

# «Dio ha voluto che rimanessi qui». Il significato religioso attribuito alla propria esperienza migratoria e la moschea come spazio sincronico: il caso etnografico della Moschea di Mariam a Cascina Gobba

*Edoardo Montesano\**

## 1. Introduzione

La centralità delle moschee nella diaspora e in particolare in Italia è qualcosa di noto: da una parte, come osserva Stefano Allievi<sup>1</sup>, «la mancanza di interlocutori laici etnici e culturali» nel nostro paese rende ancora più rilevante il ruolo politico e sociale dell'associazionismo religioso islamico italiano, dall'altro, la moschea rappresenta uno spazio familiare e un veicolo di continuità culturale per molti popoli<sup>2</sup>, in Italia come nel resto del mondo.

Attraverso un caso studio etnografico tratto dal contesto dell'islam milanese, approfondirò il tema del rapporto tra spazio e religione, concentrandomi sulla moschea nella diaspora come spazio «sincronico», inteso come interconnesso con altri luoghi, reali o immaginati, presenti o del passato<sup>3</sup>, ma anche nel modo in cui, istanze differenti, dottrinali e religiose, neoliberali e postmoderne, coesistono, si intrecciano ed entrano in relazione l'una con l'altra.

La mia ricerca<sup>4</sup> si è svolta in un luogo specifico: la Moschea di Mariam o, per nominarla secondo la sua dicitura istituzionale, il Centro Culturale Islamico di Milano, situato in località Cascina Gobba.

I principali soggetti del mio studio sono i membri del direttivo del centro culturale: la Moschea, infatti, deve la sua esistenza e porta avanti le sue attività grazie all'impegno e alla passione di una cerchia ristretta di persone:

---

\* Bologna, Università di, Italia.

<sup>1</sup> Allievi, S. (2008), *Islam italiano e società nazionale*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, Il Mulino, pp. 43-75.

<sup>2</sup> Dassetto, F. (2008), *L'islam europeo e i suoi volti*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, Il Mulino, pp.13-41.

<sup>3</sup> Knott, K. (2010). *Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion*. *Religion and Society*, 1(1), p. 29-43, pp. 36.

<sup>4</sup> La ricerca sul campo è stata condotta a partire da inizio settembre, fino ai primi di gennaio del 2023. Dopo questo periodo, ho continuato a frequentare la moschea, anche se con minore sistematicità, per approfondire determinati aspetti e coltivare alcuni rapporti personali creatisi.

sono tutti volontari che, in parallelo ai loro impegni di vita, trovano le risorse per assicurare alla comunità musulmana un luogo dove esprimere il proprio credo religioso. Ritengo che per alcuni di loro<sup>5</sup>, come Maher Kabakebbji, il responsabile della moschea, Lyusi, il mio principale informatore sul campo o Dara, la tesoriera del centro, la partecipazione alla vita della Moschea sia tale da occupare tutto ciò che ricade al di fuori della sfera domestica e lavorativa.

Nei prossimi paragrafi mostrerò come per queste persone tale partecipazione sia sentita come una forma di cittadinanza attiva con finalità di aiuto sociale e come, inoltre, tale impegno sia la chiave per rileggere a posteriori la propria esperienza migratoria. Nelle conclusioni, tratterò della dimensione di memoria culturale dell'islam nella diaspora e di come la moschea sia uno spazio in grado di azzerare le distanze con il proprio contesto d'origine, di tenere insieme il «qui e l'altrove»<sup>6</sup>.

