

## **4. La religione come catalizzatore di frontiere simboliche**



# Libertà religiosa tra diritto, discriminazione e spazio morale: etnografia di un carcere femminile portoghese

Francesca Cerbini

*Abstract* – Today, the prison is a highly diversified place of religious belief. This phenomenon reflects globalization and the impact that migration has on the socio-cultural and spiritual composition of the contemporary European city. Based on this premise, this work highlights the articulation between secularism and religious pluralism within the prison space; a space characterized by a morally judgmental and restrictive approach to subjectivity and individual initiative. This ethnography will therefore shed light on the mechanisms through which the religiosity of the women incarcerated in the Portuguese prison under study is mostly perceived by the prison staff as «incorrect». These women are mainly considered subjects incapable of civic and moral rehabilitation. Consequently, religion becomes an anomaly that reinforces prejudices, mistrust, and clichés about prisoners, threatening in practice their religious rights.

## 1. Introduzione: «as verdadeiras»

Dal diario di campo del 31 gennaio 2020, penitenziario femminile di Santa Cruz do Bispo:

«Alla fine del culto che si è svolto nel pomeriggio, ho assistito ad una conversazione molto interessante tra Felipe [guardia carceraria], Amelia [missionaria evangelica pentecostale]<sup>1</sup> ed il capo delle guardie penitenziarie, probabilmente chiamato da Felipe per parlare di un problema di sovraffollamento nel culto [...] . Il culto, infatti, questo pomeriggio aveva un numero record di partecipanti, 34, e l'aula cominciava a diventare stretta. In realtà le recluse erano tutte comodamente sedute e avevano mantenuto lo stesso comportamento di sempre. Cioè a prescindere dal fatto che oggi fossero numerose, il culto si

<sup>1</sup> Oltre a quello cattolico, i culti presenti nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo durante il periodo della ricerca sono: *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD)/*Universal nas Prisões* (UNP), che corrisponde in italiano alla Comunità Cristiana dello Spirito Santo; *Assemblea di Dio di Porto*; *Missão Evangélica as Sete Trombetas de Jesus Cristo*; Testimoni di Geova. Per proteggere l'anonimato dei miei interlocutori, nel testo non farò una menzione specifica del nome del culto. Ove opportuno, mi limiterò a distinguere tra culto cattolico, evangelico pentecostale e testimoni di Geova. Per gli stessi motivi, anche i nomi di tutti i partecipanti alla ricerca sono inventati e, laddove necessario, ho caratterizzato ogni interlocutore in un modo non chiaramente riconoscibile.

è svolto con lo stesso ritmo: all'inizio i saluti [...] poi la spiegazione di un passo della Bibbia (qui si sono scambiate occhiate, qualche messaggio scritto e qualche commento), poi la preghiera (tutte in silenzio, emozionata, serie, profondamente rispettose del momento) e infine una specie di sessione di cura delle affezioni fisiche (molto sentito) ed il saluto finale (baci e abbracci, anche con me). Ma secondo le guardie oggi erano «troppe», quindi potevano accentuarsi comportamenti inadeguati, primi tra tutti darsi la mano e abbracciarsi, ciò che Felipe definisce con la parola *namorar* (direi «flirtare», in italiano), concetto che comprende un'ampia gamma di intenzionalità ed atteggiamenti che, sottolineano le due guardie, non sono adeguati al culto. Quindi, per risolvere la questione, invitano caldamente Amelia a «cacciare» chi mette in pratica i suddetti comportamenti. Per fare spazio e, dice il capo, soprattutto per garantire la qualità del culto che le recluse *verdadeiras*, cioè quelle che sono veramente (!) credenti, si aspettano e desiderano. La missionaria però controbatte che a lei non è arrivata nessuna lamentela e che la situazione le sembra perfettamente normale e gestibile senza cambiare nulla.

Il capo, tuttavia, propone due soluzioni per fare fronte alla situazione odierna, affinché non si verifichi nuovamente:

- 1) Dividere le recluse in due gruppi, ognuno con una missionaria a capo (ma ciò comporterebbe che ogni gruppo assista alla funzione ogni 15 giorni invece che una volta a settimana, poiché i due gruppi si alternerebbero).
- 2) Cambiare giorno della settimana e sceglierne uno meno favorevole per la partecipazione delle recluse, ovvero coincidente con gli orari di altre attività prioritarie (visite, lavoro): ciò diminuirebbe «naturalmente» il flusso perché probabilmente andrebbero al culto soltanto le *verdadeiras* (dovendo scegliere tra fede, visite e lavoro?).

Amelia non vedeva assolutamente di buon occhio queste soluzioni facendo presente che la congregazione è venuta incontro a tutte le richieste dell'istituzione, che peraltro ha stabilito il giorno della celebrazione. Ha dunque pregato (con voce supplicante) le guardie penitenziarie di lasciare tutto immutato. Il discorso si conclude con un avvertimento del capo che, parlando delle *verdadeiras*, dice che noi da fuori non possiamo capire il livello di falsità delle recluse e quanto approfittino del culto per altri fini».

L'episodio incarna bene le tematiche principali di questo lavoro che, basato sulla ricerca etnografica<sup>2</sup> realizzata in diversi penitenziari dell'area limitrofa a Porto, è volto a mettere in luce lo sforzo secolarizzante del carcere portoghese oggetto di studio, comune agli istituti di pena del resto d'Europa<sup>3</sup>, ma anche le resistenze, le trasformazioni e finanche i risultati contraddittori che un tale impegno produce nello spazio penitenziario.

<sup>2</sup> Il progetto «Religions and Daily life within the Prison: An Anthropological Approach» è finanziato dalla *Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) - Individual Call to Scientific Employment Stimulus - 1st Edition CEECIND/02658/2017/CP1398/CT0002; Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).*

<sup>3</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity as a Factor in the Rehabilitation of Prisoners: An Introduction*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*, Cham, Springer International Publishing, 2015, pp. 1-11, qui p. 1.

In linea generale, la fede offre risorse e soluzioni al livello individuale e collettivo per vivere il carcere, essendo inoltre una delle poche esperienze capaci di conferire senso al tempo trascorso in cella. In questa prospettiva, la religione può diventare uno dei principali strumenti a disposizione per sopportare l'incarcerazione nel modo più congeniale all'istituzione e all'individuo proteso alla ristrutturazione del sé e al reinserimento sociale.

Senza negare questi aspetti, che rinsaldano il legame storico che unisce religione e penitenziario, la ricerca etnografica<sup>4</sup> pone continuamente in risalto il modo in cui le particolari forme di *agency* del soggetto recluso possano esprimere uno sfasamento tra gli obiettivi personali e gli scopi istituzionali ufficiali<sup>5</sup>. Proprio l'approccio empirico e l'inclusione della prospettiva delle persone detenute evidenziano come, in questo particolare contesto, sia possibile rapportarsi alla religione in un modo non necessariamente consonante con il modello normativo immaginato dai teorici della pena riabilitativa; specialmente nella realtà di oggi, nella quale il carcere costituisce un luogo altamente diversificato di credo<sup>6</sup>, riflesso della globalizzazione e dell'impatto che la migrazione ha sulla composizione socioculturale e spirituale della città europea contemporanea<sup>7</sup>.

Dai diversi modi di esprimere il proprio sentire religioso e il proprio mondo morale può emergere dunque lo scarto tra un modello ideale, pre-stabilito, e la pratica quotidiana della religione vissuta in carcere. A ciò si aggiunge il fatto che le affiliazioni religiose e le pratiche rituali e discorsive connesse possono differire notevolmente da quelle del personale

<sup>4</sup> Cfr. M. Cunha, *The Ethnography of Prisons and Penal Confinement*, in «Annual Review of Anthropology», 43, 2014, pp. 217-233. Inoltre, per lo specifico contesto penitenziario portoghese segnalo in particolare M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão. Tráficos e trajectos*, Lisboa, Etnográfica Press, 2002; C. Frois, *Female Imprisonment. An Ethnography of Everyday Life in Confinement*, Palgrave, 2017; V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de reclusão. Questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2018.

<sup>5</sup> Cfr. M. Bandyopadhyay, *Everyday Life in A Prison. Confinement, Surveillance, Resistance*, New Dheli, Orient Blackswan, 2010; T. Ugelvik, *Power and Resistance in Prison. Doing Time, Doing Freedom*, London - New York, Palgrave, 2014.

