

I MUSULMANI IN CARCERE. TEORIE, SOGGETTI, PRATICHE

1. Introduzione. – 2. Le istituzioni “totali” alla prova dell’islam. – 3. L’identità come salvezza. – 4. L’islam degli oppressi. – 5. Lo spazio carcerario e gli islamisti radicali. – 6. Tipologie generali di musulmani in carcere. – 7. Il caso del Piemonte e della Valle d’Aosta. – 8. Le interviste in profondità. – 8.1. Il direttore. – 8.2. Il detenuto. – 8.3. L’educatore. – 9. Conclusioni.

1. Introduzione

La presente ricerca intende misurarsi con un tema che nel nostro paese è ancora poco studiato: la presenza dell’islam in carcere e come reagiscono le istituzioni penitenziarie alle richieste dei musulmani. Le ricerche sulla presenza dei musulmani in carcere in Europa sono ancora in una fase iniziale e sembrano porre in discussione il paradigma della secolarizzazione. La religione si è de-privatizzata e i movimenti religiosi sfidano la legittimità e l’autonomia delle sfere secolari primarie come lo Stato e l’economia (J. Casanova, 2000, 11). Nel contesto del carcere, il fenomeno religioso può rappresentare una risorsa che è compito delle autorità mantenere in un ambito di legalità e tolleranza attraverso l’integrazione e il riconoscimento dei diritti religiosi.

Vi sono importanti esperienze relative alla conversione in carcere di personaggi di rilievo o di elaborazione teorica da parte di coloro che appartenevano già al campo religioso musulmano. Basti pensare alla conversione di Malcolm X o a quella del pugile Cassius Clay. Inoltre, la rilevanza del carcere per la riflessione teorica è stata importante per un teologo come Ibn Taymiyya, recluso più volte a Damasco e a Cairo, oppure si pensi a Sayid Qutb, che elaborò le sue opere più importanti nel carcere di Tura in Egitto.

Nella prima fase del lavoro si è scelto di affrontare come il tema della reclusione è stato analizzato da studiosi e testi che potremmo definire “classici”. Gli autori che spiccano per il loro impegno riflessivo sulle strutture di reclusione sono Georg Rusche e Otto Kirchheimer, *Pena e struttura sociale* (1978); Erving Goffman, *Asylums* (2003) e Michel Foucault, *Sorvegliare e punire* (1993).

La ricerca ha poi richiesto di affrontare lavori specifici sulla condizione dei musulmani in carceri sorte perlopiù nell’ultimo ventennio in paesi come Francia e Gran Bretagna che sono anche, non a caso, i più attrezzati ad accogliere la diversità religiosa all’interno degli spazi carcerari.

Per i musulmani la religione rappresenta un elemento di auto-identificazione più marcato rispetto a quanto accade in altri gruppi umani. Nel conte-

sto britannico è emerso un solido razzismo istituzionale così come sottolineano alcune organizzazioni di musulmani britannici. Studi più recenti come quello di Jim Beckford e Farhad Khosrokhavar (2005), *Muslim in Prison: Challenge and Change in Britain and France*, mettono in luce il complessivo cambiamento di approccio tra Inghilterra e Francia.

Per quanto riguarda il nostro paese va segnalato il pionieristico lavoro di Khalid Rhazzali (2010), *L'Islam in carcere*, che rappresenta una prima significativa testimonianza di come i musulmani vivono la loro presenza all'interno di alcuni istituti penitenziari italiani.

Ovviamente il lavoro si è avvalso di una serie di testimonianze di persone che, a vario titolo, hanno avuto a che fare con il carcere, tra Piemonte e Valle d'Aosta. La ricerca intende fotografare la realtà osservando come vivono i musulmani l'esperienza del carcere, quali richieste "collettive" emergono e come rispondono le istituzioni a queste richieste.

Non è stato così semplice avvicinare queste persone e per ragioni di tempo si è deciso di sentire solo ex detenuti e operatori religiosi e laici all'interno del carcere.

La ricerca ha poi tentato sempre più di approfondire il tema dell'offerta di trattamenti differenti per i detenuti di religione islamica all'interno delle carceri del Piemonte e della Valle d'Aosta. Per condurre il lavoro, oltre che delle interviste, ci si è avvalsi di un breve questionario che è stato completato a volte con rigore altre volte in modo un po' sommario dai funzionari che ne hanno curato la compilazione.

Alcuni direttori di istituto si sono dimostrati disponibili e ansiosi di contribuire a fare luce su un tema che non può essere ignorato rilasciando interviste in profondità, altri hanno preferito lasciare le interviste a educatori e cappellani considerati "meglio informati" sul tema dei musulmani in carcere.

Una prima conclusione che si può trarre dai resoconti utilizzati per compilare questo lavoro è che il così detto "non modello" italiano di integrazione dei musulmani ha i suoi risvolti anche sul sistema carcerario peraltro già in crisi di sovrappopolamento. L'offerta varia a seconda delle circostanze, del tipo di detenuti e della sensibilità del personale di sicurezza e dei dirigenti.

2. Le istituzioni "totali" alla prova dell'islam

L'utilizzo stesso del concetto di istituzione totale ci rimanda a colui che ne ha segnato il successo in ambito scientifico, Erving Goffman (2003, 33-4), che nel testo dal titolo *Asylums* ci descrive cosa è una un'istituzione totale e la sua influenza sugli internati:

Ogni istituzione si impadronisce di parte del tempo e degli interessi di coloro che da essa dipendono, offrendo in cambio un particolare tipo di mondo: il che significa che tende a circuire i suoi componenti in una sorta di azione inglobante. [...] Questo carattere inglobante o totale è simbolizzato nell'impedimento dello scambio sociale e all'uscita verso il mondo esterno, spesso concretamente fondato nelle stesse strutture fisiche dell'istituzione: porte chiuse, alte mura, filo spinato, rocce, corsi d'acqua, foreste o brughiere. Questo tipo di istituzioni io lo chiamo "istituzioni totali".

In questo tipo di istituzioni tutte le cose che normalmente facciamo come mangiare dormire e svagarcì con persone diverse e sotto diverse autorità ci è impedito. Vi è infatti una sola autorità che provvede a stabilire come e quando dobbiamo esercitare anche attività legate alle nostre funzioni vitali. Molte di queste attività ci ricorda Goffman sono svolte assieme a molte altre persone. Le varie fasi delle nostre attività giornaliere vengono rigorosamente schedate secondo un ritmo prestabilito che le mette per così dire in fila (*ivi*, 36). Michel Foucault nella sua *Storia della follia* ricorda come durante il Medioevo la comunità umana si curava di espellere ed isolare i folli e coloro che deviavano dalle norme sociali e legali. Lo spazio che accoglieva questi "devianti" era mobile, era cioè costituito dalle cosiddette "Navi dei folli" che circolavano lungo le vie fluviali senza mai sostare a lungo in nessun luogo. Era consentito l'ingresso solo alle soglie delle città ma mai al suo interno. Dal XVII secolo i folli vennero reintegrati all'interno delle città occupando gli spazi lasciati vuoti dai lebbrosi. Questa reintroduzione dei "diversi" nello spazio cittadino rappresenta una svolta che apre al "grande internamento" che da misura caritatevole affidata alla Chiesa diviene una misura di ordine pubblico. In un testo del 1978 dal titolo *Illuminismo e critica* il filosofo ci spiega che nella teologia cristiana, la *pastorale*, cioè la conduzione del popolo di Dio verso la salvezza, si è fatta senso comune. L'individuo, fin dentro le sue più piccole azioni, deve essere governato, deve anzi *lasciarsi* governare (M. Foucault, 1997, 35-7).

