

**Reseña de Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS (2021): *La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico*. Madrid: La Catarata.**

Johanna Martine LEMS  
 GRAIS-UCM. Universidad Complutense de Madrid.  
[jmllems@ucm.es](mailto:jmllems@ucm.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-3166-6983>

**Para citar este artículo:** Johanna Martine LEMS (2021), Reseña de Christian J. BACKENKÖHLER CASAJÚS (2021): *La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico*. Madrid: La Catarata, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, pp. 214-217.

*La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico* de Christian Backenköhler se basa en una parte de la tesis doctoral defendida por el autor en diciembre de 2018 y titulada “Inmigración, comunidades musulmanas y los conflictos del pluralismo jurídico en una Europa multicultural: el derecho islámico en España”. Doctor en Derecho, Gobierno y Políticas Públicas por la Universidad Autónoma de Madrid, Backenköhler explica en la introducción que el principal objetivo de este libro es analizar los procesos de autorregulación jurídica de las comunidades musulmanas en las sociedades occidentales, donde se encuentran en situación de minorías religiosas. Cabe señalar que este trabajo no es un estudio antropológico legal de casos judiciales que se han dado en el contexto español en relación con la sharía, sino que en este libro el autor revisa desde un punto de vista teórico los diferentes mecanismos jurídicos y modelos de respuesta que tiene un estado para responder ante las demandas hechas por algunas comunidades religiosas que piden un espacio jurídico diferenciado para la resolución de determinados conflictos entre sus miembros. Otra publicación del mismo autor (Backenköhler, 2017) desarrolla la cuestión del reconocimiento por los tribunales españoles de las normas relacionadas con la sharía.

El libro se divide en cuatro capítulos más la introducción y unas conclusiones. En el primer capítulo el autor parte de dos casos que tuvieron lugar a principios del siglo XXI (el primero en Ontario, Canadá en 2003 y otro en el Reino Unido en 2008) y que fueron objeto de polémica en los debates mediáticos, públicos y políticos. En Canadá una organización musulmana anunció la creación de un tribunal propio para resolver conflictos entre sus adscritos, dentro del marco legal institucional de la provincia de Ontario previsto para los tribunales de arbitraje. Siguió así el ejemplo de otros tribunales religiosos formados por algunas comunidades judías. La polémica y las actividades

promovidas en contra de dicho ‘tribunal de sharía’ causaron finalmente que las autoridades de Ontario (y posteriormente también las de Quebec) rechazaran cualquier forma de arbitraje religioso. De esta manera, el uso de medios alternativos a la jurisdicción convencional para resolver conflictos intracomunitarios quedó prohibido para todos los grupos religiosos. En el Reino Unido, el discurso del arzobispo de Canterbury en el 2008 a favor de cierto espacio jurisdiccional autónomo para las comunidades religiosas cuestionando de alguna forma el uniformismo legal estatal, recibió duras críticas en la prensa británica y se encontró con una fuerte oposición por parte de agrupaciones diversas. En ambos casos no se trataba de exigencias ni de cuestiones novedosas. Como señalan Esposito y Delong-Bas (2018), en numerosos países del llamado Occidente, diferentes comunidades religiosas judías, protestantes y católicas han tenido acceso a este tipo de tribunales propios desde hace décadas. En los Países Bajos, por ejemplo, se reconoce desde hace siglos los tribunales católicos, protestantes y judíos como mecanismos de resolución de conflictos, pero no se permiten tribunales similares para cuestiones islámicas, a pesar de que el arbitraje religioso está sujeto al ordenamiento legal neerlandés (Esposito y Delong-Bas, 2018). ¿Por qué dichas reivindicaciones se encuentran con una enorme oposición cuando las realizan comunidades musulmanas?

En los países donde se ha podido o intentado crear un “tribunal islámico” aprovechando, como señala el autor, la tendencia a la privatización de la actividad judicial inicialmente pensada para la resolución de conflictos económicos, se han encontrado con una fuerte oposición. Distintas agrupaciones se unieron en la misma causa, comprendiendo distintos grupos de mujeres, también de mujeres musulmanas y en Canadá el *Muslim Canadian Congress*, alegando la incompatibilidad del derecho islámico con los valores de dichos países. No obstante, como indica Backenköhler, el no reconocimiento de dichos tribunales no impide que exista una realidad plurinormativa en las sociedades occidentales. Además, explica que la adhesión voluntaria de sus miembros hace que estas medidas sigan aplicándose en la práctica de modo informal. Por esta razón, el autor recomienda que los poderes públicos presten atención a cómo la variedad de normas afecta a los derechos individuales de las y los ciudadanos involucrados.

El segundo capítulo trata la tensión entre los derechos individuales y colectivos en la gestión de la diversidad cultural en los países occidentales. Asimismo, se teoriza sobre cuatro modelos principales de respuesta institucional (denominados asimilación, superposición, segregación y aculturación normativa) que pueden darse a las reivindicaciones a favor de un espacio autónomo judicial religioso. En este capítulo, y en otras partes del libro, se reproduce la argumentación en contra de la transferencia de competencias jurídicas basada en una preocupación por la posición de la mujer en las comunidades musulmanas. No se termina de cuestionar el marco que contribuye a la construcción de la mujer musulmana como alguien a quién hay que rescatar (Abu-Lughod, 2002). Aunque en los debates públicos (y también académicas) se apela con frecuencia a supuestos de discriminación de “la mujer musulmana”, señala Abu-Lughod que a menudo se niega precisamente la agencia de una parte importante de dichas mujeres.

En el tercer capítulo, dedicado al pluralismo jurídico de base religiosa, Backenköhler presenta la noción de sharía desde su origen coránico, distinguiéndola del significado de *fiqh*, hasta las labores de codificación en el s. XIX por parte del imperio otomano. El libro no hace referencia al impacto del colonialismo en la sharía. Cuenta Hallaq (2007) que el primer caso de codificación del *fiqh* fue en el siglo XVIII en la India británica cuando el poder colonial quiso fijar la normativa local en texto con el fin de ejercer un mayor control sobre la población. De esta forma, la transformación del significado del *fiqh* en “derecho islámico” fue precisamente por su encuentro con el Estado, repercutiendo tanto en el contenido como en su operativa. Este capítulo sí aborda la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso del Refah Partisi y otros contra Turquía y el impacto que

tiene la interpretación única de la sharía por parte de este Tribunal (considerándola contraria a los valores del Convenio Europeo de Derechos Humanos) en las políticas de varios países europeos.

En el cuarto y último capítulo se comenta el funcionamiento de varios modelos jurídicos alternativos tanto al uniformismo legal estatal como al sistema jurídico de carácter paralelo (en el que no interviene el Estado). Estos modelos llamados 'intermedios' por el autor, engloban el acomodo normativo de mutua transformación y la adscripción cultural voluntaria, mecanismos que pueden contribuir a la creación de un espacio social y jurídico inclusivo.

Frente a la supuesta incompatibilidad de los valores de las sociedades occidentales o los presuntos temores de una transferencia de poder desde la autoridad secular a la autoridad religiosa de los tribunales 'de sharía', descritos por Backenköhler en varias partes del libro, el autor aboga por una flexibilización de la configuración del ordenamiento jurídico de cada Estado, que debería basarse en un análisis caso por caso de la realidad social. De esta manera, los poderes públicos podrían tomar las decisiones más adecuadas para satisfacer los intereses de las partes involucradas, sin tener que adoptar un determinado modelo de gestión por parte del Estado. En este sentido, es muy interesante el enfoque antropológico-legal que adopta Berger (2013) en su obra *Applying Sharía in the West*, quien propone que, en vez de intentar averiguar qué es la sharía, es más útil preguntar qué es lo que hacen las personas musulmanas en términos de la sharía. Viendo el análisis de las demandas en el ámbito jurídico realizadas por varias comunidades musulmanas religiosas en los Países Bajos (FORUM, 2009), resulta que no se trataba de solicitudes de una jurisdicción propia, sino de reclamaciones concretas hechas dentro del sistema legal nacional y subordinado a ello. En este sentido, y en respuesta a los argumentos empleados por la oposición pública a las mencionadas reivindicaciones, comenta de Koning (2009) que el hecho de que la normativa religiosa específica únicamente se aplique dentro de y subordinado al marco legal nacional, no solo no apunta a una islamización de las poblaciones en aquel país, sino que más bien es una muestra de desislamización.

*La sharía en Occidente. Minorías religiosas y pluralismo jurídico* se inscribe en la línea de trabajos jurídicos teóricos que sirven de base para futuras investigaciones no solo las que indagan desde una perspectiva antropológica legal en los casos concretos en Europa y el Estado español relacionados con la sharía, sino también las que analizan las prácticas llevadas a cabo por parte de las diferentes instituciones estatales incluyendo los órganos jurisdiccionales (Massoumi et al, 2017). Finalmente, teniendo en cuenta que gran parte de las personas musulmanas han nacido o están plenamente socializadas en países donde el islam es la religión de una minoría, no debe confundirse su condición de minoría religiosa con la extranjería. Precisamente la realización de las reivindicaciones en el ámbito jurídico del país en el que viven demuestra el deseo y sentimiento de pertenencia a estas sociedades y de participar en ellas como ciudadanos, en este caso ciudadanos musulmanes. Ya es hora de no solo respetar la diferencia sino normalizarla, evitando la creación de problemas donde no (necesariamente) los hay.

## Referencias

- ABU-LUGHOD, L. (2002): "Do Muslim women really need saving?", *American Anthropologist*, nº 104 (3), pp. 783-790. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- BACKENKÖHLER CASAJÚS, Christian J. (2017): "Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el derecho islámico en España", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 115, pp. 119-139. <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.119>
- BERGER, Maurits S. (Ed.) (2013): *Applying Sharía in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden, Leiden University Press.
- ESPOSITO, John L. y DELONG-BAS, Natana J. (2018): *Shariah. What everyone needs to know*®, New York, Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/wentk/9780199325054.001.0001>
- FORUM (2009): *Factsheet Sharia Jurisdiction*, Dutch Institute for Multicultural Society, European Website on Integration, 1 de julio de 2009, disponible en <https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/factsheet-sharia-jurisdiction-1> [consulta: 1 de junio de 2021].
- HALLAQ, Wael B. (2007): "What is Shari'a?" en Eugène Cotran y Martin Lau (Eds.), *Yearbook of Islamic & Middle Eastern Law, volume 12 (2005-2006)*, Leiden, Brill. Pp. 151-180. DOI: <https://doi.org/10.1163/22112987-91000130>
- KONING, Martijn de (2009): "Sheikh Google, Sharia & Arbitrage", 1 de julio de 2009, disponible en <https://religionresearch.org/closer/2009/07/01/sheikh-google-sharia-arbitrage/> [consulta: 1 de junio de 2021].
- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y David MILLER (Eds.) (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, London, Pluto Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1rfsndp>