

Donne musulmane nei luoghi di preghiera a Lecce: una questione aperta

Muslim Women in Lecce's Prayer Spaces: A topic of ongoing discussion

Rosa Parisi

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università degli Studi del Salento

Abstract

Muslim places of worship in Southern Italy are characterized by low participation of women. This article examines this absence based, drawing on research that examines the processes of constructing female sociality within multiple social fields. Based on research conducted at two places of worship in the city of Lecce, highlighting a positive relationship on one side between women's associations and women's presence, and on the other side, between the composition of migratory flows from Arab or predominantly Muslim countries – mainly male – and the limited presence of families. Women's participation becomes significant in organizing public events related to the process of community anchoring of migrant groups in urban spaces and in building dialoguing communities.

Keywords: Muslim women association; Iftar; urban Muslim rituality; Lecce.

Introduzione

Che senso ha indagare la presenza delle donne musulmane nei luoghi di preghiera? E, ancor più, cosa ci dice la loro presenza o assenza in questi contesti?

La scarsa presenza femminile nei luoghi di culto islamici in Puglia rappresenta un dato empirico consolidato [Copertino, 2023]. Questo articolo si propone di discutere questo dato attraverso un'analisi preliminare dei risultati di una ricerca condotta a Lecce¹, con la consapevolezza della notevole complessità che caratterizza questo campo di indagine e della necessità di appro-

¹ La ricerca condotta a Lecce, nei due luoghi di preghiera islamici, si inserisce nell'ambito più ampio del progetto PRIN 2020 "Abitare i margini, oggi. Etnografie di paesi in Italia". Per il territorio salentino, tale progetto prevede un lavoro etnografico specifico sulla città di Melendugno. L'indagine sulla religiosità dei migranti musulmani a Melendugno mi ha condotto a Lecce, in uno dei due centri di preghiera cittadini. Molti dei fedeli di Melendugno si recano qui per la preghiera del venerdì, in particolare durante il Ramadan, data l'assenza di spazi adibiti a funzioni religiose nel loro comune di residenza. Di conseguenza, Lecce è diventata un punto di riferimento fondamentale per i musulmani che transitano o risiedono stabilmente a Melendugno. La ricerca a Lecce è stata condotta nei primi quattro mesi del 2025; durante questo periodo ho condotto interviste, partecipato ad eventi pubblici organizzati in particolare nel periodo del mese di Ramadan.

fondire ulteriormente l'argomento. Non si tratta quindi, di un saggio sulle donne musulmane in Italia o sulle loro pratiche religiose o sulle interpretazioni dei testi sacri dell'islam in una prospettiva di genere, sui quali esiste un'abbondante letteratura nazionale e internazionale e di cui mi sono occupata io stessa in altri saggi [Parisi 2012, 2017, 2020, 2023], bensì di fornire delle indicazioni preliminari sulla scarsa presenza e attivismo delle donne musulmane nei luoghi di preghiera e delle conseguenze di tale assenza a partire dall'analisi dei materiali etnografici nelle due moschee di Lecce.

L'analisi delle pratiche religiose pubbliche femminili richiede, infatti, lo studio di molteplici fattori. È fondamentale considerare la storia e l'organizzazione delle associazioni islamiche che hanno istituito i luoghi di culto, la funzione dell'associazionismo, e di quello femminile in particolare. È altresì indispensabile analizzare la composizione della comunità di fedeli che frequenta tali spazi e le caratteristiche dei flussi migratori nelle località in cui essi operano, nonché valutare la correlazione tra questi luoghi e i contesti socioculturali in cui si trovano, le dinamiche politiche sottostanti, i fenomeni di islamofobia e di razzismo, le politiche urbane relative alla presenza migratoria e alle manifestazioni religiose, la socialità urbana in "spazi di comunanza" tra migranti e non-migranti. L'espressione pubblica della religiosità è connessa con i processi di costruzione dell'appartenenza, di produzione dei luoghi e di soggettività coinvolte in azioni di trasformazione della società in cui si vive. Le ricerche su migrazione e religione hanno evidenziato con precisione tali interrelazioni [per l'Italia cfr. tra gli altri Acocella, Pepicelli 2018; Vicini 2021; Giacalone 2022, 2024; Gatti 2025]. Come afferma Levitt:

Le istituzioni religiose diventano luoghi in cui si elaborano un vocabolario comune e un insieme condiviso di aspettative su diritti e responsabilità. In alcuni casi, la vita religiosa transnazionale funge da porta attraverso cui i migranti accedono alla politica informale. In altri casi, la vita religiosa transnazionale fornisce un copione alternativo per l'appartenenza e il cambiamento sociale [Levitt 2004, 15].

A conferma di ciò, Domenico Copertino [2023], nella sua indagine sul *home-making* attraverso i rituali religiosi e la costruzione di luoghi di culto da parte dei migranti musulmani a Bari, ha messo in luce la stretta relazione tra vita religiosa collettiva e senso di appartenenza al nuovo contesto. Lo studioso afferma che è proprio attraverso «la vita religiosa pubblica [...], prima ancora che la devozione privata», dice lo studioso, che si produce un «appaesamento efficace [...]». Spazi sociali come le sedi delle associazioni culturali e religiose islamiche e le moschee svolgono, per i migranti musulmani, una funzione di territorializzazione del senso di memoria, identità, appartenenza, casa» [Copertino 2023, 45]. L'espressione pubblica della fede musulmana all'interno dell'associazionismo, e la sua capacità di generare impegno sociale, sono state approfondite da Fiorella Giacalone [2022, 2024] nella sua ricerca sulle seconde generazioni di musulmani impegnati nel GMI, partendo dai concetti di *da'wah* (proselitismo islamico nello spazio pubblico) e *niyya* (intenzione di fede che si manifesta attraverso le azioni). La ricerca ha rivelato come in Italia la connessione tra fede e azione porta le giovani musulmane a un'etica della cittadinanza, che coniuga fede e azione, preghiera e *agency*. Le modalità con cui i giovani del GMI praticano la loro *da'wah* sono:

molto articolate e contraddistinte da azioni sociali e culturali, come organizzare seminari su diversi temi (seconde generazioni, integralismo islamico, dialogo interreligioso) che li vede coinvolti come soggetti attivi e propositivi [...] Si sentono investiti di responsabilità come cittadini e non solo in difesa della propria comunità religiosa, anche se l'etica islamica deve orientare le azioni del credente [Giacalone 2024, 58-59].