<sup>6</sup> J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>7</sup> L. Kong, *Global Shifts, Theoretical Shifts. Changing Geographies of Religion*, in «Progress in Human Geography», 34, 2010, 6, pp. 755-776. Per il contesto portoghese si vedano: A. Teixeira, *Religião na sociedade portuguesa*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019; A. Teixeira (ed), *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2012; H. Vilaça, *Territorialidades religiosas em Portugal*, in «Revista Mediações», 21, 2016, 2, pp. 197-217; H. Vilaça, *Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens*, in «Didaskalia», 43, 2013, 1/2, pp. 81-114.

penitenziario<sup>8</sup>, il quale, pur identificandosi con gli obiettivi dell'istituzione nell'ottica laica e secolare della «neutralità» e delle pari opportunità, può agire avendo come riferimento convinzioni personali di natura confessionale o aconfessionale.

Partendo da tali premesse, in questo articolo vorrei mettere in luce i meccanismi mediante i quali la religione, nelle particolari modalità esperite dalle donne recluse da me conosciute durante la ricerca etnografica, venga per lo più percepita dallo staff penitenziario come una religiosità «non corretta»<sup>9</sup>, professata da soggetti incapaci di riabilitarsi in senso civico e morale. Tali meccanismi chiamano in causa complessi processi di oggettivazione dell'esperienza religiosa, ancorati alla particolare sensibilità «binaria» del carcere che, in modo strutturale e connaturato all'ideologia e alla giurisprudenza che lo rendono un luogo possibile, tende a interpretare ogni fenomeno nell'ambito esclusivo del «vero» e del «falso».

Tuttavia, per quanto riguarda la sfera religiosa, è ormai consolidata l'idea che dinamiche di fede «itineranti»<sup>10</sup>, mobili e fuori dagli schemi, avulse da categorizzazioni dicotomiche ed escludenti, possano dispiegarsi in contesti molto meno problematici e irrisolti del carcere. Queste prospettive ampliano gli orizzonti di senso di ogni credo ma in carcere devono confrontarsi con i limiti della genealogia morale dell'istituzione penitenziaria, sia nel momento in cui la propria fede dimostri una certa fluidità sia che la religione appaia per quello che è: un «fatto sociale totale».

Nelle pagine che seguono vedremo pertanto come, nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo, fluidità e socialità si compaginano con la nuova regola di accesso alle funzioni religiose, istituita nella prospettiva di favorire la libertà religiosa. Si metterà a fuoco il passaggio attraverso il quale la religione, da fatto sociale, identitario, emozionale, si trasforma in una anomalia che rafforza i pregiudizi, le diffidenze e i *clichés* sulle persone recluse, minacciando nella pratica informale e quotidiana la loro libertà di culto.

<sup>8</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity*, p. 7

<sup>9</sup> B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020, p. 66.

<sup>10</sup> Cfr. per esempio: Y. N. Gez - Y. Droz - E. Soares - J. Rey, *From Converts to Itinerants. Religious Butinage as Dynamic Identity*, in «Current Anthropology», 58, 2017, 2, pp. 141-159.

## 2. L'etnografia nel carcere femminile

In uno scenario governato da una netta distinzione tra le prerogative dello stato e quelle dei gruppi religiosi, e da un atteggiamento decisionale marcatamente *top-down*, la ricerca etnografica, supportata da un impianto metodologico multivocale, avrebbe dovuto far luce *in primis* sulla «finzione» dell'equilibrio delle forze in campo. Finzione conferita in parte dalla prospettiva secolare nello spazio pubblico<sup>11</sup>, i cui elementi critici sono ancora più accentuati in un contesto ai margini del consesso sociale, dove le garanzie costituzionali e legali<sup>12</sup> dello stato laico e democratico incontrano una serie di restrizioni facenti capo alla «sicurezza» e alla ragion d'essere dell'istituzione penitenziaria.

Penetrando lo strato istituzionale e avvalendomi del punto di vista contestualizzato di detenute e detenuti, delle autorità e dello staff penitenziari e dei ministri di culto, la prima fase del lavoro di campo presso il carcere femminile e maschile di Santa Cruz do Bispo e nelle carceri maschili di Braga e Custoias è cominciata nel settembre 2019, concludendosi prematuramente nel marzo 2020 con il sopraggiungere della pandemia di Covid-19.

Durante questo periodo ho avuto modo di partecipare a varie celebrazioni religiose in tutte le strutture menzionate ma ho frequentato più assiduamente il penitenziario femminile di Santa Cruz do Bispo (SCBF), presso il quale mi recavo circa quattro volte a settimana. Al suo interno, ho avuto accesso alla biblioteca e agli ambienti assegnati per lo svolgimento dei riti: l'ex sala visite, talvolta denominata da alcuni operatori «spazio ecumenico», e le aule della scuola.

Le interviste con le recluse incontrate in questi spazi si svolgevano successivamente, in ambienti in cui era possibile parlare liberamente, lontane da sguardi indiscreti e isolate da una porta chiusa: nelle aule scolastiche vuote accanto alla biblioteca o, più spesso, in una stanzetta generalmente riservata al colloquio con gli avvocati.

<sup>11</sup> Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1994.

<sup>12</sup> Legge sulla Libertà Religiosa (Legge n° 16/2001-art. 13); Decreto-legge 252/2009 sulla regolamentazione dell'assistenza religiosa e spirituale negli istituti penitenziari del paese stabilito in base alla Legge n° 16/2001 art. 13 e al Concordato siglato tra la Santa Sede e la Repubblica Portoghese (18 maggio 2004); norme sull'ordinamento penitenziario e sulla esecuzione delle misure privative e limitative della libertà (Legge n° 115/2009).

Le conversazioni<sup>13</sup> prendevano sovente spunto da quanto accadeva durante le celebrazioni (o riunioni, come talvolta erano denominati i culti pentecostali) per poi intrecciarsi con tematiche di carattere più personale, dalle quali emergevano facilmente le ansie, le paure, le difficoltà della vita vissuta fuori e dentro il carcere. Alcune mi fornivano il contatto (nome e numero di identificazione) di altre «colleghe» ritenute esperte o informate su un determinato argomento, innescando la cosiddetta tecnica «a palla di neve», utile, tra l'altro, per avvicinarmi a persone che non frequentavano i luoghi prestabiliti (dall'istituzione) per la ricerca.

Le interviste con gli agenti di custodia avevano un carattere più estemporaneo, nella misura in cui avvenivano nei numerosi tempi «morti» in cui ero in attesa di qualcuno (recluse, staff penitenziario per un'intervista) o qualcosa (l'inizio della celebrazione).

Sin da subito in questa casa circondariale, unico esempio nazionale di gestione mista tra lo Stato e la Santa Casa da Misericórdia do Porto, una istituzione cattolica di carità e di assistenza, tutti gli attori sociali toccati a vario titolo dal tema che qui interessa sembravano travolti da quell'impeto secolarizzante che Talal Asad<sup>14</sup>, ispirato da Michel Foucault, considera uno dei principali tratti della svolta disciplinare delle istituzioni democratiche moderne. Come se la natura della partnership tra Stato e istituzione cattolica rendesse ancor più necessario incentivare le misure a garanzia del diritto alla libertà di culto, enfatizzando la piena partecipazione dell'istituzione penitenziaria al processo di secolarizzazione della società<sup>15</sup>, di cui il carcere moderno può considerarsi baluardo.

Tuttavia, da una parte le regole ufficiali sull'assistenza religiosa in carcere non producevano un *modus operandi* univoco<sup>16</sup> e dall'altro lo squilibrio delle forze in campo imponeva, dal punto di vista etico e metodologico, di concentrare lo sguardo sulle numerose «zone incerte dello spazio sociale» dell'istituzione penitenziaria. Nelle parole di Didier Fassin<sup>17</sup>:

<sup>13</sup> Qualsiasi conversazione era preceduta sempre da una breve presentazione tanto mia, come ricercatrice universitaria, quanto dell'oggetto e degli obiettivi dell'indagine.

<sup>14</sup> T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London, John Hopkins University Press, 1993.

<sup>15</sup> I. Becci, *European Research on Religious Diversity*, p. 1.

<sup>16</sup> I. Becci, *Religion's Multiple Locations in Prison: Germany, Italy, Swiss*, in «Archives De Sciences Sociales des Religions», 56, 2011, 153, pp. 65-84, qui p. 68.