## 2. Il campo etnografico

# DIARIO

La Moschea di Mariam rientra tra le moschee afferenti all'Unione delle Comunità Islamiche d'Italia (UCOII), una delle principali associazioni islamiche operanti nel nostro paese e la più capillare sul territorio<sup>7</sup>. L'edificio è un ex stabile industriale che l'UCOII acquistò nel 2005 ad un'asta giudiziaria, raccogliendo il denaro tra i fedeli della comunità musulmana milanese. Un *unicum* nel panorama cittadino, in quanto la totalità degli altri spazi adibiti alla pratica del credo islamico a Milano sono in una situazione di affitto, affitto-riscatto, oppure delle concessioni temporanee del Comune. Tale aspetto della proprietà non è di poco conto, poiché garantisce un maggior margine di manovra nella gestione del centro; inoltre, le grandi dimensioni del complesso consentono di portare avanti più attività rispetto alla media degli altri centri islamici milanesi, come la scuola coranica per i bambini, corsi di lingua araba, le cene per i poveri e poi conferenze e incontri culturali.

A tal proposito, è significativa l'affermazione di Yazim, uno dei membri del direttivo, in merito alle cene che si tengono in Moschea tutti i sabati:

noi abbiamo una cucina e uno spazio molto grande. La maggior parte delle moschee a Milano sono semplici salette, posti molto piccoli, spesso

<sup>5</sup> Maher Kabakebbji è il nome reale della persona. Si tratta di uno dei membri di punta dell'UCOII e una figura pubblica apparsa numerose volte su quotidiani e telegiornali, motivo per il quale ho reputato parossistico e fuorviante sostituirne il nome, in quanto tutti sanno che il responsabile della Moschea di Mariam è il dott. Maher. Per tutte le altre persone nominate nel testo e che non sono personaggi pubblici, quando non specificato in nota si intende che si tratta di pseudonimi.

<sup>6</sup> Augé, M. (2010). *Per un'antropologia della mobilità* (Vol. 930). Editoriale Jaca Book, pp. 71.

<sup>7</sup> Bombardieri, M. (2011), *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico*, Bologna, EMI, pp. 29.

aperte solo per il momento della preghiera e poi per il resto del giorno rimangono chiuse. Qui puoi venire quando vuoi<sup>8</sup>.

Da ultimo, una funzione fondamentale della Moschea è quella di assistenzialismo sociale, attraverso la redistribuzione di rimesse che avviene grazie allo *zakat*<sup>9</sup>, al termine del *Ramadan*.

Riguardo alla mia ricerca, essa si è costruita intorno a due eventi ricorrenti nella vita della Moschea: la preghiera del venerdì, con la riunione del direttivo subito dopo, e le cene del sabato.

Proprio sulle cene del sabato desidero soffermarmi, poiché rivestono un ruolo centrale sia per quanto riguarda la costruzione del campo etnografico, sia per la trattazione teorica di questo articolo. Tali ritrovi, solitamente svolti al venerdì nei contesti di origine dei migranti, hanno la connotazione di essere attività di elemosina che le moschee organizzano per i poveri, anche se le persone presenti che hanno effettivamente bisogno di un pasto caldo sono poche. Al riguardo Lyusi mi ha detto:

sono delle cene che facciamo per i poveri, anche se in verità di poveri ne vengono molto pochi. Vengono soprattutto persone vicine alla moschea che sono amici tra di loro. Inoltre ci sono anche molti single che magari non hanno nessuno a casa che gli cucina qualcosa e allora vengono qui<sup>10</sup>.

Rispetto alla frenesia che accompagna la preghiera del venerdì, che sarebbe un giorno festivo nei paesi mussulmani, le cene del sabato sono un contesto rilassato, che riunisce circa settanta-ottanta persone ogni fine settimana. Tutte le cene si svolgono nell'edificio consacrato del complesso del centro e, con lievi variazioni, procedono nello stesso modo. Tra le sei e le sette lo *Sheikh*<sup>11</sup> tiene dei sermoni esclusivamente in arabo, mentre alla preghiera del venerdì il discorso viene poi tradotto in italiano. Dopo le sette si inizia ad apparecchiare, vengono distesi degli ampi teli di nylon per terra, si dispongono le bevande, i piatti e le posate. Alle otto si tiene poi la preghiera della sera e subito dopo viene portata

<sup>8</sup> 12 novembre 2022, conversazione con Yazim, Moschea di Mariam.

