

Fabiola Girneata

“A los occidentales solo les importa lo que ven”¹

Percorsi e pratiche di traduzione dell’invisibile fra lavoro, diritto e temporalità nella Córdoba “migrante”

Abstract

This paper explores the dynamics of labour law and the subjective experiences of migrants, particularly young Muslims in Córdoba, through the lens of intercultural translation. The research straddles the boundary between law, anthropology and semiotics, deconstructing the dominant rhetoric of integration and employability to reveal how they function as symbolic devices of selection and subordination. Far from being a neutral code, law acts as a normative technology of the body, producing conditional inclusions and hierarchical temporalities, especially in the field of work. In this context, legal categories such as contract, rest, responsibility and productivity are re-examined by migrants through a plurality of cultural grammars that escape Eurocentric codification. The approach of intercultural translation – understood not as a mere linguistic bridge, but as an epistemological and critical device – allows us to bring to light what remains invisible in positive law: the way in which subjects translate and reinterpret norms through their own value systems, religious cosmologies and genealogical memories. Through the life stories of young workers, the research shows how religious elements such as *al-ghayb* (the invisible) or *mas’ūliyya* (responsibility) become bridge categories for negotiating recognition, dignity and agency, even at the margins of formal law. In this perspective, work is not only an economic activity, but a space for normative production and the construction of subjectivity. “Making law” then, also means dislocating the dominant symbolic order, rethinking the legal conditions of collective living in light of a plurality of worlds that coexist in the same space-time.

Keywords: Migration, Intercultural translation, Al-ghayb, Labour Right, Law and Religion.

Abstract

Il presente contributo esplora le dinamiche del diritto del lavoro e le esperienze soggettive delle persone migranti, in particolare dei giovani musulmani a Córdoba, attraverso la lente della traduzione interculturale. La ricerca si muove sul crinale tra diritto, antropologia e semiotica, decostruendo le retoriche dominanti dell’integrazione e dell’occupabilità, per mostrarne il funzionamento come dispositivi simbolici di selezione e subordinazione. Il diritto, lungi dall’essere un codice neutro, agisce come una tecnologia normativa del corpo, producendo inclusioni condizionate e temporalità gerarchiche, soprattutto nel campo lavorativo. In tale contesto, categorie giuridiche come contratto, riposo, responsabilità e produttività vengono riattraversate dai soggetti migranti attraverso una pluralità di grammatiche culturali che sfuggono alla codifica eurocentrica. L’approccio della traduzione interculturale – intesa non come mero ponte linguistico, ma come dispositivo epistemologico e critico – consente di fare emergere ciò che resta invisibile nel diritto positivo: il modo in cui i soggetti traducono e

¹ “Agli occidentali importa solo ciò che vedono”, traduzione dallo spagnolo mia.

reinterpretano le norme attraverso i propri sistemi valoriali, cosmologie religiose e memorie genealogiche. Attraverso le storie di vita di giovani lavoratori, la ricerca mostra come elementi religiosi come *al-ghayb* (l'invisibile) o *mas'ūliyya* (responsabilità) diventino categorie-ponte per negoziare riconoscimento, dignità e agency, anche nei margini del diritto formale. In questa prospettiva, il lavoro non è solo attività economica, ma spazio di produzione normativa e di costruzione di soggettività. Fare diritto, allora, significa anche dislocare l'ordine simbolico dominante, ripensando le condizioni giuridiche dell'abitare collettivo alla luce di una pluralità di mondi che coesistono nello stesso spazio-tempo.

Parole chiave: Migrazione, Traduzione interculturale, Al-ghayb, Diritto del lavoro, Diritto e religione.

1. Tradurre l'invisibile: diritto vivente e riconoscimento simbolico nella Córdoba meticcica

“*A los occidentales solo les importa lo que ven*”. Con questa affermazione, pronunciata da uno dei primi interlocutori incontrati durante il mio lavoro etnografico a Córdoba, Moustafa (nome fittizio)², prende forma il nucleo problematico attorno a cui si struttura la riflessione proposta in questo elaborato. La frase, apparentemente semplice, condensa in sé una riflessione densa, quasi aforistica, che rimanda a una tensione epistemica e simbolica profonda: quella tra visibile e invisibile, tra ciò che è riconoscibile secondo le coordinate della modernità occidentale e ciò che ne rimane fuori, silenziato, escluso³.

Nel secondo trimestre 2025 ho condotto un'indagine etnografica tra le comunità di fede islamica di Córdoba, in particolare intervistando giovani religiosi di origine marocchina e algerina alcuni nati in Spagna e altri invece arrivati recentemente; oltre a loro ho avuto la possibilità di intervistare leader religiosi e responsabili di associazioni impegnate nei percorsi di accompagnamento all'inserimento lavorativo. Ho realizzato in totale una decina di interviste. In questo campo articolato e stratificato ho cercato non solo di raccogliere voci e vissuti, ma anche di mettere in pratica, in maniera situata e riflessiva, la metodologia della traduzione interculturale teorizzata da Mario Ricca: intesa non come semplice ponte linguistico-culturale, ma come dispositivo critico di decostruzione dei codici dominanti e di rigenerazione dell'esperienza e dunque della realtà stessa⁴.

La frase di Moustafa, non è solo un lamento, né un'accusa, essa è piuttosto la diagnosi precisa di un'impasse: più esattamente, quello generato da un regime visivo che pretende di comprendere l'altro solo a condizione di renderlo visibile secondo i propri parametri: estetici, morali, comportamentali⁵. In questo senso, il visibile diventa una griglia normativa che sorveglia, misura, giudica⁶. Tuttavia, come evidenzierò, proprio ciò che non si vede – i silenzi, i codici affettivi, le sfere di valori interiorizzate, le dimensioni cosmologiche dell'agire – costituisce la parte più significativa dell'esperienza migratoria nonché della ricostruzione della soggettività della persona migrante nel nuovo contesto, e dunque la

² Al fine di garantire la riservatezza e tutelare l'anonimato, tutti i nominativi degli informatori sono stati oggetto di anonimizzazione mediante sostituzione con nomi fittizi.

³ Sul tema cfr. Ricca (2023b).

⁴ Consultare il saggio proposto da Ricca al sito: https://www.researchgate.net/profile/Mario-Ricca/publication/377852796_Traduzione_interculturale/links/65bb80fb1e1ec12eff68df7b/Traduzione-interculturale.pdf visitato il 30/03/2025.

⁵ Cfr. Ricca (2012, 2013).

⁶ Cfr. Broekman e Backer (2013).

ricostruzione della realtà attraverso una dinamica relazionale che trasforma tutti gli attori coinvolti⁷.

L'indagine qui proposta cerca di far emergere l'invisibile che abita il visibile, ciò che rimane fuori dalla restituzione in forma ufficiale delle categorie che si evocano quando si parla di persone migranti e lavoro: 'integrazione', 'accessibilità', 'occupabilità' o 'stanziamento'. Mostrerò come queste categorie, apparentemente neutre e positive, agiscano in realtà come strumenti selettivi e dispositivi di gerarchizzazione simbolica, contribuendo alla produzione di marginalità attraverso la regolazione dei corpi e delle soggettività⁸. Proverò anche a restituire la vitalità delle pratiche di resistenza, reinvenzione e ricodifica che emergono nel quotidiano, ai margini, nei racconti, nei gesti, e che testimoniano l'esistenza di universi cognitivi e cosmologici complessi, che sfuggono alla semplificazione binaria tra integrazione e rifiuto di questa.

Nel mio lavoro etnografico, svolto nel corso degli anni con le persone con un'esperienza migratorie alle spalle, fra Italia, Francia, Romania e Spagna ho potuto osservare come il parametro 'integrazione' apparentemente innocuo, sia in realtà uno strumento di governo delle differenze, che impone un determinato immaginario culturale e sociale "lo que ven", gerarchizzando le relazioni tra la maggioranza 'autoctona' e la minoranza migrante o religiosa. Come dimostrano gli studi etnografici di Rytter⁹ sulle comunità pakistane musulmane in Danimarca, l'integrazione, concetto nato nell'ambito della teoria sociale, una volta decontestualizzato e introdotto nel discorso pubblico, è stato trasformato in una parola d'ordine politica, ambivalente e performativa: un'idea che produce effetti concreti nella vita delle persone. Nella retorica pubblica l'integrazione è rappresentata come simultaneamente desiderabile e impossibile, posizionando l'immigrato in un doppio vincolo paralizzante: "Non sei pronto a integrarti finché non sei come noi, e non dimostrerai di essere come noi finché non sarai integrato"¹⁰. Questa stessa logica si riproduce in modo analogo anche nel contesto spagnolo, e in particolare nella realtà sociale andalusa, dove ho osservato come le comunità musulmane (e includo nel dato sia la popolazione migrante, sia quella autoctona) siano spesso gestite attraverso un linguaggio di ospitalità condizionata. Il diritto a restare, a lavorare, a manifestare la propria fede e a essere visibili è concesso a certe condizioni: essere 'adatti', 'compatibili', 'integrabili'. Senonché queste condizioni non sono mai chiaramente esplicitate: funzionano come steccati invisibili (invisible fences, secondo Sjørsløv), che i soggetti migranti devono imparare a percepire e superare, pur non avendo mai accesso alle regole del gioco. Tale meccanismo si rende evidente anche nel mondo del lavoro, dove la logica della reciprocità istituzionale implode in un cortocircuito specialmente per i nuovi arrivati: "Se vuoi un lavoro devi avere i documenti, ma per ottenere i documenti devi avere un lavoro". In questo loop, l'integrazione, intesa come standard valutativo di accesso alla società ospitante, si rivela non solo insufficiente, ma dannosa: anziché includere, esclude; anziché facilitare, blocca. In questo senso, come affermano Hastrup e altri¹¹, l'integrazione è parte del problema, non la sua soluzione. È proprio da questo snodo critico che emerge l'esigenza della metodologia di traduzione interculturale come teorizzata da Ricca: e cioè, non come pratica dialogica 'tra culture' pensate come entità fisse, monoliti, ma come postura epistemologica che attraverso la decostruzione e la ricostruzione delle categorie stesse permetta la scrittura di una nuova grammatica e di un nuovo lessico sui quali tracciare percorsi condivisi

⁷ Cfr. Ricca (2023a).

⁸ Cfr. Fassin (2019).

⁹ Cfr. Rytter (2010, 2019).

¹⁰ Cfr. Sjørsløv (2011).

¹¹ Cfr. Hastrup (1995).

di giustizia¹².

