



## *Mouriddiyya, lan la?\**

### *Esquisse sullo sviluppo di un transnazionalismo del lavoro fra Senegal e Italia*

Stefano Galeazzi

Independent Researcher, <[stgaleazzi@gmail.com](mailto:stgaleazzi@gmail.com)>.

#### KEYWORDS

Muridiyya,  
Transnationalism,  
Migration, Sufism, Work

#### ABSTRACT

*Muridiyya is one of the most important and powerful Sufi brotherhood in Senegal and has internationally taken the shape of a widespread transnational labour association. Indeed, work plays a strategic role within Mouride contexts, in which marabouts (the spiritual guides) and disciples are interdependent. This article develops a brief historical analysis of this Islamic brotherhood through three sections. The first, in which the author traces the origin and organisation of Muridiyya in Senegal. The second section analyses the first, structural change of the brotherhood from a rural to an urban reality, highlighting differences and similarities with its previous organization. In the last part, the author looks at how the brotherhood, in its transnational development, has been structured and adapted to the Italian context.*

*“Nessun sentiero porta ad un albero senza frutto”*

(Proverbio wolof)

*“La vérité est dans l’amour pour son cheikh,  
Et, partout, dans l’obéissance à ses orders,  
Sans lui opposer la moindre résistance,  
Même en son for-interieur, à ce qu’on dit.  
Il faut aussi renoncer à son libre-arbitre,  
Car la pensée du cheikh est inattaquable”*

(Ahmadu Bamba)

## Introduzione

In Senegal esistono tre maggiori confraternite sufi, testimonianza della pluralità di forme attraverso la quale l’Islam viene elaborato e vissuto in Africa, come altrove (Amselle 2018): la *Qadiriyya*, la più antica che trova le sue origini a Baghdad nelle predicazioni di Abd-el-Qadir al-Jilani attorno al XII secolo e che apparì in Senegal agli inizi del XIX secolo; la *Tijaniyya*, fondata nel Maghreb da Ahmed al Tijani sul finire del XVIII secolo e diffusasi in territorio senegalese all’inizio dell’Ottocento; e

\* wolof: che cos’è la *Muridiyya*?

infine, la più recente e originariamente autoctona, la *Muridiyya*, che prende il suo nome da *murid*, aspirante. L'intento del presente saggio è quello di analizzare il ruolo che quest'ultima confraternita ha assunto in ambito internazionale, non tanto per la diffusione del suo credo al di fuori dell'etnia wolof – o in generale del Senegal – quanto piuttosto per l'importanza che ricopre nella creazione di spazi transnazionali, in particolare fra Senegal e Italia. La definizione che in questa sede propongo per transnazionalismo è quella proposta da Bruno Riccio (2003:49): 'i processi attraverso i quali i migranti, grazie anche alle innovazioni tecnologiche, tessono reti e mantengono relazioni sociali multiple che collegano le loro società di origine a quelle di approdo creando "campi sociali" che attraversano confini nazionali geografici e politici'. Se, infatti, il potere economico e politico di questa confraternita è stato già ampiamente testimoniato per quanto riguarda il Senegal (cfr. Nugent 2019), il peso assunto in ambito internazionale rimane ancora un po' velato. Il saggio si sviluppa attraverso tre sezioni: la prima in cui traccio la storia di com'è nata e come si è organizzata la *Muridiyya* in Senegal; la seconda dove analizzo la sua prima, vera mutazione strutturale da realtà rurale a realtà urbana, sottolineando differenze e affinità con la precedente organizzazione: e infine nell'ultima parte cercherò di analizzare come la confraternita si è configurata e adattata al contesto d'approdo italiano.

