

Nico Tonti

## L'eterno ritorno dell'uguale? La poligamia nello spazio giuridico contemporaneo Tra identità religiosa e (nuove) istanze di legittimazione

### Abstract

In several Islamic-majority states, the Qur'anic precept allowing polygynous union has been translated within the various codifications relating to personal status. The 'polygynous option' has thus become one of the permissible ways of institutionalizing an affective bond. While this choice represents an entirely permissible option in such contexts, in our latitudes it clashes with a legal tradition and sociocultural framework that instead ascribe an inherent disvalue to polygamous union. This remark, however, coexists with an incontrovertible datum: due to the migratory phenomena that have connoted the recent history of Italy, *de facto* polygamous families are increasingly numerous; moreover, cases in which the polygamist seeks the reunification of multiple spouses are not uncommon. This essay sets out to explore such phenomenon from a threefold perspective: the strictly religious profile of the polygynous marriage and its reflections in some Islamic-majority countries; the reaction of the Italian legal system to the spread of polygamy; and finally, the academic and jurisprudential debates on the subject, particularly in Italy and Spain. The essay concludes by pointing out the similarities between polyamory and polygamy, highlighting what could be the possible consequences of legal recognition of the former but not the latter.

**Keywords:** polygamy; Islam; family reunification; marriage; polyamory.

### Abstract

In diversi Stati a maggioranza islamica il precetto coranico che consente l'unione poliginica è stato distillato all'interno delle varie codificazioni relative allo statuto personale: il vincolo poligamico è divenuto così una delle modalità consentite per l'istituzionalizzazione di un legame affettivo. Tale scelta, se rappresenta una possibilità del tutto lecita in tali contesti, alle nostre latitudini si scontra con una tradizione giuridica e un tessuto socioculturale che invece attribuiscono un intrinseco disvalore all'unione poligamica. Questo rilievo, però, convive con un incontestabile dato di realtà: a seguito dei fenomeni migratori che hanno coinvolto il nostro Paese sono sempre più numerose le famiglie poligamiche *de facto* e in aggiunta non sono rari i casi in cui il poligamo chieda il ricongiungimento familiare di diverse consorti. Il saggio intende indagare il fenomeno sotto un triplice aspetto: il profilo religioso dell'istituto e i suoi riflessi in alcuni Paesi a maggioranza islamica; la reazione dell'ordinamento italiano alla diffusione della poligamia; il dibattito dottrinale e la discussione giurisprudenziale sul tema, segnatamente in Italia e Spagna. Il saggio si conclude sottolineando le similitudini tra il poliamore e la poligamia, rimarcando quali potrebbero essere le possibili conseguenze nel riconoscere giuridicamente il primo ma non la seconda.

**Parole chiave:** poligamia; Islam; ricongiungimento familiare; matrimonio; poliamore.

**Sommario:** 1. Introduzione – 2. Il matrimonio poligamico islamico: tra fondamenti religiosi e ragioni antropologiche – 3. Verso il crepuscolo di una pratica millenaria? Le esperienze normative del Marocco, dell’Indonesia e della Tunisia – 4. La poligamia in Italia: tra criminalizzazione e ‘*laissez faire*’ – 5. Il ricongiungimento familiare: gli interventi normativi, il dibattito dottrinale e l’attuale ruolo delle Corti – 6. Un fugace sguardo alla giurisprudenza spagnola: stesse problematiche, soluzioni differenti? – 7. Considerazioni conclusive. Poligamia e poliamore: convergenze prospettiche tra passato e futuro?

## 1. Introduzione

Fin dalla metà del secolo scorso, la società civile ha iniziato a porre all’attenzione degli studiosi delle scienze sociali nuovi e stimolanti – ancorché complessi – interrogativi, primariamente suscitati dalle repentine trasformazioni politiche ed economiche che allora stavano investendo in maniera dirompente tutto l’Occidente. In effetti, le conseguenze di tali alterazioni si sono rapidamente palesate nella vita dei consociati e la convivenza necessitata con differenti comunità etnico-religiose allogene inaugurava dal punto di vista ecclesiasticistico inedite piste d’indagine che, consolidatesi nel volgere di pochi anni, sono oggi divenute quasi tematiche classiche del diritto ecclesiastico italiano ed europeo. Solo per fare un esempio emblematico, si pensi alle cruciali, in quanto identitarie, questioni relative al porto dei simboli religiosi nei luoghi pubblici degli ormai numerosissimi aggregati confessionali di minoranza<sup>1</sup>.

Come rimarcato in letteratura, sul finire degli anni Ottanta la società occidentale poteva dirsi costituita da una fisionomia biface: da un lato, si stagliava la cultura dominante, presuntamente monolitica e sostanzialmente omogenea, dall’altro si andava componendo un disordinato mosaico di gruppi etnici e religiosi, diversissimi tra loro, accomunati dal solo fatto di rappresentare una minoranza – peraltro sovente scarsamente radicata nel tessuto sociale –, i quali tuttavia rivendicavano in maniera sempre più pressante una legittimazione sul piano pubblico.

Non è questa la sede per scandagliare con la dovuta precisione le politiche che i legislatori di tutti i Paesi europei hanno adottato per governare tale passaggio trans-culturale: gli approcci, risaputamente, sono stati diversi e con fortune alterne<sup>2</sup>. Cionondimeno è opportuno sottolineare che il multiculturalismo occidentale, almeno fino agli albori del nuovo millennio, sia stato concepito come mera disponibilità della cultura di maggioranza ad accogliere le diverse ‘culture d’importazione’. In effetti, in dottrina è stato efficacemente sostenuto come il concetto di multiculturalismo «concepisce le culture come blocchi monolitici, sostanzialmente non comunicanti, connotati da una differenza radicale, portatori di una visione del mondo irriducibili e intraducibili. La circostanza che esse occupino ambiti territoriali comuni appare così una specie di profezia iscritta nei fatti, una profezia di conflitto»<sup>3</sup>. In effetti, le tensioni rispetto alle modalità di integrazione hanno nel tempo oscillato tra due poli opposti, estremi tra loro.

In sostanza si può affermare come su una sponda si sia collocata la chimera della tutela strenua e oltranzista delle differenze, dove ogni comunità, minoritaria o maggioritaria, conserva il diritto di difendere e perpetuare le proprie peculiarità (linguistiche, religiose, di visione complessiva del mondo ecc.); all’opposto si è andata affermando l’illusione della creazione della cultura dell’iper-inclusività,

<sup>1</sup> Cfr., per tutti, Cavana (2004).

<sup>2</sup> Si veda, per esempio, Angeletti (2011).

<sup>3</sup> Ricca (2008b: 14).

prodotto – in ultima analisi – dello sbiadire identitario delle differenti realtà che abitano un determinato contesto spazio-temporale<sup>4</sup>. Come è logico intuire, entrambi gli approcci hanno sofferto di incisive criticità: gli effetti di una politica fomentata dalla rigida separazione delle culture spesso ha innescato la miccia per l’esplosione del conflitto socioculturale, mentre l’affermazione di una cultura condivisa, *rectius* onnicomprensiva, se poteva apparire *prima facie* una soluzione agilmente percorribile, in realtà si è rivelata intralciata da una serie di ostacoli oggettivi<sup>5</sup>, primo fra tutti la constatazione che alcuni gruppi sociali custodiscono gelosamente il proprio patrimonio *lato sensu* culturale e non sono disposti a rinunciarvi in nome di una generica assimilazione<sup>6</sup>. Alla luce poi delle differenti scale di grandezza (e di potere) che da sempre attraversano una società, la volontà politica di livellare le divergenze che connotano i diversi gruppi sociali fino a farle scomparire sovente si è trasmutata, molto più prosaicamente, nell’idea che le culture minoritarie fossero anche culture ‘inferiori’ e, in quanto tali, dovessero naturalmente confluire in quella ‘superiore’ la quale, non a caso, era espressione della maggioranza.

Per converso, negli ultimi decenni, si sono affermate in letteratura una serie di acquisizioni che tendono a dare al multiculturalismo un respiro più ampio e una proiezione progettuale. Congedato, dunque, il forsennato pendolarismo tra poli in tensione, si è tentato di inaugurare una stagione di dialogo tra le varie comunità che insistono su un medesimo territorio: data la complessità delle tematiche, anche tale prospettiva non è immune da censure ma deve riconoscersi una condivisibile volontà di comporre (o prevenire) il conflitto sociale derivante dalle differenze culturali attraverso il metodo dialogico. In questo contesto gli interlocutori sono al contempo gli stessi ‘*stakeholders*’ sui quali si riverbereranno gli eventuali effetti di tale dialettica in una dinamica di positiva responsabilizzazione delle parti e in un’ottica di confronto e di mutuo scambio. Il fine principale di questa complessa operazione vorrebbe essere quello di generare spazi di relazione nei quali i diversi gruppi etnico-religiosi – pur consapevoli delle diversità che li caratterizzano – possano contaminarsi, arricchendosi così reciprocamente. Si rimanda, cioè, a un impegno condiviso che si prefigge l’ambizioso scopo di creare luoghi d’incontro, sia istituzionali sia informali, tra soggetti portatori di un bagaglio culturale

<sup>4</sup> Sul punto si rimanda diffusamente a Veronesi (2012).

<sup>5</sup> Cfr. Belvisi (2002). Sempre in argomento si rinvia a Veronesi (2012: 37), in cui l’Autore avverte: «In rapporto alle realtà multiculturali, l’operare congiunto dei principi personalista e pluralista esclude così, innanzi tutto, una prospettiva di tipo rigorosamente assimilazionista, la quale mirasse, cioè, a cancellare sempre e comunque l’alterità, imponendo un unico modello esistenziale. Si tratterebbe peraltro di una tesi autocontraddittoria, in quanto l’uniformità coatta verrebbe predicata e praticata da un ordinamento che invece legittima – nei suoi stessi principi fondanti – il diritto alla differenza».

<sup>6</sup> In quest’ottica, in dottrina, viene tracciato il confine tra multiculturalismo e pluralismo. Mentre il pluralismo «presuppone una società “aperta”, (...) il multiculturalismo tende a valorizzare il particolare, le entità chiuse, i gruppi sovrapposti e conflittuali destinati a minacciare la “buona convivenza” pluralistica. Da un lato, vi è tolleranza e disponibilità all’integrazione sociale, dall’altro, radicalismo culturale e spinta all’egemonia», così Grosso (2010: 1783 ss.). Cfr. anche Hall (2006: 280) secondo il quale l’aggettivo “multiculturale” «descrive le caratteristiche sociali e i problemi di *governance* di qualsiasi società in cui convivono comunità culturali differenti che tentano di costruire una vita comune conservando, allo stesso tempo, qualcosa della loro identità “originaria”». Sempre in argomento si veda Kymlicka (1997), Leghissa (2002), Daquanno (2003), Zagrebelsky (2007).

differenziato<sup>7</sup>. Tale approccio d'interazione<sup>8</sup>, quindi, postula l'esigenza non tanto di accettare le diversità (attraverso i meccanismi di assimilazione o di separazione), ma soprattutto di confrontarsi con esse tramite uno sforzo collettivo finalizzato all'imbastimento di soluzioni appropriate alle sfide del multiculturalismo contemporaneo: in una parola, si aspira alla interculturalità<sup>9</sup>. In questa prospettiva, è innegabile l'apporto che la dottrina ecclesiasticistica ha fornito alla strutturazione del concetto stesso di interculturalità, affinando la sensibilità degli studiosi di altre discipline rispetto alla centralità che l'appartenenza religiosa gioca nei meccanismi del *cross-culturalism*<sup>10</sup>.

Questa concisa premessa introduce alla complessità del tema e spiega in parte l'approccio non sempre chiaro e univoco che le istituzioni, in particolare il legislatore, hanno avuto nella *governance* dei processi di mutazione-evoluzione culturale e nella composizione di eventuali attriti da essi derivanti. Un comparto ove si rinviene questo atteggiamento incerto e magmatico riguarda la disciplina delle complesse dinamiche familiari nel diritto islamico e, segnatamente, i rapporti giuridicamente rilevanti che scaturiscono dall'istituto matrimoniale che, come noto, è per sua natura aperto alla poligamia, o per meglio dire, alla poliginia<sup>11</sup>.

L'intento di indagare, sotto il profilo giuridico, l'evoluzione dell'atteggiamento da parte degli ordinamenti statuali, e segnatamente di quello italiano, al tema della poligamia è particolarmente interessante perché costituisce un vero *hot-spot*, una linea di faglia dove sembra avverarsi un'inconciliabilità tra opposte visioni d'intendere l'unione coniugale e i legami familiari che da essa scaturiscono<sup>12</sup>. È ormai un dato acquisito che in numerosi Paesi a maggioranza islamica la regolamentazione del *foedus* nuziale intreccia inscindibilmente i profili propri dell'ordinamento statale con la tradizione giuridica religiosa dell'Islam, contenuta nei precetti coranici: il risultato di tale commistione è facilmente intuibile. A meno che il matrimonio poligamico non sia espressamente proibito<sup>13</sup>, tale vincolo vanta un'efficacia diretta nei rapporti intersoggettivi giuridicamente rilevanti per lo Stato che lo consente. In questo senso, basti pensare alle vicende legate alla trasmissione dei beni *mortis causa*, al moltiplicarsi dei rapporti di parentela nei matrimoni poligamici, ai diritti previdenziali o a quelli connessi al mantenimento<sup>14</sup>.

A seguito dei fenomeni migratori che hanno coinvolto tutti gli Stati dell'Unione europea - e, in particolare, l'Italia - sono sempre più numerosi i soggetti che, avendo precedentemente contratto già

<sup>7</sup> In letteratura si è affermato, in modo condivisibile quanto segue: «Va insomma dato ormai per acquisito che non esistono più le comunità monoetiche di un tempo, agglutinate dalla condivisione di una sola idea di “bene” da parte di tutti i loro membri (ammesso e nient'affatto concesso che simili società siano mai effettivamente esistite in questi termini). La nuova realtà con cui fare i conti è invece quella della società multietica, abitata anche da “stranieri morali”; la sfida, in questo quadro, è dunque quella di accettare il venir meno di un universo morale omogeneo (od omogeneizzante) senza accogliere, al contempo, gli esiti dei relativismi radicali, per i quali non esisterebbero paletti distintivi tra l'ammissibile e l'inammissibile, mentre tutto sarebbe consentito a priori», così Veronesi (2012: 29-30).

<sup>8</sup> Cfr. Zagrebelsky (2007: 10).

<sup>9</sup> È d'obbligo il rimando a Taylor (1992, 1997, 1998, 2002).

<sup>10</sup> Per tutti, si veda Ricca (2008a, 2008b, 2008c, 2013, 2016, 2022, 2023), Fuccillo (2022).

<sup>11</sup> Per un inquadramento generale relativo alle peculiari caratteristiche del matrimonio nell'Islam si rimanda a, *ex plurimis*, Linant de Bellefonds (1965), Aluffi Beck-Peccoz (1990, 2006), Vento Torres, Bonet Navarro (1994), Bonet Navarro (1994), Abagnara (1996), Crespi (1997), Ferrari (2002, 2003); Motilla, Paloma (2002), Ruano Espina (2003), Prader (2003), Aldeeb Abu-Sahlieh (2009), Cilaro (2009), Welchmann (2018), Colaiani (2020), Donini, Scolart (2020).

<sup>12</sup> Di recente, si veda Colaiani (2020).

<sup>13</sup> È il caso, ad esempio, della Turchia e della Tunisia dove la poliginia è stata soppressa ed è penalmente sanzionata.

<sup>14</sup> Cfr. López Terrada, Martín-Pozuelo López (2018).

più matrimoni, una volta legalmente insediati nel Paese d'accoglienza esprimano la legittima volontà di riunire nel nuovo contesto sociale tutto il proprio gruppo familiare originario. Se non vi sono problematiche di rilievo per il ricongiungimento del coniuge e dei relativi figli all'interno di un matrimonio monogamo, per converso, nel corso del tempo sono insorte una pluralità di questioni squisitamente giuridiche nell'ipotesi in cui si solleciti la riunione dei membri di una famiglia composta da più di una moglie<sup>15</sup>. L'unione poliginica risulta essere ancora un tema altamente divisivo nell'opinione pubblica e ampiamente dibattuto in dottrina<sup>16</sup>, dacché pretende di scuotere vigorosamente uno dei principi che non solo è sommamente tutelato nelle moderne democrazie occidentali, ma costituisce altresì il nerbo della tradizione costituzionalistica europea: ossia il principio di uguaglianza di genere<sup>17</sup>.

