

RESIDUO DELLA TRADIZIONE O LABORATORIO DI SPERIMENTAZIONE? CONGREGAZIONI RELIGIOSE E GESTIONE DELLE CARCERI FEMMINILI ITALIANE NEL LUNGO OTTOCENTO

di Alessandro Serra

1. Le prigioni delle suore tra guerre culturali e stereotipizzazioni storiografiche

Su una seggiola, al di sopra della quale è un Crocifisso, una suora è seduta; davanti a lei e disposte su due linee, le prigioniere compiono il lavoro che è loro imposto; e, poiché il lavoro ad ago domina quasi esclusivamente, ne risulta che il più rigoroso silenzio è mantenuto costantemente [...]. Sembra che in quelle sale tutto respiri la penitenza e l'espiazione. Ci si riporta, come per un moto spontaneo, ai tempi delle venerabili abitudini di questa antica dimora; ci si ricorda di quelle penitenti volontarie che vi si rinchiudevano per dare addio al mondo.¹

Questa descrizione dell'atelier femminile posto all'interno della prigione di Clairvaux, tratta da una pagina di *Sorvegliare e punire* di Michel Foucault, ci restituisce l'immagine cristallizzata di una prigione-convento femminile dell'Ottocento, immutabile riproposizione di una pratica reclusoria, quella dei conservatori femminili, che affondava le sue radici nei secoli dell'Antico Regime e rimandava a pratiche sociali caratterizzate da una pressoché totale compenetrazione tra esigenze di tipo propriamente assistenziale e preoccupazioni costanti, ossessive, di ordine morale: disciplinamento dei comportamenti, prevenzione e punizione della devianza.²

A influenzare pesantemente la prospettiva dell'opinione pubblica su questo tipo di istituzioni tuttavia, più che l'autorevolezza delle posizioni foucaultiane, è stato il riemergere di una vicenda fino ad allora poco considerata, quella delle cosiddette *Magdalen Laundries*, istituti di ricovero e di lavoro coatto con funzioni di rieducazione e talvolta anche penali, aperti tra la metà del Settecento e gli anni Novanta del Novecento in vari Paesi – soprattutto

¹ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993 (I ed. it. 1976; ed. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975), p. 266, che non precisa l'origine della citazione.

² Su questi temi è obbligato il rimando ad A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne reclusi nella Roma dei papi*, Roma-Bari, Laterza, 1994, ma si veda pure, in un'ottica più ampia, S. Cohen, *The Evolution of Women's Asylums since 1500. From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelters for Battered Women*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Sull'Italia meridionale, si rinvia alle utili riflessioni e al ricco panorama bibliografico di A. Carbone, *Peccatrici. Il controllo sociale sulle donne nel Mezzogiorno moderno*, «Itinerari di ricerca storica», XXX, 2016, 2, pp. 95-106. Per un più complessivo sguardo sulle politiche di assistenza a beneficio delle donne "in difficoltà" si vedano: per quanto riguarda l'Italia centrosettentrionale della prima età moderna – Bologna in modo particolare –, cfr. N. Terpstra, *Cultures of Charity. Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press, 2013; per l'Italia meridionale, i saggi raccolti in G. Da Molin (a cura di), *Istituzioni, assistenza e religiosità nella società del Mezzogiorno d'Italia, tra XVIII e XIX secolo*, 2 voll., Bari, Cacucci Editore, 2009.

Regno Unito e Irlanda, ma anche Canada, Stati Uniti e Australia – e gestiti negli Stati di tradizione cattolica da congregazioni religiose femminili. Nel 1993 la scoperta di una fossa comune contenente i corpi di oltre cento donne morte tra il 1858 e il 1984 nell'High Park Magdalen Asylum di Dublino, una struttura gestita dalla congregazione delle suore di Nostra Signora della Carità, ha dato inizio a un processo di ricostruzione della memoria collettiva che ha squarciato il velo dell'oblio che aveva avvolto, con il complice silenzio delle autorità statali e di quelle ecclesiastiche, decenni di sfruttamento economico e di violenza psicologica, fisica e sessuale, gettando discredito sulla chiesa d'Irlanda. Un ruolo fondamentale nel divulgare la vicenda fin nei suoi aspetti più raccapriccianti, a dispetto delle proteste talora vibranti levatesi da taluni ambienti della cultura cattolica, deve essere attribuito al film di Peter Mullen *The Magdalene Sisters* (2002), basato sulle numerosissime testimonianze di ex internate di queste strutture precedentemente raccolte per la realizzazione di inchieste giornalistiche e documentari, che ha finito presto per fare autorità sul tema.³

Neppure la storiografia recente sembra essere rimasta sempre indifferente all'impressione suscitata dalla presa di coscienza degli abusi sistematicamente perpetrati all'interno di queste strutture e all'inevitabile addensarsi dell'ombra del sospetto su tutte le istituzioni ad esse assimilabili, rafforzando ulteriormente un paradigma interpretativo segnato, in maniera più o meno cosciente, da un pregiudizio negativo non sempre messo in discussione o sottoposto a contestualizzazione.⁴

Spostando lo sguardo sulla riflessione relativa al sistema penitenziario dell'Italia post-unitaria, anche in ricostruzioni innovative sotto diversi aspetti e senz'altro ammirevoli per lo sforzo e la lucidità di sintesi, come quelle proposte da Mary Gibson negli ultimi anni, tutta l'esperienza messa in campo nel lungo Ottocento dalle religiose operanti nelle carceri della Penisola è liquidata lapidariamente come mera riproduzione di un «traditional approach to female reform reduced to religious conversion and sexual purification», che, non adeguando il trattamento carcerario ai «principi secolari» enunciati dalle riforme carcerarie del secondo Ottocento, abbandonava le detenute al loro stato di subalternità socioculturale, tanto che «when released from prison, often illiterate and unskilled, women were not prepared to take part in Italy's modernizing economy».⁵

³ Riassume in maniera aggiornata, anche se sinteticamente, l'andamento delle progressive scoperte degli ultimi trent'anni, B. Geddo, *Come la Chiesa irlandese legittimò decenni di abusi e morti di migliaia di ragazze madri e bambini*, «The Vision», 5 febbraio 2021, <https://thevision.com/cultura/magdalen-laundries/> (10 luglio 2021), ma si veda pure, per uno sguardo più ampio e una maggior contestualizzazione nel dibattito intellettuale e politico irlandese, Cl. McGettrick et al., *Ireland and the Magdalene Laundries. A Campaign for Justice*, London etc., I. B. Tauris, 2021. Tra le proteste seguite al lancio del film sugli schermi italiani, può essere presa ad esempio quella di V. Messori, *Magdalene. Io, cattolico indignato*, «Corriere della Sera», CXXVII, 218, 14 settembre 2002, pp. 1 e 16.

⁴ Richiamano invece a questa necessità metodologica, con prospettive diverse, M. Luddy, *Prostitution and Irish Society, 1800-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 e J. M. Smith, *Ireland's Magdalen Laundries and the Nation's Architecture of Containment*, Manchester, Manchester University Press, 2007, come sottolinea nella sua recensione anche S. Riordan, *Challenging Bad Nuns. Ireland's Magdalen Laundries*, «The Irish Review», XLII, 2010, pp. 120-127. Sul tema dei *Magdalen Asylums* si rinvia anche all'ampia ricostruzione R. L. McCarthy, *Origins of the Magdalen Laundries. An Analytical History*. London, McFarland, 2010 e l'analisi di Cl. Fischer, *Gender, Nation, and the Politics of Shame. Magdalen Laundries and the Institutionalization of Feminine Transgression in Modern Ireland*, «Journal of Women in Culture and Society», XLI, 2016, 4, pp. 821-843.

⁵ Il riferimento è soprattutto all'Ordinamento carcerario del 1891: cfr. M. Gibson, *Cesare Lombroso and the Gendered Prison*, in L. Azara, L. Tedesco (a cura di), *La donna delinquente e la prostituta. L'eredità di Lombroso nella cultura e nella società italiane*, Roma, Viella, 2019, pp. 107-122, a p. 114; ma si veda, per un più ampio e sistematico ricorso a questa chiave di lettura: M. Gibson, *Le carceri femminili nell'Italia liberale*, «Storica», VI, 2000, 16, pp. 135-154; Ead., *Ai margini della cittadinanza: le detenute dopo l'Unità italiana*

Tuttavia, era davvero così statico e indifferenziato il modello di reclusione che si era andato affermando nel mondo cattolico nel corso dell'Ottocento? Davvero le congregazioni femminili di vita attiva, i nuovi soggetti istituzionali chiamati ad impegnarsi negli stabilimenti penitenziari europei, erano di fatto – a dispetto delle radicali novità di cui erano portatrici sul piano delle forme della vita consacrata e della capacità di impatto sociale della loro azione –⁶ soltanto scialbi e lontani epigoni di quelle istituzioni caritatevoli che in Antico Regime si erano occupati per secoli di disciplinare le esistenze peccaminose o quanto meno “a rischio” di repentine, malmaritate, vedove e fanciulle “pericolanti”?⁷

Innegabilmente, le prigioni femminili erano rimaste lungo tutto l'Ottocento in una posizione marginale rispetto a quelle maschili. Queste infatti erano state sottoposte da parte delle autorità statali a un processo, per quanto lento e incerto, di adeguamento della prassi e delle infrastrutture alle suggestioni provenienti dall'evoluzione della dottrina penitenziaria, sempre più teoricamente improntata con l'approssimarsi della fine del secolo a

(1860-1915), «Storia delle donne», III, 2007, pp. 187-207; Ead., *Italian Prisons in the Age of Positivism, 1861-1914*, London etc., Bloomsbury Academic, 2019. A titolo di esempio: «In Italy, the monastic model was most influential for shaping the punishment of women and children. In the early eighteenth century, innovative prisons were established at San Michele in Rome for the purpose of rehabilitating both groups through religious devotion and work. These “convent” prisons, modeled on other early modern philanthropic institutions – such as foundling homes, orphanages, refuges for unmarried women, and old-age homes – employed enclosure and isolation from the outside world as a strategy for both punishing and protecting groups considered weak and impressionable. Like the large network of Roman charities, they were meant to demonstrate the benevolence of the Counter-Reformation Church in the face of the Protestant challenge. Rather than disappearing with the Enlightenment, these convent prisons assumed a long life as relatively unchanging penal institutions for women and girls until the 1970s. Staffed by nuns and focused on religious conversion, female penitentiaries and reformatories retained a Catholic stamp even after the unification of Italy as a secular state. Thus, the Catholic stage of “proto-prison” reform, while involving the establishment of a relatively small number of convent prisons during the Counter-Reformation, constituted a significant but often unrecognized historical underpinning for the later modern penitentiary» (p. 8).

⁶ Sulla portata di questa innovazione istituzionale anche in termini di emancipazione femminile, cfr. le riflessioni di M. Caffiero, *Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento*, «Memoria. Rivista di storia delle donne», XXX, 1990, 3, pp. 89-106 ed Ead., *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 327-373, alle quali si aggiunga il recente, molto ben documentato e storiograficamente aggiornato volume di K. Suenens, *Humble Women, Powerful Nuns. A Female Struggle for Autonomy in a Men's Church*, Leuven, Leuven University Press, 2020, che problematizza accuratamente la questione. Utile da questo punto di vista è inoltre L. Scaraffia, *Fondatrici e imprenditrici*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier 1997, pp. 479-493. In riferimento alla situazione italiana, ma anche in un'ottica più generale legata alla dimensione istituzionale di queste forme di vita consacrata, sono insostituibili per l'ampiezza dello sguardo e l'approfondita analisi del fenomeno i tanti lavori di Giancarlo Rocca, tra cui ci si limiterà a citare: *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa. Dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*. Atti del VI Convegno di aggiornamento (Pescara, 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, p. 107-192; *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma, Edizioni Paoline, 1992; *Crise et substitution des ordres réguliers. De l'âge de la discipline à celle de la tutelle sociale (c. 1650-c. 1950/1960). Le cas de l'Italie*, «Hereditas Monasteriorum», VII, 2015, pp. 79-123. Sull'esplosione congregazionista dell'Ottocento francese, per una trattazione più specifica, si veda Cl. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

⁷ Bisogna dire, per altro, che neppure i cosiddetti “conservatori” di Antico Regime si configuravano propriamente come istituzioni immobili, ma erano piuttosto strutture assistenziali caratterizzate da un continuo adattamento all'evolversi dei quadri sociali e delle dinamiche economiche, delle politiche educative e dei modelli familiari, dei rapporti tra potere civile e istituzioni ecclesiastiche (cfr. A. Groppi, *I conservatori della virtù*, pp. 5-7).

un'impostazione scientifica e "positivista".⁸ L'origine di questo ritardo deve essere individuata, in primo luogo, nella scarsissima propensione delle autorità statali competenti – certo non solo italiane – a dedicare attenzione e risorse finanziarie alle detenute, considerate un problema secondario sia per l'entità numerica relativamente esigua delle donne colpite da condanna penale, sia per la loro presunta ridotta pericolosità sociale. Si trattava di un approccio alla questione sostenuto non soltanto da una più che consolidata impostazione della teoria e della prassi giuridica,⁹ ma anche dalla coeva riflessione internazionale sulla «donna delinquente». Una riflessione, questa, che giungeva sullo scorcio del secolo ad attribuire una veste pseudo-scientifica, anche sul piano delle attitudini criminali, al pregiudizio più che millenario circa l'inferiorità biologica femminile.¹⁰

⁸ Sulla effettiva applicazione di tali riforme e, più radicalmente, sulla loro reale capacità di influire concretamente sul sistema carcere e sul suo funzionamento sono state avanzate molte riserve, tanto dagli osservatori contemporanei quanto in sede storiografica, come testimonia ad esempio G. Neppi Modona, *Carcere e società civile*, in *Storia d'Italia*, 5. *I documenti*, 2, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1903-1998, che così argomenta lo scetticismo generale alla base della sua ricostruzione della storia del carcere nell'Italia post-unitaria: «La definizione del carcere come istituzione chiusa ed emarginante, lungi dal limitarsi a fotografare la realtà statica dei luoghi di pena, vale soprattutto in prospettiva storica, costituendo la chiave per comprendere le due linee direttive della storia penitenziaria italiana, con particolare riferimento al periodo che va dall'Unità ai giorni nostri: da un lato l'inazione di governi e legislatori di fronte al problema carcerario, a malapena mascherata dai ricorrenti e talvolta clamorosi riconoscimenti ufficiali della insostenibile situazione degli stabilimenti penitenziari e dell'urgenza di mettere mano a un'imprescindibile riforma; dall'altro, la forma e la continuità, sul terreno burocratico, organizzativo ed amministrativo, delle strutture penitenziarie, che sembrano vivere un'esistenza propria di una forza di inerzia che trae ragione dal meccanismo che regola la gestione degli istituti carcerari, sia nei rapporti tra custodi e custoditi, sia nelle relazioni interne tra le gerarchie amministrative» (pp. 1906-1907). Cfr. anche A. Borzacchiello, *La grande Riforma. Breve storia dell'irrisolta questione carceraria*, «Rassegna penitenziaria e criminologica», 2-3, 2005, pp. 83-147, in particolare pp. 126-140 sulla riforma del 1891 e sul suo sostanziale fallimento.

⁹ Per un *excursus* più ampio sulla disparità di trattamento riservata alle donne nell'ambito della storia del diritto penale si vedano M. Graziosi, *Infirmas sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, «Democrazia e diritto», 1993, 2, pp. 99-143, e M. Sbriccoli, «*Deterior est condicio foeminarum*». *La storia della giustizia penale alla prova dell'approccio di genere*, in G. Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma, Viella, 2011, pp. 73-91, che nella sua densa riflessione sottolinea come queste rappresentazioni giuridiche della donna abbiano a lungo influenzato anche l'approccio storiografico al tema della criminalità femminile.