<sup>17</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, 2015, pp. 370-371.



«Più che la questione del diritto in carcere, ciò che mi interessa qui è capire la questione dei diritti dei detenuti. Il passaggio dal singolare al plurale è cruciale [...] I diritti si situano in una zona incerta dello spazio sociale dove la legge non è altro che un elemento tra gli altri e raramente il fattore decisivo; l'amministrazione è libera di aggirare la legislazione sulla base di considerazioni di carattere economico, morale, securitario»<sup>18</sup>.

Per vigilare dunque sul passaggio tra la legge e l'effettiva possibilità di esercitare il diritto alla libertà religiosa, ho focalizzato l'attenzione sulla domanda e l'offerta di assistenza religiosa; l'organizzazione degli orari e dei giorni delle celebrazioni; il meccanismo di convocazione delle recluse per assistere alle funzioni; la trasformazione degli spazi per accogliere le sessioni rituali; le dinamiche di interazione con la sorveglianza, con le compagne e con gli officianti dei culti. L'osservazione e il dialogo sono stati gli strumenti a disposizione, particolarmente preziosi nella generale mancanza di dati e statistiche sul fenomeno religioso nel carcere portoghese.

### 3. Un fenomeno invisibile

Come dimostrano gli studi portati avanti in diverse carceri europee nell'arco degli ultimi vent'anni<sup>19</sup>, diversi fattori concorrono a scardinare gli equilibri di una già discutibile neutralità riguardo alle condizioni per professare la propria fede, tra cui: il crescente pluralismo religioso che investe la società occidentale contemporanea, e dunque il carcere; una sottovalutazione del tema religioso e delle dinamiche interpersonali e istituzionali connesse; una sovraesposizione mediatica della questione religiosa in carcere quando si prefigura un collegamento con il terrorismo islamico<sup>20</sup>.

Tranne che in quest'ultimo caso, in generale l'imparzialità o neutralità che l'istituzione deve dimostrare rispetto alle differenze individuali

<sup>18</sup> Traduzione mia.

<sup>19</sup> Cfr. J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison*; I. Becci - O. Roy, *Religious Diversity in European Prisons*; V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, Roma, Universitalia, 2014; C. Béraud - C. Galembert - C. Rostaing, *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016; M. K. Rhazzali - V. Schiavinato, *Islam of the Cell. Sacralization Processes and Everyday Life in Prison*, in «Etnografia e Ricerca Qualitativa», 2, 2016, pp. 305-321. Per una panoramica bibliografica sul tema si veda J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons. Management, Models and Mutations*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons*, pp. 15-30.

<sup>20</sup> F. Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, Paris, Balland, 2004; M. K. Rhazzali, *L'Islam in carcere*, Milano, Franco Angeli, 2010.

convertono la religione in un argomento privato, *de facto* invisibile<sup>21</sup>. Del resto, come sottolineano diversi autori<sup>22</sup>, la tematica religiosa all'interno dell'istituzione penitenziaria è generalmente tralasciata non soltanto in ambito accademico<sup>23</sup> ma anche nella sfera istituzionale, dove il rispetto delle norme sulla privacy, concepite sul doppio binario della laicità e dell'idea di proteggere le informazioni intime delle persone private della libertà producono l'effetto collaterale di separare la religione dall'essere considerata parte integrante della vita e un elemento di distinzione da tutelare<sup>24</sup>.

Il rifiuto di differenziare la popolazione penitenziaria è certamente lodevole quando si tratta di istituire leggi e norme applicabili a tutti. Diventa invece problematico quando genera disuguaglianza nell'accesso ai diritti<sup>25</sup>, mettendo in pericolo la necessità di fare fronte alla diversità delle situazioni individuali<sup>26</sup> e delle fedi. Spesso, dunque, la problematica del diritto al culto scompare dall'orizzonte insieme al dovere dell'istituzione di predisporre le condizioni adeguate alla sua attuazione<sup>27</sup>, come dimostra la seguente intervista a una guardia penitenziaria:

«Una gamma più ampia di religioni sta cominciando a visitare le carceri [...] Ora abbiamo anche una signora che è buddista [...] ma non ha nessun sostegno che io sappia. Nessun leader religioso, non ha nulla. Fa la richiesta di cibo [vegetariano], segue la sua religione nei limiti del possibile [*dentro do que há*], non viene nessuno da fuori<sup>28</sup> [...] professa la sua religione da sola. Avevamo già delle musulmane che facevano il ramadan, e anche loro non avevano un appoggio esterno.

<sup>21</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, p. 44.

<sup>22</sup> Cfr. L. Le Caisne, *Frison. Une ethnologue en centrale*, Paris, Odile Jacob, 2000; J. A. Beckford - S. Gilliat, *Religion in Prison*; I. Becci, *Religion's Multiple Locations in Prison*; C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*; V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*.

<sup>23</sup> Nel contesto portoghese, la presenza e gestione della religione in carcere è un argomento trattato in modo tangenziale ad altri temi in C. Resende, *A plasticidade dos usos do crioulo em contexto prisional*, in «Configurações» [Online], 20, 2017; della stessa autrice: *Do grupo esquecido a quem não se quer fazer esquecer*, in V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de Reclusão: questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2017, pp. 201-226.

<sup>24</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*; C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*.

<sup>25</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde*.

<sup>26</sup> M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*, p. 22.

<sup>27</sup> V. Fabretti, *Le differenze religiose in carcere*, p. 71.

<sup>28</sup> Questa situazione mi è stata confermata dalla reclusa in questione, durante l'intervista che ho richiesto dopo essere venuta a conoscenza del suo caso. La detenuta, in attesa di giudizio, mi ha parlato della sua situazione in un inglese e un portoghese molto stentati, aiutata da un'altra reclusa che parlava solo inglese.

D. Come mai non avevano supporto dall'esterno?

R. Non viene nessuno. Di solito sono tutte straniere e nessuno sa che sono qui [...] perciò [...]

D. Ma sanno che possono fare una richiesta di assistenza religiosa?

R. Non ne ho idea. Ma la richiesta non viene mai da loro, parte dalle religioni che vengono qui, non dalle detenute» (Guardia penitenziaria, cattolica non praticante, 21 novembre 2019, SCBF)<sup>29</sup>

In uno scenario religioso sempre più complesso, traspare la difficoltà di soddisfare il bisogno spirituale di coloro che si collocano al di fuori *do que há*, ossia di ciò che viene messo a disposizione dalla struttura. La *misrecognition* descritta da Valeria Fabretti<sup>30</sup> sul piano istituzionale a corollario dell'invisibilità di alcune istanze di pratica religiosa in carcere può talvolta provocare, quando si è non solo invisibili ma anche privi di legami sociali e linguistici con l'ambiente, ciò che Philippe Combessie<sup>31</sup> ha definito «cascading processes of relegation».

Si iscrive all'interno di tali processi, come anche della *misrecognition*, il fatto che l'accesso formale alla pratica religiosa sia strettamente subordinato in prima battuta alla consapevolezza di avere un diritto, cui segue la disponibilità di risorse per esercitarlo o rivendicarlo: fattori non banali, soprattutto per chi appartiene a un gruppo minoritario o non parla portoghese.

In diverse occasioni, le recluse di Santa Cruz do Bispo mi hanno raccontato del proprio bisogno spirituale e della «scelta» del culto in base a quanto il carcere poteva offrire, volendo sottolineare con ciò due aspetti: da un lato molte, come vedremo nei prossimi paragrafi, operavano una distinzione netta soltanto tra il cattolicesimo e la restante offerta religiosa disponibile in questo carcere, pur specificando spesso che «il dio è lo stesso». Perciò la necessità primaria era soddisfare un bisogno spirituale a prescindere dal «nome» della congregazione, che spesso non veniva neanche memorizzato, dovendo per lo più scegliere se essere o continuare ad essere cattoliche o evangeliche. Dall'altro, le recluse sottolineavano che nella maggior parte dei casi era preferibile adattarsi rimanendo «nei

<sup>29</sup> Tutte le interviste riportate in questo testo sono state realizzate in portoghese.

<sup>30</sup> V. Fabretti, *Dealing with Religious Differences in Italian Prisons. Relationships between Institutions and Communities from Misrecognition to Mutual Transformation*, in «International Journal of Politics Culture and Society», 28, 2015, 1, pp. 21-35.

