
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Bouali Charrout, Mariam; Cañabate Perez, Josep, dir. El pluralismo jurídico, minorías religiosas y la Sharía en Occidente. 2025. (Grau en Dret)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/319414>

under the terms of the  license



EL PLURALISMO JURÍDICO, MINORÍAS RELIGIOSAS Y LA SHARÍA EN OCCIDENTE

Memoria del Trabajo de Fin de Grado en Derecho

Realizado por

Mariam Bouali Charrout

Dirigido por

Josep Cañabate Pérez

Facultad de Derecho

Mayo de 2025

RESUMEN

Este trabajo tiene por objetivo analizar la viabilidad de la coexistencia de dos sistemas jurídicos basados en fundamentos esencialmente distintos dentro de un mismo territorio, especialmente en el contexto de sociedades occidentales. Se examinarán las consecuencias jurídicas y sociales que esto puede implicar, así como la legitimidad de tolerar y justificar determinadas prácticas legales que pueden entrar en conflicto con los valores y principios del derecho occidental.

Por un lado, se sitúa el derecho continental europeo, de carácter secular; por otro, la ley islámica (Sharía), de base religiosa. En el marco de la globalización y los crecientes flujos migratorios, Europa se ha convertido en un espacio de gran diversidad cultural y religiosa. Esta realidad plantea la necesidad de alcanzar un equilibrio que permita la convivencia sin comprometer los derechos fundamentales.

El estudio aborda hasta qué punto es posible esta conciliación, qué mecanismos existen para lograrla y dónde se sitúan sus límites. Asimismo, se evaluará si dichos límites son legítimos o si, por el contrario, suponen una restricción indebida del derecho a la libertad religiosa.

Por último, se analizará el impacto que determinadas normativas derivadas del derecho islámico pueden tener sobre colectivos vulnerables, como mujeres y menores, particularmente desde una perspectiva occidental y en relación con los derechos considerados universales.

Palabras clave: *pluralismo jurídico, derecho islámico, mujeres musulmanas, integración cultural, sharia.*

ABSTRACT

This paper aims to analyze the viability of the coexistence of two legal systems based on fundamentally different principles within the same territory, particularly in the context of Western societies. It examines the legal and social consequences that such coexistence may entail, as well as the legitimacy of tolerating and justifying certain legal practices that may conflict with Western values and legal standards.

On one side stands the secular continental European legal system; on the other, Islamic law (Sharia), which is grounded in religious principles. In the context of globalization and increasing migratory flows, Europe has become a space of significant cultural and religious diversity. This reality makes it necessary to seek a balance that ensures peaceful coexistence without compromising fundamental rights.

The study explores the extent to which this reconciliation is possible, the mechanisms that facilitate it, and where its limits lie. It also assesses whether these limits are legitimate or whether they unduly restrict the right to religious freedom.

Finally, the paper analyzes the impact that certain norms derived from Islamic law may have on vulnerable groups, such as women and children, particularly when examined from a Western perspective and in relation to rights considered to be universal.

Keywords: *legal pluralism, islamic law, muslim women, cultural integration, sharia.*

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. Marco teórico: Pluralismo jurídico y la Sharia	3
2.1. Definición de pluralismo jurídico	3
2.2. ¿Qué es la Sharia? Principios fundamentales y ámbitos de aplicación	4
2.3. Diferencias entre la Sharia y los sistemas jurídicos occidentales	6
2.3.1 El Caso de España: La Separación entre Derecho y Religión	7
2.4. Perspectiva constitucional: laicidad, derechos humanos y derecho secular	8
3. Aplicación de la Sharia en países occidentales.....	11
3.1. Reino Unido: los Sharia Councils y su papel en el derecho de familia.....	12
3.2. Canadá: debate sobre los tribunales de arbitraje islámico	14
3.3. Bélgica y Alemania: casos de reconocimiento de prácticas basadas en la Sharia	15
3.4. Francia y la prohibición del velo: un modelo de rechazo absoluto	16
4. Principales conflictos jurídicos y sociales.....	18
4.1. Igualdad de género y derechos de las mujeres (matrimonio, divorcio, herencia).....	18
4.1.1. La posición subordinada de la mujer en los textos sagrados y las diferencias de género	19
4.1.2. Desigualdad jurídica en el derecho islámico: matrimonio, divorcio y herencia	19
4.1.3. El caso del hiyab: tradición, identidad y libertad individual	21
4.1.4. La Oposición de organizaciones de mujeres a la aplicación de la Sharía en Occidente	23
4.2. Conflictos con el principio de laicidad y el Estado de Derecho	24
4.3. Contexto socioeconómico y presión comunitaria en Occidente	25
4.4. ¿La universalidad de los derechos existe?	27
5. Debate ético y jurídico: ¿Hasta qué punto puede Occidente aceptar la Sharia?.....	30
5.1. ¿Es posible adaptar la Sharia sin comprometer los principios occidentales?	30
5.2. ¿Es justo exigir el cumplimiento total del derecho del país de acogida a los musulmanes?	31
5.3. Posibles modelos de coexistencia o integración equilibrada.....	33

6. Conclusiones y propuestas	36
7. Agradecimientos.....	39
8. Bibliografía.....	40

1. Introducción

La globalización y el contexto poscolonial han convertido a las sociedades actuales en estructuras complejas, poniendo en cuestión al mismo tiempo la idea de un sistema jurídico único y homogéneo¹. Este trabajo de investigación parte de la siguiente hipótesis: ¿es viable la coexistencia de dos sistemas jurídicos en un mismo país occidental? Para responder a esta cuestión, se ha realizado un análisis en torno a la compatibilidad, los límites de la adaptación y las implicaciones de justicia en la integración de normativas culturales divergentes.

El tema cobra especial relevancia en el contexto actual, marcado por el auge de discursos de odio hacia la inmigración y, en particular, hacia el islam². En el último año, hemos sido testigos de una creciente polarización social y mediática en torno a estos temas, lo que ha hecho imposible no reflexionar sobre las tensiones que genera la convivencia entre sistemas culturales y jurídicos distintos. La reflexión sobre estos temas se convierte en inevitable ya que pone en juego cuestiones fundamentales como el respeto a la diversidad cultural frente a la preservación de los principios de igualdad y justicia.

Esta investigación, además, nace desde un lugar personal enriqueciendo la reflexión académica. Aunque no profeso el islam, mi familia sí lo hace, y esta doble pertenencia me ha permitido observar —desde dentro y desde fuera— las complejidades, los prejuicios y las contradicciones que conlleva vivir entre dos mundos³. Esta doble pertenencia, que conlleva tanto la identidad cultural como el choque de valores, ha alimentado mi interés por explorar cómo se puede articular un modelo de convivencia que respete la diversidad sin tener que renunciar ni a los principios fundamentales del Estado de derecho ni a la identidad propia. Desde esa vivencia íntima y desde la preocupación académica, surge la necesidad de cuestionar si esto es posible.

La relevancia de esta cuestión no solo reside en la actualidad política y jurídica, sino también en su impacto en la vida cotidiana de las personas que viven entre dos sistemas de referencia. Esta situación en la que se encuentran algunos miembros de la sociedad impacta directamente en sus decisiones personales diarias, pero no solo eso, sino también en la resolución de conflictos y en la construcción de identidades en contextos multiculturales⁴.

La metodología llevada a cabo para la realización de este trabajo se basa en una lectura exhaustiva y revisión crítica de literatura especializada, el análisis comparado de los distintos modelos de coexistencia y del estudio de conflictos jurídicos concretos relacionados con normas culturales o religiosas. Esta revisión crítica permitirá entender

¹ Boaventura de Sousa Santos señala que “la idea de que un solo sistema jurídico pueda cubrir toda la vida social ha sido una ilusión moderna” (Santos, 2002, p. 89).

² Según el Observatorio Europeo contra el Racismo y la Xenofobia (2023), los delitos de odio contra musulmanes han aumentado de forma significativa en diversos países de Europa, reflejando una creciente hostilidad institucional y social.

³ Hall (1996) explica que las identidades posmodernas son fragmentadas, híbridas y en constante negociación, especialmente en contextos culturales diversos.

⁴ Shachar (2001) señala que la coexistencia de sistemas jurídicos puede generar “zonas de tensión” en la toma de decisiones familiares, especialmente para mujeres atrapadas entre normas religiosas y derechos civiles.

mejor a una de las que conforman nuestra sociedad, proporcionando toda la información necesaria, siempre apoyada de fuentes y datos, para no caer en prejuicios.

El trabajo se estructura en cuatro capítulos: el primero aborda el marco teórico; el segundo, como se aplica la Sharía en países occidentales; el tercero, cuáles son los principales conflictos jurídicos y sociales; y el cuarto, el debate jurídico y ético sobre la aceptación de la Sharía y una propuesta de integración equilibrada desde una perspectiva intercultural.

2. Marco teórico: Pluralismo jurídico y la Sharía

2.1. Definición de pluralismo jurídico

Para comprender el concepto de pluralismo jurídico, es necesario, en primer lugar, entender qué es el derecho y cómo estructura y da forma a la sociedad. Existen diversas perspectivas sobre su naturaleza: algunos consideran que es un concepto innato en el ser humano, mientras que otros sostienen que es una construcción creada por los seres humanos⁵, pues no se puede convivir sin un principio que guíe la paz en las relaciones. El derecho define lo que es justo e injusto, y establece lo que merece cada individuo. Aunque es un concepto intangible, es flexible y se manifiesta en todos los ámbitos de la vida.

Desde una perspectiva objetiva el derecho es el conjunto de normas, leyes, mecanismos y estructuras a través de las cuales un Estado se configura a sí mismo y sus valores. En principio cada estado tiene su propio sistema de derecho que fácilmente puede presentar similitudes, y, de hecho, debería presentarlas con otros estados occidentales⁶ debido a la influencia de la Unión Europea y de la Carta de Declaración de los Derechos Humanos.

En un mundo globalizado, debido a la colonización y los conflictos bélico -políticos en Medio Oriente y África, ha habido grandes flujos migratorios hacia Europa, cosa que ha acabado resultando en la coexistencia de dos o varias culturas jurídicas en un mismo espacio tiempo que es lo que da paso al pluralismo jurídico.

El pluralismo jurídico es un concepto muy amplio y pluridimensional que hace referencia a la configuración estatal del derecho en un área geopolítica. Cuando se habla de pluralismo jurídico se trata de la coexistencia de varios sistemas jurídicos en un mismo territorio, es decir, de la existencia de más de un sistema de derecho o de normas por las que se rigen sus ciudadanos. Esto puede estar reconocido de manera oficial o no, como es la situación que se da en muchos países de occidente debido a los grandes flujos migratorios. Según García de Enterría (2009), el pluralismo jurídico se refiere a "la coexistencia de distintos ordenamientos jurídicos dentro de un mismo espacio territorial, lo que genera una compleja interacción entre normas oficiales y no oficiales, que puede ser fuente de conflictos y de diálogo entre los diferentes sistemas" (p. 92).

Muchos de los inmigrantes que llegan a occidente provienen de culturas distintas, no solo a nivel de tradiciones e ideologías, sino que también sus estructuras jurídicas y los principios de derecho que inspiran sus normas. Algunas de ellas fuertemente arraigadas a la religión y es ahí cuando se produce el choque con los ordenamientos jurídicos de los países de acogida donde el derecho se caracteriza por ser secular, hoy en día, en los países occidentales, no se imponen de manera obligatoria normas religiosas como base del orden jurídico. Si bien las leyes de estos países pueden estar influenciadas por tradiciones religiosas históricas, como en el caso del cristianismo en Europa, el sistema legal está secularizado y se basa en principios de derecho civil. En algunos contextos, como en el derecho de familia en ciertos casos de minorías religiosas o en situaciones específicas, se puede permitir la aplicación de normas religiosas dentro de un marco legal, pero siempre

⁵ Esta visión está vinculada al iuspositivismo, que sostiene que el derecho no es natural ni inmutable, sino que depende de la voluntad humana y del contexto histórico y social.

⁶ La Unión Europea exige que los Estados miembros respeten ciertos estándares comunes de derechos fundamentales, reflejados en instrumentos como la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE (2000).

respetando los derechos fundamentales y el principio de laicidad que caracteriza a las sociedades occidentales

El concepto de pluralismo jurídico surge con, entre otras cosas, el proceso de descolonización de África y Asia a raíz de la necesidad de los teóricos del derecho de encajar estructuras jurídicas que no existían en las estructuras propias de los estados occidentales (Ianniello, 2015, p. 770). A lo largo de la historia y dependiendo de la situación geopolítico este concepto adquiere distintos enfoques. En este trabajo interesa el enfoque que surge en la década de 1970 que analiza cuando en una misma sociedad se encuentran distintos niveles normativos que se relacionan entre ellos, pero siguen guardando cierta independencia del orden central (Ianniello, 2015, p. 771). El pluralismo jurídico surge para combatir la idea de centralismo jurídico donde se analiza el estado únicamente desde sus propios organismos y mecanismos jurídicos y no se contemplan externos, un concepto que recibe críticas ya que se considera que los estados son algo móvil.

Actualmente en Occidente, debido al movimiento de personas dentro de un mismo territorio existen otros métodos de regulación a parte de los reconocidos por el Estado y que pertenecen a ciertos grupos étnicos/religiosos, como es el caso del islam. Aunque se trata de minorías religiosas, ya que solo un 4,9% de la población española es musulmana, siguen siendo 2,4 millones de personas y además se suelen centrar en ciertas comunidades autónomas como Cataluña, Andalucía, Madrid, Valencia, Murcia y obviamente Ceuta y Melilla.

Esta comunidad tiene su propia visión del derecho y de la justicia directamente influenciada por la religión. Esto no significa que vivan totalmente disociados de las estructuras jurídicas de los países de acogida, como trata de retratar el excepcionalísimo musulmán⁷ que tanto se menciona en política y en medios televisivos, de hecho, los estudios (Backenköhler Casajús, 2021, p. 36) indican que los inmigrantes musulmanes suelen experimentar un cambio gradual de sus valores en relación con la cultura dominante. Tampoco es una comunidad “asalvajada” como se les describe en la prensa o según la percepción de ciertas personas, al fin y al cabo, muy contrariamente a lo que se cree, existen valores y derechos fundamentales que son ampliamente compartidos. Matar, por ejemplo, está tipificado como delito en el artículo 139 del Código Penal y resulta moralmente inadmisible. En el islam, del mismo modo, se establece que solo Allah tiene la legitimidad de quitar la vida a una persona. Todo lo demás no son más que distorsiones y mitos. Ahora bien, en ámbitos como el derecho de familia sí se observan diferencias relevantes. Es en este terreno donde pueden surgir conflictos entre determinados derechos e intereses, especialmente en lo relativo a la protección de menores y de las mujeres, como se analizará más adelante (Ruiz Vieytes, 2012).

2.2. ¿Qué es la Sharía? Principios fundamentales y ámbitos de aplicación

⁷ El “excepcionalísimo musulmán” es una noción utilizada en el debate político y académico para referirse a la percepción de que el islam, a diferencia de otras religiones, es inherentemente incompatible con los valores liberales, laicistas o democráticos de Occidente. Esta idea ha sido criticada por esencialista y por no tener en cuenta la diversidad de interpretaciones y prácticas dentro del mundo islámico (Joppke, 2017, p. 41)

A menudo, en Occidente se confunden la Sharía y la ley islámica, cuando no son exactamente lo mismo. Socialmente, tanto los no musulmanes como algunos musulmanes tienden a asociarlas con connotaciones negativas o erróneamente con el terrorismo (Said, 1997). A la hora de abordar la Sharía y la ley islámica, es necesario despojarse de la visión occidental del derecho, ya que el islam se entiende como un *modus vivendi* que estructura, da orden y armonía a la vida de sus seguidores. Es decir, los musulmanes creen que el islam no es solo una expresión religiosa, sino también un sistema político, social, jurídico y económico (Bramon, 2017, p. 15).