¹⁰ Un efficace panorama d'insieme su questa produzione è quello offerto oltre che dai saggi raccolti nel già citato L. Azara, L. Tedesco (a cura di), *La donna delinquente e la prostituta*, da S. Montaldo, *Donne delinquenti. Il genere e la nascita della criminologia*, Roma, Carocci, 2019, ma si vedano pure V. P. Babini, *Il lato femminile della criminalità*, in V. P. Babini, F. Minuz, A. Tagliavini (a cura di), *La donna nelle scienze dell'uomo*, Milano, FrancoAngeli, 1986, pp. 25-77, e M. C. Gadebusch Bondio, *La tipologizzazione della donna deviante nella seconda metà dell'Ottocento: la prostituta, la criminale e la pazza*, in M. Beretta, F. Mondella, M. T. Monti (a cura di), *Per una storia critica della scienza*, Bologna, Cisalpino, 1996, pp. 287-288, nonché, in un'ottica più generale, F. Colao, *Donne e diritti nel prisma del positivismo italiano tra Otto e Novecento. Natura, ordine giuridico e senso comune*, in P. Passaniti (a cura di), *Lavoro e cittadinanza femminile. Anna Kuliscioff e la prima legge sul lavoro delle donne*, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 156-205. Per una analoga riflessione concernente il caso argentino, a testimonianza dell'ampia diffusione internazionale si veda J. D. Cesano, M. A. Dovio, *La criminalidad femenina en el discurso del positivismo criminológico argentino*, Córdoba, Brujas, 2010. Un inquadramento più ampio al problema è offerto da D. Melossi, *Stato, controllo sociale, devianza. Teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, ma si veda anche M. Gibson, *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Milano, Bruno Mondadori, 2004 (ed. or. *Born to crime. Cesare Lombroso and the Origin of Biological Criminology*, Westport, Conn.-London, Praeger, 2002), e R. Villa, *La scienza del crimine*, in F. Cassata, C. Pogliano (a cura di), *Scienza e cultura dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2011 (*Storia d'Italia. Annali*, 26), pp. 777-803.

Tuttavia, in questo tipo di lettura storiografica,¹¹ la principale anomalia del sistema penitenziario femminile italiano dell'epoca è individuata proprio nella «struttura amministrativa particolare degli istituti penali per le donne», che a differenza delle carceri maschili, «dirette da amministratori laici dipendenti dalla Direzione Generale delle Carceri del Ministero dell'Interno» e con un personale «costituito da un Corpo di Guardia in uniforme», erano «amministrate da ordini religiosi».¹² Sostanzialmente inadeguate dal punto di vista della formazione, gelose della propria autonomia e restie ad applicare le riforme ministeriali che si susseguivano per una radicale idiosincrasia rispetto ad un approccio scientifico al trattamento carcerario, le suore – accanto ad una amministrazione carceraria incapace di esercitare un reale controllo sul loro strapotere – sarebbero state direttamente all'origine di una «disparità della pena» che avrebbe privato le detenute, oltre che dei «diritti positivi» non riconosciuti a tutte le donne e non riducibili alla sola questione del diritto di voto (dall'educazione alla proprietà e al lavoro, dal divorzio all'autodeterminazione nella sfera sessuale e riproduttiva), anche di quei «diritti negativi» che garantivano «pene secolari e regolate da una legislazione nazionale che proteggeva i diritti dei detenuti», concessi invece agli uomini e anch'essi strettamente connessi alla cittadinanza.¹³

Non è intenzione di chi scrive ridimensionare sul piano teorico la portata di una simile privazione nel quadro del lungo e faticoso percorso di conquista dei diritti da parte delle donne italiane; pare tuttavia di poter scorgere, in una simile impostazione del problema, alcuni rischi interpretativi.

A livello pratico, infatti, una lettura incentrata sulla rivendicazione di una parità dei diritti tra uomini e donne anche sul piano del trattamento carcerario fornito ai detenuti di sesso maschile sembra fondarsi sull'implicita adesione in sede storiografica a quello che pare l'assioma fondamentale dei pamphlet sulla vita penitenziaria delle donne che circolavano nell'Italia del primo Novecento, l'idea, cioè, che un carcere interamente “secolare” e fondato su teorie “scientifiche” fosse di fatto anche un carcere intrinsecamente “migliore”, più umano, più giusto e più efficace. Ammesso che possa esistere un carcere veramente umano, giusto ed efficace,¹⁴ una simile opinione era fondata su una visione quanto meno estremamente

¹¹ Considerazioni sostanzialmente coincidenti con quelle che emergono dalla riflessione di Gibson si possono individuare, per esempio, nei lavori condotti già dalla fine degli anni 1990 da Lila Caimari sulla situazione delle carceri femminili argentine, affidate dal 1890 alle suore del Buon Pastore di Angers: «the new thinking in criminology seems to have applied only to the male offender, since the vast majority of new works in this area barely mentioned female cases. This remarkable theoretical gap was matched by an institutional one. Indeed, the fate of those women who were condemned to prison was quite different than that of men: not only they not sent to institutions organized prisons for women were placed under Good Shepherd, naturally dissociated postulates of the new criminological science» (L. M. Caimari, *Whose Criminals Are These? Church, State, and Patronatos and the Rehabilitation of Female Convicts (Buenos Aires, 1890-1940)*, «The Americas», LIV, 1997, 2, pp. 185-208, alle pp. 186-187). Cfr. anche Ead., *Entre la celda y el hogar. Dilemas estatales del castigo femenino (Buenos Aires, 1890-1940)*, «NDP. Nueva Doctrina Penal», 2007, B, pp. 427-450.

¹² M. Gibson, *Ai margini della cittadinanza*, p. 194.

¹³ *Ivi*, p. 207. Sulla questione dell'accesso da parte delle donne alla pienezza dei diritti correlati alla cittadinanza in Italia, tra una bibliografia assai ampia, si vedano almeno: G. Bonacchi, A. Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1993; A. Rossi-Doria, *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Firenze, Giunti, 1996; A. Buttafuoco, *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti nell'Italia liberale*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1997; V. Fiorino (a cura di), *Una donna, un voto*, sez. mon. di «Genesis», V, 2006, 2. Per il contesto francese, infine, si rimanda alla recente e brillante messa a punto di V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Roma, Viella, 2020.

¹⁴ Su questa complessa questione, sembrano tuttora attuali e stimolanti le riflessioni di Michelle Perrot, raccolte nel volume *Les ombres de l'histoire. Crime et châtement au XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 2001.

ottimistica – per non dire ingenua o apertamente in malafede – circa il funzionamento delle carceri maschili a seguito della riforma penitenziaria del 1891.

Si consideri, per esempio, la rappresentazione a dir poco entusiastica che di tali strutture di detenzione forniva “Rossana” (pseudonimo della marchesa Zina Centa Tartarini, 1866-1948), giornalista e educatrice attestata su posizioni femministe e socialiste, nonché autrice sulle pagine di «Nuova Antologia», a partire dalla sua esperienza diretta di ispettrice ministeriale delle carceri italiane, di quello che è forse il contributo più significativo su questo tema:

Gli stabilimenti penali maschili, i Riformatori e moltissime carceri giudiziarie sono stati rinnovati o costruiti di sana pianta. Questi rispondono a tutte le esigenze dell'igiene, sono forniti di tutti i sistemi correttivi, educativi e punitivi, sono stabilimenti che possono entusiasmare gli studiosi, possono destare invidia alle nazioni più progredite, perché il loro complesso funzionamento è tale da rispondere alla moderna profilassi sul crimine e sulla penologia.¹⁵

Le condizioni in cui versavano realmente i detenuti nelle carceri maschili italiane di primo Novecento proprio per effetto del rigore delle norme dell'Ordinamento del 1891 non erano però così rosee come Rossana intendeva presentarle. Come ha rilevato Guido Neppi Modona ancora in un suo recente scritto, infatti:

Dalla fittissima corrispondenza tra i direttori e la Direzione generale, relativa ad esempio agli anni a cavallo tra Otto e Novecento, emergeva il quadro di una umanità misera e dolente di detenuti sacrificati nei bisogni più elementari. Le feroci e brutali vessazioni discendenti da una fiscale e burocratica applicazione del Regolamento carcerario del 1891 e il conseguente clima di violenza fisica e morale erano comunque filtrati e giustificati dalle esigenze di ordine e di sicurezza a cui si appellava la Direzione generale.¹⁶

Un'analisi storiografica che non integri al suo interno una più approfondita riflessione e una esplicita presa di coscienza circa lo scarto esistente tra questa realtà e la sua rappresentazione, ad un tempo approssimativa e ideologicamente orientata, si espone evidentemente al pericolo di un involontario scivolamento in una lettura della storia del carcere improntata all'idea di un progresso lineare, di un lento cammino ma costante in direzione di una maggiore umanità ed efficacia in termini di risocializzazione della vita carceraria.

La rappresentazione in questione inoltre non può essere compresa a fondo se non contestualizzandola all'interno dello scontro di lungo periodo che contrapponeva un ampio e variegato fronte anticlericale – composto da anarchici, socialisti, radicali e repubblicani, ma anche da alcune componenti del mondo liberale di tradizione risorgimentale e da rappresentanti dei circuiti massonici – alle istituzioni ecclesiastiche e agli ambienti culturali del cattolicesimo intransigente: una vera e propria *culture war* che allungava le proprie radici nello scontro risorgimentale e nel cristallizzarsi nei rispettivi schieramenti di posizioni estremistiche e sempre più rigide, a dispetto degli sforzi di quei circoli intellettuali che già da prima dell'Unità cercavano di tessere le trame di una pacificazione in grado di aprire nuovi scenari politici. Il conflitto giunse al suo apice a partire dal 1907, con una vasta e incisiva campagna mediatica di parte anticlericale che investì come un uragano gli istituti religiosi che operavano nell'ambito pubblico all'interno di settori di fondamentale importanza: in primo

¹⁵ Rossana, *Case penali per donne*, «Nuova Antologia di Lettere, Scienze ed Arti», V s., raccolta CCXLVI, vol. CLXII, novembre-dicembre 1912, pp. 658-670, a p. 659.

¹⁶ Cfr. G. Neppi Modona, *Premessa a Ch. De Vito, Camosci e girachiavi. Storia del carcere in Italia, 1943-2007*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. VII-XIX, alle pp. VII-VIII.

luogo quello dell'istruzione, ma anche quelli dell'assistenza ospedaliera e manicomiale, e, appunto, della gestione degli istituti di pena femminili e minorili.¹⁷

Ad accusare le suore, con toni più o meno accesi, erano in prima battuta soprattutto donne che a vario titolo avevano visitato gli stabilimenti carcerari femminili: si trattava, in particolare, della già citata Rossana e di Maria Rygier (1885-1953), polemista anarchica, in seguito protagonista di un ardito percorso ideologico che l'avrebbe infine condotta ad agire come attivista monarchica liberale in occasione del referendum del 1946.¹⁸

Quest'ultima, che a più riprese aveva soggiornato in carcere nel corso della sua burrascosa attività politica, il 10 aprile 1909 aveva espresso sulle colonne de «Il Grido del Popolo» un giudizio senza appello sul carcere di Torino e sulle suore che, fanatiche, avide e pigre, governavano con pugno di ferro le detenute, non soltanto imponendo un regime asfissiante di pratiche religiose, ma anche obbligandole a vivere in ambienti sporchi e malridotti, sottoalimentandole e offrendo retribuzioni troppo basse per i lavori di cucito che erano loro

¹⁷ Sull'anticlericalismo nella cultura politica italiana, oltre a P. Scoppola, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*. Atti del IV Convegno di storia della Chiesa (La Mendola, 1971), I. *Relazioni*, 2, Milano, Vita & Pensiero, 1973, si vedano i lavori di Guido Verucci, e in particolare *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, ed. riv. e corretta, Roma-Bari, Laterza, 1996 (I ed. 1981), consacrato, nello specifico, al periodo risorgimentale e ai primi anni dell'epoca post-unitaria, ma cfr. anche i saggi raccolti in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, FrancoAngeli, 2001. Molto utili sono inoltre i lavori di Enrico Decleva (*Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana*, 1. *L'esempio della Francia» e i partiti popolari (1901-1904)*, «Nuova rivista storica», LII, 1968, pp. 291-354, e 2. *L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, «Nuova rivista storica», LIII, 1969, pp. 541-617; *Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo italiano*, in *Prampolini e il socialismo riformista*, Roma 1979, pp. 259-279), nonché la riflessione di M. Sylvers, *L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)*, «Movimento operaio e socialista», XVI, 197, 2-3, pp. 175-189, di A. Lyttelton, *An Old Church and a New State. Italian Anticlericalism, 1876-1915*, «European Studies Review», XIII, 1983, pp. 225-248 e di S. Pivato, *L'anticlericalismo 'religioso' nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, «Italia contemporanea», 1984, 154, pp. 29-50. Non ho potuto prendere visione della monumentale tesi di Jean-Pierre Viallet (*Anticléricalisme en Italie*, 8 voll., Paris, Université Paris X, 1991), i cui lineamenti interpretativi sono sintetizzati in Id., *L'anticléricalisme en Italie (1867-1915): historiographie et problématiques de recherche*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», CXXII, 2010, 1, pp. 137-159. Per quanto concerne l'applicazione della categoria di *culture war* allo scontro tra cattolici e anticlericali nel contesto risorgimentale e post-unitario si rimanda soprattutto agli studi di Manuel Borutta: *La "natura" del nemico. Rappresentazioni del cattolicesimo nell'anticlericalismo dell'Italia liberale*, in A. Ciampani, L. Klinkhammer (a cura di), *La ricerca tedesca sul Risorgimento italiano. Temi e prospettive*. Atti del convegno internazionale (Roma, 1-3 marzo 2001), n. speciale di «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXVIII, 2001, pp. 117-36; *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, II ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011 (I ed. 2010); *Settembrini's World. German and Italian Anti-Catholicism in the Age of the Culture Wars*, in Y. M. Werner, J. Harward (eds), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam-New York Rodopi, 2013, pp. 43-67; *Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy*, in L. Riall, S. Patriarca (eds), *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2012, pp. 191-213. Una trattazione più ampia e generale della questione è invece disponibile nel volume miscelaneo Ch. Clark, W. Kaiser (eds), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, Cambridge etc., Cambridge University Press, 2003. Per una buona messa a punto sul tema, infine, cfr. F. Tacchi, *Antisocialismo cattolico. Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari-Digital Publishing, 2019, pp. 353-380, e F. Conti, *Breve storia dell'anticlericalismo*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, Stato e società, 1861-2011*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, pp. 667-683.