<sup>31</sup> P. Combessie, *Marking the Carceral Boundary. Penal Stigma in the Long Shadow of the Prison*, in «Ethnography», 3, 2002, 4, pp. 535-555, qui p. 551.

limiti del possibile», come menzionato dalla guardia penitenziaria intervistata, piuttosto che inoltrare una richiesta formale: discorso valido per la religione ma che spaziava anche ad altri ambiti come l'alimentazione o la salute. Di fatto molte, sia straniere sia portoghesi, intendevano la rivendicazione dei propri diritti, raramente riconosciuti come tali e sovente intesi alla stregua di «concessioni», come una specie di sfida agli equilibri interni dell'istituzione, passibile perciò di (sottili) ritorsioni a scapito del proprio «quieto vivere».

In uno scenario in cui la presa in carico delle istanze di fede era problematico sia per il credente che percepiva in qualche modo il rischio di esporsi a critiche e divieti, dovendosi peraltro addentrare nei meandri della burocrazia, sia per l'istituzione, le cui risorse ed energie avrebbero dovuto tenere conto in modo talvolta individualizzato della sicurezza, la dinamica accennata nella precedente intervista, per la quale una congregazione visita il carcere e tenta di penetrare al suo interno, poteva rappresentare una specie di scorciatoia mediante la quale si determinava, *ipso facto*, un'offerta religiosa diversificata, per qualcuna soddisfacente e facilmente accessibile, eppure difficilmente accomunabile al concetto di pluralismo religioso<sup>32</sup>.

In base a questa modalità di penetrazione, inoltre, il carcere si configurava come un promettente mercato da conquistare con grande determinazione, come spiega bene uno dei leader religiosi alle fedeli durante la celebrazione:

«Se non possiamo entrare [in carcere] da sinistra cercheremo di entrare da destra, se non possiamo entrare da destra cercheremo di entrare da davanti, se non possiamo entrare da davanti cercheremo di entrare da un buchetto. È molto importante entrare» (Officiante pentecostale, SCBF, gennaio 2020)

Spesso ad imporsi era la caparbia dei leader religiosi e non la risposta a una richiesta di assistenza. Oppure era l'approccio umanitario, compassionevole delle guardie penitenziarie attente alle esigenze delle recluse a fare la differenza, e non la presa in carico strutturale della «differenza» a creare le condizioni per l'esercizio di un diritto.

<sup>32</sup> V. Fabretti - M. C. Giorda - P. Vereni, *Increasing Plurality and Neglected Pluralism: Religious Diversity in the Suburbs of Rome*, in J. J. Bock - J. Fahy - S. Everett (edd), *Emergent Religious Pluralisms*, London, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 167-194.

#### 4. La nuova regola

L'entrata in scena di nuovi credo rompe quel legame esclusivo, storico e fondante che intercorre fra il carcere moderno e la Chiesa (cattolica, nel caso portoghese). Essi si attestano in uno spazio stretto che, governato a partire dalla scarsità delle risorse, porta a un confronto serrato e inevitabile se non a un atteggiamento propriamente concorrenziale, alla comparazione, all'affinamento dei propri strumenti comunicativi, al continuo riadattamento del linguaggio e dei gesti che trasportano<sup>33</sup> in una dimensione altra, rimediata, profana, l'atemporalità del rito e il conforto del messaggio di perdono e salvezza, oltre ad aiuti economici, beni e servizi di prima necessità.

Sul versante istituzionale, il modo in cui si ripensano gli spazi, le pratiche, i bisogni di reclusi e reclusi fa luce non soltanto sugli aspetti materiali e simbolici di questa apertura alla diversità religiosa ma anche sulla maniera di interpretare l'idea di equità in relazione all'accesso in carcere delle diverse fedi e, conseguentemente, sul modo di concepire il diritto alla pratica religiosa<sup>34</sup>.

Nello scenario precedentemente descritto questo diritto appare piuttosto indebolito, eppure nel carcere femminile di Santa Cruz do Bispo l'impeto secolarizzante di cui si è accennato ha sempre accompagnato la maggior parte delle decisioni in materia di fede, manifestandosi con forza proprio nelle regole interne di accesso ai culti.

Secondo la nuova regola, entrata in vigore pochi mesi prima dell'inizio della mia ricerca, le reclusi avrebbero potuto partecipare a qualsiasi celebrazione semplicemente facendone richiesta entro le ore 9 del giorno programmato per il culto. In precedenza, la partecipazione prevedeva una richiesta formale alla direttrice e l'iscrizione a una lista che garantiva automaticamente l'accesso alla funzione. Questa modalità però contraddiceva il principio della privacy, cristallizzava un'appartenenza e non rifletteva la fluidità e l'indefinitezza delle identità e delle pratiche religiose sperimentate nel mondo esterno al carcere<sup>35</sup>. La nuova procedura in vigore, invece, non prevedeva alcun beneplacito bensì faceva capo a una

<sup>33</sup> Sul concetto di messaggio religioso «trasportabile» si veda: T. Csordas, *Introduction. Modalities of Transnational Transcendence*, in T. Csordas (ed), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley - Los Angeles CA - London, University of California Press, 2009, pp. 1-30, qui p. 5.

<sup>34</sup> J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons*, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 22.

estemporanea raccolta di nominativi e numeri di identificazione delle fedeli da parte delle guardie carcerarie incaricate, senza restrizioni.

In linea di principio, dunque, il semplice fatto di poter partecipare alle celebrazioni eludendo l'autorizzazione della direttrice mostrava una notevole apertura di prospettive dell'istituzione, *in primis* ponendo l'accento proprio sul concetto di «libertà» di culto, che si manifestava in tutta la sua operatività nella nuova modalità di partecipazione. Inoltre, rendeva conto in qualche modo del fatto che, oltre ogni possibile *cliché*, il carcere come specchio della società fosse in grado di registrarne i cambiamenti e innovare.

L'effetto immediato e più eclatante dell'innovazione è stato, a detta del personale di sicurezza ma anche delle reclusi, un notevole incentivo alla mobilità religiosa unita ad una tendenza a voler «sperimentare». Proprio questo aspetto però, e di riflesso la nuova norma, ha sollevato numerose critiche tra le guardie penitenziarie:

«Hanno tutti la libertà di andare oggi alla chiesa cattolica, domani al culto e poi dai Testimoni di Geova, la stessa persona! [...] perché qui dentro professano la religione non per devozione ma per incontrarsi tra loro [...] la direttrice ha stabilito che possono andare a tutte le religioni [...] secondo me ha più senso [...] che sia o solo la chiesa cattolica o solo un culto [...] La giustificazione [del cambio di regola] è che non possiamo impedire alle persone di professare la religione che vogliono, ecco tutto. La direttrice ha detto – non possiamo proibire – [...] [la regola] è cambiata perché i ministri dei culti pensavano che la gente non fosse libera di andare [...] ma i ministri hanno capito che la gente non va lì per devozione [...] va per incontrarsi» (Sonia, guardia penitenziaria, cattolica non praticante, SCBF, 21 novembre 2019)

Si constatava spesso nelle parole degli agenti di custodia e delle reclusi una specie di slittamento logico-semanticamente per il quale la libertà religiosa non era più intesa come il diritto di professare la propria fede ma piuttosto consisteva nella partecipazione indiscriminata ai culti disponibili (*dentro do que há*) in carcere, in una modalità diacronica e sincronica. I leader religiosi venivano messi in guardia sul prodursi di tali movimentazioni ma nessuno in ragione di ciò ha mai interdetto la presenza di una propria adepti. Anzi, il parroco del carcere cercava di contestualizzare questo atteggiamento; lo riteneva normale per persone soggette a molteplici restrizioni della propria socialità, affettività e con una scarsa familiarità con la religione e le sue rigidità:

«Ho persone che vengono al culto cattolico, vanno al culto protestante, vanno a tutto [...] è perché la gente non sa bene cosa vuole, cosa crede, è alla ricerca. Lo trovo interessante [...] non mi dà fastidio, ma al sistema non piace; infatti, il sistema lo proibisce dopo un

certo tempo [...] Ma è una valutazione morale – se vai lì non puoi andare là –. [...] – Stai andando al culto? Allora non si può andare dal prete! – [...] il problema è che le guardie sono lì per eseguire ordini e invece giudicano in base alla propria esperienza. Naturalmente, se sono cattolico non vado dappertutto come se tutto fosse uguale, non è lo stesso, lo sai, ma in questo ambiente penso che sia normale che lo facciano, e so anche che è uno spazio di libertà, cioè, se vado alla funzione, se vado dal prete, sono fuori dalla cella [...] ma capisco che sono in carcere [...] capisco che possono usare la messa per altre cose» (Parroco di SCBF, 18 ottobre 2019)

Un contesto che tende a interpretare il bisogno come lo strumento di un disegno strategico deviato non fa che alimentare lo stereotipo della reclusa inaffidabile, bugiarda e manipolatrice. Perciò l'acquisita libertà si rivelò per molte una specie di arma a doppio taglio, soprattutto tra quelle recluse che partecipavano a diversi culti, facendo talvolta la spola tra culto cattolico e pentecostale.

