

Alberto Tomer

La concezione matrimoniale nelle culture religiose di origine indiana Civiltà giuridiche e modelli familiari alla prova del tempo

Abstract

The bond between marriage and religion is common to every culture and does not fail to produce legal effects, first and foremost within the very religious laws that usually give it central relevance. If such an observation is well-established for the religious denominations prevalent or best known in the West, less attention has been paid to other religious experiences that nonetheless have a significant following in the world, such as Indian religions. Therefore, this essay aims to explore the scope, features, and regulation of marriage within the most widespread ‘dharmic religions’ by examining the approaches emerging from Hinduism, Buddhism and Sikhism. In addition to the analysis of the role of the family dimension within each of these religious experiences, as well as an exploration of their various mutations over time, it thus becomes possible to evaluate whether their common roots remain recognizable or if, on the contrary, their mutations have rendered them no longer comparable.

Keywords: marriage, religious laws, Hinduism, Buddhism, Sikhism

Abstract

Il legame tra l’istituto matrimoniale e la sfera religiosa è un dato comune a ogni cultura e non manca di produrre i propri effetti sul piano giuridico: in primo luogo all’interno di quegli stessi diritti religiosi che ad esso riconoscono spesso un’importanza centrale. Se tale constatazione rappresenta ormai un’acquisizione pacifica per le tradizioni confessionali con cui l’Occidente ha storicamente avuto maggiori punti di contatto, minore attenzione è invece stata finora dedicata ad esperienze religiose pur dotate di un vastissimo seguito nel mondo, quali sono quelle di origine indiana. Il presente contributo si propone quindi di scandagliare la concezione e la disciplina matrimoniale proprie delle ‘religioni dharmiche’ più diffuse, passando in rassegna gli approcci rispettivamente emergenti dall’induismo, dal buddhismo e dal sikhismo. In aggiunta alla disamina delle attribuzioni tipiche che ciascuna di tali visioni riserva alla dimensione familiare, nonché delle relative linee evolutive eventualmente percorse nel tempo, diviene così possibile valutare se le radici comuni da cui esse prendono le mosse si rivelano riconoscibili pure in un simile ambito o se conducono invece ad esiti non più paragonabili.

Parole chiave: matrimonio, diritti religiosi, induismo, buddhismo, sikhismo

Sommario: 1. La disciplina matrimoniale nei diritti religiosi: uno sguardo rivolto verso Oriente. – 2. ‘Induismo’ e ‘diritto hindu’: la necessità di alcune precisazioni preliminari su due concetti multiformi. – 2.1. Un ritratto essenziale dell’induismo nei suoi elementi definitori. – 2.2. Il polimorfismo del diritto hindu: fonti e strategie ermeneutiche. – 3. Il diritto classico hindu di fronte al matrimonio. Un dovere fondamentale del fedele, tra principi inderogabili e contraddizioni. – 3.1. La coppia, la classe e la comunità. La concezione alla base delle nozze hindu. – 3.2. Costumi locali e riti religiosi: la gerarchia delle forme di matrimonio negli antichi trattati. – 3.3. Il legame tra precetti religiosi e fattori sociali. L’evoluzione circa l’età

dei nubendi e l'indissolubilità del vincolo. – 3.4. I riflessi dell'appartenenza di casta sul matrimonio. – 3.5. La vedovanza e le sue conseguenze. – 4. L'istituto e la concezione nuziale nella legislazione dell'India contemporanea. Una trasformazione mossa da tendenze opposte. – 4.1. Religione e matrimonio nell'India indipendente: l'Hindu Marriage Act. – 4.2. Un'evoluzione tutt'altro che lineare: le 'condizioni per il matrimonio hindu' tra ufficialità ed effettività. – 4.3. Il caso emblematico della disciplina sul divorzio e dei suoi sviluppi. – 5. La vita familiare quale fulcro del sikhismo. – 6. Il buddhismo: quale spazio per il matrimonio? – 6.1. La dimensione giuridica nei 'tre gioielli' del buddhismo. – 6.2. Monaci e laici: la sessualità e i rapporti sponsali tra disposizioni normative e precetti etici. – 7. Una postilla conclusiva: radici comuni, esiti differenti.

1. La disciplina matrimoniale nei diritti religiosi: uno sguardo rivolto verso Oriente

Il fatto che il matrimonio e la famiglia costituiscano il nucleo fondante di ogni civiltà rappresenta un'acquisizione ben radicata nella coscienza collettiva (e fino a tempi recenti non controversa), che come tale riecheggia anche nelle uniformi attestazioni della comunità politica, fino ai massimi livelli¹. Se il riconoscimento di una simile importanza rappresenta un dato trasversale, nonostante le fisiologiche e anche profonde diversità di accenti, esso appare a maggior ragione evidente quando al medesimo tema si guarda attraverso le lenti delle diverse 'culture religiose', presso le quali tale rilevanza risulta anzi addirittura accresciuta in virtù del legame che esso solitamente vanta con la sfera del sacro. Come appare altrettanto chiaro, tuttavia, il significato di una simile circostanza non si esaurisce sul piano religioso, ma viene a investire in modo inevitabile pure quello del diritto. Come ricordava ancora di recente un Maestro degli studi ecclesiasticistici e canonistici, al quale pare doveroso rendere questo piccolo omaggio, "la disciplina giuridica della famiglia ha un radicamento nella coscienza sociale ed etica, e nella religione; nasce come fenomeno socio-culturale, quindi essenzialmente sul terreno di consuetudini forgiate nel tempo dall'una e dall'altra"²; e di conseguenza "[i]l fatto religioso costituisce un ottimo punto di osservazione per considerare le vicende storiche di matrimonio e famiglia, anche dal punto di vista dell'esperienza giuridica"³.

Ora, se quest'ultimo assunto non ha bisogno di ulteriori conferme in relazione al diritto canonico – tanto da potersi considerare ormai proverbiale l'espressione secondo cui i natali dell'istituto matrimoniale, così come conosciuto dal nostro ordinamento, hanno avuto luogo proprio "sui ginocchi della Chiesa"⁴ – va altresì constatato come un interesse analogo, ma caratterizzato da uno spettro ben più ampio, sia venuto crescendo negli ultimi anni. Esso, concentrandosi sulla disciplina emergente in materia nuziale nei rispettivi sistemi giuridici, ha comprensibilmente investito innanzitutto le principali esperienze religiose originatesi in area mediorientale⁵ (talvolta in modo non del tutto appropriato

¹ Appare sufficiente, al riguardo, richiamare l'art. 16 par. 3 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948: "La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato" (la versione italiana del testo può essere consultata anche sul sito *internet* del Senato della Repubblica: www.senato.it/application/xmanager/projects/leg18/file/DICHIARAZIONE_diritti_umani_4lingue.pdf [consultato il 10.07.2023]).

² Dalla Torre (2021: 4-5).

³ Dalla Torre (2021: 1-2).

⁴ Giacchi (1974: 21).

⁵ Si vedano, per tutti, Aluffi Beck Peccoz, Ferrari, Mordechai Rabello (2006).

indicate come ‘i tre grandi monoteismi’, o le tre religioni ‘abramitiche’ o ‘del Libro’)⁶. Prendendo le mosse da questo abbrivio, ciò che qui ci proponiamo è di spingere lo sguardo ancora un poco più a est, per scoprire come allo stesso ambito si approssino invece le cosiddette ‘religioni indiane’: un’etichetta sotto cui vengono raggruppate tradizionalmente – ma con riscontri anche nel diritto positivo, come vedremo – ‘famiglie religiose’ con evidenti punti di contatto, non solo geografici, quali in primo luogo l’induismo, il buddhismo e il sikhismo⁷.

Tra le ragioni che consigliano di concentrare l’attenzione su tali forme di spiritualità, la loro diffusione appare con tutta evidenza la più immediata. Come è noto, induismo e buddhismo rappresentano a oggi la terza e la quinta confessione religiosa per numero di aderenti nel mondo, stimati rispettivamente in quantità superiori al miliardo e ai cinquecento milioni, così come il sikhismo può contare sulla presenza comunque ragguardevole di oltre ventotto milioni di fedeli: cifre che, se a essere considerate sono esclusivamente le forme di religione organizzata, collocano le medesime addirittura al terzo, al quarto e al quinto posto⁸. Sebbene non certo dettati dalle medesime proporzioni quantitative, motivi di particolare interesse possono però riscontrarsi anche circoscrivendo lo sguardo entro i confini italiani: basti pensare alle tre intese concluse a norma dell’art. 8 Cost. tra lo Stato italiano e le differenti espressioni dell’induismo e del buddhismo che hanno raggiunto tale traguardo, vale a dire l’Unione Induista Italiana (la cui intesa è stata approvata con l. n. 246 del 31 dicembre 2012), l’Unione Buddhista Italiana (l. n. 245 del 31 dicembre 2012) e l’Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai (l. n. 130 del 28 giugno 2016). Per quanto riguarda il sikhismo, invece, non sembra superfluo ricordare come in Italia si concentri la seconda comunità più consistente in Europa, che per dimensioni si colloca alle spalle solamente di quella presente nel Regno Unito⁹.

⁶ Si tenga conto, per tutti, della critica mossa a tali espressioni da Brague (2015), che significativamente conclude le proprie riflessioni affermando: “The use of the three expressions I just studied arises, to be sure, from the best will in the world. People seek to discern the common elements upon which they are all agreed, in order to make possible a productive dialogue. However, we know where good intentions often lead. In fact, the vocabulary I criticized gives rise to confusions rather than clarity. It masks real differences underneath a surface harmony. As a result, it produces the opposite of what it desires. If one wants to have a real dialogue, one must begin by respecting the other. This implies that one understand him as he understands himself, taking the words he uses with the meaning he gives them, and accepting the initial situation of disagreement, in order to move forward toward better understanding”. Anche per questo adotteremo qui di seguito il criterio maggiormente ‘neutrale’ della classificazione su base geografica.

⁷ Cfr. Adams (1998: 524).

⁸ Segnatamente, secondo le stime aggiornate al 2023 e riportate nella sezione *Le Religioni in Italia* del sito internet del Centro Studi sulle Nuove Religioni (sotto la direzione di Introvigne, Zoccatelli), rispettivamente alle pagine *Introduzione all’induismo* (<http://web.archive.org/web/20230415023902/https://cesnur.com/linduismo-e-i-movimenti-di-origine-induista/introduzione-allinduismo/>), *Introduzione al buddhismo* (<http://web.archive.org/web/20230410113000/https://cesnur.com/il-buddhismo-in-italia/introduzione-al-buddhismo/>) e *La religione sikh* (<https://web.archive.org/web/20230418040612/https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-religione-sikh/>), il primo conta circa 1.090.304.000 fedeli nel mondo, il secondo 535.545.000 e la terza 28.756.000 [consultati il 10.07.2023].

⁹ Nesbitt (2017: 219-220). Per un ulteriore approfondimento circa la presenza sikh sul territorio italiano, si veda inoltre Introvigne, Zoccatelli (2016: 802-803). Per ciascuna delle tre tradizioni religiose menzionate – e non solo per esse – si rende peraltro evidente il fatto che la rilevanza dei modelli nuziali qui esaminati non si esaurisce nel perimetro dei rispettivi diritti religiosi ma viene a estendersi in maniera ineludibile a tutte quelle occasioni in cui le medesime vicende matrimoniali assumono rilievo per l’ordinamento italiano: anche e soprattutto nella prassi giudiziaria. Come ricorda Ricca (2017: 26), “[l]a religione, ogni religione, è produttrice di ortoprassi e prospettive d’interpretazione del mondo che hanno un forte

A giustificare una trattazione unitaria di fenomeni pur distinti concorre tuttavia un dato ulteriore, che affonda le radici sul piano del diritto propriamente ‘religioso’. Se l’interesse occidentale per mondi apparentemente tanto lontani non rappresenta certo una novità recente, non è poi così frequente che esso si spinga fino a investire anche la sfera giuridica¹⁰, spesso considerata recessiva rispetto a profili che in modo più immediato riescono ad attirare la curiosità, anche a livello ‘popolare’: come solitamente accade, ad esempio, con quelli di carattere meditativo o antropologico (la fascinazione per i quali, talvolta mossa da un mero appetito di esotismo, può anche rischiare di condizionare la comprensione della dimensione giuridica di quegli stessi sistemi)¹¹. Non stupisce, perciò, che ancora più di rado tale attenzione sia arrivata a lambire la disciplina giuridica della materia matrimoniale: la cui analisi – possiamo già anticiparlo – permette invece di osservare come tradizioni provenienti da uno stesso stipite, e nonostante tutto dotate di più di un elemento in comune, circa un simile punto nodale giungano in alcuni casi a esiti diametralmente opposti. In questa prospettiva si procederà quindi, volta per volta, descrivendo innanzitutto la fisionomia dell’istituto matrimoniale così come idealmente scolpita nella ‘fissità’ dei rispettivi testi sacri: per verificare poi come simili lineamenti prendano corpo nell’approccio effettivamente adottato presso le medesime comunità, attraverso quelle traduzioni e quelle trasformazioni nelle quali i diritti religiosi esprimono – per contro – tutta la propria capacità di adattamento.

2. ‘Induismo’ e ‘diritto hindu’: la necessità di alcune precisazioni preliminari su due concetti multiformi

2.1. Un ritratto essenziale dell’induismo nei suoi elementi definitori

Per priorità logica e cronologica, è possibile dare avvio all’indagine sopra delineata a partire dall’induismo. Per non fraintenderne le manifestazioni che andremo qui a illustrare, tale oggetto di studio richiede però necessariamente una precisazione preliminare, poiché esso appare quanto più lontano si possa immaginare dal modello di una confessione religiosa ‘monolitica’: e ciò non tanto per le fratture, più o meno dolorose e profonde, che ogni fenomeno religioso in forma organizzata può avere di fatto conosciuto nella propria storia, quanto piuttosto – potremmo dire – per un carattere connaturato all’induismo. Lo stesso vocabolo ‘hindu’ non nasce affatto come termine autoctono con

riflesso sugli schemi di concettualizzazione dell’esperienza utilizzati, spesso inconsapevolmente, dai singoli individui. Non è possibile capire *cosa abbia fatto* ciascuno dei coniugi senza tener conto di quelle ortoprassi e di quegli schemi di concettualizzazione. Diversamente, si rischia di errare completamente nel giudizio sui *fatti* e, quindi, nella scelta vertente sulle norme da trascogliere e sul modo di interpretarle/applicarle al caso concreto. Qui c’è un dovere cognitivo/ricognitivo del giudice che è sostenuto dal contrafforte della libertà dei coniugi – di qualsiasi nazionalità siano – di assumere comportamenti orientati dalla loro fede religiosa. In questo senso, c’è da sottolineare che la religione è davvero *ubiqua* nell’assumere rilevanza rispetto al diritto”.

¹⁰ A proposito delle ragioni per cui “[t]he study of Hindu law has long been neglected” – tanto che “these [factors] have led to worryingly low levels of knowledge, prompting even the Indian government to reinvigorate classical learning in this field” –, si rinvia a W.F. Menski (2006: 196 ss).

¹¹ Così Francavilla (2022b: 60) conclude la propria presentazione de *Il diritto hindu*: “possiamo osservare che il diritto hindu, nonostante venga spesso percepito come un ‘diritto di santoni’ senza nessuna rilevanza, se non negativa, in una società moderna, ha elaborato una serie di concezioni dell’ordine sociale che vanno oltre la rilevanza di una singola manifestazione della religiosità hindu e rappresenta una tradizione giuridica ancora vitale nel mondo contemporaneo”.

connotazione religiosa. Utilizzato inizialmente con valore geografico da parte dei vicini persiani, esso si attesta durante il periodo della dominazione islamica del subcontinente indiano come nome etnico per indicare gli abitanti non musulmani del territorio conquistato: e, mantenutosi nella fase del successivo dominio britannico, soprattutto tramite gli scritti degli studiosi inglesi del XIX secolo, finisce per assumere il significato che ha conservato tutt'oggi (non senza contestazioni), compendiando nel lessema 'induismo' il riferimento all'insieme delle pratiche religiose di quegli stessi popoli¹².

Va da sé come queste ultime, indipendentemente dal fatto di essere state ricondotte a una denominazione comune, mantengano tuttavia la loro estrema eterogeneità interna: potendo così individuarsi, all'interno del medesimo 'induismo', una quantità incalcolabile di correnti e articolazioni, ciascuna con tradizioni e riti differenti l'una dall'altra, caratterizzate da visioni anche molto distanti e dalla presenza (o dall'assenza) di *pantheon* di divinità più o meno popolosi. Non solo: poiché, secondo questa accezione – come viene spesso sottolineato – gli innumerevoli rivoli di cui si compone l'induismo non sono limitati agli aspetti che si è soliti percepire come propriamente 'religiosi', ma si estendono indefinitamente a comprendere profili culturali e sociali della natura più varia, legandosi in maniera inscindibile con i costumi locali. La portata onnicomprensiva del concetto è tale da potersi perciò concludere che "l'induismo, oltre a non essere una religione dogmatica, non è neanche, o non soltanto, una religione, e neppure solamente un insieme di religioni, anche se suoi aspetti e correnti possono definirsi religiosi, ma è piuttosto una cultura, cioè un insieme vario – per di più non subordinato a una gerarchia almeno relativamente unitaria – di valori, prassi, ecc., trasmessi, conservati e innovati da una generazione all'altra, attraverso un sistema di premi e punizioni, mediante l'esempio e l'insegnamento familiare, educativo, sociale, la risposta alle nuove emergenze e situazioni, ecc. Volendo, si potrebbe probabilmente dire che ognuna delle sue correnti principali, caso mai, è una religione, e che l'induismo è, anche, una confederazione di esse"¹³.

Ovviamente, intendendo in questa sede dedicarci in via esclusiva alla disciplina matrimoniale scaturita e osservata dall'induismo, occorrerà qui limitarsi a individuare ciò che per tale 'nome collettivo' possa rappresentare un dato trasversale. L'elemento che più di ogni altro può aiutarci in questo senso è senz'altro il concetto di '*dharma*', e ciò per molteplici ragioni. Così è sia per l'assoluta centralità che esso riveste per tutte le forme dell'induismo – e non solamente per esse: basti pensare che a quello stesso gruppo di esperienze di fede qui già definite come 'religioni indiane' ci si riferisce altresì in maniera corrente, e probabilmente più appropriata, appunto con il nome di 'religioni dharmiche'¹⁴ – sia per il valore (anche) normativo che allo stesso viene riconosciuto. Per ricollegare

¹² Cfr. Killingley (2003: 10-13).

¹³ Franci (2010: 967). Alla luce di una simile descrizione, si comprende quindi come valga a maggior ragione per tale contesto quanto sottolineato da Ricca (2002: 166): "che storicamente esista una co-implicazione forte tra religione e diritto non deve meravigliare sia per le evidenze documentarie che comunque in quanto fatti o testimonianze di fatti richiedono una spiegazione, sia per gli stessi motivi che legano antropologicamente ordine ideale e soggettività all'interno della dinamica culturale. La disposizione alla fede, intesa come atteggiamento cognitivo, funge per certi versi da interfaccia nella trasmissione del patrimonio culturale e quindi anche nel processo di costituzione della soggettività individuale. In fondo anche questa disposizione rappresenta un *abito* che assolve ad una funzione sociale ed antropologica di straordinaria rilevanza, benché i paradigmi epistemologici proposti dalla modernità ne abbiano occultato e ridimensionato di gran lunga la reale efficacia".

¹⁴ Per limitarsi a un esempio concreto che coniuga l'ambiente scientifico e la sfera istituzionale, si consideri la *Dichiarazione congiunta dei partecipanti alla Conferenza dal titolo 'Dharma e Logos. Dialogo e collaborazione in un'epoca complessa. Buddhisti,*

entrambi questi aspetti alla questione lessicale già richiamata (e dare un giusto spazio pure all'auto-denominazione degli interessati), è ad esempio la stessa Unione Induista Italiana a presentarsi affermando che “[a]lla definizione di ‘induismo’, tradizionalmente, si preferiscono quelle di *sanatana dharma*, ‘la norma eterna’; *vaidika dharma*, la religione del Veda; *matrka dharma*, la Madre di ogni norma. Denominatore comune è il termine *dharma* ovvero l’ordine cosmico di tutta la realtà”¹⁵.

Se quindi il carattere essenziale del *dharma* – che viene nominalmente a coincidere con l’induismo stesso – non pare necessitare di ulteriori commenti, un chiarimento aggiuntivo si rende invece opportuno circa il suo citato ‘valore normativo’. Se tale attribuzione è indubbia, occorre tuttavia precisare come essa non sia delimitata a un piano strettamente ‘giuridico’, inglobando bensì ogni aspetto di quello che è stato appena richiamato come ‘l’ordine cosmico di tutta la realtà’. Dal punto di vista etimologico la parola ‘*dharma*’ si ricollega all’atto di ‘reggere, mantenere’: riferendosi appunto a quell’ordine universale che, secondo le visioni cosmogoniche appena rievocate, sosterrrebbe il complesso di macro- e micro-cosmi di cui si compone l’intera realtà¹⁶. Tutti questi ambiti non solo sarebbero inseparabilmente collegati tra di loro, ma il legame è considerato tale che quanto avviene in uno di essi finisce inevitabilmente per riverberarsi sugli altri e, in definitiva, sul loro complesso. Ogni hindu è quindi tenuto a contribuire al perseguimento di tale principio ordinatore – mai cristallizzato in una struttura da raggiungere definitivamente ma visto come una continua tensione verso un perpetuo ‘fare ordine’ – attraverso le azioni che compie nel proprio micro-cosmo: le quali sono ritenute ‘dharmiche’ laddove concorrano a tale doveroso fine, o ‘a-dharmiche’ qualora perturbino l’ordine universale.

Dato che il *dharma* permea e informa l’intera realtà, il fedele hindu è chiamato in ogni ambito della propria vita a porre in essere azioni dharmiche: ma il momento preminente tramite cui questo dovere viene adempiuto è senz’altro quello del rito religioso, che assume perciò una rilevanza a cui nessun’altra occasione può essere paragonata (circostanza che, si capisce, non può essere priva di conseguenze neppure in relazione alla sfera matrimoniale). È perciò secondo questa accezione, connaturatamente totalizzante, che bisogna intendere il ‘valore normativo’ del *dharma* come coincidente con le menzionate ‘leggi eterne’: con un significato che si riallaccia, peraltro, più alla nozione di ‘dovere’ che non a quella di ‘diritto’¹⁷.

Il richiamo a un ‘ordine cosmico’ non deve tuttavia indurre nell’errore di ritenere che le ‘norme eterne’ su cui esso si regge siano anche ‘soggettivamente universali’, cioè indistintamente – o almeno tendenzialmente – valide per tutti allo stesso modo. Al contrario, esse si legano in maniera indissolubile a quella minuziosa differenziazione interna che caratterizza ogni società hindu, le cui principali manifestazioni sono d’altronde note come un dato di cultura generale anche a chi non si sia mai rivolto più approfonditamente agli aspetti dell’India antica o contemporanea. Il caso più celebre è sicuramente quello rappresentato dal cosiddetto sistema delle ‘caste’ – più correttamente delle ‘classi’ – che divide

Cristiani, Induisti, Giainisti e Sikh’, Roma, 15 maggio 2018, pubblicata a cura dell’Ufficio Nazionale per l’ecumenismo e il dialogo interreligioso Conferenza Episcopale Italiana e del Centro Studi per l’Ecumenismo in Italia, in *Ecumenismo Quotidiano. Lettera di collegamento per l’Ecumenismo in Italia*, V (2018), 6, p. 7, che inizia affermando: “Noi, leader, accademici e seguaci praticanti del Cristianesimo e delle religioni del Dharma (Buddhismo, Induismo, Giainismo, e Sikhismo) provenienti dall’Italia e dall’estero [...]”.

¹⁵ Così il sito internet ufficiale dell’Unione Induista Italiana, alla sezione ‘Induismo’: www.induismo.it/induismo-cosa/ [consultato il 10.07.2023].

¹⁶ Cfr. Stutley, Stutley (1977: 76).

¹⁷ Cfr. Rocher (1996); Weibel (2022).

rigidamente l'ordine sociale hindu in quattro categorie, dette *varṇa* ('colore'), ciascuna con ruoli distinti: all'apice troviamo così la classe sacerdotale dei *brāhmaṇa*, 'ritualmente superiore' e alla cui appartenenza sono riconnesse funzioni eminentemente religiose; segue quella dell'aristocrazia militare degli *kṣatriya*, che unisce al dovere di difesa bellica dell'intera società la prerogativa della conduzione politica della stessa; si arriva poi a quella produttiva dei *vaiśya*, a cui vengono demandate le attività economiche in senso ampio. I membri di queste tre classi superiori, seppur con importanza decrescente, godono tutti della condizione privilegiata di *dvija* ('nati due volte', dal rituale di iniziazione a cui i maschi sono sottoposti in gioventù): *status* dal quale è invece escluso chi ricade nell'ultima classe, quella dei *śūdra*, ai quali è perciò precluso il compimento dei principali atti rituali ed è invece attribuito il compito di servire le caste anzidette. Al di fuori di questa gerarchia rimane confinato il gruppo sociale degli emarginati per definizione, i cui appartenenti sono appunto tristemente noti con i nomi di 'fuoricasta', 'intoccabili' o 'oppressi'¹⁸.