In tal senso, come suggerisce Taylor¹³, quando pensiamo alle dinamiche di integrazione dobbiamo interrogarci in primis sugli immaginari sociali che informano la nostra idea di società: narrazioni collettive implicite, sedimentate, che definiscono chi è legittimato a partecipare, chi deve adattarsi e chi può dettare le condizioni della convivenza. Una convivenza che non potrà risultare altro che claudicante in un immaginario sociale pensato già come ‘integro’, ‘intero’, ‘completo’, o ‘al completo’. Taylor, infatti, dimostra come gli immaginari sociali non siano entità fisse, ma mutino in continuazione nel tempo e nello spazio adattandosi ai venti politici, storici, etici, e culturali. Durante la mia ricerca sul campo a Córdoba, mi sono ritrovata spesso, dialogando con i suoi abitanti, a mappare un immaginario sociale radicato in una forte visione identitaria dove la tradizione occidentale predomina come sola chiave di lettura e interpretazione della città. Un dato che, pensando alla Córdoba vissuta da turista, mi ha decisamente sorpresa. Da una parte, per via del dato storico-culturale ovvero la presenza del mondo arabo-musulmano a Córdoba fino al 1236, e l’importanza di questo capitolo nella storia dello sviluppo culturale, estetico, architettonico (basti pensare alla Mezquita Catedral, alla Torre Calahorra, nonché agli stessi pati)¹⁴, filosofico, economico (Córdoba nel medioevo era la capitale del mondo) nonché scientifico della città. Dall’altra, per via del dato geografico ovvero la vicinanza fra Spagna e Nord-Africa musulmano, una vicinanza che nei secoli ha permesso il mescolamento di lingue, tradizioni culinarie (il salmorejo córdobes stesso è in realtà un piatto proveniente dalla tradizione araba), abiti, nonché pratiche religiose. Ciò nondimeno, la mia sorpresa è stata in qualche modo ridimensionata dal vivere questa città proprio nel suo periodo di ‘gloria’: come mi hanno raccontato tutti gli abitanti, Córdoba viene definita un gioiello proprio durante i mesi di marzo, aprile, e maggio. È un gioiello etno-architettonico perché diventa teatro delle manifestazioni culturali percepite come più rappresentative, sontuose e importanti della città: la Semana Santa, las Cruces, e la Feria. Tutte tradizioni che partecipano alla costruzione dell’immaginario sociale collettivo e sembrano avere un solo comune denominatore: quello della religione cristiano-cattolica. Le processioni, così come le celebrazioni o le feste in piazza, non sono semplici atti rituali o memoriali ma veri e propri processi di significazione, appropriazione e addomesticamento dello spazio urbano e dunque dello spazio del vissuto dell’esperienza nonché dell’immaginario. Basti pensare al rumore dei tamburi che risuona per la città notte e giorno per tutta la durata delle processioni, all’odore di incenso che permea gli snodi urbani subito dopo la raccolta delle arance e la fioritura del glicine, che annunciano l’arrivo della primavera e delle celebrazioni pasquali; oppure, alle macchie di cera o i petali dei fiori che punteggiano le strade dopo il passaggio dei nazarenos o delle croci. Elementi, tutti questi, che sembrano attribuire una genitorialità monoetnica, monoculturale e monoreligiosa non solo alle pratiche cerimoniali sopra ricordate ma all’intera città, alla sua società e al suo patrimonio artistico. Suoni, odori, colori, che sembrano tentare di coprire con la propria esaltazione una storia molto più complessa e forse ancora più interessante di quanto si sia abituati a vedere e dunque a conoscere. Non

¹² Cfr. Dewey (1965), Ricca (2023b).

¹³ Cfr. Taylor (2004).

¹⁴ I siti UNESCO di Córdoba ovvero il centro storico, la Mezquita, Medina Azahara e i pati (chiamati anche festa dei cortili), riflettono una memoria storica e archeologica profondamente stratificata. Tuttavia, il riconoscimento giuridico internazionale, pur conferendo valore universale, tende a cristallizzare l’eredità culturale in forme simboliche che spesso rimangono ai margini dell’immaginario sociale locale, più orientato alla celebrazione che alla comprensione storica dei luoghi.

è un caso che i leader religiosi musulmani intervistati abbiano rivendicato una dose di parthenità arabo-musulmana di queste tradizioni locali. Las saetas, i tipici canti improvvisati dai balconi, durante le processioni con il Cristo e la Vergine, sembrerebbero provenire dal periodo dell'Inquisizione in cui le persone musulmane venivano arrestate e torturate, e lungo il loro percorso verso il carcere situato allora, nella struttura del moderno AlCazar, donne e uomini recitavano dai balconi i versi del Corano per alleviare la loro sofferenza e invocare la benedizione di Dio. Sempre risalente al periodo inquisitorio sarebbe anche la tradizione della decorazione floreale delle croci. I fedeli musulmani, per evitare di essere arrestati, facevano finta di convertirsi al cristianesimo, e attraverso l'ostentamento della loro fede mediata dalla realizzazione di questi simboli imponenti riuscivano a deviare l'attenzione degli inquisitori da sé e dalle proprie famiglie, dissimulando la loro reale fede coranica. Meccanismi, tutti questi, che sembrano confermare la diagnosi di Moustafa "a los occidentales le importa solo lo que ven" e che ci parlano di un processo di negoziazione fra visibile e invisibile non solo multi-situato in periodi storici differenti, ma addirittura continuativo nella storia, e rinegoziato fra le parti che si contendono la nascita dell'identità culturale còrdobese'. Tuttavia, a mio avviso, queste ricostruzioni storiche partigiane evidenziano un dato molto più profondo del solo elemento genitoriale, ovvero la capacità dei soggetti di 'mascherare', dunque ri-personificare e trasformare la propria soggettività in contesti mutevoli, in cui cultura, religione, identità non venivano percepiti come elementi ascrivibili ma acquisitivi, permettendo una mediazione creativa fra mondi. Una capacità di movimento fra immaginari, che oggi nel nostro mondo caratterizzato da catalogazioni, settorializzazioni, e rigide distinzioni sembrerebbe quasi impossibile da acquisire.

La metodologia della traduzione interculturale si configura proprio come uno strumento critico orientato a rovesciare lo sguardo e a navigare attraverso i diversi immaginari: non più, quindi, osservare le comunità musulmane, ma lavorare con soggetti che si muovono in uno spazio complesso, in cui la migrazione, il lavoro e la religione non sono compartimenti stagni, ma pratiche intrecciate di sopravvivenza, resistenza e rielaborazione del sé. Nel mio lavoro sul campo, ciò che ho osservato è che la religione intesa in termini antropologici e non meramente confessionali, lungi dal costituire un semplice repertorio normativo o rituale, diventa una risorsa epistemologica fondamentale per orientarsi in un mondo spesso ostile e difficilmente intellegibile secondo le categorie dei gruppi dominanti. In questo senso, la religione non agisce come una barriera alla presunta 'integrazione', ma piuttosto come una bussola cognitiva e simbolica che consente ai soggetti migranti di tradurre l'invisibile: vale a dire, rendere intelligibile ciò che non ha un posto nel linguaggio istituzionale, ricostruire una sintassi di senso che consenta non solo di abitare lo spazio senza smarrirsi, ma anche di cogenerarlo. Tradurre l'invisibile, quindi, significa anche sfidare le categorie ufficiali, le stesse che spesso, invece, falliscono nel rappresentare le esperienze vissute.

In un'epoca in cui i diritti delle persone migranti e delle minoranze religiose vengono continuamente negoziati asimmetricamente e spesso negati¹⁵, i giuristi, gli antropologi ecc. hanno il dovere di mantenere vive le narrazioni, ma anche di contribuire a rinnovarle criticamente. Le esperienze che ho raccolto a Córdoba e che avevano come focus l'accessibilità delle persone migranti al mondo del lavoro, mi hanno insegnato che categorie come religione, lavoro, cittadinanza, cultura non sono mai universali se prese nella loro astrattezza: sono strumenti situati, prodotti storici e politici ma soprattutto esiti derivati da relazioni intersoggettive che generano mondi. Per questo è urgente costruire nuove

¹⁵ Cfr. Cholewinski (2009), Ryan B. F. & Mantouvalou (2014), Berg (2017),

categorie insieme, a partire dalle pratiche quotidiane e dalle contraddizioni vissute, affinché il sistema giuslavorista, che per mandato costituzionale dovrebbe garantire dignità e tutela a tutti i lavoratori, possa davvero includere, rappresentare e proteggere. È proprio in questo scenario, in cui le categorie ufficiali falliscono nel rappresentare le esperienze complesse e stratificate delle persone migranti, che si rende necessario un ripensamento radicale delle modalità conoscitive, e quindi l'applicazione di una metodologia di traduzione interculturale che induca ad ascoltare e a rendere traducibili anche i saperi invisibili, silenti. È esattamente in questa direzione che intendo utilizzare il concetto islamico di *al-ghayb*, che nella tradizione coranica indica l' 'invisibile', l' 'occulto', 'ciò che è nascosto alla vista umana ma non per questo privo di realtà', come categoria-ponte tra circuiti di senso differenti. ' *Al-ghayb* ' non si riferisce semplicemente a ciò che è 'ignoto', ma a una dimensione dell'esistenza accessibile attraverso la fede, l'intuizione e la relazione con il divino¹⁶. È una realtà non immediatamente visibile, ma attiva, che informa le azioni, le intenzioni, la percezione del tempo e dello spazio. Nell'esperienza migratoria, *al-ghayb* viene mobilitato non solo come concetto religioso, ma come strumento di orientamento esistenziale, come lente attraverso cui leggere l'opacità dell'ambiente sociale e lavorativo. Nei racconti raccolti durante la mia ricerca a Córdoba, questo concetto emerge nella forma di una fiducia cosmica, di un'attesa dotata di senso, che consente di sostenere l'incertezza, di interpretare il sacrificio, il ritardo o la fatica non come puro fallimento, ma come parte di un disegno più ampio, non ancora visibile.

Nelle interviste realizzate con giovani lavoratori migranti giunti in Spagna dopo aver attraversato esperienze segnate da sofferenze estreme, vere e proprie traversate nei meandri di un'umanità ferita, degne di un'ipotetica seconda Guernica, emerge con forza un elemento spesso trascurato nell'analisi delle migrazioni: la speranza. Non si tratta di una speranza passiva, né di un'attitudine ingenua; è piuttosto una forma attiva di fiducia, un orientamento verso l'invisibile che funziona come tecnologia dell'agency. Questa fiducia, fondata su una visione spirituale del tempo e dell'agire, consente a questi giovani di negoziare accessi, rielaborare esclusioni e costruire micropratiche di cura e solidarietà che travalicano le logiche istituzionali e produttivistiche in cui spesso vengono incasellati. Moustafa incarna emblematicamente queste dinamiche.

