

## Gender justice in India: tra *judicial activism* e un nuovo dibattito sullo *Uniform Civil Code*

di Mara Bisi

**Abstract:** *Gender Justice in India: Judicial Activism and the New Debate on the Uniform Civil Code* – The debate on India's Uniform Civil Code (UCC) has shifted from secularism to gender justice. Once championed by the women's movement, current discourse favors pluralism-sensitive approaches. Legal pluralism is now seen as intrinsic to India's legal system, casting doubt on a top-down UCC. The Supreme Court promotes the UCC for national integration, often focusing on Muslim practices, but critics argue this reinforces Hindu majoritarianism. Feminists and scholars stress that gender inequality exists across all personal laws and call for gradual, community-based reforms that uphold women's rights while respecting legal pluralism and India's secular foundations.

**Keywords:** Uniform Civil Code; Legal pluralism; Gender justice; Judicial activism; Equality

1021

### 1. Il conflitto tra pluralismo giuridico e *Uniform Civil Code*

La Corte Suprema indiana torna protagonista dell'annoso conflitto tra pluralismo giuridico e confessionale e i principi costituzionali, trovandosi oggi investita da numerose *petition* volte a ottenere la dichiarazione di incostituzionalità di pratiche religiose ritenute lesive dei diritti delle donne, del diritto a una vita dignitosa e dei principi di uguaglianza e non discriminazione.

Nel subcontinente indiano, il dibattito sul rispetto dei diritti personali e sull'attuazione dei principi costituzionali di uguaglianza sostanziale, non discriminazione e dignità della persona (artt. 14, 15 e 21 della Costituzione indiana) non si è mai sopito<sup>1</sup>. La Costituzione stessa fu adottata in un periodo di forti tensioni, con l'obiettivo di costruire un nuovo Stato autonomo e autenticamente indiano, capace di unificare le molteplici tradizioni presenti nel Paese<sup>2</sup>.

L'India è storicamente un mosaico di popoli, religioni, lingue e culture, ciascuno portatore di una propria identità. Il pluralismo giuridico affonda le sue radici nella storia della dominazione del subcontinente: già durante il periodo islamico, il diritto penale e commerciale venne uniformato per garantire un ordine pubblico stabile, mentre il diritto di

<sup>1</sup> D. Francavilla, *La complessità dei diritti personali e il dibattito sul Codice civile uniforme in India*, in *St. Chiese e plur. conf.*, 2021, 21, 1-14.

<sup>2</sup> D. Amirante, *India*, Bologna, 2007.

famiglia e delle successioni rimase ancorato alle tradizioni delle diverse comunità religiose<sup>3</sup>. Questo dualismo, tra diritto territoriale e diritto personale, è stato perpetuato anche durante il periodo coloniale britannico, già dal periodo della East India Company<sup>4</sup>.

Il regolamento emanato da Warren Hastings nel 1772 sancì ufficialmente questa distinzione, prevedendo una doppia lista: da un lato, le materie regolate dal diritto territoriale, applicabile a tutti. Dall'altro, quelle soggette al diritto personale, applicabile in base all'appartenenza religiosa o culturale<sup>5</sup>. I giudici britannici, per applicare il diritto personale, si avvalevano dell'assistenza di esperti delle comunità in causa, dando origine a sistemi ibridi come il diritto anglo-hindu e anglo-musulmano<sup>6</sup>. Questa commistione non sempre incontrava il favore delle comunità interessate e contribuiva a una giustizia percepita come inefficace, alimentando prassi giuridiche informali e il ricorso a corti locali<sup>7</sup>.

La distinzione tra diritto territoriale e personale ha resistito all'indipendenza e permane nell'India contemporanea, soprattutto nel diritto di famiglia. La costruzione dello Stato indipendente ha posto la sfida di legiferare su una società profondamente multietnica e multiconfessionale. L'ideale costituzionale era quello di mantenere quanto di funzionale era stato costruito dal colonizzatore, ma superandone l'impronta, per dare vita a uno Stato pluralista, fondato sul principio di "unity in diversity"<sup>8</sup>.

In quest'ottica si inseriscono i dibattiti dell'Assemblea Costituente su questioni chiave, come la scelta della lingua ufficiale, l'adozione di un Codice civile uniforme e la tutela dei diritti fondamentali. La Costituzione indiana ha un forte impianto programmatico, basato sulla convinzione che diritto e politica potessero guidare il progresso sociale<sup>9</sup>.

Questa impostazione programmatica fu concepita non come una mera dichiarazione di intenti, ma come uno strumento attivo di ingegneria sociale, volto a traghettare il Paese verso la modernità senza imporre rotture radicali con il passato. L'obiettivo era accompagnare gradualmente la transizione verso un sistema di diritti comuni, mantenendo però viva la ricchezza delle tradizioni e delle identità culturali. La Costituzione, quindi, doveva fungere da ponte tra la tradizione e il cambiamento, evitando fratture identitarie e promuovendo un'integrazione armoniosa.

Tra gli obiettivi più ambiziosi vi era l'adozione dello Uniform Civil Code (UCC)<sup>10</sup>. Grandi sostenitori, come Ambedkar e Nehru, ritenevano che

<sup>3</sup> M. Torri, *Storia dell'India*, Bari, 2007.

<sup>4</sup> D. Francavilla, *Il diritto dell'India contemporanea*, Torino, 2011.

<sup>5</sup> M.P. Jain, *Outline of Indian Legal History*, Bombay, 1990; R. Lingat, *The Classical Law of India*, Berkeley-Los Angeles-London, 1973.

<sup>6</sup> W.F. Menski, *Hindu Law. Beyond Tradition and Modernity*, Oxford, 2003.

<sup>7</sup> Sul tema dell'amministrazione britannica nel subcontinente indiano si veda *ex multis* J. Duncan M. Derrett, *The Administration of Hindu Law by the British*, in 1 *Comp. St. Soc'y & Hist.* 10 (1961).

<sup>8</sup> D. Francavilla, *Il diritto dell'India contemporanea*, cit.

<sup>9</sup> D.D. Basu, *Introduction to the Constitution of India*, New Delhi, 2005.

<sup>10</sup> Si vedano in particolare W. Menski, *The Uniform Civil Code Debate in Indian Law: New Developments and Changing Agenda*, in 9 *Ger. L.J.* 211 (2008); W. Menski, *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*, cit.; F. Agnes, *Personal Laws*, in S. Choudhry, M.

un codice civile uniforme avrebbe potuto garantire uguaglianza e non discriminazione, offrendo strumenti giuridici efficaci ai cittadini. Per questo motivo, proposero di inserire l'UCC nella Parte III della Costituzione, dedicata ai diritti fondamentali<sup>11</sup>.

