

Abstract

In tutta Europa, la migrazione è spesso inquadrata come una questione di sicurezza. Il discorso politico e mediatico rappresenta di frequente i migranti come una minaccia: per il tessuto sociale (a causa di presunti fallimenti di «integrazione»), per l'ordine pubblico (attraverso la criminalità) o per la sostenibilità economica (per un presunto eccessivo ricorso ai servizi sociali o per la «migrazione economica»). Le persone provenienti da Paesi a maggioranza araba e musulmana sono inoltre descritte come potenziali fonti di violenza estremista. L'assunto implicito è che esperienze di guerra, «tratti culturali» e religiosità creino, insieme, un terreno fertile per la radicalizzazione, soprattutto di fronte alle difficoltà dell'insediamento in una nuova società.

Keywords

OAlterizzazione, othering, razzializzazione, razzismo.



In tutta Europa, la migrazione è spesso inquadrata come una questione di sicurezza. Il discorso politico e mediatico rappresenta di frequente i migranti come una minaccia: per il tessuto sociale (a causa di presunti fallimenti di «integrazione»), per l'ordine pubblico (attraverso la criminalità) o per la sostenibilità economica (per un presunto

eccessivo ricorso ai servizi sociali o per la «migrazione economica»). Le persone provenienti da Paesi a maggioranza araba e musulmana sono inoltre descritte come potenziali fonti di violenza estremista. L'assunto implicito è che esperienze di guerra, «tratti culturali» e religiosità creino, insieme, un terreno fertile per la radicalizzazione, soprattutto di fronte alle difficoltà dell'insediamento in una nuova società.

Una lente di ricerca: oltre gli stereotipi

Un progetto di ricerca dell'Università di Lucerna (2024–2027) prende le distanze da queste semplificazioni e pone una domanda diversa: cosa accade alla pratica e all'appartenenza religiosa dopo una migrazione forzata? Lo studio si concentra sui siriani — una popolazione altamente diversificata per etnia, religione, lingua e background socioeconomico — reinsediati in Svizzera, Germania e Austria. Analizza come essi si muovano in nuovi contesti sociali, giuridici e politici all'interno di società in larga misura secolarizzate.

Il progetto esamina le influenze su tre livelli:

Macro: discorso pubblico e regimi migratori

Meso: disponibilità di comunità, associazioni e spazi per la pratica collettiva

Micro: età, genere, appartenenza religiosa, background socioeconomico, storia personale e resilienza

Finora sono state condotte circa 60 interviste nei tre

Paesi. Un primo risultato emergente è l'esperienza pervasiva dell'othering (alterizzazione), ossia l'essere resi «diversi» rispetto a una maggioranza dominante costruita come egemonica. Due aspetti spiccano:

(A) Le esperienze di othering variano in base a genere ed età, sottolineando la necessità di una lente intersezionale.

(B) L'othering può portare sia a un'intensificazione sia a una relativizzazione dell'identificazione e della pratica religiosa — tendenze che sono di interesse centrale per il progetto di ricerca.

Perché i siriani sono particolarmente «othered» nell'Europa centrale di lingua tedesca

Diverse forme di categorizzazione, spesso sovrapposte, plasmano il modo in cui i rifugiati siriani vengono percepiti:

Razzializzazione come «arabi»: indipendentemente dall'etnia effettiva (ad esempio curda), i siriani possono essere letti come «arabi», esponendoli al razzismo anti-arabo.

Ascrizione religiosa come «musulmani»: le interviste indicano che anche i cristiani siriani possono subire razzismo anti-musulmano per via dell'aspetto, del nome o dell'origine.

Marcati come «stranieri» o «non bianchi»: queste etichette razzializzate e religiose rafforzano le percezioni di estraneità.

Stigma del rifugiato: il dibattito pubblico associa spesso i «rifugiati» alla criminalità o allo sfruttamento economico, alimentando ulteriormente l'esclusione.

Reset socioeconomico: qualunque fosse il loro status precedente, molti nei Paesi ospitanti ripartono da una posizione socioeconomico bassa.

Barriere linguistiche: progressi lenti nella lingua locale nelle fasi iniziali possono intensificare la percezione di differenza.

Genere ed età modulano queste dinamiche. Le donne possono essere percepite meno spesso come

“minacce”, ma vengono più facilmente identificate come musulmane — soprattutto se indossano l’hijab — e affrontano quindi forme specifiche di razzismo anti-musulmano. I più giovani, di norma, hanno più interazioni a scuola, nella formazione o nel lavoro. Questo maggiore contatto può favorire l’integrazione ma aumenta anche l’esposizione a frizioni — e dunque all’othering.

Come interagiscono othering e religiosità

In parte della letteratura sulla radicalizzazione, la discriminazione è considerata un fattore chiave. Esperienze di «non appartenenza», «esclusione» e «stigmatizzazione» possono rendere gli individui più inclini a dissociarsi dalla società e, in alcuni casi, a giustificare la violenza contro di essa.