L'assoggettamento e le sue tecniche producono un nuovo oggetto, cioè il corpo naturale, che è portatore di forze ed è dotato di una durata. Questo corpo è oggetto di operazioni specifiche, che hanno un ordine, un tempo, «è bersaglio per nuovi meccanismi di potere, si offre a nuove forme di sapere» (M. Foucault, 1993, 169). Scrive ancora il filosofo francese:

Nei meccanismi moderni della giustizia penale, permane quindi un fondo "supplizante", un sottofondo non ancora completamente dominato, ma avvolto, in maniera sempre più ampia, da una penalità dell'incorporeo. [...] Se non è più al corpo che si rivolge la pena nelle sue forme più severe, su che cosa allora si stabilisce la sua presa? [...]. Una volta per tutte, Mably ha formulato il principio: "Che il castigo, se così posso dire, colpisca l'anima, non il corpo" (*ivi*, 19).

Questo preteso controllo porta inevitabilmente a risposte di tipo differente. Nel caso dei musulmani di origine è interessante capire se e come avviene la ricostruzione di una identità persa già fuori dal carcere oppure il suo mantenimento all'interno di un contesto assai complicato e regolato. Proprio il contesto e anche la mancanza di un set di regole valide per ogni istituto penitenziario rendono problematica e faticosa l'ortoprassi islamica.

Scrive Khalid Rhazzali (2010, 18) nella sua ricerca sull'islam in carcere:

Nel carcere i musulmani sembrano incontrare la replica esasperata della loro condizione di immigrati costretti in uno spazio caratterizzato da regole e da logiche estranee alla loro cultura di provenienza e spesso non facilmente mediabili con la spontaneità del loro comportamento. La religione quindi si presenta, al musulmano che vive una condizione di avvilimento, di sconfitta esistenziale e di mortificazione nell'istituzione totale, come una possibilità di ricostituzione di un'autostima e come un accesso a una ritrovata esperienza d'ordine nell'organizzazione della vita oltre che ovviamente ma anche problematicamente come affermazione identitaria. L'essere musulmano non è soltanto un tratto identitario che congiunge milioni di individui, come spesso sembra limitarsi a sottolineare lo sguardo del politologo o dello storico e dello scienziato sociale: l'appartenenza all'Islam costituisce anche un orizzonte di senso al quale fare ricorso quando si avverte la necessità di ricomporre il sentimento di una propria unità personale, quando questa appaia frammentata e disordinata.

Le istituzioni penitenziarie di oggi sono in ogni caso costrette a prendere atto della diversità religiosa e almeno dal punto di vista formale offrono servizi e politiche delle differenze che consentono alle minoranze religiose, come i musulmani, di praticare in qualche modo il loro culto. La qualità delle politiche è spesso determinata dalla tradizione nazionale e dal grado di liberalità delle istituzioni nazionali. I paesi che hanno una più antica migrazione risultano da questo punto di vista più organizzati.

L'offerta di servizi alle minoranze del carcere attenua quindi la visione distruttrice delle istituzioni totali che Goffman ci ha consegnato.

3. L'identità come salvezza

Gli eventi straordinari (si pensi al recente terremoto in Giappone) e le strutture della vita quotidiana come una chiesa o una moschea rappresentano "luoghi" della memoria che contribuiscono a costruire una memoria e una identità di tipo collettivo. Mead (1966) chiamerebbe la parte relativa al riconoscimento degli altri e all'identificazione il "me" distinto dall'"io" che riguarda il modo di differenziarsi dagli altri e, più in generale, dal mondo esterno. Goffman nel suo lavoro riteneva che l'interazio-

ne faccia a faccia costituisse un campo autonomo, per niente coincidente con le macro-strutture sociali e nemmeno con le motivazioni individuali. Egli riteneva, per esempio, che nella struttura dell’interazione non vi fosse corrispondenza con la cultura e la personalità. Egli non intendeva con questo negare la rilevanza sociologica delle strutture sociali, ma riteneva che fossero due piani distinti dotati ognuno di un set di regole specifiche. Le azioni ordinarie di un individuo sono governate da un ordine rituale. Le interazioni ordinarie della vita di ogni giorno sono governate dal rito. Questo ha una funzione specifica: proteggere l’attore sociale. Goffman chiama questa funzione “il front”, la facciata, l’immagine che noi trasmettiamo agli altri composta dagli oggetti che indossiamo o che utilizziamo e che ha molto a che fare con il rispetto di sé.

Per Goffman, l’attore sociale non è un individuo esclusivamente impegnato in calcoli razionali, né un puro e semplice esecutore di precetti culturali, né una mera espressione di istanze profonde, come pretenderebbero le teorie sociali più in voga nel xx secolo, come il marxismo o la psicoanalisi (o le loro versioni caricaturali). O, meglio, è un po’ di tutto questo, e insieme molto di più: è soprattutto un virtuoso della sopravvivenza in un mondo quotidiano irta di pericoli potenziali per il suo rispetto di sé o, ciò che è la stessa cosa, per il rispetto *del suo sé* (A. Dal Lago, 2003, 16).

La prospettiva usata da Goffman nei suoi lavori è quella della rappresentazione teatrale; i principi che ne derivano sono di tipo drammaturgico. Ne *La vita quotidiana come rappresentazione*, Goffman prende in esame il modo in cui l’individuo, in normali situazioni di lavoro, presenta se stesso e le sue attività agli altri, il modo in cui guida e controlla le impressioni che questi ne ricevono, ed il genere di cose che può o non può fare mentre svolge la sua rappresentazione in loro presenza. In tale contesto il pubblico costituisce un terzo elemento nell’interazione: elemento essenziale che, tuttavia, se la rappresentazione fosse realtà, non avrebbe occasione di esistere. Nella vita di tutti i giorni i tre elementi si riducono a due soli; la parte rappresentata da un individuo è adattata alle parti rappresentate dagli altri, ma questi, a loro volta, costituiscono anche il pubblico. Secondo alcuni vi sarebbe una contraddizione tra quanto affermato da Goffman in quest’opera del 1959 e quello che sostiene nel 1961 in *Asylums*, rispetto alla definizione del Sé. Le istituzioni totali, secondo lo studioso, distruggono il Sé, ma si potrebbe obiettare che è difficile comprendere l’annientamento di un’entità che non è dotata di consistenza. Goffman, però, spiega che il Sé si costituisce interagendo con una molteplicità di situazioni e di contesti che nell’istituzione totale vengono negati poiché si è completamente in balia di essa. Nel caso degli internati in una prigione l’opzione

religiosa, con i suoi molteplici rimandi di tipo orizzontale comunitario e verticale trascendente, aiuta a ricostituire un Sé islamico.

Foucault in un seminario del 1982 tenuto all'Università del Vermont spiegava che le tecnologie del sé consentono agli individui di «eseguire coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» (L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, 2005, 13). Giovanni Jervis (1989, 15-52), in un contributo sul tema, spiega che in inglese *the self* è una espressione che si riferisce a una soggettività esperienziale quotidiana e non è un concetto oggettivo o di tipo strutturale (il senso che intende Goffman). Il termine ha un significato pragmatico spogliato di ogni implicazione sostanzialistica. In italiano, invece, il termine “sé” indica una entità reificata.

Nella sua analisi sulle soggettività islamiche nelle prigioni francesi Farhad Khosrokhavar (2004) ci racconta che le variabili che entrano in gioco quando si osservano i detenuti di origine islamica in carcere sono molteplici. La struttura e la vecchiaia di un istituto penitenziario influenzano la vita dei reclusi. Altra variabile è rappresentata dalle politiche e, nel caso italiano, dalla discrezionalità nei confronti del fenomeno islam di cui sono dotati i direttori. In mancanza di una legislazione e di regolamenti specifici il direttore può, a seconda della sua sensibilità, favorire le pratiche di culto dei musulmani o ignorarle. Tra i fattori che influenzano la costruzione di un soggettività islamica dei reclusi vanno inseriti anche le richieste dettate da mero opportunismo. Ogni occasione di stare in mezzo agli altri e ogni possibilità di uscire dalla propria cella sono una risorsa per i detenuti. «Dei musulmani vanno ad assistere alla messa dei cristiani, e allo stesso modo questi vanno talvolta alla preghiera del venerdì quando questa ha luogo» (*ivi*, 30).

