegno sociale, culturale e materiale dei connazionali. Molte di queste strutture nacquero come spazi informali in stanze affittate, depositi, garage trasformati in luoghi di culto e socialità con l'obiettivo di orientare i connazionali nei processi di inserimento sociale, mediazione culturale, assistenza amministrativa e mantenimento/trasmissione dell'identità culturale.

6. Le *dahira Murid* nell'Italia di oggi: religione, comunità e cittadinanza

La diaspora senegalese in Italia si configura anche oggi come un insieme articolato di percorsi di mobilità, progettualità individuali e collettive, oltre a sistemi di relazione che superano ampiamente i confini nazionali. Nel caso *Murid*, tali dinamiche assumono una rilevanza specifica. La loro mobilità non può essere interpretata unicamente come risposta a questioni economiche o ambientali, intrecciandosi in un progetto esistenziale radicato in un orizzonte religioso, comunitario e transnazionale.

La diaspora *Murid* si fonda su una filosofia del lavoro, della solidarietà e dell'autodisciplina che consente alle persone di ricostruire spazi di sostegno e appartenenza anche in contesti segnati da precarietà o ostilità. Questo immaginario della mobilità trae forza anche da un riferimento storico centrale: il ritorno di Cheikh Amadou Bamba, fondatore della confraternita *Murid*, dall'esilio imposto dall'amministrazione coloniale francese. Tale episodio non è solo un evento politico-religioso, ma si presenta per alcuni come una matrice simbolica che informa profondamente la concezione del viaggio e del ritorno. L'idea che, dopo aver sopportato privazioni e marginalizzazione, Cheikh Amadou Bamba sia ritornato per rinsaldare la comunità rappresenta un paradigma di resilienza, fedeltà e continuità morale, ampiamente mobilitato nelle narrazioni della diaspora.

In questo quadro si inserisce anche il proverbio senegalese *Wiri-wiri diari ndari* - "prima o poi tornerai a casa", che rimanda non solo a un ritorno fisico, ma a un ritorno

simbolico e spirituale. Per molti *Murid*, il “ritorno” si realizza attraverso la partecipazione transnazionale alla vita religiosa, il sostegno economico alla comunità di origine, i pellegrinaggi a Touba e la trasmissione dei valori confraternali alle nuove generazioni. La mobilità diventa così un'estensione della fedeltà al maestro e della responsabilità verso la comunità, mentre il ritorno non corrisponde necessariamente a un reinsediamento definitivo, ma a una forma di continuità morale che collega quotidianamente la vita diasporica alla matrice senegalese.

Come osservato nel paragrafo precedente, sin dagli anni Ottanta e Novanta, le *dahira* hanno rappresentato un modello di auto-organizzazione altamente funzionale. Il loro insediamento iniziale in spazi informali testimonia la capacità creativa della diaspora di trasformare luoghi non istituzionalizzati in centri religiosi, sociali e politici riplasmando parti di Senegal. In città quali Brescia, Torino, Milano, Firenze, Pisa e Reggio Emilia, le *dahira* sono divenute poli di riferimento non solo per la pratica religiosa, ma anche per quelle attività di mediazione culturale, alfabetizzazione, raccolta fondi, sostegno ai nuovi arrivati, assistenza nelle emergenze familiari e forme di welfare diasporico precedentemente accennati.

Negli ultimi anni, queste funzioni si sono ulteriormente ampliate. Le *dahira* organizzano collette per il rimpatrio delle salme, contribuiscono al finanziamento di scuole e moschee in Senegal e collaborano con alcuni enti locali e organizzazioni della società civile. In molti contesti esse si configurano come vere e proprie micro-istituzioni diasporiche, capaci di mobilitare risorse transnazionali verso progetti comunitari a Touba, nei villaggi d'origine o in quelli in cui si vive.