Alto, con i capelli ricci e un sorriso apparentemente spensierato, Moustafa porta con sé un vissuto segnato da una migrazione precoce, iniziata all'età di quindici anni. La sua narrazione è fortemente scandita dalla temporalità: anni, mesi, giorni trascorsi in centri di accoglienza, in fondazioni, in spazi sospesi dove il tempo perde ogni continuità lineare e si trasforma in attesa, in soglia, in passaggio. È un tempo che lo forma, ma anche lo opprime. Un tempo che, nel suo racconto, passa da essere un tempo flessibile, secondo la visione arabo-musulmana in cui il tempo è percepito come malleabile – basti pensare al famoso detto "voi occidentali avete gli orologi, noi musulmani abbiamo il tempo" – a divenire un'entità tirannica, scandita da regole istituzionali, orari imposti, appuntamenti e scadenze. Non a caso, Moustafa descrive l'apprendimento del 'senso del dovere' come il risultato di una perdita: la separazione forzata dal suo compagno di viaggio, avvenuta in un centro per minori a Madrid, quando gli educatori decisero di trasferirli in città diverse, giudicando la loro amicizia una minaccia all'ordine del centro. Eppure, anche questa separazione non è definitiva. Moustafa e il suo amico riescono a ritrovarsi e, oggi, viaggiano regolarmente tra Spagna e Marocco. La visita alle loro famiglie, una volta diventati maggiorenni e dotati di documenti, non è solo un atto affettivo, ma un gesto simbolico di reintegrazione biografica, un tentativo di ricomporre la frattura esistenziale prodotta dalla migrazione.

¹⁶ Cfr. Aldeeb Abu-Sahlieh (2008).

Quando mi mostra con orgoglio la sua carta d'identità, Moustafa non parla di un documento, ma di una conquista: 'libertà', dice. Libertà di muoversi, di scegliere, di appartenere. Oggi, le sue priorità sono tre: lavorare, ottenere la cittadinanza spagnola, prendere la patente. Obiettivi concreti, che tuttavia erano già chiari per lui a quindici anni, quando decise di partire 'senza pensarci troppo', come mi racconta. Questa apparente leggerezza nasconde comunque un affidarsi radicale al futuro, un atto di fede nell'invisibile: in *al-ghayb*. Questo concetto coranico è in qualche modo in contrasto con la razionalità burocratica che informa le politiche europee su lavoro e migrazione, basate su visibilità, tracciabilità, produttività. *Al-ghayb* ci costringe infatti a fare i conti con l'opacità, con ciò che sfugge al controllo ma struttura profondamente l'agire umano.

Nel lavoro di traduzione interculturale, assumere *al-ghayb* come categoria epistemologica significa prendere sul serio le logiche *altre* di costruzione del mondo. Significa riconoscere che dietro gesti quotidiani – come andare a lavorare, inviare rimesse alla famiglia, studiare o attendere un documento – si celino razionalità plurime, fondate su una pluralità di orizzonti religiosi, affettivi, cosmologici. In questa prospettiva, il lavoro non è riducibile a un semplice obbligo o diritto: diventa piuttosto uno spazio negoziale, una scena dove si giocano riconoscimento, agency, appartenenza¹⁷. È un luogo in cui le categorie stesse come 'merito', 'diritto', 'dovere', devono essere continuamente discusse, rielaborate, reinventate. La metodologia della traduzione interculturale, in questo senso, non si limita a descrivere o rendere visibili queste tensioni. Al contrario, le accompagna. Le sostiene come un processo relazionale, dove ciò che emerge non è solo una migliore comprensione dell'Altro, ma la possibilità di generare forme inedite di giustizia e accessibilità.

Con Moustafa, Chadi, Abad, Fatima, Zineb, Maria e Aasmae non abbiamo realizzato semplici interviste. Abbiamo aperto uno spazio di co-costruzione del senso, interrogando insieme il dato empirico spesso considerato opaco, apparentemente marginale o ignorabile, alla luce delle loro vite e aspirazioni¹⁸. Elementi formali come il contratto di lavoro, le regole sulla sicurezza, le norme su maternità o pensionamento, i riferimenti alla lealtà, puntualità, scatti di anzianità, che inizialmente sembravano appartenere a un linguaggio estraneo, tecnico e distante, sono stati ritradotti in strumenti di orientamento. Non più simboli di esclusione o dominio, ma leve potenziali per l'inclusione, per la simmetria nelle relazioni di lavoro, per la dignità personale. Attraverso questo processo, ciò che prima veniva percepito come un sistema ostile – l'insieme di norme, regole e istituzioni del lavoro – ha iniziato a mostrarsi come spazio possibile di riconoscimento e di progettualità. Un esempio emblematico è quello costruito insieme a Moustafa e Chadi, entrambi accomunati dalla stessa immagine di relazione lavorativa: un legame che definiscono 'padre-figlio' con i rispettivi datori di lavoro. Moustafa, in particolare, accede a un percorso di formazione professionale che si concretizza in un inserimento lavorativo come magazziniere presso un mercato locale. L'avvio, tuttavia, non è dei più lineari: comincia con un periodo di prova informale di tre mesi, privo di qualsiasi contratto scritto. Solo dopo che il datore di lavoro riconosce in lui 'un ragazzo bravo' e con una buona padronanza dello spagnolo, gli viene quindi offerto un contratto a tempo indeterminato. Questo contratto rappresenta per Moustafa

¹⁷ Cfr. Parisi (2024).

¹⁸ Questa riflessione si ispira al dibattito epistemologico sull'autoreferenzialità del diritto e sulla necessità di integrare l'analisi normativa con l'osservazione partecipata del dato empirico, in particolare nelle pratiche antropologiche e giuridiche critiche. Vedere il diritto come un sistema chiuso di norme rischia di tralasciare le esperienze e le interpretazioni degli attori coinvolti, limitando la comprensione del fenomeno. Per una critica di tale autoreferenzialità si veda: Ross (2000), Ricca (2020, 2023b)

non solo una conquista economica e di stabilità, ma anche un primo passo verso l'inclusione giuridico-amministrativa: gli consente, ad esempio, di accedere a un'assicurazione medica che dichiara di pagare regolarmente ogni mese. È l'inizio di quella che lui stesso definisce una vita 'dignitosa'. Tuttavia, con sorpresa, scopro che quel contratto, simbolo della sua 'nuova vita', Moustafa non lo ha mai letto: "L'ho firmato, ma non lo conosco", ammette con disarmante sincerità. Lo invito allora a leggerlo insieme. Recuperiamo una copia che l'entidad che lo ospita ha in archivio e Moustafa me lo mostra con curiosità attendendo che io prenda la parola. Alla mia proposta di spiegarmi cosa c'è scritto, mi guarda incredulo: davvero crede che io ne conoscesse meglio di me il contenuto? – sembra domandarsi nel silenzio dello sguardo. Prova a scorrere alcune voci, ma si spazientisce presto. "Non ho bisogno di sapere cosa c'è scritto. Mi fido del mio capo. A me importa solo sapere quante ore devo lavorare per guadagnarmi il pane!". Questa mancata familiarità con il contenuto contrattuale rivela una frattura profonda tra inclusione formale e inclusione sostanziale. Le categorie giuridiche come mansioni, ferie, retribuzione, diritti sindacali, restano sullo sfondo rispetto alla conoscenza pratica acquisita sul campo e alla fiducia costruita quotidianamente con colleghi e superiori. Il lavoro diventa così uno spazio di apprendimento tacito, incorporato, in cui l'acquisizione di competenze avviene per osservazione e imitazione più che per mediazione normativa. Da una prospettiva antropologica, questo scarto tra formalismo giuridico e pratiche vissute riflette una condizione di cittadinanza incompiuta: Moustafa è dentro il sistema, ma lo abita da soggetto parzialmente escluso dai suoi linguaggi e dispositivi. Non ignora il diritto, ma lo colloca in secondo piano rispetto alla propria esperienza diretta. Eppure, quegli stessi elementi esperienziali: orari, salari, ritmi di lavoro, la possibilità di 'avere tempo per vivere', rientrano anch'essi, implicitamente, nella sfera del diritto.

Prima di intraprendere l'attuale esperienza, Moustafa aveva seguito dei corsi per lavorare in cucina, lavoro che invece fa Chadi. Era stato assunto da un ristorante importante della città, ma i ritmi serrati e la fatica costante lo hanno spinto a riconsiderare le sue priorità, scegliendo una vita più sostenibile. Queste valutazioni lo hanno indotto alla scelta di lavorare come magazziniere, il solo ad avere origini marocchine in quell'azienda come lui stesso racconta, il più piccolo, ma anche il più ambizioso. Dopo solo alcuni mesi dall'inizio del suo lavoro, che consisteva nello spostare le casse, il suo 'jefe' ha deciso di spostarlo da quel ruolo, fin troppo basico per le capacità di Moustafa, e di 'promuoverlo' a un ruolo logistico in cui – come racconta – si occupa di organizzare la merce nei bancali al computer. Ovviamente nel contratto non c'è stato alcun segno di questa 'promozione'.

Il passaggio di Moustafa da mansioni manuali, fisicamente gravose, a compiti organizzativi e gestionali all'interno del magazzino si configura come una transizione densa di significati, non solo lavorativi ma identitari. La sua narrazione attribuisce questo avanzamento anche alla competenza linguistica: "parlo bene lo spagnolo e sono bravo nel mio lavoro". Qui, la lingua si mostra come capitale simbolico e strumento di negoziazione del proprio valore all'interno dell'ambiente professionale. L'investimento nell'apprendimento dello spagnolo, ma anche nello studio per ottenere la patente, si inserisce in un processo di autoformazione in cui la padronanza linguistica e tecnica diventa leva di legittimazione sociale, tanto agli occhi degli altri quanto a quelli propri. Moustafa racconta come si impegni a fare sempre di più per far vedere che è uno 'bravo'. Così, si occupa spesso e volentieri di mansioni che non gli appartengono, o per cui non ha ancora la formazione adatta o gli strumenti necessari.

Moustafa mi riferisce con orgoglio che guida i macchinari per spostare i pallet anche se non ha ancora la patente. Quando gli faccio notare che questo violerebbe le sue mansioni nonché il

regolamento per la sicurezza, mi guarda interrogativamente: “Ma guarda che il capo lo sa, lui mi considera uno di famiglia” – si affretta a precisare. Questo elemento è un segno della fiducia costruita sul terreno, dove la formalizzazione normativa cede spesso il passo all'apprendimento esperienziale e alla valutazione relazionale. In altri termini, ciò che Moustafa ‘è’ nel contesto lavorativo non è ciò che è scritto in un documento, ma quel che egli dimostra ogni giorno attraverso la sua presenza, la sua affidabilità e la sua capacità di inserirsi nei ritmi collettivi della produzione. Questa sua dedizione costruisce un rapporto di fiducia particolare con il datore di lavoro in cui si iscrive con forza l’elemento paterno e familiare. Il suo ‘jefe’ diventa una proiezione del suo ‘أبي’ (*abi*, papà) e Moustafa non si nasconde nel dirmi che spesso gli è stato detto che lui è come un figlio per il suo datore di lavoro. Questo elemento, seppur nella dimensione eminentemente affettiva, rende la relazione lavorativa più umana e malleabile per Moustafa; d’altra parte, però, potrebbe minare il suo futuro e la sua carriera. Nel caso si verificasse un incidente sul lavoro, le ripercussioni sarebbero ingenti per entrambi gli attori coinvolti e potrebbero portare alla cessazione della loro relazione lavorativa e affettiva. L’intero patto simbolico tra “figlio” e “padre” lavorativo rischierebbe di spezzarsi. Uno scenario che potrebbe essere evitato attraverso l’alfabetizzazione al diritto di Moustafa, un’alfabetizzazione che incontri la sua sfera valoriale e si innesti nel suo sistema di categorizzazione della relazione con il lavoro e con il suo ‘abi-jefe’. In realtà, è proprio il meccanismo di familiarizzazione e quindi di adattamento che Moustafa pone in essere nei confronti del suo datore di lavoro che apre un terreno sul quale sembra potersi avviare un processo di traduzione interculturale. In questa direzione, un possibile percorso da intraprendere si dispiega a partire dalle reti narrative del giovane, dove si ramifica il suo universo simbolico. All’interno di questo universo, che è anche quello islamico, la categoria famiglia rappresenta un asse centrale¹⁹. Ed è esattamente al suo interno che emerge come un faro, capace di orientare nel processo di metaforizzazione ovvero di traduzione interculturale, il tema della مسؤولية (*mas'ūliyya*- responsabilità).