Sebbene sia senz'altro la più famosa, quella appena delineata non è certo l'unica distinzione presente nella società tradizionale hindu. Ulteriori e ben più minuziose divisioni scaturiscono ad esempio dal medesimo criterio di assegnazione 'per nascita': termine reso testualmente con l'espressione '*jāti*' per indicare appunto una serie di raggruppamenti e sotto-raggruppamenti, stavolta propriamente traducibili come 'caste' e 'sotto-caste', legati a una molteplicità di fattori (su base familiare, locale, professionale, ecc.) che definiscono l'appartenenza a uno stesso cetto. Lo stesso può dirsi per la separazione in *gotra*, dipendente dalla comune ascendenza che riunisce più gruppi familiari in un unico *clan*, la cui origine viene solitamente fatta risalire – per le classi più elevate – a un capostipite leggendario. Una differenziazione di natura diversa è invece quella degli *āśrama*, cioè delle diverse fasi che – attraverso i rispettivi riti di passaggio – scandiscono la vita dei membri di queste stesse classi: non solo da un punto di vista 'anagrafico', ma soprattutto in relazione alla funzione sociale e alla maturità spirituale. In questo senso, si susseguono così vari stadi caratterizzati dai corrispondenti doveri: il periodo dello studentato religioso, durante il quale il *dvija* è tenuto alla castità e al celibato, cede il passo alla dimensione coniugale, che comporta per il soggetto l'assunzione di tutte le responsabilità legate alla nuova famiglia; con l'avanzare dell'età, tale ruolo verrà a sua volta abbandonato in favore di un progressivo ritiro dal mondo teso alla liberazione spirituale dell'individuo, fino ad arrivare allo stato finale di totale isolamento e disinteresse per la vita materiale¹⁹. Si rende perciò evidente come ciascuna di queste articolazioni non sia affatto meramente descrittiva, imponendo bensì a ogni soggetto uno statuto personale basato sulla sua condizione personale: statuto che ben potrebbe imporgli come un dovere inderogabile ciò che costituisce invece l'oggetto di rigidi divieti per individui che si trovano in una posizione diversa; o viceversa potrebbe prescrivergli severe sanzioni per avere commesso i medesimi atti che per altri rappresentano una responsabilità da cui non è possibile sottrarsi. Il *dharma*, in altri termini, viene declinato prescrivendo comportamenti assai diversificati in dipendenza dello stato di ciascuno. Ciò tuttavia non basta, poiché le numerose differenziazioni che abbiamo illustrato (e le altre esistenti) non sono mutuamente esclusive, ma si intersecano l'una con l'altra a formare una fittissima rete all'interno della quale ogni fedele hindu può trovare la propria collocazione individuale. Si può quindi arrivare a osservare un primo 'paradosso' del *dharma*: là dove il parlare di 'norma eterna che regola l'ordine cosmico' ci avrebbe più facilmente fatto pensare a una sua valenza universale, troviamo invece che il *dharma* generale, corrispondente ai principi etici validi per chiunque a prescindere dalla

¹⁸ Cfr. Marriott (2004); Rocher (2012: 201-213); Francavilla (2017); Aktor (2018).

¹⁹ Cfr. Kaelber (2004); Olivelle (2018).

propria condizione, in quanto eccessivamente generico riveste bensì un'importanza residuale rispetto al *dharma* particolare, a cui il fedele si rivolge per individuare dettagliatamente i doveri a cui è tenuto in virtù della propria situazione personale²⁰. Il risultato è che per ognuno viene definendosi un *dharma* individuale, l'aderenza alle cui disposizioni concorre al mantenimento del richiamato ordine cosmico²¹.

2.2. Il polimorfismo del diritto hindu: fonti e strategie ermeneutiche

In quale modo le leggi del *dharma* vengono conosciute, quali sono le sue fonti? Anche in questo caso, per rispondere alla domanda è necessario tenere conto di una circostanza preliminare. La 'norma eterna', in quanto tale, secondo le credenze hindu non è posta da nessun autore, neppure di natura divina: essa vige di per se stessa, quale legge connaturata all'intera realtà. Anche le divinità riconosciute sono sottoposte ai suoi principi, potendo tutt'al più esserne considerate 'protettrici' o 'mediatrici'. Il *dharma*, in ogni caso, non è mai una loro produzione né i suoi contenuti sono nella loro disponibilità. Si capisce, quindi, come ciò non possa essere privo di conseguenze quando si intenda approcciare le 'fonti del *dharma*': delle quali si individua sì una precisa gerarchia ma – per utilizzare termini al nostro orecchio più familiari – sempre relativa a 'fonti di cognizione', e non 'di produzione'²².

La prima fonte da intendere in questo senso, che viene di fatto a coincidere con i contenuti del *dharma*, è quella indicata come *śruti*. Anche in questo frangente, l'etimologia ci viene in aiuto: tale espressione, facendo riferimento a 'ciò che è stato udito', viene infatti a definire la natura e di conseguenza il metodo di tradizione proprio – non 'accidentale', ma per così dire ontologico – della rivelazione posta al centro della religiosità hindu, che sarebbe stata appunto 'ascoltata' da antichi cantori divinamente ispirati (*rishi*) e, a partire da questi, per lungo tempo tramandata per via esclusivamente orale. Solo in un momento molto successivo i contenuti di tale rivelazione sarebbero stati riuniti e messi per iscritto nelle quattro raccolte vediche (*Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda*, *Atharvaveda*), che possono essere considerate in buona approssimazione come il complesso dei testi sacri dell'induismo. Considerata come 'la conoscenza divina' stessa, si capisce come proprio nella rivelazione vedica vadano ricercati quei 'precetti eterni' in cui si sostanzia il *dharma*: di quest'ultimo essa si presenta anzi come l'unica vera e propria 'fonte', giacché quelle successive – proponendosi in diversi gradi come elaborazioni ulteriori o manifestazioni concrete dei principi in parola – mantengono la propria validità soltanto se e in quanto abbiano il proprio fondamento nella rivelazione medesima, perdendo invece qualsiasi significato qualora tale collegamento venga meno²³.

Tale principio può essere osservato all'opera già nella seconda fonte, detta *smṛti*. Il termine si rivolge stavolta non a ciò che è stato ascoltato ma a quanto viene 'ricordato': compendiando così quell'opera di elaborazione dottrinale – appunto filtrata attraverso la memoria degli interpreti – che nei secoli è venuta ad assumere diverse forme, di cui le più antiche e celebri si sono col tempo rivestite di un'aura leggendaria²⁴. Così, dopo una prima fase in cui i principi del *dharma* erano stati espressi sotto la forma di quegli apodittici aforismi noti come *sūtra*, che in pochissime parole enucleavano le norme di comportamento in questione (da cui il termine di *dharmasūtra* per designare le raccolte di tali adagi),

²⁰ Cfr. Sinha (1996); Heim (2005).

²¹ Cfr. Ingo (2010: 742).

²² L'opera di riferimento, in materia di fonti del *dharma*, è ovviamente quella di Lingat (2003).

²³ Cfr. Proferes (2009).

²⁴ Cfr. Dhavamony (1982: 5-31).

si attesta invece il periodo dei ‘trattati’ sul *dharmā* (*dharmasāstra*), tramite cui si intendeva dare un’organizzazione sistematica a quegli stessi precetti e al contempo fornirne interpretazioni maggiormente esplicative. A loro volta questi scritti avrebbero poi costituito l’oggetto di ulteriori testi di compilazione e di commento, tesi a risolvere le contraddizioni emergenti e a chiarire i punti ancora oscuri. Si formava così un *corpus* di tradizioni che, sforzandosi di sistematizzare e approfondire il significato di dettami talvolta poco intellegibili, veniva a tradurre la ‘norma eterna’ tramandata nello *śruti* nei più ramificati termini che la già richiamata diversità di condizioni propria delle società hindu richiedeva.

Nella medesima direzione, in modo ancora più marcato, si muovono le altre fonti subordinate. Un altro canale tramite cui si ritiene possibile individuare il contenuto delle prescrizioni dharmiche, stavolta né per via orale né in maniera testuale, è ad esempio l’osservazione dei comportamenti tenuti dai soggetti particolarmente istruiti nel *dharmā*, che ai suoi principi conformano appieno la propria condotta: i precetti della rivelazione vedica troverebbero così un’esplicitazione ‘materiale’, che più delle fonti superiori consente di dedurre una casistica dettagliata e declinabile secondo le più diverse circostanze che possono presentarsi nella vita del fedele²⁵. A tale modalità di ‘trasmissione pratica’ dei criteri che sorreggono l’ordine cosmico, nota come *sadāchāra*, fa da corrispettivo quel senso di soddisfazione interiore che nei medesimi individui accompagna il compimento di azioni autenticamente dharmiche, a cui ci si riferisce con il nome di *ātmanastuṣṭi*²⁶. In entrambi i casi, non bisogna tuttavia fare l’errore di fraintendere il riferimento alla condotta di alcuni soggetti e al loro senso di soddisfazione interiore interpretando tali fattori come coincidenti, rispettivamente, con il concetto di consuetudine o con una tendenza ‘soggettivistica’, giacché ambedue le forme riposano sulla peculiare qualificazione degli individui in questione, presentandosi comunque come una modalità di insegnamento dei contenuti della rivelazione.

Ora, se si considera il maggiore grado di analiticità che viene progressivamente dettagliandosi al discendere nella scala gerarchica delle fonti appena descritte, appare evidente come tale circostanza non possa che legarsi altresì a quello che poco sopra abbiamo definito come un primo paradosso della legge dharmica. Come anticipato, il complesso dei doveri che attengono alla specifica condizione del fedele hindu – determinata dall’appartenenza a molteplici categorie che vengono a coesistere e a sovrapporsi – sopravanza di gran lunga in importanza la considerazione accordata ai principi comuni ricavabili dal *dharmā* generale. Tale circostanza non può quindi fare a meno di riflettersi nell’attenzione che lo stesso soggetto riserva ai diversi tipi di fonti: la cui rilevanza pratica finisce così per essere sovvertita rispetto all’andamento discendente appena visto, ribaltandosi totalmente. L’esigenza di individuare la linea di condotta più corrispondente al proprio *status* personale, difatti, comporta che le fonti a cui il fedele si rivolge in prima battuta sono proprio quelle teoricamente considerate inferiori, che tuttavia offrono una molteplicità di applicazioni pratiche del *dharmā* in cui l’individuo può orientarsi senz’altro più facilmente che non nei precetti della rivelazione vedica, da cui pure tutte le altre disposizioni dovrebbero dipendere. La rilevanza di quest’ultima, sebbene logicamente preminente, assume così un valore residuale rispetto alle fonti che di essa si pongono quasi come una mera specificazione²⁷.

²⁵ Cfr. Davis (2010: 145-151).

²⁶ Cfr. Francavilla (2016).

²⁷ Cfr. Hatcher (2012: XVII-XVIII): “Hindus revere the Vedas as revelation (*shruti*). These texts represent the most sacred, transpersonal source of religious authority. However, the Vedas actually offer precious little by way of rules for social and ethical behavior. For this, Hindus look to a variety of sources”.

Il meccanismo ora descritto ci introduce peraltro a un terzo aspetto quasi paradossale delle fonti del diritto hindu. Nel definire la scala gerarchica in parola, abbiamo specificato come *smṛti*, *sadāchāra* e *ātmanastuṣṭi* non solo dovrebbero rivestire un'importanza maggiore rispetto allo *śruti*, ma in quest'ultimo trovino addirittura tutto il loro fondamento: cosicché, se una fonte inferiore non si limitasse a manifestare in forma più dettagliata i dettami già *in nuce* nella rivelazione, per quanto oscuri e bisognosi di ulteriori spiegazioni, essa non avrebbe alcun valore dharmico. Osservando più da vicino le disposizioni enucleate nelle fonti secondarie, però, ci si accorge presto come alcune di esse – pur rigorosamente osservate nella prassi – non siano in alcun modo riconducibili a quella primaria ed essenziale. A questa circostanza viene tuttavia fornita una giustificazione interpretativa che permette al contempo – in linea teorica – di garantire il rispetto della necessaria appartenenza vedica di tutte le prescrizioni del *dharmā* e – sul piano effettivo – di ampliare la normativa in questione attraverso l'opera di interpreti ed esegeti, come si vede specialmente nei testi dello *smṛti*²⁸. Essa si fonda sulla natura stesso dello *śruti*, che – come abbiamo appurato – è presentata come una rivelazione di per sé connaturatamente orale, rappresentando la stesura dei testi vedici un momento successivo e, in un certo senso, accessorio. Il problema in parola viene così presto risolto. La disposizione di cui si discute, infatti, non è ritenuta una mera elaborazione umana – qualifica che la priverebbe di ogni cogenza – ma si presume che essa trovi il proprio fondamento in una linea della rivelazione che, per la caducità umana, si è venuta perdendo nella trasmissione orale e nella memoria degli antichi cantori dei *veda*, non sopravvivendo quindi nella sua forma originale: ma riuscendo ciononostante a emergere in quelle fonti inferiori che ad essa si rifarebbero, dandole in tal modo voce²⁹. La logica di sistema che vuole ogni norma derivata dalla rivelazione è così fatta salva; allo stesso tempo, il perimetro delle disposizioni ad essa riconducibili viene però esteso in maniera indefinita, fornendo l'occasione per includervi determinazioni del tutto inedite: soluzione certo duramente contestata da alcuni autori, che hanno cercato di porvi limitazioni sottoponendola a criteri applicativi capaci di prevenire l'intrusione di elementi alieni ai *veda*, e ciononostante generalmente accettata³⁰.

3. Il diritto classico hindu di fronte al matrimonio. Un dovere fondamentale del fedele, tra principi inderogabili e contraddizioni

3.1. La coppia, la classe e la comunità. La concezione alla base delle nozze hindu

Preso confidenza con la concezione anche normativa che definisce la comunità hindu e le fonti del diritto che regolano la condotta dei suoi membri, possiamo adesso rivolgerci con maggiore cognizione di causa agli aspetti relativi alla sfera matrimoniale. Anche in questo caso però, prima di affrontare i profili più propriamente giuridici in cui tale ambito si articola, appare necessario comprendere quale sia il significato che l'induismo attribuisce al matrimonio. Un'esigenza preliminare che, per la verità, appare di facile giustificazione: giacché, per il fedele e per l'intera società hindu, esso rappresenta un momento di indiscussa centralità. Ciò può essere colto, innanzitutto, facendo riferimento a quei 'riti di passaggio' menzionati poco sopra, dei quali il matrimonio rappresenta appunto la fattispecie più

²⁸ Cfr. Derrett (1976).

²⁹ Cfr. Olivelle (2017: 23).

³⁰ Olivelle (2017: 32-33).

significativa. Per suo tramite, l'uomo entra finalmente nello stadio della vita familiare, lasciandosi alle spalle quella incompiutezza connaturata a tutti i soggetti non ancora sposati, che preclude altresì la possibilità di partecipare ai riti più importanti: una condizione a cui si rivela quindi essenziale 'porre rimedio' e nella quale non è concepibile permanere. Per la donna, poi, esso rappresenta addirittura l'unico *samskāra* (termine con cui si indicano i riti e sacrifici in parola, tanto rilevanti da essere frequentemente definiti anche come 'sacramenti')³¹, che segna il passaggio alla maturità e a cui ella non può perciò sottrarsi³².

L'aspetto primario, da cui scaturisce l'importanza preminente dello spozalizio, è quindi quello rituale: per avere la percezione della preponderanza di tale elemento, basti pensare che nell'induismo "[q]uando una persona pubere ha la disgrazia di morire celibe, si procede a cerimonie sommarie di matrimonio, normalmente con una pianta, prima della sua sepoltura o cremazione"³³. Naturalmente il netto prevalere di tale carattere non può che riflettersi anche nella costruzione successiva che va formandosi intorno all'istituto matrimoniale. Lo si può vedere - per limitarsi a un primo ma assai significativo esempio - con riferimento alla capacità dei nubendi, che agli occhi del diritto propriamente religioso appare del tutto irrilevante, in quanto assorbita appunto dai profili rituali: cosicché si può affermare che "il matrimonio 'in fieri' non è un contratto, o scambio di consenso 'in personam', bensì l'accettazione di rito, come operativo della condizione coniugale entro l'istituto matrimoniale"³⁴. Lo stesso può dirsi anche in relazione al differente ruolo attribuito ai sessi, appena richiamato, che riceve una peculiare declinazione in questa dimensione. Con il matrimonio, infatti, l'unione che viene a determinarsi tra gli sposi è ritenuta tale da comportare la commistione dei due soggetti, che vengono a formare una sola entità: un processo che però, nella concezione hindu, non avviene in modo paritario. Per la precisione, è cioè la moglie ad accogliere l'identità predominante del marito, con ciò in qualche modo 'disperdendosi' in essa, tanto da rimanervi legata anche dopo la morte del coniuge: e, come si può facilmente intuire, gli effetti prodotti da un simile principio si prestano facilmente a una rapida propagazione dal campo del rito a quello del diritto.

Se quindi il matrimonio costituisce un momento fondamentale nella vita del fedele, non bisogna tuttavia credere che esso esaurisca la propria rilevanza sul piano personale ed entro i confini della coppia. Al contrario - e ciò non dovrebbe stupire, in considerazione di quanto già segnalato circa l'importanza fondamentale attribuita all'appartenenza degli individui alle rispettive classi e ai diversi raggruppamenti - le nozze rivestono un significato insostituibile per tutta la famiglia, per l'intera casta e, in ultima istanza, per la comunità nel suo complesso. Anche in questo frangente è la componente rituale a giocare un ruolo determinante, giacché la ragione di una simile considerazione può rinvenirsi nel fatto che, secondo le credenze in parola, i defunti possono giovare delle offerte e delle azioni dharmiche poste in essere dai discendenti maschi fino ad alcune generazioni successive: di conseguenza "[i]l carattere religioso inerente al matrimonio è rafforzato dallo scopo che gli viene attribuito, ossia di assicurare una progenie maschile. [...] Così, ogni indù divenuto adulto è tenuto a sposarsi per assicurare

³¹ Cfr. Agrawal (2015: 107). Per un approfondimento in merito ai *samskāra*, si veda anche Michaels (2018).

³² Cfr. Olivelle (1993: 37-46); Johnson (2009: 200-201).

³³ Anoussamy (2002: 207), che esprime inoltre in termini inequivocabili il grado di 'cogenza' che l'istituto matrimoniale viene ad assumere, ad esempio affermando: "Il matrimonio è pertanto d'obbligo. Se ne preoccupa la famiglia; la società se ne cura. Una persona non sposata è percepita come un'anomalia; glielo si fa capire".

³⁴ Prader (1986: 43).

la continuità della stirpe”³⁵. Si capisce quindi come il matrimonio e la procreazione siano considerati un vero e proprio dovere, il più alto e al contempo il più cogente a cui il fedele è chiamato, tanto sul piano individuale quanto su quello comunitario.

Altrettanto evidente è inoltre il fatto che, considerate le caratteristiche essenziali di tale concezione sponsale (la compenetrazione diseguale tra i principi opposti dell’uomo e della donna, l’ingresso nello *status* di padre di famiglia per il primo e nella fase della fecondità per la seconda, e l’esaltazione massima della finalità procreativa), essa si configura per propria natura come esclusivamente eterosessuale. Più in generale, anzi, è stato sottolineato come la considerazione riservata all’omosessualità sia eloquentemente scarsa nelle fonti – non solo giuridiche – del tempo³⁶: potendosi tutt’al più trovare nei *dharmaśāstra*, tra gli elenchi delle condotte sessualmente illecite abbinate alle rispettive sanzioni, anche quelle praticate appunto tra persone dello stesso sesso³⁷.

3.2. Costumi locali e riti religiosi: la gerarchia delle forme di matrimonio negli antichi trattati

Se queste sono perciò le linee essenziali su cui si fonda l’istituto matrimoniale, possiamo adesso volgerci a osservare come la sua disciplina sia regolata in quello che, per semplicità, chiameremo ‘il diritto classico hindu’, riferendoci agli antichi trattati sopra menzionati³⁸. Con un’avvertenza: bisogna tenere

³⁵ Anoussamy (2002: 207). Si veda anche Davis (2018: 152): “A son saves you from hell – so goes the frequently cited folk etymology of the word *putra*. A son provides a man with an heir and with someone to perform the ancestral rites known as *śrāddha*. Without a son, the family line and the soul after death both perish. With a son, a father gains immortality and everlasting worlds. The emphasis on the power and value of a son to a father reflects a religious culture in which the family and household are central. The destiny of this one is tied to the destiny of many”.

³⁶ Basham (1954: 172): “The erotic life of ancient India was generally heterosexual. Homosexuality of both sexes was not fully unknown; it is condemned briefly in the lawbooks, and the *Kāmasūtra* treats of it, but cursorily, and with little enthusiasm. Literature ignores it”. Anche A. Sharma (1993: 48), pur intendendo ridimensionare tale assunto, afferma tuttavia: “Nevertheless, it must be admitted that though homosexuality was not unknown, there is very little evidence available to show that it was widely practiced. [...] It is interesting that hitherto not a single case of homosexuality proper, to the best of my knowledge, has been identified in the vast range of Tantrika literature assigned to the medieval period despite the profusion of variant practices therein, nor is it evident in the erotic art of India. The statement that ‘some medieval writers speak of it as quite common and do not regard it as perverse’ is found virtually verbatim in Benjamin Walker; it is made by Geoffrey Parinder as well, and no evidence is cited by either. It is not found in Johann Jakob Meyer; only the latter half of the sentence about the rebirth of the homosexual as an impotent is found therein. The *Mahābhārata* seems to know of it, but it is difficult to identify a clear case of homosexuality in that text itself. This situation seems to be confirmed by the fact that even a medical text such as that of *Suśruta* (III.2.47) seems to entertain the fanciful idea that copulation between two females led to the birth of a child without any bones, an idea also alluded to in the *Padmapurāna*”.

³⁷ Doniger (2015: 381): “L’induismo classico in generale è significativamente silenzioso sul tema dell’omoerotismo, ma la mitologia indù lascia indizi sparsi da cui possiamo trarre un senso di omofobia piuttosto virulenta. I testi del *dharma* generalmente ignorano, stigmatizzano, o penalizzano l’attività omosessuale”. Vanita (2018), ricorda inoltre che: “Even today, many Hindu nationalists are fervent opponents of decriminalizing homosexuality, a phenomenon that they insist on viewing [...] as a modern Western import”.

³⁸ Menski (2008: 94-95): “It remains impossible to give clearly defined dates for the transition between Vedic and classical Hindu law because there was no sudden change, but a process of deconstruction and reconfiguration over a long time. One may suggest dates between roughly 800 BC to about 200 AD for the classical period of Hindu law. Within this experimenting and consolidating process, leading to the emergence of full-fledged classical Hindu law, there will have been various stages. [...] It is instructive to draw this distinction between classical Hindu law proper and late classical Hindu law. The former is clearly based on the rather too idealistic assumption that cosmic order can be sustained simply by following

presente che questi ultimi, pur basandosi largamente sul dato religioso, non sempre vi aderiscono perfettamente, discostandosene su alcuni punti anche rilevanti. Possiamo iniziare, a questo proposito, dalla forma del matrimonio: nella quale si riflette sì l'importanza del rito, ma anche l'estrema varietà tanto dei costumi locali, quanto delle situazioni soggettive in cui i singoli individui possono trovarsi. Di conseguenza, le modalità rituali che accompagnano la celebrazione delle nozze possono essere le più diverse, variando anche sensibilmente di regione in regione. Alcuni elementi si distinguono però sia per il fatto di ricorrere frequentemente e trasversalmente, sia per la rilevanza che essi assumono (talvolta riconosciuta, come vedremo anche in seguito, pure dal diritto contemporaneo). Uno di questi è ad esempio la consegna del *thaali* alla sposa, collana intessuta di fili gialli – il colore benaugurante per eccellenza nella tradizione hindu – che simboleggia la vita stessa del marito, e di conseguenza identifica colei che lo porta con la condizione di donna sposata. Ancora più centrale per il momento della celebrazione è inoltre la cerimonia del *saptapadī*, vale a dire il rito dei sette passi che la coppia compie intorno al fuoco sacro, ciascuno dei quali corrisponde a una preghiera per l'invocazione di un diverso dono per la nuova famiglia che viene formandosi³⁹.

Sebbene una cristallizzazione delle modalità tramite cui le nozze vengono concluse sia quindi per sua natura da escludersi, il diritto classico raggruppa tuttavia tradizionalmente le possibili forme di matrimonio in otto categorie distinte, secondo una scansione che ha avuto lunga fortuna. Per non confondersi, è da segnalare però che tale suddivisione non ha carattere prescrittivo, bensì descrittivo: in essa vengono cioè elencate tutte le forme conosciute dalla società hindu, comprese quelle che – pur costituendo magari la norma in tempi assai arcaici – già agli occhi degli studiosi che propongono la descrizione in parola appaiono riprovevoli. Si dividono così forme di matrimonio 'ortodosse' da forme 'eterodosse', anche passibili di sanzioni. Queste ultime in particolare sono individuate nel rapimento, ripartito in due differenti fattispecie in base alla modalità di esecuzione, e nella compravendita. In questo senso, il biasimo maggiore viene comprensibilmente riservato al caso in cui la violenza sia stata perpetrata su una donna resa incosciente (ad esempio attraverso l'utilizzo di sostanze intossicanti, ma la casistica richiamata è quanto mai varia, passando dal rapimento avvenuto durante il sonno all'uso dell'inganno), circostanza a cui viene dato il nome di *paiśāca*; mentre laddove il ratto sia stato eseguito senza il concorso di tali aggravanti, ma tramite il 'solo' uso della forza, si ricadrebbe nella diversa fattispecie detta *rākṣasa*. Simili atti sono passati presto a essere riconosciuti come veri e propri crimini, specie se compiuti presso le classi più alte: anche se alcuni testi antichi, pur ammettendone l'accezione negativa, continuano a perorarne l'ammissibilità per quelle più basse⁴⁰. L'altra ipotesi deplorabile è

dharma, i.e. through every individual's self-controlled behaviour and conscious subordination of personal desires to higher concerns. The latter approach, based on the more realistic observation that individuals are selfish or simply lazy and need to be reminded of their obligations, implies that some degree of deterrence or even punishment might help to strengthen or assist self-control. Both conceptualizations are, thus, premised on the supremacy of self-controlled action, which remains the hallmark of the classical Hindu law system, but there is a significant shift of emphasis within this paradigm. In social reality, it is recognised that self-controlled action expects too much and thus 'assisted self-control' is the dominant mode of social regulation".

³⁹ Cfr. Sehgal (1969: 9-10); Patyal (1976).