<sup>9</sup> Lo *zakat* è l'elemosina obbligatoria prevista dalla dottrina islamica e costituisce il terzo dei cinque pilastri dell'islam. Si tratta a tutti gli effetti di una tassa che le famiglie abili sono tenute a pagare. Il calcolo della cifra è stimato generalmente al 5% degli introiti annui. La Moschea di Mariam chiede ai suoi fedeli di pagare una cifra fissa che può variare tra i sei e i sette euro all'anno, per membro della famiglia.

<sup>10</sup> 26 novembre 2022, Moschea di Mariam.

<sup>11</sup> *Sheikh*, "anziano", "saggio", nella tradizione sunnita è un appellativo con cui si designa una persona dotta, a cui viene riconosciuto un altissimo grado di conoscenza del Corano e, in generale, di tutta la dottrina islamica. Il suo ruolo può coincidere con quello dell'*imam*, ossia colui che guida la preghiera, ma non si esaurisce in esso. Ogni moschea ha il suo *sheikh* di riferimento.

la cena. Al pasto partecipa anche *Sheikh* Baraa<sup>12</sup>, il dotto della Moschea, mentre i membri del direttivo mangiano dopo che hanno finito i fedeli, tra le nove e le dieci. Le cene del sabato sono un contesto libero: coloro che vogliono ascoltare il discorso dello *Sheikh* si posizionano in fondo alla sala con lui, mentre la maggior parte si intrattiene conversando in gruppo, distesi sui tappeti. Ogni cena viene offerta da un membro della Moschea, con una logica di turnazione e, spesso, dietro il prodigarsi dell'offerente, vi è la volontà di celebrare o commemorare qualche avvenimento familiare. In questa casistica, il dispiegamento di risorse alimentari e scenografiche, come la preparazione di cibi della tradizione e l'uso di stoviglie di pregio, appare superiore rispetto ad altre cene che si svolgono più in sordina.

Nel prossimo paragrafo introdurrò il tema dell'impegno religioso in moschea, per poi parlare del significato religioso attribuito alla propria esperienza migratoria: un significato che viene interpretato dai soggetti come una forma di predestinazione divina.

### 3. *L'impegno religioso in Moschea*

## DIARIO

In «Egypt in the Future Tense», Samuli Schielke argomenta di come la religione non sia un registro morale necessariamente in opposizione ad altri, come quello neoliberale o capitalista, ma anzi, di come essa possa diventare strumento per dar voce ad istanze tipicamente “moderne”, come il “desiderio di autorealizzazione”, di “avere uno scopo nella vita”, di “vivere una vita densa di significato”, che tipicamente appartengono ad un registro neoliberale e postmodernista<sup>13</sup>.

Sebbene le motivazioni alla base del credere siano molteplici, tale modo di vivere la propria fede religiosa è qualcosa che si riscontra ampiamente tra i membri del direttivo della Moschea, nella forma di una spinta altruistica capace di conferire uno scopo, di dare senso alla propria vita.

Durante una conversazione avuta con Dara, la tesoriere della Moschea e colei che si occupa della redistribuzione delle elemosine raccolte con lo *zakat*, commentai che il suo impegno in Moschea dovesse essere molto faticoso, sapendo che ha cinque figli e lavora anche in un'azienda del milanese. La sua risposta fu significativa: «aiutare gli altri è qualcosa che abbiamo nel sangue, io e la mia famiglia. L'ho sempre fatto. È faticoso, ma riempie il cuore»<sup>14</sup>.

Dalle parole di Dara e dall'evidente impegno di tutti i fedeli nel portare avanti le attività del centro, si percepisce chiaramente come, nella cerchia del

<sup>12</sup> Anche in questo caso ho scelto di conservare il nome originale, in quanto risulterebbe fuorviante parlare della Moschea di Mariam senza citare il suo *sheikh*, anch'egli personaggio molto noto nel panorama milanese.

<sup>13</sup> Schielke, S. (2015), *Egypt in the future tense – Hope, Frustration and Ambivalence before and after 2011*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 128-148.