La responsabilità è intesa nella tradizione islamica come ciò che regge la società, che altro non è se non un’espansione della famiglia. La categoria di società nel mondo arabo-musulmano sembra infatti essere costruita per cerchi concentrici, dal nucleo rappresentato dal singolo alla sua moltiplicazione nella costruzione della famiglia, per giungere infine all’espansione di essa e alla *أمة* (*umma*-comunità islamica tutta). Utilizzo l’espressione ‘cerchi concentrici’ perché tutte queste entità sono rappresentate nella parola coranica come indissolubili. Il domenicano Candiard²⁰ parla al riguardo di una coscienza musulmana che altro non fa se non proiettare sulla comunità dei credenti il dogma fondamentale dell’islam: il *tawhid*, l’unicità divina. Dio è uno. Nulla può essergli associato. In Allah non c’è pluralità. A sua immagine, la comunità musulmana dovrebbe essere al tempo stesso unica e omogenea. Anche nel meccanismo di significazione soggiacente al mondo di Moustafa non è difficile rivedere questa dimensione di concentricità e sovrapposizione di ruoli. Così, al suo interno, la sfera della responsabilità diventa l’interfaccia migliore per poter tradurre concetti complessi come quelli di lealtà e buona fede. Se giuridicamente essa implica trasparenza, correttezza e rispetto delle regole contrattuali, nella prassi migrante la buona fede si gioca anche sul piano affettivo, morale, relazionale. È una fedeltà che eccede il testo scritto ma può essere messa in crisi proprio da quel testo, quando le regole si fanno cogenti e il diritto torna a rivendicare la propria autorità. Moustafa si muove costantemente su questo crinale: tra il rispetto delle norme e la fiducia costruita nel quotidiano, tra la legge dello Stato e la legge del legame interpersonale. Tuttavia, l’elemento che mi pare saliente nell’immaginario di Moustafa è quello della

¹⁹ Cfr. Sona (2019).

²⁰ Cfr. Candiard (2019).

sicurezza nei confronti di sé stesso, del suo 'abi-jefe' e dell'azienda stessa. Un'azienda con la quale in futuro Moustafa spera di poter ulteriormente collaborare, diventando lui stesso un imprenditore. Sogno che tra l'altro è lo stesso suo datore di lavoro ad alimentare. All'intero di questo circuito relazionale, la 'responsabilità' è il perno sul quale anche lo stesso datore di lavoro può ricalibrare le sue 'concessioni' rispetto alle attribuzioni del giovane, e sul quale si può costruire una normatività consapevole che nutra e fertilizzi il terreno della relazione lavorativa fra i due attori in tutte le sue declinazioni. In effetti, quando nel dialogo con Moustafa è emerso il tema della responsabilità, i suoi occhi si sono illuminati di una luce nuova, che sembra dare visibilità a quella parte che prima gli sembrava tanto oscura e perciò stesso ignorabile – per quanto possa apparire paradossale – del suo contratto di lavoro. Un cambiamento di sguardo che si manifesta con chiarezza nelle parole post-intervista di Moustafa e degli altri ragazzi, che hanno iniziato a descrivere il sistema non più come un muro, ma come un ponte, uno strumento di empowerment, un fondamento su cui costruire la propria carriera futura. In questo senso, anche tale trasformazione di prospettive diventa una manifestazione concreta di *alghayb*: una fiducia nell'invisibile che guida l'azione, dà senso all'attesa per il futuro, il proprio sogno di carriera, e apre alla possibilità che anche l'istituzione possa essere trasformata, abitata, umanizzata.

Questo tipo di approccio ci porta a superare l'idea che la giustizia sociale si fondi su un'uguaglianza formale, per proporre invece una giustizia epistemica, capace di accogliere diverse forme di sapere, compresi quelle non immediatamente visibili, silenziate o ritenute 'non valide' nei paradigmi dominanti. Lavorare con questo orientamento vuol dire considerare l'alterità non come un ostacolo alla comprensione, ma come condizione stessa della relazione. In opposizione a ogni idea di trasparenza immediata dell'Altro, l'accesso a mondi culturali differenti richiede un esercizio continuo di decentramento e un'accettazione radicale dell'opacità. Questo principio di opacità non è il fallimento dell'empatia, ma la sua condizione. L'empatia, in questa prospettiva, non può più essere intesa come una facile comunione affettiva, come se bastasse 'mettersi nei panni dell'altro' per comprenderlo. Piuttosto, va ripensata come un dispositivo epistemico, una pratica di ascolto fondata sulla consapevolezza della distanza, una distanza che non va eliminata, ma abitata e percorsa in modo bidirezionale.

Nel contesto del lavoro antropologico, l'empatia ha storicamente rappresentato una sorta di garanzia metodologica: la capacità di sospendere il giudizio, di entrare nei mondi altrui, di 'comprendere dall'interno'. Tuttavia, come ci hanno insegnato Geertz²¹ (1983), e più recentemente Hollan e Throop²², questa concezione rischia di scivolare in una proiezione inconsapevole: l'illusione che il mondo dell'Altro sia leggibile attraverso le nostre categorie, che non ci sia bisogno di traduzione di entrambi i mondi che partecipano all'incontro. L'empatia può trasformarsi in una falsa reciprocità, in una forma rassicurante di immedesimazione che cancella l'asimmetria della relazione e si avvicina pericolosamente a una colonizzazione epistemica²³. Essere consapevoli di questa tensione è essenziale anche per comprendere le trasformazioni dell'identità religiosa nello spazio pubblico europeo. Rogers Brubaker²⁴ ha mostrato come ad esempio la categoria "musulmano", inizialmente imposta dall'esterno come etichetta classificatoria, sia stata in molti contesti interiorizzata e rielaborata come categoria di

²¹ Cfr. Geertz (1983).

²² Cfr. Hollan e Throop (2008).

²³ Cfr. Lorimer (2010).

²⁴ Cfr. Brubaker (2012).

pratica. Ne deriva una soggettività riflessiva, in cui l'identità non è un dato fisso, ma il risultato di un'interrogazione costante, situata e relazionale. Tale riflessività si colloca nel crocevia tra aspettative familiari, pressioni sociali e rappresentazioni mediatiche, generando forme di appartenenza complesse, contraddittorie, e sempre in movimento.

Questo si riflette potentemente in un altro incontro, quello con Maria, che si è presentata all'intervista indossando l'hijab ma a metà conversazione, quando percepisce che il mio interesse non si concentra su di lei in quanto appartenente alla categoria 'musulmana' ma in quanto persona, qualcosa si apre (le reti narrative): si toglie il velo e confessa che non si sente una fedele particolarmente devota. Lo indossa, dice, "per mio padre, che potrebbe avere un infarto se mi vedesse senza, perché lui vuole che dopo la morte io vada in paradiso". Un padre che, pur non essendo presente fisicamente, abita lo spazio simbolico della sua esistenza. Sul corpo di Maria si depositano così proiezioni multiple e il velo da simbolo di libertà religiosa diventa il diario personale dei suoi meccanismi relazionali con il mondo: innanzi tutto con me, una giovane ragazza migrante come lei ma anche una ricercatrice che studia e osserva lei e la sua comunità, con suo padre: con il mondo che vorrebbe esperire con i capelli al vento, e quello che maschera in presenza del giudizio del genitore, un giudizio che però arriva da lontano, dal Paradiso stesso. Senza la consapevolezza della distanza epistemica, senza il riconoscimento dell'opacità e delle sue sfumature, tutto questo non sarebbe potuto emergere. Se mi fossi fermata all'etichetta di 'musulmana', non avrei mai avuto accesso a quella zona intima e contraddittoria della soggettività di Maria. Solo attraverso un ascolto capace di accogliere l'ambivalenza, senza pretese di trasparenza o coerenza lineare, è stato possibile far emergere un'altra Maria: creativa, ironica, interessata a capire se e come la nostra conversazione potesse diventare uno strumento per sé. È in questo tipo di relazione conoscitiva che la proposta metodologica della traduzione interculturale, così come sviluppata da Ricca, assume un significato operativo concreto²⁵. Giova scandirne, con riferimento all'andamento dell'intervista, i tre passaggi fondamentali: narrazione incrociata, contestualizzazione incrociata e traduzione/transazione o transduzione, applicate al caso di Maria e al gesto di togliersi il velo.

2. Narrazioni

Durante l'intervista, Maria giovane lavoratrice e imprenditrice della sua propria azienda, racconta di aver indossato il velo fin dall'inizio della nostra intervista per rispondere a quella che percepiva come un'aspettativa implicita da parte mia. È questa la prima narrazione che emerge: un atto di auto-posizionamento strategico che mira a rendersi leggibile dentro un contesto interpretativo presunto. Tuttavia, in un secondo momento, quando comprende che non è il suo essere 'musulmana' l'oggetto del mio interesse, ma il suo vissuto soggettivo, riformula il proprio racconto. Spiega allora che il velo, per lei, non rappresenta un'espressione religiosa in senso stretto, bensì un compromesso simbolico con i genitori: lo indossa per rassicurarli, perché possano "vederla in paradiso". Lo toglie quando può, laddove avverte che c'è spazio per la propria autonomia, un'autonomia che racconta di essersi guadagnata proprio attraverso il lavoro. Il processo si dispiega mentre io provo a narrarle la mia storia personale, insieme alle modalità di contro-narrare le situazioni da lei vissute all'interno del mio universo semantico. In questa sede, tuttavia, ometterò di dilungarmi sui miei passaggi autobiografici.

²⁵ Cfr. Ricca (2008).