### La Muridiyya: origine e organizzazione

Diversamente dalle altre due maggiori confraternite presenti in Senegal, l'origine della *Muridiyya* va ricercata all'interno dell'etnia wolof e degli sforzi di resistenza al potere coloniale francese durante gli anni Ottanta del XIX secolo. Il suo fondatore, Ahmadu Bamba, infatti, nasce attorno al 1850 a M'Backé, nel Baol, da una famiglia appartenente alla Qadiriyya e vicina al mitico eroe Lat Dior. È una fase storica molto importante nella quale, con il 1886 e la morte di Lat Dior, terminano le guerre di resistenza alla conquista coloniale, e nello scontro con un potere che imprime un diverso ordine sociale e culturale si assiste al disfacimento delle classi dirigenti tradizionali non ancora islamizzate ed economicamente dipendenti dalle scorrerie e dal commercio (Diop 1981; Gasparetti 2006). Al contrario di Dior, sin dalla giovinezza Bamba era propenso alla vita di preghiera e meditazione – da vero mistico sufi – aberrando ogni forma di violenza e proponendo, invece la *jihad al-nafs*, ovvero la lotta dell'anima contro vizi e impurità (Piga 2000; Gasparetti 2006). Non è chiaro il momento in cui il fondatore del Muridismo abbia iniziato a predicare e quando venne a formarsi così la nuova confraternita, ma quello che sappiamo è che nel 1880 fonda la città di Touba, la città santa – oggi meta del *Gran Magal*, il grande pellegrinaggio – nel 1895 viene mandato all'esilio in Gabon per mano del governo coloniale francese per timore della nascita di un movimento indipendentista<sup>1</sup>, nel 1913 riesce a tornare in terra wolof, a Diourbel, dove continua i suoi insegnamenti e dove muore il 19 luglio 1927. In seguito alla sua morte, la guida della nuova confraternita viene assegnata ad un sistema di *serign*, *grands serign* e *khalifa* generale basato sulla discendenza diretta da Ahmadu Bamba e dalla "stirpe" degli Mbacke.

Come per la maggior parte del sufismo, l'elemento centrale della *Muridiyya* è il rapporto tra il marabutto (*serign*, in wolof) e il *talibe* (discepolo). Il marabutto, in quanto uomo dedito alla ricerca della santità, assume qui il ruolo di guida spirituale, essendo colui che è investito della *baraka*, il potere religioso (Schmidt di Friedberg 1994). Agisce, dunque, in mediazione fra Dio e l'uomo e garantisce la salvezza del discepolo. Tale rapporto si sviluppa su tre livelli, secondo l'analisi di Diop (1985): la *baia*, ovvero il giuramento tramite il quale il discepolo giura obbedienza al marabutto e si impegna a lavorare gratis per suo conto; la *irada*, cioè la volontà del discepolo di impegnarsi in un cammino verso Dio; e la *khidma*, il lavoro che i *talibe* devono svolgere.

<sup>1</sup> Salvo poi comprendere che nella *jihad* promossa da Bamba non esisteva nessun carattere indipendentista né violento. Il rapporto fra *Muridiyya* e politica è sempre stato forte e cangiante: sia durante il periodo coloniale sia a partire dall'indipendenza, infatti, i marabutti hanno giocato l'importante ruolo di mediatori fra le cariche in potere e le popolazioni contadine (Nugent 2019).

La grande novità introdotta con il Muridismo, infatti, è rappresentata dall'abbinamento della preghiera al lavoro che il *talibe* dà gratuitamente al proprio *serign*; una sorta di *ora et labora* di domenicana memoria. Ahmadu Bamba ha la giusta sensibilità per cogliere i cambiamenti di una società che operano non solo sul piano religioso, ma anche su quello politico ed economico: l'intuizione di accostare il lavoro alla vita spirituale da un lato deriva dalla consapevolezza che non tutti i discepoli sono acculturati e propensi ad una vita spirituale e meditativa (Fasana 1994), e dall'altro serve a creare un *milieu* categoricamente ibrido nel tentativo di traghettare la società in tale cambiamento. Vengono create così le *daara*, villaggi agricoli dediti alla coltivazione dell'arachide e che, fra l'altro, contribuiscono alla diffusione di questa monocultura. Come sottolinea Ottavia Schmidt di Friedberg (1994), le *daara* originariamente erano scuole atte all'educazione e alla formazione religiosa, ma nella tradizione muride l'accento viene posto, invece, più sul lavoro che sulla formazione coranica. Qui, dunque, i *takder*, gli aspiranti discepoli, si mettevano a disposizione del marabutto, lavorando gratuitamente per un certo numero di anni. Al termine di questo periodo il *takder* diventa *talibe* e viene premiato dal maestro sufi con un terreno da sfruttare a proprio piacimento e parte del cui raccolto dovrà però essergli devoluto.