Le interviste e le osservazioni condotte evidenziano alcune dimensioni strutturali attraverso cui leggere il muridismo diasporico contemporaneo: economico-imprenditoriale, socio-relazionale e culturale-artistica. Queste sfere non agiscono separatamente, ma si rafforzano reciprocamente, producendo un modello religioso dinamico che orienta l'agire individuale e collettivo.

La prima dimensione riguarda il transnazionalismo religioso-economico. Le rimesse, i contributi associativi e gli investimenti comunitari vengono interpretati non come meri trasferimenti di denaro, ma come atti morali fondati sull'idea del lavoro come forma di adorazione e della responsabilità verso la *umma Murid*. In questo quadro si inserisce, a esempio, l'esperienza di *Touba Ca Kanam*¹⁴, iniziativa transnazionale diffusa in numerosi Paesi europei, che mobilita le reti *Murid* della diaspora per realizzare progetti infrastrutturali a Touba, dimostrando la capacità di generare impatti socio-economici tangibili.

La seconda dimensione, socio-relazionale, emerge dalla capacità delle *dahira* italiane di accompagnare le persone sin dalle fasi preparatorie del viaggio e per tutto il corso della loro vita in Italia con informazioni pratiche, supporti in alloggi temporanei,

¹⁴ L'esperienza rappresenta un esempio significativo della capacità del muridismo di articolare pratiche devozionali, solidarietà diasporica e sviluppo locale a livello transnazionale. Per una presentazione dell'iniziativa si veda il sito ufficiale, link: <https://toubacakanam.org/>, ultima consultazione: 17.02.2026.

orientamento nei percorsi di regolarizzazione e/o nel mercato del lavoro. Esistono anche percorsi di studio pensati per le nuove generazioni¹⁵. Le celebrazioni del Ramadan, dell'*Eid al-Fitr* e del Gran Magal rafforzano la coesione del gruppo, consolidano l'identità religiosa e mantengono vivo il legame con il Senegal. Le visite periodiche dei *Marabout*¹⁶ evidenziano ulteriormente la densità transnazionale del muridismo diasporico.

La terza dimensione, culturale-artistica, rimanda alla produzione creativa diasporica come spazio di rielaborazione identitaria. Le opere musicali, libri e conferenze dedicate, produzioni audiovisive e letterarie permettono di narrare l'esperienza *Murid* contemporanea attraverso linguaggi ibridi. Ne è un esempio l'incontro organizzato dall'associazione *Ragazzi Bayefall a Palermo* nel giugno 2024 per incontrare lo scrittore senegalese Ibrahima Lo e conversare con lui sulla filosofia dei *Baye Fall*, gruppo religioso e culturale del Senegal legato alla confraternita della *Muridiyya*.

7. Riconoscimento istituzionale, laicità e razzializzazione

Il percorso di riconoscimento pubblico dell'Islam in Italia costituisce uno degli snodi più complessi del dibattito contemporaneo sulla laicità dello Stato e sulla cittadinanza religiosa. Pur essendo garantita dalla Costituzione la piena libertà di culto (art. 19), il Paese non ha ancora sviluppato un sistema stabile di interlocuzione con le comunità musulmane, né ha concluso intese ai sensi dell'art. 8 con le principali rappresentanze islamiche. Tale assenza istituzionale produce forme di marginalità strutturale che limitano l'esercizio dei diritti religiosi in condizioni di parità rispetto alle confessioni riconosciute. Il caso delle comunità senegalesi *Murid* evidenzia come questa lacuna incida non solo sull'organizzazione dei luoghi di culto, ma anche sui percorsi sociali, culturali ed educativi.