<sup>14</sup> 30 dicembre 2022, Moschea di Mariam.

direttivo, l'islam sia vissuto prima di tutto come una missione di vita che ha una finalità di altruismo sociale e di cittadinanza attiva. L'attivismo religioso di Lyusi, Dara, ma anche dello stesso dott. Maher, presenta proprio questa caratteristica, di essere un qualcosa che dà un significato e uno scopo alla propria vita e, ritengo, sia comparabile a come i membri di molte altre associazioni laiche conferiscono significato alla propria militanza in esse.

Riguardo a questo impegno di vita altruistico, un aspetto interessante è il fatto che il gruppo del direttivo incaricato di organizzare le cene del sabato mangi dopo i fedeli ordinari. Quando ho interpellato Lyusi sul perché di questa cosa, mi ha risposto: «perché sono nostri ospiti e ci dobbiamo occupare di loro. il profeta Muhammad dice: servili e sarai il loro re». Come per Dara che afferma «è faticoso, ma riempi il cuore», la finezza intellettuale del Profeta mette subito in luce un aspetto centrale: che l'assistenzialismo, il volontariato, il prodigarsi verso il prossimo, sono tutte azioni che hanno prima di tutto delle ricadute psicologiche e sociali positive su chi le compie, che lo elevano al di sopra degli altri. In tal senso, risulta evidente come l'attivismo all'interno della Moschea di Mariam abbia proprio questa caratteristica, di essere in dialogo con tutta un'altra serie di registri morali che non afferiscono necessariamente a quello religioso e che rimandano anche a istanze individualistiche tipicamente moderne.

#### 4. «Dio ha voluto che rimanessi qui»

Come afferma Clifford Geertz, la religione, da una parte, produce dei «profondi, diffusi, e durevoli stati d'animo e di motivazione»<sup>15</sup> che sono guida per l'azione dei soggetti, dall'altra, aiuta a simbolizzare a posteriori il proprio agito, fornisce degli «schermi morali» per rendere conto, dare significato, alla propria esperienza e al nostro agire in questo mondo<sup>16</sup>. Tale dimensione di risignificazione del proprio agito è evidente nella rilettura della propria esperienza migratoria da parte dei membri del direttivo.

Quando, in momenti diversi, sono riuscito a raccogliere le biografie di alcuni dei frequentatori della Moschea, in tutti i racconti è emersa una costante. Le narrazioni avevano uno *script* e terminavano sempre nello stesso modo: «è stato destino. Dio ha voluto che rimanessi qui». Lyusi, che è arrivato in Italia circa vent'anni fa per un tirocinio dopo la laurea, Maher Kabakebji, che si trasferì per studiare medicina all'Università di Bologna, ma anche Yazim, Abbas e molti altri, hanno spesso addotto “il destino” e “la volontà di Dio” come motivazione del loro vivere in Italia da molto tempo.

<sup>15</sup> Geertz, C. (2019), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, pp. 121.

<sup>16</sup> Geertz, C. (2008), *Islam – Lo sviluppo religioso in Marocco e Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 94.

La dimensione religiosa come significante dell'esperienza migratoria sembra essere un tema ricorrente, come nota anche Osvaldo Costantini nel suo lavoro sui pentecostali eritrei ed etiopici in Italia:

la propria vicenda migratoria viene riletta con le lenti della conversione religiosa e il successo della singola esperienza migratoria può essere significato successivamente come il risultato di un volere divino [...]. Tra i pentecostali da me frequentati, la maggior parte delle conversioni era avvenuta durante gli spostamenti territoriali. Ciò è vero soprattutto per i pentecostali eritrei, anche per l'ovvia ragione che il movimento pentecostale è vietato e represso in Eritrea e, sebbene in maniera nascosta, le chiese continuano a proliferare anche lì<sup>17</sup>.

