

# La bioetica di inizio vita nel diritto hindu e il (controverso) caso della gestazione per altri

Alessandro Cupri\*

THE BEGINNING OF LIFE IN HINDUISM AND THE (DISPUTED) CASE OF SURROGATE MOTHERHOOD

ABSTRACT: The present investigation commences with a series of preliminary considerations on the bioethics of the commencement of life as practiced by Hindus, with reference to the role of procreation for individual adherents, to comprehend its pertinence within the overarching framework of religious precepts. Moreover, this contribution proffers a delineation of parenting by substitution within the Hindu religion in circumstances of infertility or sterility. The analysis concludes with a discussion of the possibilities offered by Indian legislation for third-party reproduction, and devotes concluding reflections to this topic, which is currently the subject of a wide (not only religious) debate.

KEYWORDS: Hindu bioethics; surrogacy; dignity of women; parenthood; India

ABSTRACT: La presente indagine muove da alcune considerazioni preliminari aventi ad oggetto la bioetica hindu di inizio vita con particolare riguardo al ruolo della procreazione per i singoli fedeli al fine di comprenderne la rilevanza nella più ampia cornice dei precetti religiosi. Inoltre, questo contributo fornisce una descrizione della genitorialità per sostituzione nella religione induista nei casi di infertilità ovvero di sterilità. L'analisi, infine, si sofferma sulla possibilità offerta dalla legislazione indiana di accesso alla gestazione per altri, dedicando alcune riflessioni conclusive a tale modalità riproduttiva, al momento materia di una ampia discussione (non solo religiosa).

PAROLE CHIAVE: Bioetica hindu; gestazione per altri; dignità della donna; genitorialità; India

SOMMARIO: 1. La bioetica hindu intorno alla vita nascente - 2. La genitorialità per altri nella religione induista: una strada possibile? - 3. Turismo riproduttivo: il caso (emblematico) della gestazione per altri in India - 4. Riflessioni conclusive.

\* Assegnista di ricerca in Diritto e religione, Università degli studi dell'Insubria. Mail: [alessandro.cupri@uninsubria.it](mailto:alessandro.cupri@uninsubria.it). Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.



## 1. La bioetica hindu intorno alla vita nascente

I presenti contributo ha ad oggetto la bioetica induista in relazione al tema dell'inizio vita con particolare riguardo alla genitorialità per sostituzione e all'emblematico caso della gestazione per altri in India.

Appare necessario ricordare che l'induismo è una religione che per sua stessa natura e per sua stessa storia è caratterizzata da un pluralismo interno: infatti, esso si sostanzia in pratiche e in tradizioni eterogenee, che si traducono per i fedeli nel modo di agire nel tempo e nella storia, tracciando differenti sentieri di salvezza seppur in una cornice comune<sup>1</sup>. Da qui, la necessità di sottolineare per una corretta impostazione metodologica della presente indagine che le posizioni qui riportate rappresentano un minimo comun denominatore di diverse correnti che caratterizzano l'induismo.

Occorre inoltre porre l'accento su alcuni principi guida del *sanatana-dharma*<sup>2</sup> – la norma eterna –, che ha profondi riflessi sulle prescrizioni del diritto indù<sup>3</sup>. Tale analisi, in assenza di una struttura verticistica

\* Assegnista di ricerca in Diritto e religione presso l'Università degli studi dell'Insubria. Mail: [alessandro.cupri@uninsubria.it](mailto:alessandro.cupri@uninsubria.it). Il presente contributo è destinato alla raccolta di atti del convegno «Il corpo fecondo. Genitorialità e filiazione nell'era delle tecniche procreative» tenutosi il 16 maggio 2024, presso il dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Ferrara. Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.

<sup>1</sup> In relazione all'antica tradizione giuridica dell'induismo e alle diverse correnti che la caratterizzano si richiama l'attenta e dettagliata disamina di D. FRANCAVILLA, *Il diritto hindu*, in S. FERRARI (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, Bologna, 2022, 45-46 e in particolare la nota numero 1 in cui l'Autore richiama le preziose parole del professor Stefano Piano. È possibile sul punto altresì richiamare la recente indagine condotta da A. TOMER, *La concezione matrimoniale nelle culture religiose di origine indiana. Civiltà giuridiche e modelli famigliari alla prova del tempo*, in *Calumet*, 17, 2023, 4 ss.

<sup>2</sup> Sul punto, ci si permette di rimandare alla storica disamina di ampio respiro di S. PIANO, *Sanātanadharma. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo, 1996, in particolare 22. Si vedano inoltre le pagine introduttive di R. LINGARD, *Le sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, La Haye, 1969. Si richiama altresì la precisa e rigorosa indagine con specifico riguardo ai caratteri fondamentali del diritto hindu in relazione all'elaborazione giuridica del concetto di *dharma* di D. FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, Torino, 2010, 19-37 e la bibliografia ivi citata; A. HILTEBEITEL, *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford, 2011; S. INGO, *Dharma*, in K.A. JACOBSEN (a cura di), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, II, *Sacred Texts, Ritual, Traditions, Arts, Concepts*, Leiden-Boston, 2010, 736-743.

<sup>3</sup> Per un corretto impianto metodologico occorre chiarire il rapporto tra induismo, diritto hindu e diritto indiano. Con il termine induismo si intende l'insieme delle antiche tradizioni religiose definite come «fascio di religioni» la cui origine è per convenzione fissata intorno al 1500 a.C. L'induismo è dunque presente in percentuale maggioritaria in India da tempi assai remoti e, per conseguenza, la tradizione giuridica hindu ha conosciuto differenti fasi e, in modo più o meno incisivo, ha subito diversi mutamenti e influenze riflesso, queste ultime, delle dominazioni che si sono succedute in India nel corso della storia nonché delle contaminazioni con altre confessioni religiose. Tuttavia, un rilevante cambiamento è da rinvenire negli anni della dominazione britannica. Il periodo coloniale inglese ha di fatto messo in luce una serie di mutamenti specialmente in relazione al diritto religioso a seguito dell'introduzione, nel 1772, di un impianto normativo in base al quale il diritto hindu poteva essere legittimamente applicato unicamente nei confronti della comunità hindu e in relazione alle questioni familiari e personali con piena attuazione nelle corti indiane. L'applicazione del diritto hindu all'interno dell'ordinamento indiano fu mantenuta anche dopo l'indipendenza dell'India dal Regno Unito avvenuta nel 1947 con l'*Indian Constitutional Act*. L'attuale ordinamento giuridico indiano riconosce la vigenza, nelle questioni riguardanti lo statuto personale, del diritto hindu, che diviene così parte integrante del sistema giuridico secolare (a titolo di esempio si richiama la legge indiana che incorpora istituti hindu come *Hindu Marriage Act* ovvero *Hindu Succession Act*) e parametro di valutazione ad opera dei giudici indiani delle controversie in materia di diritto delle persone e della famiglia.



e di una organizzazione di governo interne all'ordinamento religioso hindu<sup>4</sup>, impone allo studioso dei diritti religiosi una vera e propria attività di rammendo e quindi di ricostruzione delle fondamenta dell'etica induista in relazione, come si vedrà in seguito, ai pilastri della bioetica riproduttiva.

Il primo fra i pilastri si sostanzia nel rapporto tra fedele e riproduzione. Infatti, ogni induista nasce con diversi debiti<sup>5</sup>, tra i vari, per ciò che interessa l'oggetto di trattazione, vi è quello nei confronti dei propri antenati che il singolo fedele deve cercare di sanare, attraverso la riproduzione, nell'arco della propria vita. Ne consegue dunque che la riproduzione diviene un dovere sociale e al tempo stesso un'ingiunzione religiosa<sup>6</sup>.

Ma c'è di più. I fedeli che disattendessero tale dovere vengono chiaramente considerati colpevoli di aver violato il *dharma* umano<sup>7</sup>. Quindi, il dovere morale e al tempo stesso giuridico di riproduzione per due soggetti di sesso opposto uniti in valido matrimonio hindu rappresenta uno dei fini essenziali dell'intera vita sponsale<sup>8</sup>. La procreazione, dunque, assume una importanza centrale nell'esistenza del singolo fedele alla stregua di altri diritti religiosi<sup>9</sup>.