Ancora prima di scandagliare i risultati degli arresti giurisprudenziali che hanno tentato di raggiungere un bilanciamento tra la necessità di non contravvenire i principi dell'ordine pubblico internazionale e l'esigenza di soddisfare il diritto alla vita familiare, all'identità culturale, alla libertà religiosa dei richiedenti o ai diritti del minore nelle famiglie poligamiche, è opportuno fornire alcune coordinate di massima per inquadrare l'istituto matrimoniale poligamico e comprendere se e in che misura quest'ultimo metta in crisi il sistema di protezione dei diritti fondamentali nel contesto italiano.

## 2. Il matrimonio poligamico islamico: tra fondamenti religiosi e ragioni antropologiche

La possibilità di avere simultaneamente più *partners* istituzionalizzati all'interno di un medesimo nucleo familiare risponde a pratiche sociali che vengono spesso ricollegate – forse in maniera troppo sbrigativa – esclusivamente alla poligamia islamica. Invero, la letteratura è ormai concorde nel ritenere che la poligamia nell'Islam, *rectius* la poliginia<sup>18</sup>, ovvero la facoltà concessa all'uomo musulmano di sposare legittimamente fino a quattro mogli<sup>19</sup>, costituisca un'eredità delle popolazioni preislamiche, d'altro canto, – da una prospettiva più ampia – l'accettazione sociale del matrimonio poliginico è ormai accertata anche nell'ebraismo delle origini<sup>20</sup> e in una pluralità di comunità etniche e religiose non islamizzate<sup>21</sup>. Accostare dunque *sic et simpliciter* l'Islam alla poligamia appare un'operazione approssimativa e, se non corredata di opportune precisazioni, fuorviante: la poligamia, nelle forme della

<sup>15</sup> *Ex plurimis*, si rinvia a Lillo (1994, 1995), Galoppini (2000), Colaianni (2002, 2020), Belvisi (2004), Cheema (2020), Ceserani (2022).

<sup>16</sup> Cfr. Ricca, (2008a: 15-17).

<sup>17</sup> In letteratura il tema è discusso già da tempo con visioni diametralmente opposte. *Ex multis*, si rimanda a Strassberg (2003), Calhoun (2005), Sigman (2006), Brooks (2009).

<sup>18</sup> Più propriamente dovrebbe parlarsi di matrimonio monoandrico poliginico simultaneo come ricorda Vercellin (1996: 149). Analogamente Campiglio (2008).

<sup>19</sup> Sul punto si rinvia a Caputo (1990: 99), ove l'Autore rammenta «Il numero di quattro donne non può essere superato a meno che una delle quattro spose legittime non venga preventivamente ripudiata. Di questo numero si dà una spiegazione simbolica: il quattro rappresenta la perfezione, in quanto quattro sono i lati della Kaaba, che è l'edificio sacro dell'Islam, il cuore della Mecca».

<sup>20</sup> Cfr. Tosato (2001).

<sup>21</sup> Un caso emblematico è rappresentato dalla poliginia consentita in alcune correnti del mormonismo, diffuse principalmente negli Stati Uniti d'America. Sul punto si veda Bennion (2011). Per quanto riguarda invece la poligamia nel diritto tradizionale senegalese, in specie del popolo Wolof, si rinvia all'aggiornato studio di Mbaye (2023).

poliginia e della poliandria<sup>22</sup>, ha costituito (e talora, ancora costituisce) per alcuni popoli la modalità, perfettamente legittima nel contesto culturale in cui essa è socialmente consentita, in cui si esplica la vita coniugale. Inoltre, in una situazione fisiologica, tutti i soggetti che partecipano alla costruzione di tale esperienza matrimoniale e familiare ne sono perfettamente consenzienti e, anzi, in taluni casi essa rappresenta un'autentica aspirazione personale, tanto della donna quanto dell'uomo. È comunque da rilevare come il consenso, specie quello prestato dalla donna, in alcuni contesti – anche in Occidente – possa essere pesantemente inficiato dalla pressione sociale: potrebbe dunque accadere che l'accettazione dell'unione poliginica da parte della futura moglie non sia il prodotto di una libera determinazione interiore ma una scelta sostanzialmente obbligata.

Ciò che desta particolare interesse sotto il profilo ecclesiasticistico riguarda segnatamente l'Islam: infatti, tale confessione – a differenza di tutte le altre comunità sociali e religiose in cui la poligamia è attualmente praticata – non solo legittima questa tipologia di unione ma – e qui sta il punto davvero dirimente – è lo stesso diritto a base religiosa che regola dettagliatamente l'eventualità in cui sia lecito convertire un matrimonio monogamico in uno poliginico. Tale rilievo non è da sottovalutarsi poiché rappresenta, in quanto diretta espressione della volontà divina rivelata per il tramite del Profeta, un elemento di decisiva importanza nella vita dei fedeli musulmani<sup>23</sup>. La poligamia è menzionata esplicitamente nel Corano al versetto 3, contenuto nella Sura n. IV, il quale lapidariamente recita: «Se temete di non esser equi con gli orfani, sposate allora fra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola, o le ancelle in vostro possesso; questo sarà più atto a non farvi deviare»<sup>24</sup>. Tale precetto, dunque, come si deduce dal tenore letterale del testo sacro, non ingiunge la poligamia né la considera un diritto assoluto degli uomini, quanto piuttosto la permette solo in circostanze specifiche. Infatti, la pratica poligamica è sottoposta a una rigida condizione: il marito deve essere in grado di gestire con adeguata giustizia ed equità tutte le sue mogli e da ciò deriva che qualora il requisito riguardante la giustizia non fosse rispettato, l'unica alternativa possibile per il fedele musulmano rimarrebbe il matrimonio monogamico. Sebbene il concetto di giustizia utilizzato in questo versetto non sia esplicito nel Corano<sup>25</sup>, i commentatori della tradizione islamica concordano in maniera pressoché unanime sul fatto che tale rimando debba essere interpretato come una forma di parità di trattamento sostanziale relativamente ai mezzi di sussistenza che l'uomo deve fornire a tutte le mogli con cui desidera convolare a nozze<sup>26</sup>. Sulla base di tale limitazione, qualora il marito già sposato non sia in grado di assicurare un trattamento paritario a un'ulteriore moglie, il secondo matrimonio gli sarebbe *ipso facto* interdetto, almeno nel foro interno, nella misura in cui, diversamente, contravverrebbe direttamente al comando divino<sup>27</sup>.

In ogni caso, la preoccupazione per la giustizia tra (e per) le mogli fissata nel versetto 3 della Sura n. IV del Corano nel corso del tempo ha portato allo sviluppo di un'ampia letteratura che ha tentato di fornire un'ermeneutica condivisa sul precetto, enucleando in tal guisa maggiori dettagli sul

<sup>22</sup> La poliandria è la forma di matrimonio plurimo in cui la donna sposa più di un uomo. Sul punto si vedano gli ampi studi di Berreman (1962), Sigman (2006), Kilbride, Page (2012).

<sup>23</sup> Sul punto si rimanda agli studi di Caputo (1990: 1-3).

<sup>24</sup> L'unione poligamica è invero ripresa anche nel versetto 129, Sura n. IV del Corano che recita: «Non potrete mai essere equi con le vostre mogli anche se lo desiderate. Non seguite però la vostra inclinazione fino a lasciarne una come in sospenso. Se poi vi riconcilierete e temerete ebbene Allah è perdonatore, misericordioso».

<sup>25</sup> In argomento si rimanda a Abidin, Shomad (2018).

<sup>26</sup> Cfr. Jawad (1991) El Alami, Hinchcliffe (1996).

<sup>27</sup> In argomento si rinvia a Saleh (1972: 37).

significato esatto del criterio previsto dalla disposizione coranica<sup>28</sup>: l'opera dei giureconsulti, dunque, risponde all'esigenza di esplicitare, e quindi concretizzare e rendere 'fruibile', la volontà del Legislatore supremo in questo particolare ambito. La maggior parte degli studiosi, come anticipato, concorda sul fatto che la giustizia a cui si fa riferimento nel versetto coranico si estende esclusivamente ai bisogni materiali delle donne-mogli<sup>29</sup>. Un marito, dunque, deve dimostrare la possibilità economica di procurare a tutte le consorti che desidera sposare una parte uguale di cibo, vestiario, mantenimento e beni *lato sensu* materiali<sup>30</sup>, tra cui si fa tradizionalmente rientrare un'abitazione separata o almeno un luogo privato nella medesima abitazione. Inoltre, grava sul marito l'obbligo di trascorrere la medesima quantità di tempo con le sue mogli, frazionando in particolare le notti a disposizione in parti uguali tra loro: l'esistenza del diritto delle mogli a condividere la compagnia del marito è talmente importante che rappresenta un tema ampiamente trattato nei testi esegetici tradizionali<sup>31</sup>.

Stante, dunque, quanto fin qui ricordato si può preliminarmente affermare che la poligamia, lungi dall'essere un'imposizione, rappresenta invero uno stato d'eccezione<sup>32</sup>, *rectius* un'opzione, costituendo invece l'unione matrimoniale monogamica la regola generale<sup>33</sup>: depongono in questo senso almeno due riscontri, ampiamente sviluppati in letteratura.

In primo luogo, si ricordi che, secondo la tradizione, l'intera Sura n. IV è stata rivelata al Profeta a Medina a seguito del sanguinoso conflitto armato di Uhud (625 d.C.) contro i meccani: tale scontro comportò un ingente numero di vittime musulmane di sesso maschile aumentando conseguentemente vedove e orfani in favore dei quali si rendeva necessaria un'adeguata protezione<sup>34</sup>. In questo contesto, dunque, permettere ai sopravvissuti di prendere altre mogli poteva costituire di prospettiva un utile ed efficace strumento per salvaguardare i soggetti più deboli dell'*Umma*: la lettura complessiva del contesto, quindi, pare descrivere una situazione straordinaria, una necessitata contingenza, occasionata dal rovinoso scontro armato<sup>35</sup>.

Occorre poi aggiungere che alcuni giureconsulti classici hanno interpretato in maniera ancor più restrittiva il passaggio coranico che legittima la poligamia, individuando una stringente casistica, frutto dell'elaborazione dottrinale, in cui sarebbe lecito per il marito sposare una seconda (o ulteriore) moglie: ad esempio quando la prima sia affetta da sterilità conclamata, sia malata o ci si trovi in costanza di

<sup>28</sup> Tali orientamenti sono stati recentemente compendati da Dozan, Dozan (2022).

<sup>29</sup> Vedi Purwanto, Nurozi, Mukharrom et. Al (2018: 437), ove gli Autori convengono sull'evidenza che «According to classical fiqh scholars, polygamy is mubah and not prohibited. However, it is accompanied by requirements of being able to do justice and economic capabilities of the interested parties. A relatively similar attitude was shown by the mufassir who allowed polygamy based on the interpretation of the text of the Qur'an and al-Hadith». Sempre sul punto si rinvia a Hinchcliffe (1970).

<sup>30</sup> Gli Hanafiti determinano il *quantum* degli alimenti operando una media aritmetica tra la capacità finanziaria del marito e il precedente tenore di vita di ciascuna moglie nella famiglia d'origine. Sostanzialmente dello stesso parere anche gli Hanbaliti e i Malikiti, mentre gli Shafiti calcolano l'importo del mantenimento in riferimento a tutte le mogli conviventi, a prescindere dalle condizioni di vita antecedenti al matrimonio delle singole spose. Cfr. Doreen Hinchcliffe (1970), Waines (1982).

<sup>31</sup> Cfr. Al-Ghazali (1989).

<sup>32</sup> Cfr. Morozzo della Rocca (2019: 418-419).

<sup>33</sup> Cfr. Aluffi Beck-Peccoz (1990), Saleh (1972: 37).

<sup>34</sup> Cfr. Johnson (2005).

<sup>35</sup> Si veda sul punto Kathir (1998), Rasool, Qayyum (2022).

tempi di guerra, evenienza che logicamente porta a un naturale innalzamento della percentuale di donne disponibili<sup>36</sup>.

Come ricordato, l'Islam non ha introdotto la poligamia; essa, infatti, era ampiamente diffusa e praticata nelle società preislamiche, ove era peraltro ammesso che un uomo potesse avere un numero di mogli indeterminato, senza la previsione di alcun tipo di limitazione tassativa. Pertanto, circoscrivere la consuetudine di sposarsi con un numero massimo di mogli pari a quattro è stato inteso da parte di alcuni studiosi come un passo verso la perimetrazione della poligamia, attraverso l'imposizione di precise restrizioni agli uomini musulmani.

In definitiva, pur vantando una storia più che millenaria, la pratica poliginica è ancora oggi terreno di un acceso dibattito dottrinale nel mondo islamico che vede contrapporsi due interpretazioni divergenti del precetto coranico: da un lato è ancora diffusa la lettura tradizionale dell'istituto matrimoniale poligamico che concepisce tale possibilità come un vero e proprio diritto, concesso direttamente da Dio all'uomo-marito musulmano<sup>37</sup>; dall'altro si è affermato un indirizzo esegetico che, specie in contesti percepiti come maggiormente secolarizzati, tende a (re)interpretare in chiave 'evolutiva' i versetti coranici che non appaiono più confacenti alle mutate condizioni della stessa società islamica, tra cui rientra proprio il versetto 3 della Sura n. IV del Corano che comunque innegabilmente ammette la tetraginia<sup>38</sup>.

### 3. Verso il crepuscolo di una pratica millenaria? Le esperienze normative del Marocco, dell'Indonesia e della Tunisia

Effettuando una rapida ricognizione della normativa relativa alla poligamia negli Stati a maggioranza islamica, localizzati principalmente nel Maghreb, nell'Africa subsahariana, nella penisola araba e nel Sud-est asiatico, emerge che in numerosissimi ordinamenti si contempla esplicitamente la possibilità di contrarre il matrimonio poliginico<sup>39</sup>. Tuttavia, è opportuno sottolineare che recenti studi sociologici dimostrano inequivocabilmente che 'l'opzione poligamica' si stia riducendo sensibilmente. Si assiste infatti a un forte ridimensionamento<sup>40</sup> (se non a una vera e propria compressione) del 'diritto alla poliginia', realizzato anche attraverso l'introduzione di congegni normativi di natura civilistica volti a disincentivare tale pratica, rendendola quindi di difficile attuazione<sup>41</sup>. Peraltro, è necessario specificare che nella quasi totalità dei Paesi in cui la maggioranza della popolazione si professa islamica, specie in particolari ambiti come il diritto di famiglia e matrimoniale, la norma civile che regola i molteplici istituti giuridici inerenti a tale contesto è il prodotto dell'incisiva influenza della legge coranica, alla quale si è nel tempo sovrapposta una stratificazione normativa di matrice statale. Segnatamente, dunque, il precetto religioso in questi Paesi riveste ancora una centralità indiscussa, sconosciuta - almeno con la diffusività che contraddistingue il diritto islamico - attualmente a ogni altra latitudine.

<sup>36</sup> Cfr. Doi (1984).

<sup>37</sup> Si rimanda sulla questione a Dozan, Dozan (2022).

<sup>38</sup> Come ricorda D'amato (2012: 336-337). Sul punto si vedano anche le considerazioni, risalenti ma ancora attuali, di Sacco (1996: 465).

<sup>39</sup> Sul punto, si veda Mwambene (2017).

<sup>40</sup> Fenomeno già evidenziato da Campiglio (1990: 854).

<sup>41</sup> Cfr. Durisotto (2015).

Invero, a uno sguardo attento alla comparazione, vi sono differenti modalità in cui il precetto religioso disciplina ancora la vita dei consociati di tali ordinamenti: in alcuni casi la *Shari'a* costituisce una fonte del diritto direttamente applicabile, in altri contesti invece il comandamento confessionale è distillato all'interno di disposizioni normative formalmente promananti dall'autorità statale; da ultimo in diversi Paesi accade che la regolamentazione di alcuni istituti relativi allo *status* personale risulti condizionata, con differenti gradi di intensità, dagli ammaestramenti religiosi pur non richiamandoli esplicitamente<sup>42</sup>.

Nonostante in alcuni Stati della penisola araba i matrimoni multipli abbiano ancora una diffusione numericamente apprezzabile e la relativa disciplina segua letteralmente il precetto religioso contenuto nella Sura n. IV, versetto 3 del Corano<sup>43</sup>, la tendenza che invece si riscontra nella maggior parte degli ordinamenti asiatici e africani che contemplano tale consuetudine è effettivamente nel senso di una drastica diminuzione<sup>44</sup>. Le ragioni sottese a questo fenomeno deflattivo sono riconducibili a una pluralità di cause, sociologiche e antropologiche: l'imposizione di un certo tipo di modello economico, la diffusione di *standards* sempre più elevati d'istruzione tra uomini e donne, nonché il passaggio dal paradigma del clan familiare all'idea della famiglia nucleare importata dall'Occidente<sup>45</sup>.