Apparentemente, questa organizzazione della confraternita potrebbe sembrare basarsi su un rapporto sperequato e di sfruttamento fra il *serign* e i suoi *talibe* – e difficilmente allo sguardo occidentale potrebbe apparire altrimenti – tuttavia si può comprendere come non sia esperita tale – o venga più semplicemente accettata – in virtù del contesto in cui si è sviluppata. Lungi dal negare un certo grado di sfruttamento, va ricordato che la *Muridiyya* nasce e si evolve in un contesto che stava vivendo un profondo cambiamento e in quel contesto offre una continuità con la tradizione che si stava dissolvendo, una certa etica del lavoro e un certo senso della disciplina e della gerarchia (Schmidt di Friedberg 1994). Inoltre, diffondendosi in origine prevalentemente in zone rurali in difficoltà, essa propone una sicurezza di vita a coloro i quali decidono di prendere parte alla confraternita. Una mutua sicurezza, in effetti, che allo stesso tempo assicura lo sviluppo economico del Muridismo medesimo. Insomma, rifacendosi alle parole di Cruise O'Brien (1971:64) la *Muridiyya* ha operato una sorta di 'rivoluzione sociale nascosta'.

### **Le *da'ira*: mutazioni lavorative e strutturali**

Per comprendere come da realtà rurale la *Muridiyya* sia stata capace di divenire un'istituzione transnazionale, bisogna analizzare il primo grande cambiamento strutturale che ha dovuto attuare per sopravvivere intorno agli anni Quaranta e Settanta/Ottanta del secolo scorso. In queste decadi, infatti, il Senegal fu colpito da diversi periodi di siccità ai quali si accompagnò la progressiva desertificazione di alcune aree con il conseguente calo del prezzo dell'arachide sul mercato internazionale (Gasparetti 2006; Nugent 2019). Questo comportò una notevole migrazione interna dei *talibe* muridi dalle campagne verso le città in cerca di altre forme di lavoro, considerato che, come scrive Paul Nugent (2019:199), 'nel 1967, 27 dei 29 più grandi proprietari terrieri erano marabutti, e di questi almeno 20 erano muridi'.

In questa situazione la confraternita muride dovette riconfigurare la propria organizzazione in modo tale che, nella transizione dall'unità spaziale e religiosa della *daara* alla varietà etnica e culturale della città, venisse ricreato e mantenuto il sistema solidale delle comunità rurali. La sfida, però, non riguardò solamente il piano spaziale, ma si presentò anche in termini professionali: ciò che veniva richiesto, dunque, era l'abbandono di un'economia basata sull'agricoltura in favore di altri ambiti lavorativi, dal settore dei trasporti a quello immobiliare. Ottavia Schmidt di Friedberg (1994:21), infatti, afferma che 'particolare successo e particolare abilità hanno dimostrato i muridi nel campo del commercio e nell'import-export'. Anche in questo caso, le imprese dei *serign* si basavano sul lavoro dei propri *talibe*, parte del quale non veniva pagato; tuttavia, ancora una volta la confraternita muride si propose come un

sistema che poteva offrire una certa sicurezza lavorativa e sociale ai giovani cittadini senza prospettive<sup>2</sup>.

L'assenza in città dell'originaria unità organizzativa e spaziale, però, rese necessaria anche la reinvenzione dell'apparato muride: vennero a crearsi così le *da'ira*, letteralmente 'circolo' in arabo, ovvero i veri luoghi urbani dell'organizzazione della vita muride nei quali venne riproposta la struttura della confraternita. Questi 'circoli', federati dal *khalifa* generale, svolgono principalmente tre funzioni: la raccolta delle *hadiya*, le offerte; l'organizzazione delle riunioni e delle celebrazioni; e infine la discussione sulla vita e gli insegnamenti di Ahmadu Bamba (Diop 1981). Inoltre, ciascuna *da'ira* generalmente raccoglie dalle venti alle trenta persone solitamente *talibe* dello stesso marabutto, oppure lavoratori della stessa attività commerciale o dello stesso mestiere. Come conseguenza di tale riorganizzazione, sebbene siano sparse e diversificate, le varie realtà muridi fecero (e fanno) riferimento sempre alla stessa visione del mondo predicata dal fondatore, creando così una certa unità interna al Muridismo.