Se facciamo un passo indietro e teorizziamo l’interazione tra othering e religiosità, possiamo ipotizzare diversi schemi.

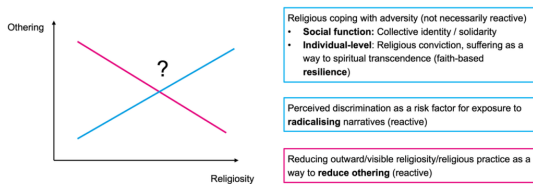


Figura 1: Concettualizzare l’interazione tra othering e religiosità

Schema 1 (correlazione positiva, blu): meno othering significa meno religiosità e più othering significa più religiosità. Questa relazione ipotetica postula la religiosità come reazione all’esclusione, in cui essa può svolgere un ruolo positivo (di risorsa) o negativo (radicalizzante).

Schema 2 (correlazione negativa, rosa): più othering – meno religiosità. Nel nostro contesto, l’esperienza di othering aumenta i “costi” della religiosità e quindi tende a portare a una minore religiosità.

Schema 3 (?): i due fenomeni potrebbero essere del tutto non correlati.

Cosa osserviamo nei dati

Sulla base delle interviste, emergono evidenze per tutti gli schemi, ma il quadro resta complesso.

Quando i rifugiati arrivano nel Paese ospitante e cercano di ricostruire la propria vita da zero, sono esposti a una costante sensazione di insicurezza ontologica. Precarietà giuridica, barriere linguistiche e dipendenza dalle istituzioni aumentano la sensibilità alle esperienze di Othering. Come spiega un intervistato:

“Il razzismo è ovunque—anche all’interno dello stesso gruppo etnico. Ciò che lo rende più doloroso qui è che, da rifugiato, sei in una posizione vulnerabile—psicologicamente non stai bene. Per questo anche un commento piccolo può ferirti davvero. Se ripenso alla

Siria, sì, ero colpito da commenti razzisti, ma ero un cittadino siriano. Non mi colpivano nello stesso modo. La tua riserva emotiva era più piena, quindi potevi reggerli. Ma qui la tua riserva è esaurita. Anche una cosa piccola può colpirti duramente.” (Baran, 34, curdo musulmano, Svizzera)

L’immagine della «riserva emotiva» coglie come migrazione e sradicamento forzato abbassino la soglia della ferita. Frizioni quotidiane e forme sottili di razzismo, prima “gestibili”, ora colpiscono molto più a fondo. Questa riserva esaurita influisce su come i rifugiati si rapportano non solo alla società ospitante, ma anche alla propria religiosità, inclusi marcatori visibili come l’hijab.

Con il passare del tempo, se l’integrazione procede relativamente bene, la riserva può lentamente rifornirsi. Stabilità, routine e radicamento sociale consentono un rinnovato impegno nella fede. Un’intervistata, Hayat, descrive come ciò si sia manifestato nella sua famiglia:

“Lei [mia madre] ha rimosso l’hijab dopo circa cinque anni. Mi ha detto che non aveva davvero vissuto liberamente la sua infanzia con i capelli, non lo sentiva. [...] ma ora ha scelto di indossarlo e immagina, non c’è pressione — né dalla famiglia né socialmente.”

Se le cose vanno bene, come per la maggior parte, questo «deficit di riserva» viene colmato lentamente nel tempo. Con una stabilità ritrovata, chi sente un desiderio interiore di riconnettersi alla religione finisce per farlo: per esempio, “voler finalmente fare il Ramadan quest’anno”.

Su questo sfondo di vulnerabilità e di graduale stabilizzazione, emergono reazioni diverse all’Othering e alla discriminazione che si collegano direttamente a religiosità e hijab: a) resistenza e compromesso, b) riduzione, c) contenimento.

Hijab e identità: essere visti come musulmani

L’hijab non è soltanto una norma religiosa; è anche un marcatore sociale che rende la musulmanità “leggibile” nello spazio pubblico. Hayat riflette su come i commenti altrui tentino di sorvegliare la sua religiosità:

“Certo, la gente commenta sempre; quando incontro persone arabe, mi dicono, ‘Che Dio ti guidi, indossa l’hijab’. Mi chiedo perché lo dicano — mi sto già guidando da sola. [tono ironico].”

Qui la religiosità non è sottoposta a scrutinio solo dalla società maggioritaria, ma anche da co-etnici e co-religionari. Guida e giudizio si intrecciano: l’hijab diventa un indicatore visibile di quanto si sia percepiti come “correttamente” musulmani.