¹⁸ Sulla figura, poliedrica e contraddittoria, della Rygier, si rinvia all'attenta e documentata ricostruzione di B. Montesi, *Un'"anarchica monarchica"». Vita di Maria Rygier*, Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013; per una sua contestualizzazione all'interno del panorama anarchico italiano, cfr. anche F. Giulietti, *Gli anarchici italiani dalla grande guerra al fascismo*, Milano, FrancoAngeli, 2015, *passim*.

imposti.¹⁹ In seguito, Rygier aveva anche denunciato – a partire da un articolo dal titolo *La verità sulle carceri e sui riformatori di Perugia* apparso il 15 aprile 1909 su «La Democrazia», quotidiano che avrebbe in seguito dato conto dei progressi dell'inchiesta che la giornalista andava conducendo – i maltrattamenti sistematici che avrebbero avuto luogo presso il carcere e il riformatorio femminile di Perugia. Nei due stabilimenti detentivi, le suore del Patrocinio di san Giuseppe avevano recentemente preso il posto di quelle belghe della Provvidenza e dell'Immacolata Concezione che, incaricate da Pio IX, si occupavano di quelle istituzioni da oltre quarant'anni. Scatenando un dibattito pubblico al quale avrebbe preso parte, tra gli altri, la stessa Rossana e che avrebbe varcato le porte della Camera dei Deputati per interessamento del parlamentare repubblicano Eugenio Chiesa, Rygier dava notizie di vere e proprie torture. Si trattava di provvedimenti punitivi di estremo rigore, in realtà emanati non per crudele moralismo dalla suora direttrice, ma dal direttore sanitario del riformatorio, il prof. Carlo Ruata, che si assumeva in pieno la responsabilità delle iniziative in questione, richiamandosi ai metodi correnti in ambito medico e dichiarando, in un articolo pubblicato sul quotidiano «L'Unione liberale» durante l'infuriare della polemica, di aver agito sempre con l'autorizzazione e la piena fiducia dei propri superiori. La denuncia della polemista concerneva tuttavia anche il regime di diffusa immoralità che si sarebbe prodotto durante l'amministrazione delle religiose belghe: le suore avrebbero tollerato infatti l'istaurarsi di relazioni omosessuali, specie nel riformatorio, tra le giovani detenute limitandosi di tanto in tanto a richiedere che gli scambi di effusioni, che si sarebbero consumati addirittura «sotto gli occhi di tutti, alla presenza di bambine minori di dieci anni», avvenissero in maniera più discreta. Almeno in questo caso, stando alla testimonianza di Rygier, la preoccupazione di ottenere la conversione religiosa e la purificazione sessuale delle recluse non sarebbe stata al vertice delle preoccupazioni delle dissennate religiose, che anzi abusavano esse stesse sessualmente delle ragazze affidate alle loro cure. Su questo specifico punto, cavallo di battaglia della polemica anticlericale di quegli anni, doveva consumarsi il distacco, non privo di strascichi polemici, tra Rygier e Centa Tartarini, la quale, pur confermando l'opportunità di allontanare le suore della Provvidenza per pesanti irregolarità nella loro gestione, perduranti in parte anche con la nuova congregazione religiosa – tanto che il riformatorio fu soppresso il 24 giugno 1910 –, non era pronta a seguire l'anarchica di origine polacca nella sua denuncia sullo sfruttamento sessuale delle detenute, cui evidentemente non dava credito.²⁰

Certamente più moderata, almeno nei toni, ma anche più ambigua, nel già menzionato saggio del 1912 sulle *Case penali per donne*, Rossana cercava di mantenere la sua descrizione del funzionamento delle prigioni di Venezia, Perugia e Trani entro il registro della ragionevolezza. Per perseguire questo fine, oscillava tra un apparente atteggiamento di benevolenza nei confronti delle suore e la formulazione di esplicite accuse di sfruttamento economico ai danni delle detenute:

I lavori – talvolta addirittura meravigliosi per finezza e precisione – non possono essere stimati dal Direttore, dal cappellano, dall'ispettore governativo e dal medico, perché costoro sono tutti

¹⁹ M. Rygier, *Il monachismo nelle carceri femminili. La Casa Penale di Torino*, «Il Grido del Popolo», XVIII, 245, sabato 10 aprile 1909, p. 1.

²⁰ Ricostruisce la vicenda, a partire dallo spoglio dei periodici dell'epoca, A. Maori, *Bell'Epoque [sic] a Perugia: «Amori illeciti» nella casa di pena per donne*, in Id., *Perugia Underground. Storie di donne, sesso e potere nel Novecento*, Perugia, Francesco Tozzuolo Editore, 2019, pp. 17-48, che sembra accettare acriticamente nella loro interezza le accuse di Rygier e di Chiesa, facendo propri i toni scandalistici della pubblicistica sulla vicenda (cfr. in particolare p. 36 per quanto concerne le relazioni «tribadiche» tra le detenute, p. 40 per le pubbliche dichiarazioni rilasciate da Ruata e p. 41 per l'accusa di abusi sessuali rivolta alle suore).

uomini, poco esperti di lavori donneschi non solo, ma con nessun criterio sul valore di quelle opere d'arte, destinate a corredi principeschi, a chiese ricchissime, a insigni prelati, ecc. ecc. Sono dunque le Suore che stimano il lavoro, cioè quelle stesse che lo devono pagare, motivo per cui il controllo non esiste o esiste in forma derisoria.²¹

Anche Rossana, pur non precisando mai a quale istituto si riferiscano precisamente le sue accuse più specifiche, denuncia che alle detenute, sottoposte all'arbitrio delle suore e nel disinteresse dell'amministrazione carceraria incapace di regolare l'operato di queste ultime, è accordato un regime alimentare scadente per varietà e qualità, mentre insostenibili sono le condizioni igieniche in cui devono vivere: consumato il magro pasto – un maleodorante pappone al lardo – sedute «strette strette su panche di legno davanti a un tavolo anch'esso di legno», o addirittura «su sgabelli, tenendo in grembo il pezzo di pane e ferma tra le ginocchia la grossa ciotola che contiene la minestra», sono poi costrette a lavare cucchiaio e scodella in «un tino d'acqua calda», che si trasforma ben presto in una «broda innominabile», mentre «il pavimento diventa limaccioso sotto il gocciolio dell'acqua grassa e lo scalpiccio dei lentissimi piedi».²²

Il *j'accuse* di Centa Tartarini, certo non accoglibile, al pari di quello proposto da Rygier, nella sua interezza in sede di riflessione storiografica,²³ non passò inosservato negli ambienti culturali dell'intransigentismo cattolico. Nei confronti del suo scritto prese posizione «La Civiltà Cattolica», attraverso due articoli apparsi all'inizio del 1913,²⁴ in cui, se da un lato non si perdeva l'occasione di aderire prontamente alle critiche riguardanti l'inadeguatezza delle strutture carcerarie messe a disposizione dallo Stato, cogliendo l'occasione di rinverdire in tono ironico mai sopite polemiche attorno alla legislazione sull'incameramento dell'asse ecclesiastico,²⁵ dall'altro si respingevano tutte le accuse e si denunciava l'ambiguità dell'autrice, rilevando polemicamente, in primo luogo, la «strana volubilità che la portò ad alternare continuo una lode e una ingiuria, una carezza e uno schiaffo» nei confronti delle suore. Di queste ultime infatti, rimprovera l'anonimo estensore nel primo dei due articoli, Rossana pare a tratti quasi apprezzare le doti e l'operato – in particolar modo laddove accenna al carcere femminile di Messina, inghiottito qualche anno prima dal drammatico terremoto che aveva distrutto la città – per poi però lasciarsi andare a «recreminazioni continue, [...] insinuazioni così passionarie, [...] accuse gittate là come a caso, ma studiate e finemente lavorate perché la punta velenosa non paia e si affondi più addentro».²⁶

²¹ Rossana, *Case penali per donne*, p. 664.

²² *Ivi*, p. 662.

²³ La stessa Gibson, che pure pare dar credito sostanziale a tali denunce, ammette la necessità di una certa cautela: «Va da sé che gli articoli di Rossana e Rygier non sono completamente attendibili come prova storica, perché le loro autrici probabilmente ingigantirono le misere condizioni di vita nelle case di pena femminili, ignorarono le iniziative positive delle suore, o credettero ingenuamente a tutte le lagnanze e le proteste delle detenute» (M. Gibson, *Ai margini della cittadinanza*, p. 199).

²⁴ *Suore e detenute*, «La Civiltà Cattolica», LXIV, vol. I, 25 gennaio 1913, fasc. 1503, pp. 320-324; *II. Ancora le suore e le detenute*, *ivi*, LXIV, vol. I, 22 febbraio 1913, fasc. 1505, pp. 611-612.

²⁵ «Si tratta di vecchi monasteri, immensi e solenni talvolta, che la sollecita provvidenza e portentosa *gnome* del governo, sbrattatili prima dai frati e dalle monache, con quattro martellate e altrettante pennellate di bianco ha saputo in un attimo trasformare, più o meno felicemente, in prigioni» (*Suore e detenute*, p. 320). Per un quadro sulla cosiddetta legislazione eversiva, cfr. A. C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia (1848-1888)*, Bologna, il Mulino, 1974. Sull'architettura carceraria, si rimanda al quadro complessivo offerto dall'ancor valido volume di R. Dubbini, *Architettura delle prigioni. I luoghi e il tempo della punizione (1700-1880)*, Milano, Franco Angeli, 1986.

²⁶ *Ivi*, p. 321.

Per quanto riguarda l'accusa di sfruttamento del lavoro delle detenute, il periodico dei gesuiti sottolinea che «la retribuzione del lavoro è fissata da apposita tariffa, approvata dal ministero, e le Suore non ci possono nulla», mentre «per quei lavori che non si valutano secondo tariffa, i prezzi non sono fatti dalle Suore, ma dai negozianti che affidano il lavoro».²⁷

Quanto alla citata descrizione della scena del refettorio, poi, essa non può riferirsi a Trani, «tenuta in economia dallo Stato», né a Venezia, dove «le recluse mangiano sedute, allegramente e di gran gusto, in iscodelle che poi lasciano sulla tavola, perché le cuciniere vengano quindi a raccogliere e rigovernarle nell'acquaio dietro la cucina» e che, per il suo funzionamento generale, era spesso oggetto di lodi, come testimoniava tra l'altro «un certo elogio che fu scritto nell'ottobre del 1906 da una certa ispettrice, che visitava allora la prima volta quella Casa e lasciò là *ad perpetuam rei memoriam*». Un'osservazione, questa, che pare voler evocare con maliziosa ironia un presunto testo attribuibile proprio alla stessa Centa Tartarini contenente inequivocabili frasi di apprezzamento per la prigione veneziana.

In un crescendo retorico e apologetico, l'articolista proseguiva affermando:

Le accuse si riferiscono dunque alla sola Perugia? Non crediamo affatto per quanto di quella Casa non ci sia stato possibile avere notizia diretta; ma fosse pure: e che giustizia, che lealtà sarebbe questa, di generalizzare una colpa, (se colpa c'è), e coinvolgere in una sola fosca dipintura tutte le case penali di donne, per chiamare poi il pubblico (ignorante per lo più, spesso avverso per preconetto) a maledire le sfruttatrici della sventura? Troppo bene la signora Tartarini conosceva di che moneta il mondo ripaghi l'eroismo delle Suore, perché dovesse guardarsi dal prendere così leggermente, davanti al mondo, l'ufficio di accusarle e, quel ch'è peggio, senza ragione.²⁸

La difesa del penitenziario perugino, tuttavia, riprendeva qualche settimana dopo nel secondo articolo, più breve e dai toni assai più secchi e aggressivi, in cui, sulla base di

un nugolo di numerose e gravissime testimonianze che, forti di irrefragabili documenti e corroborate da nomi di altissimi personaggi, dimostrano ad evidenza che le accuse e le invettive della scrittrice non possono né debbono riguardare in alcun modo la Casa di Perugia né il suo personale; ché, se tal fosse stata la cattiva intenzione di colei, bisognerebbe affermare che ella mentisse, sapendo di mentire.²⁹

Centa Tartarini – argomenta con indignazione l'articolista – deve ben sapere, dal momento che è «l'unica donna che abbia potuto convincersi con gli occhi proprii della nettezza, dell'ordine e della pace serena che regna in ogni parte del Penitenziario di Perugia», che in questo stabilimento di detenzione non vi è traccia della «lurida miseria» che ha descritto nelle sue pagine. Il «refettorio [...] con le ampie e larghe tavole, coperte per buona parte di bianca tela incerata; e le relative panche», il cibo sano e abbondante che vi è servito, «gli ampi dormitori, le ben arieggiate stanze, i corridori, la cappella, l'infermeria, così lindi e rispondenti a ogni norma di igiene moderna» gli hanno al contrario fatto «meritare il plauso degli stranieri, venuti, a nome dei governi loro, studiare fra noi l'andamento delle nostre case di pena». Parole, queste, che sembrano addirittura riecheggiare con una certa dose di

²⁷ *Ivi*, pp. 322-323.

²⁸ *Ivi*, pp. 323-324

²⁹ *II. Ancora le suore e le detenute*, p. 611.

sarcasmo quelle analoghe che Rossana aveva impiegato per descrivere le nuove carceri maschili italiane.³⁰

In conclusione dell'articolo, Centa Tartarini è addirittura accusata senza mezzi termini, rivoltando contro di lei le accuse indirizzate alle suore, di operare

uno sfruttamento iniquo della verità della giustizia, della pietà e di tutto ciò che vi è di più sacro al mondo, la sventura di infelici pentite e l'eroismo di Suore innocenti, specialmente se apparisse compiuto forse solo pel misero interesse di mettere sé in vista e rifarsi in qualche modo, con lucro avventizio, d'uno stipendio e d'un posto perduto.³¹

La verve polemica e lo sforzo apologetico dell'articolista di «Civiltà cattolica» debbono evidentemente indurre a valutare con la stessa prudenza riservata ai contributi di Rygier e Rossana le informazioni circa il funzionamento della vita carceraria proposte, con granitica sicurezza, nei due contributi. A partire da queste circostanziate argomentazioni, tuttavia, un sospetto circa il metodo impiegato da Rossana per costruire il suo testo di denuncia può sorgere. La produzione di argomento carcerario dell'autrice era esito, giova ripeterlo, di un'esperienza diretta e non occasionale della quotidianità penitenziaria nella Penisola, ma con ogni probabilità ella aveva accumulato anche, di un'approfondita conoscenza delle principali pubblicazioni sul tema, tanto in ambito giornalistico, quanto in quello della letteratura specializzata. Centa Tartarini, avendo visitato le carceri di Venezia e Perugia in qualità di ispettrice ufficiale difficilmente aveva potuto osservare direttamente le situazioni più degradanti, che qualora esistenti le sarebbero state tenute nascoste, come è lecito presumere. Aveva dunque potuto averne notizia o dalle detenute, oppure, come pare ancor più probabile, tramite lo scritto di Rygier, che quasi certamente aveva letto e che presentava un quadro della vita carceraria – veritiero o no – dal punto di vista delle detenute, grazie alla sua personale esperienza e a quella di altre attiviste anarchiche con cui era in contatto. Rygier riferiva infatti la medesima antigienica procedura di «rigovernatura» delle «gamelle», aggiungendo che le detenute erano obbligate a dissetarsi utilizzando tutte, «sane e malate», lo stesso mestolo, che veniva immerso in un unico recipiente d'acqua.³² Sempre ammesso che non si trattasse di un'esagerazione o addirittura di un'invenzione polemica,³³ il racconto era esplicitamente riferito alla casa penale di Torino – soppressa per altro nel 1910 –, la cui «nota dominante» era «l'estrema sporcizia».³⁴ Nulla aveva a che fare, dunque, con gli stabilimenti penitenziari di cui Rossana intendeva occuparsi, ma l'autrice aveva in ogni caso deciso di avvalersene, forse per rendere più incisiva nei toni la propria inchiesta.³⁵

³⁰ *Ivi*, pp. 611-612; Centa Tartarini aveva definito le prigioni maschili «[...] stabilimenti che possono entusiasmare gli studiosi, possono destare invidia alle nazioni più progredite, perché il loro complesso funzionamento è tale da rispondere alla moderna profilassi sul crimine e sulla penologia» (cfr. *supra*).

³¹ *Ivi*, p. 612

³² M. Rygier, *Il monachismo nelle carceri femminili*.

³³ Rygier riferiva di una pratica ancor più raccapricciante sul piano igienico, di cui Rossana non fa menzione: «Nei dormitori il contenuto dei vasi viene versato ogni mattina in un secchio, che dopo essere stato vuotato serve a portare l'acqua per riempire le brocche delle detenute, le quali vi ricorrono, oltre che per lavarsi, anche per bere di notte» (*ibidem*).

³⁴ *Ibidem*. Sulla soppressione della casa penale di Torino, cfr. Ministero dell'Interno-Direzione generale delle carceri e dei riformatori, *Statistica delle carceri e delle colonie per domiciliati coatti. Anno 1910*, Roma, Tipografia delle Mantellate, 1912, p. 4.

