El pluralismo jurídico y la justicia de género: lecciones desde India

Legal pluralism and gender justice: lessons from India

Ishita Banerjee

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, Ciudad de México, México

ibanerje@colmex.mx | **https://orcid.org/0000-0002-5974-4229**

Recibido: 30 de marzo de 2026 | **Evaluado:** 05 de junio de 2026 | **Aprobado:** 03 de agosto de 2026 | **Publicado:** 15 de octubre de 2026

DOI: 10.25100/lamanzanadeladiscordia.v19i2.15734

Artículo de reflexión

¿Cómo citar este artículo? | How to quote this article?

Banerjee, Ishita. (2026). El pluralismo jurídico y la justicia de género: lecciones desde India. *La Manzana de la Discordia, 19*(2), e20915734. https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v19i2.15734

Esta obra está autorizada bajo la Licencia Internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial- CompartirIgual 4.0 (CC BY-NC-SA) 2026

Resumen

Este artículo de reflexión ofrece un análisis de la larga y espinosa trayectoria de India con la presencia de leyes individuales y derechos colectivos-comunitarios-culturales para emprender un diálogo entre el sur de Asia y América. Explora las definiciones del pluralismo jurídico, las connotaciones heterogéneas de la ley y la justicia y excava la violencia inherente en la aplicación de la fuerza de la ley. Examina dos litigios de divorcio de mujeres musulmanas en India poscolonial que ocasionaron movilizaciones y debates públicos sobre la concordancia entre leyes personales islámicas y el trato digno de mujeres y considera sus implicaciones y ramificaciones contradictorias. Plantea tres puntos de consideración. Primero, el efecto duradero de supuestos coloniales reflejado en la separación de leyes personales para comunidades religiosas en la India del siglo XVIII y la identificación de comunidades indígenas en las Leyes de los Reinos de las Indias en Nueva España del siglo XVII. Segundo, las consecuencias de la adaptación e interpretación de derechos colectivos-comunitarias-culturales por la comunidad, el Estado nación y los jueces. Tercero, contemplar las eficacias y deficiencias del pluralismo jurídico derivados de acciones y experiencias de mujeres pertenecientes a comunidades con derechos colectivos.

Palabras-clave: pluralismo jurídico; Estado nación; comunidad; leyes personales/derechos colectivos; género; justicia.

Abstract

This reflective article offers an analysis of India's long and troubled trajectory with individual rights and collective, communitarian, and cultural rights to initiate a dialogue between South Asia and South America. It explores the definitions of legal pluralism, the heterogeneous connotations of law and justice, and unpacks the violence inherent in the application of the force of law. It examines two cases of divorce involving Muslim women in postcolonial India that sparked public debate on the concordance between Islamic personal laws and the dignity of women and contemplates their contradictory ramifications. The article proposes three points for consideration. First, the enduring effect of colonial assumptions reflected in the separation of personal laws for religious communities in 18th-century India and the identification of indigenous communities in the *Laws of the Indies* in 17th-century New Spain. Second, the consequences of the adaptation and interpretation of collective, communitarian, and cultural rights by the community, the nation-state, and the judges. Third, the efficacy and shortcomings of legal pluralism based on the actions and experiences of women belonging to communities with collective rights.

Key words: legal pluralism; nation-state; community; personal laws/collective rights; gender; justice.

Financiación:

La autora declara que no recibió recursos para la escritura o publicación de este artículo.

Conflicto de interés:

La autora declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Implicaciones éticas:

La autora no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de uso de IA:

La autora declara que no utilizó herramientas de inteligencia artificial generativa en ninguna de las fases del presente artículo.

Agradecimientos:

Agradezco a Carolina Abadía del Instituto de Investigación Históricas de la UNAM, por su lectura cuidadosa y comentarios sobre el borrador y su sugerencia sobre la revista, a mis colegas del Seminario interinstitucional Género, Justicia, Memoria por intercambio de opinión, y a Brenda López Martínez por su entusiasmo y apoyo con la revisión del texto. Extiendo mi sincero agradecimiento al equipo editorial de *Manzana de la Discordia*, a Daniela Idárraga Ospina en particular, y a las/los dictaminadores anónimos por sus observaciones y sugerencias que han servido para mejorar el texto.

Contribución de los autores:

Ishita Banerjee: Conceptualización, Análisis formal, Investigación, Metodología, Escritura (preparación del artículo).

Introducción

Este artículo de reflexión procura abrir un diálogo entre el sur de Asia y América sobre las eficacias y limitaciones del pluralismo jurídico en cuanto a la justicia de género. Basándose en la exploración de las distintas definiciones y percepciones de la pluralidad de leyes y derechos, las heterogéneas etimologías y connotaciones de la ley y la justicia, la relación estrecha de la ley con las estructuras socioculturales, políticas y de poder existentes, se ofrece un análisis de la larga y complicada trayectoria de India colonial y poscolonial con la presencia y solapamiento de diferentes sistemas de leyes. Al examinar los supuestos e imperativos coloniales que resultaron en la división de la sociedad india en comunidades religiosas y la separación de una parte de la ley familiar como derechos colectivos para algunas comunidades, se pondera el efecto duradero de clasificaciones coloniales. Se invita a una consideración de las categorizaciones raciales en la sociedad novohispana y la identificación de las comunidades indígenas en particular.

Dos casos emblemáticos de litigio relacionados con el divorcio de mujeres musulmanas en India poscolonial sirven como base para el escrutinio de la entremezclada evolución del Código de Procedimiento Civil y el Código de Procedimiento Penal uniformes y las leyes personales y derechos colectivos-culturales de unas comunidades. Estos dos casos representativos plantearon diversos desafíos que yacen dentro del matrimonio señalando la familia jurídica como un sitio de relaciones desiguales de poder entre los cónyuges. Resaltaron también las percepciones prejuiciosas sobre las leyes personales islámicas, las restricciones impuestas por el bagaje cultural dominante y las presiones ejercidas por la comunidad en nombre de la cultura colectiva sobre las mujeres individuales musulmanas que apelan por la justicia. De manera significativa, demostraron el impacto de movilizaciones de mujeres en una concientización paulatina relativa a la justicia de género, manifiesto en el uso del lenguaje de los veredictos de 1985 y de 2017. Al mismo tiempo, señalaron el poder asumido por el Estado nación –en particular de la mayoría derechista autoritaria– de circunscribir los derechos colectivos irónicamente posicionándose como el salvador de las mujeres musulmanas.

Quizá sobra decir que los argumentos extienden los planteamientos de género que propuso Scott (1996) como una óptica que abre una comprensión nueva y aguda de relaciones asimétricas de poder en relaciones sociales cotidianas, relaciones conyugales en este caso. Alienta también un examen al poder masculino del Estado nación y su sistema legal, y la autoridad asumida por los jefes de la comunidad en nombre de la cultura colectiva que influyen y restringen las opciones de mujeres que buscan un trato digno y sensato.

Reflexionando sobre las lecciones derivadas del experimento indio y delineando las implicaciones de los efectos contradictorios, el artículo impulsa un diálogo relacionado con la inter-legalidad y la multiplicidad cultural y política en América Latina. Se espera que tal conversación abra un espacio para deliberar seriamente sobre la factibilidad del pluralismo jurídico para garantizar la justicia, específicamente la justicia de género, y pensar en las posibles vías de avance en este camino.

Conceptos, etimologías, connotaciones: Pluralismo jurídico, la ley y la justicia

En un artículo innovador y programático, Boaventura de Sousa Santos había afirmado que el "pluralismo jurídico era el concepto clave de la visión postmoderna del derecho" (de Sousa, 1987, p. 297). No el sencillo pluralismo "de antropología legal tradicional donde los diferentes órdenes de ley son percibidos como entidades distintas que existen en el mismo espacio político, sino una concepción de diferentes espacios legales superpuestos, inter-permeados y mezclados en nuestra mente y nuestras acciones" (de Sousa, 1987, pp. 297-298), tanto en la vida rutinaria como en tiempos de crisis y salto. El autor había añadido "inter-legalidad" –la intersección porosa de órdenes legales o legalidades porosas– como la contraparte fenomenológica del pluralismo jurídico. Inter-legalidad, según él, constituía el segundo concepto clave de la concepción posmoderna de la ley (de Sousa, 1987).

En lugar de deliberar las nociones de la legalidad posmoderna, propongo visualizar el reflejo de inter-legalidad y los superpuestos de órdenes legales, en las acciones de mujeres musulmanas indias que reclaman la justicia en los fallos judiciales. Pero antes de proceder a tales acciones y litigios, será importante revisar más percepciones del pluralismo jurídico y hacer notar las etimologías y connotaciones de la ley y la justicia que servirán para sustentar los argumentos de este artículo.

Cabe señalar que el concepto de pluralismo jurídico llego a ser empleado y debatido por juristas y antropólogos partir de la década de los ochenta, en particular en la academia anglosajona. Mientras que para John Griffiths el pluralismo jurídico significaba la presencia de más de un orden legal en un campo social (Griffiths, 1986, p. 1), para la antropóloga Sally Engle (1988), pluralismo jurídico era un concepto fundamental que impulsaba una reconceptualización de la relación entre la ley y la sociedad. Según ella, casi todas las sociedades, con o sin un pasado colonial, tenían más que un sistema legal (Engle, 1988, p. 869). Una afirmación que quedará validada más adelante.

El concepto adquirió importancia en México y diferentes países de América Latina a principio del siglo XXI y fue acompañado por debates y acciones que abogaban por un constitucionalismo multicultural, es decir, una reconstitución de los Estados nación, la constitución y el derecho con base en el reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de comunidades indígenas y minorías (Hernández, s.f.; Noguera, 2010). Francisco Salazar (2005) coloca las raíces del concepto en la antropología política aplicada, y comenta que emerge en "la situación de los países sujetos a coloniaje en los cuales operaban por lo menos dos sistemas normativos superpuestos" (Salazar, 2005, párr. 1). Por un lado, la ley metropolitana o centro colonial, y por otro el sistema de la sociedad colonizada.

Para Pablo Iannello (2016), la "visión tradicional del pluralismo jurídico surgió como una expresión de resistencia a la posición dominante de los Estados nación a partir de los procesos de descolonización que tuvieron lugar durante las décadas del 50, 60 y 70" (p. 767); y se derivaba de trabajos anteriores de antropología legal que había mostrado la incongruencia del "derecho contractual" con comportamientos y nociones de normatividad presentes en sociedades no-occidentales. Fue sustentado por la reafirmación de derechos colectivos indígenas, en las reformas legales de Estados nación (Brokmann, 2014, p. 7) y en el derecho internacional (Mendoza, 2025, p. 7). Es interesante notar que, a pesar de un reconocimiento de los orígenes coloniales, el pluralismo jurídico en general es visto como un fenómeno más reciente y liberador relacionado con las afirmaciones de grupos y comunidades subordinadas.

De acuerdo con la Real Academia Española (RAE, s.f.) justicia significa "principio moral que lleva a determinar que todos deben vivir honestamente". Significa también: derecho, razón, equidad. Según el diccionario en línea de etimología *Etymonline* (s.f.), la palabra justicia aparece en francés a mediados del siglo XII con la definición "el ejercicio de autoridad para vindicar el derecho de asignar una recompensa o un castigo". Expresa también la cualidad de ser justo y equitativo, de tener rectitud moral y conformidad con la verdad. Viene de *iustitia* en latín que denomina honradez y equidad, y de *iustus* con connotaciones de rectitud moral y de ser justo. La palabra en sánscrito y casi todas las lenguas vernáculas derivada de sánscrito es *nyaya* (a veces *dharma*, algo que nos sostiene) que lleva connotaciones muy parecidas de rectitud moral y equidad y también la moralidad que gobierna al hombre. En los dos casos incluyen a la persona encargada de ejercer o mantener el orden moral, es decir algún tipo de juez.

La RAE (s.f.) define la ley como "regla fija a la que está sometido un fenómeno de la naturaleza"

y "cada una de las relaciones existentes entre los diversos elementos que intervienen en un fenómeno". Su etimología viene de inglés antiguo *lagu* (plural *lag*, que combina en *lah* y simboliza ordenanza, regla prescrita por autoridad, regulación y algo establecido y fijo. En sánscrito, diferentes palabras con distintas connotaciones –*vidhi* (regla, regulación, destino), *danda* (castigo), *vyabahara* (procedimiento legal)– significan la ley; el idioma también hace una distinción entre la ley de la naturaleza, leyes del estado, leyes para mantener el orden moral. Estas distinciones han repercutido en el empleo de diferentes palabras en las lenguas vernáculas (*ain* en bengalí, *kanun* en hindi) conectado con procesos históricos, políticos y sociales en diferentes partes del subcontinente.

Las etimologías y connotaciones señalan la versatilidad de los conceptos y subrayan también la parte moral subjetiva/interpretativa de la ley y la justicia que generan expectativas y experiencias discordantes. Según el teorista legal Pashukanis y Einhorn (1989), la ley pertenece al terreno de la formación social y no puede ejercer su autoridad sin referencia a normas pre-existentes, documentadas o no documentadas. Las meditaciones de Jaques Derrida respecto a la relación entre la ley, la justicia y la violencia había resaltado la naturaleza de la ley como una fuerza inherentemente ejecutable, autorizada para su aplicación. En el proceso de su aplicación, la fuerza de la ley se presta al servicio de fuerzas socioeconómicas y políticas, fuerzas externas y pre-existentes (Derrida, 1990). Por tal razón, la relación entre la ley y la justicia mediada por la fuerza de la ley generaba un hueco entre la ley y la justicia (1990, pp. 925-927). De hecho, para Derrida, la ley con su base en una autoridad metafísica tenía una relación innata con la violencia.

Sin entrar en detalles de este denso argumento, estudiaré su replanteamiento por parte de Nancy Fraser (1991). Para la autora, la fuerza de la ley es política y no metafísica, y se ubica en procesos fortuitos de relaciones sociales y la institucionalización del poder (1991, p. 1328). Ella rastrea la violencia enmascarada, estructural e inherente a los procedimientos establecidos del juicio legal. La naturaleza política de la fuerza de la ley hace su relación contingente en lugar de ser transcendental, habilitando, en lugar de inhibiendo acciones por la justicia (1991). Aprendiendo de Fraser, procuraré ir más allá de sus sugerencias en mi estudio del prolongado y tenso debate en torno a las leyes personales y el código uniforme en India.

Esbozaré también el manejo de la inter-legalidad y legalidades porosas por parte de ciudadanas musulmanas pertenecientes a una comunidad religiosa y las percepciones e interpretaciones de los jueces,

las movilizaciones y discursos políticos, asimismo las presiones ejercidas por la comunidad en el nombre de la cultura-colectiva, y el estado-nación abogando por la integración nacional. El examen conjunto de varios factores, circunstancias y presiones señalará dos sucesos concurrentes: el desplazamiento de la justicia de género, y los pequeños triunfos derivados de la negociación continúa de mujeres con la ley y los derechos individuales y colectivos.

Colonialismo y pluralismo jurídico

Un sistema legal instituido y mantenido por el Estado formaliza su relación con la sociedad a cambio de una garantía centralizada y coercitiva sobre un cierto territorio (O'Donnell, 1993) para mantener el orden. Pese a que este no es igualitario ni socialmente imparcial; el sentido del orden implica que múltiples relaciones sociales sean conducidas dentro de sus normas y que las leyes sean obedecidas por los ciudadanos. Además, el acuerdo general sobre el Estado nación como el organismo más apropiado para la implementación de la ciudadanía universal, aunque sumamente controvertida, confiere un sentido del poder de tener y gozar derechos a los ciudadanos.

El inicio del pluralismo jurídico en India está vinculado con su colonización paulatina por parte de la Compañía Inglesa de Indias Orientales (fundada en el 31 de diciembre de 1600, un siglo antes de la conformación de Gran Britania). El proceso de colonización de India fue muy distinto al de los países "descubiertos". Los europeos llegaron a India a partir de finales del siglo XV para participar en el lucrativo comercio del océano índico. Los portugueses fueron los primeros, seguidos por los holandeses, los franceses y, al final los ingleses, a principios del siglo XVII. La Compañía Inglesa llegó con una cédula real que le autorizaba el monopolio del comercio con India y China. Para combatir el desfavorable balance del comercio y restringir la importación de plata desde Inglaterra la Compañía intentó controlar el comercio interior, participó en las intrigas políticas internas y empezó a conquistar, lo que generó el problema adicional de cubrir los gastos de un ejército creciente. La próspera provincia de Bengala fue el primer territorio conquistado en 1757. Después de vencer a la fuerza aliada del emperador mogol, el *nawab* (gobernador musulmán) de Bengala y el *nawab* de Awadh en 1764, la Compañía obligó al emperador a ceder el derecho de recolectar los ingresos derivados del cultivo. Saqueo y devastación de la región siguió a la conquista y ocasionó una hambruna catastrófica en 1771.

Como consecuencia de la crisis administrativa y financiera de la Compañía Inglesa de Indias Orientales, el Parlamento británico aprobó la *Regulating Act* de 1773, con la que inició un mayor control

sobre el gobierno de los territorios indios administrado por la Compañía. Warren Hastings, elegido gobernador de Bengala en 1772 por los directores de la Compañía, fue designado primer gobernador general, superior a los gobernadores de la Compañía en Madrás y Bombay (ahora Chennai y Mumbai). Se confió a Hastings la tarea de devolver el orden al caos ocasionado por la intervención de la Compañía en Bengala (Banerjee-Dube 2018, p. 106). La Ley reguladora de 1773 convirtió al tribunal municipal de Calcuta, la nueva capital de la administración de la Compañía, en la Suprema Corte. Estas reformas constituyeron un paso decisivo en la institucionalización de la administración colonial británica y en la configuración del sistema jurídico que posteriormente se consolidaría en la India bajo dominio británico directo entre 1858 y 1947.

Warren Hastings, en su afán de establecer la ley y el orden, emprendió una búsqueda de textos y escritos sagrados para codificar la ley *gentoo* (palabra portuguesa derivado de *gentile*, empleado para distinguir los hindús de los musulmanes) y la ley mahometana (musulmana). Tal búsqueda provino de la noción orientalista británica de que el pilar que constituía la sociedad india tradicional no era el individuo soberano sino las comunidades primordiales constituidas por religión, casta, parentesco, raza y tribu (Sinha, 2011), y de que tales comunidades tenían sus escrituras. La búsqueda y codificación de las leyes personales hindús y musulmanas fueron motivadas también por la suposición orientalista de que los habitantes del país necesitaban someterse a sus propias leyes en asuntos de su vida privada —matrimonio, herencia, adopción, por ejemplo— y de la comunidad. El Plan Judicial propuesto por Hastings y su comité en 1772, elaboró los principios básicos para suministrar justicia a los ingleses y europeos residentes en Calcuta y Bengala y a los nativos. Dicho plan, supuestamente "adaptado a los hábitos y percepciones de los habitantes y las exigencias del país", tenía un propósito doble. Por un lado, buscaba proteger a los sujetos ingleses y europeos por medio de la administración de la ley inglesa estatutaria, y por otro, permitir a los nativos —"indulgentes hacia sus prejuicios civiles y religiosos"— gozar de "sus propias costumbres sin ser molestados" (Acharyya, 1914, p. 153).

La existencia de la *sharía* (leyes, normas y deberes derivados del Corán y las enseñanzas del Profeta) para los musulmanes canalizó la investigación hacia escrituras de los *gentoo*. La publicación de *A Code of Gentoo Laws* (Código de Leyes Gentoo) en 1776, patrocinado por Hastings, transformó de manera drástica las normativas de comportamiento y las leyes hindú. El código fue compuesto por una selección arbitraria de un corpus amplio y diverso de textos normativos y prescriptivos en sánscrito (Bhattacharya-Panda, 2008). Además, la separación de una pequeña parte de la ley civil como leyes

personales no emanaba de prácticas indias sino de la demarcación inglesa de la ley eclesiástica (y familiar). De hecho, el impulso del gobernador general fue criticado por otros gobernadores británicos, pero el código, seguido por *A Digest of Hindoo Law* (Compendio de Derecho Hindú) publicado en 1801, perpetuaron la separación al ser aplicado en las cortes. Durante décadas, los jueces ingleses interpretaron y ejercieron el código (y la *sharía*) produciendo nuevos derechos anglo-hindús y anglo-mahometanos, cambiando radicalmente las propiedades y el modo de funcionamiento de las leyes, los derechos, y la justicia.

Las consecuencias de tal separación que continuó bajo el régimen directo de la corona y el parlamento británico (1858-1947), han sido de largo y muy potente alcance. La división reduccionista de los pobladores indios que pertenecían a numerosas fes, sectas y denominaciones borrosas en hindús y musulmanes objetivaron y endurecieron identidades contingentes de comunidades heterogéneas. Y, como afirma Agnes (2001a, p. 43), produjeron una ficción legal en donde hindús y musulmanes seguían leyes uniformes cuyo origen radica en sus respectivas escrituras. Antes de la administración colonial, nadie había separado e identificado los distintos grupos y comunidades indias a base de su fe, aunque existían diferentes órdenes y normativas para el funcionamiento de la ley y la justicia. Dada que grandes partes de India estaban bajo el control de los emperadores mogoles y sus administradores provinciales, la ley civil y penal que se aplicaba en general era islámica, aunque el manejo de justicia era casuístico, y variaba de acuerdo con el contexto y las normas prevalentes en la región.

En este sentido, como se ha indicado arriba, existían múltiples sistemas de la ley. Lo que hizo la administración británica fue sentar el pluralismo jurídico en una base muy distinta y definitiva. Produjo identidades nuevas determinadas por la religión y aumentó divisiones y rivalidades entre comunidades. El gobierno de la Compañía asumió el derecho de decidir que era religioso y que era laico. Las nuevas categorizaciones resultaron en una demarcación de una mayoría hindú "aún más abrumadora de lo que era, y éste era precisamente el grupo al que Hastings buscaba dar derechos políticos" (Rocher, 1994, p. 222). La implicación más importante del Plan Judicial era descontinuar el monopolio oficial del que la ley musulmana había gozado en las cortes civiles bajo el régimen que los británicos estaban desplazando (Rocher, 1994).

En tiempos de la independencia de India (15 de agosto de 1947), las leyes personales habían estado en operación por más de un siglo y medio. No podían ser eliminadas. En efecto, se mantuvieron vigentes

después de amargos debates en la Asamblea Constituyente que elaboró la Constitución en los años 1947-49, como un compromiso o una garantía para las comunidades minoritarias que el Estado indio habría de proteger. Incluso, la mayoría hindú mantuvo sus leyes personales, como una comunidad religiosa perpetrando todavía más una separación colonial perniciosa. Por consiguiente, las leyes familiares, una pequeña parte de la ley civil continuó estando alejada del principal cuerpo de leyes, separando a las cuatro comunidades religiosas —hindús, musulmanes, cristianos y parsis (Sen, 2002, p. 485)— generando innumerables ambigüedades, interpretaciones y conflictos.

Es importante mencionar aquí la recopilación, publicación y promulgación de *Las Leyes de los Reinos de Las Indias* por Carlos II en 1681 y especular sobre las consecuencias semejantes de *Las Leyes de los Reinos de las Indias* en la separación, división y ubicación de los pobladores de Nueva España. Dictado por los colonizadores españoles después de la Conquista, este conjunto de normas generales y específicas sobre el desarrollo social, económico, político y religioso "pretendió desarrollar una nueva cultural en los pobladores de las recién tierras descubiertas" basadas en nociones inverosímiles de los conquistadores (Mahecha y Mazuera, 2017, pp. 36-37). Adaptada, distorsionada y ejecutada por los encomenderos, las leyes dejaron a los conquistados, los oprimidos, quienes eran portadores de una casta, arrasados en sus tradiciones, desvencijados ante la tradición. Las leyes "establecieron clases sociales, prohibieron la convivencia entre las diferentes castas y entre estas y los indios, los blancos y los criollos, creando odios y rivalidades" (Mahecha y Mazuera, 2017, p. 39).

Los indígenas, por su parte, fueron sometidos primero a procesos de homogeneización y asimilación, y más tarde quedaron bajo leyes personalísimas, que atendían al contexto y las circunstancias particulares de cada individuo. Se "distinguía entre razas, estatus, profesiones y oficios, lo cual llevó incluso a acrecentar las distinciones y los procesos discriminatorios en los pobladores de las nuevas tierras" (Mahecha y Mazuera, 2017, p. 42). De manera similar con India, las *Leyes de las Indias* no desaparecieron con los procesos de independencia: quedaron vigentes por décadas en transición vinculadas con las nuevas disposiciones nacionales, y las legislaciones y constituciones creadas por los nuevos Estados (Mahecha y Mazuera, 2017).

La Constitución de India promulgada el 26 de enero de 1950, permite un Código de Procedimiento Civil Uniforme y un Código de Procedimiento Criminal Uniforme que se aplican a todos los ciudadanos independientemente de su comunidad o fe (religión). Al mismo tiempo, se aceptan leyes personales —

leyes sobre el matrimonio, el divorcio, la manutención, las herencias, y la adopción, temas que afectan a las mujeres directamente—, para comunidades minoritarias y comunidades delimitadas sobre la base de la religión. Las/los ciudadanas/ciudadanos tienen el derecho de elegir entre el código uniforme de procedimiento civil y las leyes personales en cuanto se trata de estos asuntos.

La Constitución de India no se refiere a las leyes personales como religiosas, aunque reconoce sus fundamentos en la fe. Para la gran mayoría de los líderes políticos de la primera generación de India independiente, el Estado podría implementar las leyes personales, aunque no eran muy claros sobre el poder del Estado para reformar tales leyes. En el momento crítico de la creación del nuevo Estado-nación poscolonial —signado por la tragedia de la partición y el surgimiento de Pakistán—, las leyes personales pasaron a considerarse un elemento vital de la identidad cultural de las comunidades religiosas. Sin embargo, los debates de la Asamblea Constituyente en la arena pública demostraron severas inquietudes; estas gravitaban alrededor de los imperativos de un Estado centralizador que garantizaba la integridad territorial-socio-cultural, y un Estado nación democrático que reconocía la diferencia y que quería proteger las leyes personales de las comunidades. La salida fue un compromiso. El artículo 44 de la Constitución ordenó al estado "esforzarse por asegurar, para que todos los ciudadanos tengan un Código Civil Uniforme para todo el territorio de India" y ordena que el estado secularice y haga homogéneas las leyes familiares (Constitution of India, s.f.). El artículo 44 es un principio directivo de la política estatal que compone la cuarta parte de la Constitución india: no ejecutable por la ley. Las leyes personales, por otro lado, pertenecen a los Derechos Fundamentales garantizados por la Constitución (en parte III) de practicar cualquier fe o religión sin ningún obstáculo.

De hecho, hubo una legislación para reformar y homogeneizar el código civil hindú iniciado por el Dr. B.R. Ambedkar, el presidente del comité que elaboró la constitución. El propósito de tal legislación era dar uniformidad a costumbres y prácticas muy heterogéneas y desordenadas de una comunidad enorme y sumamente diversa, para facilitar la centralización e integridad nacional. Pero al brindar algunos derechos a mujeres casadas llegó a ser considerado y proyectado como muy progresista respecto a la justicia de género. Además, ofreció un instrumento potente a la derecha hindú para atacar y reformar y/o erradicar las leyes personales musulmanas.

Los ambages de la cultura

La equiparación de leyes personales con derechos culturales —aquellas que salvaguarden la

"cultura" de las comunidades minoritarias— hace el escenario aún más engorroso. Trabajos importantes de antropólogas feministas y otros estudiosos (Abu-Lughod, 2012; Das, 1995; Said, 1994) han disputado la noción influyente de cultura en antropología como un sistema de un red común y compartido de significados Geertz (1973), coherente y autoevidente, a través de los cuales la existencia colectiva se vuelve posible. La cultura, han señalado, no considera al juicio y al poder asumido por el Estado para conferir valores. La comunidad por su parte, para contestar tal hegemonía del Estado, tiende a valorizar y hacer inflexible y uniforme diversas tradiciones culturales y distintos modos de identificarse con ellas (Das, 1995, pp. 90-91).

Sally Engle (2006) insistió en la necesidad de reconsiderar las definiciones esencialistas y limitadas de cultura como "costumbres y tradiciones" o "usos y costumbres" en distintos espacios internacionales. Tales definiciones simplifican erizadas dinámicas sociales y obvian el papel de injusticias históricas y sistémicas. La autora nos reta a historiar la cultura y situarla en amplios procesos económicos y políticos para ver su carácter procesual y cambiante. Aída Hernández (2002), por su parte, resaltó cómo, por mucho tiempo, el discurso desarrollista y modernista de los Estados nación latinoamericanos culparon a las costumbres y tradiciones indígenas para excluir a las mujeres, "culturalizando" así la inequidad estructural de género. Al mismo tiempo han ofrecido el desarrollo de derechos universales para mujeres como una panacea desculturizada de exclusión. Tales intervenciones constituyen una alerta continua en contra de la fosilización de usos y costumbres y tradiciones de comunidades indígenas u otras comunidades minoritarias.

Además, el énfasis en el individuo (y no la colectividad) en la gramática legal y la teoría liberal, circunscribe la opción de ciudadanas para reclamar justicia por el daño sufrido como parte de un grupo social (Fraser, 1991, p. 1329). Asimismo, el bagaje de presunciones culturales que subyacen los juicios y pronunciamientos de los jueces y los que sirven en el jurado, frena todavía más las posibilidades de asegurar decisiones prudentes hacia problemas de género. En el caso de las mujeres en comunidades con derechos colectivos, se hace evidente una coerción conflictiva ejercida tanto por el Estado como por la comunidad para someterlas a ciertas leyes que atienden al bien de la comunidad y a la cultura normativa. Irónicamente, las leyes personales se denominan así porque tratan asuntos personales, pero al mismo tiempo conciben a la persona únicamente como miembro de un colectivo (y de una cultura).

Entonces, ¿cómo se puede definir los derechos culturales o colectivos de grupos minoritarios y

vulnerables reconocidos también por la ley internacional?; ¿constituyen la suma total de los derechos garantizados a un individuo ciudadano que pertenece a una comunidad, o lo colectivo se encuentra por encima y diferente del individuo?

De hecho, como señaló Veena Das (1995), lo que se vuelve evidente en esta lucha entre estado, comunidad o colectividades, y los individuos, es la "doble vida de la cultura" (Das, 1995, p. 91). Mientras la cultura compartida, que casi siempre constituye una comunidad o el colectivo, ofrece un reconocimiento radical a la humanidad de sus sujetos, también conserva al individuo dentro de límites tan definidos y estrechos que la capacidad de experimentar con el sí mismo es puesta en peligro (Das, 1995). Como consecuencia, la idea asociativa de lo colectivo, que implica la pertenencia del individuo, a menudo queda sobrescrita por la idea de lo colectivo que es dueño del individuo. Esto inhibe seriamente el deseo de los individuos dentro de un colectivo o comunidad adscriptiva —la comunidad étnica o religiosa— para formar alianzas con una comunidad afiliativa, una comunidad de mujeres, por ejemplo, para reinterpretar la cultura compartida de acuerdo con un conjunto diferente de principios y aspiraciones. Las tensiones, generadas por distintos deseos, difícilmente encuentran una resolución aceptable. Para ubicar estas advertencias y señalamientos en contexto, echaremos un vistazo rápido al caso emblemático de Shah Bano.

Los desafíos del pluralismo jurídico: Shah Bano, ley personal y Código uniforme

En 1978 Shah Bano, una mujer musulmana de 62 años, había recurrido al Código de procedimiento penal uniforme para exigir la manutención de su ex-esposo, quien le había abandonado en 1972 y le había pagado manutención por seis años. Shah Bano recurrió al código penal porque este asegura la manutención a mujeres divorciadas para combatir la "vagancia" (Seth, 2005, p. 47). El marido, un abogado exitoso y listo, se divorció de Shah Bano pronunciando el *talaq* (deshacer el nudo) tres veces y llevó el litigio a la Suprema Corte de Justicia para cuestionar el derecho del Estado a aplicar el código penal uniforme sobrepasando las leyes personales de la comunidad musulmana. Después de una larga, vitriólica y muy publicitada guerra legal, la Suprema Corte de India en 1985 ratificó el derecho de Shah Bano a la manutención bajo la sección 125 del Código de procedimiento criminal (*Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum*, 1985).

El proceso adquirió un significado central en la vida política del país por dos razones: primero, los pronunciamientos peyorativos de los jueces (hindús) acerca de la Ley personal islámica por primera vez en India independiente y su énfasis en la necesidad de Código uniforme; y segundo, el contexto político incierto marcado por la inmadurez del primer ministro Rajiv Gandhi —del Partido del Congreso— en un momento cuando la derecha hindú se posicionaba como una corriente importante dentro de la política nacional (Hasan, 1989, p. 45). Cabe señalar que antes de Shah Bano, muchas musulmanas divorciadas habían apelado al Código uniforme y habían recibido manutención sin ocasionar ninguna polémica (Hasan, 1989). El arduo juicio penal de Shah Bano fue incitado por el sensacionalismo mediático, las pasiones de la derecha y debates sobre el secularismo indio que permitía la existencia de leyes personales religiosas. Tal confluencia de circunstancias convirtió al juicio en una lucha por la identidad cultural de un grupo minoritario versus la necesidad de un Código uniforme progresista y secular para la integridad nacional en la década de los ochenta. Desplazó por completo el asunto fundamental del derecho de Shah Bano divorciada arbitrariamente a recibir una pensión digna.

Los pronunciamientos peyorativos de los jueces sobre la injusticia hacia las mujeres en la ley personal islámica ignoraron por completo una distinción fundamental en el concepto del matrimonio en islam y el hinduismo (y cristianismo). El matrimonio en el islam es un contrato entre dos individuos, no un sacramento, razón por la cual no está contemplada la manutención. No obstante, aunque el divorcio es mal visto, el Corán otorga el derecho singular al esposo de disolver el matrimonio al mismo tiempo de encargarlo con el pago de *mahr* (*mehr*) a la novia en el momento de contraer el matrimonio. Una parte del dinero queda guardado pensando en el futuro para recompensar a la esposa en el caso de divorcio.

En este contexto, es muy importante mencionar las modificaciones a la ley familiar islámica encaminadas por el Acta de la Aplicación de Sharía en 1937 seguido por el Acta de Disolución de Matrimonios Musulmanes de 1939. Resultado de una valiosa negociación entre reformadores musulmanas, organizaciones y movilizaciones de mujeres y el grupo conservador *ulama* —especialista en la ley sagrada islámica— la Acta de Aplicación de Sharía había reemplazado el derecho consuetudinario por la Sharía. Y el Acta de 1939 había otorgado el derecho de solicitar la disolución de matrimonio a esposas y había especificado las condiciones precisas. Las condiciones incluían crueldad e incompatibilidad, además de abandono, incumplimiento del deber de proporcionar manutención, encarcelamiento e impotencia. Con aplicación general en toda India, estas Actas ofrecen un buen ejemplo de la posibilidad productiva de la inter-legalidad, es decir de la intersección de derecho colectivo e

individual, comunitario y estatutario (Drishti Judiciary, 2023; Firdous 2026). Desafortunadamente, los jueces y los discursos públicos hicieron caso omiso a tales Actas. Proyectaron al código civil hindú como lo más adecuado para la justicia de género y las leyes personales musulmanas como anticuadas, anti-seculares, y anti-género.

En medio del altercado, Shah Bano se retractó comentando que no quería ir en contra de su comunidad, es decir, quería cumplir con los deberes comunitarios. Es difícil especular sobre las presiones ejercidas por su familia y por parte de su comunidad. Cabe señalar, que diferentes grupos de musulmanes intelectuales y políticos se habían manifestado a favor del veredicto de la Suprema Corte (Hasan, 1989, p. 47). Sin embargo, la manutención prescrita era tan escasa que Shah Bano no hubiera podido mantenerse. Ella quedó estancada en el ir y venir entre un veredicto intemperado y comentarios infundados sobre la ley personal musulmana hecho por el Juez principal, y el grito de comunidad en peligro emitido por los miembros conservadores (masculinos) de la junta pan-india de leyes personales musulmanas. Su apelación por justicia fue paralizada por la violencia sistémica y estructural inherente en el juicio legal, las suposiciones culturales de los jueces y la normativa cultural de la comunidad. El caso de Shah Bano ejemplifica lúcidamente la disonancia entre la fuerza de la ley y la justicia que repercute continuamente en la vida familiar de mujeres casadas.

El juicio Shah Bano destacó también los severos problemas que inhieren en la familia jurídica como una institución muy inequitativa en cuanto a los derechos y la seguridad de esposas. Tal precariedad se aplica también a los derechos de divorcio, adopción y las herencias. El proceso demostró cómo la familia constituye un sitio de conflicto entre el Estado y la comunidad por control sobre la mujer casada, suprimiendo sus derechos básicos como ciudadanas individuales.

¿Cómo alcanzar la justicia de género?

El pensamiento y las luchas feministas pasaron por un dilema muy serio en cuanto a su posición a favor o en contra de Shah Bano. Fueron conscientes de que insistir en el Código uniforme era rebasar las particularidades de comunidades minoritarias y no respetar la diferencia. Por otro lado, defender los derechos comunitarios y "culturalizar" la comunidad, restringía las iniciativas de las sujetas de estas comunidades. Salieron más maduras y reflexivas como consecuencia de sus consideraciones. A partir de este momento llegaron a interpretar el asunto del Código civil uniforme desde otra óptica. Se dieron cuenta de que la integridad nacional, en particular en la retórica de la derecha hindú, y su proyección de ellos

mismos como seculares y progresistas, en realidad significaba la marginalización de todos los intereses e identidades no dominantes, en particular de la comunidad musulmana. Aún más significativo ha sido el cuestionamiento de la familia heteronormativa como el punto central de las leyes personales. A partir de la década de los noventa, el pensamiento y las luchas feministas se han caracterizado por la tenaz interrogación del Estado nación y de la percepción de comunidades como entidades homogéneas. Ha habido una insistencia en los derechos humanos fundamentales para las mujeres y en la ampliación del concepto de la familia para incluir relaciones entre el mismo sexo y de parejas fuera del matrimonio (Menon, 2014, p. 485). Un punto que merecería un análisis aparte, pero que rebasa los objetivos de este ensayo.

Estudiosas, activistas y profesionales del derecho han intentado aprender de las experiencias de mujeres casadas en distintas situaciones de agresión y vulnerabilidad dentro de la familia, generada por interpretaciones particulares de las leyes personales de cada comunidad religiosa. Han abogado por un código de procedimiento civil uniforme compuesto por partes más sensatas en torno al género de todas las leyes personales que siguen en vigor (Menon 2014; Seth 2005). Tal código, han argumentado, prestará atención a los contextos y las distintas discriminaciones y opresiones sufridas por las esposas y las madres, para poder hacer las leyes familiares mucho más comprensivas.

Conviene hacer aquí un breve paréntesis para subrayar la necesidad de problematizar los supuestos generales sobre prácticas y sujetos no liberales, categoría en la que podrían incluirse las mujeres de comunidades indígenas. Después del veredicto sobre el caso Shah Bano, la junta pan-india de leyes personales musulmanas presionaron al gobierno central para aprobar una ley que "protegía" a las mujeres musulmanas divorciadas de la aplicación del código penal uniforme. Tal ley, fuertemente criticada por todos los grupos de feministas y ciudadanas liberales, tuvo un fruto inesperado. El trabajo de la abogada activista Flavia Agnes (2007) mostró cómo algunas esposas divorciadas, junto con sus abogadas/abogados y jueces empáticos, lograron recibir un mejor trato de manutención, interpretando y jugando con la idea de la justicia islámica que propone "disposición justa y razonable" (Agnes, 2007, p. 299; Agnes, 2001b, p. 3975). Trabajos de esta índole sirven como una advertencia continua en contra no solo de ideas liberales, sino también de generalizaciones superficiales que rechazan las leyes de las comunidades religiosas (o indígenas) sin examinarlas. Como he indicado, aun cuando no emprenden la justicia de género, estas leyes permiten sutiles maniobras de negociación.

Las movilizaciones al interior de la amplia y heterogénea comunidad de mujeres musulmanas han adoptado formas muy distintas. Por un lado, han procurado crear un espacio para mujeres dentro del ámbito masculino moral, legal y jurídico al formarse como Qazis (juez/magistrado), para así asumir el poder y liderazgo de mezquitas, oraciones congregacionales y solemnización de matrimonios (Jones, 2019a). Tal esfuerzo va de la mano con la reinterpretación del Corán por estudiosas y activistas feministas (Mahmood, 2005) en varios Estados nación mayoritariamente musulmanes, planteando para nosotras el reto de tomar en serio a las sujetas no-liberales.

Por otro lado, mujeres musulmanas han procurado modificar o anular las prácticas más abusivas y discriminatorias como la de *triple talaq* instantánea, arrasando un poco la noción de las leyes personales musulmanas en India independiente como algo anticuado y fosilizado. Es importante notar que, en todos los países con mayoría musulmana con la presencia de leyes personales, tales leyes han experimentado importantes reformas y modificaciones motivadas por la confianza de la mayoría (Seth, 2005, p. 44). En el caso de India, por otro lado, la demarcación de la comunidad musulmana como una minoría desde tiempos coloniales ha transformado a las leyes personales en un elemento clave de identidad cultural definido por grupos conservadores masculinos, haciendo su reforma más ardua. Casi se ha olvidado la notable Acta de 1939, lo cual resultó evidente en el caso de Shah Bano. No obstante, las mujeres musulmanas han recurrido a tal Acta para poder salir de matrimonios abusivos e incompatibles. Lamentablemente, hay pocos estudios sobre las consecuencias de dicho documento.

Es importante mencionar que las distintas manifestaciones de mujeres musulmanas —en particular a partir del siglo XXI— y la circunspección y reconsideración por parte de estudiosas de género y feministas-activistas, ocasionado por el proceso legal en torno a Shah Bano, han promovido una sutil concientización sobre la problemática de género, especialmente dentro del matrimonio y la familia. Esto se refleja en el matizado y moderado veredicto sobre el segundo caso de Shayara Bano (*Shayara Bano v. Union of India*, 2017).

Shayara Bano había recurrido a la Suprema Corte de Justicia en 2016 apelando en contra de la práctica de *triple talaq* instantánea aplicada por su esposo para divorciarse de ella. Su petición fue apoyada por el colectivo Bebaak, un colectivo de activistas feministas musulmanas y por el Movimiento Nacional de Mujeres Musulmanas (MNMM). La práctica de *triple talaq* instantánea es sancionada por el Corán y prohibida en todos los Estados nación mundialmente. No obstante, la prohibición no se ha traducido a su

suspensión en la vida cotidiana, aunque los casos no son muy numerosos (*Shayara Bano v. Union of India*, 2017, p. 189). De hecho, algunos esposos musulmanes han recurrido con destreza a medios electrónicos y redes sociales como WhatsApp para pronunciar el *talaq* triple de manera instantánea, en abierta contravención de los preceptos coránicos.

En contraste con los pronunciamientos del Juez principal en el caso de Shah Bano, los cinco jueces participantes del caso del año 2017, no entraron en análisis o interpretaciones de las leyes personales musulmanas y su impacto sobre la justicia de género. Comentaron que tal análisis estaba fuera de su competencia y jurisdicción (*Shayara Bano v. Union of India*, 2017, p. 199). Declararon a favor de la apelación para condenar la práctica de *triple talaq* por causa de justicia total empleando su poder de jurisdicción especial (*Shayara Bano v. Union of India*, 2017, p. 269). La práctica, según ellos, no solo era arbitraria y no aprobada, sino totalmente discriminatoria en cuanto a género y negaba la dignidad de mujeres violando sus derechos humanos básicos (*Shayara Bano v. Union of India*, 2017, p. 269).

Resulta paradójico que el fallo emitido durante el mandato del Partido Congreso —más liberal y democrático— fue más severo en contra de las leyes personales musulmanas. El Juez principal, inclinado hacia el establecimiento del código uniforme para promover la integración nacional, asumió una postura de defensor de mujeres musulmanas. El veredicto pronunciado en el 2017, bajo el mandato del partido Bharatiya Janata Party (BJP) —el Partido del Pueblo Indio, el partido de la derecha hindú que está en poder en el gobierno central— era más discreto.

Cabe señalar que justo después del fallo que prohibió la práctica de *triple talaq* instantánea, los diputados de BJP lograron la aprobación de un Acta en el Parlamento. En ella se criminalizó a los esposos musulmanes que realizaban *triple talaq* instantánea. El Acta elevó la coerción del gobierno derechista sobre la comunidad musulmana en nombre de vigilar los desvíos por parte de esposos musulmanes y para otorgar derechos a mujeres musulmanas (Agnes, 2018, p. 12). El proyecto de la ley y la subsecuente Acta dejaron de lado un punto ético significativo: si el parlamento con una representación musulmana mínima tenía la autoridad moral de promulgar una Acta sin un debate público y sin llegar a un acuerdo con los representantes de la comunidad (Agnes, 2018). Siguiendo el éxito parlamentario, los políticos del BJP acentuaron su campaña para promulgar el Código civil uniforme, hablando otra vez en nombre de justicia para mujeres musulmanas. No es de sorprender que una gran parte de mujeres musulmanas casadas estaban en contra de tal proyecto de ley, que llegó a ser Acta. Fue condenado también por el colectivo

Bebaak. Argumentaron que, en lugar de empoderar a las mujeres, hacían su condición más vulnerable. Con exesposos presos perdían su estabilidad económica y el encarcelamiento perjudicaba a las hijas/hijos en general. El MNMM, por su parte, no vio tal acta como discriminatoria para las esposas, razonando que solo el castigo servirá para detener a los esposos (Jones, 2019b). Pese a las diferencias entre los distintos grupos de activistas, se hace evidente la manipulación por parte del Estado y el gobierno, que buscan sacar provecho de los pequeños avances conquistados por las mujeres después de arduas luchas y movilizaciones.

A partir de febrero de 2025, Uttarakhand —una nueva provincia en el norte de India formada en el año 2000 y gobernada por el BJP— ha implementado el Código civil uniforme. El gobierno de la provincia señaló nuevamente los valores de la constitución que garantizan igualdad en los derechos civiles para las ciudadanas, e igualdad en general para mujeres de todas las comunidades religiosas. La implementación del Código uniforme era la promesa del partido BJP antes de las elecciones. Diferentes sectores de la población aplaudieron la iniciativa en virtud de que el Código civil uniforme reconoce relaciones de convivencia. Vale anotar que el Código uniforme obliga a registrar las relaciones de convivencia durante los 6 primeros meses, de lo contrario se criminaliza a la pareja por falta de cumplimiento. De manera más significativa, las reglas para registrar tales relaciones hacen casi imposible las relaciones interreligiosas, algo que ha sido el objetivo de la derecha desde hace varios años. El problema reside en la aceptación fácil del Código uniforme como un fin en sí mismo.

A modo de conclusión

El ensayo indagó en la heterogeneidad de las connotaciones de la ley y la justicia y los problemas relativos a la aplicación de la fuerza de la ley, con sus bases interpretativas e ideológicas. El propósito fue examinar las distintas expectativas sobre la justicia ejercida por la ley que resultan en experiencias diferentes y algunas veces decepcionantes. Se ofreció un panorama de las numerosas tensiones generadas por la brecha entre el ideal normativo y las suposiciones culturales dominantes sobre la familia jurídica heteronormativa y la experiencia de las mujeres casadas. Este panorama buscó revelar tanto las violencias del Estado-nación como las contradicciones inherentes al otorgamiento de la ciudadanía universal. Asimismo, el análisis del funcionamiento de las leyes personales —o derechos culturales no individuales— en la India independiente ha revelado la coerción que la comunidad ejerce sobre las mujeres en nombre de la normatividad cultural. En este sentido, las promesas inacabadas del liberalismo

van de la mano con los límites de derechos colectivos/comunitarios que rodean la justicia de género.

El análisis de la larga y espinosa experiencia de India con el pluralismo jurídico sirve para abrir un diálogo entre distintos espacios y sociedades colonizadas. Se impulsa considerar el impacto profundo de categorizaciones coloniales en sociedades excoloniales. Evidentemente el contexto colombiano de pluralismo jurídico es distinto, y el reconocimiento por parte del Estado nación de justicias comunitarias es más reciente. Aun así, las problemáticas que rodean la existencia de derechos colectivos/comunitarios/culturales en cuanto a la justicia de género no siempre son muy disímiles. ¿Cómo fueron afectadas las comunidades indígenas por la colonización y cómo llegaron a tener la conciencia de sus identidades, tradiciones, usos, costumbres, y derechos entremezclados con la experiencia de subyugación?; ¿cómo ha evolucionado su relación con el Estado nación independiente, y que papel que han jugado las suposiciones sociocultural-políticas del Estado y las normativas culturales dominantes de comunidades indígenas en el funcionamiento de derechos colectivos? La pregunta es, ¿de qué manera la presencia de la pluralidad de leyes apoya la justicia de género?, ¿acaso no invisibilizan las presunciones estatales sobre la cultura indígena y el ordenamiento cultural de la comunidad, las violencias sistémicas inherentes en las relaciones sociales cotidianas?

Las distintas movilizaciones y manifestaciones de mujeres musulmanas han articulado las diversas maneras en que se aborda, comprende, interroga y se lucha en contra de las violencias inmersas en la familia como una institución jurídica. Han resaltado también que las leyes personales son productos históricos cambiantes constituidos por elementos coloniales, legales, y social-políticos que requieren ser modificados y no esencializados como un elemento trascendental de la identidad cultural de su comunidad. Han ofrecido ejemplos productivos del manejo sutil de la inter-legalidad en su solicitud por la justicia recurriendo al Código uniforme. Tales manifestaciones tienen eco en las luchas de mujeres en comunidades indígenas que intentan salvaguardar sus justicias ancestrales con cambios que incluyen sus experiencias, saberes y sentimientos (Figueroa, s.f; Buitrago, 2013).

Quizá tal reflexión de crítica y lucha continua hará posible la participación política de mujeres de comunidades minoritarias tanto en la vida de su comunidad como en la vida política de la nación, haciendo transformaciones actuales en el sistema legal. Al no validar las leyes personales, el Código uniforme y los derechos comunitarios como fines en sí mismos, han demostrado la importancia de seguir reflexionando y batallando a favor de la dignidad y los derechos humanos básicos para alcanzar equidad y justicia. La

transformación de una declaración formal de respeto por leyes personales o usos y costumbres por parte del Estado nación en un sistema jurídico más inclusivo, maduro y empático es el reto que queda para el futuro.

Referencias

Abu-Lughod, Lila. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios, Revista De Investigación Social, 9*(19), 129-157. https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.399

Acharyya, Bijay. (1914). *Codification in British India*. S. K. Banerji and Sons.

Agnes, Flavia. (2001a). *Law and gender inequality. The politics of women's rights in India*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195655247.001.0001

Agnes, Flavia. (2001b). Minority identity and gender concerns. *Economic and Political Weekly, 36*(42), 3973-3976.