Hayat sottolinea poi come visibilità e identità siano intrecciate:

“Si può capire se qualcuno è musulmano o no, uomo o donna, dal suo comportamento e da come appare. Onestamente, se non sapessi che sono araba e mi

vedessi per strada, potresti pensare che sono una straniera, forse persino non musulmana. Nessuno saprebbe che sono musulmana. Per questo sento che indossare l'hijab è un obbligo — è ciò che ci identifica come musulmani. È parte della nostra identità. È così, anche persone molto religiose potrebbero interpretarlo in modo diverso”

Per alcuni, l'hijab è ciò che resta quando mancano altre forme di appartenenza sicura. Baylasan descrive la situazione delle figlie:

“Una parte della loro identità è che sono donne musulmane. Sì, perché è l'unica cosa che ci distingue, per cui siamo conosciute come musulmane, che indossiamo l'hijab, o che le musulmane indossano l'hijab o qualcosa del genere. Voglio dire, anche tra le loro amiche, molte non indossano l'hijab. In tutta la scuola, ci sono solo lei e sua sorella che indossano l'hijab.”

È significativo che diversi uomini intervistati e alcuni esperti siano consapevoli della dimensione di genere e di visibilità:

“Penso che se fossi una donna che indossa l'hijab, le cose probabilmente sarebbero più difficili per me. Studiare sarebbe verosimilmente più complicato, trovare un lavoro sarebbe più difficile anche (...). Per questo dico che, come uomo, in realtà ho più privilegi delle donne.” (Alan)

“perché non sono una donna, sai, per le donne la questione dell'hijab può creare difficoltà, giusto, ma per gli uomini, in sostanza, non c'è alcun segno che indichi esteriormente se è musulmano o non musulmano, intendo.” (Noureddine).

Un imam e operatore comunitario lo esprime così:

“Vedo che le donne musulmane velate sono visibilmente marcate in un modo in cui gli uomini musulmani di solito non lo sono, e quindi sono molto più esposte a sguardi razzisti, insulti e discriminazione nella vita quotidiana, soprattutto quando cercano lavoro o casa. Sottolineo che l'hijab è una pratica religiosa importante, ma non è un pilastro della fede: è stoffa, non credo. Quindi se una donna è convinta che il suo velo le stia chiudendo porte e la stia spingendo verso un disagio psicologico, le dico che può scegliere di toglierlo e non deve mai essere costretta a indossarlo, nemmeno dai genitori, al punto da nuocere al suo benessere mentale.”

Egli collega esplicitamente l'hijab a barriere nell'istruzione e nel lavoro, suggerendo l'intersezione tra razzismo e sessismo che colpisce in modo sproporzionato le donne musulmane.

In un contesto di integrazione rimandata o lenta, in cui altri ancoraggi identitari (cittadinanza, status sicuro, riconoscimento professionale) sono deboli, l'hijab può diventare “l'unica cosa che ci distingue”. Non si tratta necessariamente di intensificazione nel senso di radicalismo crescente, quanto piuttosto del tenersi stretti a una forma disponibile e riconoscibile di identità.

Meccanismi di coping

Resistenza e compromesso

Tra i musulmani praticanti, soprattutto tra coloro che pregano regolarmente o indossano l'hijab, la discriminazione suscita spesso una combinazione di resistenza e compromesso pragmatico. Gli intervistati raramente accettano passivamente restrizioni alla propria fede, ma sono costretti a trovare modi praticabili per muoversi in situazioni vincolate.

Rayan racconta un episodio che ha coinvolto sua moglie in una stazione di polizia:

«Quando mia moglie è arrivata qui tramite ricongiungimento familiare, un agente di polizia le ha imposto di togliere l'hijab per una foto identificativa. Anche se il volto era completamente visibile, ha minacciato di annullare il suo asilo se si fosse rifiutata. Abbiamo insistito che fosse consentito nei documenti ufficiali, ma lui si è arrabbiato. Solo dopo una lunga discussione e con un traduttore hanno trovato un compromesso, chiedendole solo di spostare indietro il foulard per mostrare le orecchie. Abbiamo accettato, vedendolo come l'unico modo per uscirne.»

Qui la coppia rivendica i propri diritti e inizialmente rifiuta di togliere l'hijab, segnalando resistenza. Tuttavia, sotto la minaccia di perdere l'asilo, accetta un aggiustamento parziale. È un esempio di compromesso sotto costrizione: la religiosità viene negoziata sul limite del potere coercitivo.

Samra descrive un'esperienza di preghiera in pubblico:

«Quando ho pregato nel parco, un uomo si è avvicinato e ha detto che sembravo 'interessante ma anche pericolosa' e che il parco non apparteneva a noi. Più tardi, quando abbiamo pregato vicino al Danubio, la gente ci filmava e una donna anziana ci ha detto, 'Potete farlo nel vostro Paese, non qui.' Io ho risposto: questo Paese è una democrazia, tutti hanno il diritto di vivere la propria fede. Non siamo pericolosi, non siamo terroristi — siamo venuti qui per trovare pace.» (Samra)

La risposta di Samra è apertamente resistente: insiste sui diritti democratici e rifiuta l'associazione con pericolo e terrorismo. Tuttavia, nel complesso, questi episodi non si traducono necessariamente in una intensificazione stabile della religiosità; spesso coesistono con strategie di riduzione o di contenimento della pratica visibile in altri contesti.