Il quadro che si sta cercando di comporre si completa in relazione a un altro profilo di primaria rilevanza. Risulta essenziale – soprattutto al fine di comprendere i tratti e le peculiarità della bioetica

---

Per maggiori approfondimenti in materia di rapporti tra diritti religiosi e diritto positivo in India si richiamano *ex multis* D. AMIRANTE, *Lo Stato multiculturale. Contributo alla teoria dello Stato dalla prospettiva dell'Unione Indiana*, Bologna, 2014; L. COLELLA, *Fattore religioso, diritto e normazione in India, Pakistan e Bangladesh*, in *DPCE online*, 50, 2022, 1675-1684; C. CORRENDO, D. FRANCAVILLA, *Legislazione e diritti personali in India*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2017, 357-376; A. GAMBARO, M. GRAZIADEI, R. SACCO, *Sistemi giuridici comparati*, Torino, 2024, 369-383; D. AMIRANTE, *Stato multiculturale e «diversità sociale»: il contributo dell'Unione Indiana*, in S. BAGNI (a cura di), *Lo Stato multiculturale: una nuova utopia?*, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università di Bologna, 71-85 e la bibliografia *ivi* citata.

<sup>4</sup> A. TOMER, *op. cit.*, 4. L'Autore afferma che l'induismo «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».

<sup>5</sup> Nell'induismo si fa riferimento a quattro tipi di debito in relazione a quattro categorie di persone: veggenti, dei, persone e antenati. Ogni uomo e ogni donna induista deve saldare il proprio debito. Sul punto, cfr. R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values—global milieu and a journey through Hinduism*, in J. THAM, A.M. GOMEZ, J. LUNSTROTH (a cura di), *Multicultural and Interreligious prospective on the ethics of human reproduction*, Cham, 2021, 106, in particolare i due passaggi (tradotti dall'Autore in lingua inglese) tratti da *Mahabharata Adi Parva*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> L'obbligo di procreazione in relazione alle donne nel diritto hindu è affrontato da C. LAPI, *Diritti e doveri della donna nel diritto hindu e nel diritto buddhista*, in S. FERRARI (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, cit., 278. L'Autrice sostiene che «I testi sacri riservano un'attenzione particolare al ruolo che la donna svolge nell'ambito della famiglia. Essa viene identificata per la sua capacità di procreare e partorire, funzionale alla missione superiore di garantire la prosecuzione della specie umana, che a sua volta costituisce un *leitmotiv* di molte altre religioni».

<sup>8</sup> La letteratura scientifica in materia di matrimonio induista è vasta. Si richiama, tra i vari, W.F. MENSKI, *Hindu Law. Beyond Tradition and Modernity*, Oxford, 2008; W.F. MENSKI, S. GOPIKA, *Hindu law: marriage*, in S. FERRARI, R. BOTTONI (a cura di), *Routledge Handbook of Religious Laws*, Londra, 2019, 263-278 e la bibliografia *ivi* citata.

<sup>9</sup> Sul punto, con specifico riguardo alle religioni abramitiche si veda A. RABELLO, D. MILANI, D. ATIGHETCHI, *Intorno alla vita che nasce: diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*, Torino, 2013. In relazione all'ebraismo e al tema delle tecniche riproduttive è possibile qui richiamare la preziosa monografia di E. MARTINELLI, *Procreazione e biotecnologie nel pensiero ebraico e nel sistema giuridico israeliano*, Torino, 2023.



hindu – indagare il momento dell'inizio della vita umana<sup>10</sup>. Per comprendere ciò, occorre porre l'accento sul principio secondo cui il ciclo della vita non finisce mai in quanto esso è parte di un'eterna coscienza cosmica che prende il nome di *atman*<sup>11</sup>. Ne consegue che l'evento morte è un processo attraverso cui la vita passa da un corpo a un altro. In altre e più chiare parole, l'*atman* è l'essenza dell'essere vivente, che non muore mai, bensì si reincarna in un altro corpo fisico, seguendo così il disegno cosmico o più precisamente il ciclo eterno, cosiddetto *samsara*<sup>12</sup>. Da qui, la nascita e la rinascita sono un processo continuo ed eterno, che non conosce pause ovvero intervalli tra la vita e la morte: l'anima nell'istante in cui lascia un corpo entra in un altro<sup>13</sup>.

La forza motrice di questo ciclo è il *karma*: qualsiasi azione genera come effetto l'accumulo di *karman*, un bagaglio gravato da tutto ciò che una persona ha compiuto. Alla morte, l'elemento individuale è costretto a rinascere in forma umana ma anche divina, demoniaca, animale o vegetale<sup>14</sup>.

Nella nuova esistenza l'individuo si troverà in una condizione differente della precedente a seconda della qualità morale del *karman* accumulato. Agendo in modo corretto, il fedele si guadagnerà la possibilità di ottenere una rinascita migliore; in caso contrario, nascerà in una condizione peggiore. Tale processo conosce un potenziale ed eventuale punto di arrivo, che consiste nell'estinguere il proprio debito *karmico* fino al raggiungimento del *moksha*, la liberazione, ovvero la definitiva uscita dal *samsara*<sup>15</sup>.

L'ultimo profilo messo in rilievo non è marginale in relazione all'oggetto di ricerca in quanto comprendere il momento in cui l'*atman* si radica nell'essere umano ha profondi riflessi sullo *status* giuridico dell'embrione e quindi una serie di conseguenze in campo bioetico<sup>16</sup>. L'ordinamento hindu prescrive che «l'anima è fatta entrare nel grembo di una donna attraverso la particella di sperma maschile per assumere un particolare tipo di corpo»<sup>17</sup>. La corrente maggioritaria induista sostiene che l'*atman* si formi nel momento stesso della fecondazione e non in momenti successivi<sup>18</sup>.

Appare interessante rimarcare sin da questa prima parte della trattazione che se l'*atman* è presente dal preciso ed esatto momento della fecondazione, qualsiasi pratica che attenti all'esistenza dell'*atman* è vietata dall'ordinamento hindu. Quanto da ultimo affermato richiama, in un intreccio di principi

<sup>10</sup> Come già sostenuto da parte della dottrina italiana, si veda C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 333-334.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> G.R. FRANCI, *Induismo*, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, II, Bologna, 2010, 965-993.

<sup>13</sup> Esiste una corrente minoritaria che ritiene che l'*atman* si formi dopo la fecondazione riportata in C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 334.

<sup>14</sup> R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values—global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 106.

<sup>15</sup> D. FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, cit., 28. L'Autore in nota afferma che «il *moksha* è una via di salvezza che si realizza non tramite l'azione rituale (*karma-marga*) ma mediante la conoscenza (*jnana-marga*), e più precisamente tramite la conoscenza dell'identità tra *brahman* e *atman*, tra assoluto e sé. [...] In particolare, chi persegue la liberazione si pone aldilà del *dharma* e della fitta rete di doveri che caratterizzano l'esistenza di un hindu».

<sup>16</sup> Nella medesima luce C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 334.

<sup>17</sup> Tratto da R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values—global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 106.

<sup>18</sup> Vedi *supra*.



ove uno rievoca l'altro, un'altra regola cardine hindu che irradia la vita del fedele ed è una bussola orientativa anche in campo bioetico: il principio del non uccidere da cui si ricava, in via induttiva, quello di non violenza (*ahimsa*)<sup>19</sup>. Risulta perciò che la tutela della vita nascente è un valore preminente nella concezione induista da cui è possibile comprendere la preclusione all'interruzione volontaria di gravidanza in quanto contraria proprio al principio della non violenza<sup>20</sup>. Ne discende che qualsiasi atto ovvero comportamento che attenti alla vita e all'esistenza stessa dell'embrione è una pratica considerata contraria all'etica induista in quanto interromperebbe il ciclo eterno di morti e rinascite, impedendo il destino naturale dell'*atman*, espressione della volontà divina.