Anche la ricerca da me condotta sulle donne musulmane nei luoghi di preghiera a Roma [Parisi 2020] e in alcune città del Nord Italia ha evidenziato come, dalle pratiche religiose in tali luoghi, le donne sviluppino una consapevolezza che le porta a conquistare una presenza attiva nella società. Un "giro lungo" attraverso la faglia di una riflessività profonda che investe la dimensione spirituale, politica, così come la dimensione immaginativa, le aspettative e le fantasie [Ulu Sametoglu 2015; Sehlikoglu 2018]. Attraverso *performance* rituali, interpretazione di testi sacri, valorizzazione del valore etico della religione, così come tramite esperienze quotidiane fuori dalla dimensione strettamente religiosa, le donne che ho incontrato nella mia ricerca producono nuove soggettività pubbliche, nuove dinamiche di costruzione di appartenenza, nuovi orizzonti simbolici e culturali entro cui riscrivere la relazione tra dimensione intima e comunitaria dell'islam. Una sorta di «giro lungo, che dalla moschea porta alla società» [Parisi 2020]. Un percorso lungo il quale i propri desideri e aspirazioni entrano in campo come azione creativa di «atti di cittadinanza» [Isin 2009] capaci di produrre nuove forme di appartenenze, in cui le pratiche e i valori religiosi acquistano nuove centralità e diventano il «luogo di battaglia» [Erel 2013], in cui entrano in gioco una pluralità di identificazioni, di relazioni di potere e di produzioni culturali creative.

Le donne con il loro attivismo dentro e fuori i luoghi di preghiera creano radicamenti, producono località multiscalare, producono spazi di comunanza entro cui agire la cittadinanza sociale. Le donne musulmane intervistate, in questa precedente ricerca, partecipano attivamente al processo di cittadinanza [Fortier 2017], ovvero di socializzazione alla cittadinanza, mettendo in collegamento i tre ambiti di azione, quello della famiglia, della moschea e della società. La moschea diventa, quindi, il perno di un percorso di costruzione di soggettività politiche. L'assenza delle donne dai luoghi di preghiera incide sui percorsi attraverso cui si costruisce la loro presenza in città e nella comunità, e sui processi di cittadinanza. Di conseguenza, la seconda delle domande iniziali – cosa ci dice l'assenza delle donne dai luoghi di preghiera? – interpella i processi di inserimento delle donne nei molteplici campi sociali cittadini, il modo in cui è modellata la loro socialità e la maniera in cui agiscono come cittadine. È pertanto fondamentale indagare le ragioni della loro scarsa partecipazione ai luoghi di preghiera, ma è altrettanto cruciale considerare anche le diverse modalità di coinvolgimento pubblico nella vita religiosa.

Migranti musulmani

In Italia, nel 2024, si contano circa 1,6 milioni di musulmani, un dato in lieve crescita rispetto al 2023. Essi rappresentano il 4% della popolazione italiana e il 30% del totale degli stranieri residenti, superando i migranti di fede cristiano-ortodossa. Questo dato include anche i cittadini italiani, ovvero immigrati naturalizzati e italiani convertiti. Le conversioni all'Islam, sia in Italia sia nel resto d'Europa, sono in aumento, con una particolare prevalenza

di donne convertite. Nel nostro Paese, queste ultime rappresentano oltre il 50% del totale [Alievi 2017]. Il gruppo nazionale più numeroso tra i musulmani si conferma quello marocchino, con 414 mila presenze. Questo numero mostra un lieve calo rispetto all'anno precedente, attribuibile al rallentamento dei nuovi flussi in ingresso e all'incremento delle acquisizioni di cittadinanza italiana. Ciononostante, i migranti di origine marocchina costituiscono circa il 26% dei musulmani stranieri in Italia, superando di oltre due volte e mezzo i migranti musulmani provenienti da altre nazioni come Albania (10%), Bangladesh (10%), Pakistan (9%), Senegal (7%), Egitto e Tunisia (6%). Per lungo tempo, i flussi migratori provenienti da questi paesi hanno registrato una prevalenza di uomini. Nel tempo, tuttavia, questa tendenza si è modificata, soprattutto a causa dei ricongiungimenti familiari e della nascita delle seconde e terze generazioni sul nostro territorio. Ciò è particolarmente evidente per i marocchini che, avendo una storia migratoria più antica, sono tra i più radicati, con un maggior numero di permessi di soggiorno di lungo periodo, un più alto indice di ricongiungimenti familiari e una significativa crescita della componente femminile, che negli ultimi anni tende a raggiungere un equilibrio con quella maschile. Attualmente, il dato qualitativo più rilevante è la crescente presenza di donne marocchine che arrivano non più esclusivamente al seguito di mariti o per ricongiungimenti familiari, ma con progetti migratori autonomi, a seguito di un divorzio, per perseguire un lavoro adeguato alla loro formazione o semplicemente in cerca di una diversa condizione di vita.

Nello specifico della situazione pugliese, negli ultimi anni è progressivamente aumentata la quota di stranieri con permesso di soggiorno per motivi di protezione umanitaria, pari al 41,3% del totale. Seguono quelli con permesso di soggiorno per lavoro (27,0%) e quelli per motivi familiari (24,0%). Tra le trasformazioni più rilevanti della popolazione straniera vi è senz'altro il progressivo processo di stabilizzazione, iniziato a partire dalle fine degli anni '90 [Centro Studi e Ricerche IDOS 2024]. In Puglia, nel 2024, i cittadini stranieri residenti ammontano a circa 149 mila unità, con una leggera prevalenza della componente maschile (52%). Essi rappresentano il 3,8% della popolazione regionale. Le nazionalità più rappresentate a livello regionale sono quella rumena (19,6%), albanese (13,6%) e marocchina (7,5%). La maggior parte di questi risiede nella provincia di Bari (30%), mentre la provincia di Lecce ospita 27.479 stranieri, pari al 18,7% del totale degli stranieri presenti in Puglia e corrispondente al 3,6% della popolazione residente [Centro Studi e Ricerche IDOS 2024]. Circa 33 mila sono di fede musulmana, cifra che equivale al 2,37% della popolazione musulmana complessiva in Italia. Tra le principali nazionalità presenti nella provincia di Lecce, troviamo la Romania (14,2%), seguita dall'Albania (9,8%), dal Senegal (8,4%) e dal Marocco (7,9%). Nelle ultime posizioni figurano le Filippine (3,5%) e il Bangladesh (1,6%). La popolazione straniera nella città di Lecce, che conta circa 8 mila unità (1'8,6% della popolazione residente), presenta una composizione per nazionalità differente. Qui, la prevalenza è data dai filippini (10,6%), seguiti da senegalesi (9,9%), cingalesi (9,2%) e indiani (9%). Nelle ultime posizioni si trovano pakistani (4,8%) e marocchini (3%). La situazione attuale mostra una situazione in parte mutata dei flussi rispetto alla situazione degli anni precedenti.