Riduzione: relativizzare la visibilità religiosa

Un secondo schema è la riduzione della religiosità visibile. Non è una rinuncia alla fede, ma una relativizzazione deliberata dei segni esteriori in risposta all'Othering.

Lana riflette sul perché abbia smesso di indossare l'hijab nel Paese ospitante:

• *«Quando sono arrivata qui indossavo l'hijab. Una donna nel mio corso di integrazione mi ha chiesto perché, visto che ero vestita come lei – tranne che per il foulard. Questo mi ha*

fatto riflettere per mesi, finché ho concluso: qui, i miei capelli non sono più 'awra (circa «intimi»). In Svizzera, nessuno ti guarda, nemmeno in piscina.» (Lana, 39, musulmana, Svizzera)

L'incontro nel corso di integrazione funge da catalizzatore per una reinterpretazione teologica e sociale. Lana non rifiuta l'hijab in quanto tale, ma ridefinisce il confine dell'awra nel suo nuovo contesto. Lo sguardo svizzero, per cui "nessuno ti guarda, nemmeno in piscina", diventa parte della giustificazione. È un esempio di relativizzazione, più che di intensificazione: norme religiose adattate alle norme sociali locali e al desiderio di "mimetizzarsi".

Contenimento: voler fare di più, ma trattenersi

Un terzo schema è il contenimento della religiosità: gli intervistati esprimono il desiderio di praticare di più (per esempio, indossare l'hijab) ma si sentono frenati dall'ambiente sociale.

Jameyla sintetizza questa tensione:

"L'hijab è un obbligo e ne sono convinta. Ma in Svizzera temo di essere vista come arretrata, quindi la società influenza la mia decisione. La libertà dovrebbe significare rispettare sia chi lo indossa sia chi non lo indossa." (Jameyla, 53, musulmana, Svizzera)

La pratica è contenuta dallo stigma anticipato: la convinzione resta, ma l'espressione visibile viene rimandata o sospesa.

Yara descrive una lotta interiore simile:

"Sento dentro di me che non sto facendo tutto nel modo giusto. Per esempio, indossare l'hijab — ci penso, ma sento che la società qui non lo rende facile. Ora, non voglio dare tutta la colpa alla società, ma se lo indossassi qui, sento... forse è una mia debolezza, perché molte donne qui indossano l'hijab e vivono normalmente. Ma forse, in questo senso, devo ancora diventare più forte. [...] Non è sbagliato, ma sento che dovrei essere più forte per affrontarlo. Però in questo momento sento che ciò che ho già affrontato è abbastanza".

Yara immagina persino di cambiare Paese, a causa di un ambiente percepito come ostile verso musulmani e Islam:

"Non lo so... ti ho parlato del punto dell'hijab, della questione dell'impegno religioso. Non voglio cambiare Paese solo per l'hijab, ma tutto ciò che ti circonda ti influenza. Vivo da sola, e l'ambiente, la società — influenzano una persona che vive da sola. Se fossi circondata da persone come me, potremmo fissare insieme dei confini. Ma alla fine, qui sono sola."

Per Yara, l'hijab resta "nei miei pensieri", ma viene rimandato. Oscilla tra l'attribuire la difficoltà a se stessa e all'ambiente. Solitudine e mancanza di una comunità di supporto rendono più difficile reggere la possibilità della discriminazione. Anche qui osserviamo religiosità contenuta, più che una intensificazione lineare come risposta all'Othring.

Di chi è l'hijab e di chi è davvero il corpo? Bloccate in mezzo

Oltre alle lotte individuali tra credenza e pratica, molte donne sono prese tra due insiemi concorrenti di aspettative: una società ospitante spesso ostile, implicitamente o esplicitamente, all'Islam visibile, e rifugiati musulmani per i quali una "buona donna" è frequentemente equiparata a una donna con l'hijab. Questa tensione emerge chiaramente nelle parole di Hayat e Yara. Hayat riceve ripetutamente l'esortazione "Che Dio ti guidi, indossa l'hijab", mentre al tempo stesso descrive l'hijab come ciò che "ci identifica come musulmani". Yara, pur associando l'hijab all'impegno religioso, percepisce che "la società qui non lo rende facile" e che le servirebbe "essere più forte" per affrontare la reazione esterna. Ne deriva un doppio vincolo: aderire alle aspettative comunitarie aumentando la visibilità religiosa può accrescere l'esposizione a stigma e discriminazione; non indossarlo può esporre a controllo morale interno al gruppo. In questo spazio di mezzo, relativizzare e contenere la visibilità non sono segni di fede debole, ma strategie pragmatiche per navigare richieste incompatibili.

Conclusione: relativizzazione, non intensificazione

In questi racconti, la religiosità visibile — soprattutto hijab e preghiera in pubblico — aumenta chiaramente la probabilità di essere esposti a frizioni, Othering e razzismo. Ciò crea uno stress particolare per le donne, soprattutto le più giovani, che affrontano l'intersezione tra razzismo e sessismo e devono negoziare costantemente quanto essere visibili.