Da ciò, si deduce chiaramente che il concepimento è un atto umano e al tempo stesso sacro, degno di riverenza. La stessa sacralità dell'atto di concepimento è ricavabile da due celebri trattati di medicina hindu<sup>21</sup> da cui si evince che il concepimento non è solamente frutto della copula carnale tra un uomo e una donna uniti in matrimonio, bensì è lo strumento attraverso cui si manifesta l'intervento divino che concede il dono della vita. Pertanto, l'unione sponsale altro non è che un mezzo di espressione di un disegno superiore, di quel ciclo eterno in cui la sostanza spirituale mira a raggiungere, attraverso buone azioni, la salvezza eterna, detta *moksa*, cioè il passaggio in cui l'*atman* diventa *brahman*, ossia origine del tutto<sup>22</sup>.

Risulta quindi ineluttabile asserire che l'induismo protegge la vita tanto nella fase embrionale quanto in quella fetale. A conferma di questa posizione della bioetica induista di inizio vita, è possibile richiamare una serie di atti di culto – ceremonie e riti – che devono essere svolti dalla coppia unita in matrimonio (hindu) e dalla famiglia durante tutto il periodo di gestazione. Tali atti si sostanziano in vere e proprie opere devozionali in particolar modo rivolte al Dio *Visnu* a cui viene rivolto monito di proteggere il feto per tutto la vita intrauterina<sup>23</sup>. Il fatto che sia richiamata una divinità hindu a protezione della vita nascente conferma l'impostazione dottrinale in campo bioetico.

Ma c'è anche di più. Nella concezione induista, ogni embrione è dotato di una propria e unica identità ben separata dal corpo e dall'identità della madre – non è quindi una parte della madre o una sua appendice – poiché, come sottolineato in precedenza, l'*atman* è presente sin dal concepimento e si manifesta come quell'unione spirituale che unisce anima e corpo nel ciclo eterno di vita e morte<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> In particolare, il principio della non violenza ha profondi riflessi sul modo di agire, di parlare e di pensare del fedele hindu. Esso incoraggia gli individui ad astenersi dal causare danni a qualsiasi essere vivente, ed è considerato la più alta virtù in quanto in grado di rafforzare l'interconnessione di tutti gli esseri. R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values—global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 106.

<sup>20</sup> Per un'analisi di ampio respiro in materia di interruzione di gravidanza nell'induismo si richiama il testo di H.G. COWARD, J. LIPNER, K.K. YOUNG (a cura di), *Hindu Ethics: Purity, Abortion, and Euthanasia*, Albany, 1989. Più recente il contributo di C. DAMIAN, *Abortion from the Perspective of Eastern Religions: Hinduism and Buddhism*, in *Romanian Journal of Bioethics*, 8, 1, 2010, in particolare 124-129. Ed infine, S. BHALOTRA, I. CLOTS-FIGUERAS, L. IYER, *Religion and abortion: The role of politician identity*, in *Journal of Development Economics*, 153, 2021, 1-18.

<sup>21</sup> In corpo di testo si fa riferimento a *Charak Samhita* e *Susruta Samhita*.

<sup>22</sup> A. TOMER, *op. cit.*, 12. L'Autore afferma che nell'induismo «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».

<sup>23</sup> Come riportato da C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 335.

<sup>24</sup> Vedi *supra*.



Appare dunque pacifico nell'induismo che il rispetto e la tutela della vita sin dal momento embrionale dell'esistenza umana è non solo centrale, bensì assume un carattere prioritario e al tempo stesso sacrale. Ad avvalorare l'impostazione secondo cui il bene *vita* è protetto è lo stesso diritto penale hindu, che prevede espressamente che la distruzione embrionale di tipo intenzionale configuri *mahapatakas*, con il quale si indica la tipologia di atti atroci<sup>25</sup>. Per tali condotte, tra cui figurano le azioni abortive considerate antigiuridiche nell'ordinamento hindu, è prevista una apposita sanzione: la totale perdita di appartenenza di casta. Dato questo non marginale in quanto essere considerati «fuori-casta» produce una serie di conseguenze sociali e giuridiche che conducono il singolo individuo all'emarginazione e all'allontanamento dalla comunità e dalla propria famiglia, sopportando un'onta per il fatto antigiuridico commesso<sup>26</sup>.

Quanto descritto permette di confermare che la salvaguardia della vita nascente assume un carattere (quasi) assoluto. Vi è però un unico caso in cui l'ordinamento hindu deroga all'assoluzza di tale tutela: quando la gestante è in concreto ed effettivo pericolo di vita, ossia quando l'unica e insuperabile modalità medico-sanitaria per salvare la vita della donna sia quella di procurare e dunque di indurre la morte dell'embrione ovvero del feto<sup>27</sup>.

È possibile comprendere la *ratio* di tale impianto tenendo presente il profilo spirituale, più propriamente *karmico*, della gestante, che viene considerato dall'induismo un essere altamente più sviluppato di un embrione e di un feto a cui di riflesso è riconosciuto un percorso spirituale più evoluto, degno quindi di un maggior grado di protezione. Non solo, vi è altresì una ragione di natura sociale: la gestante è inserita in un contesto a cui sono collegati una serie di doveri e di compiti nei confronti della famiglia di appartenenza e della società in cui ella vive<sup>28</sup>. L'intreccio dell'elemento spirituale e dell'elemento sociale rappresenta la motivazione che permette di asserire che in questo specifico caso non si configurerebbe *mahapatakas* e le conseguenze giuridiche collegate a questo istituto<sup>29</sup>.

Tracciati i principi bioetici dell'inizio vita, nel paragrafo che segue verrà presa in considerazione la genitorialità per sostituzione all'interno della tradizione hindu.

<sup>25</sup> *Mahapatakas*, impiegato in corpo di testo, è un termine sanscrito utilizzato con un'accezione generale per indicare qualsiasi grave crimine ovvero peccato atroce. Tuttavia, può assumere un significato più circoscritto e di senso più specifico quando accostato a una categoria di azioni come uccidere un *Brahman*, rubare, commettere adulterio. Sul punto, per ulteriori approfondimenti, è possibile consultare la *Wisdom Library* al seguente indirizzo web: <https://www.wisdomlib.org/definition/mahapataka> (ultima consultazione 10/02/2025).

<sup>26</sup> In relazione al sistema delle caste dell'ordinamento hindu e i meccanismi di funzionamento, la letteratura è vastissima. Tra i vari, si richiama D. FRANCAVILLA, *Le caste hindu nella prospettiva dell'indologia giuridica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, speciale, 2017, 191-208; P. SHAH, *Orientalism, Multiculturalism, and Identity Politics: Hindus and the British caste law*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, speciale/2017, 111-126; M. FÁREK, D. JALKI, S. PATHAN, P. SHAH (a cura di), *Western Foundations of the Caste System*, Basingstoke, 2017.

<sup>27</sup> C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 336.

<sup>28</sup> Sul ruolo della donna nell'induismo si rimanda all'indagine condotta da F. ALICINO, *Natura umile, saggia, potente e perciò sottomessa. Il ruolo della donna nell'Induismo fra tradizione e modernità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, speciale/2018, in particolare 199-220.

Inoltre, per un approfondimento di ampio respiro in relazione alla condizione femminile nei diritti religiosi si veda S. FERRARI, *I diritti delle religioni sono contro le donne? Problemi e prospettive*, in C. CIANITTO, A. FERRARI, D. MILANI, A. TIRA (a cura di), *Scritti. Percorsi di libertà religiosa per una società plurale*, Bologna, 2022, 491-502 e la bibliografia richiamata.

<sup>29</sup> V. nota 24 del presente contributo.



## 2. La genitorialità per altri nella religione induista: una strada possibile?

Proseguendo nella trattazione, questa parte di ricerca mira ad indagare la tematica della genitorialità per altri all'interno dell'ordinamento hindu al fine di rilevare le caratteristiche tipiche di questa strada verso la genitorialità e altresì evidenziare, ove possibile, le conseguenze giuridiche per la famiglia del fedele.