Tuttavia, come già affiorato, uno dei più potenti strumenti che, tra la fine del secolo scorso e il principio del nuovo millennio, sono stati impiegati per ridurre la dilatazione del matrimonio poliginico è stato certamente il diritto: ad oggi, infatti, numerosi Paesi hanno introdotto legislazioni le quali, pur non facendo assoluto divieto di sposare più di una donna, sottopongono tale matrimonio a diverse compressioni, oltre quelle già previste dalla disposizione coranica, che hanno avuto un effetto indiscutibilmente dissuasivo, incentivando così il vincolo monogamico.

Il caso del Marocco, in questo senso, è esemplificativo. La prima codificazione, la *Mudawwanat al-ahwal al-shahsiyya*, che disponeva in materia di matrimonio, divorzio e filiazione risale infatti al 1958. Il Codice in questione sanciva un plesso di compressioni ai diritti e alle libertà femminili, tra le quali si fa usualmente rientrare anche il riconoscimento degli effetti civili del matrimonio plurale. Nel 2004 l'impostazione codicistica (*Mudawwanat al-usra*)<sup>46</sup> è stata riformata in conformità alle ricordate letture moderniste del Corano, stabilendo l'uguaglianza tra i coniugi e la loro corresponsabilità nella crescita della prole. Per quel che in questa sede interessa, la prima novità introdotta con la novella codiciale

<sup>42</sup> Cfr. Martinelli (2011).

<sup>43</sup> Si veda, per esempio, l'attuale situazione dell'Arabia Saudita che, almeno in questo specifico ambito, applica direttamente la Sharia. Il quadro giuridico del matrimonio in questo Paese è chiaramente tracciato da Purwanto, Nurozi, Mukharrom et. Al. (2018: 347) ove gli Autori sostengono: «Saudi Arabia allows polygamy if fairness is guaranteed and only limited to four wives. The country do not have a specific law to deal with this problem. Polygamy is permitted for men but is limited to four wives at one time. Due to the “lenient” state law on this issue, the practice has increased, especially among the educated people, due to oil resources. Even, the Government of Saudi Arabia has promoted polygamy as a way of returning to the “Islamic values” program. In 2001, Grand Mufti issued a fatwa, or opinion, calling on Saudi women to accept polygamy as part of the Islamic package and stated that the act was needed “to fight the growth of the spinster epidemic”. This polygamy acquisition occurs because the marriage law in Saudi Arabia is still uncodified law. It means that the marriage law is still based on the book of fiqh madhab, especially Hambali's madhab as the official Madhab of the State».

<sup>44</sup> Secondo recenti studi del Pew Research Center, la poligamia è in effetti un fenomeno sociale connotato da un evidente declino. Lo studio completo a cui ci si riferisce è reperibile al seguente indirizzo internet <https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/12/07/polygamy-is-rare-around-the-world-and-mostly-confined-to-a-few-regions/>.

<sup>45</sup> Cfr. Yamani (2008).

<sup>46</sup> Cfr. Ricca (2017).

contempla la possibilità di introdurre una clausola monogamica nel contratto matrimoniale alla quale l'uomo liberamente decide di vincolarsi: attraverso questa previsione negoziata si introduce un vero e proprio divieto pattizio per il marito di prendere in sposa una seconda moglie<sup>47</sup>.

Inoltre, si regolamenta l'ipotesi in cui nel contratto matrimoniale non sia stata apposta la cosiddetta clausola 'anti-poligamia': infatti, in mancanza di disposizioni concordate ed esplicite, l'uomo non può liberamente contrarre seconde nozze in costanza di matrimonio. Affinché infatti il cittadino già coniugato possa unirsi in un ulteriore matrimonio, lo stesso è tenuto alla presentazione di un'apposita istanza giudiziaria presso il competente tribunale in cui è obbligato a dichiarare le motivazioni poste a fondamento della propria petizione. In altre parole, si procedimentalizza – apponendo oneri probatori in capo all'uomo – l'opzione poligamica, ostacolando, almeno indirettamente, l'accesso all'istituto<sup>48</sup>. Peraltro, il Codice prevede specifici obblighi anche per il giudice istruttore che, prima di concedere il nulla osta al secondo (o successivo) matrimonio, è tenuto ad accertare che il desiderio dell'attore sia giustificato da una ragione obiettivamente eccezionale, per esempio quella di avere una prole più consistente. In aggiunta, in ossequio alla disposizione coranica che – come già rammentato – regola la poligamia, il richiedente deve dimostrare, attraverso un documento comprovante la propria condizione patrimoniale, di possedere sufficienti risorse economiche per far fronte alle esigenze materiali dei componenti – presenti e futuri – della propria comunità familiare. Da ultimo, affinché il giudice conceda l'autorizzazione a contrarre matrimonio poliginico è necessario, da un lato, che la prima moglie dichiari di essere a conoscenza dell'intenzione del marito di accasarsi nuovamente, rilasciando un'apposita dichiarazione, dall'altro che la futura seconda moglie conosca lo *status* personale dell'uomo che intende sposare. Dunque, a seguito dell'introduzione della riforma del 2004, viene enormemente valorizzato il ruolo del potere giudiziario, il quale non emetterà il nulla osta al ricorrere alternativamente di tre differenti ipotesi: anzitutto quando verifichi la presenza di un'apposita clausola al contratto matrimoniale con la quale l'uomo si era originariamente impegnato a non prendere un'altra moglie; nel caso in cui il giudice non ritenga soddisfacenti le giustificazioni sottese alla volontà del marito di convolare nuovamente a nozze, per esempio quando non sussista una motivazione oggettiva che sorregga la volontà maritale oppure quando non si dia prova di possedere i mezzi economici necessari al sostentamento della famiglia, infine, laddove l'autorità giudicante nutra il fondato timore che dalla celebrazione di un nuovo matrimonio possa derivare un'ingiustizia tra le mogli<sup>49</sup>.

Nell'evenienza in cui il marito non rispetti la procedura menzionata o violi apertamente la clausola che gli impedisce di contrarre nuovi matrimoni, la disciplina codicistica consente alla prima moglie di richiedere giudizialmente il divorzio, svincolandosi dunque in maniera unilaterale dell'unione coniugale<sup>50</sup>.

Muovendo verso est, l'Indonesia rappresenta lo Stato con il maggior numero di fedeli mussulmani e tale dato ha influenzato inevitabilmente anche la cultura giuridica del Paese, ancora fortemente condizionata dai dettami della religione di maggioranza<sup>51</sup>. In effetti, la *Marriage Law* del

<sup>47</sup> Cfr. Foblets (2006), Anello (2018).

<sup>48</sup> Cfr. *amplius* Del Pilar Diago (2004), Quiñones Escámez (2004), Foblets (2005).

<sup>49</sup> Più in generale si veda Roberta Aluffi Beck-Peccoz (2012), Loukili (2006).

<sup>50</sup> Cfr. Foffano (2007).

<sup>51</sup> Cfr. Brenner (2006).

1974<sup>52</sup> conferisce alle corti islamiche la giurisdizione esclusiva su tutte le questioni inerenti all'istituto matrimoniale tra musulmani: peraltro, la legge non prevede alcun divieto espresso sulla poligamia anche se giova rammentare che la tendenza registrata nell'ultimo decennio conferma come la consuetudine dei matrimoni multipli si stia drasticamente riducendo, specie in alcune regioni del Paese. Come già ricordato per il Marocco, tale effetto è dovuto all'introduzione di una congerie di procedure burocratiche che concorrono a rendere molto difficoltoso il riconoscimento dell'unione poligamica da parte dell'autorità statale indonesiana. Infatti, l'uomo già coniugato che manifesti la volontà di concludere un nuovo matrimonio deve avviare un'apposita procedura giudiziale che coinvolge la corte islamica competente territorialmente<sup>53</sup>: il giudice adito, prima di emettere l'autorizzazione alle nozze con la seconda moglie, deve verificare la sussistenza di una serie di requisiti previsti dalla legge<sup>54</sup>. Al fine di valorizzare il ruolo della prima moglie, la disciplina vigente prevede che quest'ultima manifesti formalmente il suo consenso all'unione poliginica del marito; il giudice deve poi assicurarsi che il futuro marito sia verosimilmente in grado di trattare con equità tutte le sue mogli; da ultimo, l'uomo è tenuto a presentare un'apposita documentazione probatoria a dimostrazione delle sue possibilità economiche. In aggiunta, si prevede un'ulteriore condizione che il giudice è tenuto a verificare: affinché sia concesso il nulla osta è indispensabile dar prova dell'incapacità della prima moglie ad assolvere ai propri doveri coniugali perché colpita da una grave malattia o da sterilità incurabile. Qualora si trasgredisca la dettagliata disciplina appena ricordata, il marito che proceda comunque alla conclusione di un matrimonio poligamico – segnatamente in assenza del consenso della prima moglie – è penalmente perseguibile in quanto tale comportamento costituisce, ai sensi dell'art. 279 del Codice penale indonesiano<sup>55</sup>, una fattispecie di reato tipizzata.

Per converso, un'eccezione (insieme alla Turchia<sup>56</sup>) nel panorama degli Stati a maggioranza islamica è rappresentato dalla Tunisia che nel 1956 ha abolito definitivamente ogni pratica poligamica, confinandola addirittura all'interno del perimetro del diritto penale. Il Codice dello statuto personale tunisino, la *Majalla al-ahwāl al-shakhṣiyya*, introdotto il 13 agosto 1956 ed entrato ufficialmente in vigore l'anno successivo, proibisce qualunque forma di poligamia: l'applicazione del dettato codiciale relativo al diritto di famiglia e matrimoniale, inizialmente riservata solo ai tunisini musulmani, è stata estesa a tutti i cittadini con la legge 40/1957<sup>57</sup>. Tale normativa segna una forte discontinuità con la precedente legislazione<sup>58</sup> e l'impronta riformista che contraddistingue la novella si inserisce nel solco di una profonda innovazione, ancora oggi oggetto di critiche da parte di alcuni esegeti, rispetto al tradizionale modo di concepire e applicare il *corpus* di norme shariatiche sul delicato ambito dello statuto personale<sup>59</sup>. L'intento del legislatore tunisino si colloca in un'ottica che è stata definita di deciso

<sup>52</sup> Sul punto di vedano gli studi di Katz (1978), Azra (2003).

<sup>53</sup> Cfr. art. 4 legge n. 1 del 1974 sul matrimonio.

<sup>54</sup> Si veda Saleh (1990).

<sup>55</sup> La cui traduzione ufficiale in inglese recita: «(1) Punished with a maximum imprisonment of five years: 1. any person who enters into a marriage knowing that his existing marriage or marriages are a legal barrier to this; 2. any person who engages in a marriage knowing that the marriage or marriages of other parties are an obstacle then. (2) If the person who commits an act based on paragraph 1 point 1 conceals to another party that the existing marriage is a legal barrier to this, he shall be punished with a maximum imprisonment of seven years».

<sup>56</sup> Cfr. Walther (2014: 232).

<sup>57</sup> Cfr. Guemara (2012).

<sup>58</sup> In argomento si veda Mahbouli (1977), Mezghani (1986).

<sup>59</sup> Cfr. Mahmood (1987: 151 ss.)

riformismo degli insegnamenti coranici<sup>60</sup>: in questa prospettiva la poligamia viene espressamente vietata, costituendo un reato punito con un anno di reclusione e una multa di duecentoquaranta dinari<sup>61</sup>; inoltre si prevede la nullità del matrimonio poliginico perché contratto in violazione di una norma di legge.

#### 4. La poligamia in Italia: tra criminalizzazione e *'laissez faire'*

Per quanto concerne il nostro Paese, il quadro normativo in cui si inseriscono la poligamia e i suoi effetti all'interno dell'ordinamento si compone di una pluralità di fonti graniticamente concordi nell'affermare l'illiceità di qualunque riconoscimento sul piano del diritto del fenomeno in questione<sup>62</sup>.

In primo luogo, il diritto comunitario, segnatamente la Direttiva del Consiglio del 22 settembre 2003, 2003/86/CE, che regola il ricongiungimento familiare all'interno dell'Unione, si occupa in maniera esplicita dei riflessi giuridici dei matrimoni poligamici nella misura in cui detta un divieto categorico, vigente per tutti gli Stati membri, di permettere la ricostituzione di consorzi affettivi plurimi, ripetendo il giudizio di sostanziale disvalore che connota il vincolo matrimoniale multiplo in tutti gli ordinamenti giuridici nazionali che compongono l'Unione. In particolare, la Direttiva 2003/86/CE all'art. 4 par. 4, nel regolamentare le politiche migratorie comunitarie stabilisce un palese veto al ricongiungimento con un coniuge ulteriore qualora il richiedente sia già unito in matrimonio con altro soggetto nel territorio dello Stato membro. Nel solco di questa tendenza rigorista, si colloca la Risoluzione del Parlamento europeo del 13 marzo 2007 che categorizza la poliginia tra le forme di violenza perpetrate ai danni delle donne, invitando in tal senso la Commissione a legiferare sul tema per raggiungere *standards* sempre più elevati in ordine all'uguaglianza di genere<sup>63</sup>.

Quanto poi al diritto interno italiano la poligamia, sia poliandrica che poliginica, è esplicitamente vietata ai sensi dell'art. 556 del Codice penale che tipizza il delitto di bigamia<sup>64</sup>, dal quale si fa

<sup>60</sup> Cfr. Prader (2003: 583), Aluffi Beck Peccoz (1997: 24-27).

<sup>61</sup> L'art. 18 del Codice, nella traduzione in inglese recita: «To having more than one wife is prohibited. Anyone who has remarried before the first marriage is legally separated can be sentenced to a one-year prison or a fine of 240,000 malims or both». Più in generale, si veda diffusamente Mahmood (1972: 121 ss.)

<sup>62</sup> Si riscontra invece un ampio dibattito in letteratura circa la possibilità di equiparare il matrimonio poligamico a una forma qualificata di convivenza. Sul punto, si rimanda per tutti a Calò (2009).

<sup>63</sup> Nello specifico la Risoluzione del Parlamento europeo del 13 marzo 2007 denominata *Tabella di marcia per la parità tra donne e uomini 2006-2010*, all'art. 4 richiede alla Commissione di «adottare un approccio della politica sull'uguaglianza di genere non solo in quanto priorità dell'UE ma anche e soprattutto come esigenza imprescindibile di rispetto dei diritti della persona; tale approccio dovrebbe tradursi in uno sforzo di coordinamento e rafforzamento delle misure europee e nazionali per la protezione giuridica della donna e dei bambini, in particolare: in caso di riduzione in schiavitù delle donne o nei casi di crimini commessi in nome dell'onore o della tradizione, di violenza, di traffico degli essere umani, di mutilazioni genitali femminili, di matrimoni forzati, di poligamia nonché di atti di privazione dell'identità (ad esempio l'imposizione del burqa, del *niqab* o di maschere), mirando ad una tolleranza zero».

<sup>64</sup> Tale articolo recita: «Chiunque, essendo legato da matrimonio avente effetti civili, ne contrae un altro, pur avente effetti civili, è punito con la reclusione da uno a cinque anni. Alla stessa pena soggiace chi, non essendo coniugato, contrae matrimonio con persona legata da matrimonio avente effetti civili. La pena è aumentata se il colpevole ha indotto in errore la persona, con la quale ha contratto matrimonio, sulla libertà dello stato proprio o di lei. Se il matrimonio, contratto precedentemente dal bigamo, è dichiarato nullo, ovvero è annullato il secondo matrimonio per causa diversa dalla bigamia, il reato è estinto, anche rispetto a coloro che sono concorsi nel reato, e, se vi è stata condanna, ne cessano l'esecuzione e gli effetti penali».

logicamente discendere l'intrasgredibile divieto di potersi sposare o unirsi civilmente<sup>65</sup> con più di una persona contemporaneamente. In particolare, il reato in questione – introdotto dal R.D. n. 1398 del 19 ottobre 1930 – punisce con una pena da uno a cinque anni di reclusione chiunque, essendo legalmente coniugato, contrae un ulteriore matrimonio, o chi, pur godendo della libertà di stato, contrae consapevolmente matrimonio con persona già sposata.