⁴⁰ Sull'ambiguità dei testi antichi circa simili casi si veda anche Doniger (2015: 380): "Un Dharma Sūtra del III secolo a.C. elenca solo sei forme di matrimonio; sarà compito dei tre Śāstra successivi aggiungere le due ultimi e peggiori forme, lo stupro e la narcotizzazione, un cambiamento che segnala uno svantaggio significativo per le donne. Considerando queste due forme di matrimonio peggiori delle altre, ma non escludendole del tutto, gli Śāstra allo stesso tempo legittimano lo

invece l'*āsura*, consistente nell'acquisto della sposa da parte del pretendente. A questo proposito la letteratura si intrattiene lungamente su quale sia il prezzo adeguato per un simile scambio, soffermandosi però anche su ulteriori aspetti. In quanto compravendita, ad esempio, si sottolinea come il padre della ragazza che viene ceduta sia tenuto a elencarne i difetti, come è uso fare per ogni altra 'merce' (tra questi, i testi menzionavano esempi eterogenei, quali la follia, le malattie croniche, la perdita della verginità, l'immodestia o il legame con un altro uomo).

Una fattispecie che si pone come intermedia tra le modalità riprovate e le forme auspicate – bivalenza rafforzata anche dalla non unanime considerazione attribuitale nelle fonti – è quella detta *gāndharva*, in buona sostanza corrispondente al ratto consensuale: cioè al rapimento che il pretendente pone in essere con l'accordo della ragazza al fine di vincere l'opposizione della famiglia alla loro unione. Tramite il 'matrimonio *gāndharva*' si intende così recuperare una situazione che altrimenti rimarrebbe relegata al rango di concubinato, risultato talvolta raggiunto attraverso la richiesta postuma avanzata dal corteggiatore al padre della rapita. Che una simile 'forma rimediale' incontri valutazioni discordanti nei trattatisti non deve perciò stupire: tanto più che alla propensione per la sua accoglienza o per il suo rifiuto vengono a contribuire elementi ulteriori, quali l'esaltazione del carattere guerresco da parte dell'uomo (ritenuto appropriato specie per la classe degli *kṣatriya*, ma che può finire per tradursi anche in assalti armati tra famiglie) o il prevalere dell'aspetto passionale. Sebbene quindi la sussistenza del consenso della donna la distingua in modo netto dalle forme proibite già viste, essa rimane comunque ordinariamente esclusa dal novero delle tipologie tenute in maggiore considerazione per il fatto di prescindere pure da quello di chi ne detiene la potestà. Vale tuttavia la pena di notare come in alcune circostanze del tutto eccezionali anche quest'ultimo elemento possa passare in secondo piano, e anzi essere del tutto stravolto. Abbiamo già ricordato, infatti, come il matrimonio sia concepito come un vero e proprio dovere per il fedele: dovere a cui perciò anche il padre deve sottostare, non avendo la possibilità di negare alle proprie figlie – su cui pure esercita la propria potestà – un adempimento tanto essenziale, che supera la volontà del singolo fedele. Ecco quindi che – almeno in teoria – qualora il genitore non abbia dato segno di voler concedere la propria figlia in sposa nonostante questa abbia già raggiunto da tempo la maturità fisica, è la ragazza stessa ad acquistare il diritto di scegliersi un marito (*svayamvara*).

Il fatto che sia pure un obbligo del genitore provvedere affinché tale dovere insormontabile sia adempiuto emerge peraltro anche dalle forme più elevate di matrimonio: le quali sono considerate tali per il fatto di corrispondere nel modo più perfetto a quella che viene ritenuta la natura stessa dello spozalizio nella concezione hindu, cioè per il fatto di configurarsi quale 'dono di una ragazza vergine' a un uomo della stessa classe⁴¹. Così, procedendo in ordine crescente di 'appetibilità', troviamo

stupro come forma di matrimonio e concedono un certo grado di riconoscimento legale, retroattivamente, alle donne che sono state stuprate. L'inclusione dello stupro in tutti questi elenchi potrebbe essere interpretata come prova che un'ampia varietà di abitudini all'epoca fosse effettivamente tollerata in India, anche se [...] il fatto che qualcosa venga menzionato in un testo non dimostra di per sé che dovesse essere (o fosse) realmente praticato. In altre parole, se Manu ci dice di non fare qualcosa, e poi come si fa, il *Kāmasūtra* di dice come si fa, e poi di non farlo. Ma entrambi gli esempi provano che gli *Śāstra* riconoscono la validità, se non la virtù delle pratiche che non approvano”.

⁴¹ Hatcher (2012: XX): “Technically, marriage is known as the ‘gift of a virgin’ (*kanya-dana*). This is a crucial concept to bear in mind [...]. The rite of giving (*dana*) a virgin (*kanya*) to an eligible male marks the commencement of the stage of householder existence. According to Manu, the householder is the most important *ashrama*, for without a wife a male Hindu householder cannot perform his requisite duties, from producing male offspring, to worshipping the gods, to attending to

innanzitutto la forma detta *prājāpatya*, consistente nella concessione della figlia al pretendente che ne ha chiesto la mano, a patto che i due nubendi assumano l'impegno di assolvere insieme tutti i propri doveri, religiosi e civili: adempimento in cui si sostanzia la celebrazione delle nozze. Segue poi il matrimonio *ārṣa*, in cui la consegna della figlia è preceduta dal dono, da parte del corteggiatore, di una coppia di bovini (normalmente una mucca e un toro). I commentatori, al riguardo, si affrettano a precisare come in queste circostanze non ci si trovi di fronte a un'ipotesi di vendita della figlia in cambio di capi di bestiame, che ricadrebbe nell'esecrabile *āsura*: nel caso di specie, infatti, il valore degli animali ceduti non è da intendersi come corrispondente al 'prezzo' pagato per l'acquisto della sposa, ma esclusivamente quale omaggio preminente tributato a lei e alla sua famiglia (impossibile non pensare alle famose 'vacche sacre', di cui l'art. 48 della vigente Costituzione indiana vieta tuttora la macellazione)⁴². Ancora: si ha un matrimonio *daiva* quando la figlia viene presentata, riccamente ornata, a un sacerdote nel momento in cui questi è chiamato a compiere particolari offerte rituali. Fino ad arrivare alla forma ottimale, il matrimonio *brāhma*, nel quale è il padre a donare la futura sposa al giovane ritenuto più meritevole dopo averne indagate le qualità (condotta virtuosa, rispetto per il *dharma*, conoscenza dei *veda*, provenienza da una buona famiglia...). A rendere ancora più onorevole quest'ultima modalità agli occhi della comunità hindu concorre pure il fatto che l'assegnazione esclusiva dell'iniziativa e della sua conduzione al detentore della potestà sulla ragazza viene vista come la migliore garanzia di un matrimonio non condizionato dagli appetiti carnali, dall'uso della forza o dalla bramosia di ricchezze dei pretendenti, emergenti in vario grado dalle forme 'eterodosse'. Alla conclusione di matrimoni 'ortodossi' vengono inoltre ricollegati numerosi effetti benefici, che investirebbero anche gli ambiti a cui abbiamo già accennato: si ritiene, infatti, che essi favoriscano la 'qualità' della prole e che giovino agli antenati dei nubendi in quanto azioni dharmiche, per l'organizzazione delle quali anche il padre della sposa conseguirebbe i propri meriti spirituali⁴³.

3.3. Il legame tra precetti religiosi e fattori sociali. L'evoluzione circa l'età dei nubendi e l'indissolubilità del vincolo

Passiamo adesso a vedere alcuni aspetti più specifici, interni alla disciplina giuridica del matrimonio. Abbiamo ad esempio già segnalato come, secondo la concezione delineata, alla capacità di prestare il proprio consenso fosse attribuito un ruolo marginale: questo ci può indurre a interrogarci su uno degli aspetti più discussi circa il tema in oggetto, cioè quello relativo all'età dei nubendi. Anche in questo caso, abbiamo già avuto modo di notare come fondamentale sia la differenza tra i due sessi. Sappiamo, in particolare, che per gli uomini il matrimonio segna la fine del periodo dello studentato religioso e il principio di quella fase della vita - la più importante - in cui l'individuo assume il ruolo di capofamiglia: ciò significa che tale passaggio, pur in assenza di un termine fisso, può essere tendenzialmente atteso per un periodo compreso tra la tarda adolescenza e le soglie del terzo decennio di vita, collocandosi di solito verso i vent'anni. Per le donne, invece, l'attenzione è concentrata sulla capacità procreativa: di conseguenza il punto di riferimento è individuato nel menarca, con alcuni testi che pongono il

his ancestors. Of these many duties, the production of a son is considered essential because it is the son who guarantees the continuity of the family line. It is the son who will light the father's funeral pyre. In so doing, he both advances the latter's spiritual progress beyond this world and also helps to carry on the duties of the lineage in this world".

⁴² Sul punto si veda Francavilla (2014).

⁴³ La gerarchia delle forme di matrimonio rinvenibile nei testi antichi viene descritta nel dettaglio da Sternbach (1965).

momento più propizio per il matrimonio nell'arco di tempo intercorrente tra i tre mesi e i tre anni successivi alla comparsa del primo flusso mestruale⁴⁴.

L'indicazione di tale termine ha conosciuto tuttavia un ulteriore arretramento per l'influenza di una molteplicità di fattori, in cui il dato di origine religiosa è venuto a mescolarsi anche con elementi di carattere culturale e sociale, tra il novero dei quali si conta innanzitutto la volontà di garantire la purezza della ragazza 'donata', ma a cui non sono estranee neppure questioni legate alla sfera patrimoniale e a quella del trasferimento della potestà su di essa⁴⁵. Il momento della celebrazione delle nozze viene così anticipato fino a precedere – anche di molto – quello del raggiungimento della pubertà, a seguito del quale ha inizio anche la coabitazione⁴⁶: una prassi che in molti casi diviene la norma, venendo ben presto recepita dagli interpreti e validata nello *smṛti*. Se ne può rinvenire un'attestazione nel più rappresentativo dei *dharmasāstra*, cioè quel 'codice di Manu' (dal nome del personaggio mitologico a cui ne veniva attribuita la paternità) unanimemente ritenuto "di gran lunga la *smṛti* più famosa", che "[c]ome fonte del *dharma* [...] si colloca in India davanti a tutte le altre *smṛti*, immediatamente dopo il Veda"⁴⁷, nel quale si legge la seguente prescrizione: "Un uomo di trent'anni deve sposare una ragazza di dodici anni, che gli piaccia; un uomo di ventiquattro una ragazza di otto; se ha finito il suo noviziato, affinché il compimento dei suoi doveri di capo di famiglia non sia ritardato, si mariti prontamente"⁴⁸. Nonostante tali testi provengano da tempi antichi, è purtroppo noto come il desolante fenomeno delle 'spose bambine' non sia affatto rimasto circoscritto a epoche arcaiche, essendosi bensì protratto nei secoli e sopravvivendo ancora ai nostri giorni: circostanza che – come vedremo – ha reso necessari appositi interventi legislativi nell'India contemporanea.

Un altro elemento che emerge già della concezione di matrimonio fornita sopra è quello relativo alla sua indissolubilità. Coerentemente alla sua natura di unione sacra capace di rendere una cosa sola le stesse anime del marito e della moglie sul piano propriamente religioso il matrimonio non può conoscere scioglimento. L'idea di rescindere un simile connubio era considerata empia, e severe conseguenze venivano previste per chi avesse pensato di sottrarsi ai doveri assunti con le nozze⁴⁹. Anche in questo caso, però, il diritto classico disegna un quadro non sempre perfettamente coincidente con il precetto religioso, che pure in linea di principio non viene mai messo in discussione. Le espressioni ambigue e finanche contraddittorie talvolta rinvenibili nei testi⁵⁰, in particolare, sembrano trovare la propria origine negli eterogenei costumi locali che, in circostanze eccezionali sempre diverse e certo non sistematizzate, tendevano a riconoscere possibili vicende modificative o estintive del matrimonio.

⁴⁴ Cfr. Jamison (2018: 128-129).

⁴⁵ Cfr. Menski (2008: 326-334).

⁴⁶ Kowal (2011: 77): "Nell'antico diritto indù, il quale metteva in rilievo soltanto la dimensione sacra del matrimonio, la capacità matrimoniale della persona era senza rilievo. Perciò potevano essere uniti in matrimonio, da parte dei genitori o di chi ne fa le veci, anche bambini o figli che non hanno raggiunto il pieno uso di ragione. Nel caso del matrimonio contratto tra due bambini, la coabitazione cominciava dopo il raggiungimento della pubertà".

⁴⁷ Lingat (2003: 115). Per un ulteriore approfondimento al riguardo, cfr. anche Doniger (1996); Olivelle (2005).

⁴⁸ *Le leggi di Manu. Istituzioni religiose e civili dell'India primitiva* (1904: 173-174).

⁴⁹ Prader (1986: 43): "Nelle antiche tradizioni religiose indù l'istituto della nullità del matrimonio non era conosciuto. Secondo le stesse il matrimonio è sempre stato considerato indissolubile, per cui l'uomo non poteva divorziare o ripudiare la moglie neppure per motivi di apostasia, di abbandono di casta, di adulterio o di prostituzione. Poteva per queste ragioni separarsi, rimanendo il vincolo. Le consuetudini di alcune caste inferiori però concedevano anche il divorzio". Cfr. anche Derrett (1970: 287); Nair (1978: 14).

⁵⁰ Cfr. Kapadia (1972: 181-182).

La stessa terminologia utilizzata, tuttavia, appare non univoca e potenzialmente foriera di equivoci per chi volesse leggervi una legittimazione di prassi contrarie al principio dell'indissolubilità: l'«abbandono» della moglie citato da alcuni trattati, ad esempio, è da intendersi come una sanzione temporanea rimessa alla disponibilità del marito per punire condotte ritenute particolarmente gravi, senza che il vincolo ne risulti però in alcun modo inficiato⁵¹. In altre occasioni si individuano invece fattispecie che corrispondono effettivamente a una cessazione definitiva della vita matrimoniale: era questo il caso di alcune forme riconosciute «solo a favore della moglie, e per motivi relativamente limitati, quali l'assenza del marito, la sua impotenza, il suo ingresso nella vita monastica o la sua esclusione dalla casta»⁵². Sennonché, pure di fronte a simili esempi, le interpretazioni non risultano uniformi, essendosi altresì argomentato che per loro tramite il diritto classico non intenda riferirsi a forme di «divorzio», bensì a concezioni differenti⁵³. In ogni caso, se da un lato si può quindi affermare che tali espedienti siano senz'altro praticati secondo alcune usanze locali, venendo verosimilmente approcciati con maggiore indulgenza presso le caste più basse, dall'altro quegli stessi commentatori che pure ne danno conto nei propri scritti restano al contempo fermi nel condannare quanto possa porsi in contrasto con la stabilità del vincolo matrimoniale, giudicata irrinunciabile specie per le classi più alte (una valutazione che appare invece assai meno netta alla luce della legislazione civile dell'India contemporanea, nell'ambito della quale la medesima stabilità risulta fortemente «relativizzata» in conseguenza dell'introduzione del divorzio e della sua rapida espansione, come avremo modo di appurare in seguito).

3.4. I riflessi dell'appartenenza di casta sul matrimonio

I riferimenti da ultimo richiamati ci conducono a considerare un ulteriore fattore imprescindibile per la comprensione delle dinamiche sottese al matrimonio hindu, cioè appunto quello relativo all'appartenenza di casta: e, tenuto conto della centralità di tale dato per l'intera visione induista, è evidente come esso non possa certo rilevare solamente «di riflesso» per gli altri aspetti, ma rivesta di per sé un ruolo fondamentale anche in materia nuziale. Come per gli altri profili appena richiamati, pure in questo caso si assiste a un caleidoscopio di usanze e costumi, differenti di regione in regione e di comunità in comunità, che ruotano attorno alla retta scelta del coniuge anche da questo punto di vista⁵⁴. In estrema sintesi, tuttavia, è possibile riconoscere uno schema di fondo generalmente valido, che si compone della contemporanea presenza di tre criteri: un principio endogamico, in base al quale gli sposi devono appartenere alla stessa classe (*varṇa*); un principio esogamico, secondo cui essi devono provenire da *gotra* diversi⁵⁵; un divieto generale avente a oggetto alcuni «gradi di parentela proibiti»⁵⁶. A quest'ultimo proposito, i testi fanno solitamente riferimento al concetto di «*sapīṇḍa*», termine che tuttavia – ancora una volta – non riceve una definizione univoca: in alcuni casi, esso viene usato per indicare determinati rapporti di parentela tra cugini, di estensione variabile (talvolta fino al quinto

⁵¹ Cfr. Viridi (1972: 27-32).

⁵² Annoussamy (2002: 214).

⁵³ Così ad esempio M.R. Sharma (1993: 40). Similmente, a questo proposito Diwan (1978: 15), afferma: «any attempt to deduce from stray *smṛiti* texts the proposition that divorce was recognised by some *smṛitikars* is nothing but one's inability to comprehend the basic concepts that the *dharmashastra* propounded».

⁵⁴ Per una panoramica a questo riguardo, si veda Pfeffer (2010: 97-115).

⁵⁵ Cfr. Michaels (2004: 120-124).

⁵⁶ Cfr. Agrawal (2015: 110).

grado, talora anche oltre); in altre occasioni, invece, si indica in tale modo la relazione instauratasi tra due individui in conseguenza della comune partecipazione a specifici riti religiosi, talmente significativa da essere equiparata a un legame di sangue⁵⁷. Anche stavolta, però, il tema non si sottrae alle visioni divergenti degli usi locali: cosicché, nel sub-continente indiano, i territori in cui tali proibizioni vengono osservate con maggiore attenzione si susseguono alle zone in cui i matrimoni considerati più propizi sono proprio quelli conclusi entro le stesse linee di parentela⁵⁸.

Una precisazione è tuttavia richiesta anche per quel che riguarda il primo principio menzionato, quello relativo all'appartenenza dei nubendi alla medesima classe. Fermo restando che questo si mantiene in ogni caso il criterio favorito nella predisposizione delle nozze, va altresì segnalato come esso rappresenti un limite invalicabile solo per la divisione tra le tre classi superiori, da un lato, e tutti gli altri hindu, dall'altro. Seppure certo non incentivato (e come sempre dipendente delle consuetudini del luogo), all'interno del primo gruppo si può mantenere invece un certo grado di 'mobilità', purché quest'ultima sia orientata nella direzione corretta. Le prescrizioni hindu sulla scelta del coniuge utilizzano significativamente il termine 'contropelo' (*pratiloma*) per indicare i rapporti tra donne di classi superiori e uomini di classi inferiori, a sottolinearne il carattere innaturale e perciò sempre vietato: viceversa, sono definite *anuloma*, cioè ordinate per il giusto verso, quelle unioni che dovessero eventualmente intercorrere tra uomini di classi superiori e donne di classi inferiori. Circa la legittimità di questo secondo tipo di rapporti, un ruolo rilevante è giocato anche dalle summenzionate caste e sotto-caste da cui gli sposi provengono, così come l'origine di ulteriori suddivisioni all'interno di esse è talvolta ricondotta proprio alle conseguenze di simili unioni (perciò, in alcuni ambienti, comunque scoraggiate)⁵⁹.

Nessun legame può invece essere instaurato, come anticipato, tra chi appartiene alle tre classi più elevate (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*) e chi ne è escluso⁶⁰. Una testimonianza di tale divieto assoluto ci è fornita ancora dal 'codice di Manu', che dedica ad esso molto spazio nel libro dedicato a "Il matrimonio e i doveri del capo di famiglia", statuendo ad esempio: "Gli Dvija dissennati così da sposar una donna dell'ultima classe abbassano la loro famiglia e la loro discendenza alla condizione di Sūdra. / Lo sposo di una Sūdra, se Brahmano, decade tosto dal suo grado [...]. / Il Brahmano che mette una Sūdra nel suo letto, discende nel soggiorno infernale; se n'ha un figlio, è spogliato anche del suo grado"⁶¹. Una disposizione, quest'ultima, che appare assai indicativa della rilevanza attribuita al sistema delle classi, se solo si considera che la 'discesa nel soggiorno infernale' è prescritta come pena minore rispetto a quella, evidentemente ancora più temuta, della decadenza dal proprio grado.

Allo stesso modo, dal medesimo testo emerge espressamente anche il concetto alla base dei matrimoni *anuloma*: "Devono gli Dvija, in prime nozze, sposare una donna della loro classe; se poi vogliono contrarre un altro vincolo devono le donne esser da loro preferite nell'ordine naturale delle classi"⁶². Assieme a quest'ultimo profilo, tuttavia, la prescrizione fa evidentemente riferimento anche a

⁵⁷ Cfr. Johnson (2009: 290-291).

⁵⁸ Cfr. Brick (2021).

⁵⁹ Cfr. Lingat (2003: 66-67).

⁶⁰ Per ulteriori considerazioni circa il rapporto tra l'istituto matrimoniale e l'appartenenza alle diverse classi nel diritto hindu classico, si veda anche Pandey (1969: 171-182).

⁶¹ *Le leggi di Manu. Istituzioni religiose e civili dell'India primitiva* (1904: 39).

⁶² *Le leggi di Manu. Istituzioni religiose e civili dell'India primitiva* (1904: 39). Aspetto differente è chiaramente quello relativo alla comunanza di religione, sintetizzato da Kowal (2011: 79-80), nei seguenti termini: "Un matrimonio interreligioso era

un'altra dimensione: quella della poligamia. A questo proposito va precisato innanzitutto che, se è vero che il matrimonio viene considerato un dovere che il fedele è inderogabilmente chiamato ad adempiere, esso è assolto grazie all'acquisto della condizione di coniugato, senza che la conclusione di matrimoni successivi al primo comporti alcun miglioramento ulteriore di tale posizione: in molti casi, anzi, si sottolinea come la forma ideale di matrimonio hindu sia proprio quella monogamica⁶³. Ciò non ha però impedito che la poligamia (più precisamente la poliginia) fosse ampiamente tollerata presso larghi strati della società hindu, venendo non solo tollerata ma finendo per essere addirittura consigliata in determinate circostanze. Come si può intuire, queste si legano in modo diretto con l'importanza attribuita alla discendenza maschile: data la necessità improrogabile di procurarsi una progenie, si ritiene infatti legittimo rivolgersi a una nuova sposa laddove le prime nozze faticino a portare i frutti sperati⁶⁴. La penetrazione di simili costumi nella società hindu e la gravidanza che tale esigenza assume non solo per la coppia, ma anche per il *clan*, per la classe e per la comunità intera, è anzi tale da far sì che non di rado sia la moglie stessa a caldeggiare le nuove nozze, di solito presentando allo scopo una propria parente.

Cercando di contemperare l'invito alla monogamia con il proliferare di costumi poliginici, ci si è sforzati di introdurre dei freni a questi ultimi, legittimandoli solo nei casi ritenuti 'giustificati' in base all'obiettivo procreativo già richiamato. Alcune delle disposizioni rinvenibili nel diritto classico mostrano chiaramente di ispirarsi a tale criterio, come quella secondo cui "l'uomo si può risposare dopo otto anni se la donna non ha avuto figli, dopo dieci anni se non ha avuto che figli nati morti, dopo dodici anni se ha avuto soltanto figlie femmine"⁶⁵: un tentativo che tuttavia raccoglie un successo assai esiguo, dal momento che non solo la poligamia continua a essere praticata con poca attenzione per i limiti teoricamente imposti, ma la possibilità di prendere più mogli viene presto percepita come un diritto per i membri delle classi più alte, quale segno del loro prestigio⁶⁶.

3.5. La vedovanza e le sue conseguenze

Sebbene la norma da cui abbiamo preso le mosse in materia di poligamia si rivolga appunto ai nuovi matrimoni contratti in costanza del primo, il riferirsi alle 'seconde nozze' avrebbe potuto richiamare alla mente anche la nuova unione conclusa dopo la morte del precedente coniuge: dato che quindi ci porta a quello che potrebbe definirsi (seppure senza alcun intento etnocentrico) come il *punctum dolens* della condizione delle vedove nella società hindu. Anche a questo proposito bisogna fare una distinzione, che deriva direttamente dalle conseguenze religiose del matrimonio come sopra

visto con sfavore dall'antico diritto indù, e pure secondo il diritto attuale un indù non può sposare una donna di altra religione. La norma non ammette eccezioni. Non accetta, cioè, che uno dei nubenti possa non essere indù. [...]. Nel passato l'impedimento sussisteva anche nel caso delle persone cresciute in altre religioni e convertite alla religione induista prima del matrimonio. I convertiti non si accettavano, specialmente nelle caste superiori, applicando la regola che chi non è nato indù non lo può diventare. Perciò, secondo il diritto religioso, un matrimonio contratto tra parte induista e parte non induista è sempre invalido. Nel diritto statale dell'India, invece, l'impedimento è stato abolito con l'*Hindu Marriage Act* del 1955, il quale ammette il matrimonio tra un indù ed un convertito alla religione induista". Sul punto si veda anche Annoussamy (2002: 211-214); nonché, più estesamente e con riferimento pure all'esperienza buddhista, Correndo (2022).

⁶³ Cfr. Mitra (1965: 49); Sehgal (1969: 10-11); Basu (2001: 28).

⁶⁴ Cfr. Altekar (1978: 105-106).

⁶⁵ Annoussamy (2002: 218).

⁶⁶ Cfr. Menski (2008: 380-381).

configurate. Abbiamo già ricordato, infatti, come a seguito delle nozze sia la personalità del marito a prevalere, mentre quella della sposa si ‘confonde’ in essa: ne conseguono quindi due situazioni profondamente differenziate. L’uomo che sia rimasto vedovo, in particolare, riacquista lo *status* di celibe, con tutte le limitazioni (anche rituali) che vi si ricollegano: per cui da lui ci si aspetta che provveda a riacquistare quanto prima la condizione di completezza propria dell’uomo sposato unendosi a una nuova moglie⁶⁷.

Totalmente opposta è invece la situazione della donna che abbia perduto il marito, a cui – come anticipato – resta legata anche dopo la morte, vedendo così preclusa ogni possibilità di nuove nozze. Non solo: poiché, a prescindere dalle consuetudini locali talvolta disposte ad ammettere il matrimonio della vedova con il fratello del defunto (possibilità comunque valutata alla stregua di una ‘riparazione’ rispetto alla disgrazia che ha colpito la famiglia)⁶⁸, la considerazione per le vedove è venuta sempre peggiorando, finché le stesse non hanno finito per essere considerate una sorta di antitesi di ciò che la sposa rappresenta, divenendo quasi la personificazione della sciagura⁶⁹. Una tendenza, protrattasi fino ad oggi, che è stata efficacemente sintetizzata nei seguenti termini: “Dal momento che la moglie è la depositaria della vita del marito, si è concluso sbrigativamente che quella che non è stata in grado di mantenerlo in vita è indegna del matrimonio. Per superstizione, la vedova viene considerata come maledetta dal cielo e si ritiene che colui che contragga con lei nuove nozze sia destinato alla stessa sorte del primo marito. La vedova si trova marginalizzata in ogni contesto: non trova posto nelle cerimonie di buon auspicio della famiglia, nessuno vuole incontrarla al mattino uscendo di casa, la parola ‘vedova’ diventa insulto corrente e rivolto agli uomini (per una donna sarebbe eccessivamente offensivo, a prescindere dalla sua condizione matrimoniale). La vedovanza è la maggiore sventura che possa cogliere una donna”⁷⁰.