Non è un caso che si sia parlato di genitorialità per altri e non della sola, quanto mai controversa sotto diversi profili, gestazione per altri<sup>30</sup>. Infatti, una modalità riproduttiva storicamente accettata nella tradizione hindu è la *niyoga*, termine sanscrito che è possibile tradurre in lingua italiana come 'paternità surrogata'<sup>31</sup>. Questa è riconosciuta dall'ordinamento hindu alla donna nei soli e unici casi in cui il marito non sia fertile ovvero il marito sia morto. In quest'ultima ipotesi, la più frequente condizione di accesso all'istituto in oggetto, la vedova può convivere e coabitare con un altro uomo unicamente per avere un figlio. Il fine è la copula carnale potenzialmente aperta alla vita ed è vietato che tra i due soggetti sorgano legami di natura affettiva. In aggiunta a ciò, il fedele di sesso maschile che accompagnerebbe la donna verso la strada della maternità è individuato, come evidenzia la prassi storica, tra i fratelli del defunto marito<sup>32</sup>.

L'accesso all'istituto della *niyoga* produce una serie di conseguenze giuridiche in materia di diritto di famiglia<sup>33</sup>.

Anzitutto, occorre mettere in luce la tipologia di rapporto giuridico che sorge tra il c.d. padre surrogato e la futura prole. È interessante evidenziare come tra i due non si instauri alcun legame parentale, anzi giuridicamente il padre del bambino è il marito defunto della donna. Una sorta di genitorialità paterna *oltre la vita* pienamente riconosciuta dall'ordinamento confessionale qui in esame. Come si è detto, la genitorialità è un obbligo *karmico* ed è espressione della sacralità della legge cosmica<sup>34</sup>. Pertanto, il

<sup>30</sup> In questo scritto si vuole usare il concetto di gestazione per altri nella sua accezione più neutra senza quindi esprimere né un disvalore né un apprezzamento a tale pratica. Proprio sul punto si richiama G. MINGARDO, *Approdi e Partenze: lo Stato della gestazione per altri e la prospettiva futura*, in *Rivista AIC*, 4, 2021, 206.

<sup>31</sup> Nell'epica indù, vi sono diversi esempi di *niyoga* da parte delle mogli dei mariti che erano incapaci di generare figli. L'opera *Mahabharata* descrive un esempio di *niyoga*. La regina Satyavati persuase il suo figlio illegittimo, il saggio Vyasa, a praticare il *niyoga* con Ambika e Ambalika, le vedove senza figli di suo figlio Vichitravirya, e una delle loro cameriere. Quando Vyasa entrò nelle stanze di Ambika, si spaventò alla vista del saggio e chiuse gli occhi per la paura. Ha tenuto gli occhi chiusi per tutta la durata dell'incontro. Poiché ha chiuso gli occhi al momento del suo concepimento, ha dato alla luce un Dhritarashtra cieco. Deluso, Satyavati ordinò a Vyasa di mettere incinta la seconda moglie di Vichitravirya, Ambalika, e consigliò ad Ambalika di non chiudere gli occhi. Tuttavia, Ambalika si spaventò alla vista di Vyasa e impallidì. Di conseguenza, diede alla luce un Pandu pallido e malato. Non avendo altra scelta, Satyavati utilizzò la serva, che servì il saggio con attenzione e devozione, portando alla nascita di un figlio sano, saggio e illustre. Rielaborazione propria basata su M. MAHARAJ, *La nascita di Pandu, Dhritarashtra e Vidura. Il Trinihindu*. Estratto dal seguente indirizzo web: [www.trinihindu.faithweb.com](http://www.trinihindu.faithweb.com) (ultima consultazione 28/01/2025). Si richiama inoltre la rigorosa disamina condotta da S. SAHGAL, *Exploring the Beneficiaries: A Gendered Peep into the Institution of Niyoga in Early India*, in *Indian Historical Review*, 2, 2012, 163-198.

<sup>32</sup> Sul punto si richiama R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values—global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 107 e le fonti sanscrite (tradotte in lingua inglese) ivi citate.

<sup>33</sup> Le regole in corpo di testo sono ricavata dal testo religioso *Manusmṛiti* nella versione in lingua inglese consultabile all'indirizzo web: <https://www.wisdomlib.org/concept/manusmriti> (ultima consultazione 28/01/2025).

<sup>34</sup> Cfr., sul punto, par. 1 del presente contributo.



legame tra uomo e donna validamente uniti in matrimonio secondo il diritto hindu permane anche dopo la morte, nel caso di specie del marito, con la possibilità della vedova di portare avanti il progetto genitoriale in nome di entrambi e in piena realizzazione di quell'obbligo espressione della volontà divina<sup>35</sup>.

Invece, il legame sorto tra uomo e donna tramite *niyoga* dovrebbe essere un rapporto tra parenti, escludendo dopo la consumazione della copula a fini procreativi qualsiasi altro atto sessuale. Coloro che infrangono tale disposizione, agendo per fini lussuriosi, incorreranno nell'emarginazione sociale, che – come messo in evidenza nel precedente paragrafo – non è cosa di poco conto nell'impostazione sociale e giuridica hindu<sup>36</sup>.

È dunque possibile affermare da una prospettiva strettamente giuridica che la donna può accedere all'istituto in esame unicamente per *giusta causa*: infertilità (o sterilità) del marito oppure morte del marito<sup>37</sup>. Il diritto di famiglia hindu prevede dunque la possibilità che la copula carnale possa essere consumata fuori dal matrimonio solamente per fini riproduttivi, escludendo però qualsiasi rapporto edonistico. Come è ovvio, se è vero che la donna e l'uomo non devono essere spinti da propositi lussuriosi e altrettanto vero che ambedue i fedeli coinvolti devono essere pienamente liberi nell'esprimere il consenso<sup>38</sup>.

Da una prospettiva ordinamentale, l'induismo considera la *niyoga* come un atto di *dharma*, cioè come atto altruistico nel nome della legge cosmica<sup>39</sup>. È un profilo quest'ultimo non di poco conto in quanto chiarisce e concorre a mettere a fuoco il perimetro dell'istituto in esame. L'uomo che si presta a tale pratica riproduttiva realizza un atto altruistico a favore di una donna vedova ovvero di un uomo affetto da infertilità (oppure da sterilità). L'azione deve essere mossa da una spinta solidaristica tra fedeli appartenenti alla medesima confessione religiosa<sup>40</sup>.

L'ordinamento hindu prevede una condizione, che può essere letta al tempo stesso come limite all'istituto della *niyoga*: è possibile il ricorso a tale tecnica una sola volta tra i medesimi soggetti, cioè tra lo stesso uomo e la stessa donna. La *ratio* di tale regola è scongiurare il pericolo che tra la donna e il c.d. padre surrogato possa instaurarsi una relazione sentimentale e sessuale illecita<sup>41</sup>.

Cambiando prospettiva di osservazione, occorre ora analizzare la fattispecie opposta: la maternità per altri. Con tale termine si è soliti indicare la pratica riproduttiva secondo cui una donna porta in grembo il figlio voluto e desiderato da un'altra coppia, i quali vengono definiti i genitori intenzionali del (futuro)

<sup>35</sup> Sul punto si richiama R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values–global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 107.

<sup>36</sup> Vedi *supra*.

<sup>37</sup> R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values–global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 107.

<sup>38</sup> Sul punto, la letteratura è particolarmente chiara: la *ratio* della libertà del consenso mira a scongiurare il pericolo, particolarmente acuto in epoche passate, di pressioni familiari verso la donna vedova, che spesso si trovava sospinta a ricorrere a tale istituto contro la sua volontà.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.



nato: coloro che hanno avuto appunto la volontà di avere prole e che poi cresceranno e educheranno il figlio nato dal corpo di una donna terza estranea alla coppia<sup>42</sup>.

Ebbene, nel pensiero induista la maternità non è solo un mero atto biologico bensì un vero e proprio atto *karmico*. La maternità, dunque, è un ciclo naturale che si proietta ben al di là della dimensione terrena in quanto il ruolo della madre non si esaurisce unicamente nel portare nel proprio grembo la prole. La madre è colei che facilita il cammino dell'anima verso la liberazione (c.d. *moksa*)<sup>43</sup>. Risulta intimamente connesso a ciò il fatto che la procreazione rientra nel novero degli atti considerati di grande merito, detti *punya*, poiché la riproduzione concorre al miglioramento *karmico* per i fedeli hindu<sup>44</sup>.