³⁵ Degno di nota, nella prospettiva della dipendenza del testo di Centa Tartarini da quello di Rygier, pare anche il passaggio in cui Centa Tartarini, parlando del lavaggio delle stoviglie in refettorio, scrive che «il pavimento diventa limaccioso sotto il gocciolio dell'acqua grassa» (Rossana, *Casi penali per donne*, p. 662). Di questo particolare, infatti, non si trova riscontro immediato nel testo di Rygier, ma le parole scelte per darne notizia

I rilievi più volte avanzati all'inizio del Novecento da alcuni funzionari dell'amministrazione carceraria dal canto loro, pur fornendo maggiore credibilità ad alcuni aspetti contenuti nelle pubbliche denunce di Rygier e Rossana,³⁶ non permettono di dirimere la questione. In primo luogo, queste relazioni dovrebbero essere attentamente confrontate con quelle concernenti le analoghe ispezioni condotte sulle carceri maschili della penisola, come pure in una dimensione comparativa andrebbero analizzate le lamentele e le proteste dei detenuti, certo legate, in qualche misura, a carenze strutturali indipendenti dalla volontà del personale in servizio nelle case di pena e a un'arbitrarietà di trattamento pressoché inscindibilmente connessa all'asimmetria dei rapporti tra carcerieri e carcerati.

In secondo luogo, queste descrizioni delle carceri gestite dalle religiose non possono certo essere considerate a loro volta come un'asettica e oggettiva registrazione della realtà, ma devono piuttosto essere intese quali espressioni della visione soggettiva dei singoli ispettori, in cui non potevano non avere un peso decisivo tanto le competenze nel campo delle dottrine penitenziarie e le convinzioni personalmente maturate nel corso di un'attività spesso pluridecennale nell'ambito dell'amministrazione carceraria,³⁷ quanto le opinioni politiche e le ambizioni di carriera di ciascuno. Inoltre, questi documenti devono essere analizzati come il riflesso di una dialettica, inevitabilmente articolata, tra una pluralità di soggetti istituzionali (direzione generale delle carceri, personale ispettivo, direttori degli stabilimenti maschili, suore direttrici delle strutture femminili, madri superiore delle congregazioni coinvolte), interessati da un canto a minimizzare le proprie responsabilità riguardo alle irregolarità che potevano prodursi, dall'altro a rivendicare le proprie prerogative di autorità e di giurisdizione.

In un simile, delicato equilibrio delle dinamiche relazionali, le posizioni assunte dagli attori coinvolti possono facilmente ribaltarsi a seconda delle esigenze imposte dai diversi contesti e periodi. Le religiose, per esempio, mostrano in genere un grande vigore nel difendere la propria autonomia di gestione, non esitando a sfruttare a tal fine i contratti e le convenzioni che regolano la loro presenza nelle strutture detentive: nel 1892 la superiora del carcere veneziano mise in discussione il diritto di ispezione che il direttore delle carceri maschili – in teoria il suo diretto superiore gerarchico – pretendeva di detenere, richiamandosi in maniera esplicita al contratto firmato dalle parti nel 1883, che attribuiva questa funzione esclusivamente al prefetto.³⁸ In questo atteggiamento non è possibile vedere un tentativo opportunistico di opporre «resistenza [...] al controllo statale»,³⁹ anzitutto perché il prefetto è anch'egli un rappresentante dello Stato, per di più privo di responsabilità nella corretta conduzione degli stabilimenti di pena e quindi, potenzialmente, un osservatore assai più severo nel registrare irregolarità e abusi. Vi è al contrario una difesa delle prerogative che proprio le leggi dello Stato avevano fornito alla suora direttrice, che non intendeva in alcun modo vederle calpestate da un potere alternativo. Qualcosa di assai più radicale, in questa

hanno una curiosa consonanza con quelle usate da quest'ultima per descrivere il sudiciume che regna nell'officina del carcere torinese dedicata alla produzione a macchina di calze: «l'aria è resa soffocante dall'odore fetido del grasso che gocciola dagli ingranaggi e si accumula in uno strato fangoso sul suolo» (M. Rygier, *Il monachismo nelle carceri femminili*).

³⁶ Cfr. ancora M. Gibson, *Ai margini della cittadinanza*, pp. 199-205.

³⁷ È il caso di Gaetano Cardosa, ispettore generale degli istituti carcerari e dei riformatori, nonché autore nel 1910 di una delle critiche più serrate rivolte, in particolare, alla prigione di Venezia (*ivi*, pp. 202-203). Cardosa, «entrato giovanissimo nell'amministrazione, ne percorse tutti i gradi e dopo oltre quarant'anni di onorati servizi, chiese ed ottenne il collocamento a riposo» (cfr. il necrologio redatto in occasione della sua morte, ai primi di novembre del 1917, da Alessandro Doria, direttore generale delle carceri proprio negli anni delle ispezioni di Cardosa, in «Rivista di Discipline Carcerarie e Correttive», XLIII, 1° gennaio 1918, 1, p. 198).

³⁸ M. Gibson, *Ai margini della cittadinanza*, p. 204.

³⁹ *Ibidem*.

prospettiva, avveniva del resto nelle carceri maschili italiane, dove erano proprio i direttori a manifestare una netta e sdegnata contrarietà alle «ispezioni senza preavviso nei luoghi di pena», che ostacolavano in ogni modo, benché previste dagli ordinamenti.⁴⁰

In filigrana, tuttavia, è forse possibile leggere nell'atteggiamento della superiora veneziana, accanto a una ferma rivendicazione della propria autorità e autonomia, anche la spia di una dialettica diversa, basata su dinamiche di genere: le suore, e in particolar modo le superiori, abituate a relazionarsi in un universo tutto femminile in cui anche il potere gerarchico in tutte le sue forme era esercitato quasi esclusivamente da donne, non dovevano vedere di buon occhio l'intromissione nel fluire quotidiano della vita comunitaria degli uomini, di cui cercavano per quanto possibile di limitare l'incidenza. Una preoccupazione altrettanto articolata sembra riecheggiare nel racconto, venato di toni apertamente agiografici, relativo al comportamento della quacchera Sarah Smith, prima direttrice di una prigione interamente dedicata alle donne negli Stati Uniti, l'Indiana State Prison, in occasione dell'ingresso di colei che sarebbe divenuta, l'8 ottobre 1873, la prima "ospite" della struttura. Si trattava di Sallie Hubbard, condannata al carcere a vita per aver ucciso sette persone in complicità con il marito – che era stato condannato a morte e giustiziato – e dunque, oggettivamente, una detenuta non innocua. Ciononostante Smith, vedendosela consegnare con i polsi costretti in robuste manette, reagì con sdegno, ordinando seccamente ai funzionari di polizia responsabili del trasferimento della detenuta: «Take off her shackles; *she is my prisoner, not yours*».⁴¹

Analogamente, se in ambito italiano, alla fine dell'Ottocento, sono gli ispettori e l'amministrazione delle carceri a rimproverare alle suore il mancato rispetto degli standard alimentari imposti dai regolamenti, nel Cile del 1865, dove il regime alimentare delle detenute era ancora affidato a un «concesionario privado», era la superiora locale delle Suore del Buon Pastore di Angers, che a quell'epoca avevano da poco assunto la direzione della casa correzionale di Santiago, a protestare pretendendo una miglior qualità del cibo fornito: «Las detenidas – scriveva –, casi en su totalidad, necesitan de un alimento mejor del que se les envía; son muchas las que en su debilidad, no pudiendo procurarse de fuera la comida que les conviene, no comen sino pan, teniendo más tarde que sufrir grandes enfermedades [...]». Pochi anni dopo (1868), come le relazioni interne delle suore non mancano di registrare, la situazione era molto migliorata, tanto che alle carcerate si offriva: «sopa para almorzar, un plato de carne abundante para medio día, excepto los días viernes, i para cenar frejoles; dos o tres veces por semana se les da también fruta».⁴²

Risulta molto difficile, in definitiva, giungere ad una conclusione univoca sul reale stato di funzionamento delle carceri italiane gestite da suore, visto il ventaglio piuttosto ristretto delle testimonianze a disposizione e la credibilità tutto sommato "condizionata" che la prudenza impone di riconoscere a ciascuna. Non si fa certo fatica, tuttavia, a credere che carenze strutturali, applicazioni distorte delle norme vigenti, errori di gestione e veri e propri abusi potessero prodursi e contribuire a rendere ancor più penosa la vita quotidiana delle detenute, così come si producevano senza dubbio anche nelle carceri maschili in Italia e altrove, e come

⁴⁰ Cfr. G. Neppi Modona, *Carcere e società civile*, p. 1926 e nota 1.

⁴¹ La scena continua con Smith che abbraccia amorevolmente la detenuta, prega per lei e la accompagna infine nel suo dignitoso alloggio, atto formale con cui iniziava la nuova vita di Hubbard, che sarebbe divenuta con il tempo una detenuta modello. Cfr. E. B. Freeman, *Their Sisters' Keepers. Women's Prison Reform in America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984, p. 89 (il corsivo della citazione è di chi scrive).

⁴² Cfr. M. S. Zarate, *Mujeres viciosas, mujeres virtuosas*, in L. Godoy et al. (eds), *Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX*, Santiago, SUR-CEDEM, 1995, pp. 149-180, a p. 164. Per un quadro sui rapporti tra Stato e Chiesa nel Cile della seconda metà dell'Ottocento, si rimanda a S. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.

continuano del resto a prodursi nella realtà delle sovraffollate e fatiscenti carceri odierne.⁴³ È praticamente certo, tuttavia, che né lo scenario da incubo proposto da Rossana e ancor più da Rygier, né quello idilliaco offerto ai lettori di «Civiltà cattolica» corrispondessero interamente a verità, dal momento che entrambi assumono il loro pieno significato soltanto alla luce delle forzature ideologiche indotte da quella “guerra culturale” cui si faceva precedentemente riferimento.

Al netto di tali cautele, dunque, quel che in definitiva era certamente rimproverato alle suore, dalla stampa femminista e anticlericale, sembra sostanzialmente essere proprio la semplice appartenenza a un’istituzione ecclesiastica – di per sé sinonimo, nel quadro della loro impostazione ideologica, di oscurantismo e coercizione –, da cui derivava la tendenza a privilegiare nella prassi la dimensione religiosa tanto sul piano della concezione della pena detentiva, vista più come l’esito di una colpa morale che come la diretta conseguenza di un reato a rilevanza penale, quanto su quello delle strategie di (ri)educazione. Dal punto di vista dell’amministrazione carceraria, invece, ciò che sembra avere maggior peso nella valutazione negativa dei funzionari, in un’ottica di lungo periodo, era piuttosto la difesa di uno spazio di autonomia, più o meno esteso a seconda dei casi e dei contesti, nel delineare il trattamento carcerario in un rapporto dialettico piuttosto conflittuale con le linee di intervento dettate dalle autorità statali, come pure nel selezionare il personale operativo più adatto a svolgere le differenti mansioni, rimuovendo e spostando gli effettivi a seconda delle proprie esigenze complessive.

Tutti elementi, questi, che fanno delle suore –al netto di ogni giudizio positivo o negativo sul loro operato, troppo spesso a rischio di scadere nell’anacronismo – non un passivo esecutore di schemi consolidati e radicati nella tradizione, ma una forza viva impegnata, al pari di altre e con un peso che meriterebbe di essere misurato di volta in volta nei differenti contesti cronologici e geopolitici, a plasmare il carcere otto e novecentesco come strumento principale di gestione e normalizzazione delle tensioni sociali e delle forme di devianza rispetto ai codici di comportamento vigenti, visto tuttavia da un’angolazione che conferisce al loro sguardo – di donne e di religiose – una duplice specificità.

Abbandonando derive deduttivistiche fondate su una precomprensione inevitabilmente fuorviante, dunque, una corretta analisi del fenomeno non può che partire da un ribaltamento della prospettiva e fondarsi cioè su un’attenta contestualizzazione delle singole esperienze all’interno del quadro sociale, politico e penitenziario in cui si produssero, nonché dall’individuazione degli aspetti caratteristici di ciascuna di esse, che evidenzia differenze talora molto nette.

2. Religiose e trattamento carcerario: origini e sviluppo di un modello

Non è privo di interesse, a questo punto, ripercorrere brevemente la storia dell’ingresso delle congregazioni religiose nella gestione delle carceri del mondo cattolico, che avvenne, a partire dagli anni Venti-Trenta del XIX secolo, per effetto della convergenza di condizioni tra loro in parte indipendenti.

Alla base di tutto vi era la diffusa esigenza di riforma, acuita sensibilmente dall’evoluzione della riflessione teorica sul carcere, che coinvolgeva ampiamente il mondo intellettuale europeo, arricchendosi, anche in Italia, di opinioni e posizioni in cui la dimensione religiosa e il ruolo delle istituzioni ecclesiastiche, per quanto non sempre in primo piano sulla ribalta, avevano comunque un ruolo rilevante. A questa esigenza si affiancava, sovrapponendosi solo parzialmente, la necessità degli Stati di razionalizzare il variegato e per lo più malfunzionante

⁴³ Per un quadro delle questioni oggi maggiormente dibattute, si rinvia al sito dell’associazione «Antigone. Per i diritti e le garanzie nel sistema penale», <https://www.antigone.it>.

tessuto degli istituti carcerari, riducendo tuttavia al massimo la porzione di spesa pubblica destinata a questo ambito della macchina statale.⁴⁴

Infine, un elemento di fondamentale importanza era l'ampiezza dell'offerta di personale femminile garantita dall'esponentiale diffondersi delle congregazioni religiose femminili post-rivoluzionarie, caratterizzate, negli Stati di tradizione cattolica ormai sempre più secolarizzati, da finalità assistenziali che ne garantirono l'esistenza in nome del criterio della "utilità sociale". Queste istituzioni, sorte all'indomani della Rivoluzione francese in un clima di vigilanza ostile da parte delle autorità civili, costituivano una novità estremamente significativa sulla scena del cattolicesimo contemporaneo: esse furono infatti una sorta di braccio armato di una Chiesa romana messa all'angolo e sempre più sclerotizzata su posizioni di intransigente rifiuto dell'evoluzione sociale e politica che l'Europa di quegli anni andava conoscendo, ma ancora impegnata in una strategia di riconquista della società dal basso; allo stesso tempo, esse rappresentarono soprattutto nella prima metà del XIX secolo un importante terreno di sperimentazione per un nuovo e inedito protagonismo femminile tanto nell'organizzazione istituzionale, quanto nella capacità di incidere con la loro azione sulla realtà sociale e religiosa che si trovarono ad affrontare.⁴⁵ Così come si erano capillarmente inserite nell'ambito dell'insegnamento scolastico femminile e si andavano diffondendo in quello dell'assistenza ospedaliera, le suore avrebbero potuto offrire un contributo fondamentale anche alle nascenti nuove prigioni femminili.⁴⁶

Fu nell'ambito di questo contesto generale che nei primi decenni dell'Ottocento in molti Stati europei – Austria, Stati territoriali dell'Italia preunitaria, Francia e Belgio in particolar modo, ma in seguito anche Spagna – si prese la decisione di ricorrere ai servizi dei religiosi e delle religiose in qualità di carcerieri e di educatori nei luoghi di detenzione destinati a due particolari categorie di reclusi: i minori e le donne, accomunati nella riflessione giuridica dal riconoscimento di una condizione di "inferiorità" ad un tempo fisica e mentale, che ne faceva dei soggetti maggiormente "impressionabili" e dunque più facilmente emendabili.⁴⁷

In entrambi i casi, inoltre, l'esigenza principale era quella di evitare che questi soggetti "deboli" condividessero spazi detentivi e modalità di pena previsti per gli uomini. Nei luoghi di reclusione misti, come la prassi dimostrava tristemente, essi erano soggetti a pericoli fisici e morali. Le carceri di primo Ottocento infatti, come è noto, erano spesso luoghi fatiscenti e malsani, in cui condividevano la stessa sorte, separati spesso da barriere più formali che reali,

⁴⁴ Per un panorama sull'evoluzione del dibattito e sulle trasformazioni delle reti penitenziarie degli Antichi Stati italiani nell'Ottocento, rimando all'ancor valida sintesi di A. Capelli, *La buona compagnia. Utopia e realtà carceraria nell'Italia del Risorgimento*, Milano, FrancoAngeli, 1988, rispettivamente pp. 107-211 e 255-343. Per un parallelo con la realtà francese, cfr.: M. Perrot (dir.), *L'impossible prison, recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980; P. O'Brien, *The Promise of Punishment. Prisons in Nineteenth-Century France*, Princeton (N.J.) Princeton University Press, 2016 (I ed. 1982); J.-G. Petit, *Ces peines obscures. La Prison pénale in France, 1780-1875*, Paris, Fayard, 1990; Id., C. Faugeron, M. Pierre, *Histoire des prisons en France. 1789-2000*, préf. de M. Perrot, Paris, Privat, 2002.