Ad aggravare una situazione già tragica non poteva poi che contribuire il già richiamato favore per i matrimoni conclusi in giovanissima età: circostanza che, unita a tassi di mortalità certo più elevati rispetto a quelli a cui siamo abituati oggi, rende quello della vedovanza un problema non certo circoscritto alle ultime stagioni della vita⁷¹. Se questi fattori aiutano a comprendere la diffusione di condotte ‘innocue’, quale la ritrosia delle vedove a privarsi di quel *thaali* che simboleggia la posizione stessa della donna sposata, essi si pongono anche alla base di usanze ben più drammatiche, come nel caso della *satī*. Con tale termine si indica la nota usanza che vedeva (e talvolta ancora vede) le vedove gettarsi sulla pira funebre del marito, riguadagnando il favore della comunità attraverso un sacrificio estremo che affonda appunto le radici nella convinzione secondo cui “coloro che sono legati a una persona morta da una relazione di assoluta dipendenza la seguono nell’aldilà”⁷².

⁶⁷ Cfr. Chen (2000: 189-191).

⁶⁸ Sulla pratica del levirato in India, cfr. ad esempio Chowdry (1998); Chakravarti, Gill (2001: 8-10).

⁶⁹ Johnson (2009: 38): “The conceptual opposition of the auspicious (*śubha*, *maṅgala*) and the inauspicious (*aśubha*, *amaṅgala*) conditions the management of day to day life in much of Indian society. It is a dichotomy that is thought to reflect a natural order or division in the universe. [...] Inauspiciousness is personified by certain people (widows and funeral priests are prime examples); merely the sight of such a person is enough to bring about misfortune; conversely, the auspiciousness personified in a bride, for instance, symbolized by her ‘thread of auspiciousness’ (*maṅgalasūtra* or *tali*), will bring good fortune to those who see her. Marriage in itself is thought to make a Hindu woman auspicious, especially among the higher castes; in the same way, widowhood makes her highly inauspicious”.

⁷⁰ Anoussamy (2002: 216).

⁷¹ Cfr. Bhat (1998); Gulati (1998).

⁷² Lo Turco (2017: 312). Cfr. anche Fisch (2006: 211 ss.); Brick (2010).

4. L'istituto e la concezione nuziale nella legislazione dell'India contemporanea. Una trasformazione mossa da tendenze opposte

4.1. Religione e matrimonio nell'India indipendente: l'*Hindu Marriage Act*

Se i contorni del matrimonio hindu secondo quanto risulta dai precetti religiosi e dalla loro elaborazione a opera del diritto classico appaiono definiti in termini sufficientemente chiari (seppure per forza di cose semplificati alle loro linee essenziali, come reso inevitabile dal polimorfismo connaturato a tale sistema giuridico), appare a questo punto lecito domandarsi quale sia l'aspetto che la medesima disciplina ha assunto nelle pratiche effettivamente adottate ai nostri giorni. Naturalmente una simile evoluzione ha conosciuto fasi e svolte che ne hanno segnato in maniera indelebile la direzione, qual è stato il caso dell'incontro con il diritto e l'amministrazione dei dominatori britannici durante il periodo coloniale, talmente significativo da avere dato vita a un fenomeno nuovo, cui ci si riferisce solitamente con il nome di 'diritto anglo-hindu'. Tra gli aspetti più caratteristici di quest'ultimo, si può ricordare ad esempio la cristallizzazione cui andò incontro il diritto hindu, di per sé più che flessibile⁷³, ma pure il contrasto alle pratiche ritenute più urtanti, quali i già citati matrimoni infantili e l'immolazione delle vedove (di cui venne fatto esplicito divieto per la prima volta nel 1829 per mezzo di un apposito provvedimento normativo da parte del Governatore generale dell'India)⁷⁴. Soprattutto, però, merita di essere menzionata l'istituzionalizzazione del cosiddetto sistema dei '*listed subjects*', in base al quale "il diritto hindu e il diritto islamico venivano applicati a hindu e musulmani in alcune materie relative allo statuto personale, e quindi principalmente al matrimonio e alle successioni"⁷⁵: un criterio che, pur con le dovute differenze, nel suo concetto di fondo sopravvive tutt'oggi, come vedremo a breve⁷⁶.

Altrettanto chiaramente, però, soffermarsi sui diversi stadi di questo intricato sviluppo esulerebbe dagli scopi della presente trattazione, che si propone invece di evidenziare gli elementi di continuità e di discontinuità emergenti dall'intersecarsi tra il piano religioso e quello giuridico nel punto che interessa l'ambito matrimoniale: ragione per cui il confronto che appare più efficace risulta essere quello condotto con la disciplina oggi vigente nella Repubblica federale dell'India, relativamente ai soli profili già illustrati (e, ovviamente, senza alcun intento di proporre una descrizione esaustiva del diritto matrimoniale secolare indiano). Per lo stesso motivo, non sembra qui utile intrattenersi sui numerosi risvolti che la medesima normativa e la relativa giurisprudenza pongono su un piano più tecnico: operazione senz'altro interessante, ma parimenti esorbitante rispetto all'obiettivo prefissato.

Certo, volgendo l'attenzione alla legislazione statale dell'India contemporanea, potremmo essere portati a domandarci quanto essa possa risultare effettivamente rappresentativa delle istanze proprie del diritto religioso. È questo un dubbio che tuttavia viene presto risolto, se solo si considera che,

⁷³ Cfr. Sturman (2010: 94-95).

⁷⁴ Cfr. Harlow, Carter (2003).

⁷⁵ Francavilla (2010: 52).

⁷⁶ Ovviamente gli aspetti qui richiamati in relazione al diritto anglo-hindu rappresentano solo degli esempi particolarmente indicativi - e legati in maniera immediata ai profili già menzionati - dell'impatto che tale fenomeno ha prodotto anche sulla materia matrimoniale: un impatto che tuttavia si rivela assai più duraturo e pervasivo, in termini di dinamiche sia culturali sia giuridiche, di quanto le linee essenziali tracciate in queste pagine riescano a dare conto. Nella consapevolezza che tali sviluppi richiederebbero e meriterebbero una trattazione autonoma, per una panoramica preliminare ci limitiamo perciò in questa sede a rinviare a Cohn (1996: 57 ss.); Derrett (1999: 225 ss.); Rocher (2009); Rocher (2010).

indipendentemente dalla rivendicazione della qualifica di “secular [...] Republic” appositamente aggiunta al preambolo della Costituzione indiana nel 1976⁷⁷, il dato religioso ha mantenuto un rilievo oltremodo significativo⁷⁸: non solo nelle usanze osservate dalla popolazione (come sarebbe di per sé naturale, ma nel nostro caso in misura tale da rendere spesso ineffettive le stesse previsioni normative), ma pure nella stessa legislazione statale⁷⁹. Ciò vale a maggior ragione per la disciplina matrimoniale, che qui specificamente interessa, dal momento che essa segue tuttora sostanzialmente il principio inscritto nel sistema dei *listed subjects*, dando rilievo ai diritti personali corrispondenti alle diverse appartenenze religiose: cosicché la normativa a cui ci rivolgiamo è destinata in modo espresso agli appartenenti alla confessione hindu, e perciò su di essi risulta modellata⁸⁰. Difatti, proprio in questo senso è stato evidenziato che “[i]l matrimonio hindu, i suoi riti, le sue regole fondamentali, sono ancora strettamente legati alle concezioni religiose del *dharma* hindu [...]. L’età matrimoniale, i fenomeni più generali di matrimoni combinati, l’incidenza nelle questioni matrimoniali dell’appartenenza di casta, la dote, il rapporto tra i coniugi e con i figli, sono stati regolati dallo stato in un’ottica riformista che non ha però cercato di arrivare a un matrimonio laico ma a contrastare gli aspetti socialmente più preoccupanti che possono essere connessi alla famiglia hindu”⁸¹.

⁷⁷ In merito al “[s]eparatismo indiano, proattivo e migliorativo”, si veda Testa Bappenheim (2019: 88-94).

⁷⁸ Come sottolineato anzi da Jaffrelot (2021: 5-6) – cui si rinvia inoltre per più approfondite considerazioni circa il rapporto tra nazionalismo indiano, riformismo civile e libertà religiosa nel contesto contemporaneo – “[t]he Indian variant of ethnic democracy – a notion that came to the social sciences out of the Israeli melting pot of the ‘Jewish state’ [...] – is both informed by the promotion of a Hindu definition of the nation in opposition to the secularism enshrined in the 1950 Constitution and defended by its ‘progressive’ champions (intellectuals, NGOs, etc.) and by its opposition to the Christian and (more especially) Muslim minorities, the main victims of the rise of vigilante-group violence”.

⁷⁹ Riguardo alle “[m]anifestations of ‘religious’ elements in modern Hindu law”, si veda in particolare Menski (2002: 122-124), che dalla sua disamina trae le seguenti conclusioni: “Nothing much seems to have changed in comparison to ancient Hindu laws, therefore, and even in modern Indian law the *dharma* complex is still a focal point of legal reference, now interacting with an outwardly dominant formal system of legislated law and Hindu case law. In that sense, modern Indian law has remained more strongly imbued with Hindu values and more local or indigenous (*deshi*) in nature than anyone would wish to admit”. A questo proposito, non può peraltro che tornare alla mente quanto osserva – con respiro anche più ampio – Ricca (2008: 33-34): “poco conta che l’ordinamento italiano, quello cinese e quello indiano siano laici nelle proprie fonti di legittimazione e nel modo di autodefinirsi. Gli istituti giuridici, i valori, i fini di questi ordinamenti parlando ai propri destinatari una lingua che è stata forgiata in un orizzonte di senso fortemente marcato dall’influenza religiosa. [...] Nella veste di fattore culturale di lungo periodo la religione influenza pervasivamente i comportamenti sociali ed individuali veicolati dalla tradizione, il lessico comunicativo. Ogni declinazione possibile della laicità non può fare a meno di iscriversi all’interno e di far uso del linguaggio pubblico, del codice culturale delle singole comunità politiche. Ne discende che l’Occidente ed i singoli contesti statali, a dispetto delle professioni di secolarismo, non possono che farsi produttori e latori di una *laicità cristiana*. E non potrebbe essere altrimenti poiché ‘laicità’ ha un significato necessariamente relazionale dal momento che deve misurarsi con le identità religiose presenti nei rispettivi contesti culturali. Accanto ad una laicità cristiana o persino ad un ateismo cristiano, si avranno perciò una laicità hindu, buddhista, confuciana, islamica etc. [...] questo varrà a connotare non soltanto le continuità tra le istituzioni dei singoli paesi e le corrispondenti tradizioni religiose, ma anche le modalità oppostive, le risultanze dialettiche delle rispettive relazioni di differenziazione tra sfera politica (laica) e sfera religiosa all’interno di ogni contesto culturale”.

⁸⁰ Sul tema, in maniera più ampia, cfr. Austin (2001); Correndo, Francavilla (2017). Oltre all’*Hindu Marriage Act* di cui parleremo in questa sede, è da segnalare almeno il fatto che “[p]arallelamente è stato sviluppato un diritto uniforme ‘opzionale’, che ha la sua base nello *Special Marriage Act* del 1954, una legge sul matrimonio ‘civile’ che viene però applicata principalmente nei casi di matrimoni intercomunitari” (*ivi*: 358).

⁸¹ Francavilla (2022a: 197).

Per la verità, tuttavia, pur riferendosi agli ‘hindu’ sin dalla propria intitolazione (si tratta infatti dello *Hindu Marriage Act*, promulgato nel 1955 e poi oggetto di successive integrazioni), la normativa in parola non si rivolge soltanto a chi sia propriamente un seguace dell’induismo, ma ricomprende sotto tale etichetta tutte quelle tradizioni che anche in apertura delle presenti considerazioni abbiamo indicato come ‘religioni dharmiche’. Difatti, seguendo l’analoga previsione di cui all’art. 25 della Costituzione indiana⁸², l’art. 2 della legge matrimoniale precisa che essa si applica a tre categorie di soggetti: oltre a indirizzarsi in modo diretto verso coloro la cui religione corrisponda effettivamente a una qualsiasi forma di induismo (quali destinatari propri di essa), i suoi effetti si estendono a comprendere anche buddhisti, giainisti e sikh (come soggetti ‘assimilati’ ai primi), nonché chiunque non sia riconducibile alle categorie dei musulmani, dei cristiani, dei parsi o degli ebrei (quindi, potremmo dire, secondo un criterio di suppletiva). Com’è tipico per le leggi indiane, le disposizioni sono corredate poi dalle definizioni dei termini più rilevanti in essa impiegati: così l’articolo prosegue spiegando che devono essere considerati hindu, buddhisti, giainisti o sikh, ai sensi della legge matrimoniale, sia i figli di chi professi la stessa fede (in modo automatico quando ciò valga per entrambi i genitori, mentre se questo fosse il caso per uno solo dei due, è richiesto anche che il bambino sia stato cresciuto nella famiglia o dalla comunità di quest’ultimo), sia coloro che si siano convertiti o ri-convertiti a tali religioni. Questo per quel che riguarda l’ambito di applicazione soggettivo della legge. Se invece ci volgiamo a guardare più da vicino i suoi contenuti, possiamo riconoscere una tendenza bivalente, sintetizzabile nella valutazione secondo cui “[n]el diritto hindu moderno il matrimonio conserva alcuni elementi di carattere sacramentale e ne acquista altri di carattere contrattuale. Maggiore importanza è data al consenso e minore importanza è data all’aspetto della indissolubilità del matrimonio, essendo adesso possibile il divorzio, sentito però a livello sociale come un evento riprovevole”⁸³. Tale tendenza verso l’occidentalizzazione, scaturita dalla volontà del legislatore dell’India indipendente di “modificare l’istituzione [matrimoniale], al fine di avvicinarla al modello europeo” – propensione non certo priva di contestazioni presso molti settori della stessa società hindu, che “vedevano nei prestiti europei un rischio per la loro religione”⁸⁴ – convive in ogni caso con un ampio riconoscimento, *de iure* o *de facto*, dei costumi e delle usanze locali.

4.2. Un’evoluzione tutt’altro che lineare: le ‘condizioni per il matrimonio hindu’ tra ufficialità ed effettività

Ripercorrendo i profili esaminati dal punto di vista del diritto tradizionale, un primo esempio di tale andamento – privo di conseguenze problematiche, a differenza di alcuni di quelli che seguiranno – si può riscontrare circa la forma del matrimonio: o, come riporta l’art. 7 dell’*Hindu Marriage Act*, le ‘cerimonie per un matrimonio hindu’. A dispetto delle dettagliate categorizzazioni operate in proposito presso i trattatisti antichi, il primo comma della disposizione odierna mostra chiaramente che non intende ingerirsi nella fase costitutiva del matrimonio, rimettendone interamente le modalità di celebrazione ai riti consuetudinari e alle cerimonie in uso presso i nubendi. Concretamente, quindi, le nozze saranno concluse secondo le solennità tipiche del luogo in cui esse si trovano a essere celebrate,

⁸² Relativamente alla questione della “Self-identification and the Definition of Hinduism” nella Costituzione indiana, cfr. Sen (2016: 894-897).

⁸³ Francavilla (2010: 142). Per un approfondimento in proposito, cfr. anche Agnes (2008).

⁸⁴ Anoussamy (2002: 208). Per un esempio di tale avversione, si veda Sehgal (1969: 5-6).

eventualmente con l'aggiunta delle funzioni ritenute indispensabili dal futuro coniuge che dovesse provenire da una diversa regione del Paese. Tra i possibili riti, tuttavia, la norma riserva altresì una menzione esplicita per quello più diffuso, che abbiamo già avuto modo di conoscere: si tratta cioè del *saptapadī*, quei 'sette passi intorno al fuoco sacro' al compimento dell'ultimo dei quali il secondo comma riconnette l'effetto di rendere 'completo e vincolante' il matrimonio. Anche il *saptapadī*, però, non viene prescritto come elemento necessario: solo nel caso esso sia già incluso tra i riti previsti dai nubendi, la sua conclusione viene fatta coincidere con la nascita del vincolo sponsale.

Se l'art. 7 appare perciò nel suo complesso interessato a coniugare un certo spirito liberale circa la fase costitutiva del matrimonio con il riconoscimento del valore dei riti locali, la panoramica effettuata sul diritto hindu tradizionale e i diversi costumi di cui esso si compone non può tuttavia che far balzare agli occhi un problema di fondo: in altre parole, è proprio l'estrema varietà delle usanze alle quali viene fatto rinvio a rendere non di rado complesso determinare quando – e soprattutto se – le nozze sono state concluse, a maggior ragione tenuto conto del fatto che non sussistono obblighi di registrazione. L'art. 8 della medesima legge si limita infatti ad attribuire ai diversi Stati federati la possibilità di istituire appositi registri al solo scopo di 'facilitare la prova del matrimonio hindu', specificando come in ogni caso la validità di esso non possa subire alcun pregiudizio dalle eventuali omissioni circa le trascrizioni corrispondenti⁸⁵. Il giudizio circa l'effettiva sussistenza di un valido vincolo, di conseguenza, viene rimesso totalmente alla valutazione delle corti indiane, alle quali l'indeterminatezza dell'oggetto della valutazione conferisce un'ampia discrezionalità, spesso tradottasi in atteggiamenti particolarmente esigenti quando si tratta di individuare gli elementi necessari a costituire un valido rituale a norma dell'art. 7: il che comporta evidenti rischi per la tutela della parte più debole (normalmente la donna), che potrebbe vedere considerato come mai sorto il matrimonio di cui chiedeva il riconoscimento⁸⁶.

Se volessimo passare invece a verificare quanto anticipato circa il maggior peso attribuito nel diritto contemporaneo al consenso dei nubendi, il riferimento principale andrebbe ricercato senz'altro nell'art. 5, dedicato alle 'condizioni per un matrimonio hindu'. Il secondo comma, in particolare, si

⁸⁵ Circa la genesi di tale scelta legislativa, Francavilla (2010: 145), spiega che "[s]e il legislatore del 1955 non ha previsto la registrazione come condizione di validità del matrimonio ciò è dipeso dalla consapevolezza che in un contesto come quello indiano, date le dimensioni demografiche, l'arretratezza culturale di vaste sfere della popolazione e i notevoli problemi di organizzazione amministrativa, ciò avrebbe potuto portare a situazioni di ingiustizia. Infatti, anche se la registrazione fosse obbligatoria, molti matrimoni hindu non sarebbero registrati. In una situazione del genere le tutele offerte dal diritto statale potrebbero paradossalmente diminuire, non essendo riconosciuto giuridicamente un matrimonio sentito come perfettamente valido sul piano sociale. Una delle conseguenze della non obbligatorietà della registrazione è che le Corti devono accertare normalmente l'esistenza del matrimonio in giudizio, principalmente in base a prove testimoniali, e questo rappresenta un elemento di grande incertezza giuridica".

⁸⁶ Acquarone (2015: 102-103): "L'attuale diritto matrimoniale indiano pone diverse problematiche. Il fatto che la registrazione non costituisca l'unico criterio per il riconoscimento della validità di un'unione matrimoniale, ad esempio, è spesso fonte di incertezza. L'Hindu Marriage Act, infatti, si limita a raccomandare la registrazione, ma non la innalza a criterio per la validità del matrimonio, riconoscendo valore alla celebrazione avvenuta secondo le forme consuetudinarie. I giudici hanno dimostrato talvolta di avere una visione piuttosto restrittiva e richiedono molti requisiti per la validità del rituale [...]; gli usi consuetudinari non sono del resto facilmente identificabili. L'Hindu Marriage Act, infatti, si limita a definire gli usi e le consuetudini come pratiche osservate da lungo tempo (art. 3): inevitabilmente la formulazione imprecisa della norma produce una situazione di incertezza. L'indeterminatezza della disposizione normativa che non definisce le forme di celebrazione, lasciando stabilire agli interpreti se sia stato effettivamente contratto matrimonio ai sensi della legge, talvolta ha penalizzato quelle donne che si sono trovate nella condizione di far riconoscere la validità del vincolo". Cfr. anche Menski (2001); Menski (2011).

rivolge testualmente alla ‘capacità di prestare un valido consenso’, descrivendo tre possibili fattispecie che impediscono la celebrazione delle nozze: ciò può avvenire non solo quando uno dei nubendi risulti del tutto privo di tale capacità per motivi psichici, ma anche qualora il soggetto – pur in possesso della medesima – soffra di ‘disturbi mentali di natura o di entità tali da renderlo inadatto al matrimonio e alla procreazione’, nonché nel caso in cui lo stesso sia vittima di attacchi di follia ricorrenti⁸⁷. Se da questo punto di vista sembra quindi trovare una conferma la reclamata maggiore attenzione per l’aspetto del consenso, bisogna d’altro canto pure riconoscere un dato discordante: difatti “non risulta che la legislazione prenda in considerazione l’influsso delle cause che potrebbero viziare il consenso matrimoniale, come per esempio la forza, il timore, l’errore, ecc”⁸⁸. Non solo: poiché “[t]ra le numerose cerimonie nuziali” – con tutti i problemi evidenziati poco sopra – “sicuramente ce ne sono molte che con atti simbolici, più che con parole, permettono alle parti di esprimere la loro volontà di diventare marito e moglie e trascorrere la vita insieme come coniugi. D’altronde si può dubitare circa l’effettiva emissione del consenso naturalmente sufficiente e giuridicamente efficace a creare il vincolo matrimoniale, quando si tiene presente che i matrimoni vengono voluti e preparati dai genitori o tutori dei futuri sposi, raramente chiedendo il parere al futuro marito e mai, o quasi mai, il consenso della futura sposa”⁸⁹.

Quest’ultima considerazione ci riporta inevitabilmente al problema dei matrimoni infantili. Anche in questo caso è l’art. 5 a fornire il punto di riferimento in proposito, fissando al terzo comma un’età minima per i nubendi pari a ventun anni per gli uomini e diciotto per le donne. Come presto si è dimostrato evidente, tale disposizione si è però rivelata del tutto insufficiente a contrastare la piaga in parola: le conseguenze della sua violazione non si sostanziano nell’invalidità del matrimonio ma esclusivamente nelle sanzioni pecuniarie e/o detentive previste per simili atti dal *Child Marriage Restraint Act* (promulgato nel 1929 e successivamente aggiornato)⁹⁰, lasciando invece intatti gli effetti civilistici⁹¹. Solo in tempi recenti il legislatore ha inteso superare tale limite attraverso un apposito *Prohibition of Child Marriage Act*, che dal 2006 sancisce l’annullabilità di tutti i matrimoni tra minori su richiesta di parte (art. 3) e la nullità di quelli che siano stati conclusi in circostanze ulteriormente gravi (quali tramite l’uso della forza o della frode, o attraverso la sottrazione o la vendita del minore: art. 12). Come è stato sottolineato, “[r]imane comunque importante la possibilità di un conflitto tra una norma di diritto hindu ufficiale, che vieta il matrimonio tra bambini, e una norma di diritto hindu non ufficiale, che invece lo ritiene legittimo”⁹². Un conflitto che può tutt’altro che dirsi vinto, se solo si considera che i dati diffusi dall’UNICEF ancora nel 2023 attestano come nella sola India si concentri un terzo delle spose bambine dell’intero pianeta⁹³.

Tornando all’art. 5 dell’*Hindu Marriage Act*, si possono riconoscere nel testo della norma anche altri profili tra quelli già trattati. Il quarto e il quinto comma, nello specifico, stabiliscono come ulteriori

⁸⁷ Cfr. Agrawal (2015: 76-78).

⁸⁸ Kowal (2011: 78).

⁸⁹ Kowal (2011: 78).

⁹⁰ Cfr. Tambe (2019: 118-120).

⁹¹ Cfr. Correndo, Francavilla (2017: 362-363).

⁹² Francavilla (2010: 147).

⁹³ United Nations Children’s Fund, *Is an End to Child Marriage within Reach? Latest trends and future prospects. 2023 update*, UNICEF Data and Analytics Section (Division of Data, Analytics, Planning and Monitoring), New York, maggio 2023, p. 6: “India alone accounts for one third of the world’s child brides. This share is equal to the next 10 countries combined, which account for a further third. The remaining third are spread across the world’s other 190+ countries”.

condizioni soggettive, rispettivamente, che i nubendi non siano legati da ‘gradi di parentela proibiti’ e non siano *sapinda*. Entrambe le espressioni, ellitticamente enunciate nella disposizione citata, ricevono una più esauriente spiegazione all’art. 3, riservato appunto alle ‘definizioni’. Quest’ultimo dettaglia ampiamente i ‘gradi di parentela proibiti’, comprendendovi “praticamente tutti i vincoli parentali o affinità tra gli sposi: gli ascendenti e i discendenti in linea retta, legittimi o naturali; i fratelli e le sorelle germani (che condividono entrambi i genitori), consanguinei (che condividono solo il padre) o uterini (dalla stessa madre); lo zio e la nipote, la zia e il nipote; gli affini in linea retta, ecc”⁹⁴. Quanto invece al legame tra ‘*sapinda*’, fra le possibili interpretazioni già emerse nel diritto tradizionale, la legge vigente opta per quella relativa ai matrimoni tra cugini, proibendoli fino al terzo grado da parte della madre e fino al quinto grado da parte del padre. Va tuttavia notato come sia il quarto sia il quinto comma dell’art. 5 si concludano specificando che i nubendi non possono essere legati da un grado di parentela proibito o da un rapporto *sapinda* “a meno che ciò non sia permesso dai rispettivi usi e consuetudini”: con la conseguenza che anche un simile profilo finisce per essere regolato in modo differenziato e assai variabile di regione in regione, potendosi incontrare zone in cui i matrimoni ritenuti ottimali continuano ad essere proprio quelli conclusi tra cugini⁹⁵.