Tuttavia, l'opposizione di molte minoranze religiose, in particolare quella musulmana, preoccupate per la possibile omologazione al diritto hindu, portò a un compromesso: la disposizione venne inserita nella Parte IV, tra i Directive Principles of State Policy. Lo UCC divenne così un obiettivo programmatico, da realizzarsi in futuro con la maturazione sociale e politica della nazione<sup>12</sup>. La scelta fu dettata anche dal timore di alienare il consenso delle comunità musulmane rimaste in India dopo la *Partition*. Tuttavia, le resistenze delle comunità religiose e la politicizzazione del tema hanno reso l'articolo 44 sostanzialmente inattuato, definito più volte dalla Corte Suprema come una "lettera morta"<sup>13</sup>.

Nonostante ciò, Ambedkar non rinunciò all'idea della codificazione, ritenendola strumento essenziale per il progresso sociale e per il riconoscimento dell'India sulla scena internazionale. Negli anni Cinquanta, il governo indiano approvò una serie di provvedimenti volti a uniformare il diritto di famiglia in ambito hindu e nei matrimoni inter-casta o interreligiosi. Tra questi, lo Special Marriage Act (1954) e il complesso Hindu Code, che comprende Hindu Marriage Act (1955), Hindu Succession Act (1956), Hindu Minority and Guardianship Act (1956) e Hindu Adoption and Maintenance Act (1956)<sup>14</sup>.

Queste riforme avevano l'obiettivo di tutelare i soggetti più deboli all'interno dei rapporti familiari. Tuttavia, nessuna iniziativa simile fu intrapresa per il diritto personale islamico, lasciando un'area priva di regolamentazione uniforme, dove le donne musulmane continuano a subire profonde discriminazioni<sup>15</sup>.

---

Khosla e P.B. Mehta (ed.), *The Oxford Handbook of the Indian Constitution*, Oxford, 2016; T. Herklotz, *Law, religion and gender equality: literature on the Indian personal law system from a women's rights perspective*, in 1 *Indian L. Rev.* 250 (2017).

<sup>11</sup> D.D. Basu, *Introduction to the Constitution of India*, cit.

<sup>12</sup> Il testo della Costituzione indiana all'art. 44 recita: "The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India".

<sup>13</sup> S. Ghosh, *Uniform Civil Code: An Ideal Vision of Modern India*, in 9 *Indian J. L. & Just.* 207 (2018). Alcuni Stati fanno eccezione. Possiamo dunque fare un riferimento al Goa Civil code introdotto nello Stato indiano dai portoghesi, i quali nel 1867 hanno emanato il Codice civile portoghese e lo hanno poi esportato e applicato anche nelle colonie dal 1869 (V.A. Choudhary, *A Proposal for Uniform Civil Code for Law of Succession in India*, SSRN, 11 luglio 2025, disponibile su SSRN: [ssrn.com/abstract=1669547](https://ssrn.com/abstract=1669547)). Sono stati fatti anche altri tentativi come in Uttarakhand, che ha formato un committee per analizzare le questioni dei diritti personali e ci sono tentativi nuovi anche in Himachal Pradesh (sul tema cfr. S. Agrawal, *Uniform Civil Code: An Overview*, in 4 *Indian J. L. & Leg. Res.* 1 (2022)).

<sup>14</sup> S. Ranwa, *Uniform Civil Code: An Essential need for Secularism of India*, in 10 *Internat. J. Multidis. Res. in Sc. Eng. Tech. & Man.* 2555 (2023).

<sup>15</sup> W. Menski, *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*, cit.; R. Patel, *Indian Muslim Women, Politics of Muslim Personal Law and Struggle for Life with Dignity and Justice*, in 44 *Eco. & Pol. Weekly* 44 (2009).

Nel dibattito costituente, i partecipanti all'Assemblea affrontarono anche il rapporto tra la neo-costituita Unione indiana e il fenomeno religioso, per delimitare i confini dell'intervento dello Stato rispetto all'autonomia delle confessioni religiose. Nehru, in particolare, ne delineò una concezione non antitetica al fenomeno religioso, ma fondata su una neutralità attiva dello Stato, orientata a garantire l'uguaglianza dei cittadini e la libertà di coscienza. Tale impostazione era intesa come strumento per preservare la coesione nazionale, evitando che le differenze confessionali si traducevano in spinte centrifughe. La laicità, nella visione nehruviana, diveniva così principio di integrazione politica e di promozione dei diritti dell'uomo in armonia con le diverse tradizioni culturali e confessionali<sup>16</sup>.

Sul piano normativo, la Costituzione del 1950 pur non utilizzando ancora il termine "secular", rispecchia questa visione e recepisce – adattandoli al contesto multiconfessionale indiano – tre elementi comunemente associati in dottrina alla laicità<sup>17</sup>: la libertà religiosa, l'uguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge e la distinzione funzionale tra Stato e religioni, anche se quest'ultima non è intesa come separazione netta ma come identificazione dello Stato quale garante dell'uguaglianza di tutte le religioni davanti alla legge<sup>18</sup>. In particolare, gli articoli 14 e 15 della Costituzione indiana affermano il principio di uguaglianza e vietano qualsiasi forma di discriminazione fondata, tra l'altro, sulla religione, ponendo le basi di un ordinamento che riconosce pari dignità e uguali opportunità civiche. Inoltre, gli articoli 25 e 26 garantiscono la libertà di professione, pratica e propagazione del culto, consentendo tuttavia l'intervento pubblico nei casi in cui lo richiedano l'ordine pubblico, la moralità o la salute, e ammettendo la possibilità di intervento statale per tutelare il benessere sociale e i diritti fondamentali dell'uomo<sup>19</sup>. Ne risulta una laicità intesa non come separazione rigida ma come equilibrio dinamico fra autonomia dell'ambito religioso e responsabilità pubblica, funzionale alla tutela dell'unità e della convivenza in una società fortemente diversificata<sup>20</sup>. Il termine *secular* viene poi inserito ufficialmente nel Preambolo della Costituzione con il 42° emendamento del 1976, con valore

<sup>16</sup> C. Jaffrelot, *The Fate of Secularism in India*, in N. Mannathukkaren (ed.), *Hindu Nationalism in South Asia. The Rise of Saffron in Kerala*, London, 2024; M.A. Rizvi, *Secularism in India: Retrospect and Prospects*, in 4 *Indian J. Pol. Sci.* 901 (2005).

<sup>17</sup> P. Chatterjee, *Secularism and Toleration*, in 28 *Ec. & Pol. Weekly* 1768 (1994).