Dalla città di Lecce molte comunità, soprattutto albanesi e marocchine, si sono trasferite nei piccoli comuni di provincia. Fino al 2013, come riportano Pollice, Epifani, Urso in un articolo del 2017, la maggior parte degli stranieri presenti in città provenivano per il 30% da aree

dove l'islam è maggioritario o religione ufficiale dello stato: marocchini (14,6%), senegalesi (24,8%), oltre che albanesi (45%), dove negli ultimi anni, come già detto, si è assistito a una reislamizzazione ad opera, principalmente, dell'Arabia Saudita e della Turchia. Ciò nonostante la presenza degli albanesi nei luoghi di preghiera in Italia, seppur aumentata negli anni, rimane modesta. Oggi come abbiamo visto la maggior parte dei migranti proviene dall'Asia, in particolare dalle Filippine; resta la presenza significativa dei senegalesi, mentre si è ridotta quella albanese, scesa al quinto posto e soprattutto quella marocchina che troviamo al decimo posto. Il tema dell'identità territoriale in relazione ai processi di inserimento dei migranti nel tessuto urbano, mostra l'importanza della presenza di un luogo di preghiera e dell'associazionismo, tra gli altri fattori, nel processo di costruzione dell'appartenenza locale, capace tra l'altro di mantenere vivo il legame con il paese di origine [Pollice, Epifani, Urso 2017]. Sono considerati fattori di esclusione l'assenza di un cimitero e la presenza di un pregiudizio anti-arabo, che oltre all'equazione musulmani uguali terroristi, si estende all'immagine diffusa della donna nel mondo arabo [Pollice, Epifani, Urso 2017]. L'"alterità" musulmana oggi, come ieri, elegge l'immagine della donna araba immigrata, vittimizzata, sottomessa al potere maschile, a paradigma di giustificazione del razzismo anti-arabo, nella forma prevalente di *gendred islamophobia* [Zine 2006; Mijares, Ramírez 2008; Giacalone 2020]. Le donne musulmane immigrate sono soggette a forme multiple e dinamiche di discriminazioni fra loro interconnesse in schemi intersezionali, che configurano quella che Grosfoguel [2009] definisce «*coloniality power matrix*», ovvero una configurazione di potere multiplo che produce differenze razzializzate fra società, soggetti, nazioni, e li struttura in nuove forme di colonialità, che investono i migranti nei luoghi di migrazione.

Associazionismo musulmano

Negli ultimi decenni, la presenza musulmana ha acquistato una visibilità istituzionale e simbolica, con oltre 900 luoghi di culto, molte dei quali ricavati da ex garage o appartamenti, distribuiti in tutta Italia con una prevalenza nel Nord, nella sola Lombardia se ne contano oltre 250. A questi si aggiungono le quattro moschee, la più importante quella di monte antenne in Roma, progettata dall'architetto Paolo Portoghesi, inaugurata il 21 giugno del 1995 e gestita dal Centro Culturale Islamico d'Italia. Nella maggior parte dei luoghi di culto, soprattutto quelli più grandi, frequentati da credenti con diversa nazionalità, si predica in italiano o arabo standard. Mentre nei piccoli luoghi di preghiera, spesso frequentati da migranti con stessa nazionalità, se non addirittura proveniente dalle stesse città, viene utilizzata la lingua del Paese di origine dei fedeli. L'Islam migrante negli anni è molto cambiato; fino agli anni Novanta la maggior parte dei musulmani che frequentavano le moschee provenivano dal Marocco, mentre, a partire dal Duemila, sono cresciute le presenze di fedeli originari del Nord Africa (Egitto, Tunisia e Algeria), dei Paesi asiatici (fra questi Bangladesh, Pakistan) e dei Balcani (Albania, Cossovo). Con la fine dell'ex Jugoslavia, i Paesi musulmani del Golfo, fra tutti l'Arabia Saudita e Turchia hanno indirizzato molti dei loro sforzi economici per una reislamizzazione dei Paesi balcanici. Sono stati costruiti centri culturali, scuole islamiche, nuove moschee o riattivate quelle dismesse durante il periodo del governo comunista. Questa trasformazione del panorama religioso nei luoghi di partenza si riproduce nei luoghi di culto nei Paesi di migrazione dove da anni si registra un

progressivo aumento di musulmani provenienti da queste zone. La vivacità della presenza musulmana nella migrazione è testimoniata dal ricco e variegato panorama dell'associazionismo religioso musulmano: gruppi caritatevoli, confraternite sufi, gruppi di diffusione e conoscenza della religione, gruppi politici. Le forme, le pratiche del culto, gli orientamenti esegetici dei testi sacri si differenziano lungo gli assi delle generazioni, del genere, delle provenienze nazionali, delle classi sociali di appartenenza.

Tralasciando la ricostruzione storica dello sviluppo dell'associazionismo islamico [Allievi, Dassetto 1993; Ferrari 2000; Pacini 2000; Frisina 2005; Guolo 2007; Guerzoni, Riccio 2009; Giacalone 2017, Gatti 2025], qui vorrei concentrarmi sulla svolta del 2000 che ha portato sulla scena due nuove associazioni nate nello stesso anno 2001, GMI (Giovani Musulmani Italiani) e ADMI (Associazione Donne Musulmane d'Italia) e che hanno un particolare significato per il tema trattato in questo articolo. Le due organizzazioni, pur partendo da soggetti diversi e diversi obiettivi, lavorano per un islam pubblico che cerca di coniugare la religione musulmana con percorsi di costruzione di appartenenze culturali, politiche e giuridiche all'interno della società in cui si vive e vedono un forte protagonismo delle donne [Giacalone 2012, 2022, 2024]. Nel caso del GMI, associazione costituita nel 2001 da giovani nati da genitori immigrati da varie nazionalità e cresciuti in Italia, vi è una prevalenza di iscritte donne, inoltre il 60% circa dei direttivi è costituito da giovani donne. I giovani musulmani italiani sono una presenza molto significativa anche perché rappresentato il 43% dei naturalizzati italiani. I vari studi hanno messo in evidenza una sostanziale differenza fra un islam più tradizionale, comunitario, di tipo nazionale, delle prime generazioni di immigrati, e uno più legato alla lettura e interpretazione dei testi sacri, lontano dalle culture dei luoghi di origine, delle generazioni musulmane nate e socializzate in Europa, che vede i propri riferimenti in intellettuali e teologi formati nella migrazione, e che è volto a promuovere un riconoscimento della propria identità religiosa e a rivendicarne i diritti.