3. Contestualizzazione incrociata.

In questo secondo passaggio, la narrazione non è trattata come un dato immediato, ma viene inserita dentro il suo contesto affettivo, relazionale, istituzionale. Quel gesto apparentemente minimo di togliere il velo si carica allora di una densità significativa profonda: racconta una grammatica della soggettivazione post-identitaria, in cui l'identità religiosa non è rivendicazione fissa, ma modulazione situata. Non è un'appartenenza monolitica, ma una relazione plurale e in movimento. L'esperienza lavorativa, in questo senso, non è solo occasione di autonomia economica, ma anche laboratorio di rielaborazione simbolica: Maria mi racconta infatti di aver iniziato solo quest'anno a osservare il Ramadan, perché non lo percepisce più come una pratica di obbedienza ai suoi genitori, ma come un atto deliberato, scelto, conquistato dal suo riposizionamento soggettivo nel mondo attraverso il lavoro. Le narrazioni incrociate permettono così di portare alla luce gli schemi interpretativi impliciti dei soggetti, riorientando la gerarchia semantica: ciò che inizialmente appariva marginale (come il togliersi il velo) acquista centralità; mentre ciò che sembrava autoevidente (il velo come segno religioso) perde la sua forza esplicativa. Questo spostamento non tradisce l'identità, ma ne rivela la natura dinamica, ambigua, creativa. Anche in questo caso, utilizzo il vissuto migratorio come sponda ri-contestualizzante, in un lavoro semiotico che costruisce un orizzonte di esperienza dal significato co-determinato non solo attraverso la comunicazione ma *nella* comunicazione che si fa spazio potenziale di convivenza.

4. Transduzione

Il terzo passaggio si dispiega come un processo di attraversamento tra sistemi simbolici eterogenei, capace di generare un terzo spazio, non riducibile né alla cultura d'origine né a quella del contesto ospitante. Non si tratta di una mediazione debole o di compromesso, ma della co-costruzione di un nuovo paesaggio di senso, generato *nella* relazione. In questa dimensione, la contestualizzazione incrociata e la transduzione assumono un valore di giustizia epistemica: crea un senso comune possibile a partire da posizionamenti differenti. Ricostruendo la rete di significati che ricetta l'atto di Maria di togliersi il velo comprendiamo come le sue ragioni mosse inizialmente dal desiderio di lavorare in un'azienda con maggiore serenità e meno pressioni date dai pregiudizi legati alle donne che indossano il velo, non rappresenta un rifiuto delle pratiche religiose, ma si iscrive in realtà in una logica di fedeltà trasformativa. Togliere il velo per facilitare il suo inserimento socio-lavorativo nella società d'accoglienza non è un atto di rottura con la dimensione religiosa, al contrario è un atto che si pone in continuità semantica con essa attraverso un processo di negoziazione e riconfigurazione dei significati: e questo proprio perché il suo scopo è quello di onorare i sacrifici familiari connessi al progetto migratorio.

Una volta conquistata l'autonomia economica e simbolica, l'accennata funzione trasformativa del lavoro si intensifica. L'autonomia lavorativa diventa il fondamento di una soggettività nuova, capace di esercitare una libertà riflessiva nei confronti delle pratiche religiose e dei vincoli familiari. È in questo passaggio che si concretizza un dovere etico verso la famiglia, non più mediato dalla dipendenza o dal dovere passivo, ma attraverso il successo e il riconoscimento sociale: diventare un lavoratore ben retribuito o un imprenditore permette di uscire dalla subalternità e di onorare le radici culturali attraverso una nuova forma di lealtà.

Questo meccanismo si riflette emblematicamente nella figura di Maria, che utilizza la propria

indipendenza economica non solo come mezzo di sostentamento, ma come dispositivo di autodeterminazione. Maria riattualizza così pratiche come l'osservanza del Ramadan o l'uso dell'hijab, non più come doveri eterodeterminati, ma come scelte soggettive e consapevoli, espressioni di una identità plurale e dinamica. Il passaggio dalla rinuncia (velo, Ramadan) alla riappropriazione riflessiva di queste pratiche avviene quando la soggettività ha acquisito gli strumenti materiali e simbolici per rinegoziare il proprio posizionamento all'interno della società. In questo quadro, si dissolve l'opposizione stereotipata tra religione e modernità, tra Islam e imprenditorialità. L'affermazione "lavoratore o imprenditore di successo perché buon musulmano; buon musulmano perché imprenditore di successo" sintetizza perfettamente questa trasformazione semantica. L'etica religiosa, lungi dall'essere un limite, diventa 'passaporto simbolico', una risorsa per l'autolegittimazione, un ponte tra origini e contesto di arrivo. La frontiera culturale si trasforma in 'con-fine', orizzonte comune generato dalla rigenerazione di pratiche e significati.

Questo processo dimostra la natura aperta e trasformativa del campo religioso, che si configura non come sistema rigido di norme, ma come spazio fluido di senso. Le pratiche religiose vengono così rilette come strumenti di connessione con le proprie radici, in una logica di agency individuale e non di imposizione normativa. Il lavoro, inteso come spazio di espressione della libertà e della responsabilità personale, diventa il catalizzatore di tale metamorfosi, consentendo di superare l'alternativa tra adesione cieca e rifiuto totale della tradizione.

L'esperienza di Maria e di molte donne migranti dimostra come i processi interculturali non producano assimilazione o resistenza, ma diano origine a sintesi dinamiche, in cui la soggettività si costruisce attraverso la riconfigurazione di simboli, pratiche e valori. L'identità religiosa non viene abbandonata, ma riconfigurata nella libertà, e proprio per questo può tornare a essere significativa, attuale e vitale nel nuovo contesto.

All'interno di questa cornice teorico-metodologica ed esperienziale, l'abito assume una funzione cruciale. Lungi dall'essere una semplice questione estetica, esso si configura come una superficie semantica e un dispositivo di soggettivazione. L'abito non si limita a coprire il corpo: lo rende visibile, leggibile, normabile, posizionabile all'interno di regimi di senso specifici. Esso è forma e forma-zione: produce corpo, allo stesso tempo in cui lo riveste. È un effetto materiale dell'*habitus*, nel senso bourdieuano, inteso come interiorizzazione del sociale. Ma proprio nei contesti migratori e diasporici, quest'*habitus* viene costantemente messo in crisi, rielaborato, re-significato.

Nel materiale etnografico raccolto, emerge con forza come il corpo non sia un mero supporto biologico, ma un vero e proprio archivio semantico, in cui si stratificano norme, affetti, paure e desideri. Il caso dell'hijab è emblematico. Lungi dall'essere un'icona identitaria fissa, si rivela come oggetto rizomatico, mobile, sfaccettato. Durante le altre interviste è emerso ad esempio come per Fatima (in un'altra intervista) indossare l'hijab anche nel mondo del lavoro sia un gesto spirituale; mentre per Maria è un puro atto affettivo verso la famiglia e appena può se ne sbarazza. Ancora più interessante è il modo in cui Abad, giovane uomo, reinterpreta la presenza dell'hijab nello spazio lavorativo: quando vede ragazze con il velo, lo legge come un segnale positivo, una sorta di *green flag* che indica un ambiente inclusivo. Questo elemento diventa per lui un criterio di orientamento pratico: evita di candidarsi come interlocutore in contesti dove tale segnale è assente, risparmiando tempo ed energie.

Per molti giovani migranti, l'abito è un vero e proprio terreno di negoziazione tra aspettative familiari, pressioni comunitarie e codici visivi propri del contesto ospitante. In questo incrocio di forze e sguardi, l'abito diventa un'interfaccia dinamica: non solo ciò che si vede, ma ciò che si lascia

intravedere; non solo ciò che copre, ma ciò che seleziona e orienta lo sguardo altrui.

Il corpo migrante non è mai neutro, mai “nudo”: è sempre già letto, classificato, iscritto in gerarchie visive e morali. Nel mondo del lavoro, queste dinamiche si fanno ancora più evidenti. Moustafa, Chadi e Abad riportano esperienze simili. In particolare, Moustafa offre una riflessione potente sul significato del “sentirsi sicuro” sul posto di lavoro. Alla domanda su cosa significhi per lui sicurezza sul lavoro, emergono molti elementi, ma spicca l’esigenza di ‘essere visto’, di ‘essere considerato come persona’. Un bisogno tutt’altro che scontato per un giovane che ha trascorso anni della propria vita a nascondersi per paura di essere arrestato e rimpatriato. È attorno al corpo, e in particolare all’abito, che si concentra una delle riflessioni più incisive del suo racconto.

Moustafa ha posto grande enfasi sul fatto che ora, essendo stato promosso ‘al computer’ in questo nuovo ‘ufficio’ dove non ci sono più casse da spostare, non deve più indossare vestiti sporchi: la possibilità di indossare abiti “costosi e puliti” rappresenta per lui non solo un cambiamento estetico, ma una vera e propria trasformazione personale. Nella sua prospettiva, i vestiti diventano dispositivo di riconoscimento sociale, marcatori visibili di un’identità che rivendica dignità, differenza e capacità di consumo. Quando afferma – come è avvenuto durante l’intervista – che “guadagnare soldi significa vivere come una persona”, stava asserendo, implicitamente, che la condizione precedente – e cioè quella del bisogno, della dipendenza, dell’indeterminatezza giuridica – lo collocava in una zona di non-pienezza esistenziale, di umanità parziale. Questo dato è però in grado di rivelare molto di più se osservato con la lente della traduzione interculturale.

Alla mia domanda circa il perché non indossasse gli abiti e le scarpe richiesti dal suo lavoro in una zona comunque di magazzino, di pericolo di caduta di oggetti o di contatto con materiali particolari, colle, plastiche ecc., mi ha risposto che il suo capo all’inizio gli aveva consigliato di comprarsi tutto il necessario perché avrebbe poi ricevuto un rimborso da parte dell’azienda. Ciò nonostante – ha proseguito Moustafa – lui ha rinunciato. Per il ragazzo sicurezza sul lavoro si ricollega a una dimensione esperienziale segnata da un trauma profondo che va affrontato con cura. Moustafa ha uno sguardo molto critico verso gli standard di giudizio degli spagnoli, che a suo parere giudicano solo l’apparenza. Per questo motivo, la sua scelta di indossare abiti firmati sul luogo di lavoro non è solamente un tentativo di accettazione o omologazione rispetto allo status sociale suoi colleghi, ma diventa un’operazione simbolica attraverso la quale egli ritiene di riuscire a dare forma alla sua soggettività, differenziandosi dagli altri spagnoli – che non hanno bisogno come lui di indossare abiti firmati sul posto di lavoro. In un contesto dove lo status e l’appartenenza sono letti attraverso codici visivi e materiali, l’abbigliamento diventa il campo comunicativo in cui si articola la partita per il diritto alla soggettività. I suoi abiti firmati, scelti con cura, acquistati con risorse proprie, rappresentano un *medium* comunicativo in cui Moustafa riafferma sé stesso come individuo migrante ma non marginale, diverso ma non subalterno. Mostrandomi i capi d’abbigliamento che indossa e i relativi costi (una maglietta da 150 euro, pantaloni da 200, scarpe da 100), Moustafa mette in scena un atto di reclamazione simbolica del valore: non solo il valore del denaro, ma anche quello della auto-rappresentazione personale. È attraverso l’abito che egli si iscrive nel mondo come soggetto visibile, non assimilabile, consapevole della propria differenza culturale e disposto a performarla con forza. I vestiti, in questo senso, non sono solo accessori, ma piuttosto veri e propri documenti identitari, più significativi del contratto di lavoro che ha firmato ma che conosce solo superficialmente.