Come mi è stato spiegato da molte, partendo dal fatto che il Dio è unico, il modo di pregare o commentare i passi della Bibbia può variare, stimolando una modalità di partecipazione «sincronica» ai diversi culti offerti dal carcere, che permette di beneficiare delle peculiarità di ognuno. Rosa, per esempio, una delle recluse zigane evangeliche pentecostali con cui parlavo di frequente, partecipava al culto del sabato perché le officianti «pregavano per lei e per la sua libertà» ma le piaceva il culto della domenica perché si cantava e per lei il canto era una preghiera molto più intensa<sup>36</sup>. Inoltre, assisteva ad entrambi insieme alla madre e aveva l'opportunità di incontrare lì la cugina e la nipote assegnate a un altro padiglione, ristabilendo così l'unità del nucleo familiare residente nel carcere<sup>37</sup>.

Eccettuando il problema dell'adorazione dei santi, un elemento di forte discriminazione che contraddistingueva il culto cattolico, per quanto riguarda gli altri aspetti, per molte recluse tendenzialmente non cattoliche, i diversi culti in carcere erano simili e potevano essere frequentati a seconda dei «gusti». Ciò innescava i meccanismi dell'offerta competitiva propria dell'ideologia neoliberista del vangelo della prosperità, cui si richiama-no diversi culti, i quali non di rado offrivano anche beni materiali particolarmente utili e preziosi nel contesto carcerario.

D'altronde, come abbiamo accennato in precedenza, il carcere stesso, anche per comodità, assecondava questa impostazione merceologica della fede, basata proprio sul concetto di valutazione e di scelta di ciò che si ritiene più congeniale, nei limiti del possibile, ma anche in risposta a con-

<sup>36</sup> Cfr. R. Llera Blanes, *Os Aleluias. Ciganos evangélicos e música*, Lisboa, ICS, 2008.

<sup>37</sup> Cfr. M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*.

dizioni esistenziali storicamente (e politicamente) determinate per cui le recluse sono per lo più persone «bisognose». Esse, pur non coincidendo nel caso specifico portoghese con le «diseredate della colonia» descritte da Rita Laura Segato<sup>38</sup>, sono certamente, adottando una formula simile, le «diseredate dello stato sociale», come mostrano l'etnografia pionieristica di Manuela Cunha<sup>39</sup> e quella più recente di Catarina Frois<sup>40</sup>.

Eppure, queste forme di bisogno e di fede, accettate ed incentivate dall'istituzione, causavano contestualmente una certa indignazione generale, soprattutto in coloro che, pur non definendosi cattolici o non essendo praticanti, concepivano l'esperienza religiosa a partire dal modello cattolico<sup>41</sup>. Tuttavia, non era la morale cattolica ad essere compromessa: come abbiamo visto, proprio il parroco ha inserito in una dimensione bio-psico-sociale più ampia la sperimentazione religiosa delle recluse, distanziandosi con forza dalla prospettiva che vede nella «mobilità» tra culti l'indizio di un modo ritenuto «non corretto» di essere e di partecipare alle celebrazioni; restituendo così al fenomeno la sua complessità, oltre ad una critica piuttosto esplicita alle figure «chiave» del carcere in cui svolgeva la sua attività pastorale.

Ad essere compromessa dunque era soprattutto l'autorità morale dell'istituzione.

## 5. Partecipazione, pregiudizio e stigma

Le guardie penitenziarie erano coloro che meglio conoscevano gli operatori rituali, il nome dei culti, i luoghi, gli orari e giorni in cui si tenevano le celebrazioni; le recluse che generalmente vi partecipavano, le loro storie di vita e il loro «comportamento». Per il personale di sorveglianza intervistato (ma anche tra il personale che a vario titolo lavorava in carcere) la

<sup>38</sup> R. L. Segato, *El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción*, in «Nueva Sociedad», 208, 2007, pp. 142-161.

<sup>39</sup> M. Cunha, *Entre o bairro e a prisão*.

<sup>40</sup> C. Frois, *Female Imprisonment*.

<sup>41</sup> È importante sottolineare che questa sorta di indignazione generalizzata che si produceva tra lo staff penitenziario si riscontrava anche tra le recluse cattoliche o evangeliche ma ex cattoliche, le quali hanno incorporato una modalità di appartenenza religiosa più «rigida». Sebbene in generale e per il tema specifico qui trattato sia estremamente importante analizzare il processo di costruzione di categorie discorsive penalizzanti tra le recluse e il modo in cui tali categorie possano influire sul personale di sorveglianza e sulla gestione della vita in carcere, questo argomento, per motivi di spazio, in questa sede sarà percepito di riflesso rispetto alla tematica principale, organizzata attorno alla gestione pratica della partecipazione ai culti e alle figure decisionali chiave di tale processo.



mobilità tra culti era considerata la prova regina della mancanza di «sincerità» nei confronti di un determinato credo, di una partecipazione dettata da altri obiettivi, a corredo di un certo disincanto circa la possibilità di «cambiare» delle detenute, come spiega bene una guardia penitenziaria:

«La grande ragione non è andare per ascoltare la parola di Dio [...] per noi che siamo qui dentro finiamo per vedere queste [religioni] come una farsa. Viene dall'interesse di socializzare, di uscire dalla cella, di uscire dall'ala, di essere in contatto con le altre [...] certo, io anche vado spesso a messa [...] ci vado nel senso che mi piace andare a messa ma è anche un modo per uscire di casa, mi piace andare al gruppo del coro e vedo molte persone del posto dove vivo [...]

D. Osservandole durante le celebrazioni, la maggior parte di loro sembra essere veramente credente, la maggior parte di loro si commuove, sembrano essere molto molto toccate [...]

R. Uuh, piangono, urlano – aaaaahhhh – [...] eh [...]

D. Non ci credi?

R. È perché le vediamo nell'ala, capisci? Quando le vediamo da una parte e quando le vediamo dall'altra, le conosciamo. E se noti, la maggior parte di loro sono zingane nei culti, e le zingane sono molto «aaaaahhhh (imita un lamento)» e ci fanno capire che è tutta una farsa; possono piangere ma poi tornano giù [nella sezione] e la parola di Dio non ha più senso [...] Quello che fanno non è criminalmente rilevante, soltanto parlano, escono, gestiscono la loro vita sociale». (Ana, guardia penitenziaria, cattolica praticante, 18 dicembre 2019)

Al di là della non rilevanza penale di ciò che accadeva durante i culti e nel tragitto che dai padiglioni portava all'aula scolastica o allo spazio ecumenico, ma anche al di là dello sbandierato concetto di privacy che formalmente dominava le questioni religiose in carcere, il comportamento delle recluse praticanti non era solo oggetto di osservazione ma anche di commento e di biasimo, dal momento che appariva non aderente al senso comune del cattolico non praticante (ovvero lo status della maggior parte delle guardie penitenziarie intervistate). Soprattutto, un certo comportamento era oggetto di comparazione con una versione immaginata della vita «reale» di queste donne, così come si svolgeva nel carcere e presumibilmente fuori dal carcere. Una vita priva dei presupposti necessari ad accogliere sinceramente i buoni propositi predicati dai pastori.

Le recluse zingane erano la riprova di tale refrattarietà. Erano spesso oggetto di un duro giudizio morale misto allo scherno suscitato dalla sovrabbondanza espressiva dei propri sentimenti ed emozioni proclamati al di fuori del «senso comune» delle non zingane, e costantemente ritenuti falsi proprio in virtù di quel confronto con la vita reale.