C'è però una differenza nel mio contesto, rispetto a quello del pentecostalismo: la motivazione religiosa non è addotta come "volontà divina" nell'intraprendere il viaggio, quanto piuttosto nel non essere tornati indietro. Infatti, la frase "Dio ha voluto che rimanessi qui" implica necessariamente che il progetto migratorio delle persone prevedesse un'andata e un ritorno, che però non si è mai verificato. In questo senso è possibile osservare come il contesto storico modelli il significante religioso che viene conferito all'esperienza migratoria: per gli eritrei, in particolare, la mobilità è una soluzione per fuggire da una situazione di guerra civile, di pericolo per la propria incolumità, e la partenza viene simbolicamente motivata come "volere di Dio" e "predestinazione". Nel contesto nordafricano e in particolare con le persone che ho frequentato io, «la migrazione è parte della vita quotidiana, della normalità, ricevendo una valutazione sostanzialmente positiva che favorisce la decisione di partire verso la metropoli o verso l'estero».<sup>18</sup>

Se, per gli eritrei di Costantini, dunque, la religione interviene nel rielaborare a posteriori il significato della propria partenza, lo strappo dal proprio paese d'origine. In contesti dove vi è una forte "cultura dell'emigrazione", come quello nordafricano, tale processo aiuta, all'inverso, a risolvere il dilemma interiore di non essere mai tornati, pur potendo.

Riguardo alla necessità di spiegare religiosamente la propria motivazione nel non aver mai fatto ritorno (o nell'essere partiti, come nel caso studio di Costantini), si può intravedere ciò che Abdelmalek Sayad definisce «i torti dell'assente»: ovvero il fatto che la scelta di emigrare abbia «un costo sociale per l'emigrante» ed è sempre in qualche modo "sospetta", tacciabile di "fuga" o "tradimento" nei confronti del contesto d'origine<sup>19</sup>, ragion per cui essa deve essere continuamente rimotivata, rigiustificata nelle sua scelta da parte dei

<sup>17</sup> Costantini, O. (2019), *La nostra identità è Gesù Cristo – Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, FrancoAngeli, pp. 118-119.

<sup>18</sup> Capello, C. Cingolani, P. Vietti, F. (2021) *Etnografia delle migrazioni – Temi e metodi di ricerca*, Perugia, Carocci editore, pp. 58.

<sup>19</sup> Sayad, A. (2021), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Gravelona Toce, Milano, Raffaello Cortina Editore.

migranti. A tal proposito, è interessante notare che due degli aspetti principali qui presentati, il vivere la religione come impegno di vita altruistico e il non essere mai tornati indietro per volontà divina, possono essere posti in relazione. Sebbene nessuno del direttivo mi abbia mai detto espressamente «sono rimasto qui per aiutare gli altri», ritengo si possa intravedere una logica consequenziale, per cui potrebbe essere valida questa affermazione: «Dio ha voluto che rimanessi qui, affinché la mia missione di vita potesse essere quella di aiutare i miei fratelli e sorelle in terra straniera».

In tal modo, l'iniziativa individualista di emigrare viene rielaborata come una non-scelta di permanere all'estero, una predestinazione divina verso una missione altruistica di aiuto e soccorso.

##### 5. Conclusioni: le cene del sabato come spazio «sincronico»

Nei paragrafi precedenti ho mostrato come la religione e la partecipazione attiva alla vita della moschea costituiscano guida per l'azione, producendo una rilettura a posteriori delle motivazioni alla base dei nostri agiti e delle nostre esperienze passate. Ciò non è meno vero se avviene il contrario.

Infatti, anche il nostro vissuto, la nostra personale biografia, contribuiscono a definire il senso con cui ci avviciniamo alla fede ed il significato che conferiamo ad essa. Si tratta di una dinamica a doppio filo, una relazione inestricabile tra queste due dimensioni. Una dinamica che, inoltre, trova il suo naturale svolgimento all'interno dello spazio consacrato, come argomentato anche Ingie Hovland nel suo studio sulle comunità evangeliche, dove osserva come la fede giochi un ruolo fondamentale nel definire lo spazio e, di contro, lo spazio abbia un ruolo centrale nel definire la fede stessa<sup>20</sup>.