L’abito, così come l’intero corpo, diventa quindi *topos* di una geografia interiore ed esteriore: uno spazio performativo attraversato da tensioni tra riconoscimento e protezione, visibilità e occultamento,

obbedienza e trasformazione. Una realtà corologica, dove le coordinate della famiglia, del lavoro, della fede e dell'intimità, si intrecciano generando costellazioni mobili e mai pienamente traducibili. Il corpo migrante, in questa visione, è corpo-traduzione: un corpo che si fa testo, ma che resiste a ogni traduzione definitiva. All'interno di questa dinamica, la responsabilità assume un ruolo centrale. Non come imposizione esterna, ma come *ground* semantico che consente la traduzione dei significati della regola in chiave relazionale.

Un giovane lavoratore, attraverso l'uso strategico dell'abbigliamento, riesce a sospendere le precondizioni dell'asimmetria sociale, trasformando il proprio ruolo da oggetto di classificazione a soggetto attivo di relazione. L'abito *extra-ordinem* non solo ridefinisce la sua posizione nello spazio visibile, ma attiva un processo trasformativo anche nell'altro – il datore di lavoro – che, nel riconoscerne l'iniziativa, apre una possibilità di riconfigurazione del legame. Nasce così una immedesimazione potenziale, una forma embrionale di uguaglianza che non si fonda sulla cancellazione delle differenze, ma sulla possibilità di tradurle in uno spazio simbolico comune. La responsabilità, in questo senso, non è solo etica, ma simbolica e performativa: è la disponibilità a risignificare le regole a partire da un bacino assiologico pre-politico ma non pre-relazionale.

Per il giovane musulmano, la responsabilità non è semplicemente obbedienza alla norma statutale, ma espressione di un'etica radicata in un orizzonte religioso che diventa linguaggio antropologico. Il diritto alla sicurezza sul lavoro – come nel caso degli indumenti protettivi – viene così riletto non come imposizione esterna, ma come metafora relazionale: segno visibile di un patto intersoggettivo in cui la regola giuridica diventa veicolo di rispetto, cura e riconoscimento. La norma si trasfigura: da vincolo a linguaggio; da prescrizione a relazione. E in questa trasfigurazione si dissolve il dualismo tra diritto secolare e appartenenza religiosa. Non a caso, ricontatto dopo alcuni giorni Moustafa mi confessa di aver acquistato gli indumenti protettivi e di indossarli con rinnovata consapevolezza al lavoro. Le implicazioni teoriche di questa lettura sono profonde. In primo luogo, essa smaschera l'insufficienza delle categorie della secolarizzazione e della dicotomia pubblico/privato nel comprendere l'effettività del diritto²⁶. In secondo luogo, invita a ripensare i fondamenti stessi della legittimazione giuridica, mostrando come il diritto non possa operare senza una introiezione del senso, cioè senza una adesione soggettiva che traduca la norma in linguaggio interno. È solo attraverso questo processo di traduzione simbolica che la legge diventa diritto vissuto – e che l'alterità si trasforma in possibilità di co-appartenenza. Questo processo si manifesta con chiarezza nelle narrazioni raccolte intorno al tema delle giornate di riposo e delle ferie, in particolare nel confronto tra la disciplina contrattuale e la realtà effettiva.

5. Temporalità plurali: il tempo del non lavoro tra norma e soggettività

Diversi interlocutori – Moustafa, Chadi, Abad, Zineb, Aasmae – raccontano di aver firmato documenti separati rispetto al contratto ufficiale, in cui si impegnano a lavorare anche la domenica, ottenendo in cambio il sabato come giorno di riposo.

Una prassi diffusa, spesso non registrata nei documenti formali, che rivela l'esistenza di un sistema parallelo di regolazione del lavoro: una normatività para-legale che affianca e talvolta sovrascrive quella ufficiale.

²⁶ Cfr. Vazquez (2022).



a. Orario di lavoro di Moustafa, foto scattata al suo telefonino, Córdoba 08 aprile 2025

In questo contesto, la gestione del tempo assume una dimensione centrale. Alcuni, come Moustafa, non sono certi se il lavoro domenicale venga retribuito con maggiorazione, e spesso non comprendono pienamente la differenza tra giorni feriali, festivi o religiosi secondo il calendario dominante. È solo quando si parla del venerdì, giorno sacro nella tradizione islamica, che emerge una consapevolezza distinta: molti riescono ad adattare le proprie pratiche religiose agli orari lavorativi, spesso lavorando in turni serali o organizzando momenti di preghiera compatibili con il ritmo imposto dal lavoro. È il caso, ad esempio, di Zineb e Aasmae, che raccontano di ritagliarsi spazi personali di spiritualità pur all'interno di una quotidianità produttiva molto esigente. In ambito lavorativo, la possibilità di assentarsi per la preghiera comunitaria non viene riconosciuta come un diritto normato, bensì come una concessione informale e personale da parte del datore di lavoro. Questa concessione, tuttavia, non è formalizzata né rientra nei criteri di gestione del tempo di lavoro (ad esempio come avviene per gli straordinari domenicali), ma si fonda su una logica fiduciaria in cui merito, lealtà e reciprocità diventano principi regolativi extra-normativi. Tale dimensione relazionale si intreccia con il quadro normativo previsto dallo Statuto dei Lavoratori spagnolo (*Estatuto de los Trabajadores*). L'articolo 34.8 introduce la possibilità per i lavoratori di chiedere un adattamento dell'orario per conciliare vita lavorativa e familiare, aprendo uno spazio di negoziazione che, sebbene non espliciti il riferimento alla religione, può essere interpretato in chiave interculturale per includere anche questa tipologia di esigenze. Tuttavia, l'accesso a questo diritto dipende dalla volontà dell'impresa e spesso non viene esercitato formalmente da chi teme di compromettere il proprio posto di lavoro o la propria reputazione professionale. Attraverso il metodo della traduzione interculturale la religione passa dall'essere considerata un mero elemento di divisione, all'essere uno strumento utile nel riarticolare le differenze in chiave inclusiva. Il tempo del lavoro e quello del culto, lungi dall'essere inconciliabili, possono trovare spazi di armonizzazione se riconosciuti come espressioni di una pluralità di valori. In questo senso, l'esperienza del venerdì musulmano e della domenica cristiana appaiono non come poli opposti, ma come modalità culturali differenti di raggiungere la stessa funzione sociale: sospendere il lavoro per favorire la riflessione, la comunità e il riposo.

In questa dinamica, la religione e la condotta lavorativa non si pongono in opposizione, bensì si articolano insieme nel processo di integrazione sociale. Il lavoratore rielabora così la sua esperienza all'interno di un regime di reciprocità simbolica, in cui la dedizione al lavoro funge da garanzia della sua affidabilità e, al contempo, da strumento per affermare la propria identità religiosa. La religione entra così nello spazio simbolico dell'impresa attraverso la lealtà, forma di "fede laica" che non è scritta nel contratto ma ne attraversa ogni riga. La disponibilità del lavoratore a fornire la propria prestazione nei giorni considerati festivi nella società ospitante (la domenica, ad esempio) rappresenta un gesto di integrazione e adattamento, ma evidenzia al tempo stesso la dimensione culturale e religiosa dei ritmi temporali: il giorno di riposo domenicale, apparentemente secolarizzato, ha infatti radici confessionali, riconducibili alla tradizione giudaico-cristiana. Rileggere il tempo alla luce di queste osservazioni ci permette di non considerarlo come dato neutro, ma come costruzione normativa e simbolica che struttura l'inclusione e l'esclusione²⁷. I leader religiosi stessi – intervistati sulla questione – mi parlano del problema di molti giovani che si rivolgono a loro proprio perché preoccupati dei ritmi serrati che gli impediscono di pregare nel momento giusto della giornata. I leader mi dicono che in questo caso la religione è sempre accomodante, si cerca di 'venire incontro' alle esigenze primarie dei ragazzi, ovvero quelle di avere un lavoro e guadagnare denaro con cui vivere e far vivere le loro famiglie. Abad stesso reifica questo processo di prioritizzazione dicendo: "il venerdì è importante in Marocco perché ci si vede con tutta la famiglia, gli amici e i parenti in moschea, si prega e si mangia insieme; qui, però, le moschee sono lontane da casa, spesso stanno in periferia nelle zone industriali e per me che vivo in centro vicino al mio posto di lavoro diventa difficile andarci".

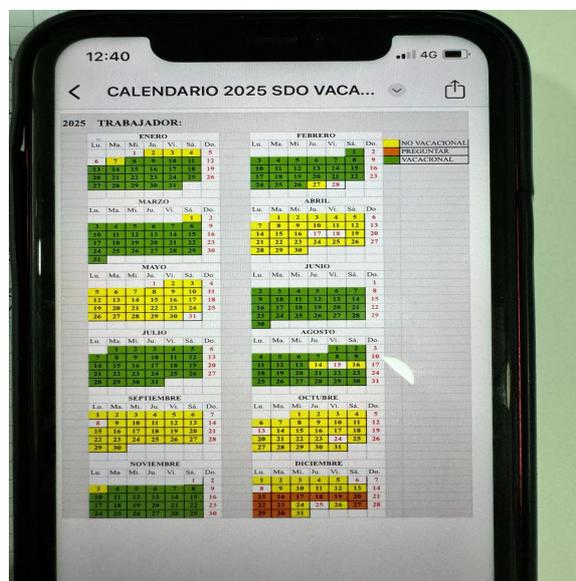
Tuttavia, è durante il Ramadan che la tensione tra corpo, fede e lavoro raggiunge il suo apice. Più di uno, tra cui Abad e Chadi, ricorda con fatica il digiuno prolungato affrontato durante turni serali, senza alcuna riduzione del carico di lavoro. La risposta dei colleghi o dei superiori è pressoché unanime: "Il lavoro è lavoro". Anche la testimonianza di Aasmae diventa particolarmente rilevante, poiché lei confessa che anche nell'ambito delle associazioni dove ha lavorato come mediatrice culturale e dove sentiva dunque che la sua 'cultura' fosse un valore aggiunto, essa diventava un 'handicap' allorché in cui entrava in conflitto con i ritmi prestabiliti. Nessuna concessione, né in Spagna né, paradossalmente, nei paesi di origine. Come sottolinea Abad, anche in Marocco la logica produttivista prevale spesso sulle esigenze religiose. Questa constatazione spiazza le letture dicotomiche tra Occidente secolarizzato e Sud globale religiosamente sensibile (come descritto ad esempio da uno dei leader religiosi intervistati). Tuttavia, i giovani intervistati non percepiscono questa difficoltà come un ostacolo alla pratica religiosa, bensì come una responsabilità da armonizzare: essere un buon lavoratore diventa parte integrante dell'essere un buon musulmano. In questa logica, il rispetto del digiuno non è soltanto un obbligo spirituale, ma un dovere che deve trovare un equilibrio con quello verso il lavoro e la famiglia, secondo un'etica della responsabilità che attraversa sfera religiosa e sfera professionale. Il lavoro assume così un significato assiologico profondo: non è solo mezzo di sostentamento, ma spazio etico-relazionale in cui si manifesta la lealtà verso la famiglia, considerata nella visione islamica come centro della vita morale e sociale. La tensione tra doveri religiosi e organizzazione lavorativa non si risolve in una contrapposizione binaria, ma in un tentativo di sintesi, in cui la religione viene interpretata come una risorsa semantica flessibile, capace di dare senso anche alle norme del tempo lavorativo occidentale, che spesso si presentano come neutre ma portano con sé codici culturali specifici²⁸. L'essere un buon

²⁷ Cfr. Fabian (2000).