Tuttavia, i dati raccolti finora offrono poche evidenze di intensificazione o radicalizzazione come reazione diretta all'Othering nella regione DACH. Piuttosto, emergono alcuni andamenti:

I rifugiati, soprattutto quelli più anziani, riportano meno discriminazione o razzismo nonostante una religiosità visibile. Ciò può essere legato a minori interazioni con la società ospitante attraverso la vita sociale e professionale (una forma di "paradosso dell'integrazione") e a diverse aspettative.

Il coping religioso appare più chiaramente in relazione ad avversità severe (guerra, conflitto, migrazione forzata) che non rispetto all'Othering quotidiano e sottile nel Paese ospitante. La fede aiuta a sopravvivere e a dare senso a situazioni estreme, mentre la discriminazione quotidiana conduce più spesso a riduzione o contenimento della pratica, piuttosto che a intensificazione.

La resistenza esiste ma è spesso circoscritta: gli intervistati talvolta resistono, discutono, rivendicano diritti, ma questi momenti sono inseriti in strategie più ampie di compromesso e adattamento.

I segni e le pratiche visibili (hijab, preghiera in pubblico) plasmano fortemente l'esposizione al razzismo.

Le donne sono particolarmente colpite e alcune risolvono la tensione riducendo i marcatori visibili o contenendo pratiche che teologicamente affermano.

La questione della causalità e della temporalità resta aperta: discriminazione, condizioni di vita, sviluppi religiosi interiori e supporto comunitario interagiscono nel tempo in modo non lineare. La stessa persona può ridurre la visibilità in una fase e riadottare l'hijab più tardi. Non è chiaro se la religiosità promuova l'Othering o se l'Othering promuova la religiosità; la relazione appare circolare e dipendente dal contesto.

In sintesi, l'interazione tra religiosità, hijab e discriminazione in questo materiale indica soprattutto relativizzazione e gestione attenta della visibilità religiosa, più che intensificazione o radicalizzazione come conseguenza diretta dell'essere Othered. La discriminazione conta, ma non spinge la religiosità in una sola direzione: diventa una delle diverse forze che plasmano come, quando e dove i rifugiati scelgono di esprimere — o di trattenere strategicamente, per preservarsi — la propria fede.

Ahmed Ajil, Ph.D. in criminologia, è ricercatore associato presso il Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università di Lucerna (Svizzera). Dirige attualmente la ricerca nel progetto finanziato dal Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica intitolato "Tra intensificazione e relativizzazione", sotto la supervisione del Prof. Dr. Martin Baumann.

Abstract

Across Europe, migration is often framed as a security issue. Political and media discourse frequently portrays migrants as a threat: to the social fabric (because of alleged failures of “integration”), to public order (through crime), or to economic sustainability (owing to a presumed excessive reliance on welfare services or to so-called “economic migration”). People from Arab - and Muslim-majority countries are also often depicted as potential sources of extremist violence. The underlying assumption is that experiences of war, “cultural traits”, and religiosity together create fertile ground for radicalisation, especially when compounded by the difficulties of settling into a new society.

Keywords

Othering, razzializzazione, razzismo.



Across Europe, migration is often framed as a security issue. Political and media discourse frequently casts migrants as threats—to the social fabric (because of alleged “integration” failures), to public order (via crime), or to economic sustainability (through supposed overuse of social services or “economic migration”). People arriving from predominantly Arab and Muslim countries are additionally portrayed as potential sources of extremist violence. The implicit assumption is that war experiences, “cultural traits,” and religiosity together create fertile ground for radicalisation, especially amid the challenges of settling into a new society.

A Research Lens: Beyond the Stereotypes

A research project at the University of Lucerne (2024–2027) steps back from these simplifications and asks a different question: What happens to religious practice and affiliation after forced migration? The study focuses on Syrians—a highly diverse population in terms of ethnicity, religion, language, and socioeconomic background—who have resettled in Switzerland, Germany, and Austria. It investigates how they navigate new social, legal, and political contexts in largely secular societies.

The project examines influences at three levels:

Macro: public discourse and migration regimes

Meso: availability of communities, associations, and spaces for collective practice

Micro: age, gender, religious affiliation, socioeconomic background, personal history, and resilience

So far, we have conducted around 60 interviews across the three countries. One emerging finding is the pervasive experience of Othering, that is, being made different from a constructed hegemonic dominant ma-

majority. Two aspects stand out:

(A) The experiences of othering vary by gender and age, underscoring the need for an intersectional lens. (B) Othering can lead either to an intensification or to a relativisation of religious identification and practice – tendencies which are of central interest to the research project.

Why Syrians Are Especially “Othered” in German-Speaking Central Europe

Several, often overlapping, forms of categorisation shape how Syrian refugees are perceived:

Racialisation as “Arab”: Regardless of actual ethnicity (e.g., Kurdish), Syrians may be read as “Arab,” exposing them to anti-Arab racism.