Per esaurire la disamina dell’art. 5, non rimane che considerare il suo primo comma: il quale a sua volta si rivolge ad aspetti già noti, dal momento che pone come condizione per il matrimonio il requisito secondo cui nessuna delle parti deve essere già coniugata. Questa disposizione si lega peraltro con quanto indicato all’art. 17, che – a differenza degli altri casi già visti – stabilisce la nullità delle unioni contratte in violazione di tale precetto ed estende anche agli hindu le sanzioni previste per i bigami dal Codice penale indiano del 1860 (originariamente dirette, secondo il sistema dei *listed subjects*, ai soli cristiani). Se quindi la legge del 1955 sembra avere posto una parola definitiva nei confronti della poligamia, mantenendone l’ammissibilità in India per il solo statuto personale dei musulmani, va tuttavia osservato come nei fatti essa continui a godere di discreta salute anche all’interno delle comunità hindu. Presso queste ultime la bigamia sopravvive ampiamente, limitandosi a evitare di assumere la forma di un secondo matrimonio e accomodandosi invece nella più comoda guisa di un concubinato privo di riconoscimenti legali, pratica non di rado avallata da un approccio assai poco rigido da parte della giurisprudenza⁹⁶. Si capisce quindi come la letteratura abbia potuto commentare il divieto di cui la poligamia è stata teoricamente fatta oggetto affermando che “[i]n linea generale non ci si pone il problema: ci si comporta come se il divieto non esistesse; tuttavia negli ambienti ufficiali il secondo matrimonio non è tollerato. Esso resta nella clandestinità. Come prima dell’intervento legislativo, il secondo matrimonio viene contratto con l’accordo della prima moglie, e non vi è dunque conflitto. Solo coloro che vogliono sposarsi all’insaputa della prima moglie hanno problemi, come d’altra parte avveniva prima della legge. [...] La nuova legge ha eliminato il carattere ufficiale della seconda unione, ma agli occhi degli interessati essa è un matrimonio perfettamente normale: è un’unione permanente la cui solidità è indipendente dalla qualificazione giuridica”⁹⁷.

⁹⁴ Kowal (2011: 80).

⁹⁵ Cfr. Prader (1986: 41); Uberoi (2008).

⁹⁶ Sulla “Deficient Penalization of Hindu Polygamy” si sofferma Menski (2008: 392-406): confermando sia che “virtually all writers concur that the law has not been effective”, sia che “despite the legislative prohibition of Hindu polygamy, the courts have continued to take a rather lenient approach towards polygamous Hindu men when it comes to protecting them against criminal convictions” (pp. 393, 404).

⁹⁷ Anoussamy (2002: 219-220).

Non sfuggirà che, tra le ‘condizioni’ di cui all’art. 5, nessuna menzione venga dedicata a due profili che pure abbiamo constatato essere essenziali per il diritto tradizionale, vale a dire la divisione tra classi e la questione delle vedove: la legge matrimoniale vigente, pertanto, ha ufficialmente cessato di riconoscere sia la diversità di casta sia lo stato vedovile quali limiti alla possibilità di concludere un matrimonio. Anche stavolta, però, risulterebbe eccessivamente sbrigativo ritenere che all’‘ufficialità’ abbia corrisposto l’‘effettività’ del cambiamento. Difatti ambedue gli aspetti continuano a rivestire un ruolo centrale per la società hindu: tanto che, secondo le stime più recenti, ancora nel 2011 i matrimoni tra appartenenti a caste differenti rappresentavano solo il 5,82% del totale, così come il 73% di tutti gli sposalizi continuavano ad essere stati organizzati dai genitori dei fidanzati, senza che i due avessero avuto quasi nessun contatto prima delle nozze (un dato che rimane peraltro costante pure quando riferito a quella bassissima percentuale di matrimoni inter-casta)⁹⁸. Lo stesso vale per la condizione delle vedove, rispetto alla quale “[l]a legge non ha avuto effetti sensibili, né tantomeno sconvolgenti: indipendentemente da altre considerazioni, i possibili mariti, compresi i vedovi, preferiscono una donna vergine, e il matrimonio della vedova resta pur sempre in posizione di sfavore presso la popolazione”⁹⁹. La stessa usanza della *satī* è stata oggetto di disposizioni legislative ancora decenni dopo l’entrata in vigore dell’*Hindu Marriage Act* (un esempio è rappresentato dal *Commission of Satī [Prevention] Act* del 1987), risultando tuttora praticata¹⁰⁰.

4.3. Il caso emblematico della disciplina sul divorzio e dei suoi sviluppi

Resta a questo punto da affrontare il fattore che più di ogni altro è stato considerato come un elemento di rottura rispetto al passato, vale a dire quello concernente il divorzio¹⁰¹. Nonostante il principio dell’indissolubilità predicato dalla religione e dal diritto tradizionale hindu – comunque disatteso da numerose consuetudini contrarie – non solo la legge matrimoniale del 1955 ha introdotto il divorzio, ma in un arco di tempo molto breve ne ha abbondantemente allargato le maglie applicative. La versione originale dell’*Hindu Marriage Act* concedeva infatti a ciascuna delle parti la possibilità di avanzare una richiesta di divorzio giudiziale laddove ricorresse una delle fattispecie tipizzate all’art. 13, poi ulteriormente ampliate nel 1976. Tra queste, la grande maggioranza riguarda motivi che possono essere fatti valere indifferentemente dal marito o dalla moglie: alcuni di essi sono riconducibili alla sfera della colpa (nel caso in cui l’altro coniuge si fosse reso colpevole di adulterio, di maltrattamenti o di abbandono del tetto coniugale), altri quella della malattia (se si fosse rivelato affetto da forme incurabili di lebbra, da malattie sessualmente trasmissibili o da disturbi mentali tali da rendere insostenibile il matrimonio), altri ancora quella religiosa (qualora avesse ‘rinunciato al mondo entrando in un ordine religioso’ o ‘avesse cessato di essere un hindu tramite conversione a un’altra religione’)¹⁰². Alcune ipotesi, invece, sono riservate in via esclusiva alla moglie: quest’ultima può avanzare l’istanza di divorzio, ad esempio, qualora il marito sia un bigamo o sia stato trovato colpevole di reati legati alla sfera sessuale.

⁹⁸ Cfr. Ray, Chaudhuri, Sahai (2020). Più in generale, si veda anche Jodhka (2018).

⁹⁹ Annoussamy (2002: 217).

¹⁰⁰ Cfr. Ahmad (2009).

¹⁰¹ Cfr. Nanda (1996).

¹⁰² Oltre alle fattispecie riconducibili alle tre categorie richiamate, l’art. 13 dell’*Hindu Marriage Act* menziona anche altri casi in cui uno dei coniugi può presentare la richiesta di divorzio: ad esempio quando l’altro “has not been heard of as being alive for a period of seven years or more by those persons who would naturally have heard of it, had that party been alive”.

A conferma dell'ambiguità già registrata circa il fenomeno dei matrimoni tra minori vale la pena notare, peraltro, come in questa sezione dell'art. 13 si attribuisca alla donna la medesima facoltà anche nel caso in cui il matrimonio fosse stato concluso quando ella non aveva ancora raggiunto i quindici anni, purché – specifica la disposizione – “she has repudiated the marriage after attaining that age but before attaining the age of eighteen years”. Si realizzava così, com'è stato sottolineato, “la situazione paradossale per cui, a seguito dell'innalzamento dell'età matrimoniale avvenuto nel 1978, era considerato ‘child marriage’ il matrimonio con una donna minore di 18 anni, ma se questa si fosse sposata dopo i 15 anni non avrebbe potuto richiedere il divorzio, poiché l'emendamento del 1978 non modificò i limiti di età contenuti nella sezione 13.2.iv”¹⁰³.

Il *Marriage Laws (Amendment) Act* del 1976 non si è però limitato a espandere il novero dei casi appena richiamati, ma è arrivato anche a introdurre – con quella che è stata considerata una svolta ‘radicale’¹⁰⁴ – il divorzio per mutuo consenso, oggi disciplinato all'art. 13B della legge matrimoniale hindu. Pur senza addentrarsi nelle numerose questioni tecniche che quest'ultima ha posto, va tuttavia notato come nel complesso la traiettoria apparentemente irreversibile che tali disposizioni sembravano avere già tracciato si è rivelata, alla prova dei fatti, tutt'altro che lineare. E questo non solo e non tanto perché sul piano sociale, come anticipato, il divorzio continua comunque a essere percepito come ‘un evento riprovevole’¹⁰⁵, ma pure in considerazione del fatto che “le varie misure giuridiche non modificarono la posizione marginale della donna nella società e la discriminazione sociale continuò ad essere lampante”¹⁰⁶. Di conseguenza, un numero crescente di commentatori ha dovuto ammettere che, in modo non saltuario, l'approccio assai largheggiante inizialmente adottato nell'accoglimento delle istanze di divorzio aveva finito per rendere ancora più fragile la già precaria condizione femminile in India, lasciando le mogli (economicamente e socialmente ‘deboli’) alla mercé della decisione di mariti adesso in grado di liberarsi definitivamente delle proprie responsabilità nei loro confronti¹⁰⁷. Parallelamente, anche le corti si sono consolidate su un atteggiamento più restrittivo, non di rado tentando di spingere i coniugi che vi si rivolgono verso una riconciliazione: facendo appello, in modo non sempre esplicito ma ciononostante chiaramente riconoscibile, ai principi del *dharma*¹⁰⁸.

5. La vita familiare quale fulcro del sikhismo

Prima di inoltrarci nella disamina della dimensione sponsale all'interno del buddhismo, come anticipato, conviene adesso fare cenno alla considerazione che alla medesima materia viene riservata nell'ambito del sikhismo, rispetto al quale appare opportuno procedere con una comparazione a stretto contatto con quanto appena osservato in relazione all'induismo. Tale collocazione non intende in alcun modo porsi in contrasto con quell'autonomia e quell'originalità che sono indubabilmente da

¹⁰³ Cfr. Correndo, Francavilla (2017: 365).

¹⁰⁴ Cfr. Agrawal (2015: 143). Fino a questo momento, il divorzio consensuale era previsto solo dal diverso regime disegnato dallo *Special Marriage Act*.

¹⁰⁵ Cfr. anche I.P. Singh (1989: 76).

¹⁰⁶ Benerjee (2005: 247).

¹⁰⁷ Cfr. ad esempio Derrett (1970: 436 ss.); Derrett (1978: 185 ss.); Qureshi (1978: 346); Shastri (1990: 12 ss.). Anche Sharma (1994: 363), pur in linea di principio favorevole alle nuove norme, affermava che le loro conseguenze rischiavano di prefigurare una “feminisation of poverty”.

¹⁰⁸ Cfr. Menski (2008: 477-483).

riconoscere alla religione sikh, al di là dei numerosi punti di contatto naturalmente presenti con alcune tradizioni hindu¹⁰⁹. Essa si giustifica, piuttosto, esclusivamente in ragione dello specifico angolo prospettico qui adottato: che, come già ribadito, si concentra non sulle rispettive dottrine (se non nella misura che si rende fisiologicamente necessaria ai fini della presente ricerca), ma sul solo approccio riservato dalle medesime esperienze religiose all'istituto matrimoniale. Sotto questo profilo la disciplina e le pratiche dell'induismo e del sikhismo ben si prestano a un raffronto che ne metta in luce le somiglianze e gli elementi di discontinuità: mentre, come avremo modo di appurare, la medesima operazione si rivela più difficoltosa con il buddhismo, che sul punto segue binari molto diversi (e richiede perciò l'impiego di criteri distinti).

Va premesso innanzitutto che, a differenza delle altre due tradizioni dharmiche appena citate, il sikhismo si presenta come una religione relativamente giovane. Essa nasce nella regione del Punjab, durante il periodo della dominazione islamica, intorno alla figura del suo primo *guru*, Nānak, vissuto tra il XV e il XVI secolo: il quale, qualificando la propria predicazione come fondata su una rivelazione e su un mandato divino, “insegna[va] che ‘davanti a Dio non c’è indù, non c’è musulmano’ ma soltanto carità, servizio e preghiera”¹¹⁰. Il culto monoteista iniziato da Nānak prosegue poi tramite l’opera dei suoi successori, gli ulteriori nove *guru* in forma umana sotto la cui guida la comunità sikh si organizza e le relative dottrine si sviluppano fino alle soglie del XVIII secolo: dopo la morte del decimo *guru* Govind Singh la medesima funzione viene definitivamente affidata al libro sacro la cui stesura si era venuta protrando nel corso dei secoli precedenti, l’*Ādi Granth*, che viene adesso intronizzato come ‘*guru* eterno’ con il nome di Gurū Granth Sāhib¹¹¹.

L’importanza dei *guru* è fondamentale, giacché secondo le dottrine sikh l’uomo non può raggiungere la salvezza autonomamente, senza riconoscere la loro autorità e senza seguirne l’insegnamento, il cui nucleo essenziale è stato sintetizzato nei seguenti termini: “[a]nche per i sikh, così come per gli hindu, lo scopo dell’esistenza è la liberazione: *mukti*. Si tratta di liberarsi del male, stigmatizzato in quanto egoismo e ripiegamento su se stessi, e di evitare in tal modo le reincarnazioni. Gli strumenti per raggiungere questo fine sono un’intensa devozione nei confronti del divino, la pratica del Nome, il canto degli inni e una vita morale esemplare”¹¹². Com’è risaputo, l’appartenenza al sikhismo è inoltre contrassegnata da alcuni elementi esteriori caratteristici, che in talune significative occasioni non hanno mancato di fare la propria comparsa nelle cronache giudiziarie anche italiane e

¹⁰⁹ Come sottolinea Delahoutre (2001: 189), “[g]li storici delle religioni hanno tentato di ridurlo [il sikhismo] all’una o all’altra delle religioni, tra le quali si inserisce, e di farne una miscela delle due, un ‘sincretismo’ fra l’islam e lo hinduismo. Questa almeno fu la tendenza degli inglesi, che furono i primi a studiarlo. Tuttavia l’*Ādi Granth*, il libro sacro dei sikh, è più vicino alle epopee hindu che al Corano: da esso infatti, come da certe *upanishad* vediche, emana un sentimento che riesce a conciliare un monismo puro, svincolato da ogni idolatria, con la più intensa devozione a un Maestro spirituale”.

¹¹⁰ Introvigne, Zoccatelli (2016: 802).

¹¹¹ Cfr. T. Singh (2004).

¹¹² Delahoutre (2001: 193), che prosegue: “L’essenziale è costituito dalla venerazione del Dio impersonale (per evitare ogni idolatria), un Dio che tuttavia è creatore del mondo: ma la sua creazione è consistita nel rivestirsi degli splendori del mondo, nel passare da una modalità priva di attributi a una modalità qualificata. L’uomo da solo non può salvarsi: ha bisogno di un *guru*. Il vero *guru* dei sikh ora è il *Guru Granth Sahib*, il Libro sacro, tuttora venerato al centro dei *gurdwara*. Questo libro di millequattrocentotrenta pagine contiene le composizioni poetiche dei *guru* sikh, di alcuni maestri non sikh, come Kabir, e di alcuni sufi musulmani. Non si tratta di un libro di teologia sistematica, ma di una raccolta di canti classificati secondo i modi musicali (*raga*)”. Per un ulteriore approfondimento, si rinvia a Delahoutre (1995).

di occupare la riflessione della dottrina ecclesiasticistica¹¹³. Si tratta cioè delle cosiddette ‘cinque k’: “*kesh* – capelli lunghi raccolti in un turbante, obbligatorio per gli uomini e talora usato anche dalle donne –, *kangha* – il pettine, segno di capelli raccolti in modo ordinato, a differenza della crescita ‘libera’ e disordinata degli asceti induisti –, *kara* – un braccialetto di ferro che rappresenta il controllo morale nelle azioni e il ricordo costante di Dio –, *kacha* – mutande o sottovesti di tipo allungato, simbolo dell’autocontrollo e della castità – e *kirpan*, la spada cerimoniale, di cui oggi si sottolinea che è un simbolo religioso di fermezza e lotta contro l’ingiustizia, non un’arma”¹¹⁴.

In questa ‘descrizione minima’ del sikhismo, un dato da non sottovalutare ai fini di nostro interesse è quello della sua origine storica. Il Punjab non rappresenta solo la ‘culla’ a partire dalla quale cinque secoli or sono tale confessione religiosa ha intrapreso il proprio cammino: al contrario, come spesso viene sottolineato, non solo nella stessa area si concentra tutt’oggi la grande maggioranza dei suoi fedeli, ma numerosi aspetti delle usanze e delle tradizioni seguite dai sikh di tutto il mondo sono saldamente radicate in tale dimensione geografica, che diviene culturalmente e socialmente coesistente a quella religiosa: e uno degli ambiti più spesso richiamati a riprova di tale carattere è proprio quello matrimoniale¹¹⁵. In questo senso, ad esempio, è stato significativamente sottolineato: “Marriage needs to be understood in terms of Punjabi society as well as religious principles and liturgy. Nowhere is the tension between Punjabi culture and Sikh insights more powerful, and nowhere is the influence of Hindu/Indic tradition more evident, than in the red and gold finery, the financial calculations and expenditure, the customary banter, and expressions of triumph on the groom’s side and the grief (at the girl’s departure) among the bride’s family”¹¹⁶.

Alla luce di tale circostanza, appare evidente come i caratteri del matrimonio sikh a cui in questa sede conviene rivolgersi prioritariamente sono proprio quelli che risultano in qualche misura confrontabili rispetto alla disciplina già osservata in ambito hindu. Il primo dato da segnalare, a questo proposito, è quello secondo cui lo spozalizio – uno dei quattro riti di passaggio del sikhismo¹¹⁷ – mantiene pure in questo contesto il significato di un vincolo sacro tramite cui si realizza quello stato di intima unione nella coppia che gli stessi testi sacri descrivono attraverso l’inconfondibile immagine di ‘un’unica anima in due corpi’. Esso viene anzi ad assumere una centralità addirittura più univoca di quanto non accada nell’induismo, che pure conosce forme di vita ascetica che si distanziano da quella familiare: alle quali nel sikhismo non viene invece riconosciuta alcuna rilevanza, confermando così con ancora più forza che solo attraverso la dimensione matrimoniale il fedele può perseguire il proprio sviluppo spirituale e contribuire al benessere della comunità, adempiendo l’‘obbligo’ nuziale e

¹¹³ I profili a cui ci riferiamo, chiaramente esulanti dalla presente trattazione, sono oltremodo noti: ci limitiamo perciò a rinviare all’ampia letteratura in merito, tra cui Carmignani Caridi (2009); Giorgio (2010); Cardia (2012: 20); Basile, Giannoccoli (2017); Bernardi (2017); Chibelli (2017); Fera (2017); Gusmai (2017); Licastro (2017a); Licastro (2017b); Martiello (2017); Mazzanti (2017); Negri (2017); Perrone (2017); Ruggeri (2017); Simoni (2017); Losurdo (2018).

¹¹⁴ Introvigne, Zoccatelli (2016: 8049).

¹¹⁵ Nesbitt (2017: 219): “Contemporary Sikhs worldwide share, to varying degrees, a familiarity (at least an aural and oral acquaintance) with the Punjabi language (which Sikhs write in the Gurmukhi script) and a cultural heritage including Punjabi cuisine, customs (e.g. around marriage), music, dress, history, and humor”.

¹¹⁶ Nesbitt (2005: 114).

¹¹⁷ N.K. Kaur Singh (2011: 95).

assumendosi le conseguenti responsabilità¹¹⁸. All'interno del matrimonio, inoltre, grande rilevanza è attribuita alla fedeltà tra i coniugi: ogni donna all'infuori della consorte deve essere considerata dal fedele sikh alla stregua di una sorella o di una figlia, e il venire meno a tale precetto costituisce un grave sviamento rispetto al percorso che conduce alla liberazione¹¹⁹.

Ulteriori indicazioni si rinvengono inoltre in quel 'codice di condotta sikh' (*Sikh Reht Maryada*) che definisce gli elementi essenziali per ogni comunità, la cui versione attuale è stata approvata nel 1950¹²⁰. In particolare è l'art. 18 a dedicarsi specificamente al matrimonio, fornendo al riguardo alcune chiare disposizioni che investono anche temi già trattati: è ad esempio il caso della lett. *d*, che pone un divieto assoluto in merito ai matrimoni infantili (“[c]hild marriage is taboo for Sikhs”); o quello della lett. *p*, che stabilisce una generale preferenza per la monogamia, ordinariamente divenuta la norma presso le comunità sikh (“[g]enerally, no Sikh should marry a second wife if the first wife is alive”)¹²¹. In altre statuizioni, invece, pare potersi leggere il rinvio a fattori aggiuntivi: è quanto accade alla lett. *e*, secondo cui “[w]hen a girl becomes marriageable, physically, emotionally and by virtue of maturity of character, a suitable Sikh match should be found and she be married to him [...]”. Pur non facendone esplicita menzione, tale affermazione sembra evidentemente presupporre due elementi tra loro connessi, spesso sottolineati in dottrina: da un lato la concezione del matrimonio come ‘dono della figlia vergine’, che abbiamo già avuto modo di incontrare nella tradizione hindu¹²²; dall'altro la predilezione per i matrimoni combinati dalle rispettive famiglie, essendo i genitori investiti di una vera e propria responsabilità da adempiere in questo senso per il bene dei figli¹²³.

Un'altra esortazione che non può fare a meno di richiamare alla mente quanto già osservato è quella secondo cui lo spotalizio dovrebbe essere concluso senza dare peso alla casta del futuro coniuge (lett. *a*). Per essere compresa, una simile dichiarazione necessita tuttavia di una precisazione. Le dottrine del sikhismo, infatti, negano che la distinzione tra caste possa avere implicazioni sulla liberazione del fedele, rifiutando cioè il valore religioso attribuito dall'induismo a tali appartenenze. Ciò non significa, tuttavia, che gli analoghi raggruppamenti in cui le comunità del Punjab sono tradizionalmente divise vengano disconosciute anche sul piano sociale¹²⁴, mantenendo la maggior parte della propria rilevanza

¹¹⁸ Jodhka (2017: 237): “The founding Sikh *gurū*, Gurū Nānak, denounced ritualism, ascetic practices, idol worship and renunciation. An important aspect of his philosophy was an emphasis on the values of everyday life, a ‘this-worldliness’. He and the other Sikh *gurūs* emphasized the significance of cultivating devotion and divine qualities, while living a family life, earning material goods required for living, and actively working for the improvement of society”. Nello stesso senso, cfr. anche Uberoi, Hazooriā, King (2004: 120); Nesbitt (2005: 113); Jhutti-Johal (2011: 70-71); Jakobsh (2012: 73).

¹¹⁹ Cfr. Singha (2005: 10); Jhutti-Johal (2011: 65-67).

¹²⁰ Cfr. *The code of Sikh conduct and conventions. English version of The Sikh Reht Maryada*, Amritsar, Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee), 2006.

¹²¹ Jhutti-Johal (2011: 128): “The importance of monogamy in Sikhism may be questioned when we read that Guru Gobind Singh may have had between two and three wives; Mata Jito, Mata Sundri and Mata Sahib Kaur. However, much controversy exists around this assertion. Some Sikhs argue that he was actually only married to Mata Jito Ji, and that the other 2 women lived within his ‘court’ in his care. Others suggest that he was married to Mata Jito and Mata Sundri but not to Mata Sahib Kaur, who was known as the Mother of the Khalsa [...]. Sikhs would generally put this issue in to an historical context but today follow their ‘Eternal Guru’ the Guru Granth Sahib on the matter and not practice polygamy. Monogamy is the norm and encouraged”.

¹²² Cfr. Jakobsh (2012: 78); Jakobsh (2017: 250).

¹²³ Cfr. Uberoi, Hazooriā, King (2004: 121); Nesbitt (2005: 115); Fenech (2014: 41); Jakobsh (2012: 78).

¹²⁴ Grewal (2017); Jodhka (2017).

proprio nella dimensione matrimoniale¹²⁵. Di conseguenza, ciò a cui si assiste nella prassi è una preferenza per la conclusione di matrimoni informati a criteri in qualche modo simili a quelli già visti presso l'induismo: gli sposi dovrebbero appartenere al medesimo *zāt* (gruppi definiti appunto dall'osservanza di un criterio endogamico) e a un diverso *gotra* (o *got*)¹²⁶, seguendo il principio secondo cui quello dell'uomo dovrebbe essere superiore a quello della donna¹²⁷.

Resta inoltre inteso che, in quanto connubio sacro che arriva persino a unire le anime degli sposi, il matrimonio è considerato per sua natura come un vincolo indissolubile, che solo la morte può spezzare. In simili circostanze, però, il *Sikh Reht Maryada* offre una prospettiva diversa rispetto a quella del diritto classico hindu, spiegando alla lett. *n* come sia facoltà tanto della vedova quanto del vedovo contrarre successive nozze, e precisando poi alla successiva lett. *o* che queste ultime potranno essere celebrate con le stesse forme ordinariamente previste per i matrimoni sikh. Viceversa, il matrimonio sikh non conosce il divorzio, che non viene mai menzionato né nell'*Ādi Granth* né nel 'codice di condotta': in caso di contrasto nella coppia, sono solitamente le intere famiglie a spingere i coniugi verso una riconciliazione.