Sulla base di questo presupposto, dunque, la celebrazione di un matrimonio poligamico in Italia è vietata sotto un duplice profilo: come appena ricordato, la condotta non solo è criminalizzata ma altresì, dalla angolazione civilistica, il matrimonio sottoscritto in assenza del requisito della libertà di stato è *ipso iure* nullo e, qualora stipulato all'estero, non riconoscibile in Italia<sup>66</sup>. Per la dottrina maggioritaria, l'art. 86 del Codice civile, che sancisce come requisito essenziale per la valida celebrazione del matrimonio il possesso della libertà di stato, costituisce una norma di applicazione necessaria e, in quanto tale, contribuisce alla formazione del concetto di ordine pubblico interno<sup>67</sup>. Segnatamente, si ritiene che l'applicazione della disposizione appena menzionata debba necessariamente prevalere rispetto a quella eventualmente contraria della legge propria dello straniero così come disposto dall'art. 27 della l. 218/1995<sup>68</sup>. Il risultato del combinato disposto delle norme appena citate conduce dunque a una logica conclusione: ossia l'impossibilità per chiunque (qualunque sia la sua appartenenza confessionale) di richiedere presso i competenti uffici dello stato civile il riconoscimento di una situazione matrimoniale che legittimerebbe, anche surrettiziamente, la poligamia. Non vi sono dubbi, quindi, che nel nostro Paese la possibilità di celebrare matrimoni multipli con efficacia civile, ovvero di attribuire efficacia civile alle unioni poligamiche già precedentemente celebrate in Italia o in altri Paesi, sia chiaramente vietato dalla legge<sup>69</sup>.

In aggiunta occorre sottolineare come autorevole dottrina non esiti a schierarsi nel senso dell'intrinseca ragionevolezza del considerare, almeno in linea di principio, i precetti di natura penale quali limiti rigorosamente insuperabili alla libertà religiosa dacché laddove si ammettesse il contrario, il rischio prospettato sarebbe quello di venir meno alle più elementari esigenze di tutela dei diritti fondamentali. Più in generale, dunque, la tipizzazione delle fattispecie penali fungerebbe da argine alle manifestazioni della libertà religiosa incompatibili con il nostro ordinamento, sanzionando il fedele intento a compiere atti lesivi di beni giuridici rilevanti<sup>70</sup>.

È indispensabile, tuttavia, fornire una serie di precisazioni per offrire un quadro complessivo della reale entità del fenomeno poligamico nel nostro Paese.

Anzitutto, come precedentemente rammentato, il reato di bigamia si realizza nel momento in cui due soggetti, pur nella consapevolezza che uno dei due (o entrambi) sia già vincolato con una terza persona da una precedente matrimonio avente effetti civili, decidono coscientemente di legarsi in un'unione che pretende di determinare effetti giuridicamente rilevanti nell'ordinamento giuridico

<sup>65</sup> Cfr. art. 574 *ter* del Codice penale.

<sup>66</sup> Infatti, il nostro ordinamento prevede espressamente all'art. 86 del Codice civile la libertà di stato di entrambi i nubendi cittadini per la valida celebrazione del matrimonio, estesa agli stranieri per richiamo espresso dall'art. 116 dello stesso Codice.

<sup>67</sup> Per tutti, si veda Baruffi (2017).

<sup>68</sup> Il quale recita: «La capacità matrimoniale e le altre condizioni per contrarre matrimonio sono regolate dalla legge nazionale di ciascun nubendo al momento del matrimonio. Resta salvo lo stato libero che uno dei nubendi abbia acquistato per effetto di un giudicato italiano o riconosciuto in Italia».

<sup>69</sup> In questo senso si rinvia a Lillo (1994; 1995), Colaiani (2002).

<sup>70</sup> Cfr. Cardia (2019: 204-205)

italiano. Sulla base di questa premessa, dunque, la condotta punibile si avvera solo nel frangente temporale in cui si celebra un matrimonio avente effetti civili in mancanza della libertà di *status* di almeno uno dei nubendi. Proprio per questa ragione, la celebrazione di un'unione poligamica secondo i precetti religiosi islamici con efficacia solamente endo-confessionale costituisce un comportamento di per sé completamente irrilevante per il diritto punitivo. Considerazioni di segno opposto, andrebbero invece svolte nell'ipotesi in cui per quella stessa unione religiosa si reclamasse una qualche validità nella dimensione propria della sfera civile. In altre parole, la celebrazione di matrimoni poligamici islamici aventi sola efficacia interna alla confessione religiosa, non determinando alcuna ripercussione giuridicamente apprezzabile nell'ordinamento secolare, non costituiscono una condotta perseguibile ai sensi dell'art. 556 del Codice penale. Per ovvi motivi, la diffusione della cosiddetta poligamia di fatto risulta essere di difficile monitoraggio: ma vari studi hanno dimostrato che sono ormai numericamente apprezzabili i casi in cui un uomo musulmano, cittadino o straniero regolarmente residente in Italia, costruisca una cerchia familiare con una pluralità di mogli, tutte legittimamente sposate secondo i dettami religiosi che ordinano tale unione, provvedendo però alla registrazione civile di un solo matrimonio, generalmente il primo<sup>71</sup>.

L'ininfluenza per lo Stato di tali *ménages* si traduce in un completo disinteresse rispetto alle pretese esigenze di tutela dei gruppi familiari poligamici: per tale ragione si assiste a un sistematico rifiuto non tanto dell'esistenza fattuale di questi consorzi affettivi quanto della possibilità, per gli stessi, di trovare cittadinanza all'interno dell'ordinamento civile. In questo senso è da leggere la circolare n. 25928 del 29 settembre 2006<sup>72</sup>, emessa dall'Istituto nazionale per la previdenza sociale e concernente il *quantum* dell'assegno da erogare al nucleo familiare in caso di poligamia. La delibera conferma come nel sistema giuridico italiano il rapporto sponsale è esclusivamente monogamico e, dunque, il concetto di nucleo familiare non può contemplare un numero di coniugi superiore a due. Conseguenzialmente, l'attribuzione della prestazione previdenziale può essere riconosciuta esclusivamente nei confronti di un solo coniuge, escludendo quindi dal beneficio tutti gli altri eventuali conviventi<sup>73</sup>.

Il legislatore italiano, dunque, in perfetta sintonia invero con tutti gli altri Paesi europei, continua a proscrivere il matrimonio multiplo; tuttavia, non pare voler (o, riuscire a) contrastare una realtà informale ormai diffusa, specie tra i fedeli di religione islamica. La prova di tale assunto è fornita dal repertorio giurisprudenziale riguardo il delitto di bigamia che, allo stato attuale, risulta scarno se si pensa che la vigenza del reato perdura da più di 90 anni.

Alla luce di queste considerazioni, dunque, è possibile svolgere una duplice constatazione. Primariamente la cosiddetta poligamia invisibile, sfuggendo alle maglie del diritto, risulta essere una modalità di vivere le relazioni affettive non solo permessa ma anche praticata – seppur in maniera sotterranea – nel contesto sociale italiano. Per altro verso, rispetto alla cornice socio-giuridica del fenomeno, si registra un curioso paradosso per il quale una previsione di reato (scarsamente) punita

---

<sup>71</sup> Cfr. Falletti (2016).

<sup>72</sup> Reperibile in *Guida al lavoro*, 2006, 73.

<sup>73</sup> In alcuni Paesi come la Francia l'assegno familiare e l'indennità per il coniuge, in casi specifici, viene ripartito in parti uguali fra tutte le mogli ma il *quantum* è calcolato solo su una di esse. In argomento si veda Federico (2010; 374-375), in cui l'Autrice afferma: «In primo luogo, una serie di accordi bilaterali in materia di sicurezza sociale tra la Francia e Paesi che autorizzano la poligamia consentono di suddividere in parti uguali tra le consorti la pensione di reversibilità e l'indennità di vedovanza di un lavoratore straniero in Francia. Ancora una volta, si vede la contaminazione tra gli orizzonti giuridico-culturali di riferimento: si riconosce la poligamia, ma non la discriminazione tra consorti e tra i figli».

convive con una prassi *de facto* che, a seguito dei flussi migratori che hanno coinvolto il nostro Paese nelle ultime decadi, sembra conoscere un'ampiezza sempre maggiore nella vita di cittadini e stranieri<sup>74</sup>.

Queste tendenze, se potrebbero apparire di primo acchito antitetiche, invero sono congruenti rispetto alla *ratio* che sorregge l'impalcatura concettuale sulla quale si sostiene l'art. 556 del Codice penale. In effetti, la fattispecie criminale in oggetto, secondo la dottrina maggioritaria, mira a tutelare la famiglia monogamica, *rectius* il principio monogamico, quale costruito giuridico a vocazione generale, ossia come formazione di un corpo intermedio strutturalmente necessario al quale garantire correlate esigenze di protezione dell'ordine pubblico e sociale<sup>75</sup>. Fino a quando il bene in oggetto non è aggredito da richieste che incrinino in maniera significativa l'assetto giuridico (e, ancora prima, valoriale) salvaguardato non si rinvengono problematiche di rilievo. Solo, infatti, nel momento in cui si attenta a questo equilibrio attraverso la richiesta, dopo la celebrazione di un matrimonio civilmente rilevante, di trascrizione di una seconda unione religiosa già officiata (oppure, caso di difficile concretizzazione, la celebrazione di un secondo matrimonio civile) si attiva la potestà punitiva dello Stato a protezione del bene giuridico. In altre parole, qualora non si metta in discussione il paradigma del matrimonio monogamico, peraltro – giova rammentarlo – direttamente ricavabile dall'art. 29 Cost.<sup>76</sup>, qualunque consorzio affettivo composto da maggiorenni consenzienti che non pretenda pubblici riconoscimenti, a prescindere dalla sua modulazione, può liberamente permanere perché tendenzialmente insignificante sul piano del diritto. Ad ogni buon conto, già da tempo in letteratura si denuncia la sostanziale inopportunità del precetto codiciale in commento, nella misura in cui il ricorso al diritto criminale, «dovendo rappresentare l'*extrema ratio*, dovrebbe sussistere solo laddove imprescindibile, ovvero allorquando le altre forme di tutela non siano adeguate al raggiungimento del fine. [...] nel caso di specie sembra invece che la tutela civilistica predisposta per il coniuge di buona fede e, più in generale, per lo stesso matrimonio sia, *sic et simpliciter*, assolutamente sufficiente ed idonea a tutelare i

<sup>74</sup> In dottrina, si è sostenuto che il matrimonio poligamico «en realidad para los ordenamientos occidentales el problema, más que ético o moral es económico. Por consiguiente, salvo por la vulneración del principio de igualdad y no discriminación por motivos de sexo, no existen diferencias entre los matrimonios polígamos y los matrimonios monógamos que coexisten de forma simultánea con uniones de hecho. Destaca además, la hipocresía moral que se produce actualmente en nuestra sociedad, al rechazarse la poligamia legal y ser aceptada socialmente la poligamia de hecho», così García Rodríguez (1999: 306).

<sup>75</sup> Cfr. Panetta (2021).

<sup>76</sup> In letteratura si è autorevolmente argomentato: «la ragione ostativa [del riconoscimento della poligamia] non è l'argomento culturale che accredita la monogamia di una funzione ordinatrice (sul piano mentale e psichico, sessuale e affettivo) perché induce alla selezione delle proprie pulsioni. Né è necessario invocare il valore della dignità umana quale meta-principio costituzionale per escludere la legittimità di un matrimonio poligamico. Più pianamente, la poligamia sembra introdurre una relazione asimmetrica tra marito e mogli, di difficile compatibilità con i principi costituzionali della eguaglianza tra i generi (art. 3 Cost.) e della parità coniugale (art. 29 Cost.), anche laddove la legge intendesse forzare quest'ultima facendo leva (strumentalmente) sulla necessità di garantire (asserite) esigenze di unità familiare, ad esempio nell'interesse dei figli minori (di uno stesso padre ma di diverse madri-mogli)», e ancora: «Non è dunque la tradizione a difendere costituzionalmente sé stessa. Semmai a garantire in futuro la tenuta del modello monogamico è la titolarità di diritti inviolabili dei singoli all'interno della famiglia, formazione sociale che si mostra profondamente permeata dai risultati della ridefinizione e rinegoziazione delle relazioni tra i sessi: su tutti, il rifiuto della donna di subire rapporti privi di reciprocità»: Pugiotto (2008: 11).

soggetti e gli interessi giuridici coinvolti nel caso di bigamia, senza che sia necessario l'ulteriore intervento penale, al quale è chiaramente relegata una mera funzione simbolica»<sup>77</sup>.

## 5. Il ricongiungimento familiare: la discussione dottrinale, gli interventi normativi e l'attuale ruolo delle Corti

Il ricongiungimento familiare, ossia la possibilità per uno straniero regolarmente soggiornante sul territorio italiano di ricostituire il suo nucleo familiare ristretto nel Paese d'immigrazione, costituisce una delle forme di tutela classiche fornite dall'ordinamento italiano (ed europeo) al migrante che si trovi a vivere nella nostra penisola<sup>78</sup>. Per quel che in questa sede rileva, tale tema si intreccia indissolubilmente al matrimonio poligamico poiché le procedure legate al ricongiungimento familiare proprio su questo punto si sono incagliate sistematicamente per le ragioni precedentemente ricordate: nel nostro ordinamento la bigamia costituisce una fattispecie delittuosa e, in aggiunta, consentire il rilascio di un visto d'ingresso o di un permesso di soggiorno sulla base del ricongiungimento della moglie del bigamo violerebbe irrimediabilmente il principio dell'ordine pubblico internazionale. Com'è risaputo, quest'ultimo concetto è fluttuante, suscettibile di essere interpretato in maniera differente e, per sua stessa natura, da concepirsi in una prospettiva dinamica ed evolutiva. Se in dottrina tale principio è stato variamente definito, in estrema sintesi si può affermare che esso costituisca un 'filtro in entrata' di provvedimenti, giudiziari e amministrativi, provenienti da ordinamenti esteri i quali, se indiscriminatamente recepiti, produrrebbero un *vulnus* all'interno del sistema giuridico italiano: in altre parole, il principio *de quo* mira a «proteggere la società dalle pressioni e prevaricazioni di stili di vita opposti a quelli dell'ordinamento interno, sovrastando il riconoscimento e l'esecuzione nel proprio territorio di atti posti in essere legittimamente in un Paese straniero ma che presentano un contrasto con l'ordine pubblico interno»<sup>79</sup>.

Invero, prima dell'entrata in vigore della già ricordata Direttiva 2003/86/CE, sul tema del ricongiungimento familiare dei nuclei poligamici la dottrina era sostanzialmente spaccata su due fronti. Da un lato, infatti, autorevoli studiosi<sup>80</sup> riconoscevano nella difesa del principio della pari dignità tra i

<sup>77</sup> Foti (2017: 12). Peraltro, tale visione è in parte condivisa anche dalla dottrina straniera. Si veda, per esempio, Marco Francia (2011), ove l'Autrice considera la bigamia «una auténtica reliquia del derecho penal. Ahora bien, dentro de una moderna concepción del Derecho Penal, y en aras del principio de intervención mínima del Derecho Penal, por su consideración como última ratio, sería conveniente de lege ferenda, analizar si, de acuerdo con el desvalor de la acción, el hecho de que existe una sanción civil de nulidad y en virtud del bien jurídico tutelado, si es merecedor de la tutela penal o bastaría con la mera tutela civil». Sostanzialmente dello stesso avviso anche Pérez Ferrer (2020; 30), ove l'Autrice sostiene: «resulta sumamente cuestionable la intervención penal en esta materia, cuando apenas se puede encontrar un contenido material, pudiendo afirmar que el Derecho Penal no es el instrumento más idóneo para garantizar el cumplimiento de las normas civiles».

<sup>78</sup> Cfr. Galoppini (2000); Senigaglia (2014); Scaravilli (2020), Achille (2021), Vasto (2021), Fuccillo (2022: 583-588).

<sup>79</sup> Vasto (2021: 928).