Uno dei cappellani intervistati per la ricerca sottolinea: «Molto spesso i detenuti sono esasperati e se non ottengono ascolto ricorrono a mezzi estremi come quello di procurarsi delle ferite solo per vedere qualcuno e parlare»¹.

Come ci ricorda Rhazzali (2010, 127): «è noto che il vissuto in carcere dei musulmani conosce la pratica dell'automutilazione. È stata registrata tra l'altro una particolare incidenza di questo comportamento tra i detenuti di origine tunisina e questo tratto viene frequentemente evocato dai musulmani di altra provenienza come caratteristica di quella popolazione, coerentemen-

¹ Intervista con don Fortunato Muffolini, Aosta, 20 maggio 2011.

te con un suo complessivo stereotipo». In effetti il peso che il carcere esercita sui detenuti può portare alcuni di loro a perdere il controllo e a manifestare il disagio “pubblicamente” e “teatralmente” procurandosi ferite molto vistose. In gergo carcerario si definisce questo modo di farsi del male “tagliarsi”; questo impone ai sorveglianti di prestare attenzione al carcerato per fermare l’autolesionismo e curarne i danni. Sono comportamenti che mettono in scena il disagio attraverso il trauma fisico e la protesta in cui ha una parte importante il sangue. Tra i musulmani queste pratiche «vengono avvertite come non giustificabili moralmente e paleamente legate a un oscuramento della guida interiore della religione» (*ivi*, 128).

4. L’islam degli oppressi

Il degrado sociale cui sono soggetti i musulmani in alcuni paesi europei è uno dei fattori che spiega perché la popolazione carceraria di origine musulmana è così elevata in carcere in rapporto alla sua presenza nella società. In Francia i musulmani rappresentano circa l’8% della popolazione ma nelle carceri superano spesso il 50%, arrivando negli istituti vicini alle grandi periferie urbane all’80%. In Inghilterra e Galles, secondo dati del 2002, i musulmani in carcere rappresentano il 7,7%, mentre nel complesso della società rappresentano il 3% (J. Beckford, D. Joly, F. Khosrokhavar, 2005, 33). In Italia i detenuti di origine musulmana sono il 40% e nella società rappresentano appena il 2%. In molti contesti è la seconda o terza religione, sia in carcere che all’esterno, ma è considerata con sospetto dalla maggioranza delle persone. Anche all’interno delle carceri inglesi e francesi vi sono molteplici casi di discriminazione, come documentato dallo studio comparativo di Beckford, Joly e Khosrokhavar (2005)². Tali comportamenti non sono professionali (*ivi*, 152) e non possono che alimentare e rafforzare l’adesione identitaria alla religione islamica da parte dei detenuti.

Come sottolinea Farhad Khosrokhavar (2004, 38-9) analizzando il caso particolare della Francia, un tratto costitutivo dell’islam nel contesto carcerario è l’attrazione che esercita sui detenuti. Secondo l’autore questa seduzione non riguarda gli altri due monoteismi. Molti giovani delle periferie francesi dichiarano alle figure religiose islamiche operanti all’interno del carcere di voler riscoprire la religione degli antenati. L’islam sarebbe l’unica religione che promette la salvezza dopo la morte e un regime di vita all’insegna della giustizia e della dirittura morale e civile in terra. Proprio la pessima reputazione che gode l’islam presso la società dominante rende più interessante e

² Si veda in particolare il cap. 5, pp. 139-85.

reattiva l'adesione ai suoi valori e alle sue pratiche. I ceti sociali che detengono il potere e i musulmani sociologici che si sono integrati sono percepiti come ostili. La situazione internazionale che ha visto l'avvento di un combattivo e feroce islamismo radicale ha avuto l'effetto di elevare il prestigio dell'islam tra coloro che si sentono oppressi.

La religione può diventare, quindi, elemento autonomo e spinta propulsiva verso la ricostituzione identitaria. Da fattore di ideologia dominante privo di una sua autonomia, qualcosa che deriva da qualcos'altro, la religione diventa un surrogato di linguaggio politico tipico delle classi subalterne che intendono liberarsi dalla condizione di oppressione in cui si trovano o pensano di trovarsi (E. Pace, 2007, 47).

Il timore evidente del nostro tempo è la conversione dei detenuti di religione islamica al radicalismo.

In Gran Bretagna, secondo quanto emerge dai lavori di una commissione dedicata al futuro della società multietnica, molti giovani musulmani sarebbero entrati nell'orbita del radicalismo islamico per via della loro esclusione dal sistema educativo e dal mondo del lavoro. Il profilo dei nuovi adepti sarebbe quello di individui con percorsi scolastici tormentati e con problemi economici (M. K. Rhazzali, 2010, 38). Seconda la dottoressa Basia Spalek (2005) che ha condotto una ricerca sui musulmani nelle carceri britanniche, alcune organizzazioni di tipo estremistico sarebbero state accusate di reclutare nuovi adepti proprio all'interno delle istituzioni carcerarie. Vi sarebbero stati tre imam sospesi dal servizio all'interno delle carceri per via di alcuni commenti espressi sugli attacchi terroristici ritenuti non appropriati al loro ruolo.

Dopo le note vicende legate al fenomeno del terrorismo islamico l'attenzione mediatica sui musulmani è cresciuta e da parte dei media vi sono ogni tanto atteggiamenti sensazionalisti che puntano i riflettori su una possibile re-islamizzazione. Alcuni giornalisti italiani si sono recati ad intervistare personale ausiliario e detenuti degli istituti penitenziari dove si concentrano le poche decine di detenuti musulmani per crimini connessi alle attività terroristiche. In Inghilterra televisioni o giornali hanno messo in luce alcuni fatti relativi a presunte conversioni forzate all'interno di penitenziari della zona di Londra che segnerebbero una sorta di "controllo informale" di bande religiose all'interno del carcere. I detenuti si convertirebbero per ottenere una sorta di protezione del gruppo (A. Gilligan, 2010).

Nonostante questo,

la prospettiva di una conversione di massa dei detenuti musulmani al fondamentalismo e forse al terrorismo è stata ripetutamente confutata anche attraverso al dimostrazione delle obiettive difficoltà fraposte dalle istituzioni carcerarie a una

comunicazione efficace tra queste organizzazioni e i carcerati. Tuttavia una simile preoccupazione è andata facendosi strada non solo nel contesto britannico, ma in tutto il circuito penitenziario europeo, che ha iniziato a finanziare enti di ricerca per verificare l'effettiva entità del fenomeno (M. K. Rhazzali, 2010, 38).

5. Lo spazio carcerario e gli islamisti radicali

I musulmani in Europa sono passati dai circa 10 milioni del 1990 ai circa 17 milioni del 2010³. Questo incremento ha moltiplicato le appartenenze e le differenze all'interno del campo religioso islamico. L'assenza di una gerarchia socio-religiosa tra i sunniti (il 90% dei musulmani) rende problematica la costruzione di un islam istituzionalizzato e in Italia questo problema emerge con particolare chiarezza.

Le reti internazionali presenti nel vasto panorama islamico come i Fratelli musulmani egiziani, la Jama'at-i Islami pakistana, ma soprattutto le reti jihadiste radicali potrebbero proiettare la loro influenza all'interno delle istituzioni carcerarie. Questo rappresenta un timore sia per l'opinione pubblica che per gli esponenti delle istituzioni. Va detto, però, che queste organizzazioni hanno leadership molto ridotte e grande capacità di influenzare il dibattito sui musulmani in Europa, anche se l'adesione alla loro piattaforma è spesso modesta. I musulmani europei conoscono questi movimenti ma non necessariamente vi aderiscono. Secondo Rhazzali (2010, 38):

la prospettiva di una conversione di massa dei detenuti musulmani al fondamentalismo e forse al terrorismo è stata ripetutamente confutata anche attraverso la dimostrazione delle obiettive difficoltà frapposte dalle istituzioni carcerarie a una comunicazione efficace tra queste organizzazioni e i carcerati. Tuttavia una simile preoccupazione è andata facendosi strada non solo nel contesto britannico, ma in tutto il circuito penitenziario europeo che ha iniziato a finanziare enti di ricerca per verificare l'effettiva entità del fenomeno. Va ricordato che anche autori inizialmente diffidenti nei confronti del proselitismo fondamentalista in carcere hanno recentemente assunto una posizione più articolata.