La Sharía es, en esencia, la regulación interna para un buen musulmán: su código ético y moral de conducta. Son las prácticas que lo guían para ser un buen creyente. En cambio, la ley islámica es una elaboración jurídica que nace de esa doctrina ideal reflejada en la Sharía y se concreta en resoluciones judiciales y textos legislativos (Backenköhler Casajús, 2021, p. 9). Así, la ley islámica codifica y aplica ciertos aspectos de la Sharía, otorgando a algunas normas religiosas consecuencias jurídicas. No todas las prácticas de la Sharía se convierten en leyes. Por ejemplo, aunque las cinco oraciones diarias (*salāt*) son obligatorias (*fard*), no existe una ley que castigue a quien no las realiza en la mayoría de los Estados. En cambio, las relaciones sexuales fuera del matrimonio sí pueden estar penalizadas en algunos países, como Arabia Saudí.

La ley islámica se construye sobre cuatro fuentes principales: a) el **Corán**, el libro sagrado del islam; b) la **Sunna**⁸, a través de los *hadices*⁹ que recogen la tradición del profeta; c) el **Ijmā‘** (اجماع), el consenso de los eruditos de la comunidad islámica; y d) el **Qiyās** (قياس), el razonamiento analógico aplicado a situaciones nuevas. Este último es una herramienta particularmente útil para adaptar la ley islámica a contextos modernos. Un ejemplo clásico del uso del *qiyās* es la prohibición del consumo de drogas como la cocaína, basada en su analogía con el vino, que está explícitamente prohibido en el Corán por sus efectos nocivos y embriagantes (Kamali, 2003). Sin embargo, no todos los juristas aceptan el *qiyās* de forma unánime, especialmente en ramas como el islam chií, lo que refleja la pluralidad interna de interpretación.

La aplicación de la ley islámica varía significativamente entre los países de mayoría musulmana. En Arabia Saudí e Irán, por ejemplo, se aplica de forma más literal y con escasa separación entre religión y poder político. En otros Estados como Marruecos, Túnez o Indonesia, existen reformas o codificaciones que combinan principios islámicos con elementos del derecho civil moderno, buscando una cierta armonización. Esta diversidad desmiente la idea de una única “ley islámica” y revela cómo la tradición jurídica islámica se adapta a factores históricos, sociales y políticos concretos.

En Occidente, la recepción de estas normativas ha generado tensiones, sobre todo cuando se han intentado reconocer tribunales religiosos islámicos como formas de arbitraje comunitario. En el Reino Unido, por ejemplo, los *Sharia Councils* han funcionado de

⁸ La *Sunna* se refiere a los dichos, actos y aprobaciones del profeta Mahoma, considerados como una guía para los musulmanes sobre cómo vivir de acuerdo con los principios islámicos. Esta fuente, junto al Corán, forma la base del sistema jurídico islámico (Esposito, 2003).

Referencia completa: Esposito, J.L. (2003). *Islam: The straight path* (3rd ed.) Oxford University Press.

⁹ El *Hadith* es un conjunto de narraciones que recogen los dichos, acciones y aprobaciones del profeta Mahoma. Estas narraciones se consideran fundamentales para entender la Sunna y, por tanto, el derecho islámico (Brown, 2009).

Referencia completa: Brown, J. A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Oneworld Publications.

forma paralela al sistema judicial estatal, principalmente en disputas de familia. Aunque son voluntarios, han sido criticados por reproducir patrones patriarcales y vulnerar derechos fundamentales, especialmente de mujeres (Bano, 2012). Así, la coexistencia entre el derecho secular y las normativas religiosas plantea desafíos similares tanto en países musulmanes como en democracias occidentales con pluralismo cultural.

2.3. Diferencias entre la Sharía y los sistemas jurídicos occidentales

La diferencia principal es la base de cada uno de estos sistemas: la Sharía se construye a partir de la religión, mientras que los sistemas jurídicos occidentales se caracterizan por ser seculares. En primer lugar, el islam va más allá de las simples creencias o la fe de cada uno, es un estilo de vida que nutre cada paso de un buen musulmán. Por lo general, los países musulmanes suelen aplicar la ley islámica, pero no en todos los casos se hace de manera íntegra, como ocurre en Marruecos, un país donde es notoria la influencia francesa en su ordenamiento jurídico¹⁰, especialmente en materia civil. Esto quiere decir que, en algunos casos, cometer un pecado se traduce en cometer un delito¹¹ y ciertos delitos se consideran también pecados. En los países occidentales, sin embargo, esto no ocurre, ya que no hay manera de castigar por ley el nivel de fe de cada uno, pues se considera que eso forma parte de la esfera privada¹², siempre que no afecte a ningún otro derecho. Es decir, sería impensable llevar a los tribunales a un cristiano por mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio, por ejemplo.

Todo ordenamiento jurídico esconde detrás una moralidad¹³ marcada por la propia sociedad y los eventos históricos que esta vive. En el caso de Occidente, son los diferentes grandes sucesos históricos, como la Revolución Francesa, la Primera y la Segunda Guerra Mundial, o los distintos movimientos y corrientes filosóficas, los que han dado forma a nuestros valores y pensamientos, y de los cuales se inspiran las leyes. En cambio, en los países islámicos, es esa moralidad religiosa compartida por la mayoría la que da forma a sus leyes.

Desde un punto de vista histórico lo que se entiende por Occidente es principalmente el mundo europeo o la cristiandad en la Edad Media, una cultura y tradición que se nutre del mundo griego clásico, el mundo romano, parte del islam, la India y el Lejano Oriente. Los orígenes del derecho occidental nacen del conflicto entre el poder espiritual y el poder temporal. Como antecedente del derecho moderno actual, se encuentra el derecho canónico, que contaba con un gran poder legislativo, ya que la Iglesia, entre los años 1050 y 1200, disponía de autoridades legalmente constituidas que aplicaban normas concernientes a la doctrina, el culto y la moral (Pérez Rivera, 2015, p. 76). El paso del derecho canónico (religioso) al derecho secular fue progresivo y se dio entre los siglos XIII y XVIII debido a varias razones: la crisis del poder papal y el auge de los Estados nacionales; el humanismo y el Renacimiento, que promovieron el pensamiento racional

¹⁰ Marruecos fue un protectorado francés (1912–1956) y adoptó muchas estructuras jurídicas europeas, especialmente en derecho civil y comercial. Actualmente combina derecho islámico y derecho positivo moderno.

¹¹ En muchos sistemas basados en la Sharía, algunos pecados como el adulterio, la apostasía o el consumo de alcohol son considerados también delitos, lo cual refleja la fusión entre moral religiosa y derecho.

¹² La idea de que la religión pertenece al ámbito privado se consolidó especialmente tras la Ilustración y está en la base de los sistemas seculares occidentales modernos.

¹³ Como sostienen autores como Dworkin o Hart, el derecho está inevitablemente influenciado por la moral, ya sea moral social dominante o principios filosóficos estructurantes.

y el antropocentrismo debilitando el poder eclesiástico en el derecho; la Reforma protestante, que desafió la autoridad del Papa y llevó a varios Estados a romper con el control eclesiástico; el absolutismo, con monarcas como Luis XIV de Francia que establecieron monarquías donde el poder del Estado era supremo, reduciendo así la influencia de la Iglesia; y por último, la Ilustración y las Revoluciones, con filósofos como Montesquieu, Rousseau o Voltaire, que promovieron la separación entre Iglesia y Estado. Con la Revolución Francesa (1789) se establecieron los principios de laicidad y se promulgó el Código Napoleónico (1804)¹⁴, una de las bases del derecho secular moderno.

Todos estos sucesos dieron lugar a un Estado gobernado por el Derecho, un derecho fruto de la razón¹⁵ y de la moralidad social, pero independiente de cualquier autoridad religiosa o que no sea la del propio sistema legal, creando así el Estado de derecho y el imperio de la ley. En el próximo apartado se abordará el proceso de secularización y la separación entre la Iglesia y Estado en el contexto español.

2.3.1 El Caso de España: La Separación entre Derecho y Religión

En el caso concreto de España por ejemplo, pese a la gran influencia que tuvo y tiene el catolicismo en España se acaba declarando constitucionalmente aconfesional; el Estado español no tiene una religión oficial como tal, pero garantiza protección a todas ellas en su artículo 16 de la Constitución: “*se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley*”.

España no ha dejado de ser mayoritariamente católica, pero lo que sí es cierto es que ha habido un destacable cambio en la relación entre la Iglesia y el Estado. Hablamos más bien del divorcio forzado entre estos dos.

Aunque en la Guerra Civil hubo tensiones entre la iglesia y algunos sectores de la sociedad, durante la dictadura franquista, la Iglesia gozó de una posición privilegiada gracias a su estrecha relación con Francisco Franco y su régimen. Este fenómeno se conoce como nacionalcatolicismo, una corriente ideológica que fusionaba el catolicismo con el nacionalismo español, y que promovía la idea de que la religión católica era un pilar fundamental de la identidad nacional española. Según Álvarez Junco (1997), el nacionalcatolicismo “transformó a la Iglesia en un actor político de primer orden, respaldando la legitimidad del régimen franquista y actuando como su principal apoyo moral y político”. Después, se dio la transición a la democracia y la encíclica escrita por el Papa Pablo VI publicada en 1974, titulada “La iglesia y la comunidad política”, que ofrece directrices sobre cómo la iglesia debe relacionarse con el mundo político-jurídico sin invadirlo, destacando la importancia de los valores morales y éticos a la hora de tomar decisiones y contribuir al bienestar de la sociedad. Básicamente define la separación de Estado e Iglesia. Como se menciona en el documento, la encíclica “afirma que la relación de la Iglesia con el Estado debe ser de independencia y cooperación” (Pontificio Consejo para los Laicos, 1974). Dos años más tarde de su publicación, con la Constitución de 1978, España se declara aconfesional, obedeciendo a esa separación y es por eso por lo

¹⁴ El Code Civil francés, redactado bajo Napoleón, sistematizó principios de igualdad ante la ley, propiedad privada y laicidad. Se convirtió en modelo para muchos países europeos y latinoamericanos.

¹⁵ El Estado de derecho implica que todos, incluidos los gobernantes, están sujetos a la ley. Se basa en la legalidad, la justicia independiente y el respeto a los derechos fundamentales.

que hoy en día no existen normas donde se castiguen pecados religiosos o malas conductas morales-religiosas.

2.4. Perspectiva constitucional: laicidad, derechos humanos y derecho secular

La laicidad es un principio de garantía de algunos Estados¹⁶ que alude a la separación entre la sociedad civil y la religiosa, la autonomía del Estado, sus instituciones y sus políticas públicas respecto de las autoridades, instituciones y creencias religiosas. Surge como fruto de la evolución.

En Occidente se encuentran diferentes configuraciones estatales: hay estados laicos, confesionales y aconfesionales. La diferencia entre un país laico, confesional y aconfesional radica en la relación que guardan entre religión y Estado, si hay una independencia total, parcial o directamente no la hay.

Los estados laicos son aquellos que no reconocen ninguna religión como oficial y, además, tampoco otorgan ningún beneficio a ninguna religión. Los estados confesionales tienen una religión oficial y, por último, existen los estados aconfesionales, que no establecen ninguna religión oficial, pero mantienen acuerdos especiales con ciertas iglesias.

La configuración estatal tiene un impacto en la toma de decisiones políticas, sociales y económicas: en un estado laico se evita toda influencia religiosa a la hora de crear leyes y regulaciones. Por ejemplo, las leyes sobre derechos reproductivos (aborto y anticonceptivos) se elaboran teniendo en cuenta criterios de salud pública y derechos humanos, no la opinión religiosa. En cuanto a la educación, es neutral y no se promueven enseñanzas religiosas en escuelas públicas, lo que puede implicar la prohibición de la educación religiosa obligatoria o la enseñanza de la religión en las horas lectivas. La laicidad también se refleja en las políticas económicas, ya que las entidades religiosas no suelen tener un trato fiscal privilegiado comparado con cualquier otra organización no lucrativa.

Los estados aconfesionales tienen una relación menos estricta con la religión debido al reconocimiento oficial de la cooperación entre el Estado y la religión, es decir, se permite cierta influencia y, de hecho, materias controversiales como el aborto o el matrimonio homosexual pueden generar debates, aunque no de manera tan restrictiva como en un Estado confesional.

En España, el concepto ha sido y sigue siendo muy debatido y, de hecho, se considera a sí misma un Estado aconfesional. Otros países, como Francia, en cambio, siguen una laicidad estricta, donde no se permite ningún tipo de presencia religiosa ni favorecimiento a los credos religiosos dentro de sus organismos públicos. También existen ejemplos de países como el Vaticano, Grecia, Noruega o Dinamarca, que, pese a que se permite la libertad religiosa, están fuertemente ligados con una iglesia y le otorgan privilegios a esta.

¹⁶ El principio de laicidad implica la neutralidad del Estado frente a todas las religiones, evitando tanto la promoción como la persecución de cualquier credo, y asegurando que las políticas públicas se basen en principios seculares.

España, con la transición del Franquismo a una democracia monárquica, puso fin a la estrecha relación Iglesia-Estado con su nueva Constitución de 1978. La Unión de Centro Democrático (más adelante UCD), liderada por Adolfo Suárez, se apresuró a mantener ciertos privilegios eclesiásticos con los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede (1979). Los acuerdos fueron negociados en secreto y comenzaron antes de que se aprobara la nueva Constitución democrática y la redacción del artículo 16 de la Constitución, frustrando así las esperanzas de los republicanos de la creación de un Estado laico. Como resultado, a día de hoy, España no tiene religión oficial, pero lo cierto es que la Iglesia Católica recibe ciertos privilegios, como se puede apreciar en el artículo 16 de la Constitución española (en adelante art. 16 CE).

En el primer apartado se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto, y en su tercer apartado se hace especial mención a que, pese a que ninguna religión se considere oficial, los poderes públicos seguirán guardando relaciones de cooperación con la Iglesia Católica, específicamente mencionada, y demás confesiones. Esta aconfesionalidad se ve reflejada en la forma de regular y en la esfera pública: en las escuelas públicas se permite la asignatura de religión como una opción para los alumnos, aunque no es obligatoria, otro ejemplo es el derecho a la objeción de conciencia, constitucionalmente protegido en el artículo 30.

Los acuerdos con la Santa Sede también permiten la financiación parcial estatal de la Iglesia Católica. Los españoles pueden destinar un 0,7% de los impuestos que pagan a la Iglesia marcando la casilla 105 a la hora de declarar el IRPF. En 2024 se recaudaron 382.437.998 euros (Europa Press, 2024). Estos acuerdos, conocidos como los Acuerdos de Notorio Arraigo, firmados en 1979, reconocen la especial relación de la Iglesia Católica con el Estado español y establecen una serie de beneficios, como el de apoyo financiero y el reconocimiento institucional. Estos acuerdos también han sido un punto de fricción con las comunidades musulmanas y judías, que exigen el mismo nivel de reconocimiento y apoyo que recibe la Iglesia Católica, como por ejemplo en la construcción de mezquitas o sinagogas, o la inclusión de sus enseñanzas religiosas, por no hablar del gran reconocimiento que reciben las festividades religiosas, como la Semana Santa.