È proprio alla forma, invece, che l'art. 18 si dedica nella maniera più estesa. L'attenzione mostrata per tale aspetto non dovrebbe d'altronde stupire: non solo per un'evidente rilevanza intrinseca, ma pure per l'importanza che il suo riconoscimento legale ha storicamente assunto quale elemento distintivo rivendicato dalle comunità sikh rispetto alle usanze dell'induismo, soprattutto durante il XIX secolo¹²⁸; istanze che in India hanno trovato finalmente accoglimento nel 1909, tramite l'adozione dell'apposito *Anand Marriage Act*¹²⁹. L'*anand kāraj* – è questa, appunto, la denominazione esatta del matrimonio sikh – si compone di numerose cerimonie: il nucleo centrale e più propriamente religioso, tramite il quale le nozze vengono effettivamente concluse, consta del canto degli inni sacri, delle letture e degli insegnamenti in materia matrimoniale pronunciati dall'officiante e, soprattutto, dalle celebrazioni svolte intorno al *Gurū Granth Sāhib*. Accompagnati dagli inni nuziali, i nubendi compiono infatti quattro giri in senso orario intorno al libro sacro, ciascuno dei quali corrispondente all'assunzione di un impegno matrimoniale: in particolare, a quello di condurre una vita orientata alla rettitudine e di non rifuggire mai dagli obblighi della famiglia e della comunità; a quello di non far venire meno il legame di rispetto e di dignità nella coppia; a quello di confortarsi nelle circostanze avverse e di rimanere distaccati dalle bramosie mondane; a quello di coltivare un approccio equilibrato all'esistenza che eviti gli estremi¹³⁰. A queste modalità si affiancano naturalmente numerosi gesti simbolici e benauguranti: ad esempio, per limitarsi a menzionare un segno ben visibile e qui già richiamato, lo sposo e i padri dei nubendi dovrebbero indossare un turbante di colore rosa, rosso o arancione in occasione dell'evento¹³¹. Altri aspetti sono invece recisamente esclusi dal *Sikh Reht*

¹²⁵ P. Singh (2019: a.v. *Zāt*): "In the Sikh congregation, there is no place for any kind of injustice or hurtful discrimination based upon caste identity. Sikhs eat together in the community kitchen (*laṅgar*), worship together, and share the same sacramental food (*kaṛāh prāshād*) in the *gurdwārā*. However, caste still prevails as a marriage convention. Most Sikh marriages are arranged between members of the same endogamous caste group".

¹²⁶ Cfr. Uberoi, Hazooriā, King (2004: 124); Fenech (2014: 41)

¹²⁷ Cfr. Jakobsh (2012: 78).

¹²⁸ Cfr. Nesbitt (2005: 66, 77); Fenech (2014: 33-34).

¹²⁹ Cfr. Talwār (2004: 126-128).

¹³⁰ Cfr. Uberoi, Hazooriā, King (2004: 121-122); Singha (2005: 141); N.K. Kaur Singh (2011: 96); Fenech (2014: 33-34); P. Singh (2019: a.v. *Anand kāraj*).

¹³¹ Nesbitt (2005: 49).

Maryada, la cui lett. g definisce ‘un sacrilegio’ il ricorso a oroscopi per determinare la data più propizia in cui tenere le nozze.

Se la forma di celebrazione si è quindi caricata anche di un significato identitario in opposizione all’induismo, vale la pena notare come rispetto a quest’ultimo il sikhismo presenti anche un ulteriore e più generale elemento di novità: il cui impatto sulla materia nuziale, tuttavia, non ha condotto tale confessione verso posizioni difformi rispetto a quanto già osservato per il matrimonio hindu, avendo bensì l’effetto di produrre attestazioni ancora più univoche secondo le medesime linee di indirizzo. Si tratta, in particolare, del fatto che il sikhismo può contare su un vertice a cui le comunità di tutto il mondo riconoscono un primato anche di giurisdizione (il *jathedar* dell’Akāl Takht)¹³², esercitato negli ultimi anni in alcune circostanze significative pure in relazione alla disciplina sponsale. Abbiamo ad esempio già visto come, nonostante la rilevanza di simili distinzioni permanga sul piano sociale, il matrimonio sikh non dovrebbe tenere conto delle logiche dettate dalle appartenenze di casta dal punto di vista religioso. Già su quest’ultimo piano, la questione riceve invece una soluzione opposta quando la differenza ricada appunto sulla religione professata dai nubendi, cioè quando un sikh intenda contrarre nozze con un non-sikh: ipotesi fatta oggetto di un’esplicita proibizione già nel *Sikh Reht Maryada* (art. 18, lett. b e lett. k)¹³³ e confermata nel 2007 con un apposito decreto dal *jathedar* dell’Akāl Takht¹³⁴. Alle nozze sarà quindi possibile procedere solo dopo che entrambi i soggetti si siano convertiti alla fede sikh.

Negli anni immediatamente precedenti, il *jathedar* dell’Akāl Takht aveva inoltre già avuto modo di intervenire su tematiche simili, in un episodio che aveva avuto peraltro una certa risonanza: precisamente nel 2005, quando alcuni parlamentari sikh provenienti dal Canada vi si erano rivolti in occasione delle discussioni legislative in materia di unioni tra persone dello stesso sesso – poi culminate nel *Civil Marriage Act* dello stesso anno – per domandare se dal punto di vista religioso simili relazioni potessero essere considerate ammissibili. Il responso ricevuto è stato tuttavia di segno inequivocabilmente negativo: le supreme autorità sikh hanno infatti ribadito il carattere unicamente eterosessuale del matrimonio, tramite cui i fedeli entrano nella dimensione familiare contrassegnata

¹³² M.G. Singh (2004: 56): “Akāl Takht is the primary seat of Sikh religious authority and central altar for Sikh political assembly. Through *hukamnāmās*, edicts or writs, it may issue decretals providing guidance or clarification on any point of Sikh doctrine or practice referred to it, may lay under penance personages charged with violation of religious discipline or with violation of religious discipline or with activity prejudicial to Sikh interests or solidarity and may place on record its appreciation of outstanding services rendered or sacrifices made by individuals espousing the cause of Sikhism or of the Sikhs”.

¹³³ Art. 16, lett. b: “A Sikh’s daughter must be married to a Sikh”; lett. k: “Persons professing faiths other than the Sikh faith cannot be joined in wedlock by the Anand Karaj ceremony”. Così anche Uberoi, Hazooriā, King (2004: 124): “According to Sikh rules, religious endogamy is essential, but not endogamy within the caste or sub-caste group”.

¹³⁴ Jhutti-Johal (2011: 70): “The Sikh religious community fears that interfaith marriages will eventually lead to the disintegration of the religion, given the relatively small numbers of Sikhs in the world (this is a similar problem to that faced by the Jewish community around interfaith marriage issues). In May 2007, the religious clergy in India, including the SGPC [Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee] President Avtar Singh Makkar agreed to ban interreligious marriages in gurdwaras. In response, the *Akāl Takht* – the Supreme seat of authority of the Sikhs – issued a *Hukumnama* (decree) regarding this matter on 16 August 2007 stating that the Sikh marriage ceremony should only be conducted when both bride and groom are Sikhs (as a respect toward the religion). If the couple or either one of them is not a Sikh, then they must embrace the Sikh faith. This includes that they must change their last name to ‘Singh’ or ‘Kaur’ officially before the Marriage Ceremony”.

dall'importanza del momento procreativo¹³⁵, chiedendo ai politici coinvolti di rifiutare il proprio supporto alla legislazione in parola¹³⁶ e alle comunità occidentali e di tutto il mondo di conformarsi a tale insegnamento¹³⁷.

6. Il buddhismo: quale spazio per il matrimonio?

6.1. La dimensione giuridica nei 'tre gioielli' del buddhismo

Delineati i criteri che modellano il matrimonio agli occhi dell'induismo e del sikhismo possiamo passare a esaminare l'ultima 'religione dharmica' cui abbiamo fatto riferimento, dedicandoci adesso al buddhismo. Naturalmente varranno a questo proposito le medesime precauzioni avanzate in precedenza, giacché sarebbe superfluo in questa sede riprendere *quaestiones vexatae* come quella relativa alla qualificazione del buddhismo quale 'confessione religiosa' piuttosto che come 'dottrina filosofica', così come risulterebbe eccedente pretendere di addentrarsi in un'esposizione minuziosa delle sue dottrine: per cui conviene, anche stavolta, ricercare quel 'minimo comune denominatore' che ci consenta di fondare in maniera sicura le nostre riflessioni sull'ambito matrimoniale (presupposto che si rende ancora più necessario in considerazione dell'ampia varietà interna al buddhismo, paragonabile a quella già vista nell'induismo). Il punto di partenza più stabile, a questo riguardo, può essere perciò individuato nei cosiddetti 'tre gioielli' (*triratna*) che definiscono l'appartenenza buddhista¹³⁸.

¹³⁵ Cfr. P. Singh (2019: a.v. *Homosexuality*).

¹³⁶ Jhutti-Johal (2011: 77-78): "The issue of homosexuality became a public issue for the Sikhs in 2005 when the highest Sikh religious authority was asked by Canadian MPs who had to vote on the Gay Marriage Bill (Bill C38: The Civil Marriage Act) what the Sikh perspective was on this issue. The *Akhal Takht* (Seat of the Immortal One) described homosexuality as 'against the Sikh religion and the Sikh code of conduct and totally against the laws of nature'. It called on the Sikh MPs not to support laws which permitted same-sex marriage in Canada, because civil partnerships/marriages are not equivalent to marriage between man and woman since such a partnership cannot fulfil the function of having children. *Giani* (priest) Joginder Singh Vedanti said: 'The basic duty of Sikh MPs in Canada should be to support laws that stop this kind of practice homosexuality, because there are thousands of Sikhs living in Canada, to ensure that Sikhs do not fall prey to this practice'. Speaking to the Canadian Sikh MPs who had to vote on the Bill he said: 'The Sikh religion would never accept such MPs. Nobody would support such a person having such dirty thoughts in their mind because it is against the Sikh religion and the Sikh code of conduct and totally against the laws of nature. Sikhs around the world must maintain fidelity to these religious teachings', he argued, 'and no politician is exempt'. *Giani* Vedanti's words were echoed by Manjit Singh Kalkatta, another highly respected Sikh preacher who sits on the governing body of the Harmandar Sahib, the Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee (SGPC). 'The advice given by the highest Sikh temporal authority to every Sikh is that it is unnatural and ungodly and the Sikh religion cannot support it'".

¹³⁷ Fenech (2014: 272): "In the light of the recent passage of legislation regarding same-sex marriages in countries in which many Sikhs reside, particularly within Canada (passed in 2005) and the United Kingdom (passed in July 2013), a number of gurdwaras in these countries were prompted to send requests to the Akal Takhat to clarify a general 'Sikh position' on the issue. What has since been issued in response is a memorandum, or a *sandesh*, by the acting jathedar of the Akal Takhat, *Giani* Gurbachan Singh, claiming that such unions were against the spirit of Gurmat, prohibiting same-sex marriages conducted within a gurdwara. All gurdwaras the world over are now enjoined to disallow such ceremonies and thus abide by the jathedar's interpretation of Gurmat, and many individual gurdwara boards have recently drafted rules to ensure that they abide by this *sandesh* while simultaneously ensuring that they do not break the law of the respective country in which the gurdwara is situated".

¹³⁸ Cfr. Cornu (2003: 688-689).

Il primo tra questi è rappresentato dal Buddha stesso. Appare evidente come su questa figura, alla base dell'intero movimento religioso di cui stiamo parlando e al centro di studi capaci di riempire intere biblioteche, sarebbe impossibile – e inappropriato – soffermarsi qui compiutamente: cosicché converrà piuttosto limitarsi a richiamare gli elementi essenziali della tradizione buddhista, secondo cui Siddhārta Gautama (questo il nome del 'Buddha storico', vissuto in India indicativamente tra il VI e il V secolo a.C.) sarebbe stato il figlio di un influente personaggio dell'epoca, al quale sarebbe stato profetizzato che il primogenito, crescendo, avrebbe avuto per destino quello di divenire o un potente sovrano o un grande asceta. Prediligendo per la propria discendenza la prima prospettiva, il padre si sarebbe adoperato per scongiurare la seconda opzione circondando di tutti i piaceri desiderabili il giovane principe, il quale tuttavia – comunque inappagato della propria esistenza – sarebbe riuscito a sfuggire a tale 'gabbia dorata' e venire a contatto con l'esperienza della vecchiaia, della malattia, della morte e dell'ascetismo, rappresentate da altrettanti personaggi. In conseguenza di tali avvenimenti, egli avrebbe quindi maturato la decisione di abbandonare la vita familiare e 'mondana' (aveva infatti già una moglie e un figlio), rifugiandosi in quelle pratiche ascetiche e meditative che, dopo anni, gli avrebbero finalmente permesso di conseguire l'illuminazione: divenendo così il Buddha, cioè 'il risvegliato'.

Siddhārta avrebbe quindi iniziato la predicazione di quanto appreso, radunando intorno a sé un primo gruppo di rinuncianti e istruendoli sulle 'quattro nobili verità': la 'nobile verità della sofferenza', che identifica appunto la sofferenza come un elemento connaturato all'esistenza umana, che ne è pervasa non solo nelle esperienze 'topiche' della vecchiaia, della malattia e della morte, ma in ogni sua manifestazione; la 'nobile verità della causa della sofferenza', che individua le ragioni di tale condizione nel desiderio e nell'attaccamento per il mondo sensibile e per ciò che esso apparentemente offre, nella "brama di avere ciò che è impermanente, anelando alla sostanzialità laddove non vi è sostanza eterna, e ignorando che questo comportamento inevitabilmente produce insoddisfazione"¹³⁹; la 'nobile verità della cessazione della sofferenza', secondo cui sarebbe possibile recidere il nesso di causa ed effetto appena richiamato rimuovendo appunto quella bramosia per le cose terrene in cui la sofferenza affonda le proprie radici, raggiungendo così la liberazione nello stato del *nirvāṇa* (concetto che comunque trova interpretazioni non univoche nelle diverse scuole); la 'nobile verità del sentiero per la liberazione dalla sofferenza', che per conseguire tale risultato prescrive all'adepto la via dell' 'ottuplice sentiero', il quale si compone – in contrasto con la visione distorta della realtà propria di tutti i 'non illuminati' – dei concetti della retta vista, del retto pensiero, della retta parola, della retta condotta, del retto stile di vita, del retto sforzo, della retta attenzione e della retta meditazione¹⁴⁰. Nasceva così quel fenomeno a cui oggi ci riferiamo come 'buddhismo', che nei secoli avrebbe sperimentato notevoli mutamenti, sia *ab extra* sia *ab intra*.

Necessariamente procedendo per balzi, al primo riguardo si possono ricordare due momenti opposti: passando da quello della grande espansione del buddhismo in seguito alla conversione dell'imperatore Aśoka alle sue dottrine, circostanza che coincise soprattutto con una loro prima istituzionalizzazione e con la declinazione anche 'laicale' di quella che era stata sinora una dimensione essenzialmente monastica, fino ad arrivare alla sua sparizione quasi completa da quel subcontinente indiano in cui pure esso era nato e si era sviluppato, avvenuta durante il già menzionato periodo di dominazione islamica con la caduta di quella rete di monasteri che nel tempo aveva finito per rendersi

¹³⁹ Carter (2006: 475).

¹⁴⁰ Cfr. Buswell, Lopez (2014: 279-280).

dependente dal sostegno statale. In India, tuttavia, il buddhismo non si era soltanto sviluppato, ma anche diviso. La prima frattura importante si era avuta quando, proprio in reazione alla ‘rete monastica ufficiale’ appena richiamata, la corrente che avrebbe assunto il nome di ‘grande veicolo’ (*mahāyāna*) venne a distinguersi tramite la proposta di “una sintesi e uno sviluppo creativo di dottrine precedenti”, basandosi sul presupposto che l’insegnamento del Buddha “avesse un livello pubblico e uno esoterico o segreto” e attribuendogli “una serie imponente di opere che in parte sarebbero state riscoperte dopo secoli di latenza”¹⁴¹; per contro, la scuola che intendeva mantenersi fedele all’interpretazione originaria degli stessi insegnamenti – o, agli occhi dei riformatori, che non era capace di elevarsi a comprendere la loro autentica chiave di lettura – veniva spregiativamente definita come ‘piccolo veicolo’ (*vajrayāna*). A queste venne poi ad affiancarsi un’ulteriore scuola, quella del ‘veicolo di diamante’, da cui emerge in modo più spiccato l’influenza del tantrismo e che afferma “la possibilità di conseguire l’illuminazione qui e ora, in questo corpo e in questa vita, in modo molto più rapido di quanto non pensassero gli altri ‘veicoli”¹⁴². Oltre a queste macro-scansioni di origine indiana, numerose sono poi le varianti del buddhismo sviluppatesi a contatto con le tradizioni religiose e le culture locali delle differenti regioni del sud-est asiatico in cui esso si è attestato come l’appartenenza confessionale più diffusa¹⁴³, essendo tuttora riconosciuta in taluni casi come ‘religione di Stato’¹⁴⁴.

Al di là delle divisioni sperimentate, rimane il dato per cui “[l]a tradizione più antica presenta il Buddha come privo di maestri (la sua *bodhi* è frutto della meditazione, non di una rivelazione esterna) e di eredi, ma non privo di eredità: devono infatti sussistere sia la dottrina che egli ha predicato (*Dharma*) sia la comunità da lui fondata (*samgha*)”¹⁴⁵: i quali costituiscono, per l’appunto, i due ‘gioielli’ restanti. La presenza del *dharma* tra i ‘tre gioielli’ non dovrebbe stupire giacché, come già indicato, ad accomunare il buddhismo e l’induismo – e le altre religioni dello stesso ‘ceppo’ – non è solo il luogo di origine, ma piuttosto la centralità attribuita a tale concetto. Vale tuttavia la pena domandarsi se il ‘*dharma* buddhista’ segua gli stessi criteri precedentemente illustrati, o se invece presenti delle differenze. La prima constatazione da cui bisogna muovere per rispondere a tale interrogativo è innanzitutto quella per cui il Buddhismo, pur condividendo tale espressione e alcuni dei suoi significati con altre religioni di origine indiana, ne offre al contempo una serie di interpretazioni sue proprie ed esclusive. Limitandoci a ciò che qui più interessa, essa continua infatti ad indicare “l’ordine universale, la legge naturale o la norma uniforme secondo la quale il mondo intero (*samsāra*) segue il suo corso. [...] Questa rigorosa legge naturale, che controlla sia la sequenza degli eventi che il comportamento e le azioni degli esseri viventi, non ha causa né creatore. È senza origine e funziona di per sé”: ma, nella specifica concezione buddhista, “*Dharma* significa verità, conoscenza, moralità e dovere. È la verità sulla condizione e la funzione del mondo, la verità su come eliminare le sue tendenze cattive e la verità sulla sua immutabile potenzialità spirituale. È conoscenza nel senso che una volta che si diventa consapevoli del *dharma* si acquisisce la conoscenza per liberarsi dai legami dell’esistenza fenomenica. È moralità perché contiene un codice di condotta morale che conduce alla purificazione e alla maturazione spirituale. È dovere perché chiunque professi il *dharma* ha il dovere di osservarne le norme e di realizzare

¹⁴¹ Franci (2004: 50).

¹⁴² Introvigne, Zoccatelli (2016: 684).

¹⁴³ Cfr. McGovern (2022).

¹⁴⁴ Per un esempio a questo proposito, si veda Lawrence (2023).

¹⁴⁵ Durt (2010: 189).

l'obiettivo che esso propone"¹⁴⁶. Secondo questa accezione, perciò, la nozione in parola deve intendersi come una legge inerente all'esistenza stessa, che il Buddha avrebbe percepito e compreso nella sua totalità al momento dell'illuminazione, procedendo poi a predicarne i principi.

Già da questo 'ritratto essenziale' del *dharmā* secondo la lettura buddhista possiamo riconoscere alcuni punti di contatto e alcuni elementi di discontinuità rispetto alla corrispondente concezione induista. Sono infatti evidentemente comuni tanto la nozione fondamentale del *dharmā*, quale legge eterna e priva di autore, che sussiste di per sé e regola l'intero ordine universale, quanto la varietà dei suoi contenuti, che si estende a comprendere indistintamente i significati di 'verità', 'conoscenza', 'moralità' e 'dovere'. Sono invece differenti sia la finalità che l'ottemperanza di tale norma cosmica si propone, la quale nel buddhismo coincide necessariamente con la meta ultima del raggiungimento del *nirvāṇa*, sia - soprattutto - le sue fonti: giacché alla gerarchia teoricamente precisa osservata nell'induismo, fondata in via esclusiva sulla rivelazione vedica tramandata dai *rishi*, si sostituisce qui la stessa figura del Buddha, che avrebbe conseguito una conoscenza completa e intuitiva del *dharmā* e ne avrebbe fatto di conseguenza l'oggetto del proprio insegnamento (un'ipotesi inaccettabile per la visione hindu)¹⁴⁷.

Date queste premesse, appare perciò naturale che anche le disposizioni che regolano il *saṃgha*, cioè la stessa comunità buddhista, terzo e ultimo 'gioiello' di cui si compone il *triratna*, siano ricondotte al medesimo insegnamento. A tale proposito, bisogna innanzitutto tenere conto del fatto che il riferimento al *saṃgha* può essere impiegato con diverse accezioni: in senso proprio, esso viene infatti a indicare in maniera esclusiva la comunità monastica, che a sua volta può constare di una componente maschile (*bhikṣu*) e di una femminile (*bhikṣuṇī*); in senso più ampio, lo stesso termine può però anche essere utilizzato per indicare l'intero insieme dei 'fedeli', sommando quindi ai due gruppi già indicati anche quelli degli uomini (*upāsaka*) e delle donne (*upāsikā*) che seguono le medesime dottrine pur non praticando la vita ascetica, comunemente indicati anche come 'laici'. Sebbene le due diverse dimensioni del *saṃgha* siano ovviamente interconnesse tra di loro e i rispettivi membri siano legati da reciproci diritti e doveri - essendo ad esempio i primi tenuti allo studio del *dharmā* anche a beneficio e per la predicazione verso i secondi, i quali a loro volta devono concorrere al sostentamento materiale del monastero tramite donazioni e contributi - le regole che disciplinano ciascuno *status* risultano assai differenziate.

Il vero e proprio nucleo del 'diritto buddhista' è quello che si sviluppa intorno alla realtà monastica: tra gli ambiti contemplati nella raccolta di quelli che possono essere considerati i testi sacri del buddhismo, si individua infatti anche il *vinaya-piṭaka*, termine che indica letteralmente il 'canestro della disciplina' contenente le disposizioni che governano il *saṃgha* nella sua composizione ristretta. Come anticipato, la loro genesi viene attribuita direttamente al Buddha (che anzi, secondo la tradizione, avrebbe stabilito di non nominare un successore alla guida della sua comunità confidando nella sufficienza di tali direttive)¹⁴⁸: circostanza che chiaramente si rispecchia nelle fonti in cui esse vengono dettagliate. Se la compilazione nota come *Prātimokṣa* si presenta quale elenco di precetti indirizzati ai monaci, in larga parte individuando le condotte passibili di sanzioni e prescrivendo le relative pene (variabili dalla semplice ammissione della colpa fino all'espulsione dalla condizione monastica)¹⁴⁹, il

¹⁴⁶ Skorupski (2006: 224-225). Circa la concezione buddhista del *dharmā*, si veda anche Hildebeitel (2011: 103-180).

¹⁴⁷ Cfr. Francavilla (2022c: 66).

¹⁴⁸ Cfr. Kieffer-Pülz (2014).

¹⁴⁹ Cfr. Beconcini (2000: 231-257).

Sūtravibhaṅga arricchisce tuttavia le medesime regole abbinandovi racconti circa le occasioni in cui esse sarebbero state poste dal Buddha, accompagnandole con commenti e specificazioni, ed eventualmente descrivendo circostanze aggravanti o attenuanti¹⁵⁰. Decisamente più asciutta – in quanto anche storicamente successiva e residuale – è invece la disciplina riservata ai membri ‘laici’, il cui statuto essenziale è definito dai cinque precetti noti come *pañcaśīla*, consistenti nel dovere di astenersi dall’uccidere e dal nuocere agli altri, dal rubare e dal procurarsi guadagni disonesti, dal commettere atti sessuali illeciti, dal mentire e dall’offendere, e dall’assumere sostanze inebrianti o intossicanti.

6.2. Monaci e laici: la sessualità e i rapporti sponsali tra disposizioni normative e precetti etici

All’interno di questo quadro, pur tratteggiato per linee tanto essenziali, qual è dunque il ruolo dell’istituto matrimoniale? La convinzione più comune è che ad esso sia riservato uno spazio assai marginale: una risposta senz’altro corretta, tenuto anche conto dell’enfasi su quell’esperienza monastica da cui esso viene escluso per definizione, ma che non deve essere assolutizzata fino a credere – come pure talvolta avviene – che il buddhismo non abbia niente da dire sul matrimonio, ritenendolo del tutto irrilevante. Al contrario, com’è stato argutamente sottolineato, uno sguardo più attento finirebbe per lasciare inevitabilmente deluso chi si avvicinasse a tale ambito credendo di trovarvi una completa indifferenza per le vicende matrimoniali, o addirittura una qualche forma di esaltazione dell’“amore libero”¹⁵¹. Per comprendere quali siano effettivamente i principi che modellano i profili in parola, occorre fare affidamento su alcuni dati essenziali già emersi nel corso della panoramica appena effettuata: dalla preminenza della condizione monastica fino ai legami reciprocamente instaurati con le diverse culture locali, passando ovviamente per i contenuti delle dottrine qui pur sommariamente descritte. A questo fine, una menzione preliminare non può che riguardare l’approccio alla dimensione

¹⁵⁰ Naturalmente quelli qui presentati non esauriscono completamente i contenuti dei due testi menzionati: l’ultima sezione del *Prātimokṣa*, ad esempio, delinea le regole procedurali necessarie alla risoluzione delle controversie, così come il *Sūtravibhaṅga* aggiunge talvolta fattispecie e pene aggiuntive rispetto a quelle che possono trovarsi nella prima raccolta. Allo stesso modo, neppure tutto l’ambito giuridico può considerarsi racchiuso nel ‘canestro della disciplina’, come mostra ad esempio Gethin (2014: 64): “While the contents of the *Vinaya* and *Sūtra Piṭakas* broadly fit the categories of ‘monastic discipline’ (*vinaya*) and ‘teaching’ (*dharma*) respectively, there is some overlap. For example, the *Vinaya* contains an account of the career of the Buddha incorporating material that is found in the *Sūtra Piṭakas*; a section of the *Mūlasarvāstivādin Vinaya* contains a version of a long *sūtra* that has no immediate relevance to the specifics of monastic discipline that is also found in the collection of long sayings of the *Sūtra Piṭaka*. Likewise, the *Sūtra Piṭaka* includes discussion of specific *Vinaya* rules as well as more general *Vinaya* issues. There is also material in the *Sūtra Piṭaka* that touches on the basic principles of the *Vinaya* legal code that is absent from the *Vinaya Piṭaka* itself”.