A differenza delle guardie penitenziarie, alcune reclusi come Matilda, una ragazza sudamericana in carcere dal 2017, di famiglia cattolica ma evangelica pentecostale, intravedevano in questa modalità espressiva «esagerata» una manifestazione di grande devozione che, proprio nell’ottica prima evidenziata da Rosa, sacralizzava lo spazio profano dell’aula scolastica del carcere<sup>42</sup>, riempiendo di emozione e spiritualità i momenti salienti della celebrazione:

«Ti vengono i brividi e molte volte piango ascoltandole cantare [...] Sento la presenza di Dio e comincio a piangere, a ringraziare Dio ‘Oh Dio, grazie per la tua presenza, per quello che sto sentendo’».

Questa intensità si alterna a frangenti di carattere più conviviale:

«La domenica [durante il culto] è anche un momento di incontro [...] Naturalmente ascoltiamo la parola di Dio ma ogni tanto ci scappa una parola: ‘Stai bene? E la tua famiglia? E i tuoi figli?’ [...] e quando il culto è finito c’è la possibilità di chiedere come stiamo scendendo le scale e nel corridoio [...] e poi ci diamo un abbraccio».

Matilda descrive, adattandole all’ambiente carcerario, le medesime modalità individuate nella precedente intervista dalla guardia penitenziaria che vede nella funzione religiosa uno strumento della fede e di rafforzamento della socialità dei partecipanti. Pur non essendo zigana ma «straniera», si sentiva molto ben voluta e integrata nel gruppo: «Dicono che ho il loro stile per il mio modo di parlare». Tuttavia, avvertiva che, quando ciascuna faceva ritorno al proprio padiglione, il modo di salutarsi tra reclusi era oggetto di un’attenta valutazione da parte delle guardie penitenziarie. Ricorda di essere stata molto infastidita da un loro commento:

«‘Tutti questi abbracci! Magari le piaci? [...] magari sta cominciando a piacere anche a te?’ – e io ho risposto ‘Oh no, signora guardia, non me lo dica neanche!’ – e lei ‘Ahah sì, certo, molte prima dicono così e poi cominciano a mangiare la frutta (allusione sessuale)’». (Matilda, evangelica pentecostale, SCBF, gennaio 2020)

Un’altra guardia produce un esempio che illustra bene, secondo lei, i motivi che portano alla partecipazione indiscriminata ai culti:

«Immagina di essere italiana e in un altro padiglione ci sono altre ragazze italiane e tu vuoi stare con loro [...] se sai che vanno al culto e vuoi socializzare con loro perché siete dello stesso paese [...] allora cerchi di stare con loro [...] in molti casi le persone che sono lesbiche vedono qualcuna e si innamorano [...] Per molte situazioni [il culto] è una

<sup>42</sup> Sui meccanismi informali di sacralizzazione degli spazi profani del carcere, si veda in particolare M. K. Rhazzali - V. Schiavinato, *Islam of the Cell*.

fuga [...] A volte lo diciamo in modo indiretto [ai leader religiosi] affinché capiscano la situazione, solo che loro vogliono che siano tante, non importa perché ci vanno [...] Quelle religioni vanno sempre in giro a procacciarsi gente [...] Ma le persone che vogliono cambiare sono poche e succede in quelle della nostra razza [...] bianca». (Ana, Guardia penitenziaria, cattolica praticante, 18 dicembre 2019)

Molte provenivano soprattutto dai paesi PALOP<sup>43</sup> e dal Brasile in cui il cattolicesimo è in vertiginoso declino. Pur non potendo fornire dati in merito, sono riuscita a individuare un buon numero di partecipanti ai culti pentecostali di origine brasiliana e angolana. Pertanto, l'esempio riportato dalla guardia penitenziaria, improntato sulla mia nazionalità, fotografava, con le dovute differenze, una realtà certamente riscontrabile. Contestualmente, metteva in evidenza il concetto di «straniero» che, in carcere, può assumere anche il connotato di persona sola, senza familiari ed isolata, così come è emerso per il caso precedentemente riportato della reclusa buddista e, in parte, anche per il caso di Matilda. Traspare però soprattutto l'uso strumentale, dunque moralmente deprecabile, che fanno le straniere (non solo, certo) della religione come mezzo di incontro tra connazionali. Traspare anche l'idea di un proselitismo, da parte di certe congregazioni, anch'esso strumentale e rispondente principalmente a finalità di visibilità e lucro.

Le altre categorie introdotte nell'intervista sono, ancora una volta, quella delle recluse zigane, ritenute di una «razza» particolarmente problematica, e delle omosessuali.

Omosessualità, affettività, incontro, convivialità infrangono regole scritte e taciute e non si inquadrano in una corretta esperienza religiosa e carceraria.

Non essendo modi di essere e stare ben visti, talvolta preludono alla creazione di idee e pregiudizi che pervadono l'ambiente carcerario<sup>44</sup>, il quale si configura nuovamente come un vero e proprio banco degli imputati. Come accadeva per esempio a Julia, reclusa da quattro anni, la quale sin da subito, seguendo la sua traiettoria di cattolica praticante, ha frequentato la messa. Tuttavia, alcune recluse cattoliche<sup>45</sup> le facevano notare l'incompatibilità del suo delitto con la pratica religiosa, per cui, sentendosi discriminata ma avendo un forte bisogno spirituale,

<sup>43</sup> Acronimo per Paesi Africani di Lingua Ufficiale Portoghese (*Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*).

<sup>44</sup> Cfr. S. Gomes, *Access to Law and Justice Perceived by Foreign and Roma Prisoners*, in «Race and Justice», 9, 2019, 3, pp. 359-379; C. Resende, *Do grupo esquecido a quem não se quer fazer esquecer*, p. 211-212.

<sup>45</sup> Cfr. *supra*, nota 40.

abbandonò la messa e cominciò a partecipare al culto pentecostale consigliato dalle sue compagne di cella:

«Ho cominciato ad avere molto più interesse per la parola di Dio e a non ascoltare quello che dicono gli altri, ma quello che Dio dice attraverso la Parola [...] Nel mezzo è apparsa l'Assemblea di Dio [...] ho continuato il culto la domenica e il sabato [...] è praticamente la stessa cosa. Così ho iniziato nei 7 *trombetas*<sup>46</sup>, ma il culto dell'Assemblea di Dio mi è piaciuto di più, due anni fa. Ora frequento solo quello.

D. Perché non frequenti anche il culto domenicale se sono la stessa cosa e puoi frequentare entrambi?

R. Perché ogni guardia a volte ha il suo sistema: 'Se avevi quella religione, devi andare a quella religione'. A volte ci possono essere guardie più gentili che ti rendono più facile andare in entrambi, sai, dipende. Dipende dalle guardie [...] ci sono certe guardie che non lo facilitano, dipende. È successo anche a me e ad alcune mie colleghe. Le guardie dicono che sul foglio<sup>47</sup> c'è scritto 'la loro religione' e non c'è scritto 'le loro religioni'. (Julie, cattolica/evangelica pentecostale, SCBF, 26 novembre 2019)

Molte recluse inoltre sostenevano che un principio di discriminazione evidente si affermava nei confronti dei culti pentecostali, soprattutto quando il lasciapassare era nelle mani di una guardia cattolica o anche solo quando, a prescindere dalla fede, la guardia aveva un'opinione negativa di un culto specifico, probabilmente veicolata dall'esterno e riproposta al momento del rilascio del nominativo e del numero da parte della reclusa. Graciela, per esempio, reclusa da oltre un anno, si era appena avvicinata al «culto del venerdì» ma sapeva che una delle guardie addette alla raccolta di richieste di partecipazione, ogni volta che lasciava numero e nominativo, le commentava: «Non parlarci nemmeno di quella gente!». Pur lasciandola andare, metteva in discussione la sua scelta, secondo Graciela «a causa di quel sistema che abbiamo sentito in televisione»<sup>48</sup>.

Riguardo invece all'orario limite per comunicare il proprio nome ed essere inserite nella lista temporanea, altre recluse lamentavano una eccessiva rigidità per accedere alla funzione religiosa, vissuta come un tentativo di ostacolare la partecipazione al culto: «Signora guardia, sul mio orologio manca un minuto [alle 9] e lei ha risposto: 'Sul mio fanno le 9.01'».