²⁸ Cfr. Marramao (2005).

lavoratore in un contesto occidentale diventa un modo per vivere pienamente l'identità islamica: la disciplina, l'affidabilità e il senso del dovere sono qualità che legano l'individuo alla propria famiglia e alla propria fede²⁹. Così facendo, si costruisce una continuità spesso invisibile tra le pratiche religiose e l'organizzazione del tempo lavorativo, una continuità che sfida la rappresentazione dell'Islam come ostacolo alla modernità o alla produttività. In realtà, il vissuto dei migranti mostra come la fede venga continuamente negoziata in spazi dove né il luogo né l'appartenenza culturale garantiscono automaticamente riconoscimento. Anzi, proprio in contesti che non la riconoscono apertamente, la religiosità si intensifica e si riformula, generando nuove forme di significazione personale e collettiva. Il corpo diventa, in questo senso, il vero luogo di questa mediazione. È attraverso il corpo che i soggetti come Abad, Chadi, Zineb, Aasmae e Moustafa resistono al ritmo produttivo, digiunano, si affaticano e portano a compimento il lavoro. Ed è un corpo abitato da più tempi e da più obbligazioni, non solo fisiche ma simboliche, morali, affettive. Il tempo del lavoro si sovrappone al tempo della fede, e il calendario aziendale si intreccia con quello interiore, religioso, familiare.

A rendere ancora più esplicita questa tensione interviene il calendario delle ferie, strutturato secondo un codice cromatico – verde, giallo, arancione – che stabilisce rigidamente quali giorni siano disponibili per la richiesta e quali no. È una regolazione formalmente neutra, ma che nella pratica si scontra con la temporalità dei migranti. Le festività islamiche, le ricorrenze familiari transnazionali, non trovano spazio né considerazione. Moustafa racconta di chiedere ferie solo nei giorni verdi, conformandosi perfettamente alla logica dell'azienda, ma ammettendo che queste date non coincidono quasi mai con i momenti importanti per la sua famiglia. Anche Aasmae conferma la difficoltà di conciliare i calendari: le ferie diventano una concessione amministrativa, non uno spazio di significato condiviso.



b. Calendario delle ferie di Aasmae, foto scattata al suo telefonino, Córdoba 13 aprile 2025

Eppure, proprio in questo tempo apparentemente sospeso si concentra la carica affettiva e simbolica più intensa. Le ferie, per questi giovani, non sono mai vacanza nel senso occidentale del termine. Sono

²⁹ Cfr. Bilotti (2019).

ritorno, dovere, cura. Chadi, ad esempio, racconta che se non si reca personalmente in Marocco, non può consegnare i soldi ai suoi genitori: il trasferimento di denaro non è solo una questione bancaria, ma un gesto relazionale, che implica presenza, contatto, riconoscimento. Anche per Zineb e Abad, il viaggio annuale rappresenta un momento essenziale per mantenere vivi i legami familiari e sociali, nonché per rinnovare un'appartenenza che non è mai interamente localizzata né nel qui né nell'altrove, ma continuamente ridefinita nel movimento. In questa prospettiva, il tempo delle ferie si carica di senso nonostante, o forse proprio a causa, della sua marginalità rispetto al calendario dominante. È uno spazio in cui si ricompongono identità, affetti, memorie. E al tempo stesso, è uno dei luoghi in cui si rende più visibile l'urgenza di un diritto che sappia farsi ricettacolo di rielaborazione dello spazio vissuto, riconoscendo la pluralità dei ritmi, dei corpi e dei significati. Riconoscere le diverse temporalità non vuol dire tuttavia, compromettere i ritmi della produzione e spiego il perché. Tutti i giovani intervistati, parlando della fatica di far convergere l'elemento spirituale con il ritmo del lavoro, segnalavano il loro disappunto nel non poter 'rendere' allo stesso modo. Il corpo affaticato, a digiuno per il Ramadan, lontano per lunghi periodi dai propri affetti, è un corpo non più garante di produttività ed efficienza, un corpo che si flette su se stesso, tentando più o meno vanamente di sottrarsi a un contesto che tende a soffrire. Se condotto all'estremo, questo fenomeno spiega come il meccanismo di auto-ghettizzazione e discriminazione in qualche modo non è solo incorporato a partire dall'esterno ma viene corporalizzato proprio dalla sofferenza percepita dal soggetto in contesti come quello lavorativo. L'incommensurabilità formale tra i 'cronotopi del vivere' ritmati da differenti scansioni culturali secerne, all'ombra delle asimmetrie di potere tra tempo dei gruppi dominanti e tempo dei subalterni, si rivela però disfunzionale, in un colpo solo, sia rispetto all'esigenze produttive, sia rispetto ai diritti fondamentali³⁰. Tempo e persona sono, in effetti, due facce della stessa medaglia. Il calendario, in ogni circuito culturale, è un metronomo della vita sociale e biologica. Le sue articolazioni cronologiche sono simmetriche alle esigenze dei corpi colti nelle loro proiezioni ed esigenze bio-culturali. Tutelare al meglio i diritti della persona e dunque del lavoratore, agendo attraverso una traduzione intertemporale e di conseguenza interspaziale sarebbe un'operazione intimamente interculturale, destinata ad agire sia sul piano simbolico, sia sul piano materiale. Se perseguita e realizzata, essa porrebbe i lavoratori nelle migliori condizioni psico-fisiche per poter garantire all'azienda produttività ed efficienza all'attività d'impresa. Paradossalmente gli interessi del soggetto convergerebbero naturalmente con i migliori interessi dell'impresa che si calibrano proprio su questi criteri. Basterebbe ripensare la cromatica che ritma i calendari feriali dell'impresa - costruiti solo sulla base delle festività autoctone -, includendo le temporalità dell'altro. Questa costruzione multicolore non è impossibile, ma al contrario è attuabile proprio attraverso la normativa contrattuale regolata dagli articoli 34 e 38 dello Statuto dei Lavoratori spagnolo (*Estatuto de los Trabajadores*) che prevede per le aziende scansioni diversificate nei ritmi dei propri lavoratori basta che non contrastino con il miglior interesse di queste. Se guardassimo alla 'festa'

³⁰ Si pensi, a tal proposito, alla disciplina del tempo di riposo nell'ordinamento spagnolo, dove l'art. 40.2 della Costituzione tutela espressamente il diritto al riposo come strumento di garanzia della dignità e della salute del lavoratore. Tale interpretazione è rafforzata dalla giurisprudenza, come nella STS 1351/2019, che ribadisce l'obbligo di garantire un intervallo minimo di riposo tra turni lavorativi, e dalla STJ Canarias 1314/2019, che riconosce il riposo come tempo giuridicamente protetto e non sacrificabile sull'altare della produttività. A livello sovranazionale, la Direttiva 2003/88/CE e l'art. 31 della Carta dei diritti fondamentali dell'UE sanciscono il diritto a condizioni di lavoro giuste, esigendo pause minime quotidiane e settimanali, mentre l'art. 24 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e l'art. 7 del Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali rafforzano il valore universale del tempo libero come elemento essenziale della dignità umana.

come mero simbolo di una diversità culturale e religiosa, ci bloccheremmo all'etichetta di elemento caratterizzante la 'libertà religiosa' di un individuo, elemento che purtroppo spesso viene posto in subordine rispetto alle logiche di produzione e agli interessi di rendimento dell'impresa. Aprirne le reti semiotiche invece ci permette di individuare valori comuni che si posizionano in maniera continua e simmetrica rispetto alle logiche d'impresa, garantendo quello che potremmo definire un meccanismo di win - win fra lavoratore e impresa. La gestione dei permessi religiosi, quindi, non dovrebbe essere trattata come eccezione, ma come occasione per ripensare l'articolazione tra tempo lavorativo e pluralismo culturale. La religione, con i suoi ritmi e i suoi rituali, può diventare una risorsa per reinterpretare il contratto sociale, spostando il focus dallo scambio puramente economico a una relazione fondata su fiducia, responsabilità e riconoscimento reciproco. In questo senso, elementi come la preghiera quotidiana o il Ramadan non sono semplicemente vincoli organizzativi, ma pratiche capaci di generare un'etica relazionale che coinvolge anche il datore di lavoro, spesso percepito come parte della "famiglia" allargata.

I mondi invisibili sono presenti nella vita dei ragazzi in assenza fisica, come lo sono le famiglie rimaste in patria. Agiscono silenziosamente nelle scelte, nei desideri, nelle rinunce, nelle forme di disciplina che i giovani si autoimpongono. Questa pluralità ontologica genera una pluralità identitaria: non esiste un'unica appartenenza, ma una molteplicità di traiettorie soggettive che resistono alla sintesi in etichette culturali statiche. Le identità si compongono per stratificazione, per approssimazioni successive, per negoziazione costante tra ciò che si è, ciò che si è stati, ciò che si potrebbe essere. Tentare di comprimerle in formule sintetiche significa svuotarle, escludendo la dimensione processuale e relazionale in cui prendono forma. All'interno di questo quadro, il lavoro assume una funzione ordinatrice centrale. Esso non si riduce a un'attività economica, ma diventa una tecnologia normativa che ristrutturata i ritmi esistenziali, riscrive le geografie affettive e ridefinisce il rapporto tra soggetto e collettività. Il lavoro impone un regime temporale nuovo, spesso dissonante rispetto alla temporalità religiosa, familiare, rituale d'origine³¹. Si configura come un campo di forze in cui il corpo e l'identità vengono plasmati, esposti, ma anche potenziati. Il lavoro è una forma di disciplina³², ma anche uno spazio di agency, dove si negoziano i margini di autonomia e si riformulano le categorie di genere, di ruolo, di valore.

Maria si sveglia ogni giorno con la consapevolezza che il suo lavoro è molto più di una semplice attività economica: è un atto che prosegue la storia della sua famiglia. Suo padre e sua madre, migranti, hanno attraversato confini e affrontato enormi sacrifici per garantire a lei un futuro migliore. Ora, attraverso il suo impegno lavorativo, Maria continua questa traiettoria, prolungando il sacrificio dei suoi genitori e trasformandolo in un progetto quotidiano. La sua autonomia economica non rappresenta un distacco dalla famiglia, ma una rilettura dei legami familiari in chiave trasformativa.