Secondo quanto citato da una delle ricerche finanziate dalle istituzioni europee, nel nostro paese la *Relazione sulla Politica dell'Informazione per la Sicurezza* ha evidenziato il fatto che nelle carceri «è stata rilevata un'insidiosa opera di indottrinamento e reclutamento svolta da "veterani", condannati per appartenenza a reti terroristiche, nei confronti di connazionali detenuti

³ *Muslim Networks and Movements in Western Europe*, September 2010, Pew Forum on Religion & Public Life, p. 5.

per spaccio di droga o reati minori» (Presidenza del Consiglio dei Ministri, 2010, 55). Secondo quanto emerge da questo studio, al 2008 esisterebbero in Italia 76 detenuti classificati come terroristi “internazionali” e a livello europeo il numero sale a 500. Il Dipartimento dell’amministrazione penitenziaria ha deciso di concentrare questi detenuti islamici con reati di terrorismo in quattro carceri: Macomer, Asti, Benevento e Rossano (*ivi*, 143 e 147).

In questo caso il problema immediato da curare è, come appare evidente, la corretta e sicura gestione di queste figure onde evitare fenomeni di proselitismo.

Rhazzali (2010, 187) ritiene però che:

in realtà, per ciò che riguarda l’Italia (più articolato dovrebbe essere il discorso per gli scenari francese e britannico) si può affermare che i movimenti che solitamente si identificano con il panorama del radicalismo musulmano non sono di fatto presenti in forma organizzata. Ciò asseconda una tendenza prevalente nel mondo dell’immigrazione musulmana in Italia, in cui il rapporto tra prima generazione di immigrati e seconde generazioni tende a far prevalere comportamenti caratteristici delle prime fasi della migrazione: gli ingredienti più tipici dell’humus su cui la pianta fondamentalista più facilmente si sviluppa, come la frustrazione per l’integrazione mancata, la mobilità sociale bloccata, l’assenza di progetti individuali credibili, la percezione di una crisi morale e culturale del mondo europeo, ancora non appaiono sentimento dominante.

Khosrokhavar (2006, 18-20), in uno studio basato su interviste a esponenti jihadisti nelle carceri francesi, ha puntato a esplorare la dimensione della soggettività di questi individui che, solitamente, negli studi specialistici scompaiono per lasciare spazio al terrorista. Lo studio, ma più ancora la lettura delle interviste condotte dallo studioso, rivela la rappresentazione del mondo di questi individui, l’idea di Occidente e della fede. La situazione economica e politica astratta dei paesi di provenienza o la globalizzazione e i suoi problemi non bastano a ricostruire un immaginario jihadista.

Le interviste rivelano come i tratti oggettivi come l’età, la classe sociale, la provenienza nazionale o etnica rivelino solo in parte la condotta degli attori. La loro scelta e la loro reinterpretazione dell’islam non viene da un deficit di modernità, ma da una sovraesposizione all’Occidente ed è il frutto di una reazione che fa seguito a rigetto, umiliazione e perdita di onore. Gli intervistati parlano almeno tre lingue e non vengono da lontane e primitive caverne. Ovviamente non bastano queste esperienze, ma è ovvia la necessità di un contatto con una rete organizzativa e figure di leader in grado di assoldare queste persone (*ivi*, 22).

L’autore sostiene che la categoria di umiliazione è una delle cause maggiori che hanno spinto gli intervistati a fare una scelta terroristica. Nel testo

vengono elencati tre tipi di umiliazione: l’umiliazione corporale, l’umiliazione per procura, l’umiliazione che si infligge.

L’umiliazione corporale caratterizza la vita reale di giovani palestinesi ai *checkpoints* israeliani o quella dei giovani ceceni di fronte ai soldati russi o dei giovani delle *banlieues* con i poliziotti. Il “pudore islamico” umiliato dalle pratiche imposte a questi giovani viene così offeso e accentua il degrado della situazione: si pensi all’effetto che produce una casa violata con l’esposizione di donne senza il velo magari perquisite da soldati o poliziotti.

Il secondo tipo di umiliazione è tipica delle società occidentali; l’umiliazione per procura, trasposizione immaginaria operata da islamici che vivono in Occidente di sventure capitate a musulmani nel mondo come i palestinesi. L’odio per gli ebrei israeliani viene così trasferito sui francesi e sugli ebrei di origine che opprimerebbero i giovani magrebini delle periferie. Coeva a questo tipo di visione è una idea di “ebreo immaginario” che contrariamente al vecchio antisemitismo è ora considerato occidentale per eccellenza alleato degli Stati Uniti per umiliare l’islam.

Il terzo tipo di umiliazione è inflitta ai non-musulmani e vede l’islam capace di annichilire l’Occidente con la forza del suo messaggio. Laddove il cristianesimo arretra avanza l’islam. Vi è in questa visione una sorta di legittimazione di un “imperialismo islamico” che prevede un diritto all’espansione.

Khosrokhavar (*ivi*, 326-49) ci fornisce poi una interessante classificazione di islamisti. Chi aderisce al terrorismo islamista può essere inserito in quattro categorie: l’islamo-nichilista, l’islamo-pletorico, l’islamo-individualista, l’islamo-fondamentalista.

Alla prima figura di islamista corrisponde il ritratto di Mohammed Bouyeri, l’omicida di Theo Van Gogh in Olanda. Si tratta di figure in cui la religione è una risposta a uno stato di profondo malessere. Giovani oggetto di esclusione economica e sociale, come i marocchini nei Paesi Bassi, i pachistani o bengalesi in Inghilterra. La loro conoscenza dell’islam è assai ridotta e ciò che li muove è l’umiliazione patita e la negazione di dignità di cui sono oggetto. Vivono spesso in comunità destrutturate e sono tagliati fuori dai modelli di riferimento politici e religiosi tipici della famiglia di provenienza.

L’islamo-pletorico, invece, è una figura che conosce bene l’islam e tenta di fornire un significato religioso ad ogni azione della giornata. Solitamente queste figure per la loro autorevolezza possono richiamarsi al Corano e alla Sunna e diventano leader. La loro visione si nutre di odio verso l’Occidente corrotto e decadente e di volontà di affermazione dell’islam anche in terre non musulmane. Non necessariamente, come spiega l’autore, persone di questo genere optano per il terrorismo; esse possono rinchiudersi in una sorta di recinto neofondamentalista della fede. Gli attentatori dell’11 settembre avevano questo ritratto.

L'islamo-individualista pone invece se stesso prima della causa. Nelle interviste questi individui emergono e si fanno notare per la loro repulsione del modello di integrazione universale tipico della Francia cui viene preferito quello anglosassone che riconosce agli individui diritti religiosi. Il rigetto del modello francese può essere il punto di passaggio per il rigetto totale dell'Occidente. La cittadinanza francese per questi individui rappresenta la negazione dell'individuo e di loro stessi.

L'islamo-fondamentalista è invece un individuo che reagisce al malcontento rifugiandosi in gruppi neocomunitari con strutture settarie e ferme nei loro convincimenti religiosi. Queste organizzazioni sono comunemente dette neotradizionaliste e rispondono a gruppi legati alla Fratellanza musulmani o a gruppi come i Tabligh. Secondo l'autore e altri studiosi, in realtà rappresentano un argine contro il terrorismo, anche se potrebbero essere portatori di proposte religiose non compatibili con il diritto occidentale.