Quanto affermato conduce a focalizzare in relazione alla maternità per altri un interrogativo non marginale che rispecchia l'intero impianto ordinamentale induista. Procedendo con ordine, il *karma* è la legge di causa ed effetto che governa le azioni umane, influenzando il futuro di chi agisce. Dunque, occorre comprendere che riflessi può avere sul *karma* la decisione di una donna di portare avanti una gravidanza per conto di altri. Più chiaramente, nella precisa prospettiva del diritto religioso in esame, risulta necessario capire se l'azione della gestante per altri sia azione positiva per il suo *dharma*.

L'interrogativo non trova una risposta unanime tra i fedeli, gli studiosi di induismo e di diritto hindu.

La maternità per altri è stata storicamente considerata da parte di alcuni fedeli hindu un'azione positiva<sup>45</sup>. La base argomentativa della liceità di tale pratica riguarda – oggi come ieri – la pulsione altruistica della gestante nell'aiutare coppie impossibilitate a procreare e a realizzare la genitorialità<sup>46</sup>. In questa luce, l'atto della gestazione per altri diviene degno di grande merito in quanto permette a una coppia di avere un figlio e quest'ultimo, come affermato in precedenza, ha un ruolo cruciale nella vita spirituale dei coniugi di religione hindu invece per la gestante diviene un'azione che accresce il *karma* (in senso “positivo”). Prospettiva questa che nell'ottica dell'ordinamento confessionale in esame ha una coerenza sistematica tra azioni individuali, riflessi sugli altri e impatti solidaristici<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Per una definizione maggiormente dettagliata si richiama *ex multis* G. MINGARDO, *op. cit.* 206 *inter alia* la nota 2 e la bibliografia *ivi* citata. Inoltre, si richiama la recente indagine di F. BOTTI, *La maternità surrogata: reato, peccato o libertà?* in *Relazioni familiari e libertà di religione. Beni di rilievo costituzionale a confronto. Atti del Convegno dell'Associazione dei docenti della disciplina giuridica del fenomeno religioso (Messina 21 e 22 settembre 2023)*, Pisa, 2024, 43-72 (atti di: *Relazioni familiari e libertà di religione. “Beni di rilievo costituzionale” a confronto*, Messina, 21 -22 settembre 2023).

<sup>43</sup> Si richiamo le considerazioni svolte nel par. 1 del presente contributo e l'autorevole dottrina *ivi* citata.

<sup>44</sup> Sono moltissimi gli studi sul ruolo della donna nella famiglia hindu *ex multis* S. SUCHARITA, *Pregnancy, Birthing, Breastfeeding and Mothering: Hindu Perspectives from Scriptures and Practices*, in *Open Theology*, 1, 2020, 104-116; M.N. REED, *Reproductive transitions and women's status in Indian households*, in *Population Studies*, 3, 2021, 326-328; A.V. PILLAI, A. KOSTRUBA, *Women's reproductive rights and their scope under international legal frameworks*, in *Entrepreneurship, Economy and Law*, 8, 2021, 18-28.

<sup>45</sup> C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 342. L'Autrice afferma che «uno studio riporta che uomini di religione hindu, le cui mogli sono solite prestarsi come madri surrogate, sostengono che queste, permettendo ad altri, che per ragioni biologiche sono impossibilitati, di diventare genitori, svolgono un a sorta di missione, che riceve perfino la benedizione delle divinità. Addirittura, un marito paragona la maternità surrogata di sua moglie alla pratica hindu della *Tapasya* che consiste nel mantenere una ferrea disciplina interiore finalizzata a raggiungere determinati obiettivi».

<sup>46</sup> R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values-global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 11.

<sup>47</sup> Vedi *supra*.



Tuttavia, data la già menzionata eterogeneità e pluralità di correnti di pensiero all'interno dell'induismo<sup>48</sup>, non sono mancate voci di segno contrario, che quindi sostengono (ed hanno sostenuto) che la maternità per altri sia una forma di mercificazione del corpo della gestante<sup>49</sup>. Tale impostazione ritiene che la surrogazione configuri un'azione che riduce il valore spirituale delle maternità, comportando una diminuzione del *karma* tanto della gestante, quanto dei genitori intenzionali<sup>50</sup>.

Si potrebbe affermare con un certo grado di certezza che la corrente che vede la maternità per altri una pratica illecita si basa su una concezione di famiglia in cui il legame di sangue è prioritario e centrale. Ciò non stupisce in quanto a ben vedere la tradizione hindu annovera una serie di atti di culto, considerati doveri religiosi, nei confronti dei propri ascendenti<sup>51</sup>. Se osservata da questa angolazione la discendenza diretta, quindi di sangue, assume un valore spirituale e di conseguenza non sacrificabile. Quest'ultimo impianto argomentativo si ancora altresì al ruolo ricoperto dalla donna nel procedimento di gestazione per altri. Più chiaramente, il dibattito presente all'interno del pensiero induista (e non solo) si muove tra due poli: da un lato, questa tecnica riproduttiva è ritenuta una forma di sfruttamento della donna e del suo corpo<sup>52</sup>; dall'altro lato, invece, è considerata una forma di emancipazione femminile diretta a promuovere la capacità decisionale delle donne<sup>53</sup>, che vivono in strutture familiari (tendenzialmente) a matrice patriarcale<sup>54</sup>. A ben vedere, c'è del vero in entrambe le correnti di pensiero, che si pongono in continuità con il dibattito secolare in materia di gestazione per altri<sup>55</sup>.

È un tema quello della gestazione per altri che tocca l'etica individuale e al tempo stesso collettiva. Invero, il nodo irrisolto, a tratti gordiano, riguarda le condizioni in cui viene praticata tale tecnica riproduttiva; più chiaramente, qual è – se c'è – un *iter* procedurale che possa scongiurare il pericolo di uno sfruttamento commerciale.

In conclusione, risulta tuttavia caldeggiata negli ultimi due decenni l'impostazione hindu a favore della gestazione per altri soprattutto in relazione alle donne indiane, come dimostrato dal ricorso a tale

<sup>48</sup> Sul punto, si rimanda alla nota due del presente contributo.

<sup>49</sup> R.R. KISHORE, *Assisted Reproductive Technology: challenges and values–global milieu and a journey through Hinduism*, cit., 111.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Il principale atto di culto a cui si fa riferimento in corso di testo in occasione della nascita di un bambino è la cerimonia di *Shraadha*, che si sostanzia nell'offerta di atti di oblazioni in omaggio agli antenati. Tali offerte consentono agli ascendenti di nutrirsi nella propria dimora. Nel caso in cui un bambino legato per vincolo di sangue agli antenati non dovesse adempiere a tale prescrizione religiosa questi sarebbero condonati a soffrire la fame e subire torture. Cfr. sul punto, A.L. DALLAPICCOLA, *Induismo. Dizionario di storia, cultura e religione*, Milano, 2005, 175. Più recente il volume di S. KRIANANDA, *La via del risveglio nell'induismo*, Gualdo Tadino, 2024, 157.

<sup>52</sup> Si richiama la rigorosa disamina condotta da A. Di MARTINO, *Pensiero femminista e tecnologie riproduttive. Autodeterminazione, salute, dignità*, Milano, 2020.

<sup>53</sup> In questa luce, sempre attuali le parole di C. SHALEV, *Birth Power: The Case for Surrogacy*, New Haven, 1989.

<sup>54</sup> Di particolare interesse sul punto è l'indagine condotta da A. KOHLI, *Examining middle-class women's reproductive agency in collective and patriarchal settings of urban northern India*, in *Women's Studies Journal*, 2, 2016, 23-37.

<sup>55</sup> Il dibattito sul tema della gestazione per altri è confluito in una letteratura vastissima. Oltre quanto già citato, si richiama il contributo di M.R. MARELLA, *La GPA fra conflitti distributivi e governo del limite*, in *Politica del diritto*, 3, 2023, 365-388 e la bibliografia *ivi* citata, che racchiude gran parte della dottrina, di differente impostazione di pensiero, sul tema.



pratica in India da parte di genitori intenzionali provenienti da ogni parte del mondo, creando – come si vedrà nel prossimo paragrafo – un vero e proprio turismo riproduttivo.