⁴⁵ Per un orientamento bibliografico sul tema, cfr. *supra*, nota 6.

⁴⁶ Assai pregnanti in tal senso sono le considerazioni di Cl. Langlois, *Les prisons des femmes au bon soin des religieuses (1839-1880)*, in Id., *Catholicisme, religieuses et société. Le temps des bonnes soeurs (XIX^e siècle)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, pp. 15-32 (edito per la prima volta con il titolo *L'introduction des congrégations féminines dans le système pénitentiaire français (1839-1880)*, in J.-G. Petit (dir.), *La prison, le bagne et l'histoire*, Genève-Paris, Médecine et Hygiène-Librairie des Méridiens, 1984, pp. 129-140), in particolare pp. 20-21.

⁴⁷ Su questa "contiguità" sul piano della concezione penalistica tra donne e minori, cfr., oltre agli studi citati *supra*, nota 9, anche C. Lucrezio Monticelli, *La nascita del carcere femminile a Roma tra XVIII e XIX secolo*, «Studi Storici», IL, 2007, 2, pp. 447-476, in particolare pp. 454-460.

adulti e fanciulli, uomini e donne, detenuti in attesa di giudizio e condannati a pene brevi, delinquenti abituali, vagabondi e dissidenti politici.⁴⁸

A smuovere l'opinione pubblica e le stesse autorità civili furono, in questo quadro, alcune figure di donne dedite nei primi decenni dell'Ottocento ad attività filantropiche. Alla base della loro rivendicazione vi era in primo luogo la necessità che i luoghi di reclusione femminili fossero nettamente separati da quelli in cui erano rinchiusi gli uomini, e che al loro interno un ruolo primario nel confortare e nell'educare le recluse fosse giocato da altre donne. Tra di esse, come è noto, particolare rilievo ebbero la quacchera inglese Elizabeth Fry (1780-1845), fondatrice della British Ladies' Society,⁴⁹ e Giulia Falletti di Barolo (1785-1864), riformatrice, con il sostegno delle autorità sabaude, delle prigioni femminili piemontesi.⁵⁰

Proprio quest'ultima, protagonista per lunghi anni di un intenso apostolato nelle carceri torinesi, fu all'origine di una delle prime prigioni femminili gestite da religiose nella duplice funzione di carceriere e educatrici. Si trattava del carcere delle Forzate, finanziato e diretto dalla stessa Barolo nei primi anni Venti del XIX secolo. La novità introdotta consisteva soprattutto nella creazione di spazi dignitosi per le recluse, che creassero le condizioni di una vera riforma interiore. Accanto a questa soluzione logistica, Giulia proponeva un sistema di detenzione "dolce" in cui le gratificazioni per chi si adeguava al regime imposto avessero un rilievo maggiore rispetto alle punizioni, da cui tendevano ad essere esclusi i castighi corporali veri e propri. Alla base del metodo delle Forzate vi era, accanto alla necessaria fermezza, il ricorso all'"affetto" e alla "dolcezza" al fine di costruire di un rapporto personale con ciascuna delle detenute che, abituate ad essere poco considerate se non addirittura disprezzate, sarebbero state indotte più facilmente al pentimento.

Per la gestione di questo luogo la Barolo aveva inizialmente pensato di servirsi di una pia unione di dame, ma, dopo alcuni insoddisfacenti mesi di prova, decise di ricorrere al servizio della congregazione delle suore di S. Giuseppe di Chambéry. Non si trattava della soluzione più scontata: molti, sia uomini che donne, anche in Italia, erano infatti contrari all'impiego delle religiose, giudicate inadeguate perché poco avvezze alle faccende del secolo e dunque non in grado di gestire un'utenza carceraria composta in gran parte di delinquenti incallite e di prostitute recidive. Vi era per esempio chi, come Carlo Ilarione Petitti da Roreto – uno dei massimi studiosi italiani di dottrine carcerarie – proponeva l'utilizzo di "vedove matrone" più avvezze alle vicende del mondo, oppure di nerborute collaboratrici laiche sottoposte

⁴⁸ Cfr., per un *excursus* sugli stabilimenti di pena degli Stati della Penisola nell'età della Restaurazione, A. Capelli, *La buona compagnia*, pp. 17-106.

⁴⁹ Per una sintesi sulla vita e sul lavoro di Elizabeth Fry per la riforma delle prigioni inglesi, si veda J. Rose, *Elizabeth Fry. A Biography*, London, Macmillan London Ltd, 1980 ed Ead., *Prison Pioneer. The Story of Elizabeth Fry*, Cumbria, Quaker Tapestry Booklets, 1994, mentre per una sua contestualizzazione entro la sensibilità religiosa quacchera, sono utili le considerazioni di R. A. Cooper, *The English Quakers and Prison Reform, 1809-23*, «Quaker History», LXVIII, 1979, 1, pp. 3-19 e Id., *Jeremy Bentham, Elizabeth Fry, and English Prison Reform*, «Journal of the History of Ideas», XLII, 1981, 4, pp. 675-690. Un più ampio inquadramento sull'apporto di Fry e sul suo influsso anche al di fuori del Regno Unito è proposto invece da A. van Drenth, F. de Haan, *Rise of Caring Power Elizabeth Fry and Josephine Butler in Britain and the Netherlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1999.

⁵⁰ Sulle vicende biografiche della filantropa Julie Colbert di Maulévrier, moglie del marchese Tancredi Falletti di Barolo (1782-1838), si può ricorrere ad A. Tago (a cura di), *Giulia Colbert di Barolo, madre dei poveri. Biografia documentata*, prefazione del card. P. Poupard, postfazione di A. Montonati, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, e S. Ronco, *Giulia di Barolo. Una donna fra Restaurazione e Risorgimento*, Torino, Edizioni del Capricorno, 2008. Entrambi i testi si inseriscono a diverso titolo nel contesto del processo canonico di beatificazione della Barolo e del marito Tancredi – dichiarati venerabili, rispettivamente, nel 2015 e nel 2018 –, circostanza di cui risente, inevitabilmente, l'impostazione metodologica.

all'autorità delle religiose stesse. Giulia di Barolo si rivelò tuttavia più lungimirante, nonché estremamente tenace nell'imprimere all'esperienza l'indirizzo da lei desiderato.

L'autonomia della fondatrice e la portata ridotta dell'iniziativa, che era alla base dei buoni risultati riconosciuti dagli osservatori, aveva però anche il limite di trasformare la struttura in una sorta di stabilimento carcerario "d'élite". Proprio questo aspetto fu all'origine delle critiche che, nel 1848, l'ispettore generale delle carceri sabaude Giovanale Vegezzi rivolse al carcere delle Forzate, il cui funzionamento particolare egli giudicava in contrasto con l'esigenza dello Stato di costituire un sistema penitenziario omogeneo. L'episodio fu all'origine delle frizioni che determinarono il brusco interrompersi dell'esperienza.⁵¹

Una base fondamentale, tuttavia, era stata ormai posta. Quando dalla fine degli anni Trenta cominciò a imporsi in maniera generalizzata il principio secondo il quale le carceri femminili dovessero essere rigidamente separate da quelle maschili e le detenute dovessero essere sottoposte alla vigilanza esclusiva di altre donne, mentre nell'area anglosassone, di tradizione protestante, ci si orientò verso la costituzione di corpi di sorveglianti appositamente addestrate, nei paesi cattolici le religiose rappresentarono quasi dappertutto la soluzione prescelta. Le motivazioni erano molte e si legavano senz'altro alla sistematica equazione tra comportamento criminale e devianza morale nel caso della delinquenza femminile. Sul piano della prassi carceraria, tuttavia, le congregazioni erano in grado di offrire garanzie istituzionali difficilmente imitabili nel contesto storico-culturale in oggetto: in primo luogo potevano vivere esse stesse in carcere e dunque fornire un servizio continuativo senza minimamente incorrere nello stigma sociale derivante dal costante contatto; inoltre – e questo pare essere l'aspetto più rilevante – l'appartenenza a strutture gerarchicamente organizzate permetteva loro di adattarsi ai rigidi sistemi della vita carceraria senza che le autorità civili dovessero intervenire nella formazione o nell'inquadramento degli effettivi.

Meno convincente appare invece l'ipotesi, avanzata per esempio a proposito della situazione dell'Italia post-unitaria, che le congregazioni religiose fossero scelte anche per motivazioni di carattere economico, per il fatto di rappresentare una manodopera a buon mercato.⁵² È ben vero, infatti, che il salario attribuito alle suore era, in media un po' meno della metà di quello versato alle guardie carcerarie operanti negli stabilimenti di pena maschili, ma è sufficiente volgere lo sguardo al mondo del lavoro femminile in Italia per rilevare come, ancora all'inizio del Novecento il salario delle donne corrispondesse mediamente a una cifra compresa tra un terzo e la metà di quello dei loro colleghi uomini.⁵³

Non era impossibile dunque, in linea teorica, immaginare di istituire un corpo femminile di guardie carcerarie retribuite quanto le suore o addirittura meno. Tuttavia, benché fin dal 1861 i regolamenti carcerari avessero previsto l'introduzione nelle prigioni di guardiane laiche, pochissime furono quelle effettivamente entrate in servizio. Semplicemente l'amministrazione italiana nutriva in loro pochissima fiducia, preferendo al contrario una scelta di continuità:

Certi servizi, com'è quello che obbliga ad un contatto continuo colle classi più corrotte, non si possono adempiere se non per sentimento di dovere o per ispirito di caritatevole abnegazione; e

⁵¹ Sulle iniziative della Barolo in campo carcerario, si rimanda al ricco e documentato quadro che ne offre S. Trombetta, *Punizione e carità. Carceri femminili nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 63-100, ma cfr. anche S. Barbero, *Donne consacrate e recupero delle "pericolanti" nella Torino preunitaria*, in S. Bartoloni (a cura di), *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 267-285.

⁵² S. Trombetta, *Punizione e carità*, p. 202; M. Gibson, *Cesare Lombroso and the Gendered Prison*, p. 114.

⁵³ A. Pescarolo, *Il lavoro delle donne nell'Italia contemporanea*, Roma, Viella, 2019, p. 57. Per un approfondimento sul tema, F. Bettio, *The Sexual Division of Labour: The Italian Case*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

nelle guardiane l'amministrazione non sempre trova quelle due qualità, mentre l'esperienza fatta dalle suore poco o nulla ha lasciato a desiderare.⁵⁴

L'esempio offerto dal rapido successo delle religiose nelle prigioni della Francia è emblematico da vari punti di vista. Dopo una serie di esperienze pionieristiche che datavano alla metà degli anni Venti – la più celebre è senza dubbio quella delle carceri di Lione, affidate dal 1825 alle locali Suore di San Giuseppe –,⁵⁵ fu un decreto ministeriale del 1839 ad imporre che «[la] surveillance des femmes condamnées et détenues dans les maisons centrales [devait] être exclusivement exercée par des personnes de leur sexe», aprendo di fatto ad un rapido diffondersi della presenza delle suore in quasi tutti gli istituti di pena femminili, incontrando ampio favore nella secolarizzata amministrazione francese.⁵⁶

Nelle riflessioni che Charles Lucas, presidente del *Conseil des inspecteurs généraux des prisons* e teorico di spicco della detenzione penale in Francia, veniva maturando in quello stesso torno d'anni, per esempio, il ricorso alle congregazioni nella gestione delle prigioni – femminili, ma anche maschili –,⁵⁷ anche al netto dei rischi di derive ascetiche, era da ritenersi di gran lunga più vantaggioso rispetto all'utilizzo di un personale laico, per quanto debitamente formato, proprio per i benefici derivanti dalla vocazione religiosa:

La congrégation religieuse a tous les avantages de cette vocation religieuse qui, en faisant l'homme renoncer aux habitudes de la vie ordinaire, à ses plaisirs, à ses ressources, pousse chez lui le dévouement à ses devoirs jusqu'à l'abnégation de tout intérêt personnel. Mais l'inconvénient à craindre, c'est que ce personnel, excellent pour garantir l'exécution de la discipline, n'ait quelque tendance à modifier l'esprit, dans ce sens ascétique qui est essentiellement opposé au système pénitentiaire. L'école normale a l'avantage d'offrir plus de garanties aux relations de la vie sociale et aux influences de la vie de famille. Mais l'école normale, en écartant jusqu'à la crainte des inconvénients de l'esprit ascétique, n'en a pas les avantages. Elle substitue un peu la profession à la vocation, et l'exercice intéressé de l'une à la complète abnégation de l'autre.⁵⁸

Attorno al 1880, poco prima della repentina laicizzazione delle prigioni femminili, le religiose impiegate nel sistema carcerario francese erano circa un migliaio e appartenevano a

⁵⁴ [M. Beltrani Scalia], *Relazione a Sua Eccellenza Francesco Crispi Presidente del Consiglio dei Ministri, Ministro dell'Interno*, in *Ordinamento generale della Amministrazione carceraria*, Roma, Tipografia delle Mantellate, 1891, § XXV, cit. in S. Trombetta, *Punizione e carità*, p. 202. Per una problematizzazione della questione del ruolo pubblico delle congregazioni religiose in un contesto di laicizzazione delle strutture dello Stato, cfr. le considerazioni di F. De Giorgi, *Le congregazioni religiose dell'Ottocento nei processi di modernizzazione delle strutture statali*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, Brescia, La Scuola, 1994, pp. 123-149.

⁵⁵ Cfr. Cl. Langlois, *Les prisons des femmes*, pp. 16-17 e L. Faivre d'Arcier, *De Lyon aux prisons de France. Les origines des Soeurs de Marie-Joseph pour les prisons (1795-1852)*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», XCVIII, 2012, pp. 329-353, in particolare pp. 333-334.

⁵⁶ Cl. Langlois, *Les prisons des femmes*, p. 15.

⁵⁷ Ancora nel 1872, in occasione della grande inchiesta parlamentare sul sistema penitenziario, Lucas auspicava di incaricare del servizio nelle carceri maschili una famiglia religiosa maschile appositamente fondata per dedicarsi a questa forma di apostolato: cfr. G. De Coninck, *La formation initiale du personnel de surveillance des établissements pénitentiaires: des exigences morales et religieuses à la formation d'intervenants socio-éducatifs en milieu pénal*, «Déviance et Société», XXI, 1997, 2, pp. 165-216, in particolare p. 170.