La lotta dei mezzi di comunicazione contro questi gruppi e contro la loro pretesa di una religione forte ha generato, secondo l'autore, un sentimento di rivalsa molto diverso da quello degli altri modelli di islamista. Qui è in particolare il rifiuto di un gruppo e di una scelta particolare di vivere la propria fede islamica. Secondo Khosrokhavar (*ivi*, 348), in società come quella egiziana, tunisina e giordana i gruppi in stile Fratellanza musulmana preservano la maggioranza dei loro membri dall'adesione al terrorismo, ma spingono inevitabilmente una minoranza verso lo jihadismo.

6. Tipologie generali di musulmani in carcere

«La prigione riproduce in miniatura le divisioni esistenti nella società: la diversità di prospettive religiose concernenti l'Islam, le forme multiple di adesione alla fede, i gusti e le preferenze individuali» (F. Khosrokhavar, 2004, 31). All'interno del mondo carcerario, però, vi sono delle distorsioni che portano a essere prossimi con persone prima mai incontrate e lontani da tutti coloro che si frequentava nella vita da liberi cittadini. Ci si trova di fronte a un processo di de-socializzazione e, successivamente, di ri-socializzazione (L. Le Caisne, 2000) che porta necessariamente a una nuova configurazione cognitiva e valoriale. La prigione recide legami, produce oblio e questo porta i detenuti a un bisogno urgente di rassicurazione e di un ancoraggio. La religione in questo contesto produce un orizzonte di senso e può portare un individuo a cambiare totalmente prospettiva. La categorizzazione volta alla dimensione ideologica dell'islam porta alla distinzione tra coloro (né atei né agnostici) che si dicono musulmani e beneficiano degli spazi concessi dalle autorità; e coloro che cercano nell'islam una soluzione globale alle loro difficoltà (islam come religione degli oppressi) e intendono formare una neocomunità che s'i-

spirì non alla loro origine etnica ma alla loro fede in Allah (F. Khosrokhavar, 2004, 36-42), come i tabligh e i salafiti. Le istituzioni repubblicane francesi scoraggiano la dimensione comunitaria della religione favorendo la crescita di un islam antagonista.

Rhazzali ci avverte che la categorizzazione dei musulmani elaborata dalle scienze sociali fuori dal carcere si profila assai problematica all'interno del carcere. Per definire la religiosità è stato preso in esame uno dei cinque pilastri che è più visibile nella quotidianità e che richiede un certo sacrificio: la preghiera (*salat*), che nel contesto chiuso del carcere, con le sue regole, richiede una forte concentrazione e molto sacrificio. La preghiera della notte e quella dell'alba possono creare anche problemi di convivenza con gli altri detenuti. Nei tre istituti presi in esame da Rhazzali la percentuale di praticanti (52%) supera di poco quella dei non praticanti. Le categorie elaborate da Rhazzali (2010, 151-74) sono: i riconvertiti (come i *reborn* protestanti), i devoti (*multazimun*), i radicali (*mutashiddidun*), i credenti non praticanti (*muminun*), gli identitaristi e i sospesi.

I riconvertiti sono coloro che in carcere fanno l'incontro con la pratica religiosa precedentemente estranea; i devoti ritengono la pratica islamica come impegno essenziale dell'esistenza; i radicali sono coloro che hanno preso una posizione intransigente dal punto di vista teologico e pratico; i credenti non praticanti, pur ritenendo giusta la pratica, aderiscono all'islam solo con la professione di fede e non necessariamente con la pratica; per gli identitaristi l'islam è un fattore culturale e in prospettiva politico e religioso; i sospesi, infine, sono coloro che non praticano per le difficoltà oggettive che il carcere frappone a questa prassi.

7. Il caso del Piemonte e della Valle d'Aosta

Secondo la tabella elaborata da Rhazzali su dati del Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria del 2009 i detenuti musulmani in Italia sarebbero circa il 15,4% sul totale della popolazione carceraria.

Se si calcola invece la percentuale dei detenuti musulmani sul totale dei prigionieri stranieri si arriva al 48,7%. L'islam è quindi largamente maggioritario tra i detenuti stranieri.

In Piemonte il dato per i musulmani è del 25% sul totale della popolazione carceraria e del 48,7% sugli stranieri.

In Valle d'Aosta abbiamo un 40,7% di musulmani sul totale detenuti che corrisponde a un 65,2% tra gli stranieri reclusi.

Va ricordato che negli istituti penitenziari italiani viene richiesto a coloro che entrano di dichiarare facoltativamente la propria confessione e l'80% dei reclusi risponde alla domanda.

Anche nel nostro paese vi è ormai una tendenza a caratterizzare la condizione di musulmano alla stregua di un dato etnico o nazionale. L'islam è diventato una appartenenza dall'identificazione monolitica. Lo studioso francese Olivier Roy (2003, 52) chiama questa dimensione comunitaria neo-etnicità; questa sarebbe definita da origini e cultura comuni ed è fondata su criteri di origine geografica, ma non corrisponde esattamente al trasferimento in Occidente di una cultura data, ma «alla ricostruzione di un gruppo a partire da marcatori selezionati, di fatto, dalla logica del paese di accoglienza, che separa la religione dalle altre sfere simboliche».

La presenza musulmana anche nelle istituzioni carcerarie è ormai un fatto ed è portatrice di domande precise che sono a ben vedere le stesse che risuonano nel dibattito pubblico e che riguardano anche l'esterno.

Data la mancanza di un quadro giuridico preciso è «difficile ipotizzare attraverso quali strumenti giuridici potranno essere soddisfatte le esigenze della comunità musulmana: se da un lato l'intesa (con una eventuale autorità islamica in Italia) pone numerose difficoltà nell'individuare un interlocutore, pure le proposte di legge sulla libertà religiosa non sembrano decollare, anzi incontrano numerose resistenze, fin dall'avvio dell'iter parlamentare» (A. Pin, 2010, 112).

Le richieste dei musulmani, prendendo in esame le tre bozze di intesa arrivate alla Presidenza del Consiglio dei Ministri negli ultimi anni, ripercorrono quelle già fatte dei musulmani negli altri paesi europei e riguardano: attribuzione di terreni per costruzione di moschee o sale di preghiera; concessione di spazi separati nei cimiteri; riconoscimento del diritto a macellare la carne secondo la ritualità islamica; possibilità per le donne di essere ritratte nei documenti con il fazzoletto sul capo; adattamento degli orari di lavoro nel mese del Ramadan; rispetto degli orari per le cinque preghiere quotidiane; rispetto delle feste islamiche; assistenza religiosa ad opera di personale di culto nelle carceri e negli ospedali; nomina delle guide di culto; riconoscimento civile del matrimonio islamico; insegnamento della religione islamica nelle scuole; possibilità di aprire scuole private islamiche come avviene per ebrei e cattolici (*ivi*, 113).

In carcere, almeno da quanto emerso dalle interviste che sono state condotte e dai questionari distribuiti, in mancanza di un quadro giuridico preciso si è spesso “governati” dal buon senso degli operatori che hanno dimostrato sensibilità verso il rispetto della libertà religiosa. Mi è parso che, ove possibile, i dirigenti delle istituzioni penitenziarie vadano incontro alle richieste dei detenuti.

Dai dati che emergono dagli istituti di Torino, Aosta, Novara, Alessandria (gli unici che hanno restituito i questionari compilati), i reati più comuni tra i musulmani sono legati alla violazione della legge sulla droga (d.p.r. 9 ottobre

1990, n. 309). L'età media segnalata dagli operatori si attesta tra i 18 e i 40 anni.

In tutti gli istituti sono emerse richieste relative alla organizzazione del culto o al consumo di pasti *halal*, oppure alla variazione di orario per i pasti durante il Ramadan.

Le richieste dei musulmani, secondo alcuni, emergono in particolare durante il mese del digiuno e risalgono a circa dieci anni fa.

In alcuni casi vi sono state richieste di pregare collettivamente in uno spazio collettivo e quando non è stato possibile accogliere la richiesta i detenuti musulmani hanno pregato nella loro stanza. I detenuti di origine musulmana chiedono all'ingresso di essere messi in stanza con un loro correligionario proprio per evitare disturbo durante le preghiere.