Después, existen constituciones como la de Francia que mantienen una clara posición laica. En su artículo 1 se indica que:

«La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion et respecte toutes les croyances.»¹⁷ (Constitución de Francia, 1958).

Pero el aspecto clave que marca a Francia como estado laico por excelencia es la Ley de Separación de la Iglesia y el Estado de 1905, que fue precedida por la ruptura de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

En Europa, el paso de estados fuertemente ligados a la religión a estados laicos fue progresivo y se dio a través de la crisis papal, de revoluciones y del pensamiento crítico de destacados filósofos. El derecho occidental secular se basa en la Declaración Universal

¹⁷ Traducción propia: "Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión y respeta todas las creencias."

de Derechos Humanos (en adelante DUDH), que es una declaración adoptada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948 como resultado de las atrocidades ocurridas durante la Segunda Guerra Mundial. Después de los horrores de este conflicto, Europa y otros países, en especial Estados Unidos, se dijeron a sí mismos que no podían permitir que semejantes crímenes se repitieran. Consideraron que todas las revoluciones, debates filosóficos y guerras debían servir para asentar sus valores y hacerlos comunes para así asegurarse una armonía y convivencia universal pacífica. Para ello sería necesario una serie de derechos y deberes garantizados y protegidos en todo el territorio europeo.

En el Convenio Europeo de Derechos Humanos (firmado en Roma en 1950), se asentaron muchos derechos que hoy en todos los países europeos se consideran fundamentales y básicos, que disfrutan de la mayor de las protecciones, a nivel tal que ya no solo es posible defenderlos en territorio nacional, sino que, en el caso de que las violaciones ocurran por parte del propio estado, se tiene el derecho y la garantía de acudir al Tribunal Europeo de Derechos Humanos. También se hace especial mención a grupos considerados vulnerables, como los niños y las mujeres, que son prerrogativas “occidentales” que a veces entran en conflicto con la ley islámica, ya que el papel que se les da a estos dos grupos es distinto.

Para comprender completamente estos choques, es necesario entender cómo se perciben y se protegen los derechos en diferentes tradiciones jurídicas. La laicidad, al establecer un marco neutral, facilita la creación de políticas públicas que se alinean con principios universales de derechos humanos, garantizando que, en la medida de lo posible, los derechos fundamentales de las personas sean defendidos sin interferencias religiosas.

3. Aplicación de la Sharía en países occidentales

A través del derecho de familia, las minorías religiosas han encontrado un mecanismo clave para la preservación de su identidad. La estructura familiar, los roles asignados a cada miembro y la importancia de esta en la continuidad de la religión a lo largo de las generaciones, se han convertido en un punto central para reforzar el sentido de pertenencia, especialmente para los hijos de inmigrantes. Su adhesión a las tradiciones y culturas de origen se facilita principalmente a través de esta estructura social (Joppke, 2021)

En este contexto, los musulmanes han intentado preservar su identidad cultural y religiosa mediante dos mecanismos principales: la transmisión de la lengua y la educación religiosa a los más jóvenes, y la conservación de costumbres y tradiciones de sus países de origen dentro de sus comunidades.

Las comunidades musulmanas suelen concentrarse en determinados territorios, lo que facilita la preservación de su lengua y prácticas religiosas. Estos elementos no solo funcionan como mecanismos de supervivencia cultural, sino que también refuerzan la cohesión comunitaria, con la religión desempeñando un papel aglutinador. Gracias a estas estrategias, las minorías religiosas han logrado cierto grado de autonomía dentro de sus comunidades. Sin embargo, siguen siendo mecanismos informales, dado que los musulmanes carecen de estructuras formales reconocidas por los gobiernos para autogobernarse y regularse conforme a sus creencias.

Por lo tanto, no es sorprendente que, en diversos países de Europa, los musulmanes hayan intentado conseguir un reconocimiento legal para poder aplicar su derecho de familia, el cual representa el núcleo de su identidad. Los musulmanes sienten que sus problemas serían mejor comprendidos y resueltos y que les otorgaría un margen de autonomía y control sobre su propia comunidad. Con la popularización de los métodos alternativos de resolución de conflictos, como la mediación y el arbitraje, surgió la oportunidad de aplicar sus propias leyes. No obstante, estos intentos se han encontrado con el rechazo tanto de la sociedad como de los poderes públicos, desatando el debate sobre si es legítimo y aceptable que ciertas comunidades se rijan por sus propias leyes. Estas no siempre coinciden con las leyes comunes y, en algunos casos, generan conflictos que acentúan las diferencias con el resto de la ciudadanía, creando una forma de paralelismo jurídico. También despertó la preocupación de ciertos sectores como el feminista que teme que eso pueda implicar un deterioro en los derechos de las mujeres y una mayor vulnerabilidad¹⁸.

En este sentido, dos países han sido pioneros en este debate y han sido objeto de intensas discusiones: Canadá con sus tribunales de arbitraje, y Reino Unido con los "Sharia Councils".

La razón principal por la que muchos musulmanes desean regirse por sus propias leyes y tribunales se basa en un principio de autodeterminación cultural y religiosa. Para ellos, la aplicación de la Sharía no es solo un deseo de adherirse a su propio sistema legal, sino de garantizar que las decisiones que afectan su vida personal y familiar se tomen dentro de un marco que refleje sus valores, creencias y prácticas cotidianas. Esto puede incluir no

¹⁸ Grupos feministas argumentan que la aplicación de la Sharía en contextos de familia puede reproducir estructuras patriarcales que limitan la autonomía y los derechos de las mujeres, especialmente en temas como el divorcio, la custodia o la herencia.

solo el derecho de familia, sino también la gestión de conflictos dentro de la comunidad. La Sharía, en ese contexto, se ve como un mecanismo que no solo regula los aspectos espirituales de la vida, sino que también es un medio de cohesión comunitaria en un entorno que, a menudo, les resulta extraño o incluso hostil. En este sentido, no buscan la separación de la sociedad en la que viven, sino un reconocimiento de su derecho a mantener su identidad cultural y religiosa en un marco que les permita vivir de acuerdo con sus principios sin tener que comprometer su integridad.

A medida que esta aspiración de autogobernarse y aplicar sus propias leyes toma fuerza, se da un paso hacia la implementación concreta de estas leyes dentro del contexto de los países occidentales. En particular, la introducción de tribunales de arbitraje y consejos islámicos como los *Sharia Councils* en el Reino Unido se presentan como un intento por parte de las comunidades musulmanas de resolver sus disputas internas y de gestionar cuestiones relacionadas con el derecho de familia sin tener que someterse completamente a los sistemas legales dominantes. Sin embargo, este intento de autogobernarse ha generado intensos debates, tanto en el ámbito legal como social, sobre los límites de la multiculturalidad y la protección de los derechos individuales. El siguiente apartado se adentrará en el análisis del impacto de los *Sharia Councils* en el Reino Unido y cómo estos tribunales han contribuido a la configuración del derecho de familia en un contexto multicultural.

3.1. Reino Unido: los *Sharia Councils* y su papel en el derecho de familia

Reino Unido cuenta con una gran comunidad musulmana, superando a España en número por casi el doble. Esto se debe en parte a su papel histórico en la colonización de territorios como África, India y Pakistán. De hecho, su población musulmana proviene principalmente de Pakistán, Bangladés y Medio Oriente. A diferencia de España, donde la mayoría de los musulmanes son de primera o segunda generación, en Reino Unido ya se encuentran miembros de tercera o incluso cuarta generación.

Esto se explica por su pasado colonial en regiones de mayoría musulmana y por la inmigración masiva permitida tras la Segunda Guerra Mundial, cuando el país necesitaba mano de obra. Desde los años 50 y 60, miles de musulmanes se establecieron en ciudades como Londres, Birmingham y Manchester.

Así, las necesidades de la población musulmana en Reino Unido son distintas a las de España, debido a factores económicos, educativos y socioculturales. En Inglaterra, el 58 % de las personas entre 25 y 44 años con estudios universitarios o superiores son descendientes de extranjeros (SecEd, 2021). En cambio, en España, el porcentaje de inmigrantes con estudios superiores es bajo en comparación con otros países europeos, y un informe señala que el 30 % de los jóvenes musulmanes entre 18 y 24 años abandona prematuramente la educación debido a factores socioeconómicos y a la falta de confianza que perciben por parte de sus profesores (Fundación “la Caixa”, 2020).

Tener estudios superiores suele correlacionarse con una mejor situación económica y una mayor comprensión del sistema legal. Cuanto más conocimiento se tiene del sistema, más confianza se puede desarrollar hacia él. No obstante, la complejidad del lenguaje jurídico y la burocracia limitan ese acceso para quienes tienen menor formación, reduciendo así sus posibilidades reales de defender sus derechos.

Es por eso que, en países como Reino Unido o Canadá, donde las comunidades musulmanas tienen más arraigo y organización, han surgido demandas para aplicar su propio derecho de familia, y han conseguido incluso crear estructuras propias, como los *Sharia Councils*.

El debate en Reino Unido se intensificó en 2008, tras un discurso del arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, en el que defendía que se reconocieran tribunales de arbitraje para materias de derecho de familia. Argumentaba que así se evitaría que los musulmanes tuvieran que elegir entre su sistema y el del país de acogida. Proponía que la *Sharia* funcionara de forma complementaria al derecho británico, con mecanismos de supervisión que garantizaran la seguridad jurídica (Backenköhler Casajús, 2021, p. 12).

La propuesta fue duramente criticada y ridiculizada por los medios de comunicación, que la consideraron impensable. Desde las décadas anteriores, ya se habían producido tensiones. Con la llegada masiva de musulmanes procedentes del sur de Asia, muchos encontraron que el derecho común no ofrecía soluciones acordes con sus creencias religiosas. En temas como el divorcio, el matrimonio religioso o las disputas familiares, el sistema británico no contemplaba figuras equivalentes a las de sus países de origen, generando una sensación de desprotección.

En el islam, el matrimonio religioso (*nikah*) no tiene reconocimiento legal en países occidentales. En España, por ejemplo, se permite la celebración de la ceremonia religiosa pero no se reconoce como equivalente a un matrimonio civil, es decir, no tiene validez legal a menos que sea registrada civilmente. Si no existe registro civil, no hay forma de disolver legalmente el matrimonio. Además, incluso cuando sí lo hay, para muchos miembros de la comunidad la disolución civil no equivale a la disolución religiosa. En el islam, un hombre puede divorciarse unilateralmente (*talaq*), pero una mujer necesita el consentimiento del esposo o una autoridad religiosa (*khul'* o *faskh*).

Por ello, en los años 80 surgieron en Londres y otras ciudades los primeros *Sharia Councils*, con el objetivo de facilitar estos procesos religiosos, especialmente para las mujeres. Aunque carecen de reconocimiento estatal o autoridad legal, tienen gran legitimidad dentro de la comunidad. No obstante, desde fuera han recibido duras críticas por prácticas que podrían ser discriminatorias hacia las mujeres.

En 1996 se aprobó en Inglaterra la Ley de Arbitraje, que permite a grupos religiosos ofrecer servicios de arbitraje en disputas civiles o comerciales. Esta ley reforzó la legitimidad de los *Sharia Councils*. Tras el polémico discurso del arzobispo y otras controversias, entre 2016 y 2018 el gobierno británico llevó a cabo una investigación sobre estos consejos religiosos.

El informe concluyó que no pueden prohibirse, por dos razones: primero, por el respeto a la libertad religiosa; segundo, porque su desaparición no eliminaría la necesidad de la comunidad musulmana, que seguiría recurriendo a normas propias, aunque fuera por vías informales. El informe recomendó aumentar la transparencia de estos organismos y garantizar la igualdad de género en sus procedimientos.

De este modo, el reconocimiento de estos organismos se vuelve una cuestión inevitable porque así lo es su existencia. Una vez se acepta esta realidad se vuelve necesario contemplar mecanismos de control y exigir transparencia para poder asegurar que los

principios de derecho del Estado son respetados y que no afecta a los derechos de las minorías.

Con ello, también cabe preguntarse si los *Sharia Councils* no constituyen, en realidad, un puente hacia la integración, más que un obstáculo para la igualdad. Por un lado, permiten que los ciudadanos musulmanes perciban que el Estado reconoce sus necesidades y especificidades culturales; por otro, su existencia puede interpretarse como una forma de institucionalizar diferencias entre ciudadanos, en lugar de promover una igualdad sustantiva ante la ley (Bano, 2012). Quizás, para las primeras generaciones migrantes que llegaron hace décadas, los *Sharia Councils* ofrecieron un apoyo útil al facilitar la adaptación en un entorno legal y cultural desconocido. Sin embargo, extender su legitimidad a las generaciones posteriores —que ya han nacido y crecido en el país de acogida— plantea serias dudas. Asignar un sistema jurídico diferenciado en función de una adscripción religiosa que, en teoría, debería ser libremente elegida, puede dificultar la integración real de estas comunidades y reforzar lógicas de excepcionalísimo en lugar de una ciudadanía común. Esto puede generar un conflicto interno a las generaciones nacidas y criadas en Reino Unido que abrazan tanto su herencia religiosa como su identidad británica. Asimismo, al no ser estructuras formales son imperfectas y no deberían considerarse un sistema legal separado - opinan las propias nuevas generaciones de musulmanes.

3.2. Canadá: debate sobre los tribunales de arbitraje islámico

Las primeras demandas de autorregulación por parte de la comunidad musulmana en Canadá surgieron tras la aprobación de la Ley de Arbitraje de Ontario en 1991. Dicha ley permitía la resolución de conflictos a través del arbitraje, un método en el que dos o más partes privadas acuerdan resolver sus disputas bajo sus propias normas, con la intervención de un árbitro. Si bien las resoluciones arbitrales no tienen fuerza judicial, este mecanismo se utiliza para agilizar procesos y reducir la carga sobre las instituciones legales. Su eficacia radica en la voluntariedad de las partes, aunque no existen mecanismos para hacer cumplir los laudos arbitrales más allá del acuerdo entre ellas.

Las minorías religiosas vieron en esta legislación una oportunidad para establecer sus propias estructuras de resolución de conflictos con base en normas religiosas. Así, la ley permitía que diversos grupos religiosos, incluidos judíos, cristianos y musulmanes, resolvieran disputas conforme a sus preceptos.

Sin embargo, antes de la promulgación de esta ley, ya existían tribunales rabínicos (Beth Din), que operaban sin generar controversia. El conflicto surgió en 2003, cuando una asociación musulmana conservadora solicitó formalmente el reconocimiento de un tribunal de arbitraje islámico bajo el amparo de la Ley de Arbitraje de Ontario. Aunque estos tribunales no contravenían las leyes locales, pues no se exigía determinar el origen de las normas aplicadas, su existencia generó un intenso debate público.

La controversia se intensificó con el anuncio de la creación del *Islamic Institute of Civil Justice* por parte de la *Society of Canadian Muslims*, lo que provocó un fuerte rechazo en la sociedad canadiense. Entre los principales argumentos en contra se destacaban:

1. La preocupación de que estos tribunales no garantizaran adecuadamente los derechos de las mujeres y los niños, dejándolos en situación de vulnerabilidad.
2. El principio de igualdad ante la ley, ya que permitir distintos sistemas normativos en un mismo territorio podría generar desigualdades.
3. La falta de seguridad jurídica, debido a la ausencia de mecanismos de control y transparencia en los procedimientos.

Ante la creciente presión social, el primer ministro Dalton McGuinty anunció en 2005 que ninguna norma religiosa podría ser utilizada en arbitraje familiar. Finalmente, en 2006, la Ley de Arbitraje fue modificada para prohibir explícitamente el uso de principios religiosos en la resolución de disputas familiares, lo que resultó en la eliminación de los tribunales islámicos y otros sistemas religiosos de arbitraje.

Tanto en el caso de Reino Unido como el de Canadá reflejan que mantener un equilibrio entre el respeto al multiculturalismo y la salvaguarda de los principios fundamentales de un Estado laico constituye un auténtico reto. Asimismo, estos casos reflejan que la integración de minorías religiosas no ocurre de manera espontánea o automática, sino que exige esfuerzos deliberados por parte del Estado y de las comunidades afectadas. Es comprensible que estas comunidades busquen establecer mecanismos y estructuras jurídicas propias, dado que gran parte de su identidad colectiva se cimenta en el derecho de familia, ámbito a través del cual refuerzan sus lazos comunitarios.

3.3. Bélgica y Alemania: casos de reconocimiento de prácticas basadas en la Sharía

Bélgica y Alemania son dos países que cuentan con una significativa población musulmana, comparable a la del Reino Unido y superior a la de España (Pew Research Center, 2017). Pese a la gran influencia, ambos Estados no permiten la aplicación formal de la Sharía dentro de sus ordenamientos jurídicos; sin embargo, muestran más tolerancia y flexibilidad a la hora de interpretar y aplicar determinadas normas (Foblets, 2014).

En 2011, en Bruselas y Amberes, se descubrieron tribunales islámicos que operaban clandestinamente en materias de derecho de familia (De Standaard, 2011). Aunque estos tribunales carecían de reconocimiento legal, numerosos particulares acudían a ellos en lugar de recurrir a la justicia belga, al percibir que les ofrecían mayor seguridad jurídica. Sin embargo, las autoridades advirtieron que algunas resoluciones vulneraban principios fundamentales de igualdad de género y derechos humanos (Council of Europe, 2012).

Posteriormente, en 2017, surgió un debate en torno a la necesidad de endurecer las sanciones contra los matrimonios no registrados, debido a la situación de desprotección legal en que quedaban muchas mujeres tras divorcios en el marco de matrimonios islámicos no formalizados civilmente, y, por tanto, sin reconocimiento estatal (Belgian Parliament Debates, 2017).

Alemania, por su parte, ha generado controversias al reconocer, en ciertos casos de derecho de familia y herencias, sentencias extranjeras basadas en la Sharía, siempre que no contravinieran el orden público alemán (Oberlandesgericht Hamm, 2016). A diferencia de Bélgica, Alemania ha mostrado una mayor flexibilidad en el reconocimiento de divorcios islámicos. Así, en 2016, un tribunal alemán reconoció un divorcio realizado

en Siria, considerando que ambas partes eran de origen sirio y habían aceptado someterse a su legislación nacional (OLG Hamm, Urteil v. 22.02.2016 – 8 UF 19/15).

El desafío de encontrar un equilibrio entre la tolerancia hacia la diversidad cultural y el respeto a los principios de igualdad y no discriminación se refleja claramente en episodios como la polémica surgida en 2007, cuando una jueza alemana citó la Sharía para denegar la solicitud de divorcio rápido a una mujer marroquí víctima de violencia de género, justificándose en un pasaje coránico que legitima la disciplina conyugal (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2007). La magnitud de la controversia derivó en la retirada de la jueza del caso, poniendo de manifiesto las dificultades que persisten para garantizar una protección adecuada a los colectivos más vulnerables en contextos de pluralismo jurídico.

Al igual que en el Reino Unido existen consejos islámicos que median en conflictos familiares pero las decisiones tomadas carecen de valor jurídico vinculante. Estos mecanismos informales reflejan de nuevo la necesidad de las minorías de autorregularse y de la complejidad de gestionar la diversidad cultural al mismo tiempo que se ofrece una protección efectiva de los derechos fundamentales.

3.4. Francia y la prohibición del velo: un modelo de rechazo absoluto

En los últimos años, el Estado francés ha sido el foco de numerosas polémicas en relación con la prohibición del uso del hiyab, lo que ha desatado intensos debates y opiniones encontradas (Bowen, 2007; Fernando, 2014). Esta reacción frente a la religión y sus símbolos no es nueva: Francia lleva definiéndose a sí misma como laica desde hace décadas, y su Constitución lo recoge de manera explícita (Conseil Constitutionnel, 1958).

En 1905 se consolidó la separación de Iglesia y Estado mediante la Ley de Separación de Iglesia y Estado (Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État). Desde entonces, cesaron los favores de cualquier tipo hacia las religiones: no más financiación ni estrechas relaciones institucionales con ningún credo.

Francia, debido a su papel activo en la colonización de África, es hoy hogar de una gran diversidad cultural y religiosa. De hecho, es el país occidental con mayor población musulmana: entre un 8 % y un 10 % de sus ciudadanos son musulmanes (Pew Research Center, 2017). No resulta sorprendente, por tanto, que se produzcan choques culturales o religiosos como ocurre con el uso del hiyab. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿implica esto un rechazo absoluto a la identidad religiosa o es simplemente una defensa de la laicidad?

Siguiendo la lógica de la ley de 1905, en 2004 se prohibió la exhibición de símbolos religiosos en las escuelas públicas, incluyendo el hiyab (Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004). El Estado y quienes apoyan esta medida argumentan que se trata de una acción en defensa de la laicidad —aplicable a todas las religiones por igual— y que busca proteger tanto los derechos de la infancia como la libertad de las niñas a escoger su credo (Scott, 2007).

Desde el punto de vista musulmán, sin embargo, se argumenta que no es comparable un accesorio material con el velo islámico, que forma parte de la identidad de las mujeres musulmanas. Prohibir su uso sería, en consecuencia, atentar contra su integridad moral y religiosa (Bowen, 2007).

En 2010, se avanzó un paso más con la prohibición del uso del niqab (velo integral) y el burka en espacios públicos (Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010), esta vez justificándolo en razones de seguridad nacional, ya que es imposible identificar a quien se oculta tras ellos (Khosrokhavar, 2014). Recientemente, han surgido nuevas propuestas para prohibir el velo a madres acompañantes en salidas escolares y se han impulsado regulaciones para impedir su uso en competiciones deportivas (Assemblée Nationale, 2019).

Estas regulaciones reavivan el debate sobre si son medidas proporcionales o si, por el contrario, atentan contra los derechos fundamentales, la libertad religiosa y las libertades individuales de las mujeres (Laborde, 2008). Aquellos que defienden las prohibiciones sostienen que el hiyab representa un símbolo religioso retrógrado y machista, incompatible con los valores de libertad e igualdad de un Estado laico (Scott, 2007). Señalan que este símbolo se impone únicamente a mujeres, con el fin de ocultar su atractivo físico, perpetuando así una sexualización de la mujer. Desde esta perspectiva, el Estado francés busca proteger especialmente a las niñas en edad escolar para preservar su infancia e inocencia (Kintzler, 2014). Por otro lado, quienes se oponen consideran que estas medidas restringen las libertades individuales y suponen una infantilización de la mujer, ya que parte de ellas deciden voluntariamente llevar el velo (Fernando, 2014). Además, denuncian que la prohibición provoca discriminación y exclusión de mujeres musulmanas de ciertos espacios públicos, dado el profundo significado que el velo tiene para ellas.

El punto clave del debate gira en torno a la **voluntariedad** del uso del hiyab. Si este fuera impuesto, el enfoque jurídico y las medidas estatales estarían plenamente justificadas. Sin embargo, la realidad es más compleja: aunque islámicamente está prohibida su imposición forzada (Ramadan, 2004), existen casos en los que el uso del velo no es totalmente libre. Al mismo tiempo, abundan ejemplos —como el de mujeres conversas— que demuestran que puede haber decisiones absolutamente voluntarias y conscientes de llevarlo (Göle, 2011).

Esto abre un tercer interrogante: ¿es suficiente la voluntad individual para legitimar prácticas que, aunque elegidas libremente, podrían limitar los derechos y libertades de las mujeres? Esta cuestión se explorará en profundidad en el siguiente apartado.

4. Principales conflictos jurídicos y sociales

4.1. Igualdad de género y derechos de las mujeres (matrimonio, divorcio, herencia)

A lo largo de este trabajo se ha visto como una de las grandes características identitarias del islam es su derecho de familia, el peso que tiene esta y la jerarquía de sus relaciones. Si se realiza una comparativa con Occidente, los derechos de las mujeres se pueden ver afectados. Esto se debe al rol que ocupan cuya importancia se acentúa cuando emigran, ya que surge la necesidad de conservar su identidad, y esto se hace a través de la religión.

Además, este fenómeno se intensifica en un contexto donde las migraciones recientes desde países musulmanes hacia Europa han crecido notablemente: entre 2015 y 2020 se registró un incremento del 25% de inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana (Eurostat, 2022), lo cual genera tensiones añadidas a nivel de integración y derechos individuales.

En este marco, las mujeres, biológicamente, son quienes pueden dar vida y, por ende, garantizar la continuidad de quienes llevarán adelante el islam. Sin embargo, su papel no se limita únicamente en la reproducción; también son responsables de proporcionar una educación religiosa adecuada. Es necesario dar de base una buena formación islámica para que el sentimiento religioso y de pertenencia en los más jóvenes no se debilite, evitando así que acaben alejándose de la religión, rompiendo con la homogeneidad de la comunidad y perdiendo uno de los principales símbolos identitarios. Esta preocupación no es infundada: estudios recientes (Pew Research Center, 2017) muestran que la segunda generación de musulmanes en Europa tiende a practicar la religión de forma menos estricta que sus padres. Por ello, la transmisión de una formación islámica sólida es vista como esencial para mantener la cohesión y los símbolos identitarios de la comunidad.

Es por esto que, en muchos casos, el control que se ejerce sobre las mujeres musulmanas puede resultar excesivo: se entiende que si el motor de la cadena —ellas— no bombea correctamente hacia los transmisores —los hijos— no habrá continuidad. Se le da mucha importancia a la primera década de vida de los niños porque son los años ontogenéticos, donde se desarrolla la personalidad y la identidad.

Un excesivo celo por controlar la ejemplaridad del comportamiento de las mujeres puede afectar a sus derechos individuales (Backenköhler Casajús, 2021, p. 54), generando un conflicto constante entre acogerse a la religión —que es también vínculo familiar e identitario— o ejercer los derechos individuales que les otorgan los estados seculares. A veces, las mujeres abrazan esa discriminación como un acto de lealtad a su comunidad, porque rebelarse podría interpretarse como una traición o, peor aún, como una muestra de debilidad frente a ese mundo occidental que muchas veces sienten hostil hacia ellas. Este conflicto se ve también en como las mujeres musulmanas a menudo son doblemente relegadas: en sus países de origen por su género, y en los estados de acogida por su religión. Así, fueron infantilizadas cuando, por ejemplo, se las excluyó del debate sobre el velo, pese a ser ellas quienes lo llevan; mientras tanto, en esas mesas participaban hombres de dentro y de fuera de la comunidad. Se habla de su autonomía, pero luego se niega su voz.

Para entender mejor este control, es necesario analizar como la modestia y la ejemplaridad se imponen como formas de cohesión social y control identitario.

Ellas deben servir de buen ejemplo tanto a nivel interno como a nivel externo, por eso es necesario que lleven a cabo las buenas prácticas: ser recatadas y modestas. Estos son dos de los principios que guían a la mujer en el islam, desde su actitud hasta su vestimenta. En textos como el *Fiqh as-Sunnah*, se enfatiza que la mujer debe preservar su modestia como un acto de obediencia a Dios y como protección social. Vestir de manera modesta —incluya eso o no el hiyab— y comportarse de forma considerada respetable son normas fundamentales. Ciento es que, en algunos casos, estas reglas y limitaciones a su comportamiento vienen impuestas más por una presión cultural que por una religiosa. No porque las culturas ligadas al islam sean necesariamente retrógradas, sino porque, debido a la colonización y a la explotación de recursos, muchos de estos países viven en economías sumergidas que no les permiten avanzar. Es decir, a veces es más un problema socioeconómico que un problema religioso, aunque desde Occidente se tiende a enmarcar todo bajo el prisma del llamado excepcionalísimo musulmán—el cual sostiene, según Kuru (2019), que el islam sería intrínsecamente incompatible con valores democráticos—.

4.1.1. La posición subordinada de la mujer en los textos sagrados y las diferencias de género.

En cuanto a la posición de las mujeres en el islam, el Corán establece claramente los roles de ambos géneros. Asignándoles funciones que, en conjunto, refuerzan la identidad y las creencias de la comunidad. Aunque las mujeres desempeñan un papel crucial en la educación religiosa, su posición sigue siendo subordinada en este esquema. Por ejemplo, en la cuarta Sura, aleya 1, se afirma: "Temed a vuestro Señor quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres." Esta declaración refleja la visión de que la mujer, surge del hombre, mientras que el hombre surge directamente por Dios.

De hecho, en el Corán y en otros textos islámicos, las mujeres suelen ser mencionadas en contraposición al hombre y, cuando se las menciona, es para subrayar sus límites y funciones. Un ejemplo claro se observa en los pasajes sobre la salvación, donde se promete a los creyentes: "tendrán como recompensa jardines por donde corren ríos (...) también tendrán esposas puras, y morarán allí eternamente" (Sura 2, aleya 25), o "tendrán mujeres de recatado mirar, y de hermosos y grandes ojos" (Sura 37, aleya 48), "vírgenes" y "afectuosas (con sus maridos) y siempre de la misma edad" (Sura 56, aleyas 36 y 37). Sin embargo, en ninguno de estos pasajes se menciona qué obtendrán las mujeres creyentes como recompensa, lo cual refuerza la idea de una estructura de género asimétrica.

El control sobre la sexualidad femenina también es un aspecto fundamental en la visión islámica. Las relaciones fuera del matrimonio son consideradas pecado, pero también se subraya que la continuidad de la religión depende de la maternidad dentro de la comunidad. De ahí que las mujeres musulmanas no puedan casarse con no musulmanes, mientras que los hombres sí pueden hacerlo con mujeres judías o cristianas, pues se entiende que los hombres transmitirán el linaje de la fe. Este control se extiende a todas las esferas: la privada —relaciones personales y reproductivas— y la pública —conducta y apariencia—.

4.1.2. Desigualdad jurídica en el derecho islámico: matrimonio, divorcio y herencia.

Donde más claramente se evidencian los choques entre las normas seculares y la ley islámica es en la regulación del matrimonio, el divorcio y la herencia. Como ya se ha visto, los hombres en el islam pueden divorciarse unilateralmente (*talaq*), mientras que las mujeres tienen vías más limitadas. Por ejemplo, las mujeres pueden recurrir al ***khul'*** (divorcio por iniciativa femenina, pero a cambio de renunciar a sus derechos financieros), al ***tafriq*** (divorcio judicial por maltrato, abandono o falta de manutención), o al ***tafwid al-talaq*** (derecho de divorcio reservado en el contrato matrimonial). En países musulmanes como Egipto, la ley de 2000 facilitó el *khul'*, pero sigue requiriendo la aceptación del esposo o la autorización judicial.

En cambio, en España, basta con la voluntad de uno de los cónyuges para solicitar el divorcio, con solo un plazo mínimo de tres meses desde el matrimonio. La razón de esta diferencia radica en el significado atribuido al matrimonio: en el islam, el matrimonio es un pilar fundamental de la sociedad, un engranaje clave para la transmisión de valores religiosos y jurídicos, mientras que en Occidente prevalece la dimensión afectiva y civil.

El matrimonio en el islam es un contrato religioso y legal, regulado por el Corán, la Sunna y la jurisprudencia (*fiqh*), mientras que, en los sistemas seculares, es un contrato civil regulado por los códigos civiles nacionales. En ambos casos, el consentimiento debe ser libre y directo, aunque en el islam tradicional también se exige la aprobación del *wali* (tutor legal de la mujer). De modo similar, en la Europa medieval, el consentimiento paterno era requisito para que un matrimonio fuera válido.

La dote (*mahr*) en el islam es obligatoria: el esposo debe ofrecer bienes o dinero a su esposa como garantía. Esta práctica refleja el modelo de familia en el que el hombre asume el sostenimiento económico, por lo que la mujer debe ser compensada en caso de ruptura.

Otra diferencia significativa es la poligamia: mientras que varios países musulmanes la permiten —aunque bajo la condición de tratar a todas las esposas de manera equitativa—, en el derecho secular está explícitamente prohibida. Cabe mencionar que países como Túnez abolieron la poligamia en 1956 como parte de un proceso de reformas sociales progresistas.

La edad mínima para contraer matrimonio también difiere: en los países musulmanes suele coincidir con la pubertad, mientras que en sistemas seculares como el español se establece en los 16 años (con autorización judicial) o 18 como norma general.

Respecto a la herencia, en el derecho islámico se regula estrictamente en la cuarta sura del Corán, los hadices y la jurisprudencia. Las cuotas son fijas: los hijos varones heredan el doble que las hijas, y el esposo sobreviviente hereda $\frac{1}{4}$ o $\frac{1}{2}$ dependiendo de si hay descendencia. En cambio, en los sistemas seculares, como el español (artículos 657 a 1087 del Código Civil), hombres y mujeres heredan de forma igualitaria, y el cónyuge superviviente puede heredar la totalidad si no hay descendencia.

En Marruecos se han llegado a dar casos – en familias sin hijos varones – de realizar testamento para asegurar la herencia de las hijas, y que una vez muerto el testado y abierta la herencia, la validez de esta haya sido impugnada ante tribunales por contrariar la ley de Dios.

Estas diferencias reflejan una clara desigualdad de género en el derecho islámico frente al derecho secular. Aunque no se basan en un odio hacia las mujeres, sino en un paternalismo protector, siguen constituyendo una discriminación, ya que infantilizan a la mujer. Eruditos islámicos contemporáneos suelen justificar estas diferencias argumentando que las mujeres no necesitan heredar en igualdad porque carecen de las cargas económicas que recaen sobre los hombres. Sin embargo, esta concepción no responde a la realidad actual, donde las mujeres trabajan, contribuyen económica y son educadas para valerse por sí mismas.

Por tanto, mantener esas diferencias jurídicas genera no solo desigualdad material, sino también un desequilibrio de poder que puede desembocar en desprotección legal. De ahí que surjan instituciones paralelas como los Sharia Councils en el Reino Unido, donde se intentan resolver estos conflictos bajo principios islámicos, aunque su legitimidad y eficacia son, a su vez, objeto de fuertes debates.

La cuestión que se abre es entonces: ¿es posible tartar las fuentes islámicas clásicas para adaptarlas a las realidades contemporáneas sin traicionar el espíritu original de la religión?

En una sociedad secular como la española, los derechos de las mujeres deberían de primar sobre consideraciones religiosas o culturales que encadenan desigualdades. La diversidad cultural debe ser respetada pero no a costa de renunciar a los principios de igualdad jurídica que son la base del Estado de derecho. Por tanto, en contextos seculares, es fundamental garantizar que la diversidad cultural no se convierta en un argumento para perpetuar la desigualdad sistemática de las mujeres. En este sentido, una de las manifestaciones más visibles y debatidas es el uso del hiyab, símbolo que encierra múltiples dimensiones: desde la fe hasta la identidad, desde la autonomía hasta el control social.

4.1.3. El caso del hiyab: tradición, identidad y libertad individual

El hiyab es el velo que llevan las mujeres musulmanas, que cubre su pelo, cuello y pecho (Al-Ahzab, 33:59), y que debe ir acompañado de una vestimenta que cubra hasta las muñecas y los tobillos. No debe dejar ver la figura del cuerpo ni ninguno de sus decoros (An-Nur, 24:31). En el Corán, sin embargo, no se describe el hiyab de forma precisa como para identificarlo con la prenda que conocemos hoy en día; de hecho, probablemente sea el resultado de una interpretación restrictiva de lo que se menciona en el texto sagrado (Mernissi, 1991).

1. Sura An-Nur (La Luz), 24:31
“Y di a las creyentes que bajen la mirada, que guarden su pudor, y no muestren sus encantos salvo lo que esté a la vista; y que cubran su escote con sus velos...”
2. Sura Al-Ahzab (Los Partidos), 33:59
“¡Oh, Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con sus mantos. Eso es más conveniente para que sean reconocidas y no sean molestadas...”

En ninguna de estas dos suras se menciona específicamente la palabra *hiyab*, ni se indica que deba cubrirse el cabello. De hecho, la palabra *hiyab* en árabe significa literalmente "barrera" o "cortina", no "pañuelo" (El Guindi, 1999). Aun así, escuelas más

conservadoras como la hanbalí o la salafista¹⁹ sostienen que cubrir el pelo es obligatorio, mientras que otras interpretaciones modernas defienden un concepto más amplio de recato sin imponer una prenda concreta.

El hiyab, por tanto, va mucho más allá de una simple prenda: es una institución religiosa y un símbolo de identidad. Aunque objetivamente constituye una norma desigual al ser solo exigida a las mujeres —cuando también existen reglas de modestia para los hombres—, lo cierto es que socialmente se tolera mucho más que ellos no las cumplan. La zona de *awra*²⁰ para los hombres es desde el ombligo hasta las rodillas, pero es habitual verlos en verano con pantalones cortos o bañadores, mientras que en el caso contrario resulta impensable. Este doble estándar también se refleja en el Corán, donde no se dedican tantos versículos a la vestimenta masculina.

Aun así, el uso del velo no debe entenderse exclusivamente como una imposición masculina. Si bien puede surgir de una interpretación patriarcal de los textos sagrados, muchas mujeres lo adoptan voluntariamente como forma de cumplir con su fe (Ahmed, 2011). Desde una perspectiva occidental, puede percibirse como una limitación a la autonomía femenina, pero para muchas de ellas, prohibírselo supone, paradójicamente, un atentado contra su libertad de elección y su identidad religiosa (Scott, 2007).

Además del cumplimiento religioso, muchas mujeres deciden llevarlo por razones que van desde el empoderamiento hasta la resistencia política o la afirmación cultural frente a normas externas. El velo, así, adquiere múltiples significados según el contexto. En muchos casos, también se convierte en un ideal de comportamiento femenino dentro de la comunidad: las figuras que se presentan como ejemplos a seguir suelen llevarlo, y es común la idea de que hacerlo es parte de ser una "buena musulmana".

En este marco, nace una especie de "solidaridad identitaria" o "resistencia simbólica". Muchas mujeres, aunque no estén convencidas desde un punto de vista personal o religioso, terminan usando el hiyab como muestra de apoyo hacia otras mujeres de su entorno, como reacción a la estigmatización y al rechazo externo que estas sufren (Bilge, 2010). Al mismo tiempo, pueden sentir que criticar el velo es traicionar a su comunidad, que ya de por sí está constantemente bajo el escrutinio público. Algunas incluso temen que su discurso pueda ser instrumentalizado por partidos conservadores o fundamentalistas, dentro o fuera de su comunidad.

Esto plantea una cuestión ética fundamental: ¿es suficiente la voluntariedad para aceptar prácticas que, desde fuera, pueden percibirse como lesivas para el desarrollo personal o los derechos individuales? La sociedad impone límites a la libertad individual cuando considera que ciertas prácticas afectan al bienestar personal o al bien común. ¿Dónde trazar la línea entre proteger y prohibir, entre liberar y reprimir?

Un factor clave es la edad: ningún menor debería llevar el hiyab, ya que aún no posee el desarrollo crítico ni la autonomía suficiente para tomar tal decisión. Ser una mujer velada moldea profundamente la experiencia vital, condicionando la forma en que una se ve a sí

¹⁹ La escuela hanbalí es una de las cuatro principales escuelas jurídicas del islam suní, considerada la más conservadora. El salafismo, en cambio, es un movimiento ideológico y religioso que busca un retorno a las prácticas de los primeros musulmanes.

²⁰ Awra (أَوْرَاءِ): parte del cuerpo que debe cubrirse por razones de pudor. Su definición varía según el sexo, la escuela jurídica y el contexto.

misma, cómo la ve el mundo y las oportunidades que se le presentan dentro y fuera de su comunidad.

El debate no debería centrarse exclusivamente en si el velo se escoge libremente o no, sino en qué significa que una mujer sienta que debe taparse. ¿Cuál es la motivación que subyace a esta exigencia? En esencia, responde a la sexualización del cuerpo femenino, donde la dignidad y el honor de la mujer se miden, simbólicamente, en la cantidad de tela que lo cubre. El problema no es tanto que algunas mujeres escojan llevar el velo, sino que no se les ofrezca un entorno verdaderamente libre y seguro para hacerlo. Para muchas, no se trata solo de una prenda: la decisión de no llevarlo puede sentirse como una renuncia al honor personal, al respeto familiar y, en última instancia, a su propia valía dentro de la comunidad.

4.1.4. La Oposición de organizaciones de mujeres a la aplicación de la Sharia en Occidente.

Hoy en día, existen numerosas organizaciones de mujeres que se oponen activamente a la aplicación de la *sharia* en contextos occidentales, e incluso luchan por la secularización del derecho en países de mayoría musulmana. La razón principal es que consideran incompatible la igualdad de género con un sistema normativo basado en la espiritualidad, especialmente cuando esta promueve reglas desiguales que reproducen la subordinación de la mujer. Estas mujeres enfrentan múltiples desafíos relacionados con su sexualidad, sus derechos reproductivos y su libertad de expresión. A ello se suma una paradoja jurídica: incluso cuando logran escapar de los marcos territoriales en los que se aplica formalmente la *sharia*, en países seculares se encuentran con intentos de reconocimiento institucional de normas religiosas que no garantizan su igualdad ni las tratan como ciudadanas con los mismos derechos.

Un ejemplo ilustrativo es el de la organización *Women Living Under Muslim Laws (WLÜML)*, una red transnacional fundada en 1984 que reúne a activistas, académicas y defensoras de los derechos humanos de distintas partes del mundo. Esta red denuncia cómo el uso del derecho religioso en contextos legales refuerza estructuras patriarcales y busca visibilizar la situación de las mujeres que viven bajo sistemas legales influenciados por el islam político, abogando por una reforma legal desde un enfoque feminista y secular. Para muchas de sus integrantes, el reconocimiento de la *sharia* en países occidentales no representa una muestra de inclusión multicultural, sino una cesión de derechos que, en la práctica, perpetúa desigualdades.

Otro ejemplo es el *Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles (MALI)*, una organización feminista y laica que opera en Marruecos y que visibiliza situaciones de desigualdad de género en contextos donde el peso de la religión en el derecho sigue siendo fuerte. Según un informe de Amnesty International, la criminalización del aborto en Marruecos tiene consecuencias devastadoras para los derechos de las mujeres y las niñas, obligándolas a recurrir a métodos clandestinos y peligrosos. Ante esta situación, uno de sus últimos proyectos de MALI ha sido la recaudación de fondos para suministrar medicamentos abortivos a mujeres marroquíes que desean interrumpir embarazos no deseados, una acción que responde a la alarmante cifra de 800 mujeres y niñas que mueren cada día en el país a causa de abortos clandestinos. El trabajo de MALI pone de relieve cómo la falta de separación efectiva entre religión y derecho puede tener consecuencias directas y trágicas para los derechos fundamentales de las mujeres.

4.2. Conflictos con el principio de laicidad y el Estado de Derecho.

Los Estados seculares se caracterizan por ser laicos, es decir, por separar claramente Estado y religión. De este modo, los espacios públicos deben ser neutrales: las religiones tienen derecho a existir, pero sin imponerse (González, 2015). En muchas interpretaciones del islam, sin embargo, no se separa lo espiritual de lo legal. El islam regula tanto la vida religiosa como la social y jurídica, y algunas comunidades desean que ciertas normas o diferencias religiosas sean reconocidas (Ramadan, 2004). Esto genera un conflicto, ya que se percibe la existencia de un derecho paralelo, lo que contradice la unidad legal del Estado laico. Estas comunidades se rigen por sus propias normas, que en ocasiones chocan con principios fundamentales como la igualdad y la neutralidad del espacio público.

Lo que caracteriza al Estado de derecho es el imperio de la ley y la igualdad ante ella: todas las personas están sujetas a las mismas normas, sin excepción. Las leyes emanan del parlamento, formado por representantes elegidos libre, justa y democráticamente por la ciudadanía, y evolucionan conforme cambian los valores y necesidades de la sociedad. Estas leyes tienen como objetivo asegurar principios clave como la igualdad de género, la autonomía de la voluntad o la protección de la infancia (Ruiz Vieytes, 2009).

Dentro de los Estados seculares, los derechos y libertades individuales se respetan al máximo, siempre buscando el equilibrio con los colectivos. El derecho a la libertad de expresión y de credo son fundamentales y es por eso por lo que muchas prácticas religiosas son toleradas. Sin embargo, algunas de estas prácticas chocan directamente con la larga lucha por mantener la religión fuera de la esfera pública. Aquí entran en tensión tres grandes pilares: la libertad religiosa, la laicidad estatal y el respeto a una sociedad multicultural. Encontrar el equilibrio entre ellos es un reto constante (Minnerath, 2001).

Cada país europeo tiene una relación histórica y política distinta con el islam y con la inmigración, por lo que no existe una gestión homogénea de estos temas. En España, al igual que en otros países, en ocasiones se han priorizado los valores del multiculturalismo por encima de los derechos de determinados individuos dentro de las comunidades. En Cataluña, por ejemplo, se han documentado casos de control o presión sobre mujeres para llevar el velo, restringir sus interacciones o comportamientos (Echeverría, 2011). En estos casos, los servicios sociales o centros escolares han evitado intervenir para no cuestionar la cultura de la familia o la comunidad. Un ejemplo ilustrativo es el caso de una adolescente de 16 años en Badalona que acudió a los servicios sociales para denunciar que su familia la obligaba a llevar el velo y limitaban su libertad de movimiento y de relacionarse. Las autoridades no tomaron ningún tipo de medida ante la denuncia alegando el respeto por las costumbres culturales de la familia, dejando a la menor en situación de desprotección y a la familia sin consecuencias jurídicas ni administrativas. Otro ejemplo es la separación por género en actividades extracurriculares o escolares, o la exclusión directa de las niñas en actividades como la natación, ante lo cual las instituciones públicas han optado por no pronunciarse.

Según informes de ONGs y expertos también han advertido sobre casos de matrimonios forzados en los que los servicios de atención no han intervenido preventivamente por temor a ser percibidos como islamófobos o por respeto a ciertas tradiciones.

En todas estas situaciones, si se tratara de niñas o mujeres ajenas a la comunidad musulmana, probablemente se actuaría con rapidez y se condenaría públicamente. Sin embargo, al tratarse de familias migrantes con prácticas culturales distintas, se toleran bajo el pretexto del respeto a la diversidad o el miedo a ser acusados de racismo. Pero el derecho a la infancia y la igualdad no tienen más o menos valor dependiendo del origen cultural o religioso del sujeto. Este tratamiento desigual transmite una percepción de menor valoración de su libertad y dignidad. Estos actos amplifican su desprotección: cuando no hay consecuencias para quienes vulneran sus derechos, las víctimas pueden estar en mayor peligro o verse sometidas a un mayor control, por miedo a que vuelvan a hablar.