⁵⁸ Ch. Lucas, *Appendice à la théorie de l'emprisonnement ou Réponse aux écoles opposantes en général, à l'école pensylvanienne en particulier, suivie de quelques mots sur la réforme des prisons de la France*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1838, p. 150. Cfr. su questo aspetto L. Faivre d'Arcier, *De Lyon aux prisons de France*, pp. 339-340, che propone anche un inquadramento di queste posizioni di Lucas nel dibattito carcerario coevo.

varie congregazioni, che affiancavano spesso questa attività ad altre opere assistenziali: Figlie della Sapienza, Suore della Carità di Nevers, Trinitarie di Valence, Suore di Évron, Suore della Carità di La-Roche-sur-Foron, Suore di San Giuseppe di Oullins, Francescane di Méplier-Blanzay. Tra di esse, però, avevano assunto una posizione di netto primato due istituzioni “specializzate”, cioè le Suore del Buon Pastore di Angers e soprattutto quelle della Congregazione di Maria-Giuseppe e della Misericordia, costola della Congregazione di Saint-Joseph di Lione, che di fatto detenevano la quasi totale esclusività sul controllo delle *maisons centrales*.⁵⁹

Anche gli Stati italiani, dal già menzionato Regno di Sardegna al Regno delle Due Sicilie, passando per il Granducato di Toscana, si impegnarono in questo tipo di iniziative, che incontrarono in misura assai varia il favore delle rispettive autorità competenti. Viste le situazioni di degrado assoluto in cui le suore si trovarono a cominciare la propria opera, dappertutto il loro arrivo sembrò determinare un miglioramento tanto delle condizioni delle detenute, quanto dell'andamento disciplinare degli istituti di pena, suscitando spesso l'ammirazione anche di visitatori stranieri.

Il risultato fu un quadro frammentato che sarebbe sopravvissuto all'Unità d'Italia, per la quale gli studi di caso, purtroppo, scarseggiano. Sopprimerisce qualitativamente a questa mancanza quantitativa il brillante libro di Simona Trombetta, *Punizione e carità* (2004), basato su una ricerca che incrocia con perizia la documentazione di alcune congregazioni con quella prodotta dalle amministrazioni statali, ed è capace di affiancare ad un chiaro quadro generale l'analisi approfondita della situazione piemontese.

Due casi tratti da questo studio sono paradigmatici del fatto, cruciale nella nostra prospettiva, che le congregazioni religiose non si limitarono quasi mai ad applicare burocraticamente i regolamenti che sancivano diritti e doveri delle religiose e delle detenute, ma fornirono un apporto originale alla quotidianità della vita carceraria e all'interpretazione degli scopi della detenzione.

Il primo, oggetto di una trattazione più approfondita e solida sul piano documentario,⁶⁰ è quello delle Suore della Carità di Jeanne-Antide Thouret, attive dal 1835 nel carcere piemontese di Pallanza, sul Lago Maggiore, con incarichi di sorveglianza, istruzione elementare e formazione religiosa. Dopo un iniziale successo, già nel 1836 la direttrice entrò in collisione con l'amministrazione centrale delle carceri, che la accusava sostanzialmente di aver trasformato la prigione in un convento. L'accusa non appariva del tutto infondata, perché le religiose, poco considerando il regolamento che avrebbero dovuto applicare, erano arrivate a Pallanza con un'idea assai precisa di come quel luogo avrebbe dovuto funzionare. Alle detenute era data una certa fiducia e talvolta era addirittura permesso loro di uscire dal recinto della prigione per svolgere alcune mansioni a beneficio della comunità, come fare il bucato al lago; era loro concesso di trascorrere più tempo in chiesa e di preparare i pasti nelle celle; la dottrina cristiana era loro insegnata anche nei giorni feriali e di sera, specie in inverno, quando le suore approfittavano delle lunghe ore di buio per insegnare alle detenute anche a leggere e scrivere, utilizzando per altro candele acquistate a proprie spese. In definitiva, per usare le parole con cui il ministro degli interni di Carlo Alberto sintetizzò al sovrano la situazione:

⁵⁹ Facevano eccezione le sole *maisons centrales* di Cadillac e Clermont, affidate da decenni alle Figlie della Sapienza (cfr., per questo panorama sulle congregazioni coinvolte, Cl. Langlois, *Les prisons des femmes*, pp. 26-29). Ricostruisce le origini e le attività delle suore di Maria-Giuseppe L. Faivre d'Arcier, *De Lyon aux prisons de France*. Su tutte queste istituzioni, infine, è d'obbligo il rimando a G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (d'ora in poi *DIP*), 10 voll., Roma, Paoline, 1974-2003, *ad vocem*.

⁶⁰ S. Trombetta, *Punizione e carità*, pp. 151-180.

l'inconveniente che più facilmente mette radice nella direzione di una prigione affidata a religiose sta primamente nella disposizione di queste di trasmettere via via il carcere in un conservatorio, un rifugio, un ritiro e quasi starei per dire un monastero con mitigazioni progressive e costanti e con trasgressioni [...] allo spirito della legge la quale esige che il carcere resti una punizione discontinuata di tutti i giorni, di tutte le ore.⁶¹

L'accusa, radicale, era sostanzialmente quella di operare un sovvertimento delle funzioni ultime del carcere, che passa mediante un lento scivolamento verso la trasformazione della quotidianità punitiva nel quieto scorrere della vita di una comunità femminile, per quanto asimmetricamente costituita, in cui a prevalere è la prospettiva della riabilitazione. Dopo un lungo braccio di ferro, la questione si risolse nel 1838 con un cambio di direttrice non accolto di buon grado dalle detenute e con una più diretta sottomissione delle suore alle autorità civili, ma l'esperienza era stata assai significativa.

Analoga per certi versi, ma incontrastata e duratura, fu invece l'influenza delle suore della Carità di Lovere sul carcere della Giudecca di Venezia, inaugurato sotto il governo austriaco nel 1856 e costruito anche sul piano architettonico come uno stabilimento modello. Qui le suore ebbero ampio potere decisionale, stabilendo addirittura di praticare la vita in comune, senza adottare l'isolamento imposto, nella stessa epoca, alle carceri maschili. Come sottolineava in una sua relazione la superiora e direttrice del carcere, madre Stefania Dall'Oglio:

Per un carcere di donne, la maggior parte giovani, delle quali molte legate a famiglia, non poche di bassa condizione e bisognose di istruzione in ogni senso, e spessissime volte in necessità di cura fisica, è impossibile la segregazione o l'isolamento l'una dall'altra, anzi indispensabile la vita in comune:

1. Perché si è provato che l'isolamento, quantunque fosse abbreviato il tempo della pena, esalta le menti, e poi le istupidisce o le spinge alla pazzia ed al furore. Il minor male è l'abbandonarsi che fa la detenuta all'inerzia.
2. Perché la istruzione, specialmente nei lavori, e più ancora in quelli che richiedono più mani, riesce assolutamente inverificabile coll'isolamento, quand'anche fosse stabilita una sorvegliatrice per ogni detenuta. E se poi dovesse avere ogni detenuta una sua maestra cesserebbe l'isolamento.
3. Perché non ci fu miglior modo per arrivare a conoscere l'indole, le tendenze, i bisogni di una detenuta, quanto il lasciarla manifestarsi alle compagne; a chi la sorveglia vennero porti, per questa via, i dati infallibili per dirigerla.
4. Perché la vita nella vita comune è giustificata la condotta delle sorvegliatrici con ciascuna delle detenute, quanto all'applicazione delle ricompense o dei castighi: e l'impiego di attendere alle cure delle detenute è molto più animato ed efficace. Non è poi necessario soggiungere che è più facile e più proficua la istruzione tanto pel modo di insegnare, quanto per l'emulazione.
5. Perché conoscendo bene che torna pericoloso alla morale delle condannate lo starsene confuse, si è provveduto al disordine dividendole in varie classi, e ciò si ravvisò più specialmente giovevole, separandole per età anziché per delitti o per altro, sempre facendo anche in questo quelle eccezioni che suggerì la esperienza; e sebbene ciò abbia domandato

⁶¹ Tale era il tenore di un discorso pronunciato in presenza del re, in seguito inviato sotto forma di lettera al vescovo di Novara Giuseppe Morozzo della Rocca (*ivi*, pp. 170-171).

maggior servizio e maggior vigilanza, ha nullameno prodotto degli ottimi effetti per la quiete, pel costume, per la cultura.⁶²

Il passo pare dimostrare con sufficiente chiarezza almeno due aspetti, che meritano di essere sottolineati: la madre Dall'Oglio si esprime sul trattamento carcerario più idoneo alle detenute poste sotto la sua custodia dando prova di non ignorare le formule della dottrina penitenziaria adottate dalle autorità del Regno Lombardo-Veneto da cui direttamente dipende nella sua veste di pubblico funzionario, quanto piuttosto di metterle radicalmente in discussione al punto di rifiutarne l'applicazione proprio perché le conosce, almeno quanto basta da metterne in evidenza con lucidità quelli che, sulla base dell'esperienza maturata sul campo, ne considera i rischi. Le sue contestazioni non riguardano infatti la dibattuta questione dell'osservanza dei precetti religiosi, all'origine della ferma opposizione maturata negli anni Quaranta dell'Ottocento da parte delle alte gerarchie cattoliche,⁶³ e neppure si limitano alle consuete motivazioni attinenti alla sfera della salute mentale delle condannate,⁶⁴ ma rimandano piuttosto alle necessità di istruire e assistere le detenute secondo «l'indole, le tendenze, i bisogni» di ciascuna, con un evidente prevalere della finalità (ri)educativa su quella punitiva. Non bisogna dimenticare, del resto, che la Congregazione delle Suore di carità di Lovere nasceva, come altre congregazioni religiose impegnate nella gestione delle carceri, con la specifica missione di dedicarsi all'educazione delle giovani appartenenti ai ceti più disagiati, da cui provenivano in gran parte, non per caso, le detenute.⁶⁵ Il lucido elenco di argomentazioni della superiora della comunità della Giudecca, inoltre, si fa spia dell'attiva e autonoma elaborazione di un trattamento carcerario alternativo – si pensi alla scelta di classificare le detenute per età e non per tipologia di reato – fondato, più che sul dialogo con la coeva riflessione sulla dottrina penitenziaria, sul paziente accumulo degli elementi di un sapere pratico, degli “usi” e delle “tattiche” di un'arte del fare esercitata con caparbietà e con risultati innegabilmente positivi.⁶⁶

Al medesimo spirito generale di autonomia e di buon senso deve inoltre essere ascritta l'eliminazione quasi sistematica sin dall'apertura della Giudecca nel 1857, dei ceppi imposti dal regolamento carcerario austriaco alle donne condannate al carcere duro o durissimo e invece solo raramente applicati.⁶⁷

Tale era il funzionamento di questo stabilimento carcerario che quando nel 1859, in piena seconda Guerra d'Indipendenza, le detenute erano state trasferite in Tirolo, bastarono appena cinque religiose per spostare senza difficoltà alcuna oltre 200 donne da Innsbruck a Schwarz, che dista oltre trecento chilometri: un'impresa per la quale nel 1864 Dall'Oglio sarebbe stata addirittura insignita della croce d'oro al merito da parte dell'imperatore Francesco Giuseppe.⁶⁸ Allorché nel 1866, dopo l'annessione del Veneto al Regno d'Italia, la Giudecca

⁶² F. Bellazzi, *Intorno alle case di pena e carceri giudiziarie nelle provincie della Venezia e di Mantova. Relazione [...] al Ministro di grazia e giustizia nel Regno d'Italia*, Firenze, Stamperia Reale, 1867, p. 55. Cfr. S. Trombetta, *Punizione e carità*, pp. 135-136.

⁶³ Cfr. per esempio le obiezioni di C. L. Morichini, *Degl'istituti di pubblica carità ed istruzione primaria e delle prigioni in Roma*, nuova ed., II, Roma, Marini & C., 1842, pp. 293-294. Per una sintetica ricostruzione delle diverse posizioni intorno alla questione si veda A. Capelli, *La buona compagna*, pp. 199-203.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 203-211.

⁶⁵ G. Rocca, *Carità delle sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, Suore di, dette suore di Maria Bambina*, in *DIP*, II, Roma, Paoline, 1975, coll. 386-389.

⁶⁶ M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*, nouv. éd. établie et présentée par L. Giard, Paris, Gallimard, 1990 (I ed. 1980), in particolare pp. 50-68.

⁶⁷ S. Trombetta, *Punizione e carità*, pp. 223-224.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 137-138 e 192.

fu visitata ufficialmente da Federico Bellazzi, questi, pur criticando l'eccesso di religiosità in cui le detenute vivevano immerse, poco adatto a suo parere a donne che, presto o tardi, sarebbero nella stragrande maggioranza tornate a vivere nel mondo, rimase entusiasta dell'andamento della struttura proponendo di conferire alla direttrice un encomio ufficiale. La Giudecca poté continuare a funzionare come aveva fatto nei dieci anni precedenti, nonostante una gestione tanto differente da quella che caratterizzava gli altri istituti di pena nazionali.⁶⁹

Mettendo in evidenza questi casi, che potrebbero senz'altro essere isolate eccezioni, non si intende giungere a conclusioni generalizzate. E tuttavia proprio questi casi obbligano ad ammettere, almeno in ipotesi, che tentativi di autonoma elaborazione concettuale del trattamento carcerario e delle sue funzioni ultime da parte delle religiose fossero più largamente diffusi, grazie alla vasta propagazione del modello di carcere che si potrebbe definire "congregazionista" nel mondo occidentale.

Quale fu tuttavia il ruolo di Roma e del papato in tale espansione? In gran parte ancora da studiare nelle sue concrete realizzazioni, la realtà romana dell'Ottocento si rivela sostanzialmente in linea con quanto accadeva nel resto dell'Europa di tradizione cattolica, anche se pare di poter cogliere una certa cauta lentezza nell'adeguarsi alle tendenze in atto. Il sistema carcerario della capitale dello Stato pontificio, come è noto, ebbe un ruolo pionieristico nel campo della reclusione femminile: già nel 1733 crea all'interno dell'Ospizio Apostolico del S. Michele un edificio penitenziario riservato alle donne.⁷⁰ Destinato a peregrinare a partire dal 1826, spostandosi dapprima alle Terme diocleziane per poi tornare al S. Michele nel 1830, il carcere femminile romano in questa fase sembra aver perduto il suo carattere innovativo e gran parte della sua efficacia, non beneficiando per altro in alcun modo della riforma del codice penale introdotta nel 1832 da Gregorio XVI, che poco o nulla riguarda le donne.⁷¹

Le visite ottocentesche compiute da esperti come Alphonse Cerfberr de Medelsheim (incaricato del governo francese nel 1839) e Carlo Ilarione Petitti di Roreto (giunto nel 1841), pur esaltando la perfezione architettonica del S. Michele, segnarono le tante mancanze dell'istituto di pena: dall'assenza di isolamento notturno (le detenute dormivano in 2-3 per cella) al mancato rispetto del silenzio diurno, dal rilassamento complessivo della sorveglianza e della morale, all'eccessiva libera circolazione di uomini (non solo medici o cappellani, ma artigiani, operai...) all'interno della struttura.⁷²

Un primo tentativo di innestare nella realtà romana forze nuove e più vitali, adeguandosi allo spirito dei tempi, è forse quello compiuto nel 1838 da Gregorio XVI, che invita le suore del Buon Pastore di Angers a prendere possesso del monastero della S. Croce della Penitenza alla Lungara, divenuto dai primi dell'Ottocento una casa di correzione in cui decine di donne

⁶⁹ *Ivi*, pp. 193-195.

⁷⁰ La vicenda è ben ricostruita dal già citato saggio di C. Lucrezio Monticelli, *La nascita del carcere femminile*.

⁷¹ Sulle complesse vicende della struttura carceraria di Termini, vedi il ben documentato saggio di M. Calzolari, *La Casa di detenzione alle Terme diocleziane di Roma (1831-1891)*, in L. Antonielli (a cura di), *Carceri, carcerieri, carcerati. Dall'antico regime all'Ottocento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 49-78. Sulla riforma di Gregorio XVI, si veda *Regolamenti penali di papa Gregorio XVI per lo Stato Pontificio (1832). Ristampa anastatica*, con scritti di S. Ambrosio *et al.*, raccolti da S. Vinciguerra, Padova, Cedam, 1998.