Anche l'ADMI, associazione esclusivamente femminile di donne nate e socializzate alla religione musulmana e di italiane convertite all'islam, nasce nel 2001, la sede centrale è a Milano con gruppi locali diffusi su tutto il territorio del centro nord. L'obiettivo specifico è quello di contestare l'immagine della donna musulmana sottomessa e passiva. In Italia, la conoscenza sulle donne arabe immigrate è prodotta attraverso stereotipi e immaginari che le immobilizzano in una forma di contrapposizione binaria fra modernità e tradizione [Parisi 2012, 2020; Giacalone 2020, 2022]. I mezzi di comunicazione di massa (giornali, TV, cinema) costruiscono l'immagine della donna musulmana usando un discorso dominato da due nozioni fra loro contrapposte: quella negativa, caratterizzata da passività, vittimismo e tradizione, espressa simbolicamente dalle donne velate, e quella positiva, caratterizzata da autonomia, modernità, libertà, ribellione nei confronti dei padri, mariti e fratelli e nei confronti della religione, rappresentata dalle donne vestite con jeans o abiti di tipo "occidentali" [Parisi 2012]. Nel momento di massima drammatizzazione a livello globale di tale opposizione, a seguito dell'attentato alle Torri Gemelle, le donne musulmane italiane decidono di prendere la parola, di parlare a proprio nome e di impegnarsi in prima persona nella lotta per il riconoscimento della propria visibilità e dei propri diritti. «Nel 2001 abbiamo sentito il bisogno di far conoscere la voce delle donne musulmane, di uscire fuori dall'invisibilità a cui ci avevano condannato. Volevamo impegnarci per i nostri diritti in ogni luogo» (A. S., 05/02/2020, Roma). Così Amina, presidente dell'ADMI, ricostruisce le motivazioni che hanno portato alla nascita dell'associazione. Il centro delle loro attività è la

moschea, si aprono in questo modo spazi per le donne che vanno al di là dell'aspetto religioso. Molti sono i progetti attivati nell'ambito della salute pubblica, come la prevenzione del cancro al seno delle donne, o l'educazione alimentare. ADMI è infatti un soggetto politico che si muove in uno spazio multiscalaro. Le donne dell'ADMI hanno ben chiaro che l'affermazione dei diritti religiosi passa essenzialmente attraverso la lotta agli stereotipi e alla condizione di doppia subalternità, nei confronti dell'islam tradizionale e del sistema di discriminazione della società italiana in quanto immigrate arabe musulmane. «Noi abbiamo studiato, ma in Italia siamo incastrate in stereotipi che ci presentano come donne arretrate, ignoranti soggette alla volontà del marito. Noi siamo più discriminate degli uomini musulmani» (A. S., 05/02/2020, Roma). Nel 2011 ADMI entra a far parte dell'EFOMW (*European Forum of Muslim Woman*) impegnata nella lotta contro la discriminazione delle donne musulmane, imbricata in elementi multipli e intersezionali di esclusione. Questa scelta internazionale costituisce una svolta verso una maggiore consapevolezza del quadro globale entro il quale si producono le politiche di emarginazione e gerarchizzazione della componente migrante musulmana e della necessità di trovare alleanze di tipo transnazionale, soprattutto europee. Lo sguardo delle donne sull'islam mette in evidenza un complesso sistema intersezionale di discriminazioni: «Siamo state subito consapevoli che la nostra doveva essere una doppia lotta contro l'islam tradizionale e contro la società italiana che ci considera sottomesse, arretrate, passive» (A. S., 05/02/2020, Roma). L'ADMI è impegnata in progetti e campagne di contrasto alla violenza sulle donne, sia quella domestica che quella che si produce nella società. Il sito web dell'associazione restituisce una rappresentazione plastica di questo impegno attraverso vignette che sanzionano la divisione sessuale del lavoro domestico e attraverso la pubblicazione di articoli e conferenze sull'argomento, che invitano alla condivisione dei compiti di cura.

Come già evidenziato, le due associazioni mostrano una partecipazione diretta e attiva sia delle giovani generazioni che delle donne, ma la loro diffusione è concentrata prevalentemente nel Centro-Nord Italia. Approfondendo l'analisi delle pagine Facebook ufficiali del GMI (sia a livello nazionale che locale), emerge chiaramente come la sua presenza sul territorio nazionale rimanga predominante in queste aree, con la sola eccezione di una sezione situata in Campania. Questa distribuzione geografica si è mantenuta stabile nel tempo: un confronto con la mappatura condotta da Frisina (2005) conferma che le sezioni locali più numerose erano già allora quelle dell'Emilia-Romagna (44%) e della Lombardia (26%), dove si trova anche la sede centrale a Milano, seguite dal Piemonte (12%) e dalle sezioni del Centro Italia. All'epoca, l'unica presenza al Sud era già in Campania.

Luoghi di preghiera a Lecce

A Lecce e provincia, la presenza straniera, in particolare quella musulmana, sta trasformando il panorama urbano attraverso l'istituzione di luoghi di preghiera, l'apertura di negozi e macellerie che vendono cibo *halal*, e la crescente visibilità di donne che indossano il velo. I luoghi di preghiera sono in tutto sei: due nella città di Lecce e quattro in piccoli comuni della provincia. Questi ultimi sono frequentati prevalentemente da migranti marocchini. La più antica di queste strutture è quella di Corigliano d'Otranto, costruita negli anni '80. Altri spazi adibiti alla preghiera si trovano a Ruffano, Spongano e Porto Cesareo, attualmente trasferita

a Veglie. Il luogo di culto musulmano più antico presente a Lecce è la moschea *Al-Ghufran* (in arabo “il perdono”), che aderisce alla rete delle moschee che fanno riferimento all’UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche d’Italia). Le attività della moschea sono gestite dal Centro Islamico NOI (Nuova Organizzazione Islamica). Per molti anni, la moschea è stata allestita in un piccolo locale concesso in affitto dal comune, situato in una zona periferica di edilizia popolare, nei pressi dello stadio. Quando il comune ha deciso di vendere l’immobile, la comunità è stata spinta a organizzare una raccolta fondi per l’acquisto di un nuovo spazio. La nuova sede aperta nel 2017, un’ex officina riadattata, è ubicata nel quartiere San Pio, vicino alla stazione e abitato da molti migranti, soprattutto senegalesi, marocchini, alcuni albanesi e giovani pakistani. Si tratta di una palazzina a due piani: il piano terra è adibito a sala preghiera per gli uomini, mentre il primo piano è destinato alla preghiera delle donne e ad attività sociali, tra cui l’insegnamento della lingua araba. Normalmente, i fedeli che si recano a pregare, quasi esclusivamente uomini, superano le settanta persone e nel periodo di Ramadan il loro numero può arrivare a cento. Molti di loro sono stranieri ospitati nei centri di accoglienza per migranti, o residenti a Lecce e provincia, e svolgono lavori precari e poveri. Sono quasi tutti uomini soli di origine africana. Nonostante una stanza sia interamente dedicata a loro, le donne frequentano poco la moschea, perlopiù nel periodo di Ramadan. Anche in queste occasioni, si limitano alla preghiera e di norma non si fermano per condividere l’*iftar*, il pasto serale, con gli altri fedeli. Dal 2012, la moschea *Al-Ghufran* è diretta da Saifeddine Maaroufi, di origine tunisina. Laureato in medicina prima di venire in Italia, Maaroufi ha alle spalle una lunga formazione in studi coranici e teologici presso l’Università *Al-Zaytūna*, oltre a esperienze di predicazione in diverse nazioni (tra cui l’India). Giunto in Italia, si è iscritto all’università, conseguendo una seconda laurea in sociologia. L’imam Maaroufi è molto impegnato in varie attività culturali, tra cui il dialogo interreligioso con l’associazione Dialogo, e iniziative nelle scuole volte a promuovere la conoscenza dell’Islam e a combattere i pregiudizi contro la religione musulmana e i suoi praticanti. È altresì attivo in numerose attività culturali e di sensibilizzazione sulle pratiche relative alla sepoltura islamica e su tematiche non religiose, che mirano a favorire la comunicazione tra la comunità musulmana e gli amministratori pubblici, le associazioni e i cittadini, tra gli ultimi progetti vi è quello per l’educazione ambientale e la raccolta differenziata.