Il lavoro per Maria è, infatti, una riscrittura della sua identità e del suo rapporto con il passato. Non solo guadagna, ma restituisce simbolicamente attraverso il lavoro ciò che è stato sacrificato per lei. Ogni ora che dedica al suo lavoro diventa una forma di sacrificio che non solo la connette ai suoi genitori, ma diventa anche una continuazione della loro storia, un 'atto genealogico' che riverbera nel presente. Il denaro guadagnato non è solo una risorsa economica, ma un *medium* etico attraverso il quale lei ristabilisce l'equilibrio tra ciò che le è stato dato e ciò che le compete, e tra il 'qui' e l'altrove' che definisce la sua identità di migrante permettendole di negoziare anche il suo status di donna libera

³¹ Cfr. Fucillo, 2018.

³² Cfr. Lazzari (2012).

e indipendente con la famiglia che la vorrebbe sposata. Maria utilizza il lavoro come asse per ricategorizzare il matrimonio e radicarlo in una sfera di senso ambigua rispetto all'universo simbolico che condivide e co-costruisce con i propri genitori. Per lei il matrimonio non rappresenterebbe tanto un progetto di affermazione personale, quanto il rischio di una sospensione della narrazione dei sacrifici sostenuti per acquisire il suo grado di agency sociale e personale, un arresto simbolico del processo di restituzione e riconoscimento posto in essere per i suoi genitori e per sé stessa. L'autonomia economica diventa così uno spazio di potere femminile e di soggettività intergenerazionale, dove il lavoro è atto d'amore e responsabilità tanto quanto lo sarebbe il matrimonio e forse anche di più. Il suo corpo, attraverso il lavoro, diventa il punto di contatto tra una memoria transnazionale e le aspettative future, tra l'esperienza di chi è rimasto nel paese d'origine e quella di chi è arrivato nel paese d'accoglienza.

Anche Zineb condivide una storia simile a quella di Maria, anche lei lavora per ripagare e continuare i sacrifici dei suoi genitori anche se in futuro sogna di essere una donna sposata con dei figli e prega Allah ogni giorno per farle incontrare un bravo cittadino musulmano. Lei come tanti altri migranti, traduce attraverso la categoria del buon lavoratore o cittadino, la categoria dell'essere un buon religioso. Questa ambivalenza tra il rispetto per le tradizioni religiose e l'adattamento alle nuove realtà sociali è il cuore della sua esperienza.

Il sacrificio diventa, quindi, un principio che non solo guida le sue scelte, ma diventa anche un valore spirituale che attraversa ogni aspetto della sua vita. Così, come l'Imam le ha insegnato, ogni sacrificio che Maria fa nel suo lavoro, ogni difficoltà che affronta per riuscire a conciliare le aspettative familiari, le tradizioni religiose e le necessità quotidiane, diventa agli occhi di Dio un atto di merito. Maria e Zineb come gli altri giovani intervistati, non cerca solo di guadagnare una sicurezza economica, ma di trasformare il proprio lavoro in un atto di responsabilità intergenerazionale, che si iscrive in un progetto più ampio, in cui la propria vita lavorativa diventa un mezzo per onorare il sacrificio dei genitori e prolungarlo nel futuro. La sua esperienza non è solo individuale, ma si intreccia profondamente con le aspettative della famiglia e della comunità religiosa, con la storia della sua famiglia e con la proiezione di un futuro che sta ancora costruendo. Questo approccio alla responsabilità e al lavoro trova una sua rispondenza in un concetto filosofico e teologico che richiama il teologo ortodosso Zizioulas e la sua riflessione sull'ontologia iconica³³. Così come l'icona trascende la forma materiale per rivelare un'umanità che non è mai solo presente nel 'qui e ora', ma è anche proiettata verso il futuro, la persona migrante trasforma la sua esperienza quotidiana nel lavoro in un atto creativo che si proietta verso un futuro che non è ancora arrivato, ma che è atteso e desiderato. Questo approccio epifanico o iconico al rapporto tra escatologia e storia permette di vedere il lavoro come un terreno di rivelazione: non solo un modo per guadagnare denaro, ma una possibilità per sperimentare una forma di cittadinanza che non è solo legale, ma anche affettiva, morale e cosmologica.

Il sacrificio nel lavoro, dunque, non si esaurisce in una dimensione materiale, ma si carica di significati simbolici che riflettono una visione del mondo in cui presente, memoria e attesa si intersecano. Ogni atto lavorativo, anche il più ordinario, diventa parte di un cammino verso un senso più profondo dell'esistere, che va oltre l'urgenza economica e contribuisce alla costruzione di forme mobili e plurali di cittadinanza. In questa prospettiva, il lavoro assume anche una valenza culturale e spirituale, dove la sfera professionale e quella religiosa si intrecciano in pratiche quotidiane che danno forma a un tempo vissuto tra il 'già' e il 'non ancora'. L'esperienza migratoria dei giovani musulmani,

³³ Cfr. Zizioulas (2024).

letta attraverso questa lente, sollecita una riflessione sulla coimplicazione tra diritto e dominio simbolico, tra ciò che è regolato formalmente e ciò che agisce in modo implicito, invisibile, *al-ghayb*.

Le testimonianze raccolte, confermate anche dagli attori comunitari e religiosi, suggeriscono che la religione non è rifugio passivo, ma forma attiva di agency. L'invisibile non rappresenta semplicemente la dimensione spirituale, ma diventa matrice di senso, principio organizzatore della vita pubblica e privata, generatore di nuove modalità di cittadinanza che mettono in discussione l'egemonia di una razionalità secolarizzata. Per queste ragioni, è necessario non solo scrivere contro l'integrazione, come suggerisce Rytter riprendendo il gesto teorico di Lila Abu-Lughod con il suo "scrivere contro la cultura"³⁴, ma anche iniziare concretamente a pensare e praticare la traduzione interculturale. Solo così sarà possibile cogliere e valorizzare la pluralità dei mondi che si attraversano e si coabitano nella quotidianità contemporanea.

Bibliografia

- Abu-Lughod L. 1991, Writing Against Culture. In Fox R. G. (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, 467-478. Santa Fe: A School of American Research Press.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. 2008, *Le Coran: texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétien*, Editions the l'Aire, Vevey.
- Berg L. 2017, At the border and between the cracks: The precarious position of irregular migrant workers under international human rights law, in *Migrants and Rights*, 287-320. Routledge.
- Bilotti, D. (2019). Trame evolutive e proiezioni interculturali nel diritto islamico. Precontrattualità, intersoggettività, istanze di universalizzazione. *CALUMET-Intercultural Law and Humanities Review*, 9(2).
- Broekman J.M., L.C. Backer 2013, *Lawyers Making Meaning: The Semiotics of Law in Legal Education II*, Springer, Dordrecht.
- Brubaker R. 2012, Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration, *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), 1-8.
- Candiard A. 2019, «Da 'if al-ḥadīṭ ḥayr min al-ra'y». Force et faiblesse du ḥadīṭ dans la pensée théologique d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 34, 81-98.
- Cholewinski R. 2009, Human rights of migrants: The dawn of a new era, *Geo. Immigr. LJ*, 24, 585.
- Dewey J. 1965, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Fabian J. 2000, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia, L'ancora del Mediterraneo*, Napoli.
- Fassin D. 2019, *Le vite ineguali: Quanto vale un essere umano*, Milano: Feltrinelli Editore.
- Fuccillo A. 2018, *Diritto, religioni, culture: il fattore religioso nell'esperienza giuridica*. G Giappichelli Editore.
- Geertz C. 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.
- Hastrup K. 1995, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London: Routledge.
- Hollan D. & Throop J. 2011, The Anthropology of Empathy: Introduction, in D. Hollan & J. Throop (eds.), *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, New York: Berghahn Books, 1-21.
- Lazzari, C. 2012, Il codice disciplinare, in Mainardi, S. (a cura di), *Il potere disciplinare del datore di lavoro*, Utet, Torino: 32-85
- Lorimer F. 2010, Using Emotions as a Form of Knowledge in a Psychiatric Fieldwork Setting, in J. Davies & D. Spencer (eds.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*,

³⁴ Cfr. Abu-Lughod (1991).

- Stanford: Stanford University Press, 98–126.
- Marramao G. 2005, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Parisi G. 2024. Rapporto di lavoro e traduzione interculturale: una lettura giuridico-interculturale della tutela del lavoratore straniero nel contenzioso disciplinare, in *CALUMET - Intercultural Law and Humanities Review*.
- Ricca M. 2008, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- Ricca M. 2012, *L'Altro nello specchio del dogma. Segno e soggetto tra fede e diritto*, in AA.VV., *Lex Iustitia Veritas*, Jovene, Napoli.
- Ricca M. 2013, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino 201.
- Ricca M. 2020, *Planning facts through law: legal reasonableness as creative indexicality and trans-categorical re-configuration*, in *International Journal for the Semiotics of Law* 33, 1089.
- Ricca M. 2023a, *Fenomenologia del sacro e filogenesi del soggetto di diritto. Sui sentieri antropologico-culturali della capacità giuridica*, *Calumet*, 16, 46–103.
- Ricca M. 2023b, *Intercultural spaces of Law: translating invisibilities*, Vol. 10, Springer Nature.
- Ricca M. 2024 *Traduzione Interculturale*: <https://www.researchgate.net/profile/Mario-Ricca/publication/377852796/links/65bb80fb1e1ec12eff68df7b/Traduzione-interculturale.pdf>
- Ross A. 2000, *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi.
- Ryan B. F. & Mantouvalou V. 2014, *The labour and social rights of migrants in international law*. University of Leicester.
- Rytter M. 2010, 'The family of Denmark' and 'the aliens': Kinship images in Danish integration politics, *Ethnos*, 75(3), 301-322.
- Rytter M. 2019, *Writing against integration: Danish imaginaries of culture, race and belonging*, *Ethnos*, 84(4), 678-697.
- Sjørsvlev I. 2011, *The Paradox of Integration: Excluding While Claiming to Integrate Into Danish Society*, in K.F. Olwig & K. Pærregaard (eds.), *The Question of Integration: Immigration, Exclusion and the Danish Welfare State*, Cambridge: Cambridge Scholars Press, 77–93.
- Sona F. 2019, *New parenthood and childhood patterns: Principles and praxes in Muslim realities*, *LDF Series No. 7*, Bologna: Il Mulino.
- Taylor C. 2004, *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC: Duke University Press.
- Vazquez M. L. 2022, *End of secular city limits? On law's religious neutrality in the city*, *International Journal for the Semiotics of Law–Revue internationale de Sémiotique juridique*, 35(1), 259–286.
- Zizioulas, J. D. 2024. *Ricordare il futuro. Per una ontologia in prospettiva escatologica*. Bologna: EDB.

fabiolagirneata@gmail.com

Publicato online il 24 settembre 2025