Además, hay que tener en cuenta que muchos menores no son plenamente conscientes de que se les está privando de su derecho a la infancia. No tienen aún la autonomía, el criterio ni el conocimiento necesarios para identificar y denunciar estas situaciones. Por ello, es deber del Estado garantizar que todos los niños y niñas crezcan en libertad y protección, independientemente de su origen.

Estas prácticas no solo limitan derechos individuales, sino que también privan a ciertos miembros de la comunidad del desarrollo de su personalidad y criterio propio, y a los más pequeños, de la inocencia que debería acompañar la infancia. Todo esto entra en contradicción directa con los principios que rigen los Estados seculares, donde se han celebrado convenciones por los derechos de los niños, por la igualdad de género y por la protección de las personas LGTBIQ+ (UNICEF, 2020).

Por tanto, se hace imprescindible desarrollar políticas públicas que, sin vulnerar la libertad religiosa, prioricen la protección de los derechos fundamentales de las menores, especialmente frente a prácticas que puedan comprometer su bienestar físico o psicológico.

4.3. Contexto socioeconómico y presión comunitaria en Occidente

La comunidad musulmana en Occidente, pese a ser minoría, sigue siendo numerosa y, debido a factores socioeconómicos, suele concentrarse en ciertas áreas geográficas o barrios. Esto puede derivar en la creación de "burbujas legales" dentro del sistema estatal general. Esta situación no resulta conveniente, ya que, si existen autoridades legales paralelas a las reconocidas por el Estado, no hay un control efectivo sobre ellas ni pasan un filtro legal, lo cual puede abrir la puerta a desigualdades e injusticias.

Como se ha observado a lo largo de este trabajo, las normas islámicas a veces generan una fuerte presión sobre mujeres y niños, especialmente al encontrarse en sociedades occidentales. Ellos son vistos como transmisores y garantes de la continuidad de la comunidad religiosa. La comunidad ofrece hogar, seguridad y sentimiento de pertenencia a sus miembros en los países de acogida, pero también nace un miedo profundo: que estos transmisores —sobre todo mujeres y jóvenes— se alejen de la religión. De ahí, a menudo, surge una especie de "rechazo" a la cultura occidental.

Son muchos los niños y niñas que tienen prohibidas ciertas actividades por la preocupación de sus padres a que sean influenciados por formas de pensar distintas, más atractivas para ellos debido a su menor rigidez.

España se encuentra actualmente ante la primera o segunda generación de inmigrantes musulmanes. Los hijos de estos inmigrantes han tenido que asumir, en muchos casos, responsabilidades no acordes a su edad, debido tanto a las barreras socioeconómicas como a las lingüísticas de sus padres.

El conservadurismo observado dentro de la comunidad musulmana en Occidente no se debe tanto a la religión o a la cultura, sino más bien a factores socioeconómicos. La mayoría de las familias musulmanas en Europa emigraron impulsadas por razones económicas, en busca de mejores condiciones de vida. El nivel económico influye de forma directa en la capacidad de apertura, tolerancia y exposición a otras experiencias vitales. Una familia que lucha por sobrevivir tiende a proyectar sus esperanzas de mejora en las siguientes generaciones y, en ese proceso, puede refugiarse en posturas más conservadoras como un modo de proteger su identidad.

De este modo, las familias de nueva llegada tienden a dirigirse a aquellos barrios donde ya se concentra su comunidad, creando así una diáspora. En estos barrios acaban imponiéndose normas sociales distintas, condicionadas por la presión del grupo. De hecho, esto tiene un nombre: el tribunal islámico, una forma de justicia comunitaria conformada por las propias familias musulmanas vecinas. Esto significa que, aunque ya no estén en sus países de origen, siguen enfrentándose a los mismos juicios sociales que allí —solo que ahora estos juicios son aún más reales, porque sienten que deben demostrar que siguen siendo fieles a sus raíces.

Esta presión recae, sobre todo, en las mujeres, especialmente en las más jóvenes. Como ya se ha visto, en el islam se hace mucho hincapié en la pureza femenina y en que lleguen “intactas” al matrimonio. El honor de una familia se mide, en gran parte, por el grado de recato de sus hijas: con quién salen, con quién entran, a qué hora regresan... Al final, se acaban creando normas implícitas muy marcadas, donde los castigos —aunque no escritos— pueden ser duros, llegando incluso a la expulsión del entorno familiar o comunitario.

Es aquí donde se forma una red de justicia paralela, basada no en leyes escritas sino en una moral compartida. Una justicia silenciosa, casi invisible, y precisamente por eso tan peligrosa. Se restringe la movilidad, la libertad y la sexualidad de las mujeres, convirtiendo sus propias casas en cárceles y a sus familias en figuras autoritarias en nombre del honor familiar. Las acciones no se juzgan tanto por su gravedad sino por su impacto en la imagen familiar. Así, se castiga con más dureza no por el acto en sí, sino por lo que implica: una amenaza al control moral de la comunidad.

Desde muy pequeñas, las niñas viven bajo múltiples restricciones: su cuerpo es sexualizado a una edad temprana y deben aprender a taparlo. Se les enseña que una futura mujer respetable no tiene nada que hacer fuera de casa cuando se pone el sol. Tampoco debe relacionarse con hombres ni con malas compañías —otras chicas consideradas “no respetables”—, que podrían desviarla del buen camino. A estas últimas se las margina, se las ridiculiza y se las usa como advertencia.

Es aquí cuando empiezan las penas, las restricciones y las pruebas fuera de las establecidas por el sistema que atentan los derechos y libertades de miembros de la comunidad.

Además, esto genera un rechazo por parte de la población de los países de acogida, debido a la falta de contexto. Así, la percepción del islam tiende a ser la de una religión inmovilista, asociada a pensamientos conservadores o incluso extremos. En parte puede haber algo de cierto, pero hay mucho más en juego que unas normas religiosas, y es importante no caer en el excepcionalísimo musulmán: un concepto muy utilizado en discursos políticos y medios de comunicación para afirmar que los musulmanes son la única comunidad incapaz de integrarse.

Este tipo de discursos no solo estigmatiza, sino que también desplaza la responsabilidad de los Estados. Ya no es el Estado el que debe integrar, sino que son los migrantes quienes fallan por no querer integrarse. El problema es ellos, por supuesto; nada tiene que ver con que no se estén tomando las medidas necesarias ni aplicando políticas adecuadas para facilitar esa integración.

Y mientras tanto, el sistema se enfrenta a realidades complejas: médicos reciben a familias musulmanas que exigen testes de virginidad para menores, profesores que deben batallar para que sus alumnos puedan participar en actividades escolares... y todo esto sin herramientas, sin acompañamiento y sin una comprensión estructural del contexto.

En consecuencia, genera preocupación y rechazo en la sociedad la integración de la Sharía ya que se relaciona con toda esta serie de situaciones y prácticas. La falta de políticas estructurales y comprensión intercultural no solo perpetúa la exclusión, sino que también deja sin protección a quienes más la necesitan.

4.4. ¿La universalidad de los derechos existe?

Un punto recurrente en los debates sobre la aplicación de la Sharia o el pluralismo jurídico es la constatación de que no todas las sociedades reconocen ni protegen de igual manera los derechos fundamentales. Esto pone en cuestión la supuesta universalidad de dichos derechos, y abre el debate sobre si estos pueden ser verdaderamente universales o si dependen inevitablemente del contexto cultural, histórico y político.

El universalismo de los derechos humanos sostiene que existen ciertos derechos fundamentales que nos pertenecen por el simple hecho de ser humanos: sin importar su cultura, religión, nacionalidad, etnia o cualquier otra diferencia. Se considera así porque se sostiene que son inherentes a la dignidad humana y, por tanto, deben ser protegidos y reconocidos en todo tiempo y lugar. Los fundamentos del universalismo son que todas las personas compartimos la dignidad por el simple hecho de que somos humanos, que se supone que estos derechos se aplican en cualquier parte del mundo más allá de leyes y costumbres locales y ejemplos ilustrativos de esto sería la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)²¹, adoptada por la ONU, tras la Segunda Guerra Mundial.

En contraposición al universalismo, existe el relativismo cultural que defiende que los derechos deben interpretarse según la cultura y valores de cada sociedad.

Estas dos posturas generan debate, especialmente cuando se tratan temas como el que se trata aquí: aplicar la Sharía en Occidente. En ciertos casos como los derechos de las

²¹ Adoptada tras la Segunda Guerra Mundial, este documento establece un conjunto de derechos y libertades considerados básicos para toda persona. Aunque es jurídicamente no vinculante, ha servido de base para numerosos tratados internacionales.

personas LGTBIQ+ y de las mujeres, el conflicto entre valores culturales y derechos universales se vuelve especialmente evidente. Por ejemplo, en algunas interpretaciones de la Sharía, la homosexualidad o ciertas libertades de las mujeres no son reconocidas como derechos, sino vistas como prácticas contrarias a la moral. Esto pone en cuestión si es posible defender una visión universal de los derechos sin imponer una visión cultural determinada.

Asimismo, cabe preguntarse: ¿es la universalidad de los derechos un ideal normativo o una realidad práctica? La brecha entre lo que se proclama en documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la realidad de muchas personas en distintos países es profunda. Es difícil hablar de "universalidad" cuando su cumplimiento depende de la voluntad de los Estados, los cuales muchas veces priorizan intereses geopolíticos o culturales por encima del respeto a los derechos. Un ejemplo doloroso y reciente es la situación en Gaza, donde, pese a las múltiples violaciones documentadas del derecho internacional humanitario, la comunidad internacional ha sido incapaz de garantizar la protección efectiva de la población civil.

Otra pregunta crítica que surge es: ¿quién define qué es un derecho humano? Aunque en teoría estos derechos emanan de la dignidad humana, en la práctica han sido formulados históricamente desde una perspectiva occidental y liberal. Esta crítica ha sido planteada por autores como Makau Mutua o Boaventura de Sousa Santos²², quienes alertan del riesgo de utilizar el discurso de los derechos humanos como herramienta de imposición cultural o política. Según esta visión, el universalismo corre el riesgo de convertirse en una forma de imperialismo moral si no se reconoce el valor de la diversidad y la participación plural en la definición de lo que entendemos por "derechos".

Ahora bien, tampoco se debe caer en un relativismo cultural extremo, ya que esto implicaría aceptar que los derechos dependen únicamente del lugar donde se nace o de la familia en la que se crece. Esta postura puede derivar en la **justificación de violaciones a los derechos humanos** bajo la excusa de la tradición o la cultura. Como señala Martha Nussbaum (1999), "no todas las prácticas culturales deben ser protegidas"²³, especialmente si atentan contra las capacidades humanas fundamentales", en referencia a casos como la mutilación genital femenina o los matrimonios forzados. Prácticas como la mutilación genital femenina, los matrimonios forzados o la persecución por orientación sexual han sido defendidas por algunos gobiernos o grupos como parte de su identidad cultural, pero suponen una vulneración clara de la integridad y libertad de las personas.

Aceptar sin más el relativismo sería, por tanto, renunciar a la posibilidad de proteger a quienes sufren violaciones sistemáticas de sus derechos dentro de contextos culturales opresivos. La clave está en **buscar un equilibrio**: reconocer que los derechos humanos deben adaptarse a diferentes contextos culturales, pero sin que eso implique permitir prácticas que atenten contra la dignidad básica de las personas. Abdullahi An-Na'im (1992) propone que los derechos humanos deben reinterpretarse desde las tradiciones

²² Makau Mutua es un académico keniano que critica el discurso de los derechos humanos por su sesgo colonial. Boaventura de Sousa Santos es un sociólogo portugués que defiende un enfoque postcolonial y pluralista del derecho y la justicia.

²³ Nussbaum es una filósofa estadounidense que ha desarrollado la teoría de las "capacidades humanas", que defiende estándares mínimos para la dignidad humana y el desarrollo individual.

culturales propias de cada sociedad²⁴, pero dentro de un marco que respete principios fundamentales compartidos, como la libertad y la igualdad.

En esta línea, Boaventura de Sousa Santos (2002) aboga por un "universalismo crítico" o "dialógico", que no imponga una visión occidental, pero que tampoco renuncie a la posibilidad de construir consensos éticos mínimos a escala global. Según él, "la universalidad debe construirse desde la diversidad", a través del diálogo intercultural y el reconocimiento mutuo²⁵.

Desde esta perspectiva, algunos autores proponen enfoques interculturales o "universalismos dialogados", en los que se reconoce la necesidad de un consenso mínimo global sobre los derechos fundamentales, pero a partir del diálogo y la participación activa de distintas culturas en su definición y aplicación. Esto permitiría defender la universalidad como **ideal ético compartido**, sin caer en la imposición ni en la resignación ante el relativismo.

Por tanto, el debate no es simplemente si los derechos humanos deben ser universales o relativos, sino cómo construir una noción de universalidad que sea verdaderamente inclusiva y que permita el diálogo entre culturas, sin justificar prácticas opresivas, pero tampoco imponiendo una única visión del mundo.

²⁴ Este jurista sudanés propone reconciliar el islam y los derechos humanos mediante reformas internas a las tradiciones religiosas, desde un enfoque que combine autenticidad cultural y principios universales.

²⁵ Este enfoque busca construir acuerdos éticos globales desde la diversidad cultural, evitando tanto el etnocentrismo occidental como el relativismo paralizante.

5. Debate ético y jurídico: ¿Hasta qué punto puede Occidente aceptar la Sharia?

5.1. ¿Es posible adaptar la Sharía sin comprometer los principios occidentales?

La posibilidad de adaptar la Sharía sin comprometer los principios occidentales es compleja, por no decir idílica. Sin embargo, es una realidad que se da actualmente en países europeos: algunas personas se rigen en lo privado por un sistema normativo distinto al del resto de los ciudadanos. Luchar contra ello supondría invadir la esfera privada de cada individuo, lo cual chocaría con las libertades protegidas por los sistemas democráticos occidentales.

No obstante, el Estado sí puede —y debe— intervenir en la esfera pública. El problema no es el islam en sí, que no es más que una de las tres grandes religiones monoteístas, sino el proceso particular que ha vivido en relación con la inmigración, la colonización y su llegada a contextos seculares. El verdadero desafío para Occidente, e incluso para los propios países musulmanes, es el islam político —también conocido como islamismo—, es decir, la politización de la fe: convertir la religión en un sistema jurídico, político, económico y social.

Esto resulta problemático porque, en estos casos, no hay una expresión democrática auténtica detrás. Los principios y valores no son resultado de un consenso ciudadano, sino impuestos por la religión, lo que ya genera conflictos dentro de muchos países de mayoría musulmana. Ejemplo de ello son las numerosas organizaciones feministas que luchan por la secularización del derecho, ya que sus derechos se ven constantemente en tela de juicio bajo regímenes religiosos.

En un Estado laico hay ciertas prácticas que no pueden tener cabida, ya que van en contra de la lucha feminista y de la protección de la infancia. No se debería permitir que el multiculturalismo se utilice como argumento para relativizar estos actos. Hacerlo solo contribuye a la marginación de ciertas comunidades en lugar de fomentar su integración. Además, representa una forma de condescendencia: una mirada desde la superioridad que, en el fondo, considera que estas personas no son capaces de comprender o no merecen los mismos derechos que se esperan para otros niños y mujeres.

Por supuesto, todo el mundo es libre de tener su fe e imponerse a sí mismo sus propias normas basadas en su moralidad, siempre que estas no entren en conflicto con los derechos de los demás. Además, es importante no ignorar que existen figuras más vulnerables dentro de estas comunidades, y que el Estado debe prever herramientas para protegerlas. Esto no significa que toda mujer musulmana sea víctima —una idea que solo contribuye a su infantilización—, pero sí sería una negligencia institucional no tener en cuenta que, debido a la barrera lingüística y la situación socioeconómica de muchas familias inmigrantes procedentes de culturas más patriarcales, estas mujeres pueden partir de una situación de especial vulnerabilidad.

Lo mismo ocurre con los niños: aún no pueden velar por sus derechos ni entender el significado de ciertas prácticas, pero eso no elimina el profundo impacto que pueden tener sobre ellos.

Las personas religiosas y la fe van a existir siempre ya que “la ciencia por excelente que sea, no puede satisfacer completamente la sed de ideales de la humanidad, ni el deseo de

elevarse hacia oscuras y lejanas regiones que los filósofos y los eruditos no son capaces de ver ni explorar” (al-Afghani, citado en Bramon, 2009, p. 21). Además, el islam es una religión creciente, son muchos los jóvenes que provienen de familias cristianas o no religiosas los que se convierten en busca de una comunidad creyente ya que sienten que en su entorno se ha perdido la fe, mientras que en el islam siguen encontrando esa fuerza y ese poder espiritual que tiene la religión.

Por lo tanto, el problema no está en las personas individuales que profesan el islam ni en la religión en sí, pese a que a veces interese dar esta imagen, ya que de este modo se exime a todo Estado de responsabilidad sobre sus actos y se desplaza la culpa hacia estas familias, cuya única culpa es haber nacido en países que han sido colonizados y privados de cualquier tipo de oportunidad de avance, y que posteriormente se han convertido en familias de bajos recursos en otros países. Fue ese excepcionalísimo musulmán donde se plantea que los musulmanes son la única comunidad cuya integración es imposible

5.2. ¿Es justo exigir el cumplimiento total del derecho del país de acogida a los musulmanes?

En una relación donde existe un desequilibrio de poder, no se puede desplazar toda la responsabilidad sobre la parte más débil. Sin embargo, tampoco hay que tratar a los musulmanes con condescendencia, como sucede en ciertas posturas de multiculturalismo acrítico.

En fenómenos sociales como la integración, parte del éxito depende de la confianza. Y en el caso de la relación entre la comunidad musulmana y Occidente, hay una falta de confianza mutua que nace de la estigmatización negativa del islam. Esta desconfianza ha sido reforzada por discursos alarmistas, por los medios de comunicación y por políticas públicas que tienden a generalizar o vincular al islam con violencia y odio.

Se han construido tantos muros que hoy parece difícil regular. Pero no es imposible. Solo hace falta mirar los datos, los hechos concretos, en vez de dejarnos llevar por el monstruo de la rabia, el barullo mediático y los sensacionalismos cuyo único fin es distorsionar la realidad y obstaculizar el diálogo.

Dicho esto, resulta inhumano exigir que estas personas se despojen por completo de su identidad. Es aquí donde debe encontrarse un equilibrio entre el respeto por la autodeterminación identitaria de las personas y el respeto por los principios y leyes del país de acogida.

Pero también es necesario reflexionar: ¿todo símbolo puede considerarse identidad? ¿Es la identidad de una mujer el hecho de taparse, o es una simplificación que la reduce a una imagen estereotipada? ¿Es la identidad de un hombre llevar las riendas de la casa, o es un rol aprendido que le da seguridad frente a la distancia con su país de origen?

Con estas preguntas no se busca ridiculizar ni menospreciar sus costumbres, ni mucho menos a los países de origen. Siempre debe considerarse qué factores les han hecho ser como son. No se trata de afirmar que los países de mayoría musulmana son más retrógrados porque los musulmanes lo son por naturaleza. Esa es una falacia racista que solo alimenta la estigmatización mencionada antes.

Estas culturas son más patriarcales, sí, pero porque la historia —y en especial la colonización— ha frenado su evolución social en ciertas áreas. Les ha robado herramientas para pensar sus propias transformaciones. Y, al final, ¿cuánta diferencia real hay entre una familia de escasos recursos española o británica y otra musulmana que vive bajo las mismas condiciones?

¿Quiere decir esto que, porque el islam no sea la causa directa de ciertas desigualdades, queda exento de toda crítica? No. Ese sería otro error.

Sigue habiendo minorías dentro de la comunidad musulmana que aún en occidente sufren en silencio debido a haberse convertido en la cara del multiculturalismo del que tanto se enorgullecen los países de acogida. El estado dicta diariamente la sentencia de mujeres, niños y personas del colectivo LGTB+ por no querer enfrentar los problemas reales que presenta ser una sociedad pluricultural e interracial.

En ocasiones, ciertos sectores de la comunidad musulmana, especialmente aquellos que ocupan posiciones de poder (como los hombres en estructuras patriarcales), pueden instrumentalizar ciertos símbolos culturales o religiosos para proteger sus propios privilegios. Por ejemplo, pueden presentar prácticas o símbolos que en realidad son machistas o patriarcales, como parte de su identidad cultural o religiosa. De este modo se genera una especie de mecanismo de defensa donde hacer crítica de estos símbolos puede traducirse a un ataque racista o islamófobo. Este fenómeno puede desviar la atención de cuestiones más profundas relacionadas con la igualdad de género y lucha contra el patriarcado, haciendo que el debate se enfoque en el racismo o la islamofobia en lugar de cuestionar la naturaleza de estas prácticas aniquilando cualquier espacio de debate.

Se les debe exigir el mismo respeto hacia los derechos y la misma protección hacia los grupos vulnerables pero los procesos serán distintos ya que se parte de bases distintas.

No se trata de justificar, se trata de entender y a través del aprendizaje que se hace ver los ajustes viables, no desde la imposición si no desde la convivencia. Hay que abogar por una aplicación del derecho más contextualizada y sensible a las realidades sociales y culturales. Debe haber una igualdad material, no solo formal y reconocer que el pluralismo guste o no es una realidad y a partir de aquí, obrar en busca del equilibrio entre la legalidad del Estado y ciertas expresiones normativas de grupos culturales o religiosos, siempre que no contradigan derechos fundamentales. A esto se le llama pedagogía jurídica, el derecho no se impone desde el miedo, el derecho, educa, acompaña e integra.

Para ello, resulta imprescindible abandonar la idea de un enfrentamiento entre "unos" y "otros". Si bien este trabajo ha planteado una comparación para facilitar una comprensión más global de la materia, ello no implica que existan dos bandos irreconciliables: no se trata de la comunidad musulmana frente a Occidente. Guste o no, la religión no determina el grado de pertenencia a la identidad occidental o europea.

En consecuencia, no se puede entender como adaptación e integración de una comunidad su total despojo identitario. Sin embargo, si debe exigirse el respeto a los derechos fundamentales pudiendo así perder el reconocimiento o la protección de ciertos símbolos que han sido utilizados como identitarios que siguen perpetuando desigualdades. A menudo, estas prácticas se blindan frente a cualquier crítica bajo el riesgo de ser etiquetadas como racistas o islamófobas, lo que genera una tensión que dificulta un debate sincero y necesario.

Los Estados deben integrar con sensibilidad cultural, sin vulnerar el marco jurídico fundamental. Se trata de un trabajo meticuloso, que requiere tiempo, consideración de múltiples factores y una reflexión cuidadosa sobre conceptos que, aunque frecuentemente invocados —como la interculturalidad, los símbolos o la identidad—, no siempre presentan límites claros ni definidos.

5.3. Posibles modelos de coexistencia o integración equilibrada

Los modelos más relevantes de coexistencia que se han observado en distintos países son: el modelo de laicidad inclusiva²⁶, como en Francia; el multiculturalista, como en Reino Unido o Canadá; el interculturalista, adoptado parcialmente por países como España o Suiza; y el pluralismo jurídico limitado, como ocurre en Sudáfrica.

En el modelo de laicidad inclusiva, los Estados se declaran neutrales frente a todas las religiones y prohíben su manifestación en espacios públicos estatales, como por ejemplo en las escuelas. El objetivo es proteger la igualdad ciudadana, aunque muchas veces se percibe como restrictivo, especialmente por parte de minorías religiosas como la musulmana, ya que se aplica una separación estricta entre los poderes públicos y la espiritualidad. Aunque esto puede vivirse como una forma de asimilación forzada, protege la separación entre Iglesia y Estado. El ejemplo más representativo, aunque con matices, es Francia. Francia, en 2004, promulgó una ley prohibiendo el velo en las escuelas con el objetivo de, por un lado, conservar el tono neutral de las instituciones públicas y, por otro, defender la infancia de las niñas.

El multiculturalismo, en cambio, reconoce formalmente la existencia de comunidades culturales o religiosas distintas dentro de un mismo Estado. Se permite cierta autonomía en prácticas religiosas o educativas, siempre que no contradigan los derechos fundamentales. Este sistema fomenta el respeto y la representación cultural, pero uno de los principales desafíos es que, cuando no va acompañado de políticas de integración efectivas, pueden desarrollarse comunidades paralelas²⁷. Estas se reproducen cuando ciertos grupos culturales o religiosos se concentran en determinadas zonas, aislados del resto de la sociedad, conservando sus propias normas, dinámicas sociales y, en algunos casos, incluso estructuras informales de autoridad. Cuando la diversidad se traduce únicamente en coexistencia y no en interacción, puede generarse fragmentación social.

Ejemplos específicos de este modelo son Canadá y el Reino Unido, donde existen programas oficiales de “celebración de la diversidad” y han surgido conflictos por tribunales religiosos paralelos a la justicia estatal, como se ha observado en puntos anteriores. En ciertos barrios de Londres, como Tower Hamlets o partes de Birmingham, se ha señalado que algunas comunidades musulmanas viven casi completamente separadas del resto de la población. Un fenómeno similar se ha observado en barrios de Bruselas como Molenbeek, donde la concentración de comunidades musulmanas ha ido acompañada de una cierta desvinculación del entorno social más amplio. La identificación con la cultura de origen predomina sobre la pertenencia a la nación receptora, lo que puede dificultar una identidad cívica compartida.

²⁶ La laicidad inclusiva se basa en la neutralidad del Estado ante las religiones, pero permite la expresión religiosa en la esfera pública si no interfiere con la neutralidad institucional.

²⁷ El término “comunidades paralelas” se utiliza para describir núcleos sociales con poca interacción con la sociedad mayoritaria, lo que puede obstaculizar la cohesión social.

El modelo interculturalista, en evolución en países como España, Suiza y partes de América Latina, propone una integración basada en el diálogo y el intercambio mutuo entre culturas dentro de un marco común de derechos. Se diferencia del multiculturalismo porque no se conforma con la coexistencia pasiva, sino que promueve la interacción activa. Este modelo apuesta por la convivencia real y el aprendizaje mutuo, aunque requiere de políticas públicas activas, sostenidas y bien diseñadas, algo que a menudo se descuida o no se implementa de forma adecuada.

España ha intentado implementar este enfoque a través de políticas como el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (PECI), impulsado por el Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones²⁸. Algunas comunidades autónomas, como Cataluña, han desarrollado planes autonómicos de convivencia intercultural que fomentan el diálogo entre culturas desde una perspectiva de equidad y derechos. Sin embargo, estos marcos necesitan una aplicación coherente y sostenida para que el enfoque intercultural no se quede en una simple declaración de intenciones, sino que tenga un impacto real.

Por último, el pluralismo jurídico limitado, como el caso de Sudáfrica, reconoce ciertos tribunales religiosos o consuetudinarios —por ejemplo, en temas de familia o herencia— siempre que respeten los derechos constitucionales. Este modelo permite a las comunidades conservar ciertas prácticas propias, pero puede entrar en conflicto con los derechos individuales, en especial los de mujeres y menores. Sudáfrica es un Estado laico con una constitución fuertemente orientada a los derechos humanos; de hecho, se considera una de las más progresistas del mundo. Sin embargo, permite ciertos sistemas de derecho consuetudinario o religioso —como el derecho consuetudinario africano o el derecho islámico— en algunos casos, siempre y cuando no contradigan los principios constitucionales. La poligamia, la custodia de menores o los matrimonios forzados o infantiles son algunas de las colisiones documentadas. El *Recognition of Customary Marriages Act* (1998) reconoce los matrimonios polígamos²⁹, generando así controversia respecto a la igualdad de género. En cuanto a la custodia de menores, en algunas comunidades estas decisiones se toman según normas patriarcales tradicionales, chocando con los principios constitucionales que priorizan el interés superior del niño y la igualdad entre progenitores. Los matrimonios forzados o infantiles, aunque son ilegales bajo el derecho sudafricano, continúan practicándose en algunas comunidades tradicionales, atentando contra los derechos individuales.

No obstante, Sudáfrica cuenta con mecanismos de supervisión constitucional que limitan el alcance de estas prácticas. El Tribunal Constitucional tiene la facultad de revisar y anular aquellas normas o decisiones que contradigan los derechos fundamentales. Además, existen instituciones como la Comisión Sudafricana de Derechos Humanos, encargadas de vigilar la compatibilidad entre prácticas culturales y el marco legal nacional. A pesar de estos mecanismos de control, el pluralismo jurídico limitado sigue enfrentando desafíos importantes, ya que en la práctica las tensiones entre el respeto a las tradiciones y la garantía de derechos individuales —especialmente para mujeres, menores y personas LGTBIQ+— no siempre se resuelven de manera equitativa.

²⁸ El PEKI fue una política pública diseñada para mejorar la convivencia entre personas de diferentes orígenes, promoviendo la igualdad y el respeto mutuo.

²⁹ Esta ley reconoce matrimonios tradicionales africanos siempre que cumplan con ciertas condiciones, como el consentimiento mutuo y la edad legal.

A la luz de los modelos expuestos, considero que el enfoque interculturalista representa la opción más equilibrada y eficaz para abordar los desafíos de la integración. Sin diálogo no puede existir una convivencia verdaderamente pacífica. La simple coexistencia implica únicamente tolerancia, mientras que el interculturalismo apuesta por el aprendizaje mutuo y el enriquecimiento compartido. Cuanto antes asumamos que la diversidad cultural y religiosa no es una anomalía, sino una constante histórica, antes podremos construir sociedades más cohesionadas y justas. Las sociedades homogéneas han sido siempre una ficción; lo que nos distingue como seres humanos es precisamente nuestra autenticidad y pluralidad. Cada persona proviene de un contexto diferente, pero nos une una condición común: la humanidad y la capacidad de razonar y convivir.

Ahora bien, el modelo interculturalista, si no va acompañado de políticas y medidas eficaces, puede presentarse como una utopía. Es necesario ofrecer una serie de pautas, marcos y espacios a los ciudadanos para que puedan florecer estas relaciones interculturales. Reconocer otras prácticas, costumbres y festividades, al igual que se hace con las del país de acogida, podría ser útil, incluso fomentar la participación mutua en las diversas celebraciones.