<sup>46</sup> Missão Evangélica as Sete Trombetas de Jesus Cristo.

<sup>47</sup> Si riferisce al modulo da compilare appena si entra in carcere, in cui viene posta la domanda sull'affiliazione religiosa. La risposta è facoltativa e in questa fase critica viene generalmente lasciata in bianco.

<sup>48</sup> Si riferisce alla notizia risalente al 2017 data dalla televisione portoghese che accusa Edir Macedo, fondatore della IURD, di essere coinvolto in una rete internazionale di adozioni illegali.

Alcune recluse ritenevano fosse possibile imparare con il tempo le pro-pensioni in materia di fede e disciplina del personale di sorveglianza e agire di conseguenza, facendo molta attenzione alla guardia in servizio e all'orario. Talvolta però, a detta anche di tutti i leader religiosi, era neces-sario vigilare sul momento della chiamata, come spiega Eva, reclusa da diversi anni e cattolica praticante:

«Le guardie che non sono cattoliche [...] spesso non chiamano. È successo che non mi hanno chiamato per andare a messa – che strano che nessuno mi chiami per andare a messa, forse il prete non è venuto? Dipende dal gruppo [di guardie]».

E poi aggiunge un commento riguardante la sua amica Julie, già incon-trata in una precedente intervista, a cui aggancia il racconto di un'altra situazione spiacevole vissuta in prima persona:

«Ci sono persone che vanno al culto e sono molto criticate dalle guardie [...] Le guardie spesso interferiscono su chi e di cosa parliamo. Per esempio, io sono amica di Julie, Julie è qui per un crimine grave ma è una brava persona [...] però ci sono guardie che la infa-stidiscono [...] a volte poi ci sono quelle battute: 'come sei cattolica! Vai a messa o vai a vedere il prete?' [...] Vogliono dire che andiamo a messa perché il prete è un bell'uomo. Fanno queste insinuazioni». (Eva, cattolica, SCBF, 3 febbraio 2020)

Non solo, dunque, l'osservazione della vita quotidiana in carcere ma anche la biografia di ognuna conduceva alla definizione di una categoria fissa<sup>49</sup>, quella di «credente impenitente» nel caso specifico di Julie, come percepiamo nella sua intervista e di riflesso in quella di Eva.

In definitiva, fermo restando che non sia zigana, può redimersi (forse) solo colei che abbia commesso un delitto «accettabile» e mostri un com-portamento pubblico e privato coerente e integerrimo (e non omoses-suale), come quello di Alina:

«Una volta ho dimenticato [di lasciare il numero] e dopo pranzo sono andata su e ho detto: 'Guardi signorina, mi dispiace, oggi avevo lo studio dei testimoni di Geova ma l'ho dimenticato stamattina. È oggi alle 4, posso darle il numero?'. L'hanno accettato perché sono sempre precisa». (Alina, testimone di Geova, SCBF, 31 gennaio 2020)

Questa discriminazione positiva si doveva principalmente al fatto che Alina era l'unica partecipante alle sessioni di studio biblico di una congregazione evangelica, senza peraltro aver mai sperimentato altro, in termini di fede. Perciò il suo impegno certamente non contemplava quegli obiettivi sin qui messi in evidenza, ritenuti strumentali. Alina era una credente *verdadeira*.

<sup>49</sup> C. Frois, *Female Imprisonment*, p. 153.

## 6. La libertà religiosa tra diritto, discriminazione e spazio morale

Didier Fassin<sup>50</sup> sottolinea come l'ordine carcerario possa essere mantenuto solo nella misura in cui un certo grado di flessibilità rimanga possibile e a condizione che il personale sia preparato a discutere, negoziare e fare concessioni. Spesso infatti accade che gli agenti penitenziari non si limitino ad applicare una regola, ma la interpretino adattandola alle circostanze e alle proprie convinzioni, come sottolineava il parroco intervistato. Tuttavia, la differenza tra questa flessibilità gestionale e la vera e propria discriminazione non è sempre facilmente percepibile e documentabile perché essa si costruisce su allusioni, mormorii, occhiate, silenzi che «rientrano nella norma».

L'episodio cui ho assistito e che apre questo saggio è una testimonianza della percepita «innocuità» di certi punti di vista: discorsi pronunciati senza alcun timore di mettere in discussione il rispetto e l'uguaglianza nel trattamento delle detenute. Con molta «naturalità», la gestione pratica di un diritto si iscrive nell'ambito di una opinione, di un *habitus* strutturato e strutturante, che dunque è prodotto individuale e sistemico.

In un simile scenario, sforzandosi di rimanere ancorati al solo tema oggetto di studio, ciò che emerge dunque è la difficoltà dell'istituzione penitenziaria di «innovare» allineandosi con le libertà inderogabili sancite dalla costituzione e dalla legislazione vigente.

Sintomo di tale difficoltà, se non vera e propria patologia del sistema, sono il pregiudizio e lo stigma che, come abbiamo visto, accompagnano non di rado le recluse zigane, omosessuali, straniere o che stanno scontando una pena per delitti di una certa gravità, a cui si aggiunge una forma di discriminazione a discapito di coloro che semplicemente assistono ai diversi culti disponibili, o che partecipano a culti che non sono visti di buon occhio da chi ha poteri decisionali, sebbene siano celebrazioni autorizzate dalla direzione, la quale permette un accesso libero al culto nell'ottica della convenienza, *dentro do que há*.

Le recluse che a partire dai vecchi dai nuovi pregiudizi non sono ritenute «veramente» credenti, non dai referenti spirituali, ma dalle guardie penitenziarie, come abbiamo visto, sono tendenzialmente «scoraggiate» da queste ultime nell'accesso alle funzioni religiose: adducendo un ritardo nella richiesta di essere messe in lista o «dimenticando» di convocare la reclusa nel momento in cui dovrebbe raggiungere la sala della celebrazione, ma anche facendo delle allusioni riguardanti la genuinità della fede.

<sup>50</sup> D. Fassin, *L'ombre du monde*.

Restituendo indirettamente alle reclusi e contestualmente alle altre guardie, alle altre partecipanti e talvolta agli stessi leader religiosi l'opinione negativa della guardia penitenziaria, particolarmente influente in un ambiente autoritario, gerarchico, paranoico e insalubre.

Nei dialoghi riportati, peraltro, non traspare una preoccupazione per la «sicurezza», che è il lasciapassare in nome del quale è possibile l'esplicita deroga alle regole. Ciò che prevale è il costante tentativo di restaurazione morale, anche a costo di una incursione nella privacy delle reclusi in dissonanza con le regole e le leggi in materia di diritto alla libertà religiosa; dissonanza nella pratica generalmente tollerata a partire da una evidente posizione di subordinazione delle reclusi.

Pertanto, l'analisi etnografica del contesto mostra come il terreno principale su cui si gioca la partita del pluralismo religioso in carcere non sia il diritto ma la gestione dello spazio morale del carcere, la cui genealogia rimanda a un particolare modo di concepire il penitenziario come un «sepolcro provvisorio» da cui risorgere<sup>51</sup>. La moralità di cui si discute è in diretta connessione con una certa religiosità, fondativa dell'istituzione penitenziaria moderna, che si serve della religione per far sì che il carcere sia innanzitutto uno spazio morale. Da ciò deriva un modo di intendere la religione ed il suo posto in carcere, che in parte coincide storicamente con la prospettiva secolare e laica dello stato democratico moderno e ne è anzi uno dei prodotti più riusciti dal momento in cui la religione si fa strumento laico dell'istituzione e dei suoi obiettivi riabilitativi e normativi; dall'altra deve fare i conti con quella pluralità e fluidità che collocano la religione all'interno della modernità<sup>52</sup>.

In questa prospettiva, anche il diritto deve essere continuamente guadagnato, perché se da un lato la prigione crea ambienti sociali artificiali e infantilizzanti, governati da favori, concessioni, ricompense, punizioni e obbedienza, dall'altro il sistema è alimentato e acquisisce la propria peculiare conformazione a partire dal giudizio morale che pende costantemente sulle persone detenute, di cui si lamenta la mancanza di sincerità e l'azione governata dall'interesse e dalla manipolazione<sup>53</sup>. Si tratteggia così una socialità distorta e forme perverse di rispecchiamento in una

<sup>51</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 242.