Agnes, Flavia. (2007). The Supreme Court, the media, and the Uniform Civil Code debate in India. En Anuradha Dingwaney y Rajeswari Sunder (Eds.), *The crisis of secularism in India* (pp. 294-315). Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822388418-015

Agnes, Flavia. (2018). The politics behind criminalizing Triple Talaq. *Economic and Political Weekly, 53*(1), 12-14.

Banerjee-Dube, Ishita. (2018). *Una historia de India moderna: Volumen I: India colonial*. El Colegio de México. https://doi.org/10.2307/j.ctvggx4m1

Brockman, Carlos. (2014). *Orígenes del pluralismo jurídico en México. Derechos Humanos y sistemas jurídicos indígenas*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Bhattacharya-Panda, Nandini. (2008). *Appropriation and invention of tradition. The East India Company and Hindu law in early colonial Bengal*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195690484.001.0001

Buitrago, Diego. (2013). Mujeres indígenas: ¿protección constitucional en Colombia? *Revista CES DERECHO, 4*(2), 18-31.

Constitution of India. (s.f.). PART IV. Article 44, Uniform civil code for the citizens.

https://www.constitutionofindia.net/articles/article-44-uniform-civil-code-for-the-citizens/

Das, Veena. (1995). *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.

de Sousa, Bonaventura. (1987). Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law. *Journal of Law and Society*, *14*(3), 279-302. https://doi.org/10.2307/1410186

Derrida, Jacques. (1990). Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. *Cardozo Law Review, 11*(5-6), 921- 1039. https://larc.cardozo.yu.edu/clr/vol11/iss5/2

Drishti Judiciary. (5 de octubre de 2023). *Divorce Outside the Courts.* https://www.drishtijudiciary.com/editorial/divorce-outside-the-courts

Etymonline. (s. f.). *Justice*. Online Etymology Dictionary. Recuperado el 20 de enero de 2026, de https://www.etymonline.com/word/justice

Figueroa, Dolores. (s.f.). Politics of resistance of the North/South: exploring the analogies and differences in the struggle for the defense of the Indigenous community. En Ishita Banerjee y Dragica Vujadinović (Eds.), *Gender, Law, and Power: Global South-Global-North Interplay* [Manuscrito inédito]. Springer.

Firdous, Hummera. (2026). *Muslim Women's rights for dissolution of marriage*. https://doi.org/10.2139/ssrn.6225758

Fraser, Nancy. (1991). The Force of Law: Metaphysical or Political? *Cardozo Law Review, 13*(4), 1325-1331. https://larc.cardozo.yu.edu/clr/vol13/iss4/29

Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* Basic Books.

Griffiths, John. (1986). What is legal pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, 18*(24), 1-55. https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387

Hasan, Zoya. (1989). Minority Identity, Muslim Women Bill Campaign and the Political Process. *Economic and Political Weekly*, *24*(1), 44–50. http://www.jstor.org/stable/4394220

Hernández, Rosalva. (s.f.) Indigenous Women's Struggles for Justice in Contexts of Legal Pluralism: Reflections from Latin America. En Ishita Banerjee y Dragica Vujadinović (Eds.), *Gender, Law,*

and Power: Global South-Global-North Interplay [Manuscrito inédito]. Springer.

Hernández, Aída. (2002). National Law and Indigenous Customary Law: the struggle for justice of Indigenous women in Chiapas, Mexico. En Molyneux Maxine y Shahra Razavi (Eds.), *Gender, Justice Development and Rights* (pp. 384-413). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199256454.001.0001

Iannello, Pablo. (2016). Pluralismo jurídico. En Jorge Fabra y Álvaro Núñez (Coords.), *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho* (pp. 767-790). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Jones, Justin. (2019a). 'Where Only Women May Judge': Developing Gender-Just Islamic Laws in India's All-Female *'Sharī'ah* Courts'. *Islamic Law and Society*, *26*(4), 437–466. https://doi.org/10.1163/15685195-00264P04

Jones, Justin. (3 de septiembre de 2019b). *India: why a new law criminalising Muslim 'instant divorce' has divided feminists*. The Conversation. Recuperado el 12 de junio de 2026. https://doi.org/10.64628/AB.6gnkecmx4

Mahecha, Gloria. y Mazuera, Paula. (2017). Las Leyes de los Reinos de las Indias. *Diálogos de Saberes*, (47), 35- 53. https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/article/view/1695

Mahmood, Saba. (2005). *Politics of piety. Islamic revival and the feminist subject.* Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvct00cf

Mendoza, Carlos. (2025). *Los derechos colectivos de los pueblos indígenas en Colombia*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.

Menon, Nivedita. (2014). A Uniform Civil Code in India: The State of the Debate in 2014. *Feminist Studies*, *40*(2), 480–486. https://doi.org/10.1353/fem.2014.0025

Mohd. Ahmed Khan vs Shah Bano Begum (1985). *AIR 1985 SC 945* (Supreme Court of India). https://indiankanoon.org/doc/823221/

Noguera, Albert. (2010). ¿De qué hablamos cuando hablamos de constitucionalismo multicultural? *Anuario de la Facultad de Derecho*, (28), 87-116.

Engle, Sally. (1988). Legal pluralism. *Law and Society Review, 22*(5), 869-896. https://doi.org/10.2307/3053638

Engle, Sally. (2006). *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. The University of Chicago Press.

O'Donnell, Guillermo. (1993). *On the State, Democratization, and Some Conceptual Problems (A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries)* (Version 1). University of Notre Dame. https://doi.org/10.7274/26126587.v1

Pashukanis, Evgeny. y Einhorn, Barabara. (1989). *Law and Marxism: A General Theory* (C. Arthur, Ed.; 1st ed.). Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt18mvnjd

Real Academia Española. (s. f.). *Justicia*. Diccionario de la lengua española (Edición del Tricentenario). Recuperado el 20 de enero de 2026, de https://dle.rae.es/justicia

Real Academia Española. (s. f.). *Ley*. Diccionario de la lengua española (Edición del Tricentenario). Recuperado el 20 de enero de 2026, de https://dle.rae.es/justicia

Rocher, Rosane. (1994). British Orientalism in the Eighteen Century: The Dialects of Knowledge and Government. En Carol Breckenridge y Peter van de Veer (Eds.), *Orientalism and the Poscolonial Predicament.* University of Pennsylvania Press, 215-249.

Salazar, Francisco. (2005). *Sistemas normativos en el pluralismo jurídico colombiano.* https://red.pucp.edu.pe/ridei/fixes/2012/09/120918.pdf

Said, Edward. (1994). *Culture and Imperialism*. Vintage Books.

Scott, Joan. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Universidad Nacional Autónoma de México.

Sen, Samita. (2002). Towards a feminist politics? The Indian women's movement in historical perspective. En Karin Kapadia (Ed.), *The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender & Social Inequalities in India* (pp. 459-524). Zed Books.

Seth, Leila. (2005). A Uniform Civil Code: towards gender justice. *India International Centre Quarterly*,

31(4), 40–54. http://www.jstor.org/stable/23005979

Shayara Bano vs Union of India and Others. (August 22, 2017). *Writ Petition (Civil) No. 118 of 2016* (Supreme Court of India). https://indiankanoon.org/doc/115701246/

Sinha, Mrinalini. (2011). Historically speaking: gender and citizenship in colonial India. En Judith Butler y Elizabeth Weed (Eds.), *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism* (pp. 80-101). Indiana University Press.

Internacional Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 (CC BY-NC-SA). 2026