La preghiera quotidiana viene effettuata anche durante l'ora d'aria e, solitamente, vi è una figura che guida la preghiera e che chiama gli altri quando è l'ora di cominciare.

La partecipazione alle preghiere è seguita da un terzo circa dei detenuti di origine musulmana.

Le richieste di cibo particolare vengono soddisfatte con il "sopravitto". Il vitto dell'amministrazione offre un menù alternativo che probabilmente è attento a non violare i divieti islamici relativamente agli alcolici e alla carne di maiale. Durante il Ramadan viene indicato un "vitto islamico fornito dalla locale cucina".

Secondo i dati raccolti non emerge uno specifico interesse per le questioni religiose che si manifesta con letture del Corano o di tesi religiosi o con l'ascolto di cassette registrate. Coloro che manifestano interesse spiccato per i temi religiosi sono una piccola parte.

Non vengono segnalate proteste decise da parte di gruppi di musulmani, ma alcuni segnalano una forte coesione organizzata su linee nazionali.

Le differenze nazionali permangono e sono evidenti anche agli operatori; qualcuno segnala che il paese meno accettato dagli altri è la Tunisia.

Le visite degli imam esterni sono rare e spesso non vi sono richieste "esterne" in merito e tra le difficoltà segnalate dal personale penitenziario emerge qualche contrasto con i non musulmani per questioni relative al modo di vivere e di condividere gli spazi.

Vi sarebbero poi delle difficoltà da parte del personale di sesso femminile nel rapportarsi ai detenuti uomini.

In una ricerca pubblicata nel 2005, Silvia Scaranari Introvigne (2005, 126) segnala che tra i 50 musulmani intervistati in carcere vi era una certa difficoltà a comprendere cosa si intendesse esattamente per *Sharia* e *Halal*, «in quanto gli intervistati facevano riferimento al tipo di legislazione presente nei paesi di origine e non alla normativa coranica in senso stretto».

La ricerca evidenzia poi come all'interno del carcere la percentuale di chi rispetta il Ramadan sia superiore a quella di coloro che si trovano fuori da questa realtà, con un 80% contro il 71%. Anche coloro che effettuano la preghiera rituale sarebbero il 58% all'interno del carcere contro il 39% degli altri musulmani. Le conclusioni complessive della ricercatrice sono però orientate a evidenziare una certa omogeneità di comportamento dei musulmani sia dentro che fuori dal carcere:

un'osservazione globale porta a concludere che vi è una certa omologazione nella prospettiva religiosa e sociale tra i musulmani che operano nella società civile e coloro che invece ne sono stati esclusi per qualche atto di criminalità, maggiore o minore che sia. Il sentire religioso non preserva l'uomo dal delinquere e, contemporaneamente, il porsi al di fuori della legalità non modifica sostanzialmente la propria fede (*ivi*, 129).

8. Le interviste in profondità

In questa seconda parte si è scelto di dare spazio alle interviste in profondità più significative che ho effettuato nel corso delle ricerche. Mi è sembrato giusto selezionare tre punti di vista particolari e parzialmente rappresentativi all'interno del carcere che trasmettono in piccolo la molteplicità dei punti di vista. Mancano interviste al personale ausiliario e di sicurezza perché solitamente questi erano i soggetti che rispondevano al questionario.

Il questionario ha portato a risposte, da parte del personale ausiliario, che sembravano a volte preoccupate di dimostrare che nelle istituzioni penitenziarie italiane non esiste un problema legato alla regione islamica. I questionari sono stati, inoltre, compilati privatamente e in alcuni casi erano poveri di informazioni.

Le richieste sembrano minime e legate alla propria identità religiosa. Tali richieste sembrano in accordo con le esigenze delle istituzioni penitenziarie, ma sono sempre legate alla lungimiranza del direttore e del personale.

Un fattore importante emerso sia dai questionari che dalle interviste in profondità è il permanere tra i musulmani di una identità nazionale forte che impedisce la costituzione della *Umma* islamica cara ai gruppi neotradizionalisti e radicali. La presenza di una forte identità nazionale consentirebbe all'islam degli Stati, che si oppone a progetti neotradizionalisti e radicali, di esercitare un controllo anche sui detenuti in terra straniera. Mentre la religione unisce i detenuti la nazione li divide.

Il carcere sembra, quindi, darci risposte in linea con una buona parte della letteratura sul contrasto presente nel campo musulmano.

Emerge poi un tema importante che riguarda la sicurezza nel nostro paese: il radicalismo islamico di tipo jihadista è “importato”, ma non ancora

generato dalle istituzioni penitenziarie. Questo fenomeno è presente in altre grandi realtà europee come la Francia e l'Inghilterra che hanno una presenza di musulmani più consolidata e antica della nostra. La situazione ancora fluida dei musulmani nel nostro paese consente alle autorità di intervenire per evitare il propagarsi di fenomeni di radicalismo.

Nel corso della ricerca si è cercato, ove possibile, di avere colloqui personali e quando vi sono stati intoppi burocratici o dimenticanze si è inviato il questionario pregando di indicare chi rispondeva. Un problema considerevole è stato parlare direttamente con i detenuti, ma si è potuto ovviare agli ostacoli sentendo persone che erano agli arresti domiciliari o informate sulla condizione effettiva dei musulmani all'interno del carcere.

Nel caso del detenuto marocchino Hakmi, che ho intervistato per primo, non è stato facile superare la diffidenza. Il suo essere studente di scienze politiche mi ha sicuramente facilitato e lentamente sono riuscito ad instaurare un clima che gli consentisse di parlare liberamente. Ha voluto però mantenere il riserbo sui motivi della condanna che molto probabilmente rientrano nella casistica dei reati più comuni tra i musulmani. Una volta presa la confidenza è stato quasi difficile fare delle domande che interrompessero il suo racconto.

I risultati dei colloqui individuali e del materiale disponibile sui musulmani in carcere sembra in linea con quanto affermato.

8.1. Il direttore

Che pratiche adottate nei confronti dei musulmani che fanno richieste di tipo religioso?

Nella struttura che dirigo le attenzioni nei confronti della diversità religiosa sono consolidate e in passato vi sono anche state delle circolari che raccomandavano un trattamento alimentare particolare in occasioni di feste islamiche come il Ramadan.

Per guidare la preghiera chiamate un imam esterno?

Non c'è bisogno di figure esterne poiché si fa avanti sempre qualcuno tra i detenuti che si offre di guidare la preghiera. Vi sono persone autorevoli dal punto di vista religioso che sono in grado di guidare i detenuti nel pregare. In passato, prima del 2001, veniva un imam esterno, pensi che da noi veniva Bouriki Bouchta...⁴.

⁴ Un macellaio marocchino del quartiere di Porta palazzo di Torino allontanato dall'Italia nel 2005. Si è reso protagonista di molte dichiarazioni ambigue sul terrorismo e sull'11 settembre che gli hanno procurato dure critiche da parte dell'opinione pubblica e dei mezzi di informazione. La sua espulsione è stata condotta dalla DIGOS su provvedimento del Ministero dell'Interno convalidato da un giudice.

I detenuti musulmani fanno le cinque preghiere in cella o in spazi comuni?

Le preghiere giornaliere vengono fatte individualmente nelle celle, mentre quella del venerdì è collettiva. Questa è una disposizione che può variare a seconda del numero di detenuti, per esempio ricordo che durante il mio lavoro in un altro carcere del Piemonte la preghiera collettiva avveniva divisa in sezioni.

Riguardo alle disposizioni alimentari come vi regolate?

Per andare incontro ai detenuti, e anche per garantire una migliore vivibilità evitando molestie e scontri, cerchiamo di evitare gli alcolici che sono formalmente permessi.

Vi è una pratica notevole tra i musulmani di origine?

Se dovessi quantificare una percentuale di coloro che pregano direi circa un 40%. Alcuni tra l'altro vanno anche alle funzioni cristiane. Tra coloro che non sono interessati alla preghiera dal punto di vista della provenienza vi sono gli albanesi e i magrebini provenienti dalla Francia.