Un esempio di quanto affermo è sicuramente il contesto delle cene del sabato, quale una modalità di spazializzazione della moschea che si differenzia tra le prime e le seconde generazioni di migranti. Un segnale subito osservabile di questa distinzione è la totale assenza, in tali eventi, di giovani migranti di seconda generazione: non per regola, ma per «disposizione naturale» o «habitus»<sup>21</sup>. Anche un sabato, in cui la riunione degli studenti del GMI si era protratta fino a sera e il gruppo del direttivo iniziava a disporre a terra i teli e i piatti per servire la cena, i ragazzi dell'associazione studentesca hanno comunque scelto di ordinare da asporto e mangiare nell'aula studio del centro. Se consideriamo la presenza di soli migranti di prima generazione (prevalentemente tutti nordafricani), l'uso esclusivo dell'arabo da parte dello *Sheikh* e l'assenza di traduttori, la connotazione di revival culturale e di cultura portata *on-stage*<sup>22</sup> attraverso le pratiche alimentari; la percezione che

<sup>20</sup> Hovland, I. (2016). *Christianity, place/space, and anthropology: thinking across recent research on evangelical place-making*. Religion, 46(3), pp. 331-358.

<sup>21</sup> Bourdieu, P. (2021). *Il senso pratico*. Armando Editore, pp. 85.

<sup>22</sup> Goodman E.J. (2005), *Berber culture on the world stage*, Bloomington, Indiana University Press.

evoca il contesto delle cene del sabato è quella di un «contro-spazio», con «il suo sistema di apertura e di chiusura che la isola dal mondo esterno»<sup>23</sup>. Chi entra in Moschea in quel momento, come è successo a me, ha la percezione di lasciarsi alle spalle il proprio contesto di riferimento, di “non essere più in Italia” o, dalla prospettiva opposta, “di aver fatto ritorno”, facendo della Moschea «uno spazio incorporato attraverso le relazioni sociali», simultaneamente locale e translocale<sup>24</sup>.

Ciò non è riscontrabile alla preghiera del venerdì, sebbene possa comunque sembrare un momento fuori dal contesto. La frenesia della pausa pranzo rispetto all’ozio del sabato, ma anche l’uso dell’italiano, l’eterogeneità dei partecipanti, la dimensione di conformismo alla dottrina, del “presenziare perché si deve”, sono tutti elementi che rendono difficile l’individuazione di una chiara e condivisa intenzionalità tra i partecipanti.

Come detto anche all’inizio di questo articolo, le cene del sabato avrebbero la connotazione di essere eventi assistenziali, per i “poveri”, ma si tratta in realtà di una situazione conviviale che riunisce sempre le stesse persone: nessuno è lì per prescrizione, ma per scelta di voler passare il proprio tempo libero dentro quelle mura. La potenza delle cene in Moschea è quella di generare uno spazio sincronico, in grado di abbattere la distanza corporea con il contesto d’origine: ciò che sarebbe raggiungibile con un lungo viaggio *altrove*, diventa *qui* concreto e tangibile ogni sabato, attraversando la porta del centro culturale. La «dimensione materiale» della religione<sup>25</sup>, ovvero di pratica all’interno di “determinate condizioni materiali di esistenza”<sup>26</sup>, contribuisce a ricreare un contesto familiare, appartenente alla propria memoria culturale.



<sup>23</sup> Foucault, M. (2004), *Utopie Eterotopie*, Napoli, Cronopio, pp. 12-23.

<sup>24</sup> Low, S. (2014), *Spatializing Culture*, in *The People, Place, and Space Reader*, Routledge, pp. 37.

<sup>25</sup> Fabietti, U. (2014), *Materia sacra – Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Gravelona Toce, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 14.

<sup>26</sup> Bourdieu, P. (2021). *Il senso pratico*. Armando Editore, pp. 153.