A Lecce, nel 2022, è sorto un secondo luogo di preghiera nella zona del Tribunale: la moschea *Al-Baraka* (in arabo “la benedizione”). Questa nuova moschea è legata all’associazione culturale islamica *Al-Tawba* il cui nome significa il *pentimento* in arabo, e, al pari dell’altra, è iscritta all’UCOII. A gestirla è l’imam Redouane El Khiat, originario di Casablanca, in Marocco. Il centro islamico che gestisce la moschea è stato fondato da un gruppo uomini di origine marocchina, kosovari e montenegrini, questi ultimi sono legati al Campo Sosta Panareo, un’area di campagna sulla strada per Campi Salentina². Nelle parole dell’imam il centro islamico è nato come esigenza di un gruppo di amici, che già pregavano assieme nella moschea *Al Ghufuran*, di espandere i luoghi di culto in un’altra zona della città³. Tra gli obiettivi del centro islamico e l’apertura del luogo di culto vi è senz’altro la necessità di far conoscere e far crescere l’islam

² La presenza di uomini e donne di origine kosovare e montenegrine, molti di loro con cittadinanza italiana, rappresenta un dato di grande interesse e un’esperienza quasi unica in Italia e merita senz’altro un approfondimento che non è stato possibile in questa prima fase della ricerca.

³ Intervista con l’imam Redouane El Khiat, 6 marzo 2025, Lecce.

soprattutto tra chi è nato in famiglie di tradizione musulmana e nel tempo hanno abbandonato la pratica religiosa:

Prima i rom non andavano in moschea. Tanti iniziano a digiunare e pregare. Questo luogo è nato anche per questo per avvicinare loro a praticare l'islam. Loro erano di famiglia musulmana ma non esercitavano. Ora si stanno avvicinando anche loro. Questo luogo è nato anche per questo. Per fare *da'wah*, io vado sempre da loro [nel Campo Sosta Panareo], mi seguono (imam Redouane El Khiat, 06/03/2025, Lecce).

Il centro di preghiera è frequentato anche da musulmani e musulmane con diverse origini, Pakistan, India, Marocco, Italia, Kosovo, Montenegro, e italiani/e convertiti, per questo la spiegazione dei versetti del corano viene fatta in varie lingue, italiano, inglese, pakistano, indiano. La moschea è frequentata da persone "giovani" come dice l'imam e altre fedeli intervistati:

Questa è una moschea giovane, che attira fedeli giovani. Io cerco di parlare un linguaggio dei giovani. L'imam grande ha più esperienza, io sono più giovane conosco molto meno stiamo imparando tutti assieme [...]. Il fatto che siamo giovani portiamo una visione diversa di insegnare il Corano, noi stiamo lavorando sul linguaggio tenero, gentile, non severo, e questo serve per avvicinare i giovani (imam Redouane El Khiat, 06/03/2025, Lecce).

L'associazione culturale, oltre alla gestione della moschea, è impegnata nella realizzazione di corsi di lingua araba per bambini e per adulti. Proprio la partecipazione di kosovari e montenegrini nella gestione del centro islamico rende la moschea *Al-Baraka* particolarmente interessante, oltre che unica nel panorama italiano. Sebbene, come ho già avuto modo di dire, la presenza di fedeli provenienti dai Balcani sia cresciuta negli ultimi anni, al momento non si conoscono altre esperienze di luoghi di culto da loro fondati. Il campo Panareo, la cui denominazione deriva dalla vicinanza a un antico insediamento della masseria omonima, fu istituito come centro di insediamento temporaneo per accogliere le famiglie provenienti dal Montenegro giunte agli inizi degli anni '80. Nel corso degli anni '90, durante il conflitto nell'ex Jugoslavia, a queste si aggiunsero famiglie di origine kosovara (Rom XoraXané), caratterizzate da una minoranza albanofona e di fede islamica [De Luca, Panareo, Sacco 2007; Ciniero 2018; Lotteria 2018]. La partecipazione di kosovari e montenegrini alla fondazione del Centro Islamico *Al-Tawba* merita indubbiamente un'indagine approfondita. Risulta essenziale analizzare in che modo la loro decisione nella costituzione di tale luogo di preghiera influenzi i processi di inserimento e la costruzione di sfere di socialità urbana; in che modo gli assi di accesso differenziato alle relazioni di potere si modificano all'interno di campi sociali multiscala incentrati sulla pratica religiosa islamica nel contesto cittadino di Lecce. Mi sembra di particolare interesse esplorare come il coinvolgimento in sfere di socialità religiosa istituzionalizzate possa contribuire alla ristrutturazione delle relazioni sociali e all'integrazione nel contesto cittadino di gruppi che, nella loro quotidianità, si confrontano con condizioni di marginalizzazione e stigmatizzazione. Rispetto all'oggetto dell'articolo, questione più rilevante da sottolineare è che il coinvolgimento nelle pratiche religiose di gruppi familiari radicati sul territorio agevola la partecipazione delle donne in moschea e nelle attività che ruotano intorno a tale luogo, ad esempio l'emporio di cibo *halal*, che vede nella gestione una giovane donna kosovara arrivata a Lecce all'età di sei anni, R. D. È lei che si occupa della vendita dei prodotti, di servire tè e caffè, che cucina durante il

periodo di Ramadan per i fedeli che mangiano in moschea, e lei stessa insieme alla madre, padre, sorelle, cugine e parenti si reca in moschea ogni giorno e spesso condivide il pasto collettivo con gli altri. Per la preghiera del venerdì, le donne di una stessa famiglia si recano assieme per prendere parte alla *Salat al-Jumu'a*. R. D. racconta che fin da piccola si recava in moschea il venerdì con il padre, la madre frequenta saltuariamente perché impegnata nel lavoro sia in casa che fuori. Ora nella nuova moschea lei frequenta con la sorella e la cognata e questo la mette a suo agio⁴.

