

# Diventare musulmane: riflessioni sull'esperienza di alcune donne convertite all'Islam in Italia

EMANUELA NACLERIO\*

## Abstract

L'articolo esplora l'esperienza di conversione all'Islam di alcune donne italiane. Utilizzando concetti propri della letteratura antropologica e femminista, mi soffermerò su come la soggettività religiosa si sviluppi in senso creativo e dialogico con il contesto in cui viene prodotta. Dall'etnografia emerge come la conversione femminile all'Islam implichi non solo una modifica del posizionamento religioso del soggetto ma anche di altri assi di appartenenza. Attraverso un quotidiano processo di sintesi e di negoziazioni, i percorsi intellettuali e biografici delle donne che ho incontrato rivelano come la conversione non sia un'assunzione acritica di regole e precetti, ma un percorso ricco di contenuti originali.

**Parole chiave:** Genere; Conversioni; Soggettività Religiosa, Islam; Italia

## Introduzione

Il pluralismo religioso ha assunto una crescente visibilità nel contesto italiano a seguito delle migrazioni degli ultimi decenni. Storicamente, l'Islam italiano ha avuto poco accesso allo spazio pubblico: non sono molte le moschee in Italia e numerose sono state le polemiche mediatiche sulla costruzione dei luoghi di culto (Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg 2005). Inoltre, diversamente da altri Paesi europei, l'immigrazione musulmana in Italia si presenta variegata in termini di provenienza nazionale e progetti migratori (Perrocco e Pace 2000, Guolo 2011). Questa pluralità di esperienze contribuisce a disegnare un quadro nazionale dove l'Islam si presenta estremamente frazionato e i gruppi presenti, fortemente legati ai contesti nazionali di provenienza, faticano a interloquire in modo unitario con le istituzioni<sup>1</sup>

---

\* emanuela.naclerio@unito.it

1 In Italia operano dagli anni Novanta tre Associazioni Islamiche: UCOII (Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia), COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) e AMI (Associazione Musulmani Italiani). Nel 1998 si sono tenute delle consulta-

(Saint-Blancat 2017). L'estrema varietà dell'Islam portato dalle popolazioni migranti si riflette nella diversità delle "proposte" islamiche nelle città italiane. Rispetto ad altri Paesi europei come la Francia o la Germania – dove la presenza islamica è storicamente legata a una provenienza etnico-nazionale<sup>2</sup> – in Italia la normalizzazione dell'Islam nella sfera pubblica sta avvenendo secondo configurazioni inedite tra cui spicca la forte presenza di convertiti in posizioni politiche chiave (Allievi 1998, Roy 2009). Se sotto quest'ultimo aspetto il caso italiano mostra una certa originalità, negli ultimi decenni, l'equazione tra migrante e musulmano si è andata consolidando qui come nel resto d'Europa in un discorso dove l'asse della differenza religiosa si incrocia con un discorso etnico e razziale (Cesari 2005). In questo contesto, la conversione all'Islam mette in mostra la fragilità di dicotomie essenzializzanti provocando ansia e ostilità nello spazio pubblico.

I primi studi emersi negli anni Novanta su questo tema hanno guardato alle motivazioni legate alla scelta di conversione facendo riferimento a paradigmi propri degli studi psicologici e religiosi (Kose 1996) nel tentativo di modellizzare il comportamento dei convertiti all'Islam (Poston 1992). Successivamente, la letteratura si è arricchita con una serie di riflessioni che combinano teoria sociologica e analisi biografiche all'interno di un approccio di stampo funzionalista (Wolhrab-Sahr 1999), orientato alla ricerca di *patterns* nei percorsi di conversione (Sultan 1999). Nel panorama italiano, fondamentale è il contributo di Allievi (1998) che, analizzando differenti percorsi di avvicinamento all'Islam in Francia e in Italia, propone un'attenta classificazione delle tipologie di conversione in relazione ad aspetti mistici, intellettuali, politici e legati ai nuovi mezzi di comunicazione.

Accanto ai paradigmi classici dell'analisi sociologica, molte studioshe hanno fatto riferimento alla teoria antropologica e ai contributi su *agency* incorporata e *religious piety* (Mahmood 2005) al fine di analizzare la conversione all'Islam attraverso un approccio fenomenologico (Van Nieuwkerk 2014, Bourque 2005, Roald 2004, Mossière 2011).

A partire dai primi anni 2000, la differenza religiosa e in particolare la religione islamica è stata oggetto di una crescente essenzializzazione, processo che molti studiosi hanno descritto con il termine razzializzazione (Bayoumi 2006, Modood 2005, Meer 2012)<sup>3</sup>. Termini come *race* e *racialisation*, ela-

---

zioni al fine di creare un consiglio islamico d'Italia che potesse essere un potenziale interlocutore dello Stato ma non è stato mai raggiunto un accordo (Cesari 2005).

2 Rispettivamente dai Paesi del Maghreb e dalla Turchia.

3 Il termine razzializzazione indica il processo attraverso cui una o più categorie fluide di differenza vengono essenzializzate, naturalizzate e biologizzate (Silverstein 2005). Nel contesto europeo, l'essere musulmani è una identità religiosa che viene razzializzata nel momento in cui al gruppo sociale portatore di questa differenza vengono associate caratteristiche fenotipiche e culturali ritenute connaturate e ereditarie (Galonnier 2015b). Come Rattansi (2005) sottolinea, il termine islamofobia (e lo stesso suffisso "fobia") tende a semplificare

borati in seno ai *critical race studies* nordamericani, sono stati applicati in misura crescente allo studio della conversione all'Islam nello spazio europeo (Franks 2000, Moosavi 2015, Galonnier 2015b)<sup>4</sup>.

Accanto a queste riflessioni, è emersa negli ultimi anni la necessità di analizzare le conseguenze politiche delle conversioni in Europa osservando in particolare i processi di decostruzione e ricostruzione delle identità nazionali (Younis e Hassan 2017, Özyürek 2015, Gudrun-Jensen 2008)<sup>5</sup>.

L'analisi della costruzione di una soggettività religiosa islamica in un contesto occidentale beneficia particolarmente delle teorizzazioni sviluppate in seno all'antropologia femminista (De Lauretis 1990, Moore 1994)<sup>6</sup>. Lo studio del soggetto come processo in divenire è, infatti, particolarmente adatto a una lettura performativa del percorso di conversione all'Islam nello spazio occidentale. L'elemento sociologico, all'interno dell'analisi di un fenomeno religioso, deve essere accompagnato da una riflessione che metta al centro il soggetto che agisce ed esperisce la conversione, considerando la personale interpretazione come una componente fondamentale dell'esperienza in sé (Zebiri 2008).

A partire dai contributi esistenti, questo articolo intende arricchire la comprensione del fenomeno delle conversioni femminili all'Islam in Italia. Le riflessioni proposte prendono le mosse da dati raccolti durante una ricerca di campo condotta tra luglio e dicembre 2015<sup>7</sup>. L'accento è posto su come la conversione non comporti solamente un cambiamento delle credenze religiose, ma coinvolga tutti gli spazi vissuti dal soggetto. Ogni conversione è intimamente situata all'interno di una specifica esperienza umana e biografica e quindi allo stesso tempo simile e differente dalle altre per forme e

---

il significato di pratiche escludenti facendo riferimento a sentimenti impulsivi e irrazionali mentre razzializzazione si rivela un concetto più utile per considerare le forme e i gradi in cui essenzializzazioni culturali e marginalizzazioni socioeconomiche sono presenti in istanze e discorsi anti-Islamici.

4 Gli autori citati utilizzano i termini inglesi "race" e "racialisation" come categorie descrittive di tipo sociale, legate a processi storici, la cui costruzione avviene in maniera intersezionale con altri aspetti dell'esistenza in società come la classe, il genere, l'orientamento sessuale (per approfondimenti Anthias e Lloyd 2002).

5 L'essenzializzazione della differenza tra Islam e Occidente in atto nello spazio europeo fa sì che i musulmani siano considerati cittadini sospetti, nemici potenziali la cui lealtà nazionale è oggetto di indagine (Cesari 2005, Roy 2004, Silverstein 2005). Su questa essenzializzazione è costruita l'accusa rivolta ai convertiti di essere traditori della patria e delle proprie radici, istanza riportata nei resoconti etnografici (Özyürek 2009).

6 Mi riferisco in particolare alle riflessioni che delineano le soggettività come multi posizionate e radicalmente in divenire.

7 La ricerca è stata svolta all'interno della mia tesi di laurea magistrale. Durante questo periodo ho avuto modo di raccogliere materiali audio e note di campo, interagendo con le mie interlocutrici in diverse situazioni di vita quotidiana. Le interviste raccolte sono diciotto e, rispettando la volontà delle intervistate, non tutte sono state registrate. La ricerca ha toccato l'area metropolitana di Milano e Torino, la provincia di Pavia e di Novara.

contenuti. Dialogando con gli studi esistenti in ambito europeo, l'articolo si interroga sui diversi rapporti di potere che modellano le esperienze di conversione delle donne in Italia. In questo quadro, il genere si rivela un punto di vista privilegiato per osservare la costruzione della soggettività religiosa tra spazi pubblici e privati, il carattere polisemico del velo, il rapporto con gli Islam italiani. La presente analisi si soffermerà su come le protagoniste di questa ricerca, nel corso dei rispettivi percorsi di conversione, siano fautrici di processi performativi, sintetici e originali, in relazione alla propria soggettività e al mondo circostante.

### **Il contesto etnografico**

L'incontro etnografico nasce dal desiderio di conoscenza di chi conduce la ricerca, fatto che induce una sostanziale disparità nel campo etnografico. Creare uno spazio condiviso per l'interazione etnografica (Piasere 2002) ha presentato non poche difficoltà. La non-identità tra etnografo e interlocutore è la condizione di partenza per la conoscenza antropologica. Nel mio caso, come in molti in cui è stata coinvolta l'antropologia delle religioni, questa differenza radicale si è basata sulla mancata condivisione dell'esperienza religiosa al centro dell'analisi. Eppure, come Géraldine Mossière (2013) riporta, il non essere convertita all'Islam non impedisce alla ricercatrice di provare sentimenti di empatia e di mettere in atto comportamenti partecipativi nel corso dell'etnografia.

Affrontando sul campo il tema dell'Islam in Europa, Loïc Le Pape (2005) nota come ci sia una forte tendenza delle persone coinvolte nella ricerca ad autorappresentarsi in riferimento e in contrasto alle narrazioni mediatiche dominanti. Le mie interlocutrici non hanno fatto eccezione: alcune di loro hanno visto nella mia presenza di ricercatrice un'opportunità per offrire una descrizione della propria esperienza e della donna musulmana in forte contrasto con quelli che sono percepiti come pregiudizi diffusi. Altre hanno visto nel mio essere interessata alla loro conversione una possibilità per avvicinarsi, attraverso le loro parole, alla religione islamica. Ancora una volta, negoziare la posizione di ricercatrice tra molte finalità diverse si è rivelata una parte consistente dell'impresa antropologica (Geertz 1998). Il clima di sfiducia e di sospetto verso chi vuole parlare di Islam posizionandosi al di fuori della comunità ha enormemente influito sui dati raccolti, sul contenuto e sulle modalità di interazione. Il percorso di conversione è stato il fulcro del mio interesse etnografico, pertanto è stato inevitabile privilegiare questa dimensione tra i molti posizionamenti dalle donne che ho incontrato. In questo senso, ancora una volta, il discorso e la negoziazione dei significati sono stati inevitabilmente portati avanti dal punto di vista del ricercatore (Malighetti 2008).

I profili e le esperienze delle donne che ho conosciuto sono variegati e

riflettono la diversità delle situazioni etnografiche che hanno incorniciato i nostri incontri: alcuni contatti sono stati raccolti attraverso la mediazione di canali ufficiali come centri culturali e di culto, mentre altri per mezzo di reti informali (passaparola, scambio di contatti). In questo articolo riporto estratti di note di campo e di interviste semi-strutturate condotte in diversi contesti. Per quanto non sia mio interesse concentrarmi sulle traiettorie biografiche e sulle ragioni della conversione, argomenti già ampiamente trattati dalla letteratura (Kose 1996, Allievi 1998, Mc Ginty 2009), fornirò qui di seguito, e in nota nel corso del testo, alcuni dati sui contesti di vita, sui percorsi religiosi e sulle biografie delle donne che ho incontrato<sup>8</sup>. Proprio per la diversità dei percorsi biografici e di conversione, è necessario che i dati raccolti e presentati in questo articolo siano considerati come i risultati di questa ricerca e non come rappresentativi di cosa sia la conversione all'Islam o di chi siano le donne convertite all'Islam in Italia.

La maggior parte delle persone che ho incontrato proviene dalla piccola-media borghesia ed è stata educata al cattolicesimo durante l'infanzia, credenza che poi, durante l'età adulta, è stata più o meno coltivata a seconda dei casi. Una ristretta minoranza racconta di essere cresciuta in un ambiente dove alla religione non era data alcuna importanza. L'incontro con l'Islam avviene per alcune durante un viaggio in paesi musulmani, ma per la maggior parte attraverso l'unione sentimentale e/o emotiva con una persona musulmana in Italia. La conversione, intesa come pronunciamento della professione di fede<sup>9</sup>, è comune che avvenga molti anni dopo il primo contatto con l'Islam e con i testi sacri. Nel corso della mia etnografia, nessuna delle mie interlocutrici ha parlato del suo orientamento dottrinale all'interno delle correnti ideologiche dell'Islam contemporaneo. La maggiore o minore affinità verso un Islam di tipo riformista, conservatore o mistico dipende dalla comunità islamica di riferimento, dalle letture, dalle amicizie e può cambiare nel corso del tempo. Per questo motivo ho ritenuto opportuno non dividere le persone che ho conosciuto in base a gradi di affinità verso le diverse correnti ideologiche che caratterizzano l'Islam contemporaneo. Durante le nostre conversazioni, ho cercato di comprendere l'Islam delle donne che ho incontrato, in questo senso la loro interpretazione della religione è stata considerata come una parte dell'esperienza di conversione in sé (Zebiri 2008).

---

8 I nomi delle partecipanti sono stati modificati, così come sono state omesse altre informazioni che potrebbero renderle identificabili..

9 Secondo la tradizione islamica, una persona entra ufficialmente nell'Islam dopo aver pronunciato la *shahada*, professione di fede, alla presenza di due testimoni.

## Diventare musulmane

L'islam è come un profumo che ti prende, è inspiegabile a parole. È qualcosa che viene da dentro, un ardore che ti prende e ti coinvolge e quando sei coinvolta ti devi anche rimodellare come persona nel tuo modo di essere, di agire e di proporti. [...] Ognuno migliora con il tempo: è come una scala, pian piano fai il tuo percorso che è molto personale, per ognuno diverso...ci vuole molta pazienza, non si può avere tutto subito, essere perfetti subito, bisogna comprendere profondamente le cose e per comprendere ci vuole tempo e impegno, per far crescere la fede. [...] Io sono una musulmana della prima ora, in questo sono stata fortunata perché non c'erano tutti questi condizionamenti e pregiudizi di oggi, ho fatto la mia ricerca in modo sereno, sui libri. Oggi invece su Internet ognuno scrive quello che vuole, bisogna informarsi bene, cercare di analizzare quello che viene detto dai sapienti. (Intervista con Federica del 20-07-2015)

Tra le donne che ho incontrato, Federica<sup>10</sup> è quella convertita, o meglio, "ritornata"<sup>11</sup> all'Islam da più anni. Come lei stessa ricorda, negli anni Novanta non era affatto semplice trovare materiali sull'Islam e persone con cui confrontarsi, ma proprio queste difficoltà le hanno permesso di avvicinarsi alla nuova religione dopo una profonda ricerca spirituale.

In Italia e in Europa, dove non esiste un unico Islam "codificato e istituzionalizzato" (Cesari 2005), ci sono tanti modi di "diventare" musulmani. La ricerca di una fonte autorevole per costruire la propria ricerca spirituale è una delle prime esigenze incontrate da chi sceglie di convertirsi. Dalle parole di Federica, trapela come la profondità dell'esperienza religiosa trasporti il soggetto all'interno di un percorso di cambiamento interiore e esteriore. Il lavoro migliorativo del soggetto su se stesso, attraverso la pratica spirituale, deve accompagnare e sostanziare il cambiamento religioso.

Durante il mio periodo di ricerca, ho notato come le narrazioni dell'esperienza di conversione si snodino intorno a quattro nuclei di significati: ricerca spirituale personale, fede, pazienza e pratica quotidiana. Questi concetti non solo si implicano reciprocamente ma, come emerge dalle interviste, ognuno di

10 Federica ha sessant'anni, si è avvicinata all'Islam quando aveva poco più di vent'anni, incuriosita dalla cultura del suo fidanzato e futuro marito. Da una decina di anni frequenta la moschea locale ed è entrata a far parte dell'associazione che la gestisce, organizzando eventi di socialità e corsi per i bambini.

11 Le donne che ho incontrato mi hanno spiegato come la conversione sia meglio definita con il termine "ritorno all'Islam" poiché, secondo l'Islam, tutti gli esseri umani nascono musulmani ovvero con una inclinazione per la sottomissione a Dio. Durante le nostre interviste si sono principalmente riferite a se stesse come convertite. Nel corso dell'articolo, ho scelto di utilizzare i termini conversione e convertita. Oltre a essere quelli utilizzati nel corso dell'interazione etnografica, considero questo nucleo di significati più rappresentativo ed esplicativo, in termini sia generali sia accademici.

essi è fondamentale nell'ottica di costruire un sé capace di trasferire nel mondo quanto espresso dalla religione stessa (Fabietti 2014). Pazienza e pratica emergono dall'etnografia come due attitudini fondamentali per permettere al soggetto di fare proprie le esigenze di una condotta islamica mantenendo una continuità simbolica tra l'esperienza di vita prima e dopo la conversione.

Le pratiche di auto-trasformazione del credente, messe in atto per mezzo di una continua azione disciplinante sul corpo e sui pensieri, sono state oggetto di molti studi sulla conversione femminile all'Islam. Mossiére (2011, 2012), in particolare, utilizza il lavoro di Saba Mahmood (2005) per osservare la nascita di una "femminilità musulmana" attraverso alcune pratiche, strutturate e strutturanti, messe in atto dalle convertite per conformarsi a un ideale normativo. Questa riflessione permette di guardare alla conversione come un processo profondamente performato e performativo, in cui il soggetto è al centro dell'azione. D'altra parte, è opportuno notare come tale processo di apprendimento attivo e consapevole del soggetto si mescoli con "habitus"<sup>12</sup> diversi in uno scambio continuo tra soggetto e ambiente. Le parole di Federica, oltre a mettere l'accento sulla processualità del cambiamento, sottolineano come siano necessari tempo e pazienza affinché questo cambiamento maturi. Il concetto di pazienza è multiforme, usato sia in riferimento al cambiamento interiore sia alle difficoltà incontrate nella vita quotidiana<sup>13</sup>. La pazienza permette inoltre di nominare il cambiamento e gli sforzi che esso comporta, inserendoli all'interno di un disegno divino.

Khadijah<sup>14</sup>, a differenza di Federica, dopo la conversione, ha scelto di cambiare il proprio nome scegliendone uno arabo<sup>15</sup>.

Mentre leggevo il Corano, ho sentito che Dio mi stava aprendo il cuore alla fede e ho iniziato a capire molte cose di me. Ho pensato che anche io volevo diventare musulmana ma non ne avevo il coraggio, non avevo il coraggio di

---

12 La definizione di Bourdieu (1992) del termine *habitus* fa riferimento a quelle disposizioni interiorizzate dal soggetto in maniera passiva e inconsapevole all'interno dell'ambiente di socializzazione primaria. L'autore stesso, negli scritti successivi, rende più complessa questa definizione e contempla la possibilità che gli *habitus* cambino nel tempo (2003).

13 La virtù della pazienza, in Arabo "sabr", e il suo utilizzo contestuale in percorsi di rinnovamento spirituale è stata analizzata da Mahmood (2005) e definita come la capacità di perseverare senza lamentarsi nelle difficoltà della vita riponendo nella volontà divina la direzione ultima delle cose del mondo (p.173). Nel nostro caso, ho notato come nell'utilizzo del termine italiano "pazienza" siano presenti entrambe le sfumature di significato enumerate da Mahmood.

14 Khadijah si è avvicinata all'Islam nei primi anni Duemila nel corso di un periodo di ricerca spirituale. Ha trovato on-line le prime informazioni sulla religione ed è entrata nell'Islam tre anni dopo.

15 Cambiare il proprio nome con un nome arabo è una prassi comune volta a simboleggiare il cambiamento e la rinascita nell'Islam. Si tratta di una pratica facoltativa e non legata al pronunciamento della *shahada*.

fare la *shahada*. Così ho iniziato a fare dei giorni di Ramadan. Le cose arrivano piano piano, a me ci è voluto molto tempo, ci vuole pazienza. [...] Anche il digiuno per me era una cosa difficilissima all'inizio, lo devi fare con l'intenzione di farlo per Dio. Nell'Islam vale l'intenzione con cui fai una azione, se tu hai un'intenzione buona anche se poi il risultato non è il massimo va bene lo stesso. Adesso tu mi vedi con il velo eppure è solo qualche anno che lo porto, prima non lo usavo, non me la sentivo, non ero ancora pronta...bisogna essere molto forti nella fede per sopportare quello che comporta il velo, bisogna avere molta pazienza con le persone perché non ti comprenderanno e spesso non perché siano cattivi, sono solo ignoranti. La religione è qualcosa che appartiene a ognuno di noi, è assurdo pensare che se ti vesti in un modo vuol dire che non vuoi più bene alla tua famiglia, io ho fatto le stesse cose che facevo prima, volevo bene alle stesse persone. (Intervista con Khadijah del 13-07-2015)

La scelta di indossare il velo islamico viene definita dalle intervistate, in accordo con i dati raccolti dagli studi precedenti sul tema, come un momento denso di significati in cui il cambiamento interiore del soggetto diviene manifesto nello spazio sociale (Allievi 2006). L'essere velata nel contesto italiano porta la convertita a essere percepita prima di tutto come "musulmana". Come conseguenza, la soggettività religiosa assume un ruolo preponderante sugli altri posizionamenti nella sfera delle relazioni interpersonali.

## Relazione con l'ambiente sociale

L'Islam italiano, in modo molto più marcato rispetto ad altri Paesi europei, è portato dalla migrazione di classi popolari (Cesari 2005) e si radica in uno spazio geografico e culturale caratterizzato dalle difficoltà socioeconomiche delle esperienze dei lavoratori stranieri in Italia (*I migranti nel mercato del lavoro in Italia* 2016). Molte delle mie interlocutrici mi hanno raccontato come, presentandosi velate nello spazio pubblico, siano spesso identificate come migranti, tacciate di ridotte capacità linguistiche e incontrino difficoltà sul mercato del lavoro. In questo contesto, indossare il velo ha come conseguenza l'essere identificata con una comunità marginale e mette chi lo indossa nella condizione di esperire lo spazio sociale da una posizione radicalmente nuova.

Silvia<sup>16</sup> ha ventisei anni e, in una mattinata di fine agosto del 2015, mi ha raccontato del suo rapporto con la madre:

Mia madre non approva nulla di me, non cerca di capire, di immedesimarsi. A lei sembra tutto completamente assurdo. Mi dice che se fossi senza velo po-

---

16 Silvia è ritornata all'Islam quattro anni fa e ha deciso da poco di indossare il velo islamico. Le piace vestirsi in modo colorato, ha frequentato un istituto tecnico a indirizzo linguistico e il suo sogno è lavorare con i bambini.



trei trovare un lavoro decente e stare con un ragazzo perbene. Io le ho spiegato che il velo non lo toglierò... io credo che lei si chiede perché voglio fare la vita della povertà... a me interessa essere serena e stare bene con me stessa. (Note di campo del 25/08/2015)

Questa marginalità e vulnerabilità appartengono al vissuto di alcune donne, ma non a quello di altre. Alcune tra le donne che ho conosciuto accettano le conseguenze della conversione come una parte integrante della loro esperienza di vita e di fede. Altre, invece, preferiscono non mettere in risalto la propria fede nello spazio pubblico. La soggettività religiosa può essere infatti più o meno rilevante a seconda delle esperienze ed è in ogni caso sempre mediata dagli altri posizionamenti del soggetto (Madonia 2012). Così Malika<sup>17</sup> motiva la sua scelta di non portare il velo:

Il velo ho provato a portarlo per un po' ma a un certo punto mi sono sentita come se fossi fuori dalla società. Io sono nata qui, queste persone sono la mia gente e mi hanno sempre rispettata, non ho mai avuto problemi eppure sentivo che vedevano in me qualcosa di diverso e io ne soffrivo. [...] La religione è qualcosa che appartiene a ognuno di noi, ognuno decide a cosa credere, non può influire sul bene delle altre persone, io ho fatto le stesse cose che facevo prima [...] Il velo va così, lo metto quando vado in moschea e quando sono con le altre sorelle, però per il resto cerco di migliorarmi ogni giorno e alla fine solo Dio può vedere cosa abbiamo nel cuore. (Intervista con Malika del 10/09/2015)

Questa sensazione di esclusione è legata all'uso del velo e dunque emerge come un'esperienza fortemente connotata dal punto di vista del genere. Anche qui, sono i corpi delle donne a diventare campi di battaglia per simboli culturali e religiosi<sup>18</sup>.

Özyürek (2015) sostiene che i convertiti cerchino di resistere a questa perdita di status sociale allontanandosi dal tipo di Islam praticato dagli immigrati e dai loro luoghi di aggregazione. Questo può considerarsi in parte valido anche in relazione alle esperienze da me raccolte. Dal punto di vista temporale, l'immigrazione musulmana in Italia è recente e l'Islam si sta sedentarizzando da relativamente pochi anni (Guolo 2011). Gli studi svolti in ambito europeo sottolineano le molteplici relazioni che le persone intervistate intrattengono con cittadini musulmani socializzati in Europa. Nella mia ricerca, invece, l'incontro con persone nate musulmane si consuma all'interno della prima onda-

---

17 Malika ha cinquant'anni ed è ritornata all'Islam da dieci anni, dopo più di venticinque anni di vita comune con suo marito di origine egiziana. È cresciuta in una famiglia molto numerosa emigrata dal Sud Italia negli anni Cinquanta, lavora da sempre nell'azienda di famiglia e si occupa di piccola distribuzione.

18 A partire dal lavoro di Foucault (1976), la letteratura femminista ha messo in luce come diverse relazioni di potere strutturino e si scontrino sui corpi delle donne (Butler 1990, Grosz 1994) in un confronto che è sia materiale che simbolico.

ta migratoria. In questa situazione, il movimento di allontanamento dall'Islam degli immigrati di cui parla Özyürek (2015) esiste ma è reso particolarmente complicato. I nati musulmani vengono definiti dalle mie interlocutrici genericamente come "arabi" o tramite l'appartenenza nazionale. Non è raro inoltre che venga usato il pronome "loro", sottintendendo una presa di distanza dal gruppo sociale. Eppure, pur venendo descritti come portatori di un Islam fatto di tradizioni di cui non comprendono la vera essenza, essi sono uno dei termini di riferimento quotidiano per molte delle donne che ho conosciuto, mogli o ex-mogli di uomini non italiani e musulmani.

In contesti dove la religione è spesso usata per definire la lealtà e l'appartenenza nazionale, i posizionamenti sociali di chi si presenta nello spazio pubblico come musulmana sono inevitabilmente oggetto di una riconfigurazione. In base ai dati emersi dalla mia ricerca è proprio la scelta di indossare il velo che porta il soggetto a diventare "visibile" (Franks 2000) e a perdere una serie di privilegi considerati come "naturali" nello spazio sociale. Moosavi (2015), facendo riferimento al lavoro di Dyer (2000) sui significati dell'essere bianchi, nota come tale processo porti i convertiti a situarsi a metà strada tra l'essere visibili, in quanto portatori di una alterità, e invisibili, in quanto bianchi. Altre riflessioni, hanno guardato ai convertiti come portatori di una *whiteness* non normativa, proprio in virtù di questo doppio posizionamento (Galonnier 2015a). A questo proposito, il confronto con la perdita di status presso la comunità di origine non è l'unica difficoltà a emergere. Spesso le comunità musulmane possono rivelarsi come luoghi discriminatori per i convertiti, dove la nuova identità religiosa può destare sospetti e fraintendimenti. In questo caso, le donne risultano ancor più esposte a queste dinamiche in quanto portatrici sia di un background religioso e culturale minoritario (l'essere italiane convertite all'Islam) sia di una identità di genere non sotto il controllo della comunità.

Molte tra le donne più giovani che ho incontrato mi hanno raccontato di come sia difficile farsi accettare come musulmane dai nati musulmani e, ad esempio, transcendere alcuni pregiudizi diffusi sulla frivolezza delle ragazze italiane. Sara<sup>19</sup> descrive la sua scelta di indossare il velo come legata al desiderio di essere riconosciuta come musulmana e alla volontà di conformarsi alle regole divine.

Sai ci sono una serie di idee che gli arabi hanno rispetto alle ragazze italiane tipo che noi siamo facilotte...è difficile trovare delle persone oneste e tanti arabi non lo sono [...] Io credo che la maggior parte delle persone che ho

---

19 Sara ha trentatré anni, ha iniziato ad interessarsi di Islam dopo un viaggio in Marocco. Nel corso della vacanza ha conosciuto un ragazzo marocchino con cui ha intrattenuto una relazione a distanza per alcuni mesi e che per primo le ha parlato della religione islamica. Conclusa questa esperienza Sara ha iniziato un percorso di ricerca che l'ha portata dopo tre anni a pronunciare la *shahada* e indossare il velo.

incontrato non abbia creduto alla mia fede, loro [i musulmani] spesso vedono cattive intenzioni nelle nostre conversioni. Pensano che ti sei convertita perché ti piacciono gli uomini arabi e che in ogni caso rimarrai sempre con la mentalità da italiana, che non sarai mai veramente musulmana. [...] Con il velo invece è più semplice essere riconosciuta come una vera credente e rispettata come tale, come Dio ha voluto per noi. (Intervista con Sara, 05/09/2015)

L'essere italiane comporta l'andare incontro a un certo numero di pregiudizi. Il velo può essere usato come una strategia per far sì che la propria identità religiosa venga riconosciuta sia dalla comunità musulmana sia dal milieu culturale d'origine.

Nasar Meer (2010), per definire il doppio posizionamento dei musulmani europei, parla di "double consciousness", riprendendo il termine che DuBois (1903) utilizzò in riferimento alla condizione degli afroamericani negli Stati Uniti. Dopo la conversione, non ha luogo una completa uscita dalla comunità di origine ma un uso strategico di diversi strumenti culturali in un atteggiamento che è stato definito camaleontico da alcune delle intervistate. Così Aicha<sup>20</sup> racconta la sua doppia appartenenza:

Sono camaleontica, mi sento sia della cultura europea che della cultura islamica, sento di non dover annullare niente di quello che ero prima, per me non è stato difficile. Io prendo quello che mi serve da ognuna, nel senso che io sono musulmana e ho un determinato comportamento in quanto musulmana, mi devo comportare come tale che io sia italiana o africana non ha importanza. Mi trovo qua, ho imparato delle cose qua e prendo il meglio di quello che c'è qua senza dimenticare la mia religione. (Note di campo, 15/09/2015)

### **Alcune questioni di genere**

L'idea che la conversione all'Islam sia mossa dal fine di piacere o compiacere un uomo musulmano è una tra le convinzioni più diffuse a livello popolare, convinzione da cui le donne che ho conosciuto devono difendersi quotidianamente<sup>21</sup>. Dalle parole di Sara emerge come questa opinione sia

---

20 Aicha ha sessant'anni ed è ritornata all'Islam da più di venti. La sua conversione è maturata all'interno della relazione con suo marito, di origine senegalese. Insieme gestiscono una piccola attività commerciale, nel tempo libero frequentano altre coppie italo-africane si interessano di temi legati al dialogo interculturale.

21 Questo pregiudizio a proposito della conversione è condiviso da ambienti musulmani e non. Molte delle donne che ho incontrato hanno voluto sottolineare come si tratti di un'idea falsa e che il Corano preveda il matrimonio tra un uomo musulmano e una donna cristiana senza bisogno che quest'ultima abbracci l'Islam. Quello che ho notato sul campo è che il legame emotivo e sentimentale con una persona musulmana genera curiosità verso una cultura e una religione diversa dalla propria. Ognuno di questi incontri culturali ha un esito

condivisa anche da alcuni musulmani e come sia difficile per le convertite riuscire a farsi accettare dai nati musulmani. Considerare la conversione non come una scelta nata dal desiderio di realizzare la propria *agency* religiosa e spirituale ma come una strategia per catturare l'attenzione degli uomini si rivela un'articolazione dell'asimmetria di genere comune a diversi contesti culturali.

Il genere è uno dei luoghi in cui è stata e continua a essere costruita l'alterità tra Islam e Occidente (Goody 2004). L'essere velata rafforza e legittima quella larga parte del dibattito politico e mediatico sulla condizione della donna nell'Islam che vede nella religione l'origine della subalternità femminile (Salih 2008). In questo contesto discorsivo, la conversione a una religione ben conosciuta per la sua misoginia viene ritenuto un atto incomprensibile. Un tale atteggiamento emerge chiaramente in alcune delle interviste precedentemente riportate e richiede, da parte delle convertite, una precisa e convincente elaborazione della propria posizione a riguardo. Quest'ultima viene costruita in diversi luoghi discorsivi. Il primo di questi è sicuramente lo studio dei testi sacri e la ricerca spirituale: una conoscenza approfondita del Corano permette di sfatare molti luoghi comuni e di presentarsi nel proprio spazio sociale come un soggetto agente e consapevole. Durante la ricerca etnografica, la maggior parte delle donne che ho incontrato mi ha parlato dei diritti della donna nell'Islam e della visione di uguaglianza promossa dal Corano.

La donna ha moltissimi diritti nell'Islam, una cosa che quando lo leggi non ci puoi credere, molti più diritti di quelli che avevano le donne qui cent'anni fa. Ti dico pensa solo al divorzio, al mantenimento, ci sono moltissime tutele, altro che sottomessa. C'è parità tra uomo e donna, hanno diritti e doveri in modo diverso, sono uguali e complementari. (Intervista con Sara 05/09/2015)

All'interno di questo discorso, il maschilismo viene delegittimato come proprio di interpretazioni tradizionali e locali dell'Islam. Cercare di separare il comportamento degli "arabi" da quello che dovrebbe essere il comportamento dei musulmani è una delle prime sfide che vengono affrontate nel percorso di conversione. Simona è convertita da cinque anni, ha tre figli grandi e si è avvicinata all'Islam attratta dalla dimensione mistica e spirituale della dottrina. "Poi sai... una cosa è come dovrebbe essere l'uomo musulmano e una cosa è come sono educati gli arabi, spesso si approfittano delle donne, non hanno il rispetto che dovrebbe avere l'uomo musulmano, bisogna stare attenti a non confondere le due cose"<sup>22</sup>.

Sottolineando come il Corano sia un testo profondamente rispettoso della

---

estremamente particolare, legato alle esperienze e ai vissuti delle persone che lo hanno creato e la conversione all'Islam è solamente una tra le molte possibilità.

22 (Intervista con Simona, 25/10/2015).

natura propria dell'uomo e della donna, le convertite comprovano l'Islam come religione giusta e accettabile per il mondo femminile all'interno del proprio sistema di senso. Sicuramente, la riscoperta dei testi sacri come fonte di guida per marginalizzare un Islam patriarcale e misogino è parte dell'esperienza non solo delle donne convertite ma di molte musulmane in tutto il mondo. L'intento di costruire una moderna identità musulmana che si distacchi sia dalle retoriche occidentali sia da interpretazioni localizzate nelle tradizioni dei paesi islamici fa parte del più ampio movimento di riscoperta della religione islamica come guida dell'agire sociale (Salih 2008). Molte studiose (Badran 2006, McGinty 2007, McDonald 2005) hanno avvicinato l'interpretazione di genere delle convertite a quella delle esegesi egalarie del Corano portate avanti da alcune aree del femminismo islamico (Wadud 1999). Come si evince da alcuni estratti, le mie interlocutrici hanno spesso fatto ricorso a concetti come uguaglianza e complementarità. D'altronde, solamente una ristretta minoranza ha menzionato il fatto che le interpretazioni del Corano siano sempre state fatte da uomini. I dati raccolti sono, in questo senso, in accordo con la letteratura esistente (Allievi 1998, Haddad 2006) che sottolinea come le regole stabilite dai testi sacri a proposito delle relazioni sociali siano generalmente guardate positivamente da chi ritorna all'Islam e ritenute un ritorno alla "tradizione"<sup>23</sup>.

Elaborare e fare proprie nuove regole e nuovi immaginari di genere è un processo lungo dove diverse risorse culturali e simboliche cooperano con il fine di progettare nuovi modi di vivere e di riconoscersi (Moore 2007). Come interpretare le norme e come conformarsi a esse sono domande localizzate negli immaginari e nei desideri più intimi del soggetto in trasformazione.

Guarda io credo che se uno facesse proprio quello che dice il Corano, la donna sarebbe meglio se stesse in casa a badare ai figli, senza lavorare o al massimo lavorando da casa. Per me sarebbe impossibile, sono stata abituata così ad andare e venire, non sono perfetta ma non per questo mi sento di essere una cattiva musulmana. Sono stata cresciuta così... (Intervista con Federica 15/09/2015)

L'esito della relazione tra codice morale e soggettività non è di un solo tipo, varia in senso temporale ed è intimamente legato all'esperienza e alle scelte personali. La conversione è un percorso lungo in cui le opinioni delle protagoniste possono cambiare con il tempo. Come nota Allievi (2006), le note di campo e le interviste raccolgono un'istantanea della conversione

---

23 Con il termine "tradizione" le mie informatrici fanno riferimento a un immaginario legato a famiglie di tipo allargato, all'importanza della maternità, al rispetto per gli anziani e a tutte quelle pratiche di socialità che ritengono siano state abbandonate o abbiano perso di importanza durante il secolo scorso.

in un preciso momento storico, per sua stessa natura non rappresentativo del passato, a cui possiamo accedere solamente attraverso la narrazione, e neanche del futuro, in cui le opinioni espresse possono essere rimesse in discussione. L'approccio all'Islam e alle sue regole cambia nel corso del tempo seguendo diverse traiettorie.

Le pratiche del corpo e la presentazione di un sé formale in linea con i dettami islamici sono molto importanti nella relazione con la nuova comunità religiosa. Durante la conversione, molte delle donne che ho conosciuto hanno riportato di aver sperimentato una certa dose di stress psicologico dovuto al fatto di essere giudicate all'interno dello spazio sociale principalmente in relazione alla propria identità islamica. Nel corso della mia ricerca etnografica, proprio per questi motivi, è stato spesso difficile far emergere la processualità dell'avvicinamento alla religione. La tendenza a escludere la dimensione individuale e a produrre un discorso standardizzato su cos'è e cosa non è Islam è un elemento ricorrente più volte sottolineato dalle studiose che hanno affrontato questo campo (Mossière 2013, Van Nieuwkerk 2006). Ciò nonostante, nella mia esperienza, l'emergere della nuova identità islamica è sempre stata descritta come un processo di cambiamento lento, progressivo e diverso per ognuna.

## Conclusioni

Nel corso dell'analisi ho messo in luce come la conversione all'Islam implichi non solo un cambiamento nelle credenze religiose, ma incroci e caratterizzi tutti i sistemi di appartenenza incarnati dal soggetto. L'incorporazione di nuove pratiche del corpo e nuove pratiche sociali si delinea come un processo lungo, animato da un desiderio di rinnovamento spirituale e umano. Il percorso di conversione nasce come un modo diverso di desiderare e sperimentare la propria soggettività in senso spirituale e religioso e può essere considerato come una continua compenetrazione di habitus diversi (Madonia 2012). La mancanza di punti di riferimento culturali e consuetudinari porta alla ricerca di nuove forme di autorità e relazione con i testi sacri.

Coerentemente con quanto sottolineato dalla letteratura (Allievi 2006), la decisione di indossare o meno il velo islamico emerge come un elemento centrale per esprimere la propria identità religiosa e come uno snodo di significati importante in termini dottrinali, emozionali e sociali. Da un punto di vista interpretativo, il velo si rivela polisemico e i suoi significati fortemente legati al contesto e all'ambiente quotidianamente abitato (Sanna e Bouyahia 2013).

La soggettività religiosa può essere più o meno importante per il soggetto, influenzare in modo maggiore o minore gli altri assi di differenziazione e pertanto viene costruita in senso dialettico. Proprio per questo motivo, la relazio-

ne tra norma e codice morale non è univoca ma estremamente localizzata in senso biografico. Cosa significhi essere una donna italiana convertita all'Islam è una domanda che non dipende solamente dalle risposte del soggetto, ma anche dalle arene pubbliche in cui si mette in gioco. Nel corso dell'analisi, ho messo l'accento su come i soggetti si relazionino ai propri posizionamenti e come costruiscano in modo creativo la propria soggettività religiosa.

Dalla ricerca emerge come ci sia una tendenza, confermata a livello europeo (Özyürek 2015, Roald 2004), ad allontanarsi da un Islam considerato schiavo delle tradizioni. La relazione con la comunità musulmana in Italia è spesso complicata da differenze linguistiche e culturali. In particolar modo, il maschilismo, che a livello popolare viene associato all'Islam, è descritto come un approccio culturale legato ai paesi arabi. Nonostante la volontà di differenziarsi dagli Islam etnicizzati portati dalla migrazione, è emerso dall'etnografia come la conversione abbia delle conseguenze in termini di status sociale che, come sottolineano molti autori e autrici (Cesari 2005, Meer 2012, Özyürek 2015), sono intimamente legate a un'essenzializzazione e naturalizzazione delle identità religiose, movimenti in atto nello spazio sociale europeo. All'interno di questo movimento, la scelta di indossare il velo islamico si configura come un marcatore di significati multipli che articolano diversi rapporti di potere. I desideri e gli immaginari di chi si converte intersecano e modificano lo spazio pubblico e sociale e ne sono, al tempo stesso, contaminati. Nella costruzione di queste nuove soggettività religiose le protagoniste si configurano come soggetti agenti il cui particolare percorso di conversione emerge come estremamente localizzato nell'esperienza di vita quotidiana.

## **Bibliografia**

- Allievi, S., (1998), *Les convertis à l'Islam*, Parigi, L'Harmattan.
- (2006), *The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and Other Issues*, in Van Nieuwkerk, K., ed., *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, pp. 120-149.
- Anthias, F., Lloyd, C., (2002) *Rethinking Anti-racisms: From Theory to Practice*, London, Routledge.
- Badran, M., (2006), *Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch and South African Life Stories*, in Van Nieuwkerk, K., ed., *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*, Austin, University of

- Texas Press, pp. 192-229.
- Bayoumi, M., (2006), Racing Religion, *The New Centennial Review*, 6, 2, pp. 267-293.
- Bourdieu, P., (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2003), *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bourque, N., (2006), How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity, in Van Nieuwkerk, K. ed., *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, pp. 233-249.
- Butler, J., (1990), *Gender Trouble*, London, Routledge.
- Cesari, J., (2005), *Musulmani in Occidente*, Firenze, Vallecchi.
- Direzione Generale dell'Immigrazione e delle Politiche di Integrazione (a cura di) (2016), VI Rapporto annuale. *I migranti nel mercato del lavoro in Italia*, Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, Roma. Fonte online: <http://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/Documents/1%20migranti%20nel%20mercato%20del%20lavoro%20in%20Italia%202016.%20Sesto%20Rapporto%20annuale/VI-Rapporto-annuale-MdL-Migranti-2016.pdf> Ultimo accesso il 28/05/2018.
- De Lauretis, T., (1999), *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- DuBois, W.E.B., (1903), *The Souls of Black Folk*, Chicago, A. C. McClurg & CO.
- Dyer, R., (2000), The Matter of Whiteness, in Back, L., Solomos, J., eds., *Theories of Race and Racism: A Reader*, pp. 539-548, London, Routledge.
- Fabietti, U., (2014), *Materia Sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Foucault, M., (1976), *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi.
- Franks, M., (2000), Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the hijab in Britain today, *Ethnic and Racial Studies*, 23, 5, pp. 917-929.
- Galonnier, J., (2015a), When 'White Devils' Join the Deen: White American Converts to Islam and the Experience of Non-Normative Whiteness, *Notes & Documents*, 01, OSC, Parigi, Sciences Po/CNRS.
- (2015b), The Racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam, *Social Compass*, 62, 4, pp. 570-583.
- Geertz, C., (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Goody, J., (2004), *Islam ed Europa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Grosz, E., (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- Gudrun-Jensen, T., (2008), To Be 'Danish', Becoming 'Muslim': Contestations of National Identity?, *Journal of Ethnic and Migration*



- Studies*, 34, 3, pp. 389-409.
- Guolo, R., (2011), L'Islam in Italia, *Il Mulino, Rivista bimestrale di cultura e di politica*, 1, pp. 56-63.
- Haddad, Y., (2006), The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam, in Van Nieuwkerk, K., *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, pp.19-47.
- Kose, A., (1996), *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, London, Kegan Paul International.
- Le Pape, L., (2005), Les récits de conversion: d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux, *Maghreb et sciences sociales*, 1, 2, pp.77-87.
- Madonia, S., (2012), Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam, *Reis - Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 140, pp. 49-68.
- Mahmood, S., (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Malighetti, R., (2008), *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, Torino, UTET.
- Meer, N., (2010) *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism: The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- (2012), Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia, *Ethnic and Racial Studies*, 36, 3, pp. 1-14.
- McGinty, A.M., (2007), Formation of Alternative Femininities through Islam: Feminist Approaches among Muslim Converts in Sweden, *Women's Studies International Forum*, 30, pp. 474-485.
- McDonald, L. Z., (2005), *Islamic Feminisms: Ideas and Experiences of Convert Women in Britain*, PhD Thesis, University of York.
- Modood, T., (2005), *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Moore, H., (1994), *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Cambridge, Polity Press.
- (2007), *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Polity Press, Cambridge.
- Moosavi, L., (2014), The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia, *Critical Sociology*, 41, 1, pp. 41-56.
- Mossière, G., (2011), Devenir musulmane pour discipliner le corps et transformer l'esprit: l'hermeneutique du sujet pieux comme voie de restauration du soi, *Ethnologies*, 33, 1, pp.117-142.
- (2012), Être et « vouloir être » : la conversion comme voie d'herméneutique du soi, *ThéoRèmes*, 3. Fonte on line: <http://journals.openedition.org/theoremes/383> Ultimo accesso il 28/05/2018.

- (2013), *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Presses universitaires de Montréal, Montréal.
- Özyürek, E., (2009), Convert Alert: Turkish Christians and German Muslims as Threats to National Security in the New Europe, *Comparative Studies in Society and History*, 51, 1, pp. 91–116.
- (2015), *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Perocco, F., Pace, V., (2000), L'Islam plurale degli immigrati in Italia, *Studi Emigrazione*, 137, pp. 2-20.
- Piasere, L., (2002), *Letnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari, Laterza.
- Poston, L., (1992), *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- Rattansi, A., (2005), The Uses of Racialization: The Time-spaces and Subject-objects of the Raced Body, in Murji, K., e Solomos, J., eds., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 271-301.
- Roald, A.S., (2004), *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden, Brill.
- Roy, O., (2004), *Globalised Islam: The search for a New Ummah*, New York, Columbia University Press.
- (2009), *La santa ignoranza*, Milano, Feltrinelli.
- Saint-Blancat, C., (1995), *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C., Schmidt di Friedberg, O., (2005), Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6, pp. 1083-1104.
- Salih, R., (2008), *Musulmane rivelate*, Roma, Carocci.
- Sanna, M.E., Bouyahia, M., (2013), *La polysémie du voile: Politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Editions des archives contemporaines.
- Silverstein, P.A., (2005), Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration and Immigration in the New Europe, *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 366-384.
- Sultan, M., (1999), Choosing Islam: A study of Swedish Converts, *Social Compass*, 46, 3, pp. 325-337.
- Van Nieuwerkerk, K., (2006), Gender and Conversion to Islam in the West, in Van Nieuwerkerk, K., ed., *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, pp.1-16.
- Younis, T., Hassan, G., (2017), Changing Identities: A Case Study of Western Muslim Converts Whose Conversion Revised Their Relationship to Their National Identity, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37, 1, pp. 30-40.
- Wadud, A., (1999), *Qur'an and woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.

- Wolhrab-Sahr, M., (1999), Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle, *Social Compass*, 46, 3, pp. 351-362.
- Zebiri, K., (2008), *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*, London, Oneworld Publications.

