

LA LEY

Internacionalización del Derecho

Director **Marcos Mauricio Córdoba** | Subdirector **Alejandro Laje**

Editorial



Marcos M. Córdoba

Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Académico de universidades nacionales en Argentina y profesor de doctorado en países de Europa y América. Profesor Emérito de la UBA. La República de Italia, el Tribunal Constitucional de la República del Perú y el Senado de la Nación de Argentina le han otorgado las máximas honorificencias por su obra jurídica.



Alejandro Laje

Posdoctorado de Investigación en la Universidad de Regensburg, Alemania. Doctor en Derecho (UCES, 2011). Abogado (Universidad Nacional de Córdoba, 1987). Máster en Humanidades (Stanford University, 2014) y MBA (IAE-Universidad Austral, 1990). Autor de publicaciones en revistas jurídicas indexadas en Scopus, Scielo y DOAJ.

La internacionalización es el nombre técnico que le hemos dado a un proceso antiguo y ambicioso: el de los sistemas que se abren, reciben lo que otros construyeron, lo someten al trabajo de su propia tradición —lo cuestionan, lo adaptan, lo mejoran— y lo devuelven modificado al origen. Es una conversación posible, no una fatalidad. Esa elaboración exige trabajo; requiere que quien recibe no se limite a copiar, sino que ejecute el proceso científico que corresponde, que interroge el material recibido con rigor y con memoria propia. Cuando eso ocurre, el ordenamiento jurídico de un país sale fortalecido, y lo que tomó de otra parte del mundo regresa más preciso, enriquecido por su contacto con una realidad distinta. No hay garantía automática: hay una posibilidad que el método puede convertir en resultado.

El Derecho Privado argentino se construyó en diálogo sucesivo con España y Francia, en diálogo americano con la codificación de Andrés Bello en Chile y con el Esbozo de Freitas en Brasil —que Vélez Sarsfield leyó y siguió de cerca, artículo por artículo, al redactar el propio Código—, con la arquitectura conceptual de Alemania, y luego —con una densidad que merece capítulo aparte— con la tradición italiana, que no llegó solo en los textos sino en las personas que los trajeron, los enseñaron y los discutieron aquí. Cada

una de esas influencias, sometida a la doctrina y práctica locales, dejó algo más que una huella: dejó una capa. Todo sistema jurídico es, en el fondo, la suma de sus lecturas bien hechas. En eso consiste el vigor que Ihering llamaba recíproco y que nosotros, desde el primer número de esta Revista, hemos llamado Internacionalización del Derecho —una internacionalización que, ya en el siglo XIX, tuvo en Bello y en Freitas a sus primeros artífices americanos, antes de que el diálogo se extendiera a Alemania e Italia.

Esta premisa adquiere en el presente volumen una expresión particularmente rica. Los trabajos reunidos aquí ilustran que las fronteras del derecho —las fronteras entre sistemas, entre tradiciones, entre disciplinas— no son muros sino umbrales. Atravesarlas no significa disolver lo propio, sino ensanchar la comprensión de lo que se es a través del encuentro con lo que otros han construido.

El volumen abre con la contribución de Mirzia Bianca, quien examina el principio de efectividad y la autonomía del intérprete. Su lectura del aforismo *ex facto oritur ius* —el derecho surge del hecho— recorre la tensión entre normativismo y sustancialismo con la precisión y la lucidez que caracterizan a la tradición científica en la que se formó. El principio de efectividad, tal como lo desarrolla, no disuelve la norma en la contingencia del caso ni reduce el derecho a fotografía de la realidad social, sino que asigna al intérprete la

Doctrina

02 El principio de efectividad y la autonomía del intérprete

Mirzia Bianca

05 Un caso particular de derecho religioso: la aplicación de la ley musulmana en Israel

Pablo Lerner

Doctora Honoris Causa

14 Discurso de Laura Moscati en ocasión de recibir el título de doctora *Honoris Causa* de la Universidad París-Panthéon-Assas, París II, el 1 de diciembre de 2025

Laura Moscati

misión de leer la ley a la luz de los valores de la conciencia social de cada época: dar a cada uno lo que le corresponde, en el sentido que le daba Ulpiano. La interpretación, así entendida, es el punto de equilibrio entre hecho y derecho, entre la estabilidad que requiere la certeza jurídica y la movilidad que exige la vida. Como señala la propia autora, evocando a Cesare Massimo Bianca —cuyo pensamiento atraviesa estas páginas como una presencia constante—, el derecho no es inmutable: *si muove*. Y es precisamente en ese movimiento donde el jurista recobra su misión.

Este trabajo tiene además una dimensión que excede lo estrictamente doctrinal. Mirzia Bianca es árbitro de esta Revista, integrante de su Comité Científico, y la publicación de este artículo expresa también el reconocimiento de su comunidad académica por el honor que acaba de recibir: el Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad de Buenos Aires.

En este número se incluye, asimismo, el discurso que pronunció otro de los árbitros de nuestra Revista, Laura Moscati, al recibir el Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad París-Panthéon-Assas (París II), el 1 de diciembre de 2025. Ese texto —con su recorrido por décadas de investigación comparada, su homenaje a los maestros, su evocación de los lazos institu-

cionales contruidos entre Roma y París, su gratitud y su memoria— es en sí mismo una lección sobre lo que significa habitar el derecho como tradición intelectual viva. Publicarlo aquí no es solo un gesto de reconocimiento: es una forma de hacer visible, ante nuestros lectores, el tipo de juristas que esta Revista aspira a convocar y a formar.