⁷² Cfr. rispettivamente A. E. Cerfbeer, *Rapport à M. le comte de Montalivet, pair de France, Ministre secrétaire d'état au Département de l'intérieur sur les Prisons, Maisons de force, Maisons de correction et Bagnes de l'Italie*, Paris, Imprimerie Royale, 1839, pp. 48-51, e C. I. Petitti di Roreto, *Riflessi relativi [...] su Degli Istituti di pubblica carità ed istruzione primaria, e delle prigioni in Roma libri tre di D. Carlo Luigi Morichini*, «Annali universali di statistica», s. II, LXXIX, 1844, pp. 9-11.

furono rinchiusi per decisione di mariti o padri preoccupati che il loro comportamento potesse lederne l'onore.⁷³

Fu però con Pio IX che si attuò il più decisivo dei cambiamenti nella direzione che qui interessa. Su consiglio di monsignor Frédéric-François-Xavier de Mérode, futuro promministro delle armi, il pontefice, che aveva già provveduto a un nuovo trasferimento delle detenute al carcere di Termini, nel 1854 decise di chiamare nella capitale le suore della Divina Provvidenza di Champion, già attive da lungo tempo nel carcere di Namur, sotto la cui direzione si passò ad una più rigorosa applicazione del metodo auburniano. Contento del loro operato, il pontefice inviò le suore anche a Bologna e a Perugia, dove sarebbe stato loro affidato, oltre al carcere femminile, anche il correzionale per ragazze.⁷⁴ Il contesto generale era quello di una Roma in cui, sempre più numerose, le nuove congregazioni italiane, francesi e belghe cercavano di stabilirsi o erano invitate in città dal pontefice per dedicarsi a qualche attività assistenziale, specie nel campo dell'istruzione.⁷⁵

Nonostante una duratura esperienza nel campo della reclusione penale, esito settecentesco di un'ancor più lunga tradizione nelle forme assistenziali di tipo reclusorio che risale alla primissima età moderna, la Roma pontificia non pare aver giocato un ruolo di traino nell'innovazione dei sistemi di detenzione penale dell'Europa cattolica. L'Urbe, piuttosto, sembra essersi limitata ad accogliere il principio del ricorso a un modello istituzionale, quello

⁷³ Su questi tragici destini femminili, si vedano i lavori di Angela Groppi, e in particolare: «Un pezzo di mercanzia di cui il mercante fa quel che ne vuole». *Carriera di un'internata tra Buon Pastore e manicomio*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione. Nove studi sulla società romana nell'Ottocento*, Milano, FrancoAngeli, 1985 (= «Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco», VII, 1983-1984), pp. 189-224, e *Una gestione collettiva di equilibri emozionali e materiali. La reclusione delle donne nella Roma dell'Ottocento*, in L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata (a cura di), *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti relazionali nella storia delle donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 130-147.

⁷⁴ A proposito di questa congregazione, tra le più importanti congregazioni insegnanti in Belgio, cfr. P. Wynants, *Les Sœurs de la Providence de Champion et leurs écoles. 1833-1914*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1984, mentre per le loro attività nelle carceri si può ricorrere per un inquadramento generale in rapporto al sistema penale belga M.-S. Dupont-Bouchat, *De la prison à l'école de bienfaisance, origines et transformations des institutions pénitentiaires pour enfants en Belgique au XIX^e siècle (1840-1914)*, II, «Criminologie», XXVIII, 1995, 2, pp. 85-108, e, per alcune informazioni più dettagliate, a M. Lebrecht, *Les Sœurs de la Providence surveillantes dans les prisons belges au XIX^e siècle*, mémoire de licence, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1971. Sul loro arrivo a Roma, infine, cfr. R. Aubert, *Mgr. de Mérode et l'arrivée des Sœurs de la Providence dans les États Pontificaux*, in *Vie religieuse et enseignement. Journée d'Étude* (Champion, 29 octobre 1983), Champion, s.e., 1983, pp. 59-78.

⁷⁵ Per quanto riguarda questa diffusione si rinvia soprattutto ai lavori di Roberto Sani, che privilegiano la prospettiva educativa, ma ricostruiscono ampiamente il fenomeno in generale: *Istruzione e istituzioni educative nella Roma pontificia (1815-1870)*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative*, pp. 707-769; *Istruzione ed educazione nella Roma pontificia dell'Ottocento: il collegio di S. Dionisio e l'opera della Compagnia di Maria Nostra Signora*, in *Aportaciones de la Compañía de María Nuestra Señora a la historia de la educación, 1607-1921. Figuras de su historia*. Actas del Simposio internacional de historia de la Compañía de María Nue-tra Señora (Barcelona, 17-21 de julio 1995), Barcelona, Ediciones Lestonnac, 1996, pp. 164-185; *Nuovi istituti religiosi femminili ed educazione delle fanciulle nobili nella Roma pontificia dell'Ottocento: i collegi della Società del Sacro Cuore di Madeleine-Sophie Barat*, in G. Tortorelli (a cura di), *Educare la nobiltà*. Atti del convegno nazionale di studi (Perugia, 18-19 giugno 2004), Bologna, Pendragon, 2005, pp. 165-186; *Istituti religiosi e istruzione popolare nella Roma pontificia: aspetti di una modernizzazione scolastica ed educativa*, in C. Covato, M. I. Venzo (a cura di), *Scuola e itinerari formativi dallo Stato pontificio a Roma*, Milano, Unicopli, 2007, pp. 17-44; *Istituti religiosi, istruzione e istituzioni formative nella Roma pontificia (1815-1870)*, in Id., «Ad Maiorem Dei Gloriam». *Istituti religiosi, educazione e scuola nell'Italia moderna e contemporanea*, Macerata, EUM, 2009, pp. 131-204 (che costituisce una rielaborazione complessiva dei contributi precedentemente citati). Interessanti informazioni, utili per il periodo post-unitario, anche in G. Loparco, *Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative*, «Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», II, 2012, pp. 179-230.

congregazionista, affermatosi altrove e destinato in seguito a diffondersi ulteriormente nei paesi di cultura cattolica, soprattutto nella forma di trattamento proposta dalle Suore del Buon Pastore di Angers.⁷⁶ Un processo, questo, che richiama da vicino uno schema di funzionamento dell'interazione centro-periferia già consolidato nel cattolicesimo di Antico Regime in altri ambiti, a partire da quello del riconoscimento dei culti e della circolazione delle devozioni in età moderna, in cui la città del papa si rivela non un centro di innovazione, ma come luogo di conferma di tendenze originatesi a livello periferico e come base di partenza per una loro diffusione ulteriore.⁷⁷

Capitale di uno Stato che si va progressivamente riducendo quanto ad estensione e perdendo ancora di rilievo nello scacchiere politico europeo, ma pur sempre insignita di un ruolo guida di centro della cattolicità che, specularmente, si rafforza a partire dalla Restaurazione per il noto fenomeno dell'ultramontanismo, Roma non è terreno di novità e di esperimenti.

3. *Anime candide, anime nere: riflessioni finali*

In una sorta di memoriale sulla sua esperienza nel carcere romano delle Mantellate, Celeste di Porto, la «Pantera nera», ebrea collaborazionista e delatrice condannata nel 1945 a una breve pena detentiva, raccontava di essere entrata in contatto con Tamara Cerri, amante di Pietro Koch, il sadico capo della cosiddetta “banda Koch” giustiziato il 6 giugno di quello stesso anno.⁷⁸ La giovanissima Tamara, addolorata per la sua morte, da credente si preoccupava anche del suo destino ultraterreno, ricevendo il conforto delle religiose del Buon Pastore:

Dalle suore avevamo saputo che aveva fatto una morte da santo, in perfetta pace con Dio e rassegnato a morire con una forza d'animo superiore alle forze umane di ogni uomo. C'era chi

⁷⁶ Si è già accennato al caso argentino e a quello cileno, ma è quasi tutta l'America latina a conoscere lungo la seconda metà dell'Ottocento il monopolio sulle carceri femminili del modello congregazionista, in particolare grazie al grande successo delle Suore del Buon Pastore: cfr. oltre ai citati lavori di Lila Caimari su Buenos Aires e di María Soledad Zarate su Santiago del Cile: O. Maritano, M. Deangeli, *Un proyecto correccional femenino. Universo social y lógica institucional de la Cárcel del Buen Pastor, Córdoba 1892-1910*, «Anuario de la Escuela de Historia Virtual», VI, 2015, 7, pp. 37-53 ed Ead., *La cárcel correccional como agente cultural: Una aproximación al Buen Pastor (Córdoba, siglos XIX-XX)*, «Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género», III, 2019, 2, <https://doi.org/10.24215/25457284e084> (10 luglio 2021), per il caso, sempre argentino, di Cordoba; B. Angotti, *Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Investigaciones Históricas Leoni Pinto, 2018, ed Ead., F. Salla, *Apontamentos para uma história dos presídios de mulheres no Brasil*, «Revista de Historia de las Prisiones», IV, 2018, 6, pp. 7-23, per il Brasile; G. Sapriza, *La redención moral. Prisión femenina en Uruguay (1900-1970)*, in N. Montealegre Alegría (coord.), *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República, 2016, pp. 31-52, ed Ead., *Las ineludibles monjas del Buen Pastor en la cárcel de mujeres (Uruguay, 1898-1989)*, «Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género», III, 2019, 2, <https://doi.org/10.24215/25457284e085> (10 luglio 2021), per l'Uruguay; J. A. García Amézquita, *Pagando penas y ganando el cielo. Vida cotidiana de las reclusas de la cárcel. El Buen Pastor 1890-1929*, «Historia y memoria», X, 2015, pp. 19-42, per la Colombia. Sulla diffusione delle suore del Buon Pastore in Canada, cfr. invece V. Strimelle, *La gestion de la déviance des filles à Montréal au XIXe siècle. Les institutions du Bon-Pasteur d'Angers (1869-1912)*, «Revue d'histoire de l'enfance “irrégulière”», V, 2003, pp. 61-83.

⁷⁷ Sia permesso rinviare, su questi temi, ad A. Serra, *La mosaïque des dévotions. Confréries, cultes et société à Rome, XVI^e-XVIII^e siècles*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2016.

⁷⁸ Cfr. M. Griner, *La banda Koch. Il reparto speciale di polizia, 1943-44*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

diceva di invidiare una morte simile e ciò faceva sperare che il Signore lo avesse perdonato in tutto facendolo entrare nel Regno dei Cieli.⁷⁹

Pur trattandosi di un racconto di seconda mano, presa in sé una simile affermazione non può non destare un certo stupore, perché pare rivelare più che un atteggiamento di umana compassione e di cristiana misericordia, un'eccessiva indulgenza nei confronti di Koch, difficilmente scindibile da un certo grado di accettazione del regime di occupazione. Come sottolineano Anna Foa e Lucetta Scaraffia, «dal momento che Koch era un personaggio da tutti conosciuto, famoso a Roma come a Firenze e Milano, dove aveva continuato il suo compito di torturatore, queste suore delle Mantellate sembrano non avere ancora capito che i tempi erano cambiati».⁸⁰

Potevano le suore essere del tutto all'oscuro di quanto avveniva per le strade e nelle tetre prigioni delle città italiane angariate come Roma dalla violenza nazifascista? Difficile crederlo, in effetti. Non si può però escludere che, assuefatte agli assetti di potere dittatoriale del Ventennio e al clima di violenza e di repressione che si era intensificato nel corso del conflitto bellico, si fossero allineate passivamente a quell'autorità che un'inesausta propaganda presentava come legittima, senza avere la lucidità intellettuale o la forza d'animo di prendere le distanze da quell'autorità che in fondo, come funzionarie dell'amministrazione carceraria, avevano a lungo servito.

Camilla Ravera, militante comunista e prima donna insignita della carica di senatrice a vita nella storia della Repubblica, parlando degli anni trascorsi nelle prigioni di Trani e a Perugia – condannata a 15 anni e sei mesi per reati politici, restò in carcere dal 1930 al 1935, prima di beneficiare di una riduzione della pena che non le risparmiò tuttavia il confino, conclusosi solo con la Liberazione –, fornisce un quadro delle religiose di cui aveva fatto la conoscenza in questo periodo in parte compatibile con questa ipotesi. Raccontava infatti di non essere stata obbligata a partecipare alle cerimonie religiose – come invece era stato imposto dal cosiddetto Codice Rocco del 1931 – e di aver ricevuto, nei limiti delle dure condizioni della pena, un trattamento sempre rispettoso, a parte episodi isolati di ostilità da parte di una suora che le rimproverava il fatto di professarsi atea.⁸¹ Le descriveva, tuttavia, soprattutto come totalmente avulse rispetto al dibattito politico e alle vicende storiche che si svolgevano al di là delle mura dello stabilimento carcerario:

Le suore erano donne che avevano vissuto tutta la loro vita in convento o in carcere. La storia di ognuna era uguale a quella di tutte le altre. Bambine erano entrate in convento, perché orfane o in altre circostanze, e vi erano cresciute fino a diciotto anni; divenute suore erano state impiegate come guardie carcerarie e nel carcere erano rimaste. Non uscivano mai, non sapevano quasi nulla del mondo di fuori, delle sue lotte, dei suoi problemi. Erano candidissime.⁸²

⁷⁹ Per questo episodio e per una sua contestualizzazione, si rimanda ad A. Foa, L. Scaraffia, *Anime nere. Due donne e due destini nella Roma nazista*, Venezia, Marsilio, 2021, p. 28.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr. A. Agosti, Ravera, Camilla, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 86, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, [https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_(Dizionario-Biografico)/) (10 luglio 2021).

⁸² C. Ravera, *Diario di trent'anni, 1913-1943*, Roma, Editori riuniti, 1973, p. 573. Il parere sostanzialmente positivo era condiviso anche da altre dissidenti politiche che avevano conosciuto in quegli anni la vita nelle prigioni, come rileva G. Taurasi, *Le nostre prigioni. Storie di dissidenti nelle carceri fasciste*, Milano-Udine, Mimesis, 2021, cui si rimanda in generale per una contestualizzazione più ampia del tema. Diversa è invece l'impressione che si ricava dalla lettura delle testimonianze raccolte da L. Mariani, *Quelle dell'idea. Storie di detenute politiche, 1927-1948*, Bari, De Donato, 1982, che contengono anche giudizi sprezzanti sulle religiose, accusate di pressioni psicologiche, di violenza e talvolta di intrattenere relazioni omosessuali tra di loro o con le detenute; cfr. anche Ead., *Tante altre con Iside, Marcellina e Rosa Luxembourg. Storia di una ricerca sulle*

Erano anime candide dunque, estranee alle faccende del mondo, al crescendo della repressione dittatoriale e all'infuriare della Seconda Guerra mondiale, o anime nere, insensibili alle lotte degli oppositori e alle sofferenze dei perseguitati del regime, eppure prontissime a perdonare i carnefici, degne di rimprovero, o al massimo di commiserazione?