Il personale è istruito su cosa fare con le minoranze religiose?

Direi che da noi il personale è molto sensibile alla libertà religiosa, ma se dovessi dire cosa guida le pratiche risponderei che è il buon senso di tutti.

Vi sono stati episodi di contrapposizione di gruppi di musulmani con l'autorità?

No, non abbiamo avuto episodi del genere, tra l'altro come sappiamo i detenuti più pericolosi vengono concentrati in istituti della Campania e della Sardegna. Forse esiste un episodio di velate minacce a un detenuto che richiedeva asilo politico perché voleva convertirsi al cristianesimo. Noi abbiamo avuto però il suo punto di vista e non abbiamo verificato se queste minacce erano effettive all'interno dell'istituto. Ricordo che nel carcere di Asti erano stati rinchiusi quindici militanti implicati in un processo per terrorismo. Anche se gran parte di loro è stata assolta, se non ricordo male, erano riusciti a organizzare delle proteste piuttosto vivaci all'interno del carcere.

Quando sono sorte le prime richieste collettive dei musulmani?

Le prime richieste sul cibo, la preghiera e altro risalgono a quattro o cinque anni fa. Non ho notato una particolare solidarietà di gruppo tra i musulmani. Vi è un sentimento di partecipazione e di compassione che però non oltrepassa certi limiti.

Ha notato delle differenze nazionali nel gruppo musulmani?

Tra loro emergono delle diversità: per esempio gli algerini appaiono più

rigorosi anche dal punto di vista religioso e più chiusi nelle relazioni. I tunisini e i marocchini mi sembrano molto occidentalizzati nel modo di vivere.

L'educatore presente al colloquio mi fa poi notare un fatto che il direttore si incarica di spiegare.

Le richieste e l'attenzione per queste cose vengono sempre dall'interno, perché il consolato marocchino non dimostra nessun interesse per i cittadini che si trovano in carcere. È un po' come se questi avessero perso la fiducia delle autorità visti i loro debiti con legge italiana.

8.2. Il detenuto

Vuole raccontare qualcosa del suo vissuto precedente l'esperienza del carcere?

Sono padre di due figli e la mia famiglia vive in Marocco. Ho anche molti nipoti e desidero rientrare nel mio paese. Ho subito una condanna di nove anni che sto scontando dal 2003, gli ultimi mesi li sconto in gran parte fuori dal carcere e devo rientrare la sera.

Ho studiato per tre anni teologia e fisica all'Università di Fez.

Il carcere era pronto ad accogliere le richieste dei musulmani?

Non ho trovato niente di ordinato dallo Stato per i musulmani. Appena arrivato ho cercato di leggere ogni genere di libri in francese che è una lingua che sento mia. Ho notato che i giovani erano maltrattati e si trovavano in una situazione di disagio. Ho iniziato i giovani musulmani a pregare per aiutarli a migliorare la loro vita. Gran parte di loro non sono istruiti, pregavano in cella da soli. Durante il mio secondo anno mi sono iscritto al Polo universitario e ho cambiato sezione (ogni blocco all'interno del penitenziario è diviso in dodici sezioni). In questa nuova sezione c'erano molti musulmani: senegalesi, marocchini, tunisini, algerini e qualche egiziano. Ci siamo organizzati e abbiamo richiesto testi giuridici e religiosi ai nostri parenti. In dieci persone abbiamo creato una piccola scuola per discutere di temi religiosi. Abbiamo percorso questa esperienza lentamente e io sono rimasto in disparte per aiutare molti di questi giovani che erano con me. Erano radicali e si lamentavano ogni pomeriggio. Ci incontravamo per discutere e farli pregare tutti assieme è stato molto difficile. I gesti dei senegalesi sono per esempio molto diversi da quelli degli arabi. Ho fatto il mediatore perché avevo qualche strumento culturale in più.

Come vi organizzavate per lo studio?

Studiavamo la sera, eravamo alla fine in tredici e per due anni abbiamo studiato la vita del Profeta, il *Fiq* (il diritto islamico), la lingua araba, la storia del periodo e gli *hadit*.

Posso sapere come eravate organizzati per la preghiera?

Il venerdì pregavamo in cortile, uno o due di noi a turno facevano la *Khutba*, il sermone, evitando di parlare di temi politici. Le feste le celebravamo sempre all'aperto durante l'ora d'aria quando si fa una passeggiata in cortile.

Avete inoltrato delle richieste alla direzione?

Ogni tanto veniva un assistente sociale, ma in modo sporadico. Con lui potevamo parlare dei nostri problemi. Abbiamo chiesto un imam per guidare la preghiera del venerdì. Nel 2007 mi sono proposto di guidare la preghiera. Ho parlato con gli educatori, gli psicologi e abbiamo dato la disponibilità a farla in italiano. Purtroppo non abbiamo avuto risposta. Ci siamo anche rivolti al cappellano chiedendo una sua partecipazione, ma anche in quel caso non abbiamo avuto risposta. Lui sembrava contento della richiesta, ma alla fine non abbiamo raggiunto nessun risultato.

Come eravate visti dagli altri musulmani?

Eravamo rispettati, ma nel gruppo mancava la capacità di discutere. Io ho evitato di avere contrasti con chiunque. Le cose sono comunque migliorate nel 2008. Sono passato nel blocco B composto di tre sezioni con cento persone di cui quaranta musulmani. Si scendeva tutti insieme per pregare e io scrivevo per loro la predica. Le nostre richieste sostanzialmente erano quelle di aver un posto per pregare, di avere un imam esterno e di avere in biblioteca anche libri in arabo.

Lei personalmente si sente vicino a qualche filone dell'islam o a qualche figura particolare?

Io ho sentito le posizioni di Tariq Ramadan sull'integrazione dei musulmani europei e mi sono trovato d'accordo.

Che giudizio dare dell'atteggiamento delle autorità del carcere?

Il mio non è un giudizio positivo. Il direttore ha fama di essere una persona attenta e disponibile, ma lo è in maniera superficiale. Lui crede di entrare in contatto con i detenuti chiedendo loro per quale squadra di calcio tifano. Ma a volte le richieste e il disagio chiedono un tipo diverso di ascolto.

È arrivato dalla Sardegna un ragazzo tunisino che sembrava problematico, ma grazie ai libri, all'attività di gruppo è cambiato completamente.

8.3. L'educatore

Io premetto di avere con i detenuti contatti sporadici, ma se dovessi dire che cosa mi salta subito agli occhi osservando i musulmani è il vedere le loro

fotografie all'ingresso del carcere. Nelle foto sono ritratti senza barba e appena entrano molti di loro indossano vestiti tradizionali e si fanno crescere la barba. Mi ricordo di aver parlato nel 2004 con due mediatori culturali, uno di nazionalità marocchina e l'altro palestinese, che sostenevano che gli immigrati di religione islamica arrivando in Occidente tendono a radicalizzarsi.

Ci sono stati episodi particolari all'interno di questo carcere che hanno fatto pensare a questo?

Ricordo che una volta è stata sequestrata una lettera in lingua araba con allegata una foto di Bin Laden.

Che cosa ha fatto il penitenziario per andare incontro alle richieste religiose dei musulmani?

Di recente sono state allestite celle apposite per la preghiera. Direi che le richieste vengono rispettate. Il personale appare attento anche per evitare conflitti. So che molti dei musulmani che poi si recano a pregare all'esterno del carcere non praticavano.

L'imam che guida la preghiera viene da fuori o si è individuata una persona all'interno?

So che in passato veniva da fuori, ma ora non più. Ho notato un rifiuto da parte della comunità di provenienza di fornire aiuto e assistenza ai detenuti. Se dovessi fare un bilancio direi che l'offerta di pluralità è demandata al buon senso dei dirigenti del penitenziario. Vorrei però aggiungere che l'ordinamento penitenziario, legge 354 del 1975, garantisce uguale trattamento dei detenuti senza distinzione di credenza religiosa. Questa legge è una garanzia.