<sup>52</sup> S. Dix, *As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa*, in «Análise Social», 45, 2010, 194, pp. 5-27, qui p. 8.

<sup>53</sup> A. Dores, *Reinserção social é fora das prisões*, in V. Duarte - S. Gomes (edd), *Espaços de Reclusão: questões teóricas, metodológicas e de investigação*, Maia, ISMAI, 2017, pp. 39-58, qui p. 48.

religiosità opportunistica, di circostanza e fuorviante, ancorata oltre che al giudizio morale, alla mancanza di riconoscimento del profondo disagio esistenziale e materiale che provoca la carcerazione.

In questo contesto così sfavorevole, ricreare una propria specifica grammatica del sacro<sup>54</sup> e costruire uno spazio immaginario, posto all'intersezione tra il secolare e il religioso<sup>55</sup>, in cui intrecciare le mani guardando a terra o alzando lo sguardo al cielo, pregare, piangere sommessamente richiedeva ogni volta un notevole e spesso riuscito sforzo di fede e concentrazione. Ne era un esempio l'ottima gestione del tempo sacro della preghiera e della parola di Dio ed il tempo in varia misura concesso dagli operatori rituali in cui era possibile *desabafar* o sfogarsi, come dicevano molte, parlando dei propri problemi, scambiandosi messaggi, sguardi, effusioni. L'intensità di questi momenti sembrava non certo sminuita ma amplificata dalla condizione carceraria, vissuta in uno spazio intimo e allo stesso tempo collettivo, dando vita a una socialità che, fuori dal carcere, può essere considerata del tutto compatibile con la fede.

## 7. Conclusioni

Secolarismo e laicità trasformano la fede in un corpo esterno al carcere. Tuttavia, seguendo l'analisi di Talal Asad<sup>56</sup> e Saba Mahmood<sup>57</sup>, secolarismo e laicità non producono necessariamente uno spazio neutrale. A riconferma delle loro tesi, nello specifico contesto in esame, abbiamo visto come non sia epistemologicamente così semplice distinguere tra i confini di una *Weltanschauung* che ruota attorno alla colpa, all'espiazione, alla «penitenza» e la *Weltanschauung* penitenziaria. Pur ammettendo una separazione dettata dall'assetto aconfessionale dello stato portoghese, e dunque l'incorporazione dell'elemento religioso nel penitenziario contemporaneo, tale operazione è agevole solo dal momento in cui esso si configura, come in origine, quale pilastro di quell'ortopedia morale<sup>58</sup> fun-

<sup>54</sup> M. Rosati, *Postsecular Sanctuaries. Towards a Neo-Durkheimian Grammar of Sacred Places*, in «Etnografia e ricerca qualitativa» 3, 2012, pp. 365-392.

<sup>55</sup> K. Knott, *The Location of Religion*, London, Equinox, 2005.

<sup>56</sup> T. Asad, *Genealogies of Religion*.

<sup>57</sup> S. Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2016.

<sup>58</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*.



zionale all'istituzione in termini di riabilitazione<sup>59</sup>; o al limite quale fattore impercettibile e ap problematico della vita quotidiana in carcere<sup>60</sup>.

Ciò implica che la religione debba tararsi sui codici di funzionamento interni, dimostrando l'adesione a un modello di riforma morale dell'individuo che si accompagna all'assoggettamento sia dell'individuo sia della religione stessa, producendo un effetto normativo e normalizzante che, per sua natura, mal si compagina con l'eterogeneità, la differenza e la pluralità. Se dunque l'incorporazione è consentita proprio in virtù dello stato laico e del diritto alla libertà religiosa, difficilmente può compiersi senza questa sorta di omologazione, da un lato, ma anche senza contraddizioni, malintesi, negoziazioni e senza causare perturbazioni al *modus operandi* dell'istituzione.

In conclusione, quando si parla di diversità religiosa all'interno dell'istituzione penitenziaria di uno stato democratico, si tende a considerarla una realtà «auto-evidente», poiché solidamente ancorata al diritto nazionale e internazionale<sup>61</sup>. Se ciò è vero sul piano legislativo, l'analisi di uno degli aspetti della gestione istituzionale della libertà religiosa nel carcere oggetto di studio ha fornito una visione in profondità dei modi di funzionamento di questo spazio, le sue contraddizioni ed aporie<sup>62</sup> mettendo in luce la complessità della tematica in questione in un luogo *sui generis* della democrazia occidentale. Sostanzialmente abbiamo visto come una nuova regola progressista abbia in realtà esacerbato lo stigma ed il pregiudizio nei confronti di certe categorie anziché favorire, nei termini della laicità professata dall'istituzione, la libertà religiosa.

La ricerca etnografica ha messo in luce come, pur registrando quell'impe-  
to secolarizzante di cui si è accennato, non si può dire che il penitenziario si sia discostato del tutto dai propri presupposti, ideologici ed etimologici, che associano le origini dell'istituzione moderna alla penitenza, all'espiazione, al pentimento o, in una parola, alla conversione in senso religioso e civico. Questo *Leitmotiv*, variabilmente interpretato e incoraggiato a

<sup>59</sup> I. Becci - O. Roy, *Religious Diversity in European Prisons*.

<sup>60</sup> M. Giera - A. Clot-Garrell, *Banal Is Not Trivial. Visibility, Recognition and Inequalities Between Religious Groups in Prison*, in «Journal of Contemporary Religion», 30, 2015, 1, pp. 23-37.

<sup>61</sup> M. Ajouaou - T. Bernts, *The Effects of Religious Diversity on Spiritual Care: Reflections from the Dutch Correction Facilities*, in I. Becci - O. Roy (edd), *Religious Diversity in European Prisons*, pp. 31-46, qui p. 31.

<sup>62</sup> C. Béraud - C. de Galemberg - C. Rostaing, *De la religion en prison*, p. 14.

seconda dei regimi penitenziari locali<sup>63</sup>, pare indissociabile dal carcere e dalla maggior parte delle attività che si svolgono al suo interno. Andando anzi oltre, questo spirito delle origini, paradossalmente sembra proprio esaltato, per contrasto, dall'innovazione progressista.

Il problema è che il carcere, proprio per la sua natura autoritaria, è una delle istituzioni che con più difficoltà si inserisce nelle prospettive dello stato democratico e garante dei diritti e della libertà di pensiero. Pertanto, il diritto alla libertà religiosa ne risente in modo non intenzionale, bensì strutturale, connaturato dunque alla forma stessa del carcere moderno: i meccanismi naturalizzanti della diseguaglianza e della discriminazione messi in luce nel passaggio tra norma e consuetudine mostrano infatti un sistema incapace di ripensarsi e preparare le condizioni necessarie ad accogliere in modo adeguato le persone private della libertà e le loro differenze.

La preoccupazione, i dubbi, gli ostacoli, talvolta lo sdegno in relazione alla nuova norma di accesso ai culti che caratterizzano le parole di molti degli attori sociali protagonisti della ricerca pongono degli interrogativi sulla possibilità della libertà religiosa in carcere, dal momento in cui la diversità ed il pluralismo religioso sembrano minarne lo *status quo*, o addirittura cambiarne il DNA.

In questa prospettiva, tutte le religioni sono una variante e potenzialmente una minaccia alle modalità di interazione caratteristiche del carcere. Tratteggiano comportamenti fuori dall'ordinario creando dei cortocircuiti che nulla hanno a che vedere con estremismi o fanatismi di sorta ma semplicemente con la messa in pratica di riti, invocazioni, prossimità fisiche ed emozionali che non sono previsti nella routine della reclusione.

Così, quel che fuori può essere interpretato come un *butinage*<sup>64</sup> che produce un particolare modo di vivere la fede, creando contestualmente un proprio percorso e una comunità di credenti, di persone affini (per nazionalità, «cultura», legami familiari, legami affettivi), dentro si configura come pratica anormale di soggetti «devianti». Fermarsi qui, dismettere i panni dell'antropologa e accontentarsi di una tale esegesi contribuirebbe a riportare in auge una stereotipica società tradizionale carceraria di «cattive», anziché mettere in risalto, come in un gioco di specchi, le incongruenze e gli anacronismi di un sistema.

<sup>63</sup> J. A. Beckford, *Religious Diversity and Rehabilitation in Prisons*.

<sup>64</sup> Y. N. Gez Y. Droz - E. Soares - J. Rey, *From Converts to Itinerants*.