Religious ascription as “Muslim”: Interviews indicate that even Syrian Christians may face anti-Muslim racism due to appearance, name, or origin.

Marked as “foreign” or “non-white”: These racialised and religious labels reinforce perceptions of foreignness.

Refugee stigma: Public debate often associates “refugees” with crime or economic exploitation, further fuelling exclusion.

Socioeconomic resetting: Whatever their prior status, many start in host countries from a low socioeconomic position.

Language barriers: Slow early progress in the local language can intensify perceived difference.

Gender and age modulate these dynamics. Women may be less frequently perceived as “threats,” yet are more readily identified as Muslim—especially if they wear the hijab—thereby facing specific forms of anti-Muslim racism. Younger people typically have more interactions in schools, training, or work. This greater contact can support integration but also increases exposure to friction—and thus to othering.

How Othering and Religiosity Interact

In parts of the radicalisation literature, discrimination is seen as a key factor in radicalisation processes. Experiences of “not belonging”, “exclusion” and “stigmatisation” may make individuals more willing to dissociate from society, and in some cases justify violence against it.

If we take a step back and theorise the interplay between othering and religiosity, we can hypothetically presume different patterns:

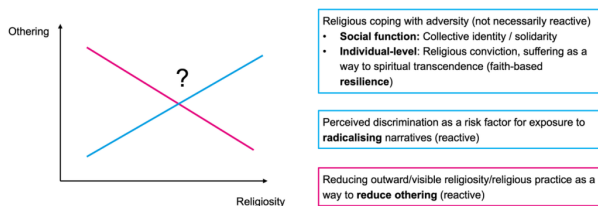


Figure 1: Conceptualising the interplay between othering and religiosity

Pattern 1 (positive correlation, blue): Less othering means less religiosity and more othering means more religiosity. This hypothetical relationship postulates religiosity as a reaction to exclusion, where it may play a positive (resourceful) or negative (radicalising) role.

Pattern 2 (negative correlation, pink): More othering – less religiosity: in our context, the experience of othering increases the costs of religiosity and therefore tends to lead to less religiosity.

Pattern 3 (?): They could be completely unrelated.

What We See in the Data

Based on our interviews, we find evidence for all patterns, but the picture remains complex.

When refugees arrive in a host country and try to build their life from scratch, they are exposed to a constant sense of ontological insecurity. Legal precarity, language barriers and dependence on institutions increase sensitivity to experiences of Othering. As one respondent explains:

“Racism is everywhere—even within the same ethnic group. What makes it more painful here is that, as a refugee, you’re in a vulnerable position—psychologically, you’re not doing well. That’s why even a small comment can really wound you. When I think back to Syria, yes, I was affected by racist comments, but I was a Syrian citizen. It didn’t hit the same way. Your emotional reservoir was fuller, so you could take it. But here, your reservoir is depleted. Even a small thing can hit you hard.” (Baran, 34, Kurdish Muslim, Switzerland)

Baran’s image of the “emotional reservoir” captures how migration and forced displacement lower the threshold for being hurt. Everyday frictions and subtle

forms of racism that might previously have been “manageable” now strike much more deeply. This depleted reservoir shapes how refugees relate not only to the host society but also to their religiosity, including visible markers such as the hijab.

Over time, if integration goes relatively well, this reservoir can slowly be refilled. Stability, routine and social embeddedness can allow for renewed engagement with faith. One respondent, Hayat, describes how this played out in her own family:

“She [my mother] put the hijab back on after about five years. She told me she didn’t really experience her childhood freely with her hair, she didn’t feel it. [...] but now she chose to wear it and imagine, there’s no pressure — neither from family nor socially.”

This “reservoir deficit” is – if things go well, as they do for most – filled slowly over time, allowing for increased stability and a sense of security. With renewed stability, those who have an inner wish to reconnect to their religion, come to do so. This is the case for several respondents who explain “finally wanting to do Ramadan this year”.

Against this backdrop of vulnerability and gradual stabilisation, we see different reactions to Othering and discrimination that relate directly to religiosity and hijab. They can be grouped as: a) resistance and compromise, b) reducing, and c) constraining.

Hijab and Identity: Being Seen as Muslim

Hijab is not just a religious rule; it is also a social marker that makes Muslimness legible in public space. Hayat reflects on how others’ comments attempt to police her religiosity:

“Of course, people always comment; when I meet Arab people, they tell me, “May God guide you, wear the hijab”. I wonder why they say that — I’m already guiding myself. [ironic tone].”

Here, religiosity is not only subject to scrutiny from the majority society but also from co-ethnics and co-religionists. Guidance and judgment come wrapped together: the hijab becomes a visible measure of whether one is perceived as “properly” Muslim.