¹⁵¹ Keown (2005: 53-54): “Westerners who turn to Buddhism in the hope of finding the endorsement of a hippy-like attitude to ‘free love’, however, are likely to be disappointed. Contrary to popular belief, Buddhism is generally conservative on sexual matters, and traditional Buddhist societies tend to be reserved and even prudish where sex is concerned. Most Buddhist monks would be embarrassed to discuss questions of sex and reproduction, especially with women, and although attitudes are slowly changing, such matters are generally taboo. The *Vinaya* (iii.130) contains a rule that forbids monks speaking to women about obscene or erotic matters, and it may be thought that a frank discussion of sexual issues is sailing close to the wind. Although Tantric schools have flourished on and off down the centuries, the erotic art they made use of was mainly a means of conveying philosophical and religious teachings rather than intended for use in the context of sexual rites. Even then, such ideas represent only a minor – if colourful – strand within the history of Buddhism as a whole”. Nello stesso senso, si consideri quanto osserva ad esempio Somaratna (2006: 204) rispetto al contesto singalese: “Present-day Buddhists condemn the western culture as being sexually promiscuous and pride themselves on having higher moral standards from time immemorial”.

della sessualità: poiché se è sicuramente vero che nelle varie correnti del buddhismo si possono incontrare concezioni anche molto diverse al riguardo, alla luce delle quali l'atto sessuale viene riguardato ora come un elemento insignificante nell'economia religiosa e ora come un'immagine privilegiata della compenetrazione tra principi opposti (attribuzione che rimane comunque confinata sul piano del simbolismo filosofico)¹⁵², resta il fatto che la visione più diffusa e radicata sia quella secondo cui il desiderio sessuale, in quanto tale, rappresenta un notevole ostacolo al raggiungimento di quella liberazione dalla sofferenza che può essere conseguita – appunto – solo tramite il distacco dal desiderio che ne sta alle radici. Un'attestazione concreta a questo proposito ci perviene dalle stesse pratiche meditative buddhiste delle origini, che al superamento di simili appetiti dedicavano riflessioni apposite¹⁵³. Analogamente, a essere considerate come pesanti distrazioni rispetto al fine ultimo della liberazione spirituale erano pure le responsabilità conseguenti al matrimonio¹⁵⁴: quelle stesse responsabilità, cioè, che nella concezione hindu sono invece parte integrante dello stadio ottimale della vita familiare.

Tale ordine di cose si riflette chiaramente nel *vinaya*. Non solo, infatti, la condizione dei monaci è inderogabilmente contrassegnata dall'obbligo del celibato: ma, tra le sanzioni previste per le condotte sopra richiamate, un gran numero è dedicato a molteplici colpe riconducibili alla sfera della libidine, le più gravi delle quali – tramite l'infrazione del divieto assoluto di fornicazione – comportano l'espulsione immediata dallo *status* monastico. A questa soluzione estrema si affianca poi una dettagliata serie di pene diversamente gradate per un'ampia varietà di atti e atteggiamenti mossi da intenzioni lussuose¹⁵⁵.

In tutto l'universo buddhista, l'unica eccezione alla regola del celibato – altrimenti ferrea – è rappresentata dal contesto giapponese, terra in cui “il Buddhismo ha subito a sua volta importanti modificazioni sotto l'influsso della cultura locale, che gli hanno fatto assumere tratti tipicamente giapponesi”¹⁵⁶. Qui, la possibilità per i monaci di contrarre matrimonio venne introdotta per la prima volta in una delle numerose correnti locali (quella fondata dal monaco Shinran, vissuto tra il XII e il XIII secolo e a sua volta coniugato)¹⁵⁷, nella quale restò a lungo confinata, attirando la riprovazione e

¹⁵² Anche in questo caso occorre infatti guardarsi dalle semplificazioni che vorrebbero vedere in alcune correnti del buddhismo un'esaltazione delle pratiche sessuali *tout court*, come sottolineato da Gross (2015: 471): “Buddhist evaluations of sexuality must include some discussion of the wildly misunderstood topic of ‘Tantric sex’. As is well known, in Tantric or Vajrayana Buddhism, sexual symbolism abounds and images of couples in sexual union are omnipresent. [...] The image is primarily a symbol rather than a portrayal of social reality and should not be taken as an endorsement of mundane copulation aimed solely at producing momentary egoistic pleasure and gratification. The information one gains when one googles ‘Tantric sex’ should be taken with a large grain of salt. Ritual physiological sexual practices may have been part of Vajrayana Buddhism in some contexts, and may still be used in some highly esoteric settings, but it is very difficult to gain accurate information about such practices. Anything one can learn on the Web or in publicly available published sources should not be trusted”.

¹⁵³ Cfr. Glassman (2004: 763).

¹⁵⁴ Cfr. Cole (2004: 280). In questo senso, anche Stevens (1998: 115), ricorda che “una parte cospicua delle letterature buddhista denigra il matrimonio come un destino peggiore della stessa morte”.

¹⁵⁵ Cfr. Keown (2003: 51).

¹⁵⁶ Noriyoshi (2006: 162), che prosegue: “Il Buddhismo giapponese, dunque, deve essere considerato sotto due contrapposti punti di vista: fino a che punto e in quale maniera il Buddhismo ha contribuito alla formazione della cultura giapponese e, dall'altra parte, come il Buddhismo, religione straniera, fu trasformato nel processo di adattamento all'ambiente sociale e intellettuale locale”.

¹⁵⁷ Cfr. Bloom (2006).

le contestazioni delle altre correnti di pensiero. Tuttavia, a seguito dell'intervento statale di decriminalizzazione di questa e di altre condotte in contrasto con i precetti monastici, operata per via legislativa nel 1872 (e percepita dalla maggior parte della gerarchia religiosa del tempo come un attacco diretto al buddhismo, perpetrato tramite il tentativo di promuovere il lassismo clericale)¹⁵⁸, il matrimonio dei monaci si è avviato verso un processo di normalizzazione, divenendo sempre più accettato e attestandosi, infine, come una pratica comune e tipica di tutto il buddhismo giapponese: nell'ambito del quale, di conseguenza, gli stessi templi vengono trasmessi per via ereditaria di padre in figlio¹⁵⁹.

Chiaramente differente è invece la condizione dei laici. Posto infatti che il celibato monastico rappresenta la dimensione ideale¹⁶⁰, per chi non è in grado di seguire la via dell'ascetismo il matrimonio gode di una considerazione generalmente positiva, e ciò per molteplici ragioni: dal suo costituire un argine e un incanalamento per quelle pulsioni della carne che il laico non è riuscito a superare, all'assimilazione e alla 'metabolizzazione' spesso operate dal buddhismo rispetto ai preesistenti culti della fertilità assai diffusi nel sud-est asiatico¹⁶¹. A quest'ultimo riguardo, anzi, vale la pena notare un dato ulteriore: poiché, se certamente nel buddhismo il matrimonio non assume quella valenza di dovere religioso e sociale tipica dell'induismo, né acquista la medesima cogenza la necessità di procurarsi una discendenza, nondimeno il profilo della procreazione mantiene un'importanza decisiva. Ciò emerge chiaramente se solo si considera che, dopo il principio secondo cui il celibato è da preferire al matrimonio, il secondo caposaldo ricavabile dagli insegnamenti buddhisti in questa materia è stato individuato – con buona pace di alcune interpretazioni in senso antinatalista delle medesime dottrine, di tempo in tempo riaffioranti – nella prescrizione secondo cui, per chi si sposa, l'unica forma legittima di esercizio della sessualità è appunto quella per sua natura aperta alla procreazione, mentre tutte le altre devono considerarsi immorali¹⁶².

¹⁵⁸ Jaffe (1998: 46): "One crucial law, promulgated in 1872 decriminalized a variety of clerical practices that had been illegal according to Bakufu regulations for much of the Edo period. The regulation, commonly referred to during the Meiji period as the *nikujiki saitai* law, ended all penalties for clerics who violated state and clerical standards of deportment by eating meat, marrying, letting their hair grow, or abandoning clerical dress. Although many government officials viewed the regulation as an important component of an overall policy to modernize Japanese society by abolishing the old Edo status system (*mibun seido*) the heads of almost every Buddhist denomination construed the measure as another attempt to destroy Buddhism by undermining their efforts to end the clerical corruption and laxity that had invited the recent violent persecution of Buddhism. The changes in government policies toward precept enforcement sparked a vitriolic debate among clerics, concerned laypeople government officials, and the laity over the practice of *nikujiki saitai* and the role that the state should play in guaranteeing compliance with the Buddhist precepts. For the rest of the Meiji era the heads of established Buddhist denominations groped for some way to respond to the legal changes instituted by Meiji government leaders and to maintain order within their denominations".

¹⁵⁹ Cfr. Jaffe (2001); Jaffe (2004); Matsuo (2007: 226-227); Deal, Ruppert (2015: 213-215).

¹⁶⁰ Florida (2000: 147): "While Buddhists do not scorn the procreative life of the householder, the way of the celibate monk, who abstains from the pleasures and entanglements of sex and family, is understood to be the better way".

¹⁶¹ Cfr. Glassman (2004: 762).

¹⁶² Cfr. Keown (2005: 67-68), che circa le ragioni di tale punto fermo osserva inoltre: "We can only speculate about this, but presumably the ancient authorities saw a conflict of some kind between non-reproductive sex and other important Buddhist values. Perhaps it was thought that non-reproductive sex harms the interests of beings seeking human rebirth. Heterosexual relationships provide the context for new life to come into being and for individuals to attain a 'precious human rebirth'. Heterosexual parents may therefore be thought of as cooperating in the liberation of all beings. When sexual activity is innately sterile, however (as opposed to accidentally sterile in the case of infertility, for example), the partners through their chosen form of behaviour may be seen as closing off the path to liberation which lies through a human rebirth" (p. 66).

Allo stesso proposito, non sfuggirà peraltro come tra i cinque precetti che contraddistinguono il laicato, richiamati sopra, sia stata fatta menzione anche della proibizione relativa alle ‘condotte sessuali illecite’. Quest’ultimo concetto appare evidentemente formulato in maniera piuttosto vaga, rinviando a un generico obbligo di “non tenere un comportamento disordinato”¹⁶³ in ambito sessuale, la cui migliore specificazione è quindi necessariamente lasciata alle interpretazioni degli esegeti: interpretazioni che concordano ‘quasi universalmente’¹⁶⁴ sull’opinione secondo cui la prescrizione in parola sia da intendersi in primo luogo come una condanna dell’adulterio. A questo nucleo essenziale alcuni testi antichi aggiungevano poi più puntuali proibizioni in materia sessuale, relative alla persona del *partner* (ad esempio in conseguenza di legami di parentela), ai tempi (quali potevano essere quelli della gravidanza o dell’allattamento), ai luoghi (come in prossimità di un monastero) e alle modalità dell’atto (cioè tutte le forme di esercizio della sessualità non aperte alla procreazione, come anticipato). Il tutto, naturalmente, fermo restando che l’unica sede in cui l’intimità sessuale diviene legittima è quella matrimoniale¹⁶⁵.

Ulteriori indicazioni, seppur non dotate della stessa coerenza, possono rinvenirsi ora nei racconti sulla vita del Buddha, ora nelle differenti usanze locali a cui il *samgha* si è di volta in volta adattato. Nelle prime fonti, ad esempio, si trovano descritti i rispettivi doveri degli sposi. Così, il marito dovrebbe trattare la sposa con rispetto e cortesia, esserle fedele e provvedere economicamente a lei, nonché concederle la propria autorità sulla casa: che la sposa è a sua volta tenuta a esercitare svolgendo adeguatamente le mansioni domestiche, sorvegliando i servi e i sottoposti e prendendosi cura delle ricchezze del coniuge, nei confronti del quale si mostrerà al contempo amabile e disponibile, onorando lui e tutta la sua famiglia. Analogamente, nella medesima dimensione affonda le radici pure la tendenziale preferenza buddhista per la monogamia, basata sulla circostanza che lo stesso Siddhārta Gautama avesse scelto una sola moglie, prima di abbandonare la vita familiare in favore di quella ascetica (un passaggio, quello dell’“andare oltre lasciandosi alle spalle la vita domestica”, che ha assunto la veste di termine tecnico per indicare appunto l’ingresso nella vita monastica: *pravrajya*)¹⁶⁶. Una preferenza ‘tendenziale’ che però non sempre viene seguita, giacché sul punto il buddhismo si è ordinariamente adattato alle pratiche seguite nei differenti luoghi in cui esso è venuto diffondendosi, ammettendo così nella storia anche la poligamia: come ad esempio accadeva, fino al secolo passato, in Thailandia¹⁶⁷.

Un simile esito non dovrebbe sorprendere oltre misura: bisogna infatti ricordare che i principi qui richiamati si sostanziano in “consigli etici, non precetti legali”¹⁶⁸: una qualifica che, unita alla varietà delle scuole di pensiero nel buddhismo e alla sua ‘malleabilità’ su certi temi, rende i profili menzionati suscettibili di interpretazioni anche molto diverse da quelle più ‘ortodosse’, magari in correnti minori o in regioni circoscritte, come abbiamo d’altronde visto accadere addirittura per il fattore fondante del celibato monastico¹⁶⁹. Un’ulteriore attestazione in questo senso può essere rinvenuta in relazione al tema dell’omosessualità. Si prenda ad esempio in considerazione il caso dell’“Ordine degli Amici del

¹⁶³ Introvigne, Zoccatelli (2016: 688).

¹⁶⁴ Cfr. Keown (2005: 59).

¹⁶⁵ Keown (2005: 58-60).

¹⁶⁶ Cfr. Boord (2001: 290).

¹⁶⁷ Cfr. Harvey (2012: 101-103).

¹⁶⁸ Kowal (2011: 85).

¹⁶⁹ Cfr. Irons (2008: 437-438).

Buddhismo Occidentale' – oggi ri-denominato Comunità Buddhista Triratna' – fondato in Inghilterra sul finire degli anni '60 del secolo scorso, circa il quale si tende a evidenziare appunto il seguente aspetto: "Among the unique characteristics of the FWBO [Friends of the Western Buddhist Order] has been the open acceptance of homosexuality among the members. Order members have concluded that precept rules against abusing sexuality do not relate to the formal structure of sexual relations so much as to the nature of the relationship itself. Thus sexual relations are permitted both within and apart from marriage and of both a hetero- and a homosexual nature"¹⁷⁰. Per contro, nello stesso torno di tempo e nei decenni successivi, il Dalai Lama del Tibet andava parallelamente richiamando nei suoi insegnamenti pubblici e nei suoi scritti i già menzionati precetti buddhisti circa la liceità esclusiva dei rapporti eterosessuali vaginali, ricordando che 'un atto sessuale è considerato corretto quando le coppie usano gli organi destinati al rapporto sessuale e nient'altro [...]. Ciò che è improprio è l'uso di organi già definiti inadatti per il contatto sessuale'¹⁷¹ (dichiarazioni che, negli anni seguenti, avrebbero peraltro suscitato un acceso dibattito)¹⁷². La medesima questione non è poi priva di riflessi neppure sulla dimensione monastica: nel *vinaya* si trova infatti più di una disposizione tesa a minimizzare le occasioni che potrebbero dare adito a contatti illeciti tra individui dello stesso sesso, così come un generale divieto di ordinazione monastica è stabilito nei confronti degli appartenenti alla categoria dei *paṇḍaka* (e della loro controparte femminile), definiti in letteratura come "sexually dysfunctional passive homosexuals who were also transvestites"¹⁷³.

In conclusione, se è errato ritenere che il buddhismo non attribuisca importanza al rapporto matrimoniale, è invece corretto affermare che esso non ha inteso dotarsi di una propria forma istituzionale di matrimonio, considerando la regolazione di simili questioni un mero accordo sociale di pertinenza secolare: e con ciò adattandosi di volta in volta alle rispettive legislazioni locali, mantenendo

¹⁷⁰ Irons (2008: 206-207). Riguardo al medesimo aspetto di tale organizzazione, Introvigne, Zoccatelli (2016: 788), segnalano inoltre: "Caratteristica dei FWBO – non senza precedenti in alcune scuole giapponesi, ma rara nel buddhismo e fonte di controversie – è una 'iniziazione' che non si ricollega a nessuno specifico lignaggio monastico e che è propedeutica a una scelta che potrà essere monastica o laica. Benché non manchino attività miste, molte sono divise tra uomini e donne. Il successo internazionale [...] è accompagnato da accuse di misoginia, di privilegi conferiti ai membri maschi omosessuali – il movimento non condanna l'omosessualità – e anche di veri e propri abusi. Queste accuse sono diffuse in particolare da un'inchiesta del quotidiano inglese *The Guardian* pubblicata nel 1997".

¹⁷¹ H.H. the [14th] Dalai Lama (1996: 46-47): "Something may be considered improper in terms of organs, time, and place – when sexual relations involve inappropriate parts of the body, or when they occur at an unsuitable time or place. These are the terms Buddhists use to describe sexual misconduct. The inappropriate parts of the body are the mouth and the anus, and sexual intercourse involving those parts of the body, whether with a man or a woman, is considered sexual misconduct. Masturbation as well. [...] A sexual act is deemed proper when the couple uses the organs created for sexual intercourse and nothing else. [...] Homosexuality, whether it is between men or between women, is not improper in itself. What is improper is the use of organs already defined as inappropriate for sexual contact. Is this clear?"

¹⁷² Cfr. Keown (2005: 61-67).

¹⁷³ Keown (2003: 108). Sul punto, si veda più estesamente Zwilling (1992: 207-208): "a number of rules laid down in monastic law are meant to minimize the occasions for homosexual activity inevitable in closed, same-sex communities; for example it is forbidden for two nuns to share the same bedcover and it is not allowed for two novices to serve one monk; this rule having been promulgated after it was discovered that two novices had each committed a sexual offense with the other. As to the ordination of the sexually nonconformist male, it will certainly be no surprise to find ordination denied to such individuals and that such denial has solid canonical authority. As with all the rules in the system of Buddhist monastic law, this regulation purportedly arose in response to a specific set of circumstances that in the Pali tradition are recounted in the *Paṇḍakavattu* section of the *Mahāvagga*. [...] A similar prohibition would appear to be extended to the sexually nonconformist woman as well".

il proprio interesse appunto sul solo piano etico¹⁷⁴. Tale concezione emerge nel modo più vistoso in relazione alle celebrazioni che accompagnano la conclusione delle nozze, di cui il buddhismo non conosce modalità univoche: un dato reso evidente dal fatto che per il matrimonio buddhista non viene prevista una cerimonia apposita neppure nei Paesi che ad esso attribuiscono il ruolo di religione di Stato, o comunque riservano una posizione preminente rispetto alle altre confessioni¹⁷⁵. Al di là degli usi variabili di luogo in luogo, i monaci non solo non officiano le nozze, ma normalmente neppure vi prendono parte: vigendo tutt'al più l'usanza che siano gli sposi – già uniti in matrimonio – a recarsi presso un monastero per chiedere loro una benedizione e recitare insieme gli inni sacri. Tale approccio si rende altresì evidente alla luce delle due intese stipulate nel nostro Paese con le diverse espressioni del buddhismo italiano, scorrendo i contenuti delle quali ci si può accorgere immediatamente della completa assenza di disposizioni aventi a oggetto la materia matrimoniale: caso unico tra tutte le intese ex art. 8 comma 3 Cost. ad oggi concluse¹⁷⁶.

7. Una postilla conclusiva: radici comuni, esiti differenti

L'esposizione proposta sin qui, sebbene certamente non possa avanzare alcuna pretesa di esaustività rispetto a universi religiosi (e non solo) tanto vasti, permette comunque di elaborare paragoni significativi, alcuni dei quali si sono resi percepibili *ictu oculi*. Appare degno di nota come fenomeni che pure affondano le proprie radici in un terreno comune e mantengono in taluni elementi dei punti di contatto, come abbiamo visto, siano ciononostante potuti giungere a esiti diametralmente opposti per quanto riguarda l'istituto matrimoniale: che per l'induismo (ma anche per il sikhismo) “non è un contratto stipulato tra le parti, ma un rito sacro per mezzo del quale gli sposi vengono consacrati allo stato matrimoniale”¹⁷⁷, la cui impronta predominante, chiaramente rituale e sacrale, pervade ogni ambito della società fino a divenire uno tra i più importanti doveri per il fedele; mentre ad esso il buddhismo si limita a riservare un'attenzione residuale, quale condizione secondaria rispetto all'ideale ascetico, la regolazione dei cui profili è quindi concepita essenzialmente come “a secular contract of partnership in which the partners assume obligations towards one another”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Cfr. Albisetti (2017: 49-50).

¹⁷⁵ Cfr. Kowal (2011: 85-86). Ne dà un esempio concreto, sia in termini generali sia con riferimento specifico all'esperienza dello Sri Lanka, Somaratna (2006: 181): “Buddhism is not concerned with the ceremony of marriage, but non-Theravada school of Buddhism, and monks of the Mahayana Buddhist orders, may be called in to recite scripture at a birth, marriage or funeral [...]. In Buddhism, priests are regarded as renouncers of lay life. Hence, they are not expected to play any role in important areas of lay life such as birth, marriage and sickness. In Buddhist doctrine, though the rules of conduct for the *sangha* are minutely regulated, there is no systematic code of lay ethics. Therefore rituals specified for these important areas of lay life have been left for popular religion to fill. The only Buddhist text dealing with lay life is the *Sigalovada Sutta*, the householder's code of discipline, as described by the Buddha to the layman Sigala. This *sutta* offers valuable advice on how householders should conduct themselves in relationships with parents, spouses, children, pupils, teachers, employers, friends, and spiritual mentors. These guidelines are not adequate to provide institutions like marriage with ceremonies that could be regarded as religiously prescribed. Such affairs of lay life do not appear to have been dealt with in canonical writings as matters of importance. The Sinhalese marriage ceremony is entirely secular. In itself it contains no Buddhist elements”.

¹⁷⁶ Cfr. Domianello (2011: 585-587); Albisetti (2017: 45, 48).

¹⁷⁷ Prader (1986: 41).

¹⁷⁸ Cfr. Keown (2003: 174).

Anche l'evoluzione delle rispettive discipline riserva però alcune sorprese e, pure, qualche apparente paradosso. Un esempio può essere ricavato guardando ai profili relativi alla possibile dissoluzione del vincolo matrimoniale, la cui ammissibilità – come abbiamo visto – è stata introdotta e rapidamente espansa dalla legislazione indiana, in tempi tutto sommato ancora recenti, in aperto contrasto con la concezione di un'unione inscindibile originata nel rito sacro: al contrario, nei Paesi storicamente a maggioranza buddhista, nei quali pure non si incontrano obiezioni di carattere religioso al divorzio – appunto in conseguenza della veste di semplice 'contratto secolare' attribuita alle nozze – esso continua comunque a essere malvisto e assai meno accettato che non in Occidente per motivi socio-culturali¹⁷⁹.

Risultati non meno inattesi sono altresì affiorati concentrando lo sguardo sulle scansioni interne dei rispettivi sistemi religiosi. Lo abbiamo visto accadere innanzitutto con l'induismo, la cui varietà intrinseca è tale da finire non di rado per tradursi in contraddittorietà, ma dalla quale emerge ciononostante una struttura ben definita dell'istituto matrimoniale: tanto solida, anzi, che anche la normativa secolare vigente, pur ispirata a criteri chiaramente diversi e straripante da spinte centrifughe, con essa non può evitare di dover fare i conti. Lo stesso vale inoltre – e forse ancora a maggior ragione – per il buddhismo, tutto compreso nel dettagliare le fattispecie contrastanti con il celibato e l'astinenza richieste alla condizione monastica¹⁸⁰: un'operazione in cui esso pare esaurire tutte le proprie energie sul piano giuridico, riservandosi però di dedicare un'ampia e spesso insospettata attenzione al matrimonio dei laici su quello etico, circa il quale è stato peraltro possibile smentire alcuni luoghi comuni. Uno sguardo ancora diverso, infine, è quello offerto dal sikhismo: che, rifiutando le forme di ascetismo comunque conosciute dall'induismo e soprattutto poste alla base dell'intera tradizione buddhista, esalta al massimo grado la vita familiare¹⁸¹, rispetto alla quale gli elementi religiosi tendono peraltro a sopravanzare quelli sociali, pur non riuscendo a separarsene del tutto. È questa una prospettiva, altresì, che si differenzia significativamente dalle altre per il fatto di poter contare su appositi organi di vertice, l'esercizio delle cui prerogative 'sterilizza' – o perlomeno stempera grandemente – quella frammentarietà che caratterizza invece la connaturata pluralità di correnti hindu e buddhiste, con evidenti riverberi anche sui temi di nostro interesse.

Si può quindi affermare, in conclusione, che pure in un mondo che per decenni si è illuso di avere ormai irreversibilmente conseguito lo *status* di 'villaggio globale', il 'misterioso Oriente' continua a lasciare territori, se non inesplorati, senz'altro da approfondire: e tra questi non può che figurare un ambito tanto radicato nella religione e nella cultura – ma anche nel diritto – quale quello matrimoniale.

¹⁷⁹ Cfr. Harvey (2012: 103).

¹⁸⁰ In questo senso, Langenberg (2017: 584), osserva: "It is a Foucauldian irony that, in early Indian Buddhism, the sexuality of monastics is fully elaborated and deeply theorized while sexual ethics for the Buddhists who are presumably having more sex, i.e. non-monastic Buddhists (usually called 'laypeople' in English-language scholarship), are considered in broad strokes only".

¹⁸¹ Singha (2005: 22): "Hinduism, Jainism and Buddhism have exalted the life of the recluse and the ascetic because of the belief that such acts devote the pure life of spiritual attainment. While Sikhism treats *kam* (lust) as a vice, it has at the same time unmistakably pointed out that man must share the moral responsibility by leading the life of a *grihasth* (house holder)".