Nonostante l'allentamento e la flessibilità del nuovo sistema gerarchico, l'evoluzione urbana e il consolidamento di questa nuova formula permisero alla *Muridiyya* non solo di affermarsi definitivamente come confraternita sul territorio senegalese, ma anche di avere la forza di proiettarsi al di fuori dei confini nazionali grazie ai flussi migratori globali, raggiungendo – con la fondazione di nuove *da'ira* – paesi di tutto il mondo, dalla Francia agli Stati Uniti, dal Giappone all'Italia.

### **Costruzione di un milieu transnazionale: il caso italiano**

Prima di entrare nel vivo dell'analisi su come i muridi si siano sviluppati ed evoluti in Italia e sui rapporti e i collegamenti fra Italia e Senegal, è necessario ricordare alcuni tratti caratterizzanti la migrazione internazionale senegalese. Il più importante riguarda il progetto migratorio, ovvero il significato che la persona che parte dà al suo muoversi da luogo ad un altro. Come ricordano vari studiosi (Schmidt di Friedberg 1994; Gasparetti 2006; Riccio 2008) l'emigrazione senegalese è sempre – con le dovute eccezioni – volta al ritorno: un ritorno stagionale annuale durante il periodo di vacanza nel paese d'approdo, ma anche un ritorno ultimo e definitivo, perché il Senegal, in fin dei conti, è sentito come la terra d'appartenenza dove dover tornare<sup>3</sup>.

In Italia la prima, vera immigrazione senegalese si ebbe quando la Francia iniziò progressivamente a chiudere le frontiere negli anni Ottanta del secolo breve, alla quale si aggiunsero successivamente i flussi diretti dal Senegal. Come ho cercato di dimostrare in un articolo pubblicato qualche anno fa, l'Italia è un paese che nelle sue biopolitiche tende a (bio)legittimare, sia sul piano istituzionale sia su quello *underground*, la presenza degli stranieri secondo la logica del corpo produttore (Galeazzi 2016), al contrario di altri stati, come la Francia, che favoriscono invece il corpo sofferente (Fassin 2001). In sintesi, viene più facilmente legittimato (istituzionalmente e socialmente) chi può lavorare (con contratto o in nero) di chi abbisogna invece di cure mediche. Ciò che è importante nello studio del transnazionalismo muride è che all'interno della logica del corpo produttore opera una discriminazione lavorativa: quella del corpo razzializzato e di genere. In tal senso, esisterebbero dei

---

2 Ritorna qui nuovamente il tema della reciprocità nel rapporto marabutto-discepolo: il primo offre lavoro, sicurezza sociale e l'accesso al paradiso; il secondo parte del lavoro gratuitamente.

3 A tal riguardo vorrei evocare un episodio vissuto durante una ricerca etnografica che ho condotto nel 2015 presso la tendopoli/baraccopoli di migranti subsahariani a San Ferdinando, nella piana di Gioia Tauro. Qui, un giorno incontrai un ragazzo wolof che, in seguito al necessario scambio cerimoniale di saluti e buoni auguri, mi offrì il solito bollentissimo e dolcissimo tè alla menta e iniziammo a conversare. Ad un certo punto, iniziò a parlarmi della nostalgia che provava per il suo paese e dopo poco si alzò in piedi per chiamare il suo cane che si stava allontanando troppo: "Senegal!", urlò. Stupito dal particolare nome dato al cane gli chiesi perché avesse deciso di chiamarlo così. Lui rispose: "così [il mio paese] mi sta sempre affianco".

settori lavorativi all'interno dei quali gli individui appartenenti – o idealizzati – ad una data etnia e a un dato genere riescono a trovare più facilmente lavoro in un certo settore, se non addirittura ne hanno la prerogativa: è il caso degli uomini Sikh allevatori di mucche nella pianura padana; delle donne peruviane, filippine e dell'Europa orientale nel settore dell'assistenza domiciliare e alla persona; degli uomini provenienti dai Balcani impiegati nel settore edile, e via dicendo. Fin da principio, allora, l'immigrazione senegalese in Italia – anche in virtù di quella propensione di cui si è parlato nelle righe precedenti – si è concentrata nell'ambito del commercio e dell'ambulato, i cosiddetti *'Vu cumprà'*, contraddistinguendosi così per la natura transitoria e stagionale dei soggiorni di lavoro (Schmidt di Friedberg 1994; Gasparetti 2006; Riccio 2008).