Hayat goes on to underline how visibility and identity are intertwined:

“You can tell whether someone is Muslim or not, as a man or a woman, through their behavior and how they look. Honestly, if you didn’t know I’m Arab and saw me in the street, you might think I’m a foreigner, maybe even not Muslim. No one would know I’m Muslim. That’s why I feel wearing the hijab is an obligation — it’s what identifies us as Muslims. It’s part of our identity. That’s how it is, even people who are very religious might interpret it differently”

For some, hijab is precisely what is left when other forms of secure belonging are missing. One respondent, Baylasan, describes her daughters’ situation:

“Part of their identity is that they are Muslim women. Yes, because that is the only thing that distinguishes us, that we are known as Muslims, that we wear the hijab, or that Muslims wear the hijab or something like that. I mean, even among their friends, many of their female friends do not wear the hijab. In the whole school, there is only her and her sister who wear the hijab.”

It is interesting that male respondents and experts are very aware of this gendered and visible dimension from another angle:

“I think that if I were a woman wearing the hijab, things would probably be more difficult for me. Studying would likely be harder, finding a job would be harder too (...). That’s why I say that, as a man, I actually have more privileges than women.” (Alan)

“because I am not a woman, you know, women, the issue of the hijab, you may encounter difficulties, right, but for men, basically, there is no sign that indicates whether he is a Muslim or a non-Muslim externally, I mean.” (Noureddine).

An imam and community worker puts it like this:

“I see that veiled Muslim women are visibly marked in a way Muslim men usually are not, and so they are much more exposed to racist looks, insults and discrimination in everyday life, especially when looking for work or housing. I stress that the hijab is an important religious practice, but it is not a pillar of faith: it is cloth, not creed. So if a woman is convinced that her headscarf is closing doors for her and pushing her into psychological distress, I say she may choose to remove it and must never be forced to wear it, even by her parents, to the point that it harms her mental well-being.”

He explicitly links hijab to barriers in education and employment, suggesting an intersection of racism and sexism that disproportionately affects Muslim women.

In a context of postponed or slow integration, where other identity anchors (citizenship, secure status, professional recognition) are weak, hijab can become “the only thing that distinguishes us”. This is not so much intensification in the sense of growing radicalism, but holding on to an available and recognisable form of identity.

Coping Mechanisms Resistance and Compromise

Among practising Muslims, especially those who pray regularly or wear hijab, discrimination often elicits a mixture of resistance and pragmatic compromise. Respondents rarely accept restrictions on their faith passively, yet they are compelled to find workable ways through constrained situations.

One man, Rayan, recounts an incident involving his wife at a police station:

«When my wife came here through family reunification, a police officer demanded she remove her hijab for

an identification photo. Even though her face was fully visible, he threatened to cancel her asylum if she refused. We insisted it was allowed in official documents, but he became angry. Only after long discussion and with a translator did they compromise, asking her just to push the scarf back to show her ears. We accepted that, seeing it as the only way out.»

Here, the couple insist on their rights and initially refuse to remove the hijab, signalling resistance. Yet under the threat of losing asylum, they accept a partial adjustment (“push the scarf back to show her ears”). This is a clear example of compromise under duress: religiosity is negotiated at the edge of coercive power.

Another female respondent, Samra, describes praying in public:

«When I prayed in the park, a man came up and said I looked ‘interesting but also dangerous’ and that the park didn’t belong to us. Later, when we prayed near the Danube, people filmed us and an older woman told us, ‘You can do this in your own country, not here.’ I told them: this country is a democracy, everyone has the right to live their faith. We are not dangerous, we are not terrorists — we came here to find peace.» (Samra)

Samra’s response is openly resistant: she insists on democratic rights and rejects the association with danger and terrorism. Yet the overall pattern across the material suggests that while such moments of verbal resistance exist, they do not consistently translate into long-term intensification or radicalisation of religiosity. Instead, they often sit alongside strategies of reducing or constraining visible practice in other contexts.

Reducing: Relativising Religious Visibility

A second pattern is the reduction of visible religiosity. This is not a renunciation of faith, but a deliberate relativisation of its outward signs in response to Othering.

Lana reflects on why she stopped wearing the hijab in the host country:

- «When I came here I wore the hijab. A woman in my integration course asked why, since I was dressed like her – except for my headscarf. That made me think for months, until I concluded: here, my hair is not ‘awra (approx. «intimate») anymore. In Switzerland, nobody looks at you, even at the swimming pool.» (Lana, 39, Muslim, Switzerland)

The encounter in the integration course serves as a catalyst for theological and social re-interpretation. Lana does not explicitly reject hijab as such, but she redefines the boundary of ‘awra in her new context: “here, my hair is not ‘awra anymore”. The Swiss gaze, which “nobody looks at you, even at the swimming pool”, becomes part of the justification. This is a clear example of relativisation rather than intensification: religious

norms are adjusted in light of perceived local social norms and the desire to blend in.

Constraining: Wanting to Do More, But Holding Back

A third pattern is constraining religiosity: respondents express a desire to practise more (for example, to wear hijab) but feel held back by the social environment.