¹⁵ Le *dahira* in Italia non costituiscono però ambienti uniformi. Differenze generazionali, linguistiche e formative producono bisogni pedagogici diversificati, soprattutto tra i giovani cresciuti nel sistema scolastico italiano. Le interviste indicano che questo incontro genera forme di adattamento reciproco tra modelli educativi del muridismo e pratiche partecipative sperimentate nella diaspora. In tale dinamica acquistano rilievo figure-ponte che aiutano a tessere continuità tra eredità spirituale, condizioni di vita migrante e partecipazione civica. Allo stesso tempo emergono anche percorsi di distanza o disaffiliazione, legati alla varietà delle biografie, delle aspettative e dei contesti familiari.

¹⁶ Il *Marabout* è una figura chiave dell'Islam in diversi Paesi dell'Africa occidentale, leader religioso e maestro spirituale, spesso depositario di un sapere religioso e mistico, cui i fedeli si rivolgono per consiglio, benedizioni e insegnamenti. I *Marabout* mantengono un'influenza significativa anche nelle diaspore, fungendo da ponte tra le comunità all'estero e il Senegal.

Nonostante l'Islam rappresenti oggi la seconda religione più praticata in Italia, con circa 2,7 milioni di fedeli (CESNUR 2023¹⁷), gran parte degli spazi di culto rimane informalizzata: magazzini, seminterrati, capannoni o appartamenti adattati a moschea. Questa "precarizzazione istituzionale" non si limita a un problema urbanistico, ma può essere interpretata come una forma di riproduzione di una gerarchia implicita tra cittadini pienamente visibili e cittadini le cui pratiche spirituali rimangono confinate. Si produce in tal modo una cittadinanza religiosa differenziale, in cui i diritti esistono formalmente ma non sono pienamente esercitabili. Il *Patto nazionale per un Islam italiano*¹⁸ del 2017 ha rappresentato un passo interlocutorio, privo di effetti vincolanti.

In questo contesto, la diaspora senegalese, e in particolare le comunità *Murid*, si distingue per la capacità di auto-organizzazione. Le *dahira* italiane assumono funzioni complesse, che vanno oltre la preghiera, essendo anche spazi educativi, sociali, interculturali e di *welfare* diasporico. Le attività e gli eventi messi in campo illustrano sempre più come le pratiche *Murid* possano anche trasformarsi in strumenti di visibilità pubblica e coesione interculturale, coinvolgendo cittadini italiani interessati, istituzioni locali e associazionismo ma, nonostante la storica presenza in Italia, la stampa nazionale dedica loro una visibilità estremamente marginale. Questo silenzio mediatico può essere letto come un ulteriore effetto di un sistema di visibilità regolata, in cui alcune presenze religiose e diasporiche rimangono ai margini dello spazio pubblico, contribuendo a una forma di invisibilizzazione strutturale. Le poche narrazioni disponibili si concentrano quasi esclusivamente sulle criticità delle *daara* senegalesi, fenomeni reali e documentati ma non rappresentativi della complessità dei sistemi educativi e confraternali né delle pratiche diasporiche in Italia. Tale selettività informativa rafforza una rappresentazione parziale che oscura dimensioni fondamentali di mutuo aiuto, socialità, pedagogia e costruzione identitaria vissute quotidianamente nelle *dahira* della diaspora e presentate in tale ricerca.

Nonostante la capacità organizzativa, il ruolo dello Stato resta imprescindibile: un riconoscimento formale e pieno è necessario per garantire equità e dignità a tutte le comunità religiose. Senza tale riconoscimento, la laicità italiana rischia di rimanere un principio astratto, universalista nella forma ma selettivo nella pratica.

¹⁷ Cesnur, *Dimensioni del pluralismo religioso in Italia* (2023), in «cesnur.com», 01.01.23, link: <https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia/>, ultima consultazione 17.02.26.

¹⁸ Ministero dell'Interno, *Patto nazionale per un Islam italiano. Espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell'ordinamento statale*, in «interno.gov.it», 01.02.2017, link: https://www.interno.gov.it/sites/default/files/patto_nazionale_per_un_islam_italiano_1.2.2017.pdf, ultima consultazione 17.02.2026.