### 3. Turismo riproduttivo: il caso (emblematico) della gestazione per altri in India

Occorre ora analizzare il tema della gestazione per altri in India per almeno due ordini di fattori. Il primo riguarda l'India come meta per accedere a tale pratica<sup>56</sup>; e il secondo – che si lega al primo, legittimando altresì il richiamo al diritto hindu – riguarda un preciso dato non marginale nell'indagine che si sta conducendo: l'induismo rappresenta la religione di appartenenza dell'80% dell'intera popolazione indiana<sup>57</sup>. Ed è per tali ragioni che risulta fondamentale comprendere come tale pratica procreativa è stata considerata dalla legislazione secolare indiana, che storicamente è stata influenzata dalla tradizione induista<sup>58</sup>.

La gestazione per altri in India è stata caldeghiata anche da parte della comunità hindu favorevole a tale pratica, che la ritiene un atto altruistico nei confronti di coniugi che non riescono a raggiungere la genitorialità<sup>59</sup>. In questa luce, moltissime donne hindu cominciarono a offrire il proprio corpo al servizio dei genitori intenzionali. In India però non era presente nessun quadro legislativo di riferimento<sup>60</sup>. Di riflesso, si sono create pratiche informali con veri e propri accordi ufficiosi (dalla natura incerta) tra gestante e genitori intenzionali. La totale assenza di un quadro giuridico di riferimento ha comportato una carenza di tutele legali dei bambini nati attraverso la surrogazione e alla mancanza altresì di salvaguardia della modalità della prestazione offerta della gestante.

Tuttavia, se il vuoto legislativo avrebbe fatto presumibilmente pensare ad un arresto della gestazione per altri, così non fu. Al contrario, come affermato in apertura di paragrafo, l'India assunse un ruolo centrale nel panorama internazionale dato il facile accesso alla gestazione per altri<sup>61</sup>. Una vera e propria espansione di tale tecnica riproduttiva, altresì favorita dal costo particolarmente basso, soprattutto rispetto ai costi prospettati nei Paesi occidentali in cui la pratica è legale e, in aggiunta a ciò, da una facilità di reperimento di donne indiane disposte a ricoprire il ruolo di gestanti.

Entrambi i fattori hanno concorso a edificare un vero e proprio mercato, calamitando coppie provenienti da ordinamenti giuridici con legislazioni restrittive ovvero maggiormente onerose<sup>62</sup>. Moltissime

<sup>56</sup> In questa luce C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 341. L'Autrice afferma «Per molti anni, l'India è stata la meta prediletta per tutti quegli stranieri che intendevano ricorrere alla cosiddetta «maternità surrogata a pagamento» per avere un figlio soprattutto perché tale procedura era meno costosa che in altri stati del mondo».

<sup>57</sup> Secondo i dati offerti dal sito ufficiale dell'Unione Induista Italiana il primo Paese al mondo con il maggior numero di fedeli hindu è l'India, che conta all'incirca 1.053.000.000 di adepti. Per maggiori informazioni si rimanda al seguente indirizzo web: <https://www.induismo.it/induismo-cosa/> (ultima consultazione 28/01/2025).

<sup>58</sup> Il dato religioso in particolare quello induista ha mantenuto nel corso del tempo e rispetto alla legislazione indiana un ruolo di primaria importanza. Di recente, è possibile qui richiamare A. TOMER, *op. cit.*, 22. L'Autore afferma che «il dato religioso ha mantenuto un rilievo oltremodo significativo: non solo nelle usanze osservate dalla popolazione (come sarebbe di per sé naturale, ma nel nostro caso in misura tale da rendere spesso infettive le stesse previsioni normative), ma pure nella stessa legislazione statale».

<sup>59</sup> Sul punto si veda il paragrafo 2 del presente contributo.

<sup>60</sup> S. KASHYAP, TRIPATHI, *The Surrogacy (Regulation) Act, 2021: A Critique*, in *Asian Bioethics Review*, 1, 2023, 7.

<sup>61</sup> Sul punto, cfr., S. KASHYAP, TRIPATHI, *The Surrogacy (Regulation) Act, 2021: A Critique*, cit., 6.

<sup>62</sup> *Ibidem*.



donne indiane appartenenti alla confessione hindu venivano sospinte dalle stesse famiglie di appartenenza o in altri casi dagli stessi mariti a prestare il proprio corpo per una gravidanza per altri. La ragione (mascherata) era la necessità di danaro<sup>63</sup>.

Di riflesso, tale scenario ha fatto mutare l'orientamento hindu maggioritario, in prima battuta di segno positivo nei confronti della maternità per altri. Infatti, è fuor di dubbio che il fenomeno delle cliniche di fertilità indiane non si basava sulla solidarietà, anzi l'intento commerciale era ben evidente al punto che preoccupazioni erano sorte anche da parte di organizzazioni a tutela dei diritti umani<sup>64</sup>. I problemi derivanti da una lacuna legislativa in materia hanno avuto moltissime ricadute, tra cui la disomogeneità di prassi tra le diverse cliniche mediche con specifico riguardo, da un punto di vista legale, alla cittadinanza del nato e al preciso *status* della madre biologica.

Lo scenario descritto è perdurato per decenni<sup>65</sup>. Il punto di svolta è arrivato nel 2016, quando il governo indiano ha tentato di introdurre la prima regolamentazione in materia di gestazione per altri con il *Surrogacy Regulation Bill*<sup>66</sup>. Tale legge prevedeva che la forma commerciale di surrogazione fosse vietata, consentendo invece la gestazione per altri unicamente nei casi in cui la donna fosse una 'parente stretta' dei genitori intenzionali e che l'oggetto dell'accordo fosse altruistico quindi senza nessun tipo di scopo di lucro. Tale legge, tuttavia, non venne approvata da entrambe le camere parlamentari e venne rinviata alla commissione parlamentare per eventuali integrazioni ovvero modifiche<sup>67</sup>.

La *ratio* della proposta di legislazione emerge con tutta chiarezza: la *Surrogacy Regulation Bill* ha tentato di circoscrivere il fenomeno del turismo procreativo. L'introduzione di un divieto per gli stranieri di accesso alla tecnica riproduttiva della gestazione per altri mirava a disincentivare le richieste alle cliniche di fertilità; riflesso questo della condizione di accesso alla gestazione per altri di tipo altruistico: unicamente alle coppie sposate con cittadinanza indiana.

Oltre a ciò, il disegno di legge conteneva altre condizioni. Prima fra tutte, le coppie dovevano essere eterosessuali e coniugate da almeno cinque anni e incapaci di avere un figlio naturalmente; tale impossibilità doveva essere documentata da un referto medico<sup>68</sup>. Anche la gestante per essere considerata idonea doveva soddisfare alcuni requisiti espressamente previsti dalla legge: un'età compresa tra

<sup>63</sup> C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 342. L'Autrice afferma che «Essere una madre surrogata ha rappresentato per molte indiane un vero e proprio lavoro. Dare il proprio utero in affitto rende alle donne che vivono in condizioni di povertà somme di denaro che nessun lavoro è in grado di offrire. Uno studio riporta che uomini di religione hindu, le cui mogli sono solite prestarsi come madri surrogate, sostengono che queste, permettendo ad altri, che per ragioni biologiche sono impossibilitati, di diventare genitori, svolgono una sorta di missione, che riceve perfino la benedizione delle divinità. Addirittura, un marito paragona la maternità surrogata di sua moglie alla pratica hindu della *Tapasya* che consiste nel mantenere una ferrea disciplina interiore finalizzata a raggiungere determinati obiettivi».

<sup>64</sup> In dottrina si parla di «*global baby factory*» in relazione ai bambini nati da donne indiane negli anni della deregolamentazione indiana. Sul punto, S. KASHYAP, TRIPATHI, *The Surrogacy (Regulation) Act, 2021: A Critique*, cit., 6.

<sup>65</sup> C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 342.

<sup>66</sup> Consultabile al seguente indirizzo web: [https://judicialacademy.nic.in/sites/default/files/1482212179\\_Surrogacy%20%28Regulation%29%20Bill%2C%202016.pdf](https://judicialacademy.nic.in/sites/default/files/1482212179_Surrogacy%20%28Regulation%29%20Bill%2C%202016.pdf) (ultima consultazione 28/01/2025).

<sup>67</sup> C. LAPI, *Questioni di bioetica e diritto hindu e buddhista*, cit., 343.