Jameyla explains this tension succinctly:

“Hijab is an obligation and I’m convinced of it. But in Switzerland I fear being seen as backward, so society influences my decision. Freedom should mean respecting both those who wear it and those who don’t.” (Jameyla, 53, Muslim, Switzerland)

She affirms hijab as an obligation yet decides against it because she fears being perceived as “backward”. Her religiosity is constrained by anticipated stigma. Rather than intensifying, her practice is partially suspended while her conviction remains.

Yara elaborates on a similar inner struggle in several passages:

“I feel inside that I’m not doing everything right. For example, wearing the hijab—it’s on my mind, but I feel the society here doesn’t make it easy. Now, I don’t want to blame society entirely, but if I wear it here, I feel... maybe that’s a weakness in me, because many women here wear hijab and live normally. But maybe in that sense, I still need to become stronger. [...] It’s not wrong, but I feel I should be stronger to face it. But right now, I feel that what I’ve already faced is enough”

She also envisages changing the country because of the hostile environment to Muslims and Islam:

“I don’t know... I told you about the point of the hijab, the question of religious commitment. I don’t want to change countries only because of the hijab, but everything around you affects you. I live alone, and the environment, the society—it affects a person who lives by themselves. If I were surrounded by people like me, we could set some boundaries together. But in the end, I’m alone here.”

For Yara, hijab is “on my mind”, associated with religious commitment, but she postpones it. She oscillates between attributing the difficulty to herself (“maybe that’s a weakness in me... I still need to become stronger”) and to the environment (“the society here doesn’t make it easy”, “everything around you affects you”). Loneliness and lack of a supportive community make it harder to withstand potential discrimination. Again, we see constrained religiosity rather than straightforward intensification in reaction to Othering.

Whose Hijab and Whose Body Is It Really? Stuck In-Between

Beyond individual struggles with belief and practice,

many women are caught between two competing sets of expectations: a host society that is often implicitly or explicitly hostile to visible Islam, and fellow Muslim refugees for whom a “good woman” is frequently equated with being a hijabi woman. This tension is particularly clear in the statements of Hayat and Yara. Hayat is repeatedly told by other Arabs, “May God guide you, wear the hijab,” while simultaneously framing hijab as what “identifies us as Muslims” – a strong intra-community norm around feminine piety. Yara, on the other hand, describes hijab as being “on my mind” and linked to religious commitment, yet feels that “the society here doesn’t make it easy” and that she would need to be “stronger to face it.” Together, their accounts reveal a double bind: complying with community expectations by adopting hijab increases exposure to stigma and discrimination in the host society, while not wearing it exposes them to moralised scrutiny from within their own group. In this in-between space, relativisation (adapting or delaying visible practice) and constraining (wanting to do more but holding back) become not signs of weak faith, but pragmatic strategies for navigating incompatible demands.

Conclusion: Relativisation, Not Intensification

Across these narratives, visible religiosity – especially hijab and public prayer – clearly increases the likelihood of exposure to friction, Othering and racism. This creates particular stress for women, especially younger ones, who face the intersection of racism and sexism and must constantly negotiate how visible to be.

Yet the data so far offer little evidence of intensification or radicalisation as a direct reaction to Othering in the DACH region. Instead, several patterns emerge:

Refugees, especially older ones, report less discrimination or racism despite visible religiosity. This may be linked to fewer interactions with the host society through social and professional life (a form of the “integration paradox”) and different expectations.

Religious coping appears more clearly in relation to severe adversity (war, conflict, forced migration) than to subtle, everyday Othering in the host country. Faith helps respondents survive and make sense of extreme situations, but everyday discrimination in the DACH region more often leads to reduction or constraining of practice than to intensification.

Resistance exists but is often bounded. Respondents sometimes resist, argue, insist on rights, yet these moments are embedded in broader strategies of compromise and adaptation rather than a move toward radicalised religiosity.

Visible signs and practices (hijab, public prayer) strongly shape exposure to racism. Women are particularly affected, and some resolve this tension by reducing visible markers or constraining practices they theologically affirm.

The question of causality and temporality remains open. Experiences of discrimination, evolving life conditions, inner religious developments and community support interact over time and do so in a non-linear manner. The same person may reduce visibility at one stage and re-adopt the hijab later. It remains unclear whether religiosity promotes Othering or whether Othering promotes religiosity; the relationship appears circular and context-dependent.

In sum, the interplay between religiosity, hijab and discrimination in this material points more towards relativisation and careful management of religious visibility than towards intensification or radicalisation as a direct consequence of being Othered. Discrimination clearly matters, but it does not push religiosity in a single direction. Instead, it becomes one of several forces shaping how, when and where refugees choose to express – or strategically withhold to preserve themselves – their faith.

Ahmed Ajil holds a Ph.D. in Criminology and is an Associate Researcher at the Department of Religious Studies at the University of Lucerne, Switzerland. He leads the research for the SNSF-funded project “Between Intensification and Relativisation.”