Dai luoghi di preghiera alla città

Verso la fine del mese di Ramadan le due moschee hanno organizzato due *iftar*⁵ pubblici a distanza di una settimana: il primo il 21 marzo e il secondo il 29 marzo, quest'ultima in coincidenza dell'*Aid al-Fitr*, la festa che chiude il mese di digiuno. I due eventi inizialmente erano stati pensati per essere celebrati in Piazza Mazzini, un luogo rappresentativo di Lecce, nella zona dello shopping cittadino, in una area a forte gentrificazione. Il comune di Lecce ha negato il permesso allo svolgimento dei due eventi, adducendo questioni di decoro urbano che impediscono il consumo di cibo in quello spazio. Di fatto, come temevano alcuni organizzatori del primo evento, la scelta di piazza Mazzini poteva sembrare una sfida a un "ordine urbano" che spinge le manifestazioni che coinvolgono i migranti in spazi chiusi o più periferici. La richiesta di utilizzo di Piazza Mazzini ha prodotto una contesa dello spazio urbano dovuto alla sovrapposizione tra spazio sacro migrante e spazio del consumo del lusso cittadino. In un certo senso, Piazza Mazzini rappresenta l'immagine della "Lecce bene", come sottolineano alcuni degli organizzatori, che non può essere messa in crisi dalla presenza di manifestazioni che mettono in discussione l'immagine scintillante di bellezza, benessere della città. Per queste ragioni, il primo evento è stato spostato in Piazza Ludovico Ariosto, sempre nel centro storico ma più decentrata, mentre il secondo si è tenuto nel giardino del circolo tennis vicino a Porta Napoli. I due *iftar* sono stati organizzati da due associazioni che operano nel campo delle migrazioni, con il coinvolgimento separato dei due luoghi di preghiera. Quello del 21 marzo è stato curato dall'associazione Terzo Millennio, che gestisce alcuni SAI (Sistemi di Accoglienza e Integrazione) a Melendugno, Acquarica e Lecce, dove sono presenti migranti provenienti dal Pakistan, Iraq, Afghanistan, Nigeria. L'organizzazione ha visto la collaborazione della moschea *Al-Ghufran*, la quale già da molti anni, nel periodo di Ramadan, organizza banchetti serali aperti alla cittadinanza. La scelta del 21 coincide con la *Giornata Internazionale per l'Eliminazione della Discriminazione Razziale*, istituita dall'ONU per ricordare il massacro di Sharpeville in Sudafrica nel 1960. Pertanto nelle intenzioni degli organizzatori la celebrazione aveva anche un chiaro riferimento politico di lotta antirazzista. Il secondo evento è stato curato dal GUS (Gruppo di Umana Solidarietà) di Lecce, anch'esso impegnato in progetti di inclusione dei migranti, con la collaborazione della moschea *Al-Baraka*. La scelta della data del secondo *Iftar*, a differenza del primo, è rimasta nel perimetro della dimensione della ritualità religiosa per la chiusura del Ramadan. L'atmosfera gioiosa e la convivialità, unite all'importanza del cibo, hanno caratterizzato entrambi gli eventi, definendo lo spazio della festa. Numerose le donne presenti, comprese molte giovani, vestite

⁴ Intervista con R. D., 8 marzo 2025, Lecce.

⁵ Il pasto serale con cui i musulmani interrompono il digiuno quotidiano durante il mese di Ramadan.

con abiti tradizionali. In un caso l'abbigliamento richiamava lo stile di antiche sultane con veli morbidi e raffinati. Quasi tutte indossavano un copricapo più o meno integrale, mentre le più giovani sfoggiavano foulard con colori o motivi alla moda. Molte di queste donne, soprattutto quelle presenti nel secondo evento, normalmente non portano l'*hijab* nella loro vita quotidiana. L'ultimo *iftar* più dell'altro ha reso evidente la composizione eterogenea della comunità di fedeli che frequenta la moschea, rispecchiandola nel tipo e nella disposizione del cibo. Nel giardino del circolo tennis, infatti, erano allestiti tre distinti spazi per la consumazione: uno dedicato al cibo arabo (*harira*, *couscous* di verdure e pollo) e al tè; un secondo spazio, separato, era occupato da famiglie montenegrine e kosovare che condividevano tra loro teglie di pasta al forno e specialità della loro cucina. La disposizione in cerchio delle famiglie intorno al cibo creava uno spazio di intimità che rendeva più difficile accedere al cibo per chi non apparteneva al gruppo dei parenti. Al contrario, il cibo arabo era disposto su un lungo tavolo, dove tutti potevano servirsi. All'interno di un bar posto al centro del giardino, infine, l'associazione GUS aveva predisposto un tavolo con focacce, pizza e panini al formaggio. Le tre principali componenti della moschea erano, quindi, simbolicamente rappresentate dalle tre gastronomie – araba, italiana e balcanica – le cui diverse modalità di consumo delineavano tre differenti spazi di comunanza. Anche la stratificazione della comunità di fedeli in reti di socialità era chiaramente osservabile, con particolare riferimento alle reti familiari di montenegrini e kosovari che condividevano il cibo preparato dalle donne in un contesto di socialità più intimo e riservato.

Sulle tracce delle donne

Le donne che normalmente non troviamo nei luoghi di preghiera compaiono negli spazi pubblici della festa, della convivialità, come parte di un processo che produce radicamento attraverso la produzione di spazi di socialità urbana in cui migranti e non migranti partecipano allo stesso progetto di *home-making*. Negli spazi delle moschee le donne vengono comprese in una comunità più ideale che reale. Si progettano tende che delimitano lo spazio dedicato alle donne però non si crede fino in fondo alla loro appartenenza sostanziale alla comunità dei credenti che si rappresenta negli spazi pubblici. I luoghi di preghiera vengono pensati come spazi prevalentemente maschili:

La base dell'islam pone all'uomo l'obbligo di andare a pregare in moschea, così ottiene più ricompense. Mentre la donna ha più ricompense se prega in casa sua, così può dare un esempio, può meglio proteggere la famiglia. Ovviamente se la donna vuole venire per ascoltare il Corano per apprendere cose in più è, ci sono anche la benvenuta. Noi per questo abbiamo creato uno spazio [separato da una tenda] per lei [...]. Senz'altro la moschea piccola non agevola la presenza delle donne. Quando lo spazio è poco non si può dare alle donne e toglierlo agli uomini. Non è una discriminazione verso la donna, ma lei ha più ricompense se prega in casa [...] senza togliere niente a loro, il ruolo nella moschea è fatto per noi [maschi] (imam Redouane El Khiat, 06/03/2025, Lecce).