<sup>80</sup> Solo a titolo esemplificativo si rimanda a Witte, Pin (2020: 80), in cui gli Autori – dopo aver fornito una carrellata di argomentazioni di taglio storico e filosofico sulle motivazioni relative alla proibizione della poligamia in tutti i Paesi occidentali – concludono affermando: «La resilienza del principio monogamico in Occidente non esige di perpetuare la retorica con la quale essa è stata difesa in passato. Le narrazioni di progresso morale che in passato hanno qualificato i praticanti la poligamia come "barbari" o "selvaggi" e tale pratica come 'in odio ai Paesi del Nord e dell'Occidente' non sono

coniugi e nella loro uguaglianza non solo un valore da proteggere a qualunque costo ma, ancora prima, l'immediata espressione dell'ordine pubblico matrimoniale ricavato per via indiretta dagli artt. 3 e 29 dello spartito costituzionale; per altro verso in letteratura si rintracciava altresì una diffusa corrente ermeneutica che, accedendo ad una interpretazione cosiddetta attenuata del principio dell'ordine pubblico internazionale, non escludeva aprioristicamente l'accettazione di alcuni determinati effetti mediati del matrimonio poligamico contratto all'estero, tra i quali appunto veniva ricompreso l'accesso alle procedure di ricongiungimento familiare, in un'ottica di salvaguardia dei diritti delle donne e dei figli minorenni<sup>81</sup>.

Questo vivace dibattito dottrinale si è parzialmente sopito (ma non del tutto arrestato) all'indomani del varo dell'art. 4 par. 4 della Direttiva 2003/86/CE e, più precisamente, dell'attuazione della norma comunitaria nella legislazione nazionale<sup>82</sup> con la modifica dell'art. 29, Titolo IV, del d. lgs n. 286/1998, il cosiddetto *Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero* (TUI): esso che sembra aver azzerato qualunque margine interpretativo, prevedendo il divieto del ricongiungimento del consorte «quando il familiare di cui si chiede il ricongiungimento è coniugato con un cittadino straniero regolarmente soggiornante con altro coniuge nel territorio nazionale».

---

indispensabili, né giustificate, così come la monogamia non deve essere ritenuta una documentazione del maggiore sviluppo civile in Occidente, rispetto ad altre aree del mondo nelle quali essa è solo una delle opzioni disponibili. Gli argomenti arroganti e xenofobi utilizzati dagli scrittori greco-romani contro i sudditi dei loro imperi, dei primi cristiani contro ebrei e musulmani, della prima modernità nei confronti dei nativi del Nuovo Mondo, o degli americani del diciannovesimo secolo nei confronti di schiavi emancipati, indiani, lavoratori asiatici o dei primi mormoni, tutti familiari con la poligamia, non hanno bisogno di alcuna riviviscenza. Gli ordinamenti occidentali possono semplicemente attestarsi sull'opinione che la poligamia sia una pratica eccessivamente pericolosa per costituire una valida opzione coniugale in una società liberale e democratica».

<sup>81</sup> Si è infatti sostenuto sul punto: «L'interrogativo che reclama una risposta è se il principio dell'ordine pubblico sia idoneo a governare la diversità, là dove vengano in rilievo situazioni giuridiche soggettive costituite legittimamente all'estero, che aspirano ad un riconoscimento nel nostro ordinamento. Nell'eventualità che una cittadina italiana sposi un musulmano con rito "non" islamico, ad esempio – ipotesi differente da quella oggetto della citata sentenza n. 1739/1999 della Cassazione -, ed il marito, rientrato nel proprio paese, contragga matrimonio con un'altra donna, fermo restando che la prima potrà chiedere il divorzio, si possono riconnettere effetti giuridici al secondo matrimonio? È evidente che ove il principio dell'ordine pubblico venga inteso nella sua "pienezza", quale filtro e limite invalicabile posto dal legislatore nazionale a presidio dell'ordinamento, un atto invalido nel diritto interno, quale è indubbiamente il matrimonio poligamico, non può produrre alcun effetto giuridico, sia esso di natura patrimoniale o personale. Al contrario, ove si assuma come preminente il "fatto storico" del celebrato matrimonio, è ragionevole ritenere che dallo status coniugale perfezionatosi legittimamente nel paese di provenienza dei soggetti interessati derivino conseguenze delle quali il nostro ordinamento deve farsi carico. In questo secondo caso, si accredita la teoria – formulata nell'esperienza giuridica francese, ma in seguito abbandonata – dell'ordine pubblico "attenuato", in virtù della quale il principio in parola tollera limitazioni allorquando il riconoscimento di specifici diritti connessi ad istituti del diritto straniero, a rigore incompatibili con il diritto interno, trova giustificazione in virtù del collegamento della persona con l'ordinamento di riferimento dell'istituto giuridico. Nel caso del matrimonio poligamico, alle mogli successive spetterebbero diritti di natura patrimoniale – successori, alimentari, al risarcimento del danno per uccisione del marito, alle prestazioni previdenziali, ecc. – e non patrimoniali, come il diritto al ricongiungimento familiare. La funzione di filtro del principio dell'ordine pubblico scomparirebbe del tutto al cospetto poi di soggetti deboli, quali i figli minori, cui il diritto a riunirsi con la propria madre andrebbe, in ogni caso, garantito», così Saporito (2019:14-15).

<sup>82</sup> Cfr. d. lgs n. 5/2007, denominato *Attuazione della direttiva 2003/86/CE relativa al diritto di ricongiungimento familiare*, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 25 del 31 gennaio 2007.

Su questi rinnovati orizzonti si è successivamente mossa la giurisprudenza che più volte si è espressa in ambito di ricongiungimento familiare in costanza di matrimonio plurimo, invero percorrendo tortuosi e ondivaghi tragitti argomentativi<sup>83</sup>. La Corte suprema, con ordinanza n. 4984/2013<sup>84</sup>, sembra aver posto un punto fermo all'annosa questione, pronunciandosi in un complesso caso in cui il ricorrente, figlio di un poligamo, richiedeva il ricongiungimento della madre, cittadina marocchina. Il visto alla moglie del poligamo, dal quale peraltro risultava separata da anni, era però stato negato dall'autorità consolare alla donna in ragione del fatto che l'uomo aveva precedentemente attivato e concluso positivamente le procedure per il ricongiungimento di una seconda sposa: tale evidenza avrebbe inevitabilmente creato una situazione di bigamia, vietata nel nostro ordinamento, determinata dalla coesistenza nel nostro Paese della madre del ricorrente e dell'ulteriore moglie del padre dello stesso, già invero soggiornante in Italia. I giudici del merito avevano però ritenuto illegittimo l'operato del Consolato Generale di Casablanca fondando le proprie decisioni sulla base di una duplice constatazione<sup>85</sup>: anzitutto sul dato per cui la disposizione di cui all'art. 29 TUI, la quale vietava il ricongiungimento familiare in favore di chi sia regolarmente coniugato in Italia con altro coniuge, fosse entrata in vigore dopo la proposizione della domanda in questione e, secondariamente, la domanda di ricongiungimento era stata formulata dal figlio e non dal coniuge già regolarmente sposato, elemento che non poteva essere trascurato per dirimere la controversia stante il tenore letterale della stessa norma invocata.

La Corte di Cassazione, ribaltando la decisione del giudice del gravame, fissava il principio di diritto tale per cui il divieto in questione «opera oggettivamente nei confronti delle richieste di ricongiungimento familiare proposte in favore del coniuge di un cittadino straniero già regolarmente soggiornante con altro coniuge in Italia, non distinguendo soggettivamente la provenienza della domanda, e al contrario mirando ad evitare l'insorgenza nel nostro ordinamento di una condizione di poligamia, contraria al nostro ordine pubblico anche costituzionale; [...] il divieto di poligamia non è condizionato da condizioni di fatto quali la coabitazione o la vivenza a carico, ma opera in sé e perdura fino alla cessazione legale di uno dei vincoli coniugali». In effetti, il ragionamento logico-giuridico sotteso alla decisione pare connotarsi di tetragona solidità affermando, in estrema sintesi, l'assoluta impossibilità di creare insidiosi interstizi in cui si possa, anche indirettamente, riconoscere effetti giuridici al matrimonio poligamico<sup>86</sup>. Tuttavia, si noti incidentalmente la contraddizione determinata dalla pronuncia: nel caso di specie la richiesta aveva a oggetto il ricongiungimento di una donna che già da anni era separata dal padre del ricorrente e non intratteneva con lo stesso alcun tipo di rapporto. Per assurdo, infatti, il rilascio del visto, pur determinando (come d'altronde è successo) attriti sul piano giuridico-formale, non avrebbe causato alcun effetto in concreto dal momento che, ragionevolmente, non si sarebbe instaurata alcun tipo di convivenza poligamica. In aggiunta, nulla avrebbe impedito che la donna – a cui era stato negato il visto – entrasse in territorio italiano attraverso la concessione di un

<sup>83</sup> Invero ancora prima dell'entrata in vigore della Direttiva n. 286 del 2003, la giurisprudenza di merito e di legittimità si era occupata in svariati casi degli 'attriti' tra situazione familiare poligamica e ricongiungimento. Una rassegna delle vertenze precedenti al 2003 è contenuta in Campiglio (2008).

<sup>84</sup> Cfr. Cassazione civile, sez. VI, n. 4984/2013, in *Foro italiano*, 9, 2013, 2519 ss.

<sup>85</sup> Cfr. Corte app. di Venezia, decreto del 27 luglio 2011, consultabile su *DeJure*.

<sup>86</sup> Senza alcuna pretesa di esaustività, si rinvia a Palermo (2012), Veronesi (2012), Perin (2013), Senigaglia (2014), Petralia (2016), Di Masi (2018).

permesso di soggiorno fondato su motivazioni diverse rispetto allo statuto personale, per esempio per motivi lavorativi, a nulla ostando il suo stato di coniugio.

La corrente ermeneutica adottata dalla giurisprudenza di legittimità rappresenta invero l'ultimo approdo di un tormentato itinerario contrassegnato da orientamenti tutt'altro che lineari. Precedentemente all'ordinanza del 2013 della Corte apicale, infatti, non erano stati episodici i casi in cui i giudici del merito, al ricorrere di una serie di fattori incidentali, propendevano per l'indiretto riconoscimento dell'istituto sponsale poligamico: detto altrimenti, si riscontravano interessi che – in ragione della loro rilevanza – erano ritenuti quantomeno da bilanciare rispetto al principio di ordine pubblico matrimoniale. Sostanzialmente, nelle vertenze vagliate dalle corti territoriali, estrema importanza era stata attribuita al *best interest of the child*, principio informatore del sistema di protezione del minore, ampiamente utilizzato per salvaguardare anche le esigenze di tutela di un figlio, nato in costanza di un matrimonio poligamico, di essere cresciuto da entrambi i genitori. In questo senso, dunque, sembrano recepite in giurisprudenza le riflessioni dottrinali intessute intorno al concetto di ordine pubblico attenuato: accedendo a questa lettura, quindi, il principio in questione dovrebbe modellarsi o, per meglio dire, adattarsi alla singola fattispecie, prevedendo un oculato bilanciamento qualora venga accertata la presenza di insopprimibili istanze di protezione «di almeno pari levatura come quello del rispetto della dignità della persona, dell'esigenza di evitare ingiustificate discriminazioni, della tutela del prevalente interesse dei figli minori, del diritto alla tutela giurisdizionale»<sup>87</sup>.

In questo solco si erano collocate due decisioni emesse rispettivamente dalla Corte d'appello di Torino<sup>88</sup> e dal Tribunale di Bologna<sup>89</sup>.

Nel primo caso, il giudice del gravame del capoluogo piemontese, con decreto emesso in data 11 aprile 2001, riconosceva il ricongiungimento familiare di una donna, sposata con un soggetto bigamo, giustificando tale tendenza indubbiamente 'aperturista' sulla base della preminente protezione della vita privata e familiare del figlio minore della coppia. Detto altrimenti, il diritto alla bigenitorialità non poteva nel caso specifico essere frustrato poiché ciò, irreversibilmente, avrebbe causato «una situazione senz'altro gravemente dannosa per lo sviluppo psico fisico di un bambino». Peraltro, a parere del giudice «la permanenza in Italia della madre va infatti consentita non allo scopo di omologare un'unione matrimoniale poligamica, ma di tutelare il primario e poizore diritto del minore di a non essere separato, senza adeguato motivo, da uno dei genitori»<sup>90</sup>.

L'orientamento del tribunale felsineo, espresso nella decisione del 12 marzo 2003, riprendeva sostanzialmente le considerazioni sviluppate in precedenza dalla Corte d'appello torinese. Il procedimento per il ricongiungimento familiare, in questo caso, era attivato dalla ricorrente in favore della madre, già sposata in Marocco in matrimonio plurale con un residente regolarmente soggiornante in Italia: quest'ultimo, tuttavia, aveva già chiesto e ottenuto il permesso di soggiorno per motivi familiari a vantaggio di una diversa moglie. Il giudice del merito affermava nel caso specifico che era da riconoscersi il diritto al ricongiungimento familiare proposto dacché nessun principio di ordine pubblico veniva concretamente leso attraverso la procedura in oggetto: tali speculazioni si radicavano sull'evidenza che l'unione coniugale, precedentemente contratta all'estero, fosse del tutto priva di

<sup>87</sup> Ferrando, Querci (2007: 101).

<sup>88</sup> Cfr. Corte app. di Torino, sezione speciale minorenni, 11 aprile 2001, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2001, 173 ss.

<sup>89</sup> Cfr. Tribunale di Bologna 12 marzo 2003, in *Diritto immigrazione e cittadinanza*, 2003, 140 ss.

<sup>90</sup> Corte app. di Torino, sezione speciale minorenni, 11 aprile 2001, cit., 175.

efficacia civile per ordinamento italiano<sup>91</sup>. Solo qualora si fosse richiesto il conferimento degli effetti civili all'unione coniugale, con apposita istanza rivolta all'ufficiale di stato civile, la domanda abusiva sarebbe stata legittimamente respinta, secondo quanto previsto dall'art. 10 Cost. Invero, scorrendo la decisione, emerge un secondo punto cruciale nel ragionamento del giudicante laddove si sostiene apertamente che «il provvedimento impugnato [diniego del visto in favore della madre della ricorrente, N.d.A.] deve ritenersi illegittimo, in quanto ingiustamente comprimente il diritto di ricongiungimento vantato dal ricorrente sulla base del rapporto di filiazione». Ancora una volta, dunque, la valutazione effettuata dal giudice propendeva verso l'identificazione del diritto preminente del figlio di vedersi assicurata, pur nel Paese d'immigrazione, la (ri)composizione del proprio nucleo familiare, anche se poligamico.

A ben vedere, dunque, l'orientamento giurisprudenziale adottato dai giudici di merito si è sostanziato in un lavoro di ponderazione e bilanciamento tra il diritto del figlio alla bigenitorialità e la tutela dei principi fondamentali sui quali si cementa il nostro ordinamento: il risultato conseguito da tale attività di apprezzamento, tuttavia, si è rivelato parzialmente squilibrato nella misura in cui, esaltando il superiore interesse del minore, ha compresso – fino invero ad annichilire – il principio dell'ordine pubblico.

La corrente ermeneutica in questione, salutata favorevolmente da una parte della dottrina che ne ha intuito le ragioni di salvaguardia del diritto del fanciullo<sup>92</sup> di crescere in un contesto familiare bigenitoriale, è stata duramente criticata da altra letteratura<sup>93</sup>, dal momento che un tale approccio si sarebbe risolto nella creazione di un doppio circuito, dove – pur nel medesimo contesto poligamico – la presenza di un minore avrebbe potuto radicalmente influenzare le decisioni della giurisprudenza. Nondimeno, l'affermarsi di tale percorso interpretativo avrebbe rapidamente determinato una manifesta discriminazione nei confronti di tutte quelle condizioni familiari poligamiche in cui non fossero stati presenti (ancora) figli<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Successivamente, in senso contrario, Cass. pen. n. 9743/2007, in *Cassazione penale*, 11, 2007, 4169, in cui i giudici chiaramente affermano: «è configurabile il delitto di bigamia nei confronti di persona che abbia contratto matrimonio all'estero con cittadino straniero, non rilevando, in contrario, la nazionalità del coniuge, né l'ignoranza della legge extrapenale, integrativa del precetto penale, che regola la validità del matrimonio».

<sup>92</sup> Si veda sul punto Di Pietro (2015: 68) ove l'Autrice sostiene apertamente: «La necessità di salvaguardare principi fondamentali dell'ordinamento – quali il carattere monogamico del matrimonio e l'uguaglianza tra i coniugi – si affievolisce di fronte al superiore interesse del minore. una simile scelta giurisprudenziale risulta del resto in accordo con i principi sanciti dalla Costituzione italiana e dalla Convenzione di New York sui diritti del fanciullo (oltre che dall'art. 8 CEDU e dall'art. 23 del Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici del 1966)». Sempre in questo senso si esprime Elena Falletti, *L'impatto culturale dell'immigrazione islamica sull'ordinamento giudiziario italiano: alcune riflessioni*, cit., p. 25, in cui l'Autrice commenta tale apertura giurisprudenziale come «condivisibile nei limiti della protezione del miglior interesse del figlio minore».

<sup>93</sup> Per tutti si rimanda a Ricca (2008b: 335) in cui l'Autore, criticando le decisioni dei giudici di merito appena ricordate, non esita a definire i risvolti di tali sentenze come «un'inesauribile fonte di problemi per tutte le persone coinvolte».

<sup>94</sup> In dottrina è stata sostenuta anche la tesi per cui dovrebbero essere presi in considerazione (e dunque bilanciati) non solo i diritti connessi al minore ma anche il diritto dello straniero regolarmente soggiornante alla propria autodeterminazione culturale. In questo senso si rimanda a Petralia (2013: 20-21), ove l'Autrice sostiene: «Con specifico riferimento al matrimonio poligamico, non ci sembra azzardato sostenere che, laddove la formazione di una famiglia poligamica sia avvenuta nel rispetto di quelle condizioni che attestano il collegamento della persona con un ordinamento di matrice musulmana; siano rispettati i diritti fondamentali della persona, in particolare il diritto di autodeterminazione culturale; e sussistano condizioni idonee ed effettive che consentano alla donna di rifiutare la poligamia, non si riscontra nessuna

## 6. Un fugace sguardo alla giurisprudenza spagnola: stesse problematiche, soluzioni differenti?

Lo spettro d'indagine relativo alle ripercussioni giuridiche negli ordinamenti secolari della poligamia islamica non interessa, com'è d'altronde intuibile, esclusivamente l'Italia e la Spagna. Anzi, tali questioni hanno toccato anche ordinamenti che, in ragione della loro più o meno storia recente, sono stati interessati da ingenti flussi migratori provenienti dalle ex-colonie a maggioranza islamica. Le esperienze giuridiche della Francia<sup>95</sup> e del Regno Unito<sup>96</sup> sono da questo punto di vista paradigmatiche. Tuttavia, è l'ordinamento spagnolo quello in cui si possono contare il maggior numero di affinità rispetto alla cornice legislativa italiana. Infatti, l'interdizione, espressa in forme sottilmente diverse ma sostanzialmente analoghe rispetto all'Italia, in tema di riconoscimento degli effetti civili del matrimonio poligamico (non solo islamico) in Spagna invero convive con correnti giurisprudenziali che, esattamente come illustrato nel paragrafo precedente, tendono talvolta all'accettazione nella sfera civile di alcuni effetti dell'unione plurale.

La Spagna, infatti, condivide – salvo alcune trascurabili eccezioni – la medesima impostazione giuridica repressiva sul fenomeno poligamico<sup>97</sup>: per ragioni di spazio non è possibile fornire neppure sommariamente un quadro completo relativamente alle molteplici fonti che regolano il ricongiungimento familiare in costanza di matrimonio poligamico nel contesto spagnolo: ma è

---

violazione dei principi di ordine pubblico, essendo rispettato il principio di uguaglianza dei coniugi e il diritto all'identità culturale dei soggetti coinvolti. Una diversa soluzione non solo determinerebbe una posizione di chiusura dell'ordinamento ospitante nei confronti della diversità, in una società che invece ritiene di essere multiculturale, ma non garantirebbe adeguata tutela ai diritti fondamentali che consentono alla persona umana di determinarsi liberamente nella costruzione delle relazioni interpersonali, laddove tali determinazioni siano ontologicamente legate a una diversa matrice culturale. Spingendosi in questa direzione, l'immigrato, modifica la percezione di sé, del proprio modo di pensare e agire, manifesta i segni di una doppia appartenenza - l'una alla cultura d'origine, l'altra alla cultura del Paese in cui vive -, provocando l'insorgenza di un'inedita forma di "ibridazione", una nuova forma di colonialismo e di subalternità di una comunità rispetto ad un'altra».

<sup>95</sup> La situazione francese, a seguito del varo della cosiddetta *Loi Pasqua* del 1993, è connotata da un deciso rigore in tema di ricongiungimento familiare delle famiglie poligamiche. Infatti, Baruffi (2017: 89-90), riferisce sull'argomento: «Qualora lo straniero poligamo risieda in Francia con una moglie, il ricongiungimento familiare non è concesso ad altre e il titolo di soggiorno, se già per queste richiesto e ottenuto, è, rispettivamente, negato o ritirato. Ciò sempre che lo straniero non dia prova che l'unione coniugale con la moglie residente in Francia è stata sciolta con divorzio anteriormente alla concessione del titolo di soggiorno o sia comunque venuta meno, per esempio, per decesso del coniuge. Lo straniero proveniente da un Paese in cui è ammessa la poligamia deve quindi dar prova di non creare sul territorio francese una situazione poligamica». Cfr. anche Bischoff (1981), Bourdelois (1993), Rude-Antoine (1997).

<sup>96</sup> Il quadro normativo dell'ordinamento inglese si discosta vistosamente da quanto precedentemente ricordato per l'Italia. Un interessante differenza da registrare in tema di ricongiungimento familiare riguarda la previsione di poter richiedere il permesso di soggiorno per motivi familiari solo a vantaggio della prima moglie con cui il poligamo si è sposato nel Paese d'origine. A differenza, dunque, rispetto a quanto già ricordato, non sussiste alcun diritto in capo al marito bigamo di scegliere quale delle mogli può giovare delle tutele legate al ricongiungimento. Tale previsione normativa, evidentemente finalizzata alla limitazione della discrezionalità dell'uomo, per una sorta di eterogenesi dei fini, potrebbe incentivare il marito a ricorrere all'istituto del ripudio unilaterale, discusso (e discutibile) meccanismo normativo attraverso cui solamente il marito può sciogliere il vincolo matrimoniale senza previo consenso della moglie. Paradossalmente, tale previsione consentirebbe all'uomo di scegliere quale delle mogli è meritevole del ricongiungimento, condannando tutte le mogli diverse dalla donna d'elezione a una condizione giuridicamente certamente peggiorativa. Sul punto si veda Clerici (2009), Oberto (2012).

<sup>97</sup> Sul punto si veda, *ex plurimis*, Labaca Zabala (2008), Desdentado Daroca (2009), Díaz Aznarte (2011); Blázquez Rodríguez (2015), Soto Moya (2016).

sufficiente rammentare come lo scenario socioculturale in cui si muove la *Ley Orgánica* n. 4/2000, *sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social* e successive modifiche (tra le più rilevanti quelle introdotte dal *Real Decreto* n. 2393/2004) è essenzialmente equiparabile a quello italiano. La legislazione spagnola in tema di ricongiungimento familiare, nella consapevolezza di un inconfutabile dato di realtà, riconosce l'esistenza delle famiglie poligamiche, diffuse in molteplici Paesi a maggioranza islamica, e permette il ricongiungimento di qualunque coniuge, purché sia uno, esattamente come accade in Italia. Pertanto, si rinuncia a qualsivoglia criterio cronologico a favore di un parametro elettivo, ossia è l'uomo-marito, regolarmente soggiornante, che decide insindacabilmente quale delle mogli è meritevole del ricongiungimento<sup>98</sup>. Si noti, per inciso, che gli effetti del congegno giuridico spagnolo che regola il ricongiungimento – che può essere attivato solo dall'uomo dacché la poliandria è proibita nell'Islam – è il medesimo che opera anche nel nostro Paese.

Dal punto di vista dell'ermeneutica giurisprudenziale, il *Tribunal Supremo* spagnolo ha avuto modo di affermare con indiscutibile enfasi che «la poligamia no es simplemente algo contrario a la legislación española, sino algo que repugna al orden público español, que constituye siempre un límite infranqueable a la eficacia del derecho extranjero»<sup>99</sup>. Sulla base dei presupposti giuridici concisamente ricordati e dell'orientamento dettato dalla giurisprudenza superiore spagnola è indubbio che in territorio spagnolo non è possibile celebrare matrimoni poligamici con effetti civili, senza alcuna eccezione. Tuttavia, considerazioni di segno parzialmente diverso possono essere svolte nel caso in cui il matrimonio plurale sia stato celebrato all'estero e, solo in un momento successivo, riconosciuto dall'ordinamento iberico.

In quest'ultimo caso, tanto la giurisprudenza quanto la dottrina maggioritaria consentono il dispiegamento di alcune ripercussioni periferiche e indirette della situazione di fatto determinata dall'unione coniugale poliginica contratta in un Paese straniero. Se, infatti, viene tendenzialmente negata l'ammissione del vincolo matrimoniale poligamico nella sua completezza – ossia con tutte le proprietà che lo caratterizzano nell'ordinamento d'origine –, al ricorrere di esigenze di tutela di soggetti coinvolti nell'unione non è esclusa che la stessa possa determinare alcune limitate incidenze giuridiche<sup>100</sup>.

Infatti, la manifesta perentorietà della decisione del Tribunale Supremo del 2009 si è in verità innegabilmente affievolita nel corso degli ultimi anni e sono ormai ricorrenti le decisioni, tanto dei tribunali di merito quanto della stessa Corte apicale, che mirano a riconoscere alcuni riverberi giuridicamente rilevanti al matrimonio poligamico contratto all'estero<sup>101</sup>. Si noti, comunque, che anche

<sup>98</sup> Cfr. Quiñones Escámez (2000: 180-181).

<sup>99</sup> STS - RJ\2008\6478, successivamente ripresa anche da STS - RJ\2009\7068; STS - RJ\2010\1571; STS - RJ\2012\2876; STS - 1982/2017, STS - JUR\2017\313735. Sul punto si veda diffusamente Carrascosa González (2016).

<sup>100</sup> Cfr. Juárez Pérez (2012).

<sup>101</sup> Cfr. Juárez Pérez (2012: 43), ove l'Autrice efficacemente rileva: «Desde esta perspectiva, la afirmación del Tribunal Supremo de que la poligamia repugna al orden público español ha perdido gran parte de su fuerza. De ello existen indicios tanto jurisprudenciales como legislativos: por una parte, nuestros tribunales reconocen algunos efectos jurídicos tanto al matrimonio poligámico como a otras figuras afines desde el punto de vista de la contradicción con nuestros valores esenciales, como es el repudio; por otra, los convenios sobre seguridad social consagran prestaciones derivadas de dichos matrimonios, y la normativa de origen comunitario permite la reagrupación de una segunda o ulterior esposa, mientras que el legislador penal retrocede en la criminalización del delito de bigamia. Correlativamente, el rechazo la poligamia islámica resulta contradictorio con el reconocimiento del matrimonio islámico si es monógamo, pues ambas instituciones vulneran los mismos principios esenciales y derechos fundamentales. Esta circunstancia permite cuestionarse si tras dicho rechazo no concurren razones, ya apuntadas, de índole económica y fiscal».

la giurisprudenza spagnola, nel complesso ambito del riconoscimento dei matrimoni poliginici, non si distingue per la sua risolutezza: si riscontrano infatti pronunce relative a casi sostanzialmente analoghi in cui i giudici hanno adottato soluzioni diametralmente opposte<sup>102</sup>.

A questo proposito, sono da rammentare due celebri vertenze decise dal Tribunale Superiore della Catalogna, rispettivamente nel 2003 e nel 2005, in cui non si ammetteva alcun effetto in caso di matrimonio poligamico. Segnatamente, non si considerava l'esistenza dei secondi e/o successivi matrimoni, considerandoli sostanzialmente insussistenti secondo la legge spagnola, disconoscendo così il diritto alla reversibilità della pensione di tutte le mogli successive alla prima<sup>103</sup>. Tale orientamento, tuttavia, già da tempo convive con una seconda corrente giurisprudenziale la quale, al contrario, ha ammesso il diritto di tutte le mogli del poligamo defunto di godere della pensione di reversibilità, utilizzando come criterio di spartizione dell'ammontare complessivo il parametro temporale. In altre parole, il *quantum* della prestazione previdenziale viene distribuito sulla base dell'effettivo momento dell'instaurazione del vincolo sponsale, pur poligamico<sup>104</sup>. Addirittura, in un drappello di sentenze – invero rimasto isolato – i giudici hanno stabilito, in ossequio al principio di uguaglianza, che tutte le mogli del poligamo, indipendentemente da ogni altra circostanza, dovessero godere della medesima quota della pensione di vedovanza del marito<sup>105</sup>.

L'ultimo approdo giurisprudenziale sul tema è stato raggiunto dal *Tribunal Supremo* spagnolo nel 2018<sup>106</sup> in un intricato caso relativo all'attribuzione della pensione di reversibilità a seguito della scomparsa di un cittadino marocchino che aveva prestato servizio presso la *Policía Territorial* del Sáhara, organismo di polizia ormai soppresso, alle dirette dipendenze del Regno di Spagna fino al 1976. Essendo l'uomo bigamo, successivamente alla sua dipartita, entrambe le spose avevano richiesto presso i competenti organi amministrativi spagnoli l'assegnazione della pensione di vedovanza, la quale era attribuita solo alla prima moglie, nonostante entrambe le donne fossero legittimamente sposate secondo la legge marocchina che, come già precedentemente rammentato, consente entro certi limiti la poliginia. Per ragioni di spazio non è possibile ricostruire meticolosamente tutti i passaggi e le argomentazioni svolte dalla Corte apicale, la quale richiama una serie di disposizioni pattizie sottoscritte tra il Marocco e la Spagna ma che nell'economia della presente trattazione appaiono ridondanti<sup>107</sup>: cionondimeno, il risvolto davvero interessante riguarda la soluzione adottata dai giudici superiori. Il Tribunale supremo, infatti, ammette la possibilità di estendere lo *status* di beneficiario della pensione di vedovanza del *de cuius* anche alla moglie successiva alla prima la quale, in base al suo diritto personale, era contemporaneamente sposata con il soggetto che in vita godeva di una pensione a carico dello Stato

<sup>102</sup> Cfr. Pérez Ferrer (2020).

<sup>103</sup> Sul punto si è infatti sostenuto che «la posición de nuestros Tribunales ha sido la de excluir cualquier tipo de eficacia en los mismos, por motivos económicos y fiscales, que derivan de las ayudas familiares directas que deberían concederse a las mismas, a través del sistema de prestaciones sociales de pobreza, ya que coexisten varias esposas e hijos nacidos de éstas uniones, y los ingresos procedentes del trabajo serían insuficientes para cubrir sus necesidades básicas, las desgravaciones fiscales que les corresponderían por cada mujer e hijos, el incremento de los gastos en educación y sanidad, así como las pensiones de viudedad, gravarían las arcas del Estado. Con el transcurso de los años se ha iniciado, si bien tímidamente, a prestarles cierto grado de reconocimiento», così Labaca Zabala (2008; 5).

<sup>104</sup> Cfr. STSJ - Madrid, 31 maggio 2005.

<sup>105</sup> Cfr. SSTSJ - Galicia e Andalucía, rispettivamente del 2 aprile 2002 e del 30 gennaio 2003.

<sup>106</sup> Cfr. STS 121/2018.

<sup>107</sup> Il cui testo ufficiale (*Convenio sobre Seguridad Social entre España y Marruecos* del 1979) è reperibile al seguente indirizzo internet: <https://www.mites.gob.es/es/mundo/consejerias/marruecos/pensiones/contenidos/ConvHispanoMarroqui.htm>.

spagnolo<sup>108</sup>. Nel caso di specie, alla seconda moglie veniva accertato il diritto alla pensione di reversibilità a partire dal primo giorno del mese successivo al decesso del marito, nonché il relativo diritto al pagamento degli arretrati non percepiti da quella data, maggiorati degli interessi legali nel frattempo maturati.

Quanto invece alle richieste di ricongiungimento familiare attivate da parte del marito poligamo legalmente residente in Spagna, la giurisprudenza è concorde nell'affermare che non sussistono eccezioni al principio di ordine pubblico internazionale: si concede, infatti, un unico permesso di soggiorno per ragioni familiari, respingendo sistematicamente ulteriori richieste da parte delle mogli qualora sia stata già concessa la *reagrupación* di una di esse. Sotto questo profilo, dunque, non si riscontra alcun effetto giuridicamente rilevante, neppure in maniera indiretta.

## 7. Considerazioni conclusive. Poligamia e poliamore: convergenze prospettiche tra passato e futuro?

È ormai innegabile che l'odierna società sia stata agitata da vere e proprie scosse telluriche in tema di diritto matrimoniale *lato sensu* inteso e di diritto di famiglia: basti pensare alle riforme che hanno interessato tali materie dalla metà degli anni Settanta ad oggi. Questo particolare ambito, peraltro, rappresentava fino a pochi anni fa il risultato della sedimentazione normativa di un sentito sociale, ossia della comune condivisione di una serie di principi che, pur nell'eterogeneità delle vedute politico-religiose, si davano sostanzialmente per presupposti. Proprio per questa ragione è ancora vivida nella memoria di molti la grande campagna referendaria sul divorzio alla fine degli anni Sessanta ma non vi è traccia di alcun sostegno pubblico, per esempio, al poliamore<sup>109</sup>, neanche da parte degli esponenti politici più progressisti.

Nel volgere di pochi anni, però, il diritto di famiglia è divenuto terreno di virulento dibattito dottrinale (e di scontro politico) che oggi vede contrapposte posizioni sempre più variegata e talvolta non scevre da preconcetti ideologici.

La vittoria di molte 'battaglie per i diritti' è oggi chiaramente visibile in alcuni interventi normativi che hanno interessato negli ultimi anni il nostro Paese nell'ambito, per esempio, del riconoscimento delle unioni civili o delle cosiddette coppie di fatto. L'apertura a realtà affettive 'altre'

<sup>108</sup> Segnatamente, la STS 121/2018, p. 9, reperibile al seguente indirizzo internet <https://www.poderjudicial.es/search/indexAN.jsp>, stabilisce: «el artículo 23 del Convenio sobre Seguridad Social entre España y Marruecos de 8 de noviembre de 1979 permite que, en el ámbito de clases pasivas del Estado y por vía interpretativa, pueda ampliarse la condición de beneficiarias de la pensión de viudedad del súbdito marroquí causante de la pensión de viudedad a la segunda y sucesivas esposas que, de acuerdo con su ley personal, estuvieran simultáneamente casadas con el causante receptor de una pensión con cargo al Estado Español».

<sup>109</sup> Tale vincolo sta a indicare «l'esistenza di legami sentimentali d'amore caratterizzati dalla stabilità fra più di due persone adulte, non importa se omo, etero, bi-sessuali, queer o perfino a-sessuali, che si vivono come un'organizzazione familiare. È una tipologia di famiglia poligamica che potremmo indicare come "moderna", la quale si differenzia da quella "tradizionale" o "convenzionale", nelle sue tipiche forme finora conosciute della poliginia o più raramente poliandria, per l'assoluta variabilità dei suoi assetti in termini di genere e di preferenze sessuali. Considerato fino a poco tempo fa come un fenomeno di nicchia, frivolo e di pura rottura simbolica, figlio di movimenti d'avanguardia transitori, come quello degli *hippies* figli dei fiori, il poliamore rappresenta oggi un fenomeno sempre meno marginale e sempre più stabilmente presente nelle nostre società. In quanto tale esso ha assunto i contorni di un vero e proprio movimento sociale che chiede di essere riconosciuto e apprezzato come uno dei tanti possibili modi di manifestazione delle relazioni familiari umane», così Grande (2018: 2-3). Sempre in argomento si rinvia a Emens (2007), Aviram, Leachman (2015), Grande, Pes (2018).

rispetto al matrimonio è il barometro di un'espansione lenta ma incessante rispetto alla ricerca della pubblica affermazione di relazioni amorose che, pur esulando dal paradigma matrimoniale, non mettono tuttavia in discussione il principio monogamico. In effetti, almeno fino a poco tempo fa, tale principio veniva ricompreso all'interno di quei fondamenti (forse, ancora prima, valori) che informavano tutta la società occidentale. Nel tramestio dell'agone, tuttavia, è oggi chiaramente distinguibile un'intonazione che negli ultimi anni si sta affermando con sempre maggior forza: non singole voci ma un coro che vorrebbe affiancare alla 'tradizionale' unione monogamica, sia essa il matrimonio o l'unione civile, nuove forme di vivere la relazione amorosa<sup>110</sup>. Si sta tentando, cioè, di aprire spazi di confronto che vorrebbero creare le premesse per il riconoscimento di inedite frontiere affettive, tra cui rientrano le modalità di convivenza multipla tra adulti consenzienti per le quali si rivendica l'esigenza di assicurare tutele e garanzie analoghe alle forme istituzionali in cui si spende la propria vita sentimentale<sup>111</sup>.

Ci si riferisce a quell'insieme di variegata esperienze relazionali che usualmente si fanno rientrare tra le cosiddette non monogamie etiche<sup>112</sup>: una di queste forme, pur avendo connotati parzialmente differenti rispetto alla poligamia, riguarda il poliamore. Senza addentrarci nelle questioni antropologiche e sociologiche sollevate da questo particolare fenomeno, basti rammentare che la relazione poliamorosa prevede la contemporanea presenza di diversi soggetti (tre o più) che condividono reciprocamente un vincolo affettivo stabile, assimilabile a quello che si potrebbe creare all'interno di una relazione monogamica<sup>113</sup>. Seguendo il ragionamento precedentemente esposto relativamente alla poligamia *de facto*, questi consorzi poli-affettivi non determinano ovviamente alcuna problematica sul piano del diritto penale, rimanendo tali unioni completamente ininfluenti nella dimensione statale. Si riscontra, tuttavia, una tendenza legislativa – specie in alcuni ordinamenti del continente americano – che vorrebbe attribuire una rilevanza sul piano del diritto ai rapporti poliamorosi riconoscendogli ufficialmente plessi di tutele assimilabili a quelli tradizionalmente afferenti alla coppia monogamica unita in matrimonio.

Esemplificativi, in questo senso, gli ordinamenti di diversi Stati federati degli USA, tra cui California, Washington, Maine, Vermont e Delaware, che hanno legittimato le famiglie con più genitori presupponendo che «Il riconoscimento di legami giuridici genitoriali plurali, che attribuiscono diritti e doveri reciproci ai figli e genitori sociali, al pari di ciò che avviene per quelli biologici, è ovviamente un principio estensibile alle famiglie poliamorose, giacché si tratta di ammettere su un piano più generale l'equivalenza fra la situazione genitoriale biologica e quella sociale»<sup>114</sup>. Peraltro, il riconoscimento della plurigenitorialità è permesso, pur in casi particolari, dall'*Uniform Parentage Act* del 2017 che ha posto le coordinate di un quadro giuridico uniforme in tema di diritto di famiglia da utilizzare nel delicato ambito delle relazioni genitori-figli negli Stati Uniti. Ancora, nel giugno 2020, la città di Somerville in Massachusetts ha adottato una criticata ordinanza che consente a tre o più soggetti di istituire partenariati domestici con caratteristiche assimilabili alla convivenza di fatto<sup>115</sup>. Anche al di

---

<sup>110</sup> Cfr. Grande (2022).

<sup>111</sup> In dottrina, si rinvia per tutti a Goldfeder (2017).

<sup>112</sup> Si veda Aviram, Leachman (2015), Grande (2022).

<sup>113</sup> Cfr. Grande, Pes (2018: 18-49).

<sup>114</sup> Grande (2022: 181).

<sup>115</sup> Cfr. Salomon (2021).

fuori degli Stati Uniti, la Corte Suprema di Terranova in Canada ha recentemente riconosciuto la responsabilità genitoriale di una famiglia poliamorosa a tre genitori<sup>116</sup>.

Al di là di ogni considerazione sull'opportunità di introdurre congegni giuridici finalizzati alla protezione di diritti delle realtà poliamorose o/e degli interessi dei minori che in tali contesti vengono cresciuti, giova evidenziare l'attuale illogicità che contraddistingue l'andamento dei legislatori di questi ordinamenti i quali, da un lato mantengono fattispecie penali che puniscono la bigamia, dall'altro 'aprono' - ancora in maniera timida e piuttosto ridotta - alla possibilità di consorzi affettivi che strutturalmente non contemplano la monogamia. Si determina così un'indebita e censurabile, in quanto ingiustificata, disparità di trattamento: anzi, ancor più, una modalità indiretta di discriminazione religiosamente orientata. In altre parole, negli ordinamenti appena rammentati non si attribuisce alcun rilievo alle famiglie poligamiche, considerate alla stregua di fossili di una cultura ormai trapassata, mentre si dischiudono scenari più che possibilisti riguardo il riconoscimento delle nuove relazioni poli-affettive.

Qualora queste tendenze si imponessero con le medesime modalità anche alle nostre latitudini, sarebbe davvero curioso osservare la reazione della giurisprudenza nell'ipotesi in cui, per una sorta di eterogenesi dei fini, una famiglia poligamica islamica - già di per sé costituita secondo le norme del diritto confessionale d'appartenenza - avviasse le procedure per il godimento delle tutele attribuite agli aggregati poliamorosi. L'implosione del sistema si staglia con nitore all'orizzonte. Se si rifiutasse l'assimilazione, infatti, ci si troverebbe dinnanzi a una palese discriminazione, basata sostanzialmente sull'appartenenza confessionale dei richiedenti; nel caso opposto, invece, si registrerebbe un singolare caso in cui la stessa condotta costituirebbe, al contempo, un diritto soggettivo e una fattispecie delittuosa. Insomma: una situazione poco auspicabile non tanto per la coerenza e la logicità interna dell'ordinamento ma, soprattutto, per i possibili trattamenti discriminatori che sembrano, invero, i più probabili. Affinché infatti non si determini un pericoloso doppio binario, foriero di intollerabili discriminazioni è necessario procedere con estrema cautela e ponderazione: l'eventualità, infatti, di creare antinomie e corto circuiti normativi che possano ripercuotersi negativamente sui consociati è oltremodo evidente. Non si tratta, dunque, di opporsi strenuamente alla legittimazione di qualunque aggregato affettivo che non risponda al paradigma matrimoniale 'tradizionale', ma di comprendere fino in fondo quale potrebbe essere la reale portata del riconoscimento di tali 'nuove' (e 'vecchie') realtà all'interno del nostro ordinamento sulla vita di tutte le persone implicate. Alla luce, dunque, di quanto fin qui descritto occorrerebbe realmente domandarsi fino a che punto i desideri dei singoli, pur legittimi, possano diventare vere pretese e, quindi, autentici diritti.

---

<sup>116</sup> Cfr. più in generale Vercellone (2017), Di Masi (2019).

## Bibliografia

- Abagnara V. 1996, *Il Matrimonio nell'Islam*, Edizioni Scientifiche, Napoli.
- Abidin M., Bukhori A.S. 2018, *Concept of Justice in Polygamy from Mohammad Quraish Sihab Perspective*, in *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)*, 1285-1289, consultabile al seguente indirizzo web <https://www.scitepress.org/PublishedPapers/2018/99264/99264.pdf>.
- Achille D. 2021, *Rapporti familiari poligamici e filiazione*, in *Rassegna di diritto civile*, 1, 5-26.
- Aldeeb Abu-Sahlieh S. 2009, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo: costanti e sfide*, Centre de droit arabe et musulman, Lille.
- Al-Ghazali 1989, *Le livre des bonnes usages en matière de mariage*, trad. francese, Maisonneuve, Parigi.
- Aluffi Beck-Peccoz R. 1990, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, Milano.
- Aluffi Beck Peccoz R. 1997, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord- Africa*, Edizioni Fondazione G. Agnelli, Torino, 24-27.
- Aluffi Beck-Peccoz R. 2006, *Il Matrimonio. Diritto ebraico, canonico ed islamico: un commento alle fonti*, Giappichelli, Torino.
- Aluffi Beck-Peccoz R. 2012, *Le strutture familiari nel Maghreb tra diritto religioso e diritto civile*, in F. Alicino, F. Botti a cura di, *I diritti cultural-religiosi dall'Africa all'Europa*, in *I diritti cultural-religiosi dall'Africa all'Europa*, Giappichelli, Torino, 71-74.
- Anello G. 2018, *Migrazioni e soggettività diasporica. Riflessioni a margine della mudawwanah marocchina*, in *CALUMET-Intercultural law and humanities review*, 6 (1), 1-17
- Angeletti S. 2011, *Il discorso di David Cameron riaccende il dibattito sul multiculturalismo*, in *Federalismi*, 5, 1-7.
- Aviram H., Leachman G.M. 2015, *The Future of Polyamorous Marriage: Lessons From The Marriage Equality Struggle*, in *Harvard Journal of Law & Gender*, 38, 276-336.
- Azra A. 2003, *The Indonesian Marriage Law of 1974: An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes*, in A. Salim, A. Azra a cura di, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Institute of South east Asian Studies, Singapore, 76-95.
- Baruffi M.C. 2017, *La famiglia poligamica*, in A. Cagnazzo, F. Preite a cura di, *Il riconoscimento degli status familiari acquisiti all'estero*, Giuffrè, Milano, 73-103.
- Belvisi F. 2002, *Identità, minoranze, immigrazione: com'è possibile l'integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 11-30.
- Belvisi F. 2003, *Una riflessione normativa per la società multiculturale. L'esempio del matrimonio islamico*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 28-47.
- Bennion J. 2011, *History, Culture and Variability of Mormon Schismatic Groups*, in C. Jacobson, L. Burton a cura di *Modern Polygamy in the United States: Historical, Cultural, and Legal Issues*, Oxford University Press, Oxford, 101-120.
- Berreman G.D. 1962, *Pahari Polyandry: A Comparison*, in *American Anthropologist*, 64, 60-75
- Bischoff J. 1981, *Le mariage polygamique en droit international privé*, in *Travaux du comité français de Droit international privé*, CNRS, Parigi, 91-116.
- Blázquez Rodríguez I. 2015, *Matrimonio celebrado por el rito islámico, certificado de capacidad matrimonial y derecho internacional privado*, in *Cuadernos de Derecho Transnacional*, 2, 382-399.
- Bonet Navarro J. 1994, *El matrimonio en el derecho islámico*, in F. R. Aznar Gil, M. Zayas a cura di, *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XI): estudios matrimoniales en homenaje al Rvdo Sr. D. Malaquías Zayas Cuerpo, vicario judicial emérito de Barcelona*, Salamanca, 467-484.
- Bourdalois B. 1993, *Le mariage polygamique en droit international privé français*, GLM-Joly, Parigi.
- Brenner S. 2006, *Democracy, Polygamy, and Women in Post-"Reformasi" Indonesia*, in *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 5 (1), 164-170.
- Brooks T. 2009, *The Problem with Polygamy*, in *Philosophical Topics*, 37, 109-122.

- Calhoun C. 2005, *Who's Afraid of Polygamous Marriage?*, in *San Diego Law Review*, 42, 1023-1044.
- Calò E. 2009, *I riflessi dell'immigrazione islamica sul diritto di famiglia*, in *Famiglia e diritto*, 1, 85-92.
- Campiglio C. 1990, *Matrimonio poligamico e ripudio nell'esperienza giuridica dell'occidente europeo*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 854.
- Campiglio C. 2008, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 43-76.
- Caputo G. 1990, *Introduzione al diritto islamico*, Giappichelli, Torino.
- Cardia C. 2019, *Principi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino.
- Carrascosa González J. 2016, *Matrimonio y parejas de hecho*, in A. L. Calvo Caravaca, J. Carrascosa González a cura di, *Derecho Internacional Privado*, Granada, 134 -141.
- Cavana P. 2004, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Giappichelli, Torino.
- Ceserani A. 2022, *Immigrazione e unità familiare: il caso della poliginia islamica*, in L. Mancini, D. Milani a cura di, *Pluralismo religioso e localismo dei diritti*, Giuffrè, Milano, 127-152.
- Cheema H.A. 2020, *Construction of Authenticity in Islamic Law*, in *Islamic Studies*, 4, 495-514
- Cilardo. A. 2009, *Due sistemi a confronto: la famiglia nell'Islam e nel diritto canonico*, Cedam, Padova.
- Clerici R. 2009, *La compatibilità del diritto di famiglia musulmano con l'ordine pubblico internazionale*, in *Famiglia e diritto*, 197-211.
- Colaianni N. 2002, *Poligamia e principi del "diritto europeo"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 227-261.
- Colaianni N. 2020, *Poligamia e società policulturale: quale diritto*, in *Federalismi*, 10, 131-154.
- Crespi G. 1997, *Il matrimonio e il diritto di famiglia nel Maghreb*, in *Quaderni ISMU*, 8-10.
- D'amato C. 2012, *Il fenomeno della poligamia in Africa: la legislazione nei Paesi islamici nordafricani e il caso della Tunisia*, in F. Alicino, F. Botti a cura di, *I diritti cultural-religiosi dall'Africa all'Europa*, Giappichelli, Torino, 336-337.
- Daquanno C. 2003, *Multiculturalismo e compatibilità (riflessi normativi e giurisprudenziali in Europa)*, in *Europa e diritto privato*, 1, 171-222.
- D'Arienzo M. 2004, *Diritto di famiglia islamico e ordinamento giuridico italiano*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 1, 189-209.
- Del Pilar Diago M. 2004, *La nueva Mudawana marroquí y el Derecho internacional privado*, in *Revista española de derecho internacional*, 2, 1078-1083.
- Desdentado Daroca E. 2009, *Pensión de viudedad y poligamia: un problema sin resolver y una propuesta de solución*, in *Tribuna Social: Revista de Seguridad Social y Laboral*, 228, 22-27.
- Díaz Aznarte M<sup>a</sup> T. 2011, *Protección social de la población inmigrante y poligamia ¿hacia una nueva configuración de la pensión de viudedad?*, in *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Instituto de Migraciones, Granada, 763-770.
- Di Masi M. 2018, *Famiglie, pluralismo e laicità. Processi di secolarizzazione nel diritto di famiglia*, in *Familia*, 3, 243-276.
- Di Masi M. 2019, *Sull'istituzionalizzazione del poliamore* (Recensione a Elisabetta Grande, Luca Pes, *Più cuori e una capanna. Il poliamore come istituzione*, Giappichelli, 2018), in *Rivista critica del diritto privato*, 1, 145-157.
- Di Pietro F. 2015, *La poligamia e i ricongiungimenti di famiglie poligamiche in Spagna e Italia*, in *Cuadernos de Derecho Transnacional*, 7 (1), 26-70.
- Doi A.R. 1984, *Shariah: The Islamic law*, Ta Ha Publisher, Londra.
- Donini V.M., Scolart D. 2020, *La shari'a e il mondo contemporaneo: sistemi giuridici dei Paesi islamici*, Carocci, Roma.
- Dozan, Z., Dozan W. 2022, *The Interpretation Shift of Polygamy Verses in Surah an-Nisā'(4): 3 and Its Contextualization in the Contemporary Era* (Interpretation Studies in the Classical, Medieval, Modern-Contemporary Era), in *Jurnal Ushuluddin*, 30 (2), 169-185.

- Durisotto D. 2015, *Poligamia e ordinamenti europei*, in C. Cardia, G. Dalla Torre a cura di, *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 357-380.
- El Alami D., Hinchcliffe D. 1996, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, Kluwer Law International, Londra.
- Emens E. 2007, *Monogamy's Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence*, in *Review of Law and Social Change*, 29, 314-315.
- Falletti E. 2016, *L'impatto culturale dell'immigrazione islamica sull'ordinamento giudiziario italiano: alcune riflessioni*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, 13, 1-35.
- Federico V. 2010, *La Francia si interroga sulla poligamia*, in *Quaderni Costituzionali*, 30 (2), 374-375.
- Ferrando G., Querci A. 2007, *L'invalidità del matrimonio ed il problema dei suoi effetti*, Ipsoa, Milano.
- Ferrari S. 2002, *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in *Daimon*, 2, 9-54.
- Ferrari S. 2003, *Caratteri fondamentali del matrimonio e del diritto di famiglia musulmano*, in Gloria M. Morán a cura di, *Cuestiones actuales de Derecho Comparado*, Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións, Santiago de Compostela, 177-180.
- Foblets M.C., Carlier J. 2005, *Le Code Marocain de la Famille. Incidences au regard du droit international privé en Europe*, Bruylant, Bruxelles, 32-40.
- Foblets M.C., Loukili M. 2006, *Mariage et divorce dans le nouveau Code marocain de la famille: Quelles implications pour les Marocains en Europe?*, in *Revue critique de droit international privé*, 3, 521-555.
- Foffano S. 2007, *La poligamia nel diritto di famiglia islamico in Marocco: la Moudawana*, in *Pace diritti umani*, 1, 64-94.
- Foti A. 2017, *Reati contro la famiglia*, Ed. Admaiora, Trani.
- Fuccillo A. 2022, *Diritto, religioni e culture*, Giappichelli, Torino.
- Galoppini A. 2000, *Ricongiungimenti familiari e poligamia*, in *Il Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 739-757
- García Rodríguez I. 1999, *La celebración del matrimonio religioso no católico*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Goldfeder M. 2017, *Legalizing Plural Marriage. The Next Frontier in Family Law*, Brandeis University Press, Waltham.
- Grande E. 2018, *Il poliamore, i diritti e il diritto*, in *The Cardozo Electronic Law Bulletin*, 1, 1-24.
- Grande E., Pes A. 2018, *Più cuori e una capanna. Il poliamore come istituzione*, Giappichelli, Torino.
- Grande E. 2022, *La famiglia poliamorosa nel prisma del diritto*, in Marco Pellissero, Antonio Vercellone a cura di, *Diritto e persone LGBTQI+*, Giappichelli, Torino, 177-184.
- Grosso E. 2010, *Multiculturalismo e diritti fondamentali nella Costituzione italiana*, in *Studi in onore di Luigi Arcidiacono*, Giappichelli, Torino, 1783-1794.
- Guemara R. 2012, *La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa mediterranea*, 8, 1-44.
- Hall S. 2006, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma.
- Hinchcliffe D. 1970, *Polygamy in traditional and contemporary Islamic law*, in *Islam and Modern Age*, 3, 13-36.
- Jawad H. 1991, *Women and the question of polygamy in Islam*, in *Islamic Quarterly*, 35 (3), 181-190
- Johnson H. 2005, *There are Worse Things Than Being Alone: Polygamy in Islam, Past, Present, and Future*, in *William & Mary Journal of Women and The Law*, 11 (3), 563-596.
- Juárez Pérez P. 2012, *Jurisdicción española y poligamia islámica ¿un matrimonio forzoso?*, in *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, 23, 1-46.
- Kathir I. 1998, *The Life of the Prophet Muhammad*, Garner Publishing Limited, Lebanon.
- Katz J.S., Katz R.S. 1978, *Legislating Social Change in a Developing Country: The New Indonesian Marriage Law Revisited*, in *The American Journal of Comparative Law*, 26 (2), 309-320.
- Kilbride P., Page D. 2012, *Plural Marriage for Our Time: a Reinvented option*, Preager, California.
- Kymlicka W. 1997, *Le sfide del multiculturalismo*, in *Il Mulino*, 2, 199-217.

- Labaca Zabala M.L. 2008, *El matrimonio polígamo islámico y su trascendencia en el ordenamiento jurídico español*, in *Cartapacio de Derecho: Revista virtual de la Facultad de Derecho*, 14, 1-69.
- Leghissa G. 2002, *Orientarsi nelle retoriche del multiculturalismo*, in *Aut aut*, 312, 19-45.
- Lillo P. 1994, *Brevi note sul regime dei matrimoni "ebraico" e "islamico" in Italia*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1, 529-539.
- Lillo P. 1995, *Famiglie "musulmane" e diritti "fondamentali" dell'uomo*, in *Archivio giuridico*, 1, 101-120.
- Linant de Bellefonds Y. 1965, *Traité de droit musulman comparé*, La Haye-Mouton, Parigi.
- López Terrada E., Martín-Pozuelo López A. 2018, *Los efectos del matrimonio poligámico en España: la pensión de viudedad*, in *Protección a la Familia y Seguridad Social: Hacia un nuevo modelo de protección sociolaboral*, a cura di María Rosa Martín Muñoz, Laborum, Murcia, 297-311.
- Loukili M. 2006, *La nuova Mudawwana marocchina: una riforma nella continuità*, in R. Aluffi Beck-Peccoz a cura di, *Persone Famiglia Diritti, Riforme legislative nell'Africa Mediterranea*, Giappichelli, Torino, 37-47.
- Mahbouli A. 1977, *L'enfant en droit tunisien*, in *Revue juridique et politique*, 31 (2), 443-453.
- Mahmood T. 1972, *Family Law Reform in The Muslim World*, Tripathi, Bombay.
- Mahmood T. 1987, *Personal Law in Islamic Countries*, Academy of Law and Religion, New Delhi.
- Marco Francia M.P. 2011, *El delito de bigamia en el Código Penal español. Consideraciones penales y criminológicas*, in *Noticias jurídicas*, consultabile al seguente indirizzo internet <https://noticias.juridicas.com/conocimiento/articulos-doctrinales/4683-el-delito-de-bigamia-en-el-codigo-penal-espanol-consideraciones-penales-y-criminologicas/>
- Martinelli M. 2011, *Il modello familiare islamico nell'ambito del diritto a base religiosa. Spunti ricostruttivi comparatistici con l'ordinamento canonico e con quello civile italiano*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1875-1910.
- Mbaye N. 2023, *Sëy - sëyëti, sposarsi e risposarsi. La poligamia in seno al popolo Wolof. Prime osservazioni*, in M. Cavina a cura di, *Diritto tradizionale*, il Mulino, Bologna, 233-251.
- Mezghani R. 1986. *La codification en Tunisie*, in *Revue juridique et politique*, 41, 451-472.
- Morozzo della Rocca P. 2019, *Ordine pubblico matrimoniale e poligamia nella disciplina del ricongiungimento familiare*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 418-419.
- Motilla A., Paloma L. 2002, *Derecho de familia islámico*, Editorial Colex, Madrid.
- Mwambene L. 2017, *What is the Future of Polygyny (Polygamy) in Africa?*, in *PER / PELJ*, 20, pp. 1-33.
- Oberto G. 2012, *Matrimoni misti, ordine pubblico e principi sovranazionali*, in I. Queirolo, A.M. Benedetti, L. Carpaneto a cura di, *La tutela dei soggetti deboli tra diritto internazionale, dell'Unione europea e diritto interno*, Aracne, Roma, 395-412.
- Palermo P. 2012, *Parità coniugale e famiglia multiculturale in Italia*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 4, 1866-1893.
- Panetta A. 2021, *Il reato di bigamia*, in G. Fidelbo a cura di, *Diritto penale della famiglia*, Giappichelli, Torino, 75-105.
- Pérez Ferrer F. 2020, *Análisis de los problemas interpretativos y aplicativos del delito de bigamia en el Derecho Penal español*, in *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 22 (5), 1-33.
- Perin G. 2013, *Divieto di ricongiungimento del genitore in caso di poligamia: la Cassazione ha detto l'ultima parola?*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 1, 164-166.
- Petralia V. 2013, *Ricongiungimento familiare e matrimonio poligamico. Il riconoscimento di valori giuridici stranieri e la tutela delle posizioni deboli*, in *I quaderni europei*, 49, 1-21.
- Petralia V. 2016, *La dimensione culturale e religiosa dei modelli familiari. Il caso dei matrimoni poligamici*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 607-664.
- Prader J. 2003, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma.
- Pugiotto A. 2008, *Alla radice costituzionale dei "casi": la "famiglia come società naturale fondata sul matrimonio"*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, 1-11.
- Purwanto M.R., Nurozi A., Mukharrom T. et. Al 2018, *Polygamy in Muslim Countries: A Comparative Study in Tunisia, Saudi Arabia, and Indonesia*, in *Proceedings of the 2nd Southeast Asian Academic Forum on Sustainable Development (SEA-AFSID 2018)*, 435-437.

- Quiñones Escámez A. 2000, *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Fundación La Caixa, Barcelona.
- Quiñones Escámez A. 2004, *La réception du nouveau Code de la famille marocain (Moudawwana, 2000) en Europe*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 3, 877-900.
- Rasool S., Qayyum H. 2022, *A Quranic Approach towards Polygamy: An Analysis of Modern Age Dilemma towards Conjugal Rights and Responsibilities*, in *Al-Qamar*, 5 (4), 91-100.
- Ricca M. 2008a, *Dike meticcias. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Ricca M. 2008b, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Ricca M. 2008c, *Multireligiosità, multiculturalità, reazioni dell'ordinamento. Tre segnavia per il diritto interculturale*, in A. Fuccillo a cura di, *Multireligiosità e reazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 167-169.
- Ricca M. 2013, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricca M. 2016, *A Modest Proposal: An Overgrown Constitutional Path to Cultural/Religious Pluralism in Italy*, in *CALUMET-Intercultural law and humanities review*, 2, pp. 1-46.
- Ricca M. 2017, *Divorzi diversi e geografia giuridica interculturale. Il "termine" mobile del matrimonio*, in *CALUMET-Intercultural law and humanities review*, 5, 1-35.
- Ricca M. 2022, *Porous Walls And Spectral Nuisances Condos, Intercultural Law And Spatial Justice*, in *Actualidad jurídica iberoamericana*, 16 bis, 420-453.
- Ricca M. 2023, *Intercultural Spaces Of Law: Translating Invisibilities*, Springer, Cham.
- Ruano Espina L. 2003, *Derecho e Islam en España*, in *Ius Canonicum*, 42, 465-543.
- Rude-Antoine E. 1997, *La validité et la réception de l'union polygamique par l'ordre juridique français: une question théorique controversée*, in *Journal des anthropologues*, 2, 39-56.
- Sacco R. 1996, *Il diritto dei paesi islamici*, in A. Gambaro, R. Sacco a cura di, *Sistemi giuridici comparati*, Giappichelli, Torino.
- Saleh S. 1972, *Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture*, in *International Journal of Sociology of the Family*, 2 (1), pp. 35-42.
- Saleh W.K. 1990, *Indonesian Marriage Law*, Ghalia Indonesia, Jakarta.
- Salomon A. 2021, *How Polyamorists and Polygamists Are Challenging Family Norms*, in *The New Yorker*, disponibile all'indirizzo internet <https://www.newyorker.com/magazine/2021/03/22/how-polyamorists-and-polygamists-are-challenging-family-norms>.
- Saporito S. 2019, *Il diritto al ricongiungimento familiare, i matrimoni poligamici e le narrazioni sul multiculturalismo*, in *Comparazione e diritto civile*, 11- 15.
- Scaravilli A.M. 2020, *Il diritto alla vita familiare come strumento di estensione per via giurisprudenziale dei diritti del cittadino alla persona migrante*, in *Rivista della Cooperazione Giuridica Internazionale*, 65, 133-152.
- Senigaglia R. 2014, *Il significato del diritto al ricongiungimento familiare nel rapporto tra ordinamenti di diversa "tradizione". I casi della poligamia e della "kafala" di diritto islamico*, in *Europa e diritto privato*, 2, 533 -575.
- Sigman S. 2006, *Everything Lawyers Know about Polygamy Is Wrong*, in *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 16, 166-184.
- Soto Moya M. 2016, *Eficacia de las relaciones poligámicas en el orden social: derecho a la pensión de viudedad de varios cónyuges coetáneos del causante*, in *Revista Bitácora Millennium DIPr*, 3, 1-14.
- Strassberg M. 2003, *The Challenge of Postmodern Polygamy*, *Capital University Law Review*, 31, 439-563.
- Taylor C. 1992, *Shared and Divergent Values*, in *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston.
- Taylor C. 1997, *Nationalism and Modernity*, in R. McKim, J. McMahan a cura di, *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 31-55.
- Taylor C. 1998, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor a cura di, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 9-62.
- Taylor C. 2022, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Tosato A. 2001, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.

- 
- Vasto A. 2021, *Istanze interculturali ed assiologia delle formazioni sociali: la tutela del minore e della donna musulmana*, in *OIDU - Ordine Internazionale e Diritti Umani*, 4, 927-972.
- Vento Torres M., Bonet Navarro J. 1994, *El islamismo*, in *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 71-94.
- Vercellin G. 1996, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Vercellone G. 2017, *Più di due. Verso uno statuto giuridico della famiglia poliamore*, in *Rivista critica del diritto privato*, 4, 607-637.
- Veronesi P. 2012, *Diritti costituzionali e multiculturalismo*, in *Diritto e società*, 1, 19-54.
- Waines D. 1982, *Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies. A Review Article*, in *Comparative Studies in Society and History*, 24 (4), 642-659.
- Walther I. 2014, *Women in the Islamic World*, Marcus Weiner Publishing, Princetown.
- Welchmann L. 2018, *A Historiography of Islamic Family Law*, in A.M. Emon, R. Ahmed a cura di, *The Oxford handbook of Islamic law*, Oxford University Press, Oxford.
- Witte J., Pin A. 2020, *Il rifiuto della poligamia in Occidente: gli argomenti*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 1, 57-81.
- Yamani M. 2008, *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*, Ithaca Press, Reading, I-XII.
- Zagrebel'sky G. 2007, *Una riflessione sul multiculturalismo*, in *I diritti dell'uomo - Cronache e battaglie*, 2, 8-12.

[nico.tonti2@unibo.it](mailto:nico.tonti2@unibo.it)

Pubblicato online il 15.01.2024