Com'è ovvio che sia, dagli anni Ottanta le dinamiche lavorative sono cambiate e oggi l'ambulato non è più il settore principale dell'immigrazione senegalese. Secondo i dati del rapporto redatto dal Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali aggiornato al 2018, i senegalesi regolarmente presenti in Italia si aggirano attorno alle 105.240 unità, di cui il 74,4% sono uomini, il 64% vive nell'Italia settentrionale e il 35% lavora nel commercio. Leggendo in prospettiva questi dati, capiamo che: a) come sostengono Schmidt di Friedberg (1994) e Gasparetti (2006), la maggioranza maschile è dovuta al fatto che, al contrario di altre etnie, i senegalesi – proprio in virtù del progetto del ritorno e del maggiore costo di vita italiano – non effettuano il ricongiungimento familiare, dovendo poi inviare delle rimesse alla famiglia e ai marabutti; b) il commercio rimane comunque il settore privilegiato. Ciò che questi dati non mostrano, tuttavia, è come questa migrazione sia il riflesso del 'potere di un sistema quasi autosufficiente di reti che collegano legami di appartenenza e attività commerciali' (Riccio 2008:61). Il sistema a cui Bruno Riccio fa riferimento è, appunto, quello della *Muridiyya*, che continua a riprodursi grazie alle nuove *da'ira* fondate in Italia. Tuttavia, ci ricorda Riccio, le reti di appartenenza familiare e religiosa non si sovrappongono meccanicamente a quelle commerciali, ma al contrario 'si aiutano e stimolano reciprocamente' (*Ibidem*).

Diventa allora un po' più chiaro qual è il ruolo delle *da'ira* al di fuori del Senegal: se da un lato servono per 'tracciare le rotte' – come direbbe Bruno Latour – e sostenere i *talibe* migranti proprio attraverso quella *teranga*, quella mutua solidarietà tipica dell'organizzazione muride, dall'altro si configurano come dispositivi – nel senso indicatoci da Michel Foucault – che mantengono forti i legami con le tradizioni e le società d'origine, e allo stesso tempo controllano i comportamenti 'devianti'. A tal riguardo è esemplare la testimonianza di Modou, un muride intervistato da Bruno Riccio il 10 luglio 1996: '[la *da'ira*] impedisce la decadenza di valori nell'immigrazione; per esempio, con me è stata importante nell'impedirmi di fare cose brutte, anche se mi avrebbero procurato molto denaro' (Riccio 2003:67). Questo, insieme al progetto del ritorno, va contro quell'idea di 'doppia assenza' che secondo Abdelmalek Sayad (1999) caratterizzerebbe l'esperienza di chi migra: una 'non-persona' eternamente fuori luogo sia nel paese d'approdo che in quello d'origine. Va, anzi, a delinarsi come una doppia presenza, un legame capace di tenere ancorati gli individui al proprio paese d'origine, ma anche di stabilirsi in quello d'arrivo. È su questa forza sociale, dunque, che opera la *Muridiyya* all'interno di una mutua relazione che la vede forgiata da e contemporaneamente forgiante questi legami e che costituisce un brillante esempio di transnazionalismo. Nella loro emigrazione, i muridi infatti sono stati capaci di creare uno spazio fluido fra il Senegal e i paesi d'approdo caratterizzato da una continua circolazione di persone, merci e denaro, favoriti certamente dal supporto di una tecnologia in grado di mantenerli con i piedi su due sponde. Come afferma Cheikhouna Bèye (2011:116), infatti, 'tra i muridi, internet ha intensificato e reso possibile il processo di globalizzazione [...] e hanno sviluppato nuove forme di pratiche culturali e culturali come i corsi di storia del Muridismo o le *webdaara* che permettono ai muridi di riappropriarsi dei testi del fondatore'.