El tercer trabajo del volumen aborda uno de los fenómenos más elocuentes del pluralismo jurídico contemporáneo: la aplicación de la ley musulmana en Israel. El caso israelí es singular por múltiples razones. Israel es identificado —en sus propias instituciones y ante el mundo— como un Estado judío, pero alberga una importante población musulmana cuya ciudadanía data no de la inmigración sino de los avatares históricos de 1948. Para esa comunidad, la ley islámica no es solo un sistema normativo sino un componente central de identidad cultural y colectiva. El trabajo examina cómo el derecho religioso —basado en revelación, de aplicación personal antes que territorial, articulado en fuentes que van del Corán y la Sunna hasta el *fiqh* y la jurisprudencia de los *kadis*— coexiste con el ordenamiento estatal israelí, y cómo esa coexistencia plantea preguntas que ningún sistema jurídico puede eludir: ¿puede el derecho religioso convivir con el secular sin ser absorbido ni quedar como pieza de

museo? ¿Cómo se adapta una minoría sin perder lo que la define? ¿Cuáles son los límites del multiculturalismo jurídico?

La elección de este tema no es casual. Desde sus primeras páginas, esta Revista ha sostenido que la internacionalización del derecho no es solo la circulación de soluciones técnicas entre sistemas afines, sino el encuentro —a veces tenso, siempre fecundo— entre tradiciones que parten de premisas diferentes. El derecho comparado, en su mejor versión, no busca la uniformidad sino la comprensión profunda de las diferencias. Entender cómo el derecho musulmán opera en Israel es entender algo que ningún análisis del derecho occidental puede darnos por sí solo: que el derecho puede ser —a la vez— revelación y jurisprudencia, comunidad de fe e instrumento estatal, texto sagrado y práctica viva.

Juntos, los tres textos de este volumen —el artículo de Mirzia Bianca, el estudio sobre la ley musulmana en Israel y el discurso de Laura Moscati en París-Panthéon-Assas— trazan un mapa de lo que significa pensar el derecho más allá de las fronteras propias. Esas fronteras no son solo geográficas o sistémicas: son también disciplinares, culturales, históricas. Atravesarlas exige lo que el jurista más formado tiene de más valioso:

no solo el dominio técnico de las reglas, sino la capacidad de reconocer en lo ajeno una forma de comprender mejor lo propio.

El proceso de internacionalización que esta Revista documenta y promueve se nutre, en última instancia, del trabajo de juristas capaces de ese reconocimiento. El aprendizaje compartido a partir del conocimiento de diferentes países y tradiciones constituye el mecanismo que permite perfeccionar los estándares normativos de los sistemas que se influyen recíprocamente. No solo se recibe lo foráneo: se lo adapta, se lo transforma y, en muchos casos, se lo devuelve mejorado a su lugar de origen. La ley suprema de la historia —decía Ihering— es la comunidad. El aislamiento es empobrecimiento. La circulación del pensamiento jurídico, cuando es rigurosa y honesta, es condición de posibilidad del derecho mismo.

Agradecemos a los autores por la calidad de sus contribuciones, a los árbitros por el rigor de su evaluación, y a quienes acompañan esta publicación en su vocación de construir un espacio donde los sistemas jurídicos puedan dialogar desde sus propias formas, tradiciones y principios.

Cita online: TR LALEY AR/DOC/1537/2026

Doctrina

El principio de efectividad y la autonomía del intérprete (*)



Mirzia Bianca

Doctora en Derecho y catedrática de Derecho Civil y Derecho de Familia en la Sapienza Università di Roma. Doctora *Honoris Causa* de la Universidad de Buenos Aires.

Abstract (español)

El presente trabajo analiza el principio de efectividad, cuyo origen se remonta al aforismo *ex facto oritur ius*, como metodología sustancialista que atribuye el nacimiento del derecho al hecho, en contraposición a la corriente normativista representada por Hans Kelsen. A diferencia de las derivaciones sociológicas y neorrealistas, que reducen el derecho a una mera fotografía de la realidad social, el principio de efectividad ofrece una respuesta técnica a la relación entre hecho y derecho, convirtiendo el hecho en un fenómeno normativo a través de la actividad del intérprete. El artículo sostiene que la interpretación —entendida no como mera fidelidad literal a la norma escrita, sino como captación de su espíritu a la luz de los valores de la conciencia social— constituye el punto de equilibrio entre el hecho y el derecho, y el momento más acti-

vo y crítico de la ciencia jurídica. Se examina la convergencia entre la doctrina italiana y la argentina (particularmente a través del art. 2º del Cód. Civ. y Com. argentino) en torno a esta concepción del derecho vivo, y se destaca el papel del intérprete como garante de la previsibilidad jurídica y como agente de evolución social, sin que ello implique atribuir a la jurisprudencia un poder legislativo. El trabajo concluye que la autonomía del intérprete, fiel al derecho entendido como conjunto de normas y valores, permite que el ordenamiento jurídico responda de manera justa y humana a las necesidades de la persona.

Palabras clave: principio de efectividad; autonomía del intérprete; interpretación jurídica; derecho vivo; conciencia social; metodología sustancialista

Abstract (english)

This paper examines the principle of effectiveness, whose origin traces back to the maxim *ex facto oritur ius*, as a substantivist methodology that grounds the birth of law in fact,

in contrast to the normativist approach represented by Hans Kelsen. Unlike sociological and neorealist derivations, which reduce law to a mere snapshot of social reality, the principle of effectiveness provides a technical answer to the relationship between fact and law, transforming fact into a normative phenomenon through the interpreter's activity. The article argues that interpretation —understood not as mere literal fidelity to the written rule, but as the grasping of its spirit in light of the values of social consciousness— constitutes the point of balance between fact and law, and the most active and critical moment of legal science. It examines the convergence between Italian and Argentine legal doctrine (particularly through art. 2 of the Argentine Civil and Commercial Code) around this conception of living law and highlights the interpreter's role as guarantor of legal predictability and agent of social evolution, without thereby attributing legislative power to case law. The paper concludes that the interpreter's autonomy, faithful to law understood as a set of norms and values, allows the legal system to respond fairly and humanely to human needs.

Especial para La Ley. Derechos reservados (ley 11.723).

Texto completo de la *Lectio* pronunciada con ocasión de la Ceremonia de Otorgamiento del Doctorado *Honoris Causa* en la UBA, celebrada el 26 de marzo de 2026.

Keywords: principle of effectiveness; interpreter's autonomy; legal interpretation; living law; social consciousness; substantivist methodology.

El aforismo *ex facto oritur ius* significa literalmente “el derecho surge del hecho”. El origen del aforismo se atribuye a Baldo degli Ubaldi, y en sus diversas interpretaciones por parte de filósofos, teóricos generales del derecho, juristas del derecho positivo e historiadores, se ha considerado la fuente principal del principio de efectividad, entendido como una metodología sustancialista que, en contraposición a la normativista, atribuye el nacimiento del derecho al hecho, *factum* indicado como “realidad viva de las relaciones y los comportamientos humanos”, como nos recuerda Prosdocimi. El principio de efectividad como metodología sustantivista considera el derecho como emanación del hecho y se opone a la metodología normativista, que considera que el verdadero derecho es únicamente el derecho establecido, el derecho escrito. El principal exponente de la corriente normativista fue Hans Kelsen, firme defensor de la Norma fundamental, *Grundnorm*, de la que derivan todas las demás normas. Pero es precisamente en el pensamiento de Hans Kelsen donde se aprecia el germen del principio de efectividad cuando no logra responder a la pregunta de cuál es el origen de la *Grundnorm*. El principio de efectividad ha encontrado una aplicación segura en el derecho constitucional, en la sociología y en la filosofía del derecho, mientras que ha tenido poca aplicación en el derecho civil, salvo algunas excepciones. De hecho, la ciencia civilista ha estado dominada durante mucho tiempo por un fuerte dogmatismo que, como se ha dicho, ha llevado a considerar el derecho como coincidente con la norma escrita y ajeno a toda referencia a la práctica y a la realidad social. Esta clara separación entre el derecho y la práctica, que ha caracterizado durante mucho tiempo las reflexiones de la ciencia jurídica civilista, se ha revelado con el tiempo falaz e insuficiente para considerar el derecho como un instrumento al servicio del hombre y de la sociedad. Antes de la formulación completa del principio de efectividad, los pasos para alcanzar un equilibrio entre el hecho y el derecho han sido muchos y a menudo fallidos. En las corrientes neorrealistas y naturalistas, el hecho ha prevalecido sobre el derecho. Así, el derecho se ha convertido en una fotografía de la realidad social y ha perdido el requisito de la certeza, confundiendo con la imprevisibilidad e incalculabilidad del caso. En las corrientes neorrealistas, el derecho es un dato de probabilidad y, en las corrientes sociológicas, el derecho no es más que una suma de datos estadísticos. El principio de efectividad no debe confundirse con estas corrientes. El principio de efectividad da por primera vez una respuesta técnica al delicado problema de la relación entre el hecho y el derecho. El hecho se convierte en un *fenómeno normativo*. En el mismo sentido, la doctrina argentina y en particular Eduardo Zannoni y Gustavo Bossert han logrado que el hecho se convierta en fenómeno normativo. El hecho es la aceptación social de la norma jurídica. La ley tiene fuerza vinculante y debe ser interpretada. Esto no quita que la interpretación deba tener por objeto, además de la letra de la ley, su espíritu, entendido como el conjunto de valores e instancias de la sociedad. El hecho del que deriva el derecho es la realiza-

ción de la norma jurídica en la realidad social, a través del papel del intérprete. Es precisamente la interpretación de la ley la que representa el momento de unión entre el derecho y el hecho, ya que el objeto de la interpretación es siempre la ley, pero a la luz de las instancias sociales. Este nuevo enfoque, totalmente normativista del principio de efectividad ha evitado que este debate se redujera a un plano meramente sociológico. El derecho no debe entenderse como una fotografía del hecho y, como tal, sometido a la imprevisibilidad del caso, al desorden de la experiencia, sino como ese derecho reconocido por la conciencia social que lo aplica, en cuanto lo reconoce. Esta precisión es importante para no confundir el principio de efectividad con las derivaciones sociológicas y naturalistas que llevan a aniquilar en el hecho la *regula iuris*. Leandro Vergara, en su ponencia presentada en el congreso celebrado en La Sapienza Università di Roma, en 2025, a propósito del principio de efectividad como factor que asegura y garantiza la previsibilidad, afirma que: “la efectividad del derecho se convierte en una cuestión de coherencia institucional y de educación cívica. Un sistema jurídico previsible no garantiza la perfección, pero crea las condiciones para acercarse a ella”. La ley mantiene su valor vinculante, pero es su interpretación conforme a los valores de la sociedad la que permite su aplicación evolutiva. Por lo tanto, el derecho no se anula en la casualidad del hecho, sino que se reconoce e interpreta a la luz de los valores del ordenamiento en un determinado período histórico. En la actividad hermenéutica, para el intérprete, ser fiel a la ley significa ir más allá de lo literal y captar su espíritu.

La interpretación representa así el punto ideal de equilibrio entre el hecho y el derecho, con consecuencias muy significativas para la sociedad actual, dominada por la técnica y la tecnología, donde el derecho parece haber perdido su función original de gobernar la complejidad. Si se quiere evitar el peligro de una dictadura del algoritmo que relega al jurista a mero ejecutor de normas técnicas, es necesario que el intérprete y el derecho recuperen su función reguladora de fenómenos cada vez más complejos.

Incluso en el confuso archipiélago de las relaciones de filiación, en el que la técnica a menudo sustituye a la naturaleza, produciendo fenómenos cada vez más complejos y numerosos conflictos de intereses, es la interpretación según la conciencia social y colectiva la que puede ayudarnos a desenredar difíciles madejas, siempre de conformidad con los principios generales de razonabilidad y equidad.

El principio de efectividad se ha señalado como derecho vivo, es decir, como derecho que surge de la realidad de los acontecimientos humanos. Como afirmaba un conocido jurista, Paolo Grossi, es necesario hacer referencia al derecho que proviene de abajo, de la experiencia humana. Piero Calamandrei afirmaba la continua evolución del derecho, su adaptación a la realidad social, Cesare Massimo Bianca afirma la importancia y la relevancia de la no inmutabilidad del derecho y de su movilidad. El principio de efectividad permite así contraponer el derecho sustantivo al derecho formal, el espíritu de la ley a la letra de la ley. El

gran jurista Ludovico Mortara hablaba del espíritu animador cuando, en una época en la que el derecho al voto en Italia estaba vedado a las mujeres, interpretó esa norma discriminatoria a la luz del sentimiento de la conciencia civil y de conformidad con el principio de igualdad. Lucila Córdoba, en su tesis doctoral, concluye en que el dinamismo requerido al derecho de familia no soporta la estática de los códigos y requiere de estructuras legales propias.

Como se ha aclarado, el derecho vivo significa la interpretación de la ley a la luz de los valores de un ordenamiento determinado en un período histórico concreto.

El punto central del principio de efectividad es, por tanto, la actividad de interpretación, en la que se asigna un papel determinado al intérprete. La interpretación resume la fase elaborativa y sistemática de los principios del derecho y es, al mismo tiempo, el momento más crítico y activo de la ciencia jurídica. A través de la interpretación, el jurista llega a expresar su juicio sobre la ley y a proponer sus soluciones. En esto se resume la autonomía del intérprete.

El principio de efectividad está estrechamente relacionado con la actividad hermenéutica porque, además de la interpretación literal, es necesario asignar un significado relevante a la interpretación sistemática, que es la que tiene en cuenta los intereses básicos de la comunidad, es decir, los valores de un ordenamiento determinado. Se ha afirmado que “la interpretación no puede sino ser sistemática para que la totalidad orgánica del derecho se refleje en el caso concreto” (así lo afirma Sirena, en *De Jure*, obra publicada en 2025).

El art. 2º del Código Civil y Comercial argentino establece lo siguiente: “La ley debe ser interpretada teniendo en cuenta sus palabras, sus finalidades, las leyes análogas, las disposiciones que surgen de los tratados sobre derechos humanos, los principios y los valores jurídicos, de manera coherente con todo el ordenamiento”. De la lectura de este artículo se desprende claramente la expresión del principio de efectividad (así lo afirmó Marcos Córdoba, en su conferencia en el Congreso, “El principio de efectividad”, celebrado en Roma, en la Cámara de Diputados, el 29 de octubre de 2024).

La actividad del intérprete se convierte entonces en una prueba fundamental para controlar la realidad de la norma jurídica, que no viene dada por la abstracción de sus enunciados, sino por la efectividad de su funcionamiento concreto en el ordenamiento. Entre los diversos y posibles significados hipotéticos, la norma tiene, de hecho, aquel significado que prevalece en la efectividad de su aplicación, y ese es su significado real.

El significado real viene dado por las orientaciones interpretativas más consolidadas, que son las que reflejan la realidad social.

La importancia de la jurisprudencia ya se aprecia en la experiencia del derecho romano, donde la competencia entre *el ius civile* y el *ius pretorium* era, en realidad, una tensión hacia el principio de justicia.

Pero afirmar la importancia de la norma no significa asignar a la jurisprudencia un poder legislativo, ni mucho menos considerar que las decisiones jurisprudenciales son fuentes del derecho.

En la medida en que se traduce en orientaciones interpretativas generales, la actuación del intérprete contribuye, por tanto, a elaborar el derecho efectivo.

Otra cuestión que hay que resolver es la relativa a la fidelidad del intérprete a la ley.

La fidelidad a la ley debe entenderse en la verificación de la ley según el significado en el que realmente opera. De hecho, la actividad interpretativa no está orientada a un fin teórico, es decir, al conocimiento, sino a un fin práctico, es decir, a la aplicación, que es la solución del caso concreto. Sin embargo, ningún caso concreto, por sencillo que sea, encuentra en la ley una solución prefabricada, sino que requiere una combinación de leyes que nunca es igual a sí misma. En este sentido, hay que decir que la actividad del intérprete nunca puede prescindir de los hechos, ya que son precisamente los hechos los que deben ser regulados por la ley. La fidelidad a la ley no debe entenderse como fidelidad a la norma escrita, sino al significado que la ley ha adquirido en la conciencia social.

Resulta así que la actividad del intérprete no se limita a un acto de fidelidad a la norma, entendida en su realidad efectiva, sino que va más allá. La interpretación también puede ser un motor de estímulo para cambiar y renovar la estructura del derecho efectivo, en los casos en que este entre en conflicto con los valores fundamentales del sistema. La conciencia social, por ejemplo, en Italia ha admitido la discriminación entre hijos legítimos e hijos naturales, pero la labor de interpretación de juristas ilustrados ha impulsado una lectura contraria a la conciencia social de la época, a través de una labor de estimulación y gran visión de futuro.

Gracias a la labor del intérprete, el derecho ya no es un fenómeno encerrado en una ampolla que se estudia en el laboratorio, sino que puede traducirse en un poderoso instrumento que responde a las necesidades del hombre, que el intérprete contribuye a crear con su actividad hermenéutica.

El principio de efectividad conforma la norma jurídica a los valores de la conciencia social, que no son los sentimientos individuales, sino los valores individuales que han sido elevados por la conciencia social a valores de la colectividad (así lo expresaba A. Falzea), y estos valores son la dignidad humana, el principio de solidaridad, el principio de justicia sustantiva, el principio de equidad, el principio del interés superior del niño. Marcos Córdoba en su escrito recientemente publicado en el *Liber Amicorum per Alessio Zaccaria*, editado por Stefano Troiano y otros autores, afirma: “Las reglas del derecho son cada vez más percibidas como tales en cuanto deben reflejar los valores humanos reconocidos por la sociedad para cuyo gobierno han sido creadas”.

En este sentido, el principio de efectividad como metodología jurídica que considera el derecho como un instrumento al servicio del hombre y de sus valores se traduce en un instrumento de construcción del humanismo jurídico. El principio de efectividad se convierte así en un instrumento de protección de los principios fundamentales de un ordenamiento jurídico determinado según la conciencia social.

Se trata de una conciencia social, de un sentimiento de conciencia social que, traducido en los valores expresados en las cartas nacionales y supranacionales, representa la brújula del ordenamiento y la guía moral en la incesante labor de construcción de un derecho vivo más justo y humano que supera las barreras de cada ordenamiento y los límites de las leyes nacionales para proyectarse en un sistema de valores atemporal y aespacial.

En resumen, puede decirse que el principio de efectividad, a través de la labor del intérprete, no solo conforma a la norma jurídica a la conciencia social, sino que es, al mismo tiempo, un factor de incentivo para la evolución de la sociedad.

La doctrina italiana y la argentina comparten este enfoque metodológico, ya que ambas han desarrollado y profundizado en instituciones que representan el resultado de este enfoque.

El diálogo entre la doctrina italiana y la argentina es, por lo tanto, un diálogo de intercambio de un método que, a pesar de las diferencias entre las distintas instituciones y disciplinas, conduce al mismo resultado, que es considerar al intérprete responsable de la creación de un derecho adaptado al ser humano y a sus necesidades y, por lo tanto, justo en el sentido que le daba Ulpiano de justicia distributiva, es decir: dar a cada uno lo que le corresponde.

La doctrina italiana y la argentina comparten un camino común en el desarrollo de las ideas. Así deben considerarse las reflexiones sobre la buena fe, la igualdad en las relaciones familiares, la protección de las personas vulnerables, el incumplimiento imputable, la aplicación del principio de razonabilidad y equidad tanto en el derecho contractual como en el derecho sucesorio.

En todas estas reflexiones se aprecia la autonomía del intérprete y su fidelidad al derecho considerado como un conjunto de normas y valores que responden a la conciencia social. Y esa autonomía supera los estrechos límites del tiempo y el espacio. De este modo, se devuelve al jurista su misión.

Al mismo tiempo, el principio de efectividad, a través de la interpretación sistemática, filtra la imprevisibilidad del hecho, proporcionándonos un derecho previsible y realizando el equilibrio entre hecho y derecho.

Agradezco a los profesores Leandro Vergara y Marcos Córdoba por esta ceremonia que me ha llenado de orgullo y felicidad, tanto como persona en significado amplio y también en mi función de jurista, y que refuerza los cimientos del puente cultural que une idealmente a nuestros dos paí-

ses. Dedico esta lección al recuerdo imborrable de mi padre Cesare Massimo Bianca, a mi Familia, Pietro y mi hija Caterina, luz de mi vida.

Bibliografía

BIANCA, C. M., *Il principio di effettività come fondamento della norma di diritto positivo: un problema di metodo della dottrina privatistica*, in *Estudios de derecho civil en honor del Prof. Castán Tobeñas*, Pamplona, 1969, 61 e ss. e ora in BIANCA, C. M., *Realtà sociale ed effettività della norma. Scritti giuridici*, Milano, 2002, T. 1., p. 35 e ss.

- *L'autonomia dell'interprete: a proposito del problema della responsabilità contrattuale, Conclusione al corso di diritto civile letta il 3 marzo 1964 nella sede della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Catania (Villa Cerami)*, in BIANCA, C. M., *Realtà sociale ed effettività della norma. Scritti giuridici*, ob. cit., T. 1., p. 3 e ss.

- *Ex facto oritur ius*, in *Riv. dir. civ.* 1995, T. I, p. 787 e ss. e ora in BIANCA, C. M., *Realtà sociale ed effettività della norma. Scritti giuridici*, ob. cit., T. 1., p. 189 e ss.

CALAMANDREI, P. *La Cassazione civile. Parte seconda*, Milano-Torino-Roma, 1920, ora in *Opere giuridiche*, VII, Roma, 2019, p. 60.

CESARINI SFORZA, W., *Ex facto ius oritur*, in *Studi filosofici-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio*, Modena, 1930, p. 87 e ss.

CÓRDOBA, L. I., “Tesis Doctoral”, Buenos Aires, 2018.