<sup>18</sup> R. Singh, K. Singh, *Secularism in India: Challenges and its Future*, in 3 *Indian J. Pol. Sci.* 597 (2008), in particolare gli autori affermano che "Secularism in the Indian context, means an equal status for all religions", 598.

Sul tema della laicità indiana si vedano anche *ex multis* W.F. Menski, *Comparative Law in a Global Context: The Legal Systems of Asia and Africa*, Cambridge, 2006; R. Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi, 1998; D.E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton, 1963.

<sup>19</sup> S.M.A.W. Chishti, *Secularism in India: an Overview*, in 2 *Indian J. Pol. Sci.* 189 (2004); M. Galanter, *Hinduism, Secularism, and the Indian Judiciary*, in 4 *Phil. E. & W.* 467 (1971).

<sup>20</sup> R. Singh, K. Singh, *Secularism in India: Challenges and its Future*, cit.

essenzialmente dichiarativo e programmatico<sup>21</sup>.

Negli anni successivi, tuttavia, si sono sviluppate tensioni che hanno inciso profondamente sull'equilibrio laico dell'Unione e che hanno portato a parlare di una vera e propria crisi del cd. *Indian secularism*<sup>22</sup>. Molti autori sostengono che, a partire dagli anni Ottanta, e in modo più marcato in seguito alla conquista del largo consenso del Bharatiya Janata Party (BJP) nel 2014, l'idea di uno Stato culturalmente neutrale si è progressivamente erosa. Il BJP, erede della Bharatiya Jana Sangh e portatore dell'ideologia dell'Hindutva, ha promosso una visione dell'identità nazionale incentrata maggiormente sull'appartenenza hindu, causando la possibile riduzione dello spazio riconosciuto alle minoranze religiose<sup>23</sup>. Molte politiche e interventi normativi hanno inciso sull'applicazione del diritto personale musulmano e hanno contribuito a ridefinire il rapporto tra religione e Stato<sup>24</sup>. In questo scenario, la crescente identificazione del potere politico con la maggioranza hindu ha messo in difficoltà la tradizionale neutralità attiva dell'Unione, aprendo una fase di profonda trasformazione del modello di laicità delineato dai costituenti e mettendo in discussione l'equilibrio tra neutralità statale e pluralismo religioso<sup>25</sup>.

## 2. Il caso *Shah Bano*: il dibattito sull'adozione dello UCC nell'India contemporanea

In questo contesto socio-politico, non sono mancate occasioni di conflitto su tali tematiche, alimentate dalla storica contrapposizione tra la maggioranza hindu e la minoranza musulmana, la quale percepisce una scarsa rappresentanza delle proprie istanze, soprattutto a fronte del processo crescente di avvicinamento all'induismo del Paese e del suo ordinamento giuridico.

Uno dei casi più emblematici è stato il celebre *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum*<sup>26</sup>, che ha rappresentato uno spartiacque nel diritto indiano, sollevando questioni centrali in merito all'equilibrio tra norme di diritto personale ispirate alla religione e la disciplina secolare prevista dal diritto positivo<sup>27</sup>. Shah Bano, una donna musulmana di 62 anni, ripudiata

<sup>21</sup> C. Petteruti, *I preamboli costituzionali: il ruolo, le funzioni e i contenuti nella dottrina e nella giurisprudenza indiana e pakistana*, in *DPCE Online*, 2025, Sp-1, 467.

<sup>22</sup> C. Laborde, *Minimal Secularism: Lessons for, and from, India*, in 1 *Am. Pol. Sci. Rev.* 1 (2021); J. Majeed, *The Crisis of Secularism in India*, in 3 *Mod. Intellect. Hist.* 653 (2010); S. Ganguly, *The Crisis of Indian Secularism*, in 4 *J. Democracy* 11 (2003); A. Sen, *The Threats to Secular India*, in 3 *Soc. Sci.* 5 (1993).

<sup>23</sup> C. Jaffrelot, *The Fate of Secularism in India*, cit.

<sup>24</sup> Nel 2025, per esempio, è stato approvato il *Waqf (Amendment) Act, 2025*, attualmente sottoposto al vaglio di costituzionalità dinanzi alla Corte Suprema indiana. La riforma ha inciso in modo significativo sull'istituto del *waqf*, che, pur configurandosi come una forma di segregazione patrimoniale, affonda le proprie radici nella sfera religiosa islamica.

<sup>25</sup> S. Ganguly, *The Crisis of Indian Secularism*, cit.

<sup>26</sup> *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum* (1985) 3 SCR 844.

<sup>27</sup> Il caso Shah Bano ha avuto grande visibilità anche a livello internazionale e molte fonti ne parlano. Alcuni contributi più recenti proprio sul tema dei diritti delle donne

dal marito dopo 43 anni di matrimonio e priva di mezzi di sostentamento, si rivolse alla magistratura chiedendo il mantenimento ai sensi dell'articolo 125 del Code of Criminal Procedure (1973), norma di carattere generale e secolare volta a tutelare le persone indigenti, a prescindere dalla loro appartenenza religiosa. La Corte Suprema, riconoscendo la condizione di indigenza in cui versava la donna, ritenne che l'obbligo del marito al mantenimento non venisse meno con il divorzio, e che la tutela dei diritti fondamentali — in particolare il diritto alla dignità e alla sopravvivenza della donna — dovesse prevalere su interpretazioni restrittive fondate esclusivamente sul diritto personale islamico. La pronuncia suscitò tuttavia un acceso dibattito pubblico e politico, culminato nell'approvazione del Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act (1986), con cui il legislatore, in un'ottica di accomodamento identitario, cercò di riarmonizzare la disciplina con la tradizione religiosa islamica. La nuova legge, infatti, limitava il diritto della donna al mantenimento al solo periodo dell'iddat (circa tre mesi dopo il divorzio), trasferendo il successivo onere assistenziale alla famiglia d'origine o alle istituzioni caritatevoli islamiche (waqf). Tale intervento normativo fu criticato da ampie fasce della dottrina e della società civile per aver sacrificato le esigenze di protezione delle donne in stato di bisogno in nome del rispetto dell'autonomia religiosa, esponendole nuovamente al rischio concreto di marginalizzazione socioeconomica.

Il nodo interpretativo fu affrontato nuovamente dalla Corte Suprema nel caso *Daniel Latifi v. Union of India*<sup>28</sup>, in cui la legittimità costituzionale del Muslim Women Act fu sottoposta a scrutinio in relazione ai diritti fondamentali sanciti dagli articoli 14 e 21 della Costituzione. In quella sede, la Corte adottò un'interpretazione conforme ai principi costituzionali, facendo leva sul fatto che il mantenimento a carico del marito dovesse comunque essere "fair and reasonable" come previsto dal Muslim Women Act. In tal modo, la Corte ricollegava la ratio dell'obbligazione di mantenimento alla condizione materiale della donna, recuperando lo spirito garantista della pronuncia Shah Bano e riconciliandolo formalmente con il dettato del 1986.

Nel decidere il caso Shah Bano, la Corte suprema si è soffermata sull'opportunità dell'adozione dello UCC, affermando che all'epoca era lettera morta e che, al contrario, l'Unione avrebbe dovuto rispettare gli impegni garantiti dalla Costituzione, anche al fine di tutelare la posizione della donna e promuovere una gender equality<sup>29</sup>.

Con il caso Shah Bano, infatti, si è riaperto il dibattito sull'adozione dello UCC, anche sotto aspetti diversi rispetto a quelli affrontati in sede di Assemblea Costituente. In particolare, il dibattito sullo UCC ha infatti

---

in India *ex multis* U. Fayiza, *From Shah Bano to Shayara Bano (1985-2017): Changing Feminist Positions on the Politics of Muslim Personal Law, Women's Rights and Minority Rights in India*, in 41 *J. Muslim Minor. Aff.* 122 (2021); A. Philips, *Sharia and Shah Bano: Multiculturalism and Women's Rights*, in 53 *Anthropol.* 275 (2011); S. Mullally, *Feminism and Multicultural Dilemmas in India: Revisiting the Shah Bano Case*, in 24 *Oxford J. Legal Stud.* 671 (2004).

<sup>28</sup> *Daniel Latifi v. Union of India* (2001) AIR SC 3958.

<sup>29</sup> A. Bral, *Women and Personal Laws: A Need for Uniform Civil Code*, in 2 *Int'l J. Doctr. Legal Res.* 1000 (2024).

attraversato tre fasi: consolidazione della nazione, uguaglianza di diritto e *gender justice*<sup>30</sup>.

Oggi, complice la crescente partecipazione dell'India alla comunità internazionale, una maggiore consapevolezza civica interna e il ruolo propulsivo svolto dal *judicial activism* della Corte Suprema, si assiste a un rinnovato e vigoroso impulso verso la riforma del diritto personale e il riconoscimento effettivo dei diritti delle donne<sup>31</sup>.

Il tema non è solo tecnico-normativo ma è profondamente intriso di significati politici, sociali e culturali. Al centro di questa riflessione vi è la condizione della donna in India, e in particolare della donna musulmana, il cui status legale è oggi influenzato da norme religiose che talvolta risultano in aperto conflitto con i principi fondamentali sanciti dalla Costituzione indiana. La questione dell'UCC si interseca, appunto, in maniera decisiva con il principio di giustizia di genere (*gender justice*), che trova fondamento negli articoli 14, 15 e 21 della Costituzione, ma che nella pratica giuridica quotidiana resta spesso disatteso.

In particolare, la donna musulmana si confronta con un sistema giuridico personale che, in assenza di una codificazione uniforme, è regolato da interpretazioni spesso conservatrici e patriarcali del diritto islamico, affidate a enti come l'All India Muslim Personal Law Board. A questo si aggiungono pratiche come la poligamia, il ripudio unilaterale (*talaq-ul-biddat*), il *nikah halala*, la disuguaglianza ereditaria e la mancanza di protezioni efficaci in caso di divorzio o abbandono coniugale, che compromettono gravemente l'autonomia e la dignità delle donne.

Nel diritto islamico vigente in India, il matrimonio (*nikah*) è considerato un contratto<sup>32</sup>, ma ciò non ha impedito la sopravvivenza di istituti che ledono gravemente i diritti della donna<sup>33</sup>. Malgrado la dichiarazione di incostituzionalità del triplo *talaq* nel caso *Shayara Bano*, la pratica continua a essere utilizzata informalmente<sup>34</sup>. Il *nikah halala* – che

<sup>30</sup> P.R. Desouza, *Politics of the Uniform Civil Code in India*, in 50 *Ec. & Pol. Weekly* 50 (2015).

<sup>31</sup> Sul tema *ex multis* V.P. Singh, *Judicial Activism as an essential Tool for the Protection and Expansion of Human Rights in India*, in 10 *Kutafin L. Rev.* 88 (2023); S.B. Prasad, *Judicial Activism in Indian Political System*, in *Eur. J. Polit. Sci. Stud.* (2018); R. Singh, *Dimensions of Indian Judicial Activism*, in 13 *Cross-Cult. Commun.* 20 (2017); C. Chandran, *Role of Indian Judiciary in Promoting Judicial Activism*, in 2 *Int. J. Soc. Sci. Stud.* 88 (2016); V. Iyer, *The Supreme Court of India*, in B. Dickson (ed.), *Judicial Activism in Common Law Supreme Courts*, Oxford, 2007; S.P. Sathe, *Judicial Activism: The Indian Experience*, in 6 *Wash. U. J. L. & Pol'y* 30 (2001).

Sul rapporto tra diritti umani e il ruolo delle corti *cfr.* V.R. Krishna Iyer, *Human Rights and the Law*, Bhopal, 1984.

<sup>32</sup> A. Bral, *Women and Personal Laws: A Need for Uniform Civil Code*, cit.

<sup>33</sup> I casi *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum* (1985), cit.; *Sarla Mudgal, President, Kalyani and Others v. Union of India and Others*, (1995) 3 SCC 635 e *Shayara Bano v. Union of India* (2017) 9 SCR 797, in contesti differenti, hanno evidenziato la natura ingiusta e discriminatoria di alcune pratiche ammesse nel diritto personale musulmano, in particolare il ripudio unilaterale (*talaq-ul-biddat*) e la poligamia.

<sup>34</sup> C. Correndo, *La Corte Suprema indiana tra istanze religiose, conflitti intercomunitari e questioni di genere*, in *DPCE Online*, 2018, 1007; D. Scolart, *Diritto personale v. diritto statale: riflessioni a partire dalla sentenza della Corte Suprema indiana del 22 agosto 2017 sul triplice ripudio*, in *Dir. imm. citt.*, 2017, 3, 1-15.

obbliga la donna divorziata a unirsi in matrimonio e consumare l'unione con un altro uomo prima di poter risposare il marito originario – resta tollerato e poco contrastato<sup>35</sup>.

Anche la poligamia è tuttora ammessa dalla legge islamica in India, permettendo a un uomo musulmano di contrarre fino a quattro matrimoni contemporaneamente. Questa pratica, giustificata in passato con ragioni sociali legate alla tutela di vedove e orfane, è oggi ritenuta discriminatoria e lesiva della dignità della donna<sup>36</sup>. In altri Paesi a maggioranza musulmana come Turchia, Tunisia e Marocco, la poligamia è stata vietata o fortemente limitata, dimostrando che la riforma è compatibile con i principi islamici.