## Conclusioni

In conclusione, questo *excursus* storico-geografico ci mostra come la *Muridiyya* sia stata capace di affrontare e risolvere – reinventandosi – diverse crisi sociali e strutturali che avrebbero potuto portarla al collasso, considerata la natura rurale dalla quale era partita. È arrivata, nella veste in cui ora possiamo osservarla, a creare uno spazio transnazionale di continuo dialogo fra Senegal e paesi di immigrazione: in Italia questo si traduce prevalentemente nello sviluppo di attività commerciali e di import-export. A testimonianza di come si sviluppi questo transnazionalismo, vorrei riportare un breve passo in cui Bruno Riccio racconta parte del progetto migratorio di Ousmane, un migrante senegalese della riviera romagnola:

*Ousmane organizza una spedizione con il container pagandola con i soldi di altri connazionali che affittano degli spazi per i loro prodotti e che, in certi casi, riescono anche a pagare le tasse doganali. Lascia uno spazio anche per sé per inviare vestiti di seconda mano che di solito vengono venduti velocemente da suo fratello in Senegal. In certe circostanze si assicura che vi sia una lettera di un parroco o di un volontario che dichiara che i prodotti sono di beneficenza per evitare o ridurre le tasse doganali. I profitti serviranno in parte per la sussistenza della famiglia allargata di Ousmane e in parte gli vengono rispediti attraverso un amico che viaggia continuamente tra il Senegal e l'Italia, un transmigrante vero e proprio. Mentre Ousmane cerca finanziamenti per l'allevamento di polli che suo fratello desidera avviare a Dakar, investe il restante denaro per pagare un'altra spedizione o a sua volta uno spazio in un container (Riccio 2003:62).*

Lungi dal riuscire a dare una visione completa di quelli che sono i rapporti fra Senegal e Italia, l'intento qui è quello di mostrare come non si possa analizzare una relazione solamente dai rapporti istituzionali che due stati intrattengono, ma, anzi, è necessario andare ad investigare il micro-universo delle reti e dei significati quotidiani forgiati dagli attori che attraverso le loro azioni fanno poi di fatto vivere tali rapporti. La *Muridiyya*, dunque, più che come caso di studio si può configurare anche come lente attraverso la quale leggere taluni fenomeni, come i flussi migratori o i rapporti commerciali.

## Bibliografia

- Amselle, J-L. (2018) *Islam africani. La preferenza sufi*. Milano: Meltemi Editore
- Bèye, C. (2011). "Les mourides du Sénégal face aux défis des nouvelles technologies. Le cas d'internet". *Le Temps de media*, 17:111-117
- Cruise O'Brien, D.B. (1971). *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press
- Diop, A.B. (1981). *La société wolof. Tradition et changement*. Parigi: Karthala
- Diop, A.M. (1985). "Les association murid en France". *Esprit*, 102:197-206
- Fasana, E. (1994). "Prefazione". In Schmidt di Friedberg O. (ed), *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, pp. IX-XXIII. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli
- Fassin, D. (2001). "The biopolitics of otherness. Undocumented foreigners and racial discrimination in French public debate". *Anthropology Today*, 17 (1):3-7
- Galeazzi, S. (2016). "Migranti, biopolitiche e sanità. Pratiche d'accesso all'assistenza sanitaria in Italia". *Rivista Italiana di Antropologia Applicata*, 2:40-52
- Gasparetti, F. (2006). "Vengo da Touba, sono muride e lavoro a Torino. Cambiamenti e continuità nell'immigrazione transnazionale senegalese dagli anni Ottanta ad oggi". In Pennacini C. e González, Díez (ed.), *Religioni e immigrazione a Torino. Un'indagine antropologica*, pp. 73-102. Torino: Centro Interculturale della Città di Torino
- Nugent, P. (2019). *Africa since Independence*. Londra: Red Globe Press
- Piga, A. (2000). "Un universo sufi cangiante, criptico, poliedrico. La Qadiriyya, la Muridiyya e la Tijaniyya: tre ordini mistici nel Senegal contemporaneo". In Maciotti M.I. (ed.), *Immigrati e religioni*, pp.151-183. Napoli: Liguori
- Riccio, B. (2008). "Spazi transnazionali: esperienze senegalesi". In Riccio B. (ed.), *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, pp. 49-73. Torino: UTET
- Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Parigi: Éditions du Seuil
- Schmidt di Friedberg, O. (1994). *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli