

DONNE ITALIANE CONVERTITE ALL'ISLAM. CREAZIONE DI COMUNITÀ VIRTUALI E COSTRUZIONE DI NUOVE IDENTITÀ

Federica Bucci

Università degli studi di Napoli "L'Orientale"

f.bucci@unior.it

Abstract

This working paper analyses the communication and identity assertion strategies – mostly conducted online – used by some Italian women who converted to Islam.

Taking refuge in the online environment, with all its risks, is a direct consequence of the deterritorialization of communities, which find themselves unable to find a space in the real world and are sometimes forced to resort to the online space.

Through the tool of netnography and digital ethnography, as well as thanks to interviews conducted with the women themselves, the purpose of this study is to examine some of the conversion and identity formation processes of Italian women converted to Islam, taking into account their approach and education to the Islamic faith, as well as how a "compromise identity" is created in a physical or virtual environment.

In doing so, I will try to contribute to the studies related to the sociology of conversions, addressing the issue from a perspective – the gender perspective – which is still poorly investigated.

Keywords

Islam / Conversions / Identity / Women / Online

1- Introduzione

La letteratura, accademica e non, degli ultimi anni relativa alle conversioni all'Islam ha interessato prevalentemente l'analisi delle cause e la creazione di modelli dentro i quali incasellarle (Allievi 1999; 2003; 2009), oltre che il racconto dei percorsi di conversione, non sempre contestualizzati e analizzati all'interno delle storie di vita.

Tuttavia, proprio le suddette cause non sono sempre facili da individuare, in quanto molto spesso si tratta di avvenimenti che vanno rintracciati nelle storie personali e private delle persone che scelgono di convertirsi, oltre a essere decisioni di natura spirituale che difficilmente seguono meccanismi logici ben definiti. La conversione, infatti, non può essere letta come una decisione figlia di un momento preciso, ma va analizzata all'interno di un processo di trasformazione e di formazione.

Il presente lavoro si pone l'obiettivo di provare a indagare proprio questi processi di formazione e di trasformazione identitaria attraversati da alcune donne italiane convertite all'Islam, cercando di comprendere da una parte cosa accade quando queste ultime non riescono a trovare una comunità e delle guide spirituali sul territorio che sappiano indirizzarle e istruirle alla pratica islamica, e dall'altra come il percorso di conversione e di formazione plasmi la loro identità – percepita e spesso anche auto-percepita come non conforme – di donne musulmane italiane.

Nella fase di ricerca, quindi, l'obiettivo è stato e continua a essere proprio quello di comprendere in che modo e dove le donne ritornate all'Islam¹ riescono – se ci riescono – a costituire una rete di legami che crei una comunità. Quando questo non accade, l'impressione è che si vada a ricercare la comunità nello spazio virtuale, sia per quanto riguarda la costruzione di legami umani, sia per ottenere risposte ed essere formate alla pratica islamica, specie se si tratta di donne molto giovani o convertite da poco.

Il lavoro – la cui raccolta dati è tuttora in corso, in quanto contestuale al mio progetto di ricerca di dottorato – vuole dunque provare a dare delle risposte preliminari a queste domande per comprendere meglio le dinamiche che si innescano e i risultati che tali dinamiche producono a livello identitario e di percezione del sé.

Verrà infine analizzato uno specifico caso studio – anch'esso ancora in atto nel momento in cui si scrive – relativo alla creazione della prima moschea italiana interamente online, e ai valori islamici che si propone di incarnare e trasmettere.

¹ Nel presente contributo i termini «convertita» e «ritornata all'Islam» verranno usati in maniera equivalente. Alcune delle donne intervistate stesse hanno dichiarato che per loro non c'è differenza, mentre altre preferiscono l'espressione «ritornata all'Islam» con una precisa idea alla base: partendo dal concetto di *fiṭra*, – ovvero di “natura”, “istinto” – i fedeli musulmani ritengono che all'interno di quest'ultimo sia già connaturata la conoscenza dell'Islam. La decisione di convertirsi, dunque, serve a riappropriarsi della natura originale dell'essere umano, a ritornare verso qualcosa cui già si apparteneva: l'Islam.

2- Metodologia

Per discutere della metodologia utilizzata nella raccolta dati di questo lavoro, bisogna fare un passo indietro: durante il primo anno di dottorato, la principale difficoltà che ho incontrato è stata quella di definire un campo di ricerca. Sono partita prevalentemente cercando contatti tramite gruppi Facebook, nella speranza di trovare singole donne ma soprattutto comunità di donne convertite formatesi sui diversi territori che avevo scelto di prendere in esame sulla base di precedenti contatti: la Campania, Roma e provincia, l'Emilia Romagna e la Toscana. Le donne con le quali ho parlato – dodici in totale, intervistate a volte di persona, a volte telefonicamente – hanno da subito sottolineato il loro non avere legami sul territorio abitato: non avevano una comunità di riferimento, spesso non conoscevano altre donne convertite nella loro città, e non si sentivano realmente legate ai centri islamici presenti in quest'ultima proprio perché incapaci di fornire loro una rete e una formazione adeguata relativa ai principi dell'Islam, alle pratiche di fede, alla lingua araba.

Immediatamente è quindi stato chiaro come la questione della deterritorializzazione della comunità fosse centrale all'interno del lavoro. Metodologicamente, questo problema si è tradotto in uno spostamento parziale della ricerca dal campo fisico a quello virtuale: pur mantenendo infatti la scelta di un campo reale, molti dei dati sono stati raccolti all'interno di alcuni gruppi WhatsApp composti quasi esclusivamente da donne ritornate all'Islam.

Le interviste rivolte alle singole donne sono state di tipo semistrutturato (Kaufmann 2007), in quanto permettevano una maggiore libertà di spaziare tra i diversi argomenti, con una base di domande volte a indagare prevalentemente – oltre alla storia di vita di queste donne fino al momento della conversione e dal momento della conversione – la formazione da loro ricevuta, i metodi con i quali si sono formate e gli spazi dove hanno cominciato a sentire di poter manifestare la loro nuova fede e la loro nuova identità. Gli incontri sono avvenuti o nei centri islamici di riferimento, o in luoghi a essi adiacenti – nel caso di Napoli, ad esempio, molte interviste hanno avuto luogo nei pressi di piazza Garibaldi, solitamente dopo un primo contatto telefonico volto a spiegare il tipo di lavoro portato avanti.

La metodologia utilizzata per l'etnografia digitale è invece differente, e nel presente contributo vorrei analizzare proprio il materiale raccolto attraverso essa.

Su invito di una delle donne con cui ero maggiormente in contatto, sono infatti stata aggiunta in un primo momento a un gruppo WhatsApp e da lì ho poi avuto accesso agli altri tre. I gruppi in questione sono di diverse tipologie: due sono finalizzati soprattutto alla formazione e allo studio, e non sono esclusivamente femminili in quanto al loro interno è presente un imam;

sono i sono più numerosi – 80 e 70 persone, tutte musulmane sunnite – e qui in poche hanno voluto parlare con me personalmente per quanto, come specificato, fossero comunque consapevoli della mia presenza. Il terzo è invece stato aperto con lo scopo di creare una rete tra queste donne, conoscersi, scambiare esperienze e storie di vita. In quest'ultimo, molto più piccolo, sono presenti dodici donne, convertite, di età compresa tra i 20 e i 48 anni, tutte italiane provenienti da regioni diverse (Veneto 3, Piemonte 1, Campania 2, Sardegna 1, Lazio 2, Emilia Romagna 3) e anche esse sunnite.

Tali gruppi hanno rappresentato una delle principali fonti dalla quale ho avuto modo di raccogliere dati relativi alle domande di ricerca, specie per quanto concerne le questioni inerenti alla formazione e alla costruzione identitaria.

La prima difficoltà nel lavorare con questo tipo di metodologia è stata relativa al mio posizionamento all'interno dei gruppi: nel momento in cui sono stata inserita in ognuno di essi mi sono presentata, ho spiegato il lavoro che stavo portando avanti e dunque le ragioni per cui ero stata aggiunta e i miei interessi di ricerca. Da alcune delle donne presenti sono stata contattata in privato, altre mi hanno fatto domande all'interno del gruppo stesso.

In una sola occasione mi è capitato di essere contattata in privato da una delle amministratrici di un gruppo la quale, dopo aver letto il messaggio col quale mi sono presentata, mi ha chiesto se potessi uscirne, spiegandomi che il gruppo era destinato soltanto a donne musulmane e che al suo interno venivano condivise spesso storie private, ma rendendosi comunque disponibile a condividere contatti.

In questo caso, quella del posizionamento si è rivelata una questione centrale, anche in un'ottica più ampia di trasformazione alla quale la conversione sottopone le donne: ciò che è chiaro, infatti, è come la conversione all'Islam “razzializzi” le persone che scelgono di abbracciarla.

In *Decolonialità e privilegio* (Borghi 2020), Rachele Borghi cita la sociologa Nirmal Puwar che scrive: «[...] i corpi che non si adeguano alla norma somatica, perdono il diritto indiscusso di occupare lo spazio», e la conversione all'Islam – in particolar modo nelle donne che scelgono di indossare l'*hijāb* – rende i corpi delle nuove musulmane non adeguati alla norma europea-occidentale.

Pertanto, anche il genere diventa dirimente. Le donne che scelgono di convertirsi risultano agli occhi dei più delle artefici di un doppio tradimento: sono sia italiane che si convertono a una religione percepita come straniera, sia donne che scelgono una religione considerata fortemente patriarcale.

La mia posizione di donna bianca, italiana, non musulmana, di conseguenza, rappresentava la norma contrapposta a un'alterità incarnata dalla conversione, motivo per cui, ad esempio, mi è stato chiesto di lasciare il gruppo.

Gestire e filtrare il materiale raccolto non è stato sempre facile: trattandosi di un gruppo le conversazioni portate avanti non erano rivolte nello specifico a me e alle mie domande. In questa situazione lo strumento più utile da utilizzare è stato quello della *netnography* (Kozinets 2010): quello che distingue questo tipo di approccio dalla *digital ethnography* (Murthy 2008) è proprio la possibilità di attingere a una più ampia gamma di dati condivisi online, permettendo anche una più approfondita analisi sui meccanismi di comunicazione, e non solo su quelli sociologici, psicologici e antropologici delle persone coinvolte (Rhazzali 2015: 166).

Un ulteriore caso studio preso in analisi all'interno della raccolta dati che ha guidato questo lavoro è stato quello di SLUM, acronimo che sta per Sono L'Unica Mia, profilo Instagram e blog gestiti da persone che si occupano di divulgazione e attivismo relativi al femminismo islamico e all'Islam decoloniale e che hanno fondato, tra le altre cose, un progetto chiamato Moschea *al-Kawtar*: si tratta di una moschea online che, citando le parole riportate sul blog, rappresenta «un luogo di non giudizio, di accoglienza e in cui poterci abbandonare e persino pensare, per un attimo, che la teologia di liberazione sia la normalità».²

Allo stesso modo, il suddetto caso studio mi ha permesso di indagare le questioni legate a nuove identità costruite e a deterritorializzazione e rivendicazione di spazi alternativi, anche in questo caso virtuali.

3- Deculturazione e ri-acculturazione: lo spazio online come spazio di formazione

Per entrare più nel vivo, cito quello che in *Global Muslim* (Roy 2003), Olivier Roy descrive come un Islam «disincarnato» da un punto di vista sia culturale che sociale, ovvero l'Islam europeo. Tale disincarnazione porta a porsi un quesito: se esista, ossia, un'essenza dell'Islam che vada al di là delle sue concretizzazioni culturali.

Il processo di conversione – e quindi i convertiti e le convertite – incarna alla perfezione questo scollamento, e di conseguenza anche il tentativo di ricostruzione di un'identità percepita talvolta come divisa in due.

² <https://shorturl.at/pqJL4>.

All'interno del suddetto ragionamento, possiamo inserire anche l'argomentazione di Gabriele Marranci (Marranci 2008): non è l'Islam a fare i musulmani e le musulmane, bensì, al contrario, sono i credenti e le credenti che, percependosi musulmani, ridefiniscono il concetto di Islam, attraverso quelli che l'autore definisce «atti di identità» (Marranci 2008:100).

Un tentativo di sintesi è stato fatto da Nile Green che con la categoria di «global Islam», nel volume omonimo (Green 2020), prova a risolvere la questione sostenendo che la globalizzazione non ha portato alla produzione di un singolo Islam ma, al contrario, ha condotto allo sviluppo di molteplici tipi di Islam. L'Islam incarnato dai convertiti e dalle convertite è indubbiamente da annoverare tra queste tipologie.

Riprendendo il concetto di «atti di identità», proprio questi ultimi rappresentano il centro della ricerca in esame, volta a comprendere quali siano le effettive modalità di rivendicazione della propria identità agite dalle nuove musulmane, come esse si sentano percepite dagli altri e come si auto percepiscano esse stesse.

Il lavoro va inquadrato nel quadro teorico indicato dallo stesso Marranci, secondo il quale gli antropologi dell'Islam devono approcciare lo studio dei credenti considerandoli esseri umani e non un'emanazione diretta della religione che professano: solo in tal modo si potrà uscire dalla visione di un Islam monolitico, evitando così il rischio di assurgere tutto a simbolo, confondendo l'individuo con la collettività.

Nel parlare con le donne protagoniste di questo lavoro, ho potuto constatare come lo sforzo di affermazione della propria identità fosse ricorrente all'interno dei loro discorsi, sia parlando con loro singolarmente, sia all'interno delle chat analizzate.

L'apparente scollamento vissuto tra cultura di appartenenza e religione scelta le porta alla costruzione di un'identità di compromesso che permette loro – nella maggior parte dei casi – di sentirsi «sufficientemente italiane» e «sufficientemente musulmane». A usare il termine «sufficientemente» è stata proprio una delle donne intervistate, in riferimento alla propria sensazione di dover mediare tra le sue origini e la sua scelta di fede che l'ha portata, talvolta, a sentirsi divisa in due e dunque non abbastanza. Tale sensazione è stata riportata – seppur non sempre in questi termini – da diverse donne intervistate oltre che nelle conversazioni analizzate. Questa identità complessa, però, si scontra spesso con l'ambiente dei centri islamici al quale si avvicinano.

Riporto le parole di G., intervistata il 7 novembre:

Questa è una realtà italiana sicuramente. Soprattutto trovare persone ritornate o convertite, la difficoltà è proprio culturale, ed è trasversale tra la cultura e la fede, perché comunque

noi arriviamo con un bagaglio culturale di un certo tipo che non è quello che ora chiameremo arabo-islamico, e però con una necessità spirituale, perché l'Islam tra l'altro è una fede vissuta. Qui arriva la difficoltà vera: intersecare la fede con la nostra quotidianità. Quando noi andiamo nei centri culturali c'è la difficoltà di trovare innanzitutto una persona che...attenzione ora devo fare una distinzione basata sul genere: noi donne avremmo la necessità di incontrare altre donne secondo la tradizione islamica, e c'è difficoltà all'interno delle moschee e nei centri islamici allo stato attuale, difficoltà nel trovare donne che hanno competenze in questo senso, ed è il motivo per cui le persone si rivolgono agli spazi online.³

Specifico che G., 55 anni, di Verona, tiene essa stessa dei corsi online sull'Islam rivolti prevalentemente a un target di donne convertite.

Gli spazi online, al contrario, vengono percepiti come un ambiente sicuro in cui poter porre domande che altrimenti non ci si sentirebbe libere di porre. Con S. ho avuto modo di parlare di ciò: nonostante lei frequenti una moschea a Bologna da quando ha fatto *šahādah*, nel 2016, mi dice che essere all'interno di gruppi online l'ha aiutata a superare alcune difficoltà incontrate in moschea, dove non sempre era riuscita a trovare imam in grado di rispondere alle sue esigenze. S. sottolinea più volte l'importanza dello studio, e nel farlo rileva anche quella che lei percepisce come una «differenza sostanziale» tra le donne ritornate all'Islam e quelle nate musulmane: definisce queste ultime come troppo legate agli insegnamenti che hanno ricevuto sin da bambine, fatto che le porta da adulte a dare per scontate alcune pratiche di fede, o a – cito le parole di S. – «sottolineare solo di sapere il Corano a memoria, o le posizioni più esatte per pregare». E continua: «Ritagliarsi momenti di studio per me è molto importante: va bene sapere il Corano a memoria, ma poi tutto il resto?».⁴

Riflessioni simili erano frequenti anche all'interno di gruppi WhatsApp, nei quali sono stata inserita proprio da S.

Come anticipato, tra i vari argomenti affrontati al loro interno, non mancavano condivisioni di storie riguardanti il proprio avvicinamento, e successivo allontanamento, dalle moschee delle città di residenza. Quasi tutte le donne presenti sono accomunate dal non essere riuscite a creare una rete nel proprio territorio, non soltanto quelle provenienti da paesi ma anche quelle che abitano in città (nello specifico, le uniche due donne non provenienti da piccoli paesi di provincia nel gruppo vivono a Roma, Bologna e Cagliari). Per le più giovani invece, due

³ Mia intervista del 07/11/2023.

⁴ Mia intervista del 28/10/2023.

ragazze di 20 e 25 anni, l'avvicinamento a una moschea non è mai avvenuto, in quanto già dall'inizio si sono avvicinate prevalentemente a spazi virtuali.

Tra i motivi dell'allontanamento, quasi sempre centrale era proprio la difficoltà a manifestare la propria identità di italiane musulmane nella moschea o nel centro islamico o l'impossibilità di accedere a una moschea con uno spazio riservato alle donne, come nel caso di P., a Cagliari. In questi casi si verifica quella che Roy chiama «deculturazione» (Roy 2003) rispetto alle culture di origine. Egli infatti scrive che «è la deculturazione rispetto alle culture di origine che permette di isolare dei marcatori strettamente religiosi» e che, per l'appunto, «la definizione dell'Islam come cultura in sé è possibile solo nell'ambito dell'immigrazione e della deculturazione» (Roy 2003:53). La conversione, infatti, porta alla rottura tra il religioso e il culturale: si passa per una fase di deculturazione, per poi arrivare a una di ri-acculturazione. Il ritorno al religioso perciò, secondo lo studioso francese, ha poco a che fare con la fede in sé, in quanto le sue cause andrebbero cercate nella separazione tra cultura e religione: la fede si distacca dalla cultura originaria a cui appartiene e a cui fa capo, e si affida a un sentimento individuale.

Il bisogno di non sentire la propria identità strettamente associata a una dimensione territoriale e nazionale, che è la motivazione alla base di molte conversioni, però, non è sempre un vissuto pacifico e lineare nel sentire delle convertite: da una parte c'è infatti la volontà di distacco, dall'altra un bisogno di mediare tra la propria cultura e la religione scelta.

Ciò appare evidente nelle parole di S., che dice: «Io non sposerei mai un uomo arabo. A livello culturale siamo su mondi totalmente diversi. Io sono musulmana ma per me essere musulmana non significa solo cucinare il *tāġġin* o preparare il tè alla menta a mio marito»; o anche da scambi di messaggi relativi all'applicazione di norme islamiche, come la possibilità o meno di ascoltare la musica, considerata – cito da un messaggio di R. all'interno di un gruppo – «fondamentale per me, che sono italiana», nonostante – e cito di nuovo – «so che secondo l'Islam non si potrebbe».

All'interno dei gruppi finalizzati prevalentemente allo scambio di informazioni relative alla pratica islamica, in cui è presente anche un imam per rispondere e risolvere dubbi, vengono poste domande che, a detta delle stesse donne presenti, non saprebbero a chi chiedere al di fuori di quell'ambiente, che percepiscono come sicuro anche grazie al filtro creato dallo spazio virtuale. Mino Mirshahvalad, nel suo articolo *Shi'a Smartphone Communities: Trends of Continuity and Change*, dedica una certa attenzione anche a come varia il rapporto con l'autorità religiosa in un campo virtuale: «Older forms of digital media, such as e-forums, email lists, and websites, maintain vertical ties with traditional authorities, while smartphone

applications offer more opportunities for horizontal bonds between religious authorities and their followers» (Mirshahvalad 2024:12-13).

Ho trovato conferma a questa osservazione anche nei gruppi da me analizzati, in cui la relazione che si instaura con l'imam, per quanto di completa fiducia, è libera da alcune gerarchie che possono entrare in gioco in spazi più istituzionalizzati. In tale contesto, l'imam interviene perlopiù o se interpellato, o se si accorge di risposte errate; le domande che vengono poste riguardano prevalentemente vita di coppie e matrimoniale, rapporti sessuali, o situazioni che possono annullare l'effetto della preghiera come il ciclo mestruale o il contatto con del sangue.

Quando le domande vengono poste invece ad altre sorelle, in contesti in cui non c'è un imam a rispondere, le donne tendono a richiedere fonti, argomentazioni e conferme rispetto a quanto riferito loro.

Risulta chiaro, in questi casi, come le donne – specie se all'inizio del percorso di conversione – ricerchino delle regole, delle norme da applicare rigidamente per validare la propria identità di italiane musulmane nonostante i dubbi e gli errori in cui possono incorrere nel percorso. È in tali situazioni che la comunità diventa fondamentale: la risposta di altre sorelle che hanno spesso le stesse domande e giustificano e comprendono la necessità di mediare tra due modi di vivere e due identità, permette di non sentirsi giudicate. L'imam presente, perciò, serve a risolvere dubbi di natura più strettamente teologica, mentre il dialogo con le altre sorelle viene vissuto in una maniera più improntata al sentirsi comprese, accettate, e a volte anche giustificate in alcune scelte percepite come poco corrette da un punto di vista islamico.

La ricerca del giusto, dell'inattaccabile, dell'*halal*, mi è apparsa evidente in un'occasione in particolare: in un momento in cui in un gruppo si era creata una discussione basata su se fosse giusto o meno accettare persone sciite al suo interno, ho ricevuto in privato un messaggio da una delle donne che mi chiedeva se, a mio parere, ciò che veniva scritto fosse corretto «islamicamente parlando». Trovo che tale domanda possa essere letta in diversi modi, primo tra tutti quello secondo cui il mio punto di vista – ovvero quello di ricercatrice non musulmana – potesse essere in grado di giudicare la giustezza o meno di certe argomentazioni più di quello di altre donne musulmane le quali, essendo peraltro tutte convertite, potevano incorrere in inesattezze teologiche. A essere ricercata, pertanto, è sempre una guida, una fonte considerata irreprensibile alla quale chiedere risposte.

Tornando al discorso legato alla dimensione comunitaria, la comunità in questione, per quanto non vissuta fisicamente, non viene percepita come disincarnata o distante.

Citando nuovamente Mirshahvalad:

Before smartphones, the religious experience on the Internet was considered a “disembodied” activity. In the pc era, the Internet has been fully incorporated into life, and hence one can no longer call religious experience through smartphone applications a “disembodied” enterprise. Today, smartphones have become a physical and psychological extension of the self, and even a part of identity. Cellphones and their applications are culturalised by sharing symbols, values, and the rhythm of time. In this manner, life in the offline and online spheres has become similar. (Mirshahvalad 2024:6)

Come dicevo, la comunità è così fortemente ricercata anche in un’ottica di costruzione identitaria: le donne in molti casi si motivano a vicenda quando una di loro teme di non essere “sufficientemente” musulmana, di non riuscire a mettere in atto al meglio alcune norme o alcune pratiche, o di non essere accettata dalla comunità islamica del paese in cui vive – nei rari casi in cui questa comunità viene frequentata: si tratta spesso di un conflitto interiore che fa sì che queste donne sentano da una parte la volontà di mettere in atto rigidamente ogni norma, di aderire a ogni dogma islamico, dall’altra però ribadiscono in continuazione il loro non essere musulmane di nascita, rimpiangendolo sì, ma talvolta anche utilizzandolo come giustificazione per alcune di quelle che percepiscono come mancanze nel loro percorso di fede.

Si sottopongono, così, a un processo di continua auto-trasformazione (Mahmood 2005; 2006; Mossière 2011; Naclerio 2018), al fine di adattare la propria identità all’ambiente in cui vivono, volendosi però allo stesso tempo conformare a un ideale normativo islamico ben preciso (Naclerio 2018:181).

4- Deterritorializzazione e spazi virtuali: il caso della moschea *al-Kawtar*

Come già anticipato, una delle difficoltà iniziali ha riguardato proprio la scelta del campo sul quale lavorare, in quanto già da subito si è rivelato chiaro come trovare comunità di donne convertite legate a un determinato territorio o a un preciso centro islamico fosse più difficile del previsto: lo spazio online si è presentato in tal senso come una soluzione metodologica concreta, oltre che come un interessante caso studio.

Riprendendo il concetto di deterritorializzazione, introduco brevemente il caso del gruppo SLUM – acronimo di Sono l’Unica Mia⁵ – e della moschea online *al-Kawtar*, di loro creazione. L’analisi qui riportata del caso studio in questione è ancora in corso in questo momento, e ne verrà presentata una panoramica basata prevalentemente sull’analisi del profilo Instagram e del blog, e su un colloquio preliminare con due delle sue attiviste e ideatrici.

Il progetto Sono l’unica mia – nato dapprima nel 2015 come pagina Facebook e poi diventato un profilo Instagram e un blog – è un progetto che si rifà ai principi del femminismo islamico e decoloniale.

All’interno di questa iniziativa che si definisce, cito dal blog: «unica realtà in Italia a presentarsi come progetto aderente al movimento del femminismo islamico e a incarnarlo nelle nostre identità [...]»,⁶ nasce nel 2023 la moschea *al-Kawtar*, primo tentativo di moschea online. La scelta dello spazio online è giustificata dall’assenza di spazi fisici adatti a rispondere alle proprie esigenze. Riporto un estratto dal blog:

Che cosa abbiamo in Italia per vivere la nostra fede in modo individuale e collettivo quanto sereno e libero? Quali strumenti per sostenerci, conoscerci e collegarci? Esiste ben poco per noi. Non sarà un fortuito capannone o un edificio classificato come “centro islamico” e usato come moschea, benché effettivamente alcuni siano più aperti di altri, a curare le nostre ferite e a darci un luogo in cui muoverci come *outcasts*, un modo di poterci guardare e dire “io esisto” o creare una rete d’aiuto. Troviamo solo nei contenuti online e nelle comunità estere un briciolo di quello che vorremmo trovare e sperimentare [...].⁷

S. e F., le due persone facenti parte della comunità con le quali ho parlato, durante la nostra conversazione hanno sottolineato come la questione più rilevante per loro fosse la certezza di avere uno spazio che sentissero sicuro, in cui chiunque lo desiderasse potesse mantenere un anonimato e potesse sentirsi libero di vivere la propria fede come meglio ritenesse. La volontà è quella di abbandonare la cristallizzazione dell’Islam all’interno di tradizioni culturali: per le attiviste e gli attivisti di SLUM – molte e molti dei quali sono persone convertite – l’Islam è una religione nata nella rivoluzione, e in quanto tale va vissuta, assecondando ogni tipo di soggettività, che deve essere lasciata libera di esprimere e vivere la propria fede come meglio ritiene, partendo «dalle basi etiche, politiche e di rispetto di comunità contenute nel suo messaggio». In nome di ciò, il progetto prevede tra i suoi partecipanti dei gruppi di

⁵ <https://shorturl.at/koOX2>.

⁶ <https://shorturl.at/eBDL3>.

⁷ <https://shorturl.at/euFUY>.

autocoscienza oltre che degli incontri settimanali di preghiera, con una o un imam diverso ogni settimana. Gli imam e le imam sono scelte tra i membri della comunità: chiunque decida di pronunciare la *khutba* nel contesto che viene da loro definito «di moschea»⁸ è considerato in quel momento un imam. A conferma di questa scelta, infatti, affermano: «Siamo tutte e tutti in grado di produrre conoscenza a partire dalle nostre elaborazioni».⁹ Gli incontri avvengono tutti su *Zoom* tramite un link sempre attivo, attraverso il quale, dunque, chi vuole può convocare un incontro per un gruppo di autocoscienza o di preghiera. Oltre a ciò, sono disponibili anche un gruppo Facebook e un canale Telegram atti non solo a rispondere a dubbi di natura teologico-religiosa ma anche a creare dei momenti di scambio e di socializzazione nella comunità.

Quando ho chiesto loro se temessero che la dimensione online potesse in qualche modo limitare la loro esperienza di mutua formazione, di studio, di fede e di comunità, mi è stato risposto che – pur consapevoli dei limiti che tale spazio presenta – la rivendicazione dello spazio virtuale è il modo che hanno per costruire la comunità e la moschea che vorrebbero, senza le gerarchie e le esclusioni che molte e molti di loro – spesso persone queer o razzializzate – hanno vissuto in contesti e spazi fisici più istituzionali.

L'Islam è considerato dalla comunità come uno spazio fluido, qualcosa nel quale ci si possa muovere liberamente. In tal senso, viene utilizzato il concetto di «transizione continua» più che quello di conversione: partendo dall'assunto per cui la conversione non è un concetto di matrice islamica¹⁰, ma soltanto una categoria utilizzata per parlarne a livello sociologico, mi è stato raccontato di come alcune persone della comunità – venendo da un'esperienza vissuta non serenamente all'interno di una determinata comunità islamica – abbiano deciso di pronunciare nuovamente la *shahāda* come a simboleggiare una seconda nascita nell'Islam.

SLUM rappresenta una realtà particolarmente controversa nel quadro dell'Islam italiano: alcune critiche rivolte alla comunità si basano sull'argomentazione secondo cui il loro modo di vivere la religione islamica non poggia le basi su una conoscenza solida della stessa. È indubbio però, che in un'ottica di deculturazione dell'Islam e di un reinserimento di esso all'interno dello spazio e del tempo in cui viene vissuto e applicato, il lavoro fatto dal caso studio proposto possa risultare molto utile nella prospettiva di una costruzione di spazi meno gerarchici, più inclusivi e più accessibili alle esigenze di ogni fedele.

⁸ Mia intervista a S. e F. del 19/01/2024.

⁹ Mia intervista a S. e F. del 19/01/2024.

¹⁰ Cfr. nota 1.

5- Conclusioni

Il presente intervento vuole inserirsi nell'ambito degli studi sulle conversioni, offrendo un focus particolare sulle conversioni femminili, nel tentativo di comprendere meglio i processi di costruzione identitaria e il conseguente movimento all'interno di spazi considerati sicuri per l'identità che ci si sente di incarnare.