Il dibattito sull'UCC è anche, infatti, una riflessione sulle possibilità di emancipazione delle donne in una società che, nonostante i proclamati principi di uguaglianza e laica neutralità, continua a mostrare forti resistenze al cambiamento nei rapporti di genere. La questione non riguarda esclusivamente la comunità musulmana: anche all'interno del diritto hindu o di altre tradizioni giuridiche personali si sono riscontrate discriminazioni sistemiche contro le donne, dalla limitazione dell'accesso alla proprietà alla mancanza di adeguate tutele all'interno del matrimonio e in seguito al divorzio. Tuttavia, la mancanza di provvedimenti legislativi dedicati specificamente alla comunità islamica rende le donne musulmane particolarmente vulnerabili, poiché prive di strumenti normativi certi e di giurisprudenza consolidata su cui fondare le proprie rivendicazioni.

L'assenza di norme chiare e vincolanti, infatti, lascia spazio a interpretazioni arbitrarie affidate spesso a enti privati, esponendo le donne a gravi forme di vulnerabilità<sup>37</sup>.

Nel contesto indiano, tuttavia, permane la difficoltà di attuare una riforma condivisa. L'Hindu Code, pur criticato per il suo impianto originariamente patriarcale, è stato oggetto di costanti aggiornamenti giurisprudenziali e legislativi, come nel caso del riconoscimento del diritto delle figlie a essere *coparceners* nelle Hindu Joint Families<sup>38</sup>. Nulla di simile è avvenuto nel contesto del diritto musulmano, che rimane non codificato, fluido e soggetto a interpretazioni contrastanti.

In risposta a tali disuguaglianze, movimenti come il Bharatiya

<sup>35</sup> S. Bhattacharya, *A. Shandilya, Arguing for a Uniform Civil Code in India in the Light of Gender Discriminatory Practices under Muslim Personal Law*, in 10 *NUALS L.J.* 1 (2016).

<sup>36</sup> U. Bhagwati, *Gender Justice and the Need for a Uniform Civil Code in India*, in 7 *Int. J.L. Manag. Humanities* 2307 (2024).

<sup>37</sup> S. Ranwa, *Uniform Civil Code: An Essential need for Secularism of India*, *International Journal of Multidisciplinary Research in Science*, cit.; R. Patel, *Indian Muslim Women, Politics of Muslim Personal Law and Struggle for Life with Dignity and Justice*, cit.

<sup>38</sup> L. Seth, *A Uniform Civil Code: towards gender justice*, in 31 *India Int'l Centre Q.* 40 (2005). In sintesi, la Hindu joint family è un nucleo familiare allargato (il numero dei componenti varia a seconda delle diverse tradizioni) che condivide in diverse forme un patrimonio di proprietà cd. ancestrale, ereditato dalla famiglia nei secoli e gestito da un unico componente della famiglia – generalmente il maschio più anziano – a beneficio di tutti. La struttura è molto complessa ma di fatto i *coparceners* all'interno della HJF sono i membri della famiglia che hanno diritto a una quota dell'eredità sulla proprietà ancestrale.

Muslim Mahila Andolan (BMMA) hanno assunto un ruolo fondamentale nel reclamare un diritto personale codificato per le donne musulmane, fondato sui principi del Corano e compatibile con la Costituzione. Il BMMA ha sostenuto che molte delle pratiche patriarcali non hanno alcun fondamento nei testi sacri e sono il frutto di interpretazioni maschili e conservatrici. Il movimento ha chiesto sia la riforma del diritto personale islamico, sia, inizialmente, l'adozione di un UCC equo, che non cancelli l'identità religiosa ma garantisca la *gender justice*<sup>39</sup>.

Tale approccio trova riscontro anche nelle elaborazioni teoriche degli autori secondo i quali la riforma dall'interno è non solo possibile, ma auspicabile, purché rispettosa della pluralità dei vissuti religiosi<sup>40</sup>. In effetti, il BMMA non propone l'eliminazione del diritto personale musulmano, ma la sua codificazione progressista secondo letture egualitarie della sharia, mostrando così che religione e riforma non sono concetti inconciliabili.

L'azione di questi movimenti è spesso ostacolata dalla politicizzazione della questione. La comunità musulmana, già oggetto di sospetti e marginalizzazione nel discorso pubblico, percepisce ogni tentativo di riforma come un attacco identitario. Alcuni studiosi hanno evidenziato il rischio che lo UCC venga percepito più come uno strumento anti-musulmano che non come uno strumento pro-donne<sup>41</sup>.

Oltre a tali considerazioni, a favore della modernizzazione dei diritti personali depone la partecipazione dell'India alla Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (1979) e al Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici (1966), che impongono l'eliminazione delle discriminazioni contro le donne. Le osservazioni dei Comitati ONU hanno più volte sottolineato l'inadempimento indiano, denunciando che le donne non sono state liberate dalla discriminazione nemmeno nelle sfere più basilari della vita familiare<sup>42</sup>.

La CEDAW, in particolare, sottolinea all'articolo 16 la necessità di uguaglianza nei rapporti familiari e nei diritti successori, denunciando apertamente la poligamia e il ripudio unilaterale. La mancata riforma dei diritti personali e la non effettiva implementazione delle norme di protezione delle donne rappresentano una grave violazione degli obblighi internazionali assunti dall'India.

Nonostante l'esistenza di strumenti legislativi e giudiziari per colmare queste lacune, il legislatore continua a rimandare interventi sistemici, lasciando spazio a iniziative frammentarie e spesso inefficaci. Il rischio è quello di rendere permanente una disuguaglianza strutturale che lede i diritti di milioni di donne.

Il pluralismo giuridico indiano non è sinonimo di anarchia normativa, ma si fonda sulla concessione di spazi di autonomia che, tuttavia, non

---

<sup>39</sup> N. Parveen, U. Sanyal, Z. Soman, *Uniform Civil Code and Muslim Women's Quest for Justice, A Conversation with Zakia Soman*, in 32 *South Asia Multidiscip. Acad. J.* 1 (2024).

<sup>40</sup> *Ibidem*; A.T. Bahri, A.A. Sana, *Can a Uniform Civil Code Address Injustices for Muslim Women in India?*, in 19 *Manchester J. Transnat'l Islamic L. & Prac.* 94 (2024) e la dottrina ivi citata.

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

<sup>42</sup> J. Rattan, *Uniform Civil Code in India: A Binding Obligation Under International and Domestic Law*, in 46 *J. Indian L. Inst.* 577 (2004).

possono sfociare nella violazione dei principi costituzionali. La tensione tra i diritti collettivi delle comunità religiose e i diritti individuali delle persone più deboli rimane il nodo irrisolto dell'UCC. Come ricordato anche dal Working Group on Women's Rights (1996), tutti i diritti personali risultano, in diversa misura, discriminatori nei confronti delle donne<sup>43</sup>.