Bibliografia

- Le leggi di Manu. Istituzioni religiose e civili dell'India primitiva*, traduzione con note di C. Vicenzi, Milano, Sonzogno, 1904.
- The code of Sikh conduct and conventions. English version of The Sikh Reht Maryada*, Amritsar, Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee), 2006.
- Adams, C.J., *The Study and Classification of Religions*, in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. XXVI, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, 1998¹⁵, pp. 509-529.
- Acquarone, L., *Tra dharma, common law e WTO. Un'introduzione al sistema giuridico dell'India*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Unicopli, Milano, 2015.
- Agnes, F., *Hindu Conjugalilty: Transition from Sacrament to Contractual Obligations*, in *Redefining Family Law in India. Essays in Honour of B. Sivaramayya*, a cura di A. Parashar, A. Dhanda, Routledge, London-New York-New Delhi, 2008, pp. 236-257.
- Agrawal, K.B., *Family and Succession Law in India*, Kluwer Law International, Alphen aan den Rijn, 2015².
- Ahmad, N., *Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-legal Examination*, in *Web Journal of Current Legal Issues*, XV (2009), 2.
- Albisetti, A., *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano, 2017².
- Altekar, A.S., *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1978.
- Aluffi Beck Peccoz, R., Ferrari, A., Mordechai Rabello, A., *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, a cura di S. Ferrari, Giappichelli, Torino, 2006.
- Aktor, M., *Social Classes: varṇa*, in *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, a cura di P. Olivelle, D.R. Davis, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 60-77.
- Annoussamy, D., *Il matrimonio hindu tra diritto antico e diritto moderno*, traduzione di G.P. Parolin, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, II (2002), pp. 207-221.
- Austin, G., *Religion, Personal Law, and Identity in India*, in *Religion and Personal Law in Secular India. A Call to Judgement*, a cura di G.J. Larson, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2001, pp. 15-23.
- Basham, A.L., *The Wonder That Was India*, Grove Press, New York, 1954.
- Basile, F., Giannoccoli, M., *Il coltello "kirpan", i valori occidentali e gli arcipelaghi culturali confliggenti. A proposito di una recente sentenza della Cassazione*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza* (www.dirittoimmigrazionecittadinanza.it), n. 3/2017, pp. 1-6.
- Basu, M., *Hindu Women and Marriage Law. From Sacrament to Contract*, Oxford University Press, New Delhi, 2001.
- Beconcini, F., *Il Patimokkha. Alle origini del sistema sanzionatorio monastico*, in *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, a cura di A. Catania, L. Lombardi Vallauri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000, pp. 231-257.
- Benerjee, P., *L'autonomia delle donne in India: diritto e realtà*, in *Studi culturali*, II (2005), pp. 237-258.
- Bernardi, A., *Populismo giudiziario? L'evoluzione della giurisprudenza penale sul "kirpan"*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, LX (2017), pp. 671-709.
- Bhat, P.N.M., *Widowhood and Mortality in India*, in *Widows in India. Social Neglect and Public Action*, a cura di M.A. Chen, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London, 1998, pp. 173-188.
- Brague, R., *The Concept of the Abrahamic Religions, Problems and Pitfalls*, in *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religion*, a cura di A.J. Silverstein, G.G. Stroumsa, M. Blidstein, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 88-105.
- Brick, D., *The Darhmaśāstric Debate on Widow-Burning*, in *Journal of the American Oriental Society*, CXXX (2010), 2, pp. 203-223.
- Brick, D., *The Debate on Cross-Cousin Marriage in Classical Hindu Law*, in *International Journal of Hindu Studies*, XXV (2021), pp. 1-54.

- Bloom, A., *Shinran*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. X, *Buddhismo*, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2006, pp. 582-584.
- Boord, M., *Sacred space*, in *Buddhism*, a cura di P. Harvey, Continuum, London-New York, 2001, pp. 290-315.
- Buswell R.E., Lopez D.S., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2014.
- Cardia, C., *Il simbolo religioso e culturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 23/2012, pp. 1-23.
- Carmignani Caridi, S., *Ostentazione di simboli religiosi e porto di armi od oggetti atti ad offendere. Il problema del kirpan dei fedeli Sikh*, in *Il diritto ecclesiastico*, CXX (2009), pp. 739-766.
- Carter, J.R., *Quattro nobili verità*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. X, *Buddhismo*, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2006, pp. 474-476.
- Chakravarti, U., Gill, P., *Introduction*, in *Shadow Lives. Writings on Widowhood*, a cura di Iid., Kali for Women, New Delhi, 2001, pp. 1-10.
- Chen, M.A., *Perpetual mourning. Widowhood in rural India*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Chibelli, A., *La Cassazione e la (ir)rilevanza penale del "fattore multiculturale": su "kirpan" e dintorni*, in *Archivio penale*, LXIX (2017), pp. 695-714.
- Chowdry, P., *Sexuality, Unchastity and Fertility: Economy of Production and Reproduction in Colonial Haryana*, in *Widows in India. Social Neglect and Public Action*, a cura di M.A. Chen, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London, 1998, pp. 93-123.
- Cohn, B.S., *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Cole, A., *Family, Buddhism and the*, in *Encyclopedia of Buddhism*, vol. I, a cura di R.E. Buswell, Macmillan, New York, 2004, pp. 280-281.
- Cornu, Ph., *Dizionario del Buddhismo*, ed. italiana a cura di D. Muggia, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Correndo, C., *I matrimoni interreligiosi nel diritto hindu e nel diritto buddhista*, in *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2022², pp. 219-231.
- Correndo, C., Francavilla, D., *Legislazione e diritti personali in India*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XX (2017), pp. 357-375.
- Dalla Torre, G., *Matrimonio e famiglia tra laicità e libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 22/2018, pp. 1-21.
- Davis, D.R., *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Davis, D.R., *Children: putra, duhitṛ*, in *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, a cura di P. Olivelle, D.R. Davis, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 151-163.
- Deal, W.E., Ruppert, B., *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Wiley Blackwell, Chichester, 2015.
- Delahoutre, M., *I sikh*, traduzione di S. Manicardi, Interlogos-Libreria Editrice Vaticana, Schio-Città del Vaticano, 1995.
- Delahoutre, M., *I sikh*, in *La religione*, diretta da F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, vol. III, *La storia. India. Estremo Oriente. Religioni indigene*, ed. italiana a cura di P. Sacchi, Utet, Torino, 2001, pp. 189-194.
- Derrett, J.D.M., *A Critique of Modern Hindu Law*, N.M. Tripathi, Bombay, 1970.
- Derrett, J.D.M., *'Quid possit antiquitas nostris legibus abrogare'. The role of the jurist in ancient Indian law*, in Id., *Essays in Classical and Modern Hindu Law*, vol. I, *Dharmasāstra and Related Ideas*, Brill, Leiden, 1976, pp. 140-150.
- Derrett, J.D.M., *The Death of a Marriage Law: Epitaph for the Rishis*, Vikas, New Delhi, 1978.
- Derrett, J.D.M., *Religion, Law and the State in India*, Oxford University Press, Delhi, 1999.
- Dhavamony, M., *Classical Hinduism*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1982.
- Diwan, P., *Divorce structure of the Hindu Marriage Act, 1955 and Special Marriage Act, 1954*, in *Studies in the Hindu Marriage and the Special Marriage Acts*, a cura di V. Bagga, N.M. Tripathi, Bombay, 1978, pp. 15-55.

- Domianello, S., *I matrimoni «davanti a ministri di culto»*, in *Trattato di diritto di famiglia*, diretto da P. Zatti, vol. I, *Famiglia e matrimonio*, a cura di G. Ferrando, M. Fortino, F. Ruscello, tomo I, *Relazioni familiari - Matrimonio - Famiglia di fatto*, Giuffrè, Milano, 2011², pp. 365-732.
- Doniger, W., *Introduzione*, in *Le leggi di Manu*, a cura di Ead., traduzione di T. Rippepi, Adelphi, Milano, 1996, pp. 21-86.
- Doniger, W., *Gli indù. Una storia alternativa*, traduzione di A. Bertolino, Adelphi, Milano, 2015.
- Durt, H., *Buddha*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. I, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 187-191.
- Fenech, L.E., *Historical Dictionary of Sikhism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2014³.
- Feria, L., *Il pugnale dei "Sikh" tra esigenze di sicurezza e divieti normativo-culturali*, in *Giurisprudenza italiana*, CLXIX (2017), pp. 2208-2214.
- Fisch, J., *Burning Women. A Global History of Widow Sacrifice from Ancient Times to the Present*, traduzione di R.K. Rajan, Seagull Books, London, 2006.
- Florida, R., *Buddhism and Abortion*, in *Contemporary Buddhist Ethics*, a cura di D. Keown, Routledge Curzon, Richmond, 2000, p. 137-168.
- Francavilla, D., *Il diritto nell'India contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2010.
- Francavilla, D., *Vacche sacre e pluralismo costituzionale in India*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, XIV (2014), pp. 163-175.
- Francavilla, D., *Ātmanastuṣṭi. Soddisfazione interiore e conoscenza del dovere nella tradizione giuridica hindu*, in *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, vol. I, Cedam-Wolters Kluwer, Padova-Milano, 2016, pp. 551-564.
- Francavilla, D., *Le caste hindu nella prospettiva dell'indologia giuridica*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, XVII (2017), pp. 191-208.
- Francavilla, D., *Globalizzazione e diritto hindu*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XXV (2022), pp. 189-204.
- Francavilla, D., *Il diritto buddhista*, in *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2022², pp. 63-71.
- Francavilla, D., *Il diritto hindu*, in *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna, 2022², pp. 51-61.
- Franci, G.R., *Il buddhismo*, il Mulino, Bologna, 2004.
- Franci, G.R., *Induismo*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. II, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 965-993.
- Gethin, R., *Keeping the Buddha's Rules. The View from the Sūtra Piṭaka*, in *Buddhism and Law. An Introduction*, a cura di R. Redwood French, M.A. Nathan, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 63-77.
- Giacchi, O., *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in *Jus*, XXI (1974), pp. 21-33.
- Giorgio, G., *In tema di autorizzazione del porto in luogo pubblico di un coltello, c.d. "kirpan", quale simbolo religioso*, in *Il foro italiano*, CXXXV (2010), pp. 228-241.
- Glassman, H., *Sexuality*, in *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, a cura di R.E. Buswell, Macmillan, New York, 2004, pp. 761-764.
- Grewal, J.S., *Caste from a Historical Perspective*, in *Brill's Encyclopedia of Sikhism*, vol. I, *History, Literature, Society, Beyond Punjab*, a cura di K.A. Jacobsen, G. Singh Mann, K. Myrvold, E. Nesbitt, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 226-235.
- Gross, R.M., *Buddhism*, in *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, a cura di A. Thatcher, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 467-484.
- Gulati, L., *Widowhood and Aging in India*, in *Widows in India. Social Neglect and Public Action*, a cura di M.A. Chen, Sage Publications, New Delhi-Thousand Oaks-London, 1998, pp. 189-205.
- Gusmai, A., *Giustificato motivo e (in)giustificate motivazioni sul porto del "kirpan". A margine di Cass. pen., Sez. I, sent. n. 24084/2017*, in *Diritto e religioni*, XII (2017), 1, pp. 170-187.

- H.H. the [14th] Dalai Lama, *Beyond Dogma. Dialogues & Discourses*, a cura di M. Dresser, traduzione di A. Anderson, North Atlantic Books, Berkeley, 1996.
- Harlow, B., Carter, M., *Sati/Suttee: Observances, Abolition, Observations*, in *Archives of Empire*, vol. I, *From the East India Company to the Suez Canal*, a cura di Eaed., Duke University Press, Durham-London, 2003, pp. 337-387.
- Harvey, P., *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Hatcher, B.A., *Preface*, in Vidyasagar, I., *Hindu Widow Marriage*, Columbia University Press, New York-Chichester, 2012, pp. IX-XXIV.
- Heim, M., *Differentiations in Hindu Ethics*, in *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, a cura di W. SCHWEIKER, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 2005, pp. 342-354.
- Hiltebeitel, A., *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Ingo, S., *Dharma*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. II, *Sacred Texts, Ritual, Traditions, Arts, Concepts*, a cura di K.A. Jacobsen, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 736-743.
- Introvigne, M., Zoccatelli, P.L., *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Torino, 2016.
- Irons, E. (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism*, Facts On File, New York, 2008.
- Jaffe, R.M., *Meiji Religious Policy, Sōtō Zen, and the Clerical Marriage Problem*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, XXV (1998), pp. 45-85.
- Jaffe, R.M., *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2001.
- Jaffe, R.M., *Clerical Marriage in Japan*, in *Encyclopedia of Buddhism*, vol. I, a cura di R.E. Buswell, Macmillan, New York, 2004, pp. 161-162.
- Jaffrelot, C., *Modi's India. Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*, traduzione di C. Schoch, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2021.
- Jakobsh, D.R., *Sikhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2012.
- Jakobsh, D.R., *Gender*, in *Brill's Encyclopedia of Sikhism*, vol. I, *History, Literature, Society, Beyond Punjab*, a cura di K.A. Jacobsen, G. Singh Mann, K. Myrvold, E. Nesbitt, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 243-255.
- Jamison, S.W., *Marriage and the Householder: vivāha, gr̥hastha*, in *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, a cura di P. Olivelle, D.R. Davis, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 125-136.
- Jhutti-Johal, J., *Sikhism today*, Continuum, London-New York, 2011.
- Jodhka, S.S., *Caste from a Contemporary Perspective*, in *Brill's Encyclopedia of Sikhism*, vol. I, *History, Literature, Society, Beyond Punjab*, a cura di K.A. Jacobsen, G. Singh Mann, K. Myrvold, E. Nesbitt, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 219-225.
- Jodhka, S.S., *Caste: why does it still matter?*, in *Routledge Handbook of Contemporary India*, a cura di K.A. Jacobsen, Taylor & Francis, 2018, Oxon-New York, pp. 243-255.
- Johnson, W.J., *A Dictionary of Hinduism*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Kaelber, W.O., *Āśrama*, in *The Hindu World*, a cura di S. Mittal, G. Thursby, Routledge, New York-London, 2004, pp. 383-403.
- Kapadia, K.M., *Marriage and Family in India*, Oxford University Press, Calcutta, 1972³.
- Kaur Singh, N.K., *Sikhism. An Introduction*, I.B. Tauris, London-New York, 2011.
- Keown, D., *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Keown, D., *Buddhist Ethics. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Kieffer-Pülz, P., *What the Vinayas Can Tell Us about Law*, in *Buddhism and Law. An Introduction*, a cura di R. Redwood French, M.A. Nathan, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 46-62.
- Killingley, D., *Hinduism*, in *Major world religions. From their origins to the present*, a cura di L. Ridgeon, RoutledgeCurzon, London-New York, 2003, pp. 8-58.

- Kowal, J., *Matrimonio per disparità di culto nella realtà multiculturale contemporanea. Spunti per uno studio comparativo dei sistemi matrimoniali dei diversi ordinamenti religiosi*, in *Iura Orientalia*, VII (2011), pp. 61-92.
- Langenberg, A.P., *Buddhism and Sexuality*, in *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 567-591.
- Lawrence, B., *Reconstituting the Divided Sangha. Buddhist Authority in Post-Conflict Cambodia*, in *Buddhism and Comparative Constitutional Law*, a cura di T. Ginsburg, B. Schonthal, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, pp. 220-238.
- Licastro, A., *Il motivo religioso non giustifica il porto fuori dell'abitazione del kirpan da parte del fedele sikh (considerazioni in margine alle sentenze n. 24739 e n. 25163 del 2016 della Cassazione penale)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 1/2017, pp. 1-29.
- Licastro, A., *La "sfida" del "kirpan" ai "valori occidentali" nelle reazioni della dottrina alla pronuncia della Cassazione penale, Sez. I, 15 maggio 2017, n. 24084*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, XX (2017), pp. 983-1008.
- Lingat, R., *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*, traduzione di D. Francavilla, Giuffrè, Milano, 2003.
- Lo Turco, B., *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*, in *Anantarātnaprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali*, vol. I, a cura di A. Crisanti, C. Pieruccini, C. Policardi, P.M. Rossi, Ledizioni, Milano, 2017, pp. 309-320.
- Losurdo, R., *L'uso del kirpan: problematiche ad esso connesse ed eventuali soluzioni*, in *Diritto e religioni*, XV (2018), 1, pp. 354-374.
- Marriott, M., *Varna and Jāti*, in *The Hindu World*, a cura di S. Mittal, G. Thursby, Routledge, New York-London, 2004, pp. 357-382.
- Martiello, G., *Fattore religioso e "giustificato motivo" del porto di un coltello: la vicenda del "kirpan" approda in Cassazione*, in *L'indice penale*, III (2017), pp. 839-852.
- Matsuo, K., *A History of Japanese Buddhism*, Global Oriental, Folkestone, 2007.
- Mazzanti, E., *Porto non autorizzato di kirpan e conformazione ai valori occidentali: un caso di diritto penale "dalla parte del manico"*, in *Cassazione penale*, LVII (2017), pp. 4474-4482.
- McGovern, N., *Buddhist Practice in Southeast Asia*, in *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, a cura di K. Trainor, P. Arai, Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 37-52.
- Menski, W.F., *Solemnisation of Hindu marriages. The law and reality*, in Id., *Modern Indian Family Law*, Curzon, Richmond, 2001, pp. 24-33.
- Menski, W.F., *Hindu law as a 'religious' system*, in *Religion, law and tradition. Comparative studies in religious law*, a cura di A. Huxley, Routledge, Oxon, 2002, pp. 108-126.
- Menski, W.F., *Comparative Law in a Global Context. The Legal Systems of Asia and Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006².
- Menski, W.F., *Hindu Law. Beyond Tradition and Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Menski, W.F., *Ancient and Modern Boundary Crossings Between Personal Laws and Civil Law in Composite India*, in *Marriage and Divorce in a Multi-Cultural Context Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, a cura di J.A. NICHOLS, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 238-244
- Michaels, A., *Hinduism. Past and Present*, traduzione di B. Harshav, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2004.
- Michaels, A., *Rites of Passage: saṃskāra*, in *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, a cura di P. Olivelle, D.R. Davis, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 86-97.
- Mitra, V., *Happy Married Life in Ancient India*, Arya Book Depot, New Delhi, 1965.
- Nair, P.T., *Marriage and Dowry in India*, Minerva, Calcutta, 1978.
- Nanda, V.P., *Marriage and Divorce in India: Conflicting Laws*, in *Hindu Law and Legal Theory*, a cura di V.P. Nanda, S.P. Sinha, Darthmouth, Aldershot-Singapore-Sydney, 1996, pp. 307-317.

- Nesbitt, E., *Sikhism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Nesbitt, E., *Contemporary Sikh Society*, in *Brill's Encyclopedia of Sikhism*, vol. I, *History, Literature, Society, Beyond Punjab*, a cura di K.A. Jacobsen, G. Singh Mann, K. Myrvold, E. Nesbitt, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 219-225.
- Negri, A., *Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della cassazione su immigrazione e "valori del mondo occidentale"*, in *Diritto penale contemporaneo* (<https://archiviodpc.dirittopenaleuomo.org>), n. 7-8/2017, pp. 246-250.
- Noriyoshi, T., *Il Buddhismo in Giappone*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. X, *Buddhismo*, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2006, pp. 162-172.
- Olivelle, P., *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.
- Olivelle, P., *Introduction*, in *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmāsāstra*, a cura di Id., Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 3-70.
- Olivelle, P., *A Dharma Reader. Classical Indian Law*, Columbia University Press, New York, 2017.
- Olivelle, P., *Orders of Life: āśrama*, in *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, a cura di P. Olivelle, D.R. Davis, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 78-85.
- Pandey, R.B., *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1969².
- Patyal, H.C., *The saptapadī rite*, in *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute*, XXXV (1976), 3-4, pp. 104-112.
- Perrone, R., *Porto ingiustificato di arma da parte dei migranti e "conformazione ai valori del mondo occidentale"*, in *Consulta Online* (<https://giurcost.org>), n. 2/2017, pp. 394-408.
- Pfeffer, G., *Kinship and Marriage*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. III, *Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*, a cura di K.A. Jacobsen, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 97-115.
- Prader, J., *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, Cedam, Padova, 1986².
- Proferes, T.N., *Śruti*, in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, vol. V, a cura di S.N. Katz, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 344-345.
- Qureshi, M., *Marriage and Matrimonial Remedies: A Uniform Civil Code for India*, Concept, Delhi, 1978.
- Ray, T., Chaudhuri, A.R., Sahai, K., *Whose education matters? An analysis of inter caste marriages in India*, in *Journal of Economic Behavior and Organization*, CLXXVI (2020), pp. 619-633.
- Ricca, M., *Diritto e religione. Per una sistemica giuridica*, Cedam, Padova, 2002.
- Ricca, M., *Dike meticcica. Rotte di diritto interculturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.
- Ricca, M., *Divorzi diversi e geografia giuridica interculturale. Il "termine" mobile del matrimonio*, in *Calumet. Intercultural law and humanities review* (www.calumet-review.com), 5/2017, pp. 1-32.
- Rocher, L., *Hindu Conceptions of Law*, in *Hindu Law and Legal Theory*, a cura di V.P. Nanda, S.P. Sinha, Darthmouth, Aldershot-Singapore-Sydney, 1996, pp. 3-25.
- Rocher, L., *Anglo-Hindu Law*, in *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, vol. III, a cura di S.N. Katz, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 157-159.
- Rocher, L., *Studies in Hindu Law and Dharmasāstra*, a cura di D.R. Davis, Anthem Press, London-New York-Delhi, 2012.
- Rocher, R., *The creation of Anglo-Hindu law*, in *Hinduism and Law. An Introduction*, a cura di T. Lubin, D.R. Davis, J.K. Krishnan, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 78-88.
- Ruggeri, A., *La questione del "kirpan" quale banco di prova del possibile incontro (e non dell'inevitabile scontro) tra le culture, nella cornice del pluralismo costituzionale*, in *Consulta Online* (<https://giurcost.org>), n. 2/2017, pp. 310-316.
- Sehgal, S.R., *Hindu Marriage and its Immortal Traditions*, Navyug Publications, New Delhi, 1969.

- Sen, R., *Secularism and Religious Freedom*, in *The Oxford Handbook of the Indian Constitution*, a cura di S. Choudhry, M. Khosla, P.B. Mehta, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 885-902.
- Sharma, A., *Homosexuality and Hinduism*, in *Homosexuality and World Religions*, a cura di A. Swidler, Trinity Press International, Valley Forge, 1993, pp. 47-80.
- Sharma, M.R., *Marriage in Ancient India*, Agam Kala Prakashan, Delhi, 1993.
- Sharma, V., *Protection to Women in Matrimonial Home*, Deep & Deep, New Delhi, 1994.
- Shastri, M., *Status of Hindu Women. A Study of Legislative Trends and Judicial Behaviour*, RBSA, Jaipur, 1990.
- Singh, I.P., *Women, Law and Social Change in India*, Sangam Books, London, 1989.
- Singh, M.G., *Akāl Takht*, in *The Encyclopaedia of Sikhism*, vol. I, a cura di H. Singh, Punjabi University, Patiala, 2004², pp. 56-60.
- Singh, P., *A Dictionary of Sikh Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Singh, T., *Srī Gurū Granth Sāhib*, in *The Encyclopaedia of Sikhism*, vol. IV, a cura di H. Singh, Punjabi University, Patiala, 2004², pp. 239-252.
- Singha, H.S., *The Encyclopedia of Sikhism*, Hemkunt, New Delhi, 2005².
- Simoni, A., *La sentenza della Cassazione sul "kirpan": "voce dal sen fuggita"? Brevi note comparatistiche sull'adesione della Suprema Corte all'ideologia della "diversità culturale degli immigrati"*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza* (www.dirittoimmigrazionecittadinanza.it), n. 2/2017, pp. 1-14.
- Sinha, S.P., *Non-Universality of Law*, in *Hindu Law and Legal Theory*, a cura di V.P. Nanda, S.P. Sinha, Dartmouth, Aldershot-Singapore-Sydney, 1996, pp. 73-78.
- Skorupski, T., *Dharma buddhista*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. X, *Buddhismo*, a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2006, pp. 224-229.
- Somarathna, G.P.V., *Christianity and Buddhist Marriage in Sri Lanka*, in *Communicating Christ in the Buddhist World*, a cura di P. De Neui, D. Lim, William Carey Library, Pasadena, 2006, pp. 177-208.
- Sternbach, L., *Forms of Marriage in Ancient India and Their Development*, in Id., *Juridical Studies in Ancient Indian Law*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1965, pp. 347-438.
- Stevens, J., *Il gioiello nel loto. Desiderio sessuale e illuminazione nel buddhismo*, Ubaldini, Roma, 1998.
- Sturman, R., *Marriage and family in colonial Hindu law*, in *Hinduism and Law. An Introduction*, a cura di T. Lubin, D.R. Davis, J.K. Krishnan, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 89-104.
- Stutley, M., Stutley, J., *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- Talwār, K.S., *Anand Marriage Act*, in *The Encyclopaedia of Sikhism*, vol. I, a cura di H. Singh, Punjabi University, Patiala, 2004², pp. 126-128.
- Tambe, A., *Defining Girlhood in India. A Transnational History of Sexual Maturity Laws*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-Springfield, 2019.
- Testa Bappenheim S., *Stato laico ed effetti civili dei matrimoni religiosi: il caso dell'India*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell'Università di Camerino*, VIII (2019), pp. 87-121.
- Uberoi, P., *Saving Custom or Promoting Incest? Post-independence Marriage Law and Dravidian Marriage Practices*, in *Redefining Family Law in India. Essays in Honour of B. Sivaramayya*, a cura di A. Parashar, A. Dhanda, Routledge, London-New York-New Delhi, 2008, pp. 54-85.
- Uberoi, J.P.S., Hazooriā, T., King, N.Q., *Anand kāraj*, in *The Encyclopaedia of Sikhism*, vol. I, a cura di H. Singh, Punjabi University, Patiala, 2004², pp. 120-126.
- Vanita, R., *Sexuality*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, a cura di K.A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan, Brill, Leiden-Boston, first published online in 2018.
- Virdi, P.K., *The Grounds for Divorce in Hindu and English Law*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1972.
- Weibel, N., *Hindouisme*, in *Dictionnaire du Droit des Religions*, a cura di F. MESSNER, CNRS Éditions, Paris, 2022², pp. 401-403.

Zwilling, L., *Homosexuality As Seen in Indian Buddhist Texts*, in *Buddhism, Sexuality, and Gender*, a cura di J.I. Cabezón, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 203-214.

alberto.tomer2@unibo.it

Publicato online il 29 luglio 2023