L'ipotesi di partenza – che fino a ora ha trovato riscontro nei dati raccolti – è che le convertite non riescano a trovare sui territori abitati uno spazio che le accolga e che sappia interagire con la loro identità.

In loro – specie quando la conversione non avviene a seguito di un matrimonio con uomo nato musulmano – c'è una volontà di separarsi da un Islam troppo etnicizzato o legato a un paese in particolare, caratteristica, quest'ultima, della maggior parte dei centri islamici e delle moschee presenti sul territorio italiano. La volontà di rifuggire da tali ambienti, percepiti come non sicuri, non accoglienti, incapaci di farle sentire accettate, le ha portate durante il loro percorso a rifugiarsi in spazi online, vissuti e rivendicati come spazi sicuri in cui potersi esprimere appieno. Qui, la possibilità di mantenere talvolta l'anonimato, oltre che la consapevolezza di trovarsi insieme a persone con un simile percorso di vita e di fede, permettono alle donne in questione di sentirsi più libere di esporre dubbi, perplessità, domande relative all'Islam e alle pratiche di fede, a cosa è *haram* e cosa è *halal*.

Le domande che rimangono aperte in questa fase della ricerca sono relative ai rischi della formazione online e della "mutua formazione" che spesso avviene in questi contesti: molte volte non è facile individuare chi è dall'altra parte a rispondere e a condividere informazioni, che possono risultare errate o fraintendibili, specie per persone molto giovani, spesso presenti nei gruppi citati.

Sempre riguardo alle ragazze più giovani, l'avvicinamento alla comunità online risulta quasi sempre una fase preliminare della conversione: molte di loro non hanno ancora fatto *shahāda*, e ciò che mi propongo nel continuare questo lavoro è anche di notare se arriveranno mai a farla, o se si allontaneranno dall'Islam prima di arrivarvi.

Tutte le precedenti constatazioni aiutano a comprendere quella che all'inizio è stata definita la deculturazione dell'Islam e la sua conseguente essenzializzazione: la religione islamica viene vissuta dalle convertite come separata sia dalla cultura in cui esse sono nate, sia da quella dei paesi arabo-islamici.

Il suo messaggio si rende universale, si slega da una cultura specifica che non viene sentita come necessaria per comprenderne il messaggio: viene usato talvolta, è vero, come lente

attraverso la quale criticare la società occidentale ed europea, ma con la volontà allo stesso tempo di ibridarlo e contaminarlo con la propria storia di vita e la propria cultura, nella prospettiva di uno sviluppo di un Islam italiano, una delle tante declinazioni dell'Islam globale.

Bibliografia

Allievi, Stefano. 1999. *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*. Roma: Edizioni lavoro.

Allievi, Stefano. 2003. *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino: Einaudi.

Allievi, Stefano. 2009. *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*. Milano: Franco Angeli.

Borghi, Rachele. 2020. *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi Editore.

Green, Nile. 2020. *Global Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Kaufmann, Jean Claude. 2007: *L'intervista*. Bologna: Il Mulino.

Kozinets, Robert 2010: *Netnography redefined. 2nd Edition*. London: SAGE.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, Saba. 2006. "Agency, Performativity, and the Feminist Subject", Armour, Ellen, T., & St. Ville, Susan M. (a cura di), *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press. 177-221.

Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.

Mirshahvalad, Mino. 2024: “Shi‘a Smartphone Communities: Trends of Continuity and Change”, *Journal of religion, media and digital culture*, 13(2024). Leiden: Brill. 1-19.

Mossière, Géraldine. 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). 117-142.

Murthy, Dhiraj. 2008. “An Examination of the Use of New Technologies for Social Research”, *Sociology*, 42(5), 837-855.

Naclerio, Emanuela. 2018. “Diventare musulmane: riflessioni sull’esperienza di alcune donne convertite all’Islam in Italia”, *Antropologia* 2(5). 175-193.

Rhazzali, Mohammed, K. 2015. “Islam Online: A Netnography of Conversion”, Enstedt, Daniel, & Larsson, Göran, & Pace, Enzo (a cura di), *Religion and Internet*. Leiden/Boston: Brill. 164-182.

Roy, Olivier. 2003. *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*. Milano: Feltrinelli.

SLUM. Sono L’Unica Mia. <https://shorturl.at/foFMS>. Ultimo accesso 11/05/2024.