<sup>68</sup> [https://judicialacademy.nic.in/sites/default/files/1482212179\\_Surrogacy%20%28Regulation%29%20Bill%2C%202016.pdf](https://judicialacademy.nic.in/sites/default/files/1482212179_Surrogacy%20%28Regulation%29%20Bill%2C%202016.pdf) (ultima consultazione 28/01/2025).





i 25 e i 35 anni e poteva prestarsi a tale pratica una sola volta nella vita. In aggiunta a ciò, la gestante doveva avere almeno un figlio biologico proprio<sup>69</sup>.

Il *Surrogacy Regulation Bill* è stato introdotto ed approvato solamente dalla *Lok Sabha* (camera del popolo) nel 2018 però non fu mai presentata alla *Rajya Sabha* (camera alta)<sup>70</sup>.

Il tentativo legislativo in materia di gestazione per altri in India, rimasto lettera morta, perlomeno formalmente, è tornato al centro dell'agenda parlamentare nel 2019 su impulso della *Lok Sabha* con un testo revisionato ed ampliato rispetto alla versione precedente; questo disegno di legge prende il nome di *Surrogacy (Regulation) Bill*, 2019.

Quest'ultimo tentativo normativo merita qualche notazione di approfondimento per gli spunti che offre alla materia qui in esame. Primo fra tutti, viene ribadita nuovamente la volontà di non abolire *tout court* la gestazione per altri, bensì la direzione perseguita è quella di promuovere la gestazione per altri altruistica, condannando fermamente quella di tipo commerciale. Per raggiungere tale scopo, il disegno di legge del 2019 ha ribadito, recuperando aspetti già esplicitati nel testo, ossia che la gestante doveva essere individuata tra i "parenti stretti" dei genitori intenzionali. Oltre a ciò, viene ribadito altresì il divieto di accesso a tale pratica riproduttiva ai cittadini stranieri e in aggiunta viene esplicitata l'esclusione di persone single ovvero di persone non coniugate<sup>71</sup>.

Non sono mancate voci di disappunto in relazione al disegno di legge *Surrogacy (Regulation) Bill*, 2019<sup>72</sup>. Invero, vi era stata una espressa lesione del diritto di uguaglianza e del diritto alla vita delle persone single e della comunità LGBTQIA+ e ancora delle persone che vivono in una convivenza *more uxorio*. Ad avvalorare l'impostazione di critica al disegno di legge è la stessa legge sull'adozione indiana, la quale non prevede restrizioni di questo tipo. Oltre a ciò, lo stesso termine "parente stretto" non era stato chiarito, creando zone d'ombra che avrebbero, perlomeno potenzialmente, potuto favorire la gestazione per altri di tipo commerciale camuffata sotto le finte spoglie di quella altruistica. Quanto da ultimo affermato è stato sollevato da un comitato c.d. ristretto del *Rajya Sabha* pari a 23 membri, poi approvato dal Gabinetto dell'Unione nel 2020, il cui prodotto fu un altro disegno di legge: *Surrogacy (Regulation) Bill*, 2020. Oltre a quanto detto, quest'ultimo testo conteneva importanti novelle dirette a dare maggior chiarezza al fenomeno oggetto di regolamentazione. Tra le varie e più rilevanti modifiche proposte vi era l'intenzione di istituire un Consiglio nazionale per la gestazione per altri così da accentrare a livello statale la gestione e il controllo dei requisiti di accesso alla gestazione per altri. In questo contesto, nel dicembre 2021 il Parlamento ha approvato il *Surrogacy (Regulation) Act*, 2021, entrato in vigore il 25 gennaio 2022<sup>73</sup>. Indiscusso il merito che deve essere riconosciuto a questa regolamentazione in quanto ha di fatto riempito un vuoto legislativo di un comparto eticamente delicato dati i vari interessi in gioco. Però, altrettanto innegabile è la presenza di lacune non di certo dalla portata marginale.

Il concetto di coppia intenzionale è rigorosamente circoscritto, comprendendo solo coppie indiane sposate e infertili, con età specifiche per entrambi pari a 23-50 anni per la donna e 26-55 anni per

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> P. SEN, *Surrogacy Laws in India through the Years*, in *Indian Journal of Integrated Research in Law*, 1, 2022, 9.

<sup>71</sup> *Ivi*, 10.

<sup>72</sup> Vedi *infra*.

<sup>73</sup> G. NARAYAN, H. MISHRA, T.K. SUVARI, et al. *The Surrogacy Regulation Act of 2021: A Right Step Towards an Egalitarian and Inclusive Society?*, in *Cureus*, 4, 2023, 2-5.



l'uomo. La gestante per altri, invece, deve essere una donna sposata, con almeno un figlio biologico e di età compresa tra i 25 e i 35 anni<sup>74</sup>. Inoltre, la legge stabilisce che la gestante non può essere compensata oltre che per le spese mediche e assicurative, ma è comunque garantita una copertura assicurativa per tre anni dopo il parto, con la possibilità di ritirarsi dal processo in qualsiasi momento, anche dopo l'impianto dell'embrione<sup>75</sup>. Oltre a quanto detto, la legge consente la gestazione per altri solo in determinate circostanze, tra cui il fatto che i genitori intenzionali possiedono la cittadinanza indiana, che la *surrogacy* sia praticata per scopi caritatevoli e che vi sia un'indicazione medica.

Le critiche al *Surrogacy Regulation Act* sono state molteplici per il suo approccio limitante, che restringe l'accesso alla gestazione per altri a gruppi sociali particolari, escludendo ad esempio le coppie non sposate, le coppie dello stesso sesso<sup>76</sup> e i single.

Questo solleva importanti interrogativi circa la violazione dell'autonomia riproduttiva delle donne, in particolare per quanto riguarda la discriminazione nei confronti di donne non sposate che, pur non rientrando nelle categorie previste dalla legge, potrebbero essere pienamente capaci di ricorrere alla *surrogacy* senza compromettere il benessere del bambino o della gestante. Inoltre, il quadro normativo può essere visto come un riflesso della persistenza di una visione patriarcale ed eteronormativa che limita i diritti riproduttivi di alcune categorie di persone.

V'è di più. Sono state sollevate criticità e profonde preoccupazioni per la salute fisica e mentale delle gestanti. Sebbene la legge stabilisca dei criteri riguardanti la loro idoneità fisica, non vi è una valutazione adeguata dei rischi a lungo termine per la salute mentale delle donne. La depressione *post-partum*, i rischi psicologici legati alla separazione dal bambino e le possibili complicazioni fisiche non sono trattati in modo sufficientemente approfondito. Ciò potrebbe contribuire a un impegno normativo insufficiente nel garantire la protezione complessiva delle gestanti, tanto sul piano sanitario quanto psicologico.

In conclusione, il *Surrogacy Regulation Act*, 2021 tenta di porre un freno al commercio di gestazione per altri in India, mirando a proteggere le gestanti e a regolamentare la pratica. Tuttavia, esso presenta diverse problematiche che richiedono una revisione per garantire che i diritti fondamentali di tutti i soggetti coinvolti siano pienamente tutelati. La legge solleva interrogativi cruciali riguardo all'autonomia riproduttiva, all'inclusività sociale e alla protezione della salute fisica e mentale delle madri per altri. In particolare, sarebbe opportuno rivedere i criteri di accesso, per consentire una maggiore inclusività, nonché rafforzare le misure di tutela per le gestanti, affinché vengano affrontate in modo adeguato le problematiche legate alla loro salute e al loro benessere psicologico.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> S. KASHYAP, TRIPATHI, *The Surrogacy (Regulation) Act, 2021: A Critique*, cit., 9-11. Gli Autori sostengono che «La legge impone restrizioni considerevoli alle coppie dello stesso sesso, vietando loro l'accesso alla maternità surrogata. Tale esclusione è particolarmente significativa alla luce della sentenza della Corte Suprema indiana che ha depenalizzato l'omosessualità (Sezione 377 IPC), la quale ha di fatto riconosciuto l'esistenza e i diritti della comunità LGBTQIA+. La legge, in questo senso, appare in contrasto con i principi di uguaglianza e non discriminazione sanciti dalla Costituzione indiana, discriminando una comunità già vulnerabile» (traduzione dall'inglese ad opera dell'Autore).