Esto podría facilitar, además, una infancia más libre y una construcción identitaria más sólida para millones de niños y niñas que crecen sintiendo que no forman parte de aquello que sus compañeros celebran, y que, a su vez, no pueden compartir con ellos sus propias festividades y momentos importantes. La falta de reconocimiento y espacio para ambas culturas puede generar una sensación de exclusión que, con el tiempo, se traduce en crisis de identidad y en la percepción de que deben elegir entre dos mundos que, en realidad, podrían coexistir y enriquecerse mutuamente. Ofrecer un entorno más abierto y sin presiones permitiría que estos menores pudieran decidir, con mayor libertad, qué valores e ideales desean adoptar. El verdadero problema no reside en que algunos niños y niñas eventualmente se identifiquen con el islam, sino en que esa elección no siempre proviene de un proceso libre e informado, debido a la falta de exposición a alternativas diversas. Esa identificación debería nacer en un entorno plural y libre, no en un contexto cerrado que limite su capacidad de elección.

Proyectos de alcance general también son fundamentales y pueden tener un impacto altamente positivo en los procesos de integración, especialmente aquellos relacionados con la educación sexual y la perspectiva de género. Muchas veces, estas minorías religiosas provienen de contextos donde la sexualidad es un tema tabú y donde no se ha desarrollado una visión feminista o de equidad. Incorporar estos enfoques en las políticas públicas no solo promueve el respeto a los derechos fundamentales, sino que también contribuye a una convivencia más justa y consciente.

Para que estas políticas sean realmente efectivas y representen la realidad de las comunidades a las que van dirigidas, es fundamental que en su composición participen personas diversas. No basta con tomar una muestra simbólica de cada grupo: la representación genuina de todos los sectores sociales es esencial. En especial, deben estar presentes aquellos grupos que históricamente han sido más vulnerables dentro de las comunidades religiosas, como las mujeres, las personas homosexuales o quienes han dejado de practicar la religión. Su inclusión debe garantizarse siempre en condiciones de seguridad y con mecanismos que aseguren su protección, de modo que puedan expresarse libremente y sin temor a represalias.

6. Conclusiones y propuestas

- 6.1. Resumen de hallazgos:** qué modelos han funcionado y cuáles han fracasado
- 6.2. Opinión basada en el análisis:** ¿es viable la coexistencia o inevitablemente conflictiva?
- 6.3. Propuestas para una convivencia jurídica justa y viable**

Después de un trabajo exhaustivo de investigación, resulta innegable que lo que aquí se propone representa todo un desafío. Si bien puede parecer más sencillo partir desde cero en la reformulación de estructuras y en la educación en integración dada hasta ahora, son todas estas diferencias de tradiciones jurídicas, ordenamientos y marcos culturales lo que nos enriquecen y lo que al mismo tiempo no pueden ignorarse. El problema - al mismo tiempo gratificante - no es la ausencia de valores, sino la abundancia. El desafío no está en imponer derechos en un “vacío”, sino en dialogar y chocar, porque esos valores no siempre coinciden con lo que se entiende por “derechos humanos universales”. Son varios los frentes que se confrontan ante esta situación:

Uno de los primeros obstáculos es la gran cantidad de asunciones que se hacen acerca de las personas musulmanas: algunas son acertadas, pero muchas otras no lo son. El problema radica en que pocas veces se observa con profundidad; simplemente se afirma, y los conflictos surgen a partir de percepciones distorsionadas o incompletas (Backenköhler Casajús, 2021, p. 63). Convivimos con el vecino y creemos conocerlo, pero jamás hemos estado en su casa.

Es preocupante la estigmatización sistemática que se hace del islam, amplificada por un discurso mediático sensacionalista que moldea gran parte de la opinión pública. Con el auge de las redes sociales y su instrumentalización para expandir y arraigar ciertos discursos de odio, las fake news se han convertido en un recurso clave para hacerlo efectivo. Muchos son los videos sin contexto y sin fecha publicados bajo un pie que incluye la palabra islam o musulmán. Por no hablar de la necesidad que surge de especificar la nacionalidad del presunto comisor de un delito cuando esta se puede relacionar de cierto modo con el Islam.

Más que nunca, será necesario un ejercicio de pensamiento crítico: ¿y si hay medios, corrientes políticas o ideológicas que se benefician precisamente de esta enemistad? Tal vez por eso se nos presentan ciertos discursos cargados de falacias, diseñados no para informar, sino para dividir. Cuestionar lo que se nos da por hecho no es un lujo, sino una responsabilidad si queremos avanzar hacia una convivencia real y justa.

A esto se suma una tensión constante entre dos extremos igualmente problemáticos: la condescendencia y el excepcionalismo musulmán. Se cae fácilmente en una lógica binaria en la que "o se es todo o no se es nada", cuando en realidad la integración consiste en encajar piezas diversas, no en repartir culpas de un lado a otro. No es raro pero, que en contextos de crisis – económica, social, política – las personas tiendan a buscar culpables, y que esos culpables suelan ser de grupos más vulnerables o estigmatizamos, porque es así más fácil culparlos y canalizar ese malestar hacia ellos. Pero esto no constituye más que otra forma de violencia contra las personas migrantes y los musulmanes.

Una constatación que han hecho los Estados de acogida es que la asimilación del derecho y de la cultura dominante no se produce de forma natural ni automática. Años de

negligencia institucional han derivado en procesos de marginalización que, en muchos casos, han desembocado en formas de segregación territorial y social. En varias de estas comunidades en situación de diáspora se han desarrollado estructuras normativas y de autoridad internas que, si bien proporcionan cohesión local, dificultan el acceso a oportunidades clave para la integración.

La integración, en este sentido, no es solo una cuestión cultural, sino también profundamente atravesada por factores de clase social. La posibilidad de residir en determinados barrios, acceder a ciertos centros educativos o participar en actividades extracurriculares tiene un impacto directo en cómo las generaciones futuras perciben la sociedad de acogida: si se sienten parte de ella o si, por el contrario, interiorizan una narrativa de exclusión. Este acceso está también condicionado por la situación de sus progenitores: su nivel educativo, dominio del idioma, tiempo de residencia, entre otros factores. Todos estos elementos contribuyen a definir los límites —explícitos o simbólicos— de pertenencia.

Al mismo tiempo, resulta comprensible que surja una aparente contradicción cuando Estados que han defendido la secularización de su derecho aceptan la aplicación de normas religiosas en determinados contextos. Si, como sociedad, se ha llegado a la conclusión de que la justicia debe basarse en principios seculares y democráticos —en parte para garantizar la igualdad y evitar la imposición de dogmas—, la aceptación de ordenamientos jurídicos paralelos de carácter religioso puede percibirse como una cesión incoherente. Este dilema se agudiza cuando dichas normas contienen elementos que entran en conflicto con los derechos fundamentales, especialmente en cuestiones de género, orientación sexual o libertad individual. Así, la tolerancia hacia prácticas jurídicas de base religiosa no puede desligarse del debate más amplio sobre los límites del pluralismo en una sociedad democrática.

Claro que es posible la convivencia, pero nos va a costar. Nos costará el odio, el miedo y los prejuicios. Es un proceso largo, lleno de fricciones y contradicciones, pero cuyos frutos siempre valdrán la pena: una sociedad fundada en el respeto mutuo, en la tolerancia real y en unos límites sanos que protejan a todos, sin importar de dónde vienen ni en qué creen. La diversidad no es el problema; el problema es no saber gestionarla. Y es precisamente ahí donde radica nuestro mayor desafío, pero también nuestra mayor oportunidad y virtud.

De la misma manera, tampoco es legítimo presentarse como una sociedad multicultural plenamente integrada y convivencial cuando no se está realizando el esfuerzo necesario para que esa imagen corresponda con la realidad. Resulta evidente que se requieren medidas concretas y sostenidas: la construcción de un modelo intercultural sólido y eficiente exige inversión en políticas públicas, espacios de diálogo y proyectos inclusivos que favorezcan el reconocimiento mutuo y la cohesión social.

Existe riqueza, gloria y pena en la diversidad cultural. No es fácil recoger todo lo que le pertenece a uno, meterlo en una maleta y además ser el malo en la historia de otro. Es urgente empezar a encontrar más los puntos que nos reconcilian y menos los que nos separan.

En definitiva, la convivencia en sociedades diversas exige mucho más que tolerancia pasiva: requiere compromiso institucional, apertura al diálogo y una ciudadanía activa que cuestione narrativas dominantes y abrace la complejidad. Este trabajo ha intentado

precisamente eso: abrir una conversación crítica sobre los retos —pero también las posibilidades— del pluralismo jurídico en contextos democráticos. Solo desde la honestidad, la escucha y la acción conjunta podremos construir un futuro donde la justicia sea verdaderamente universal, sin que la diversidad cultural sea vista como una amenaza, sino como la mayor riqueza de nuestras sociedades.

7. Agradecimientos

Agradezco sinceramente a mi tutor, por su plena confianza en mí y en mi trabajo.

A mi familia, por servirme de espejo, por enseñarme tanto y por haberme dado toda esta sabiduría. Por haberme regalado ese privilegio y riqueza de ser de dos sitios.

A todos aquellos docentes y profesionales que, sin herramientas ni manuales, me ofrecieron un camino en el que construir mi pensamiento y mi libertad a través del ejercicio crítico.

A Zain, por no dejarme nunca con la primera idea, por empujarme siempre a repensar, a profundizar, por su mirada crítica y por las adversidades, que tanto han enriquecido este proceso.

A todas aquellas mujeres que luchan por la secularización del derecho aun sabiendo que se les puede ir la vida en ello. Por servir de ejemplo a tantas otras como yo, de que no somos ninguna anomalía: existimos, y somos hijas del progreso.

Y, sobre todo, a Asia: por ser nuestro tema, nuestra historia, nuestra vida. Por esa lucha compartida de dar voz a los silenciados sin reproducir nuevas formas de opresión.

8. Bibliografía

- Bramon, D. (2017) *El islam político*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- Backenköhler Casajús, C.J. (2021) *La sharía en Occidente: Minorías religiosas y pluralismo jurídico*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- Echeverría, B. (2011). *Multiculturalismo y derechos humanos: conflictos en la escuela pública*. Barcelona: Icaria.
- González, R. (2015). *Laicidad y libertad religiosa: claves jurídicas y sociales*. Valencia: Tirant lo Blanch
- Minnerath, M. (2001). "La laicidad en la tradición europea". *Revista de Derecho Público*, 75, 45–61
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press
- Ruiz Vieytes, E. J. (2009). *Pluralismo jurídico y gestión de la diversidad religiosa en Europa*. Bilbao: Universidad de Deusto
- UNICEF (2020). *Convención sobre los Derechos del Niño – 30 años después*. <https://www.unicef.org/>
- Pérez Rivera, S. A. (2015). Los orígenes del derecho occidental. *Podium: Revista de Derecho*, 32, 73-80. Recuperado de <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/podium/cont/32/pr/pr15.pdf>
- Ianniello, P. (2015). Pluralismo jurídico. En *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho* (Vol. 1, pp. 767-790). Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3875/24.pdf>
- Europa Press. (2024, diciembre 9). *La Iglesia recauda 382,4 millones de euros con el 0,7% del IRPF, un 6,6% más que el año anterior*. Europa Press. <https://www.europapress.es/sociedad/noticia-iglesia-recauda-3824-millones-euros-07-irpf-66-mas-ano-anterior-20241209165227.html>
- Fundación "la Caixa". (2020). *¿Por qué hay más abandono escolar entre los jóvenes de origen extranjero?* Observatorio Social. <https://oobservatoriosocial.fundacaolacaixa.pt/en/web/observatorisocial/-/por-que-hay-mas-abandono-escolar-entre-los-jovenes-de-origen-extranjero>
- SecEd. (2021). *Children of immigrants more likely to get university degree*. <https://www.sec-ed.co.uk/content/news/children-of-immigrants-more-likely-to-get-university-degree>
- Council of Europe. (2012). *Living together: Combining diversity and freedom in 21st-century Europe*. Council of Europe Publishing. <https://rm.coe.int/16806b97c5>
- De Standaard. (2011, febrero 17). *Moslimrechtbanken in Antwerpen en Brussel ontdekt*. De Standaard. <https://www.standaard.be>

Frankfurter Allgemeine Zeitung. (2007, marzo 22). *Richterin verweist auf Koran: Streit um Scheidung*. Frankfurter Allgemeine Zeitung. <https://www.faz.net>

Foblets, M.-C. (2014). Family law and religion. In M.-C. Foblets, J. Gaudreault-DesBiens, & A. Renteln (Eds.), *Cultural diversity and the law: State responses from around the world* (pp. 303–324). Bruylant.

Oberlandesgericht Hamm. (2016, febrero 22). *Beschluss 8 UF 19/15*. <https://openjur.de/u/877030.html>

Parliament of Belgium. (2017). *Debates on the regulation of unregistered marriages*. Belgian Parliament Records.

Pew Research Center. (2017, noviembre 29). *Europe's growing Muslim population*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europe-s-growing-muslim-population/>

Conseil Constitutionnel. (1958). *Constitution de la République française du 4 octobre 1958*.

Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalization*. Maison des Sciences de l'Homme.

Kintzler, C. (2014). *Qu'est-ce que la laïcité ?* Vrin.

Laborde, C. (2008). *Critical republicanism: The hijab controversy and political philosophy*. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press.

Said, E. W. (1997). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (Fully revised ed.). Vintage Books.

Constitutional Court of South Africa. (s.f.). *About the Constitutional Court*. <https://www.concourt.org.za/index.php/about-us/overview>

South African Human Rights Commission. (s.f.). *Our mandate* <https://www.sahrc.org.za/index.php/about-us/our-mandate>

Republic of South Africa. (1998). *Recognition of Customary Marriages Act 120 of 1998*. <https://www.justice.gov.za/legislation/acts/1998-120.pdf>

Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. (2022). *Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (PECI)*. <https://www.inclusion.gob.es>

Bano, M. (2012). *The rational believer: Choices and decisions in the madrassas of Pakistan*. Cornell University Press.

Joppke, C. (2021). *La Sharia en Occidente: Minorías religiosas y orden jurídico*. Ediciones Akal

- Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton University Press.
- Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Perseus Books.
- El Guindi, F. (1999). *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg.
- Ahmed, L. (2011). *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press.
- Bilge, S. (2010). Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28.
- García de Enterría, E. (2009). *El pluralismo jurídico en el Derecho español*. Editorial Civitas.
- Ruiz Vieytes, E. J.** (2012). *Pluralismo jurídico y minorías religiosas: desafíos para los Estados europeos*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.
- Santos, B. de S. (2002). *El derecho de los oprimidos*. Bogotá: Uniandes – ILSA- Siglo del Hombre.
- Álvarez Junco, J. (1997). *Historia de España contada con sencillez*. Editorial Planeta.
- Pontificio Consejo para los Laicos. (1974). *La iglesia y la comunidad política*. Recuperado de <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/podium/cont/32/pr/pr15.pdf>
- Bano, S. (2012). *Muslim Women and Sharia Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*. Palgrave Macmillan.
- Santos, B. de S. (2002). *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. Butterworths.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.
- An-Na'im, A. A. (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press.
- Fernando, M. L. (2014). *The republic unsettled: Muslim French and the contradictions of secularism*. Duke University Press
- Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.
- Göle, N. (2011). *The forbidden modern: Civilization and veiling*. University of Michigan Press.

Assemblée Nationale. (2019). *Proposition de loi visant à interdire le port de signes religieux ostensibles pour les parents accompagnateurs lors des sorties scolaires*. Assemblée Nationale.
https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/l15b2301_proposition-loi

European Union Agency for Fundamental Rights. (2023). *Islamophobia in the EU: Trends and developments*. FRA.

Hall, S. (1996). *Who needs 'identity'*? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 1–17). SAGE.

Shachar, A. (2001). *Multicultural jurisdictions: Cultural differences and women's rights*. Cambridge University Press.