CÓRDOBA, M. M., *Omaggio ad Alessio Zaccaria. I compiti irrealizzati del diritto delle successioni*, in *Liber amicorum per A. Zaccaria*, a cura di S. Troiano e altri autori, Padova, 2025, p. 489.

- *L'influenza del pensiero del Maestro Cesare Massimo Bianca in Argentina ed in altri paesi della regione, Relazione tenuta al Convegno tenutosi presso la Camera dei Deputati il 29 ottobre 2024: “Il principio di effettività nel pensiero di Cesare Massimo Bianca”*, i cui atti sono in via di pubblicazione.

FALZEA, A., *Fatto di sentimento*, in *Voci di teoria generale del diritto*, Milano, 1985, ps. 539 e ss

KELSEN, H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, (trad. it.) Torino, 1952, p. 51

MORTARA, L., *La lotta per l'uguaglianza* (1889), ora in *Quaderni fiorentini*, 19, Milano, p. 145 ss.

PIOVANI, P., *Il significato del principio di effettività*, Milano, 1953.

PROSDOCIMI, L., *Ex facto oritur ius*, in *Studi senesi*, LXVI-VII (1954-55), p. 808.

SIRENA, P., *De Jure*, Turín, 2025.

SPAZIANI, P., *Alla ricerca del fondamento del diritto vivente*, in *Riv. dir. civ.*

Un caso particular de derecho religioso: la aplicación de la ley musulmana en Israel

Pablo Lerner

Doctor en derecho, Universidad de Jerusalén. Profesor titular ordinario en las facultades de derecho del Zefat Academic College y en el Center of Law and Business (Israel).

Sumario: I. Definición de un sistema jurídico como religioso. — II. Sobre el derecho musulmán. — III. La Ley Musulmana en Israel.

Resumen (español)

Este trabajo analiza un caso particular de pluralismo jurídico-religioso: la aplicación del derecho musulmán en Israel, una minoría no surgida de la inmigración sino de la guerra de 1948. El artículo comienza definiendo qué se entiende por sistema jurídico religioso, distinguiendo entre la ley divina inmutable y su interpretación humana cambiante, y caracterizando al derecho religioso como predominantemente personal antes que territorial. A continuación, se exponen los fundamentos del derecho islámico —la Sharía y sus fuentes (Corán, Sunna, Ijmā', Qiyās y 'Urf), el *Fiqh*, las figuras del *kadi* y el muftí, y las principales escuelas jurídicas sunitas— para luego abordar su vigencia concreta en Israel, heredera del Sistema Otomano de Millet. Se examina el funcionamiento de los tribunales de la Sharía en materia de *waqf* y de derecho de familia, su relación con la legislación secular israelí y con el control judicial del Bagatz (Corte Suprema), así como casos relevantes sobre paternidad civil, árbitros femeninas, nombramiento de juezas y prohibición de la poligamia. El artículo concluye que el derecho musulmán israelí debe entenderse como un sistema religioso autónomo, pero en constante diálogo —e influencia unilateral— con el derecho secular, y propone distinguir entre la realidad multicultural fáctica de Israel y el multiculturalismo como política de Estado, advirtiendo que la persistencia del Sistema de Millet responde más a una decisión unilateral de la mayoría judía que a una genuina política multicultural.

Palabras clave: derecho musulmán; pluralismo jurídico; Israel; tribunales de la Sharía; Sistema de Millet; multiculturalismo

Abstract (inglés)

This paper examines a particular case of legal-religious pluralism: the application of Muslim law in Israel, a minority that did not emerge from immigration but from the 1948 war. The article begins by defining what constitutes a religious legal system, distinguishing between immutable divine law and its changing human interpretation, and characterizing religious law as predominantly personal rather than territorial. It then sets out the foundations of Islamic law —the Sharia and its sources (the Quran, the Sunna, Ijmā', Qiyās

and 'Urf), the Fiqh, the roles of the kadi and the mufti, and the main Sunni legal schools— before addressing its concrete operation in Israel, inherited from the Ottoman millet system. It examines the functioning of the Sharia courts in matters of waqf and family law, their relationship with secular Israeli legislation and with judicial review by the Bagatz (Supreme Court), as well as relevant cases on civil paternity, female arbitrators, the appointment of female judges, and the prohibition of polygamy. The article concludes that Muslim law in Israel should be understood as an autonomous religious system in constant dialogue —and subject to one-way influence— with secular law, and proposes distinguishing between Israel's factual multicultural reality and multiculturalism as a state policy, noting that the persistence of the millet system reflects a unilateral decision of the Jewish majority rather than a genuine multicultural policy.

Keywords: Muslim law; legal pluralism; Israel; Sharía courts; millet system; multiculturalism

La ley musulmana ha recibido atención en distintos estudios del derecho comparado. Menos tratado es el tema de la vigencia del derecho musulmán en Israel. Probablemente esto se deba a que Israel es identificado con la religión judía sin prestar atención a que hay una importante población musulmana que es ciudadana del Estado. A diferencia de la situación en otros países no musulmanes, en Israel los musulmanes son una minoría, pero no como consecuencia de la inmigración sino como resultado de la guerra de 1948. Desde entonces aquellos que quedaron dentro del territorio que pasó a ser el Estado de Israel (1), han estado luchando por el reconocimiento y fortalecimiento de su identidad colectiva. En consecuencia, es evidente la importancia de la ley islámica como parte cultural y sociológica de su identidad musulmana y palestino-israelí.

Este trabajo plantea algunas cuestiones fundamentales sobre la medida en la que el derecho musulmán es relevante en Israel y cómo se implementa su aplicación. El objetivo de la presente contribución es mostrar un sistema religioso de una minoría que se adapta a ciertos parámetros que impone la mayoría, pero además cómo tal adaptación es también parte del desarrollo de la identidad de tal minoría. Además, este artículo

puede contribuir a agregar algún dato al entendimiento sobre los sistemas jurídicos mixtos. El caso de Israel ha sido tradicionalmente visto como un híbrido que reúne el *common law* y el *civil law* e incluye derecho hebreo. Menos atención se le presta al hecho que el derecho musulmán es parte de la ley de estado y que se trata del único caso de minoría musulmana en un estado que se autodefine como judío.

Como el derecho musulmán es un derecho religioso, comenzaremos con algunas consideraciones sobre cómo debe ser entendido el derecho religioso en general. A continuación, se detallarán los fundamentos del derecho islámico (2) para luego abordar algunas cuestiones centrales de su aplicación en Israel. El artículo cierra con consideraciones sobre el multiculturalismo como ángulo para analizar al derecho musulmán en Israel.

I. Definición de un sistema jurídico como religioso

Si es difícil caracterizar un sistema jurídico en general, y tampoco es sencillo definir qué es una religión (3), con mayor razón es difícil definir un sistema jurídico religioso.

Hay quienes dudan de la posibilidad y conveniencia de definir los sistemas jurídicos como religiosos ya que se trata de una clasificación basada en un paradigma eurocéntrico: frente al derecho occidental “racional” hay otros sistemas “tradicionales” basados en la religión. Esto implica → comprender que el componente religioso aparece en todos los sistemas, incluidos los que se definen a sí mismos como seculares (4). Incluso si se acepta que hay sistemas jurídicos que se definen como religiosos, sigue siendo difícil decir que existe un sistema de derecho religioso “puro”, en el sentido de que siempre se pueden encontrar puntos de contacto entre un sistema jurídico religioso y un sistema secular. Además, lo que se denomina sistema religioso no es un término unívoco: el confucianismo no es similar al Islam ni al derecho canónico. En algunos de los que se definen como tradición jurídica religiosa, el componente religioso es de hecho principalmente una concepción ético-política.

(2) En este trabajo usaremos indistintamente los términos derecho islámico o derecho musulmán.

(3) WETHEALY, Paul, “Religión, Politics and Fundamentalism”, *Political Ideology* (P. Wethealy, ed) Oxford, 2017, ps. 360, 361.

(4) Ver MENSKI, Werner, “Hindu Law as a “Religious” System”, *Religious Law and Tradition: Comparative Studies in Religious Law*. A. Huxley, Ed., 2002, ps. 108, 118.

A pesar de todo esto, existe un cierto denominador común entre los sistemas jurídicos religiosos (especialmente en la tradición religiosa monoteísta): se basan en una ley revelada y no encuadran en el principio de territorialidad que caracteriza al derecho secular.

I.1. La ley religiosa como resultado de la revelación

El derecho secular expresa la voluntad del pueblo, aun cuando es cierto que en muchos casos los legisladores seculares están muy lejos de ser democráticos o representar la voluntad popular y eso sin perjuicio que es difícil determinar la voluntad popular. Dicho esto, en el derecho religioso la fuente de autoridad no está en la soberanía del pueblo sino en textos dados por un poder superior, o inspiradas en ellos. En general, frente al principio del imperio de la ley que rige el sistema secular, en el derecho religioso impera el gobierno de Dios. Las religiones, y especialmente las religiones monoteístas, aceptan que hay principios que se le dieron al hombre en un momento de revelación específica (por ejemplo, Moisés en el Monte Sinaí o Mahoma cuando recibió el Corán del Ángel Gabriel) (5).

El tema del derecho religioso incluye la ley eterna que rige la creación. Esta ley es asequible al hombre a través de la ley revelada (o divina) que se encuentra en los textos sagrados (6). Pero también se puede comprender a la ley eterna a través de la razón, lo que se conoce como ley natural. El derecho religioso incluye también el derecho dado explícitamente por el hombre, como por ejemplo el conjunto de instrucciones y reglas que regulan el funcionamiento de la religión y sus instituciones, el modo de entrar en la religión, la admisión al sacerdocio, el orden entre las diferentes jerarquías o la organización de la vida comunitaria. El análisis se vuelve más complejo porque las religiones creen que incluso las instrucciones religiosas dadas por el hombre están destinadas a cumplir la ley divina. Por otro lado, hay quienes argumentan que lo que se llama ley divina solo se convierte en vinculante cuando recibe validez de manos del hombre. El resultado es que, de hecho, la distinción entre derecho religioso divino y derecho “humano” no es tan clara. Además, y tal como veremos a continuación, el derecho religioso se entrelaza con la moral y por supuesto a diferencia de los derechos seculares, con la liturgia.

Otra diferencia es que, a diferencia del derecho secular, el derecho religioso, o más precisamente el derecho divino es inmutable. Pero también esta afirmación requiere distinción: efectivamente, solo Dios o los profetas pueden determinar el derecho divino, pero sí es posible determinar posteriormente su aplicación, e incluso darle una interpretación que pueda cambiar a lo largo de las generaciones. Por supuesto, en cada religión hay elementos conservadores, y la profundidad del cambio es función de la visión del mundo de quien guía la comunidad religiosa. Más aún a menudo existen diferentes enfoques dentro de la religión respecto a la interpretación que debe darse a las

instrucciones divinas (7). En cualquier caso, es aceptado en los sistemas religiosos que cuando se necesita interpretación, esta debe hacerse apoyándose en reglas o en formas aceptadas por la propia tradición religiosa.