La sfida consiste nel trovare un punto di equilibrio tra la tutela della diversità e l'imperativo costituzionale di uguaglianza. La proposta di alcuni studiosi è quella di distinguere tra gli aspetti religiosi, che possono restare nell'ambito comunitario, e le conseguenze civili, che devono essere regolate in modo uniforme<sup>44</sup>. In tale ottica, la liturgia matrimoniale potrebbe rimanere di competenza religiosa, ma la registrazione del matrimonio, la disciplina del divorzio, della successione e del mantenimento dovrebbero essere regolate da norme statali valide per tutti.

### 3. Giustizia di genere nella giurisprudenza della Corte Suprema

Il diritto della donna musulmana in India, ancora oggi, si scontra con pratiche come il *talaq-ul-biddat* (triplo talaq), il *nikah halala* e la poligamia, spesso giustificate in nome della libertà religiosa. Tuttavia, queste stesse pratiche sono state oggetto di una crescente attenzione da parte della giurisprudenza costituzionale, che ne ha messo in discussione la legittimità alla luce degli articoli 14, 15 e 21 della Costituzione, ossia i pilastri dell'uguaglianza, della non discriminazione e del diritto alla dignità della persona.

La cronologia delle sentenze e dei casi portati davanti alla Corte Suprema è fondamentale per comprendere l'evoluzione del dibattito. Uno snodo cruciale è rappresentato dalla pronuncia in *Prakash v. Phulavati*, inizialmente concentrata sul diritto delle donne hindu alla successione nella proprietà ancestrale. Tuttavia, la Corte Suprema, nel riconoscere che la disparità di trattamento di genere nell'ambito dei diritti personali viola i diritti costituzionali, ha posto le basi concettuali per un più ampio scrutinio delle norme religiose anche nel contesto musulmano. Il caso *Prakash* è, infatti, il precedente logico della successiva sentenza *Shayara Bano v. Union of India*, poiché già evidenziava che l'esclusione delle donne da determinate tutele era incompatibile con gli articoli 14, 15 e 21, e rappresentava una lesione del diritto a una vita dignitosa, invitando gli interessati a depositare separate *petition* per eventuali altre forme di discriminazione<sup>45</sup>.

Nel caso *Shayara Bano*, la Corte ha affrontato direttamente la questione del *talaq-ul-biddat*, dichiarandolo incostituzionale. La decisione non solo riconosce l'incompatibilità della pratica con la Costituzione, ma ne sottolinea anche la contrarietà rispetto allo stesso diritto islamico, in quanto privo di fondamento nel Corano. Inoltre, la sentenza delegittima la sezione 2 dello Shariat Application Act (1937) nella misura in cui

<sup>43</sup> T. Herklotz, *Dead Letters? The Uniform Civil Code through the Eyes of the Indian Women's Movement and the Indian Supreme Court*, in 49 *Law & Pol. Afr. Asia Lat. Am.* 148 (2016).

<sup>44</sup> S. Ferrari, *Religiously Based Personal Laws and Management of Diversity in Europe*, in 25 *L. & Bus.* 1 (2022).

<sup>45</sup> *Prakash & ors v. Phulavati & ors*, (2015), 4 WBLR 793 (SC).

autorizzava il triplo talaq<sup>46</sup>. Si trattò di un vero punto di svolta, che contribuì a definire una nuova linea di interpretazione dei diritti personali alla luce della giustizia costituzionale<sup>47</sup>.

È in questo contesto che nel 2019 è stato approvato dal Parlamento indiano il Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, che introduce la criminalizzazione del triplo talaq. Questo intervento legislativo, tuttavia, ha prestato il fianco a forti critiche. Le associazioni islamiche hanno sostenuto che il provvedimento è incostituzionale, arbitrario e discriminatorio. La principale obiezione muove dalla considerazione che, poiché il talaq-ul-biddat era già stato dichiarato nullo e privo di effetti dalla Corte, la sua criminalizzazione rappresenterebbe una sanzione penale sproporzionata per un atto già civilmente privo di effetti. Inoltre, viene denunciato il rischio che tale criminalizzazione sia selettiva e discriminatoria, in quanto colpisce solo una comunità religiosa<sup>48</sup>.

Nel contesto già segnato dalla dichiarazione d'incostituzionalità del triplo talaq e dall'entrata in vigore della sua criminalizzazione, molte altre parti interessate si sono fatte avanti per far valere le proprie pretese, depositando *writ petition* o appellandosi alla Corte Suprema quale giudice di ultima istanza per promuovere la *gender justice*.

È dunque in questo scenario che si colloca anche il caso *Sameena Begum*<sup>49</sup>. In questa occasione, il dibattito si è ampliato ulteriormente, coinvolgendo direttamente le pratiche del *nikah halala* e della poligamia. Le petizioni presentate ai sensi dell'articolo 32 della Costituzione sono state promosse da donne musulmane che denunciano l'illegittimità costituzionale di tali pratiche e della sezione 2 dello Shariat Act nella parte in cui le legittima, per violazione degli articoli 14, 15, 21 e 25 Cost<sup>50</sup>. Le ricorrenti

<sup>46</sup> La section 2 dello Shariat Application Act 1937 recita come segue: Notwithstanding any custom or usage to the contrary, in all questions (save questions relating to agricultural land) regarding intestate succession, special property of females, including personal property inherited or obtained under contract or gift or any other provision of Personal Law, marriage, dissolution of marriage, including talaq, ila, zihar, lian, khula and mubaraat, maintenance, dower, guardianship, gifts, trusts and trust properties, and wakfs (other than charities and charitable institutions and charitable and religious endowments) the rule of decision in cases where the parties are Muslims shall be the Muslim Personal Law (Shariat).

<sup>47</sup> *Shayara Bano v. Union of India* (2017), cit.

<sup>48</sup> *Samastha Kerala Jamiathul Ulema & ors v. Union of India* (2019).

<sup>49</sup> *Sameena Begum & ors v. Union of India* (2018).