Come vi organizzate per il cibo?

La cucina è attenta a rispettare le richieste di tipo religioso. Si vogliono evitare i conflitti. I detenuti possono ricorrere a generi alimentari esterni con quello che viene chiamato il sopravitto. Nelle cucine lavorano anche dei detenuti. Nessun imam ha chiesto di visitare le cucine.

Ha notato differenze tra i musulmani considerando la loro nazionalità di provenienza?

Sì, vi sono delle differenze non solo considerando la nazionalità. In una sezione di detenuti sieropositivi c'è un numero elevato di musulmani all'interno. Molti di loro erano spacciatori che facevano anche un uso personale di droghe. Ho notato che nessuno di loro pregava e li ho trovati molto occidentalizzati. Una cosa che mi ha colpito è che tutti questi ragazzi erano legati a donne italiane.

Quali sono i reati più comuni tra i musulmani?

I reati più comuni tra loro sono reati di tipo sessuale e la violazione della legge sulla droga.

9. Conclusioni

Un primo bilancio che si può trarre dai resoconti utilizzati per compilare questo lavoro è che il cosiddetto “non modello” italiano di integrazione dei musulmani ha i suoi risvolti anche sul sistema carcerario peraltro già in crisi di sovrappopolamento. L’offerta varia a seconda delle circostanze, del tipo di detenuti, della sensibilità del personale di sicurezza e dei dirigenti.

Come sostiene Rhazzali: «C’è un vuoto regolamentare, che però non è un vero vuoto perché il principio dell’assistenza religiosa e spirituale c’è e vale per tutti» (in D. Pelanda, 2011). Molto dipende dal rapporto tra le comunità islamiche e l’amministrazione. Esiste consapevolezza e maturità, ma ancora troppo viene lasciato alla sensibilità dei singoli attori che operano in un territorio nazionale con sistemi di “stato sociale” ormai diversificati a livello regionale.

Molto importante è poi la collaborazione dei musulmani che vivono in una determinata struttura carceraria. L’esistenza di un’associazione islamica o di una moschea in prossimità del carcere facilita l’offerta di servizi, ovviamente in relazione alle risorse di cui dispone tale organizzazione.

I risultati della ricerca non hanno prodotto sorprese e si sono dimostrati in linea con la letteratura esistente. Dallo studio emergono elementi in sintonia con le indagini condotte da Rhazzali in altri istituti di pena nel Nord del paese.

Un secondo punto da sottolineare nella ricerca è che il riappropriarsi dell’identità religiosa consente a una buona parte di musulmani reclusi di mantenere una stabilità che consente loro di superare le difficoltà del carcere. Questo non è necessariamente un dato che deve allarmare l’opinione pubblica ma, al massimo, i teorici della secolarizzazione. Spetta ovviamente alle istituzioni democratiche riconoscere la diversità religiosa anche all’interno del carcere favorendone un approdo compatibile con la nostra società.

Va ribadito che il concetto stesso di istituzione totale va “indebolito” rispetto alle sue teorizzazioni degli anni Cinquanta e Sessanta grazie all’arrivo di dirigenti e personale carcerario un po’ più sensibili al tema della libertà religiosa dell’individuo.

Contrariamente a quanto emerge dai poderosi studi di J. Beckford, D. Joly, F. Khosrokhavar (2005) e F. Khosrokhavar (2004), negli istituti presi in esame non sembrano emergere discriminazioni basate sull’appartenenza reli-

giosa. Va precisato, però, che l'emergere di questi fenomeni è spesso difficile da cogliere per osservatori esterni.

Per quanto riguarda il pericolo di radicalizzazione all'interno delle carceri italiane, e in particolare del Piemonte e della Valle d'Aosta, non sembra al momento che vi siano emergenze preoccupanti, ma un controllo vigile è sicuramente raccomandabile, unito però a politiche di riconoscimento e integrazione nella diversità.

Sul fronte della sicurezza e dei pericoli di radicalizzazione all'interno degli istituti ci sentiamo di raccomandare quanto scritto da Khosrokhavar (2006, 401-2) nel suo lavoro sui militanti jihadisti: «La lotta contro questo nuovo flagello [il terrorismo islamista] richiede una forte mobilitazione ma ugualmente una grande vigilanza perché il pensiero umanista e i diritti dell'uomo non siano messi in causa per troppo tempo. Oggi sono già in parte sospesi... Bisogna dunque assicurare ai musulmani un riconoscimento e un posto nella società».

Riferimenti bibliografici

- BECKFORD James, JOLY Danièle, KHOSROKHAVAR Farhad (2005), *Muslims in Prison. Challenge and Change in Britain and France*, Palgrave Macmillan, Hounds-mills.
- CASANOVA José (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.
- DAL LAGO ALESSANDRO (2003), *Prefazione*, in GOFFMAN Erving, *Asylums*, Einaudi, Torino, pp. 9-21.
- FOUCAULT Michel (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT Michel (1997), *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma.
- FOUCAULT Michel (1998), *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.
- GILLIGAN Andrew (2010), *Muslim Gangs Imposing Sharia Law in British Prisons*, in "The telegraph", 15 marzo 2010.
- GOFFMAN Erving (2003), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino.
- JERVIS Giovanni (1989), *Significato e malintesi del concetto di «sé»*, in AMMANITI Massimo, a cura di, *La nascita del Sé*, Laterza, Roma-Bari, pp. 15-52.
- KHOSROKHAVAR Farhad (2004), *L'Islam dans les prisons*, Balland, Paris.
- KHOSROKHAVAR Farhad (2006), *Quand Al-Qaïda parle. Témoignages derrière les barreaux*, Grasset, Paris.
- LE CAISNE Léonore (2000), *Prison. Une ethnologue en centrale*, Odile Jacob, Paris.
- MARTIN Luther H., GUTMAN Huck, HUTTON Patrick H., a cura di (2005), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MEAD George H. (1966), *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze.
- PACE Enzo (2007), *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma.
- PELANDA Davide (2011), *L'Islam in carcere; intervista all'autore Mohammed Khalid Rhazzali*, in "Ristretti orizzonti", 11 febbraio 2011, consultabile sul sito <http://>

- www.ristretti.org/Le-Notizie-di-Ristretti/libri-lislam-in-carcere-intervista-all'autore-mohammed-khalid-rhazzali.
- PIN Andrea (2010), *Laicità e islam nell'ordinamento italiano*, CEDAM, Padova.
- PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI (2010), *Relazione sulla Politica dell'Informazione per la Sicurezza*, Dipartimento Informazioni per la Sicurezza, Roma 2008, in BIANCHI Sergio, *La radicalizzazione jihadista nelle istituzioni penitenziarie europee*, AGENFOR Italia, Rimini.
- RHAZZALI Khalid M. (2010), *L'Islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Franco Angeli, Milano.
- ROY Olivier (2003), *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- RUSCHE Georg, KIRCHHEIMER Otto (1978), *Pena e struttura sociale*, il Mulino, Bologna.
- SCARANARI INTROVIGNE Silvia (2005), *I musulmani in carcere a Torino*, in NEGRI Augusto T., SCARANARI INTROVIGNE Silvia, a cura di, *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Guerini e Associati, Milano, pp. 125-37.
- SPALEK Basia (2005), *Muslims in British Jails*, in "Prison Service Journal", 161, pp. 1-9.

Interviste

- Intervista a H. Abdelbaki, 20 gennaio 2011, Torino.
- Intervista al dottor G. Minervini, 10 aprile 2011, Aosta.
- Intervista a G. Porta (capo area educativa), 10 aprile 2011, Aosta.
- Intervista a don Muffolini, 20 maggio 2011, Aosta.
- Intervista al dottor Randazzo (direttore area pedagogica), 12 giugno 2011, Alessandria.
- Intervista a A. Balma (educatrice), 22 luglio 2011, Torino.
- Intervista a L. Sartoris (Associazione "La Brezza"), 17 agosto 2011, Torino.