Concepita come luogo esclusivo di preghiera per il conseguimento di ricompense divine, la moschea assume il ruolo di sistema che evidenzia una distinta separazione e un uso differenziato tra spazi pubblici e privati in relazione al genere. Il riferimento al sistema delle ricompense legittima una forma di sessualizzazione degli spazi che allontana le donne dai luoghi di costruz-

ione delle comunità di fede che agiscono in contesti pubblici. Per conquistare un ruolo nella moschea, le donne devono partire da sé stesse e ampliare gli spazi della socialità. Molte di loro ritengono che la presenza di attività volte sia a migliorare la comprensione del Corano, sia a confrontarsi e approfondire i disagi e le sfide della vita quotidiana e i rapporti con i figli, possa incentivare la loro presenza in moschea oltre il solo momento delle preghiere. Questo anche perché molte donne, in particolare le più anziane, sposate e con figli, incontrano notevoli difficoltà a partecipare alle preghiere durante il giorno. In genere, si limitano a recarsi in moschea per la preghiera durante il mese di Ramadan o per quella del venerdì. Per il resto, il lavoro e l'impegno nella crescita dei figli impediscono a molte di loro di frequentare con costanza i momenti dedicati alla preghiera. Potrebbero, invece, seguire le attività autogestite dalle donne, pensate per conciliare gli impegni familiari e lavorativi. Tali attività potrebbero anche promuovere una maggiore partecipazione anche durante i momenti di preghiera. Molte delle donne intervistate esprimano chiaramente la necessità di avere spazi al femminile di confronto, condivisione e socialità nella moschea anche come incentivo a una maggiore partecipazione. Una donna originaria dalla Libia da molti anni a Lecce mette in evidenza il legame tra associazionismo femminile e partecipazione attiva delle donne.

Secondo me se ci fosse una leadership femminile, se ci fossero le associazioni per far incontrare le donne iniziare a farle incontrare allora le donne verrebbero di più in moschea [...]. Le donne parteciperebbero volentieri a riunioni per parlare di problemi sociali, come crescere i figli che nascono in famiglie musulmane, come dare un'educazione religiosa moderata ai figli. Come fare per trasmettere le proprie origini, le radici ai figli. Insomma abbiamo bisogno di parlare di come dare ai figli una visione di una società diversa (O. H, 29/05/2025, Lecce).

Allo stesso modo R.D.:

La presenza della moschea ci spinge a voler collaborare di più, a voler fare più attività e la presenza di un'associazione aiuterebbe molto. Un'associazione aiuta a organizzare degli appuntamenti per discutere tutti assieme tra donne. Io vorrei tanto che ci fosse il GMI. Io seguo molto le loro attività, i loro congressi (R. D., 06/05/2025, Lecce).

Queste esigenze sono espresse soprattutto dalle giovani donne che hanno un rapporto diverso con la moschea rispetto ai loro genitori:

Là dove ci sono più giovani è possibile trovare più donne, perché hanno meno impegni sia lavorativi che con i figli, ma anche perché i giovani sono più legati alla moschea. I giovani spingono per una maggiore partecipazione. Noi giovani vorremmo avere un punto di ritrovo dopo il lavoro, dopo la scuola. Ad esempio gli uomini vengono in moschea, si riuniscono e nascono le amicizie. Si va insieme alla preghiera e poi si va a prendere un caffè insieme e così nasce un discorso. Ecco alle donne manca questo. Attività piccole, come lo studio, come incontri per parlare, per stare assieme (R. D., 06/05/2025, Lecce).

A differenza delle figlie le madri, le donne della generazione precedente preferiscono pregare in casa. Infatti, come dice R. D.: «Le signore grandi pensano che le donne non devo andare in moschea, possono pregare meglio in casa. Loro hanno la mentalità che non devo essere vista dagli uomini della moschea» (R. D., 06/05/2025, Lecce). Soprattutto quando questi uomini sono degli estranei, non si conoscono, non si ha nessuna familiarità. Anche i mariti preferiscono che

le loro moglie restino a casa e non si mischino con uomini sconosciuti, di passaggio. In questo passaggio è possibile cogliere l'importanza, dei legami familiari nel favorire la presenza delle donne in assenza di un progetto, o di un'associazione, che coinvolga le donne direttamente nella vita della moschea. Non a caso la presenza femminile è maggiore nel centro *Al-Baraka*, tra la componente montenegrina e kosovara dove troviamo gruppi familiari che frequentano assieme: «Noi siamo una famiglia che pratica tanto la moschea, questa sera se vieni troverai me, mia madre, mia sorella, mia cognata, le mie cugine» (R. D., 06/05/2025, Lecce). La moschea diventa un'estensione della famiglia dove le donne trovano una situazione di intimo conforto.

La ricerca sui due luoghi di preghiera di Lecce ha fatto emergere una serie di indicazioni utili per leggere la scarsa presenza delle donne in questi spazi, che se approfonditi con ulteriore lavoro etnografico possono essere messi in campo per un confronto con altri contesti del sud Italia. Interpellare l'assenza delle donne spinge ad adottare una prospettiva di analisi basata sull'intersezione di vari fattori che modellano le condizioni della partecipazione e della presenza delle donne negli spazi pubblici di devozione. Primo fra tutti le condizioni entro cui si riproduce la vita quotidiana delle donne in "campi di potere disuguale" [Çağlar, Glick Schiller 2018] entro cui viene modellato l'accesso agli spazi pubblici, le condizioni di lavoro e le relazioni nei contesti familiari. A ciò si aggiunge la presenza di razzismo anti-arabo, nella forma di un'islamofobia genderizzata, in cui razzismo, sessismo e religione costituiscono gli elementi essenziali attraverso i quali si producono rapporti di potere che gerarchizzano i migranti arabi musulmani, e soprattutto le donne musulmane, nella parte più bassa della scala sociale. Nello specifico, sono emerse alcune condizioni che incidono e orientano il fenomeno oggetto di analisi. Da un lato, la composizione dei flussi migratori che, in Puglia, nonostante la recente tendenza alla stabilizzazione, restano caratterizzati prevalentemente da migranti singoli, in maggioranza maschi. Questa situazione è diversa dal Centro-Nord Italia, dove si registra una presenza molto più consistente di famiglie. Tale aspetto genera contesti devozionali fluidi e poco strutturati, percepiti dalle stesse donne come poco confortevoli. Infatti, la partecipazione femminile è maggiore in quei gruppi organizzati in comunità devozionali su base familiare, con un'ampia rete di legami parentali femminili, come montenegrini e kosovari. Un altro aspetto importante emerso dalla ricerca è la dimensione generazionale: le giovani donne, in particolare, avvertono l'esigenza di una partecipazione più attiva e, soprattutto, considerano la moschea un luogo di socialità. In questo senso, un ruolo di rilievo sembra essere riservato all'associazionismo giovanile e femminile. Molte delle intervistate esprimono la consapevolezza dell'importanza dell'associazionismo nel promuovere la partecipazione delle donne. In effetti, sovrapponendo la mappa dei luoghi dove sono maggiormente presenti le associazioni musulmane (tra quelle considerate in questo articolo, il GMI e l'ADMI) con quella delle aree dove maggiore è la presenza e l'attivismo delle donne nei luoghi di preghiera, si osserva una chiara corrispondenza e coincidenza con le zone del Centro-Nord. Non meno rilevante è l'organizzazione dei centri culturali che gestiscono i luoghi di culto. L'esclusione delle donne dal gruppo di gestione non favorisce la loro partecipazione attiva alla vita della moschea, che viene così percepita come uno spazio prevalentemente maschile. In ultimo, la presenza delle donne in questi luoghi costituisce l'esito di un percorso di appropriazione degli spazi che parte dal considerarli non solo come luoghi di preghiera, ma anche come luoghi di socialità, confronto e discussione. L'obiettivo, come afferma la donna di origine libica da me intervistata è elaborare nuove visioni di società da trasmettere ai figli. In questo modo, l'attività in moschea trascende il sistema di aspettative di ricompense