<sup>50</sup> L'art. 32 Cost. prevede l'esistenza di una *original jurisdiction* della Corte Suprema indiana. In particolare, questa può essere adita in primo grado per trattare materie inerenti ai diritti fondamentali dei cittadini. Questa possibilità è stata prevista grazie a un approccio interpretativo innovativo della Corte Suprema indiana, che ha riconosciuto la possibilità di un *representative standing*, cosicché associazioni e altri enti – quali le ONG – potessero diventare anche difensori degli interessi pubblici e della comunità. (D. Francavilla, *Il diritto nell'India Contemporanea*, cit., P.P. Craig, S.L. Deshpande, *Rights, Autonomy and Process: Public Interest Litigation in India*, in 9 *Oxford J. Legal Stud.* 356 (1989); J. Cassels, *Judicial Activism and Public Interest Litigation in India: Attempting the Impossible?*, in 37 *Am. J. Comp. L.* 495 (1989); S. Deva, *Public Interest Litigation in India: A Critical Review*, in 28 *Civ. Just. Q.* 19 (2009); Z. Holladay, *Public Interest Litigation in India as a Paradigm for Developing Nations*, in 19 *Ind. J. Global Legal Stud.* 555 (2012); P.N. Bhagwati, *Judicial Activism and Public Interest Litigation*, in 23 *Col. J. Trans. L.* 561 (1985); P.P. Craig, S.L. Deshpande, *Rights,*

sottolineano come tali usanze violino il diritto alla dignità, all'uguaglianza di genere e alla libertà personale<sup>51</sup>. La causa è stata deferita a un collegio costituzionale della Corte Suprema, a conferma della sua centralità e complessità<sup>52</sup>.

I ricorrenti nel caso *Sameena Begum* hanno fatto anche riferimento al più ampio dibattito sull'UCC; oltre a denunciare pratiche patriarcali, hanno sottolineato il fallimento del legislatore nell'adempire al proprio compito costituzionale di assicurare protezione e pari dignità alle donne, in particolare a quelle musulmane. I *petitioner* hanno sottolineato anche l'inadeguatezza del Dissolution of Muslim Marriages Act (1939), che, a differenza delle legislazioni riguardanti le altre religioni, non garantisce alle donne musulmane un'effettiva protezione contro la bigamia e altre forme di oppressione<sup>53</sup>.

Il fondamento costituzionale della richiesta di riforma si basa anche sull'articolo 25(2) della Costituzione, il quale stabilisce che lo Stato può intervenire in pratiche religiose che abbiano natura secolare o effetti civili, come il matrimonio, il divorzio o la successione. A sostegno di questa interpretazione, è stato fatto anche riferimento al caso *Sabarimala*, nel quale la Corte Suprema ha delimitato rigorosamente l'ambito delle *essential religious practices*, sottraendo così allo scudo della libertà religiosa tutte le consuetudini non essenziali alla fede<sup>54</sup>.

Le rivendicazioni femminili davanti alla Corte Suprema non riguardano solamente il diritto islamico, bensì la Corte a oggi è davanti a molte richieste di riesame di pratiche e norme ritenute discriminatorie.

Per esempio, il caso *Kamal Anant Khopkar v. Union of India*<sup>55</sup>, in attesa di giudizio della Corte Suprema nell'ambito della propria giurisdizione d'appello, previa concessione dello *special leave*, ha posto l'attenzione su un profilo critico del diritto successorio hindu, sollevando il dubbio di incostituzionalità delle sezioni 15 e 8 dello Hindu Succession Act per presunta violazione del principio di uguaglianza di genere sancito dall'articolo 14 della Costituzione indiana. In particolare, la controversia ha riguardato il regime successorio applicabile ai beni di una donna hindu deceduta, ponendo in discussione l'impostazione legislativa che, nelle ipotesi previste dalla sezione 15, attribuisce priorità nella devoluzione ereditaria ai familiari del marito rispetto a quelli della linea materna e paterna della donna. Simmetricamente, la sezione 8 — applicabile alla successione intestata maschile — adotta criteri differenti che privilegiano

---

*Autonomy and Process: Public Interest Litigation in India*, in 9 *Oxford J. Legal Stud.* 356 (1989).

<sup>51</sup> Nella writ petition di Ashwini Kumar Upadhyay si legge infatti la richiesta di criminalizzazione di queste pratiche: "Triple Talaq is cruelty under Section 498A of the IPC, 1860, Nikah-Halala is Rape under Section 375 of the IPC, 1860, and Polygamy is an offence under Section 494 of the IPC, 1860".

<sup>52</sup> *Sameena Begum & ors v. Union of India* (2018).

<sup>53</sup> Queste sono in fondo le rivendicazioni dei petitioner nel caso *Sameena Begum & ors v. Union of India* (2018).

<sup>54</sup> *Indian Lawyers Association & Ors vs State of Kerala & Ors* (2018) 9 SCR 561 con nota di M. Bisi, *La Corte Suprema indiana riconosce il diritto di accesso di tutte le donne al tempio di Sabarimala*, in *DPCE online*, 2020, 3041.

<sup>55</sup> *Kamal Anant Khopkar v. Union of India* (2018).

la linea discendente e ascendente del defunto senza analogo svantaggio per i rami affini. Il ricorrente ha sostenuto che tale asimmetria realizza una forma di discriminazione indiretta, in quanto perpetua una concezione patriarcale della donna come soggetto la cui identità giuridica rimane subordinata a quella del marito, anche oltre la morte. Sebbene la Corte Suprema non si sia ancora espressa definitivamente sul merito della questione, il fatto che essa abbia ammesso l'appello costituisce un segnale dell'importanza sistemica della materia, in un contesto giurisprudenziale in cui i principi di uguaglianza sostanziale, dignità e autonomia personale stanno progressivamente orientando una reinterpretazione critica del diritto personale religioso e consuetudinario alla luce dei valori costituzionali.

Un ulteriore sviluppo si è registrato nel caso *Hrishikesh Sahoo v. State of Karnataka*<sup>56</sup>, che si muove su un piano parallelo ma tematicamente contiguo: qui si discute dell'eccezione maritale prevista dalla sezione 375 dell'Indian Penal Code (IPC), che disciplina il reato di stupro. In particolare, l'art. 375 IPC prevede un'eccezione alla condanna per stupro, che non può avvenire qualora questo si sia verificato all'interno del matrimonio (salvo donna minorenni). Le richieste dei *petitioner* bene evidenziano che questa disciplina viola chiaramente principio di uguaglianza, in quanto discrimina la donna sposata rispetto a quella non sposata, e viola il diritto a una vita dignitosa e il diritto alla privacy e autodeterminazione<sup>57</sup>.

Sebbene questi ultimi casi non riguardino il diritto personale islamico, si inseriscono in una riflessione più ampia sul riconoscimento dell'autonomia corporea e della dignità della donna anche all'interno del matrimonio, rafforzando l'urgenza di una riforma complessiva del diritto personale alla luce dei diritti fondamentali<sup>58</sup>.

#### 4. Conclusioni

In sintesi, il dibattito sull'UCC in India non è solo una questione di laicità o uniformità legislativa: è, soprattutto, una questione di *gender justice*<sup>59</sup>. La protezione effettiva delle donne – musulmane e non – da pratiche discriminatorie e violente richiede un intervento consapevole nella sfera dei diritti personali.

Il dibattito sullo Uniform Civil Code (UCC) si è oggi spostato in

<sup>56</sup> *Hrishikesh Sahoo v. State of Karnataka* (2022).

<sup>57</sup> In Corte d'Appello è stato reso uno split verdict con contestuale rilascio dello special leave per questioni di ingente rilevanza.

<sup>58</sup> *Hrishikesh Sahoo v. State of Karnataka* (2022).

<sup>59</sup> In questo contributo si fa riferimento al concetto di *gender justice* con particolare attenzione ai diritti delle donne e della donna islamica in particolare. Tuttavia, non si deve dimenticare che la Corte Suprema indiana ha avuto modo di esprimersi già in altre occasioni circa l'uguaglianza di genere e il divieto di discriminazione per la comunità LGBTQ+. Sul tema *cfr. Supriyo @ Supriya Chakraborty & Anr. v Union of India* (2023) W.P.(C) 1011, preceduta da altre sentenze importanti e prodromiche *Asha Ranjan v. State of Bihar* (2017) 1 SCR 945; *Navtej Johar & Ors. v. Union of India* (2018) 7 SCR 379; *Shafin Jahan v. Asokan K.M. & Ors.* (2018) 4 SCR 955; *K.S. Puttaswamy v. Union of India* (2017) 10 SCR 569.

misura crescente sulla questione della gender equality, segnando un'evoluzione rispetto alle rivendicazioni storiche del *women's movement* indiano. Tuttavia, se si accetta che in India il pluralismo giuridico sia una componente strutturale e ormai assestata del sistema giuridico, allora lo UCC, nella formulazione contenuta nell'art. 44 della Costituzione, potrebbe risultare inadeguato al contesto. Se negli anni Settanta e Ottanta il movimento femminile indiano chiedeva con forza l'adozione di un Codice civile uniforme, oggi quella spinta si è significativamente attenuata. In contrasto, la Corte Suprema continua a sollecitare ripetutamente l'adozione dello UCC, insistendo su una visione unificatrice e modernizzante del diritto personale<sup>60</sup>.

Una parte consistente del movimento femminista solleva però perplessità nei confronti dell'approccio top-down che caratterizza le recenti iniziative legislative e giudiziarie, ritenendo più efficace e rispettoso del pluralismo un processo di riforma interna ai singoli gruppi religiosi. La Corte è stata a lungo riluttante nel dichiarare l'incostituzionalità di alcune *personal laws*, ma negli ultimi tempi ha assunto una posizione più interventista, anche per effetto di pressioni politiche e sociali, in particolare nei confronti della comunità musulmana, cercando di invalidare istituti contrari al principio di uguaglianza di genere<sup>61</sup>. In tale contesto, è utile ricordare come già la riforma del diritto anglo-hindu e anglo-musulmano avviata dai tribunali coloniali britannici si fondasse su interpretazioni selettive e non neutre dei precetti religiosi<sup>62</sup>.

Il dibattito sulla laicità e modernità dell'India ruota ancora attorno all'articolo 44 della Costituzione, formalmente collocato tra i principi direttivi, ma frequentemente invocato dalla Corte Suprema per rafforzare diritti fondamentali come l'uguaglianza e la non discriminazione. A livello mediatico, lo UCC viene spesso presentato come strumento di integrazione nazionale e secolarizzazione, ma il discorso pubblico assume sovente toni ostili verso la minoranza musulmana, rappresentando il diritto islamico come arcaico o "barbaro"<sup>63</sup>.

I movimenti femministi hanno ampiamente criticato questa impostazione, sottolineando che le disuguaglianze di genere non sono prerogativa del diritto islamico, ma trasversali a tutti i sistemi di diritto personale, e che l'analisi delle norme non può prescindere dalla loro effettività e dal contesto di applicazione. Inoltre, le organizzazioni femminili hanno rifiutato ogni assimilazione alle forze dell'estrema destra hindu, temendo che l'UCC possa essere strumentalizzato per finalità nazionaliste e omologanti<sup>64</sup>.

L'approccio top-down potrebbe rivelare, in questa ottica, scarsamente efficace e potenzialmente controproducente. Lo Uniform Civil Code, così come viene prospettato in alcuni ambiti politici e giudiziari, rischierebbe di riflettere prevalentemente valori hindu e quindi di erodere il principio del

<sup>60</sup> T. Herklotz, *Dead Letters?*, cit.

<sup>61</sup> T. Herklotz, *Dead Letters?*, cit.

<sup>62</sup> W.F. Menski, *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*, cit.

<sup>63</sup> T. Herklotz, *Dead Letters?*, cit.

<sup>64</sup> T. Herklotz, *Dead Letters?*, cit.; R. Kumar, *The History of Doing an Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India, 1800-1990*, New Delhi, 1993.

pluralismo giuridico e laico su cui si fonda la democrazia indiana<sup>65</sup>. Nonostante il fervente attivismo giudiziario della Corte Suprema, che ha più volte richiamato lo Stato al proprio dovere costituzionale di attuare l'art. 44, gli sforzi concreti in tal senso sono stati limitati. Anzi, la crescente insistenza della Corte sull'UCC, letta in combinazione con alcune censure selettive verso alcune pratiche della comunità musulmana, potrebbe minacciare la coesione nazionale e compromettere irreversibilmente il fragile equilibrio del pluralismo giuridico indiano<sup>66</sup>.

In effetti, pare che un approccio step-by-step in aperto dialogo con le persone appartenenti a ciascuna comunità culturale o religiosa, come auspicato anche da Menski, possa trovare maggiore fortuna nel tentativo non tanto di uniformare i diritti personali quanto di garantire un livello di tutela e protezione dei soggetti più deboli che sia efficace e porti a un maggiore rispetto dei diritti costituzionalmente garantiti per le donne appartenenti a qualsiasi cultura o confessione religiosa<sup>67</sup>.

Mara Bisi  
Dip.to di Management "Valter Cantino"  
Università di Torino  
[mara.bisi@unito.it](mailto:mara.bisi@unito.it)

---

<sup>65</sup> In M. Kishwar, *Codified Hindu Law: Myth and Reality*, in 29 *Ec. & Pol. Weekly* 2145 (1994), si fa anche un riferimento al fatto che la necessità dell'adozione di un Codice civile uniforme possa essere un retaggio coloniale.

<sup>66</sup> T. Herklotz, *Dead Letters?*, cit.

<sup>67</sup> W.F. Menski, *Comparative Law in a Global Context*, cit.