#### 4. Riflessioni conclusive

Come emerso nel corso della trattazione, l'induismo si è da sempre interrogato ed ha altresì tentato di offrire risposte in relazione al progresso scientifico in campo riproduttivo e in relazione alla gestazione per altri. Come è ovvio, è compito della bioetica offrire una riflessione critica attraverso valori e principi morali di fronte alle continue sfide poste dal progresso medico-scientifico<sup>77</sup>. È chiaro che i singoli ordinamenti confessionali, tra cui quello hindu, osservano e orientano la propria bioetica e quindi la propria riflessione critica attraverso la lente della legge divina, che traccia il sentiero terreno ai fedeli per raggiungere la salvezza<sup>78</sup>. L'induismo conduce la propria riflessione bioetica prima e il proprio biodiritto<sup>79</sup> poi al concetto di ordine naturale delle cose, che assume carattere di oggettività e indisponibilità, i quali sono tratti tipici dei sistemi giuridici delle religioni<sup>80</sup>. Quanto affermato non deve stupire poiché i diritti religiosi sono caratterizzati da una peculiarità, che li pone su un piano di discontinuità rispetto ai diritti secolari, ossia l'eteronomia del diritto prodotto dell'ordine sovraordinato<sup>81</sup>.

In questa luce, non è un caso, che nel corso dell'indagine attorno all'inizio della vita e in relazione ai principi guida della bioetica riproduttiva l'ordinamento hindu prescriva a più riprese e sotto diverse forme il concetto dell'importanza assoluta o, meglio, della sacralità della vita sin dal primissimo momento del concepimento<sup>82</sup>. E sullo stesso orizzonte di senso l'induismo ha previsto, perlomeno a livello maggioritario, il concetto dell'unicità dell'embrione riflesso dell'infusione dell'*atman* nell'essere umano. Non solo, c'è di più. La visione tradizionale hindu impone un'interpretazione sulle questioni bioetiche che non può essere meramente biologica ovvero collegata alle leggi naturali, ma promana da un'etica religiosa terrena verso una dimensione spirituale, o per meglio dire sovrannaturale.

Centrale, quindi, è il concetto di *vita umana* che caratterizza l'intero dibattito bioetico hindu in cui l'atto procreativo è una nobile modalità di cooperazione dell'uomo all'ordine *karmico*. L'anima dopo il MOMENTO di concepimento umano inizia il proprio cammino terreno, che non si esaurisce in questa dimensione, ma la stessa e intima interazione con il corpo è progetto cosmico, ossia fenomeno trascendente.

Appare particolarmente interessante la corrente di pensiero hindu favorevole a donare la vita a chi per ragioni di tipo medico non può biologicamente accedere alla genitorialità. Il fatto che il fedele possa partecipare a pieno titolo al coinvolgimento nel progetto divino, superando – come nel caso della gestazione per altri – l'unione tra atto procreativo e unione carnale tra i coniugi è sembrato, nell'ottica dello studioso dei diritti religiosi, un dato di particolare rilievo. La scissione tra copula carnale e unione

<sup>77</sup> P. LILLO, *Orizzonti giuridici della dimensione bioetica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista tematica (<https://www.statoechiese.it>), 1, 2023, 50 e la bibliografia ivi richiamata.

<sup>78</sup> In relazione al fine ultimo dei sistemi giuridici religiosi si richiama S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Bologna, 2002, 75 e ss.

<sup>79</sup> Per un'analisi di ampio respiro in materia di bioetica e di biodiritto si richiamano *ex multis* G. BALDINI, *Riflessioni di biodiritto*, Padova, 2012; L. PALAZZANI, *Dalla bioetica alla tecno-etica: nuove sfide al diritto*, Torino, 2017; P. BORSELLINO, *Bioetica tra "moralità" e diritto*, Milano, 2018.

<sup>80</sup> Sul punto, S. FERRARI, «*Maschio e Femmina Dio li creò*». *Cambiamento dell'identità di genere e diritti delle religioni*, in C. CIANITTO, A. FERRARI, D. MILANI, A. TIRA (a cura di), *Scritti. Percorsi di libertà religiosa per una società plurale*, cit., 510 e la bibliografia ivi richiamata.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 511.

<sup>82</sup> Vedi paragrafo 1 del presente contributo.



sponsale è stata un grimaldello per la libertà procreativa del singolo e per la stessa autodeterminazione della donna, aprendo la possibilità di accesso alla gestazione per altri. Come si è potuto osservare, indubbio è il richiamo espresso alla genitorialità per altri – tanto maschile quanto femminile – nella tradizione hindu, che non disconosce la sacralità della vita, principio che trova un accordo unanime, bensì si ritiene bussola orientativa la compassione e l'aiuto reciproco, che sono valori cardine all'interno della comunità di fedeli hindu. L'intento altruistico è un'azione *karmica* positiva e nella gestazione per altri assume contorni particolarmente nitidi.

Tuttavia, la presente indagine ha evidenziato criticità allorquando i principi etici e solidaristici si scontrano con una precisa realtà nonché con interessi di natura economica. Infatti, se la gestazione per altri rimane un tema delicatissimo e altamente divisivo, non si può negare che la volontà altruistica di aiutare gli altri senza sfruttamento alcuno, ovvero danno di qualsiasi tipo, rappresenti la condizione minima da cui far partire una riflessione bioetica religiosa (e non) contemporanea.

Nel corso della trattazione si è fatto richiamo al caso della gestazione per altri in India, che merita anch'esso qualche considerazione conclusiva. È innegabile che l'India non sia stata una meta virtuosa per la gestazione per altri in quanto non è stata in grado di vagliare a livello legislativo i vari interessi in gioco, che senza dubbio vengono richiamati da una pratica riproduttiva di tale portata. Più chiaramente, la legislazione indiana tutt'oggi vigente (nonché i tentativi normativi pregressi) evidenziano la difficoltà di normare la gestazione per altri, che impone – oggi più di ieri – un'attenta valutazione di molteplici profili che tale pratica richiama, ossia la libertà di autodeterminazione della volontà della gestante per altri, il prudente vaglio dell'idoneità psichica, il corretto supporto psicologico nel corso dell'intera gravidanza ed infine i profili di natura psicologica dei genitori cosiddetti intenzionali.

E se l'India è il Paese con la maggioranza dei fedeli hindu al mondo è facile pensare che l'apertura originaria nei confronti della gestazione per altri abbia, per effetto del turismo procreativo indiano e dello sfruttamento di moltissime donne indiane e hindu, condotto a un cambio di pensiero. Invero, il concetto di *karma* è il perno cruciale nel determinare le modalità di nascita e se la gestazione per altri non si basa su un atto di altruismo, bensì su una manipolazione economica in contesti di alta povertà, è corretto asserire che vi sia stata, nell'ottica dell'ordinamento hindu, una manipolazione delle leggi *karmiche*, che potrebbe avere un riflesso (negativo) sul ciclo eterno di nascita e di morte.

In questo articolata cornice, le risposte della bioetica hindu intorno alla tematica di inizio vita attraverso la gestazione per altri non possono essere univoche, bensì richiedono di tenere in considerazione il contesto ordinamentale secolare e di conseguenza le condizioni richieste per l'accesso a tale pratica e solo dopo comprendere se la tecnica concretamente – e non in astratto – possa essere contraria ai principi bioetici hindu.

In conclusione, la bioetica hindu di inizio della vita e la gestazione per altri sono la cartina al tornasole di tensioni tra correnti a matrice più conservatrice e quelle più moderne intorno alla vita e alla genitorialità nella cornice della contemporaneità secolare. L'interazione tra sacralità della vita e la possibilità di scegliere come procreare richiede un dialogo continuo che consideri tanto le esigenze individuali quanto le sfide pratiche e concrete del mondo attuale. Costruire dunque un modello giuridico capace di gestire varie istanze e differenti beni giuridici in gioco è compito che spetta alle istituzioni statali, come nel caso dell'India che è stata ed è chiamata a regolamentare, e quindi trovare risposte efficaci



e al contempo capaci di garantire libertà individuale e dignità delle persone, accogliendo al contempo pienamente le potenzialità della scienza odierna.

*Chiaro*