personali per evolversi verso processi di esercizio di cittadinanza. I luoghi che maggiormente escludono le donne sono, dunque, quelli in cui non è presente una visione complessiva, riducendo la moschea a un semplice luogo di preghiera. Una visione di comunità più ampia agevola senz'altro la presenza e la partecipazione attiva delle donne, o quantomeno è questo ciò che le donne incontrate in questa ricerca hanno espresso con determinazione.

Bibliografia

- Acocella I., Pepicelli R. 2018, *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico. Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*, Bologna: Il Mulino.
- Allievi S., Dassetto F. 1993, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Roma: Edizione Lavoro.
- Çağlar A., Glick Schiller N. 2018, *City-Making. Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*, Durham-London: Duke University Press.
- Ciniero A. 2013, *I rom del Campo Panareo di Lecce tra marginalità socio-lavorativa e contingenza*, «Dada Rivista di antropologia post-globale», 21(2): 111-133.
- Copertino D. 2023, *Rituali, migrazioni, territorialità. L'Islam e i musulmani a Bari, oggi*, Bari: EdizionePagina.
- Centro Studi e Ricerche IDOS 2024, *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma: Imprinting.
- Erel U. 2013, *Kurdish migrant mothers in London enacting citizenship*, «Citizenship Studies», 17(8): 970-984.
- Ferrari S. (a cura di) 2000 *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna: Il Mulino.
- De Luca R., Panareo M. R., Sacco R. 2007, *Rom XoraXane, strategie di adattamento di una comunità zingara dalla Jugoslavia al Salento*, in Perrone L., (a cura di) 2007, *Transiti e approdi. Studi e ricerche sull'universo migratorio nel salento*, Milano: Franco Angeli, 111-135.
- Fortier A.M. 2017, *The Social Life of Citizenisation and Naturalisation: Outlining an Analytical Framework*, in Graeve K. De, Rossi R., Mäkinen K. (Eds.) 2017, *Citizenships Under Construction: Affects, Politics and Practices*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 12-30.
- Frisina A. 2005, *Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*, in Cesari J., Pacini A. (a cura di) 2005, *Giovani Musulmani d'Europa*, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Gatti R. 2025, *Da migranti a cittadine. Pratiche e significati di cittadinanza tra partecipazione sociale e politica*, Milano: Franco Angeli.
- Giacalone F. 2024, *Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza*, «Antropologia Pubblica», (1): 43-68.
- 2022, *Tra hijab e pratiche sociali. Generazioni di donne musulmane in Italia*, Milano: Franco Angeli.
- 2020, *Islamofobia e sessismo nella rappresentazione delle donne musulmane in Italia*, «Voci. Annuale di Scienze Umane».
- 2017, *Donne, giovani, musulmane: la sfida di una doppia identità nella società italiana*, «Passaggi. L'Umbria nel futuro. Rivista Semestrale di Società e Cultura», 2: 77-93.
- 2012, *Les enfants d'immigrés en Ombrie: milieu urbain et pratiques religieuses des jeunes musulmans*, «Migrations Societé», 141-142: 171-197.

- Grosfoguel R. 2009, *A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality*, «Kult», 6, Special Issue *Epistemologies of Transformation*: 10-38.
- Guerzoni G., Riccio B. 2009, *I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Rimini: Guaraldi Universitaria.
- Guolo R. 2007, *Diventare cittadini. I percorsi dei giovani musulmani in Italia*, in Cacciavillani G., Leonardo E. (a cura di) 2007, *Una generazione in movimento. Una generazione in movimento. Gli adolescenti e i giovani immigrati*, Milano: Franco Angeli.
- Insin E.F. 2009, *Citizenship in flux: the figure of the activist citizen*, «Subjectivity», 29: 367-388.
- Levitt P. 2004, *Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious*, «Sociology of Religion», 65, (1): 1-18.
- Lotteria K. 2018, *I Rom in Italia: trappola identitaria e dispositivi di esclusione*, in Bevilacqua E., Benvenga L. (a cura di) 2018, *Rapporti di potere e processi di soggettivazione*, Roma: Ed. Novalogos.
- Mijares L., Ramírez Á. 2008, *Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión*, «Anales de Historia Contemporánea», 24: 121-135.
- Pacini A. 2000, *I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di integrazione con la società e le istituzioni italiane*, in Ferrari S. (a cura di) 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna: Il Mulino, 21-52.
- Parisi R. 2023, *Panorami contemporanei della mixité. Coppie miste tra vita quotidiana e politiche istituzionali*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- 2020, *Donne musulmane nei luoghi di preghiera*, in Parisi R. (a cura di) 2020, *Coppi/e di viaggio. L'associazionismo laicale nelle religioni*, Milano: Franco Angeli, 133-165.
- 2017, *Arab immigrant women in the public arena: squatting in houses in Rome as a practice and rhetoric of construction of citizenship*, in Gonzales R. G., Nando Sigona N. (Edited by) 2017, *Within and Beyond Citizenship: Lived Experiences of Political Membership*, Routledge: London, 96-109.
- 2012: *Tra veli e jeans. L'addomesticamento dell'immagine della donna araba*, in Simone A. (a cura di) 2012, *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberalismo*, Milano: Mimesis, 195-177.
- Pollice F., Epifani F., Urso G. 2017, *Dallo spazio conteso allo spazio condiviso: l'identità territoriale come fattore di integrazione. Il caso della comunità islamica a Lecce*, «Semestrale di Studi e Ricerche in Geografia», 2: 117-130.
- Sehlikoglu S. 2018, *Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East*, «Contemporary Islam», 12: 73-92.
- Ulu Sametoglu S. 2015, *Halalscapes: Leisure, fun and aesthetics spaces created by young Muslim women in France and Germany*, in Togsil E. (Ed.) 2015, *Everyday life practices of Muslims in Europe*, Leuven: Leuven University Press, 143-161.
- Vicini F. 2021, *Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monocolturale*, «Antropologia Pubblica», 7 (2): 159-163.
- Zine J. 2006, *Between Orientalism and fundamentalism: Muslim women and feminist resistance*, «Muslim World Journal of Human Rights», 2: 1-26.