Le vicende delle convulse fasi finali del conflitto ci offrono anche un'immagine in netto contrasto con quelle appena presentate. È quella di suor Enrichetta Alfieri (1891-1951), superiora delle comunità delle suore del carcere di San Vittore a Milano, appartenenti alla congregazione della Carità di Jeanne-Antide Thouret. Rimasta per oltre vent'anni nel carcere milanese, da superiora si impegnò ad attenuare le asprezze della detenzione, attraverso l'apertura di scuole e laboratori di artigianato per le detenute, oltre che di asili nido per i loro figli. Dopo l'occupazione tedesca della città, come è noto, San Vittore divenne uno dei luoghi della reclusione dei partigiani arrestati e di momentanea custodia per gli ebrei catturati nel corso dei rastrellamenti. Con l'aiuto delle consorelle, suor Enrichetta non solo faceva il possibile per alleviarne le sofferenze, ma si proponeva anche quale tramite per consentire loro di comunicare con le famiglie fuori dalla prigione. Ben presto le suore iniziarono a fare quotidianamente da tramite anche per le comunicazioni che questi scambiavano con i loro compagni del CLNAI (Comitato di Liberazione Nazionale Alta Italia) in clandestinità e a portare messaggi alle famiglie ebraiche che vivevano nascoste, avvisandole in anticipo di imminenti irruzioni e facendoli dunque scampare alla deportazione. Quando la rete di comunicazione fu scoperta, la superiora se ne assunse con coraggio la piena responsabilità, finendo sotto processo. Incarcerata nelle segrete di San Vittore e poi condannata a morte, fu graziata per i buoni uffici del cardinale Ildefonso Schuster, arcivescovo ambrosiano, che ottenne per lei la commutazione della pena in quella del confino. Dopo la Liberazione, la religiosa sarebbe tornata a San Vittore, continuando fino alla morte, nel 1951, a svolgere il suo apostolato; beatificata da Benedetto XVI sessant'anni dopo, il 26 giugno 2011, il suo nome è tra quelli dei primi 25 giusti inseriti nel Giardino Virtuale "Giusti del Monte Stella" di Milano nel 2017.⁸³

Queste tre testimonianze, in conclusione, più che essere utili per le singole informazioni che apportano, si rivelano importanti nel loro complesso, perché restituiscono una rappresentazione estremamente efficace della difficoltà di ricondurre ad unità la complessa

detenute politiche nel carcere di Perugia (1927-1950), «Memoria. Rivista di storia delle donne», XXI, 1981, 2, pp. 89-102 ed Ead., *Detenute politiche nel carcere fascista: drammaturgie di vita*, «Studia Historica. Historia Contemporanea», XXIX, 2011, pp. 367-378

⁸³ E. Apeciti, «L'angelo di San Vittore»: suor Enrichetta Alfieri durante la Resistenza, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, Milano, In dialogo-Ambrosianum, 2010, pp. 135-168. Per l'azione a beneficio degli ebrei, si veda L. Picciotto Fargion, *Gli ebrei in provincia di Milano: 1943/1945. Persecuzione e deportazione*, Milano, Provincia di Milano-Fondazione Centro Documentazione Ebraica Contemporanea, 1992, pp. 28-36, ma sul tema cfr. anche B. Rivlin (a cura di), *I Giusti d'Italia. I non ebrei che salvarono gli ebrei. 1943-1945*, ed. it. a cura di L. Picciotto, Milano, Mondadori, 2006 e G. Loparco, *La protezione degli ebrei nelle case religiose italiane (1943-1945). Mappa, reti di salvataggio, nomi*, in Fondazione «Emanuela Zancan» (a cura di), *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano*, Padova, Fondazione «Emanuela Zancan» Onlus-Centro Studi e Ricerca Sociale, 2011, pp. 274-295. Per quanto concerne le proposte di santità scaturite nel contesto della lotta al nazi-fascismo, si veda T. Calì, *I santi della Resistenza. Nascita e sviluppi di una proposta agiografica dal dopoguerra al pontificato Wojtyliano*, «Italia Contemporanea», 2017, 283, pp. 41-65. Sulla beatificazione, cfr. la voce dedicata alla Alfieri sul sito della Congregazione per la Causa dei Santi, <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/enrichetta-alfieri.html> (10 luglio 2021), mentre per l'inserimento tra i giusti del Giardino del Monte Stella, cfr. O., Hakimian, *Milano onora la Giornata dei Giusti. E il Giardino diventa anche virtuale*, «Bet Magazine Mosaico. Sito ufficiale della Comunità Ebraica di Milano», 7 marzo 2017, <https://www.mosaico-cem.it/attualita-e-news/italia/milano-onora-la-giornata-dei-giusti-giardino-diventa-anche-virtuale/> (10 luglio 2021).

traiettoria collettiva dell'esperienza – umana e culturale – delle religiose nelle prigioni, soprattutto quando ciò avviene mediante un'operazione di semplificazione che si fonda sul ricorso a etichette per loro stessa natura imperfette. Il pericolo più evidente è quello di finire per giudicare una realtà storica tracciando linee di confine troppo nette tra coppie di categorie dicotomiche – umanità/disumanità, progresso/arretratezza, modernità/tradizione, innovazione/oscurantismo, legalità/arbitrio, uguaglianza/discriminazione e via dicendo... – inscrivendo senza appello i fenomeni presi in esame in un campo o nell'altro. È superfluo aggiungere che il risultato di un simile procedimento è lo scivolamento su terreni che dovrebbero restare estranei alla buona pratica storica: dalla denigrazione all'apologia, dalla decontestualizzazione all'anacronismo.

Ciò non significa tuttavia accettare la fluida varietà di queste stesse esperienze rinunciando a priori a qualunque tentativo di comprenderle entro una qualche forma di interpretazione di carattere generale. Se un modello cattolico di carcere femminile è esistito, infatti, si è nutrito, nel corso dell'Ottocento e anche oltre, soprattutto di un'apparente contraddizione. Da un canto, infatti, il modello di intervento messo in campo per effetto di una collaborazione tra apparati statali e istituzioni ecclesiastiche si basa in modo uniforme sul ricorso alle nuove congregazioni religiose di vita attiva. D'altro canto, la gamma delle concrete realizzazioni che si producono sul piano della prassi sfugge a una visione omogenea, manifestando al contrario una pluralità di indirizzi sia sul piano geografico che su quello cronologico, dipendenti dai carismi delle varie istituzioni, oltre che dal temperamento e dalle vedute delle superiori in carica nelle diverse strutture. Tale pluralità, tuttavia, deve soprattutto essere compresa alla luce della capacità di "accomodamento" messa in campo da queste istituzioni,⁸⁴ che le rende in grado di adattare la propria prassi di intervento alle necessità imposte dai vari contesti, in Europa come in tutto il continente americano – e successivamente in Asia e in Africa –, rinnovando la formazione dei propri effettivi⁸⁵ e assumendo funzioni diversificate nel campo dell'apostolato sociale – dall'insegnamento rivolto alle figlie delle élites borghesi e aristocratiche alle scuole popolari nei quartieri più disagiati o tra gli immigrati cattolici

⁸⁴ L'uso in senso proprio di questo termine è giustificato dal fatto che una parte non secondaria delle congregazioni femminili ottocentesche si sia costituita nel segno di un diretto richiamo alla matrice spirituale e istituzionale gesuitica, mediante concrete sinergie con talune figure di ex-gesuiti attivi nell'apostolato e nella direzione spirituale anche dopo la soppressione del 1773 e con qualche rappresentante della Compagnia ricostituita nel 1814, sebbene i vertici di governo di quest'ultima siano sempre stati restii a istituzionalizzare qualunque forma di rapporto, ma più spesso attraverso processi di appropriazione complessi e ambiziosi del modello ignaziano, rielaborati e declinati al femminile. Su questi temi si rinvia a S. Mostaccio *et al.* (eds), *Échelles de pouvoir, rapports de genre. Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIX^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014. Sul metodo gesuitico dell'*accomodatio*, tra una bibliografia sterminata, si veda almeno S. Tutino, *Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation*, in I. G. Županov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, New York, Oxford University Press, pp. 217-240; per una sua applicazione in un contesto diverso da quello delle missioni "lontane", cfr. D. Gentilcore, «*Accomodarsi alla capacità del popolo*». Strategie, metodi e impatto delle missioni nel regno di Napoli, 1600-1800, «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*», CIX, 1997, 2, pp. 689-722. Analoghe considerazioni a proposito della capacità delle congregazioni ottocentesche di aderire con le proprie proposte «ai mutati scenari secondo moduli che richiamano l'impostazione di fondo ignaziana» propone R. Sani, *Introduzione*, in Id., «*Ad Maiorem Dei Gloriam*», pp. 7-13, a p. 13.

⁸⁵ Si veda su questo aspetto G. Rocca, *La formazione delle religiose insegnanti tra Otto e Novecento*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, Brescia, Editrice La Scuola, 1999, pp. 419-457, che evidenzia per esempio come le suore italiane abbiano avuto un precoce accesso all'istruzione universitaria, soffermandosi in particolare sul caso delle Marcelline, entrate negli Istituti di Magistero di Roma e Firenze già alla loro apertura nel 1882.

europei negli Stati Uniti, dall'assistenza ai malati e agli anziani alla gestione di pensionati per le operaie –.⁸⁶

Nello specifico della vita carceraria, questa prerogativa le porta ad operare interagendo non passivamente con le direttive provenienti dalle amministrazioni ed erodendo in maniera più o meno evidente gli argini imposti dalla situazione al loro intervento. La loro azione, infatti, si svolge in vista di una finalità ultima che non pare essere esattamente quella dello Stato: quello di punire un crimine e, al limite, di correggere attraverso l'accento posto sulle pratiche religiose e sul lavoro la devianza di ordine morale che l'ha generata è un obiettivo che sembra passare in secondo piano rispetto alla piena realizzazione di un'opera di apostolato che consiste in questo caso nel tentativo di trasformare la dura e difficile esperienza carceraria in un'occasione di conversione e di crescita spirituale, non necessariamente considerata come il preludio di una vocazione, ma ritenuta certamente il primo passo di una nuova e più consapevole forma di partecipazione alla vita della società. Anche l'attività in carcere, come quella in campo pedagogico o assistenziale, era infatti concepita all'interno di una missione sociale e religiosa che mirava a rafforzare quel legame privilegiato tra la Chiesa e quei gruppi sociali – donne, giovani, poveri, masse contadine – rimasti estranei ai processi decisionali e decisamente marginali rispetto all'elaborazione dei saperi e dei modelli culturali caratteristici della modernità. Quei segmenti della società, insomma, che, nel contesto politico post-rivoluzionario, erano divenuti il punto di partenza di una strategia di riconquista cristiana della società.⁸⁷

⁸⁶ Sulle varie attività svolte dalle religiose, si rimanda ancora a G. Rocca, *Donne religiose, passim*, mentre per il rilievo sociale della loro diffusione in America sono di grande interesse le suggestioni provenienti dai saggi raccolti in M. S. Garroni (a cura di), *Sorelle d'oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Roma, Carocci, 2008, e soprattutto dalla recente monografia di K. Sprows Cummings, *A Saint of Our Own. How the Quest for a Holy Hero Helped Catholics Become American*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019, che si sofferma in modo particolare sulla funzione assunta negli Stati Uniti da figure singolari di religiose come Philippine Duchesne (1769-1852), Elizabeth Seton (1774-1821) e Francesca Saverio Cabrini (1850-1917) nelle strategie di affermazione, difesa e celebrazione dell'"americanità" dei cittadini di fede cattolica.

⁸⁷ Si tratta di un principio che è alla base del concetto di "femminilizzazione" e della "popolarizzazione" della religiosità cattolica post-rivoluzionaria (cfr. R. Gibson, *Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle*, in «Revue d'Histoire de l'Église de France», LXXIX, 1993, 202, pp. 63-93; M. Caffiero, *Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», VII, 1994, 2, pp. 235-245; Ead., *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996 Ead., *Donne religione e modernità in Italia. La femminilizzazione religiosa tra nuove congregazioni e profezie tra XVIII e XIX secolo*, in A. Yetano Laguna [dir.], *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, p. 25-41). Nella recente riflessione storiografica la categoria di "femminilizzazione religiosa" è stata messa in discussione soprattutto per la sottovalutazione del fenomeno del rilancio di una "mascolinità cristiana" nel secondo Ottocento che l'eccessiva enfasi posta sul ruolo preponderante delle donne nella pratica religiosa in termini numerici e sulla straordinaria fioritura delle nuove fondazioni di vita consacrata comporterebbe (cfr.: T. Van Osselaer, Th. Buerman, *Feminization Thesis. A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds*, «Revue d'histoire ecclésiastique», CIII, 2008, pp. 497-544; Y. M. Werner (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2011; P. Pasture et al. (eds), *Beyond the feminisation thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2012; T. Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800-1940*, Leuven, Leuven University Press, 2014; R. Mínguez-Blasco, *¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica*, «Historia Contemporánea», 51, 2015, pp. 397-426; K. Suenens, *Humble Women, Powerful Nuns*, pp. 9-36; R. Mínguez-Blasco, *Between Virgins and Priests: The Feminisation of Catholicism and Priestly Masculinity in Nineteenth-Century Spain*, «Gender & History», XXXIII, 2021, 1, pp. 94-110). Il nesso "femminile/popolare" si rivela tuttavia ancora proficuo in particolar modo laddove si intenda prendere in esame in una prospettiva generale il discorso socio-religioso e le direttrici fondamentali dell'azione capillare

Quale sia stata la risposta complessiva a breve e lungo termine da parte delle detenute a questa campagna di evangelizzazione *en milieu clos* intrapresa dalle suore di carità, al di là dei casi di ribellione registrati dai fascicoli personali delle recluse che, fisiologici in certa misura in un contesto come quello carcerario, fanno da corrispettivo agli episodi edificanti, fittizi o reali, riportati nella letteratura apologetica e agiografica, resta – ed è destinato a rimanere – avvolto nelle «ombre della storia», per dirla con Michelle Perrot, tanto più oscure quanto più prive di voce – perché marginali, povere e soprattutto, il più delle volte, analfabete – sono le vere protagoniste della lunga vicenda dei luoghi di detenzione. Anche la voce delle detenute politiche di primo Novecento o addirittura dell'epoca fascista non è infatti la voce della massa di donne, le cosiddette «detenute comuni», che si sono avvicendate in celle, dormitori e sale di lavoro delle prigioni, alle quali le religiose erano forse più vicine per origini sociali e orizzonti culturali di quanto non fossero le figure femminili che animavano, attraverso la carta stampata e l'attività politica, il dibattito culturale di quegli anni.

In conclusione, per rispondere al quesito posto dal titolo di questo contributo, la più che secolare vicenda delle religiose in carcere, seppur con non trascurabili differenze tra le varie congregazioni, sembra essere caratterizzata a livello istituzionale come nella concreta prassi di intervento assai più dalla cifra della “sperimentazione” che da quella della “tradizione”, vago e ambiguo concetto-passepartout⁸⁸ spesso utile a liquidare ciò che, per ragioni di impostazione metodologica o ideologica, non è considerato meritevole di più approfondita analisi o ha già trovato il suo immutabile posto all'interno di una rappresentazione preconcepita della realtà storica. Uno schema interpretativo, questo, che non soddisfa le esigenze imposte dallo sforzo di comprensione del passato e deve necessariamente, in questo come in qualunque altro ambito della pratica storiografica, essere superato.

delle congregazioni religiose – non solo femminili – nel quadro sociale dell'Italia dell'Ottocento e del primo Novecento.

⁸⁸ È appena il caso di ricordare le riflessioni stimolanti sul concetto di “tradizione” offerte dal classico volume di E. J. Hobsbawm, T. Ranger (eds), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983 (ed. or. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983). Si tratta di un approccio alla questione solo apparentemente lontano dalle considerazioni espresse nel presente contributo. Scrive Eric Hobsbawm: «Scopo e caratteristica delle “tradizioni”, comprese quelle inventate, è l'immutabilità. Il passato al quale fanno riferimento, reale o inventato che sia, impone pratiche fisse (di norma formalizzate), quali appunto la ripetizione. La “consuetudine” nelle società tradizionali svolge la duplice funzione di motore e di volano. Non esclude a priori l'innovazione e il cambiamento, anche se è evidente che l'esigenza di farli apparire compatibili, o persino identici, rispetto al precedente costituisce un pesante limite. La sua funzione consiste nel garantire ad un qualsiasi cambiamento desiderato (ovvero alla resistenza opposta all'innovazione) la sanzione del precedente, della continuità sociale e della legge di natura così come esse si esprimono nella storia» (E. J. Hobsbawm, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, ivi, pp. 3-17, a p. 4). Parole, queste, che diventano del tutto pertinenti se si tiene conto del fatto che nel caso oggetto della nostra riflessione a “inventare” una tradizione di mentalità, di comportamenti e di pratiche investita del carattere dell'immutabilità non sono le religiose stesse, ma una pluralità di soggetti – dalle istituzioni statali che hanno fatto ricorso alla loro attività ai detrattori coevi, fino ai commentatori più o meno recenti – interessati per ragioni diverse ad attestarla all'interno di una narrazione funzionale ai propri obiettivi.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com