I.2. Aplicación de la ley: no solo territorial sino (principalmente) personal

Los sistemas seculares pueden mapearse según los diferentes estados. Una tradición jurídica abarca amplias zonas en todo el mundo, pero todavía puede identificarse una conexión entre tradición y determinados países o territorios. Por ejemplo, el *common law* se identifica con EE. UU., Inglaterra, etc. y así un inglés viviendo en Argentina o Italia no está sujeto al *common law* (salvo en potenciales cuestiones en las que el derecho internacional lleve a la aplicación del derecho inglés). En cuanto al derecho religioso, la situación es más compleja. Aunque hay sistemas jurídicos religiosos que se identifican con un estado (por ejemplo, el hinduismo con la India), el derecho religioso es principalmente un derecho personal: se aplicará a toda persona creyente dondequiera que esté. Europa no es un continente de estados musulmanes, pero para los musulmanes que viven en Europa el derecho musulmán es muy relevante. Aun no habiendo conexión entre una norma y tal o cual país, no por ello tal norma carecerá de autoridad (8). Hay muchos casos en los que el derecho religioso tiene aplicación territorial en ciertos temas, y esto es así por decisión del Estado. Así ocurre por ejemplo cuando se permite y a veces también se obliga a recurrir a la ley religiosa en asuntos de estatus personal, tal como es el caso de Israel, como veremos a continuación. De ahí que el derecho religioso desafía la idea de que el estado es el único motor de creación del derecho (9).

En alguna forma la cuestión del derecho religioso es un componente central del tema del pluralismo jurídico. La idea del pluralismo jurídico no es nueva. En los hechos ella se empezó a desarrollar ligada a estudios antropológicos que desde una visión anticolonialista empezaron a analizar el derecho de pueblos originarios, diferenciado del derecho oficial producido por el Estado (10). Progresivamente la idea fue ampliándose y autores como Santi Romano (11) o Ehrlich (12), para citar algunos ejemplos, señala-

ron que el derecho excede el marco del Estado y se encuentra también en diversas manifestaciones producidas por grupos o factores fuera de él. Tal como expresa Chiba (13) tenemos hoy un mundo de pluralismo jurídico, es decir donde encontramos sistemas jurídicos mezcla de derecho oficial y no oficial, derecho autóctono y transplantado y reglas y postulados. El pluralismo no significa que el Estado desaparezca del mapa jurídico, pero su papel como productor y también como importador de derecho debe ser correctamente evaluado.

Se puede argumentar que el derecho religioso no es el único caso y que hay sistemas jurídicos, tomemos el caso del derecho comercial internacional, que exceden la frontera del Estado y esto sobre todo en una época de globalización donde la idea de derecho nacional pierde significación. Esto es verdad, pero hay diferencias entre el derecho comercial internacional y derecho religioso: el derecho internacional rige entre países y se basa en normas consuetudinarias o en convenciones que adoptan los países y obligan al ciudadano en la medida que la convención es ratificada (o sancionada como ley) mientras que la adopción de principios religiosos es una cuestión de fe y de identidad. Y desde ya no tiene ningún sentido comparar la vigencia del derecho religioso con el derecho comercial transnacional o *lex mercatoria*: en la llamada *lex mercatoria* no hay cosmovisión o estilo de vida sino relaciones puntuales de tipo comercial que son fijadas por los usos, tratados internacionales y también por las relaciones de fuerza entre las partes del contrato, pero que, a diferencia del derecho religioso, en cualquier caso, pueden ser alteradas de acuerdo con las circunstancias.

II. Sobre el derecho musulmán

El derecho musulmán es de hecho un sistema jurídico de gran importancia (14) debido a la comunidad de creyentes dispersos por el mundo (la *ummah*-الأمة) que cuenta con unos dos mil millones de fieles (15).

Como es sabido, el islam fue fundado por Mahoma (محمد) quien es considerado por los musulmanes como el último profeta. Mahoma era residente en La Meca, una ciudad que se basaba en un comercio próspero y cuyos habitantes practicaban el culto a ídolos. Mahoma abrogó a favor del cambio de patrones éticos y religiosos, pero su prédica no encontró eco allí. Solía recluirse en una cueva durante largos períodos para reflexionar y a los 40 años se le apareció el Ángel Gabriel (جبريل) y a través de él recibió el mensaje de Dios (الله) para transmitirlo al mundo, de ahí su título de “enviado de Dios” (رسول الله). Un momento decisivo para Mahoma y para el Islam fue la Hégira (هجرة) en el año 622 desde la ciudad de La Meca hasta la ciudad de Yathrib,

(7) Ver a continuación las escuelas de interpretación en el Islam.

(8) Véase BERMAN, P. S., “Understanding Global Legal Pluralism. From Local to Global, from Descriptive to Normative”, *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*. P. Berman, Ed., Oxford, 2020, ps. 1, 6.

(9) Ver MENSKY, supra nota 4, p. 146.

(10) Véase MAC AMHLAIG, C., “Does Legal Theory have a Pluralist Problem”, *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*. P. Schiff Berman, Ed., Oxford, 2020, ps. 267, 270 ss.; TWINING, W., “Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective”, *Duke Journal of Comp. and Int. Law*, 2010, n.º 20, p. 473.

(11) Véase ROMANO, Santi, *L'Ordinamento Giuridico*, 1962, 2a ed., Firenze, ps. 105, 113, ss. De acuerdo con el autor estas relaciones a veces son de supremacía y a veces de subordinación. Idem, ps. 183 ss.

(12) Véase NELKEN, David, “Eugen Ehrlich, Living Law and Plural Legalities”, *Theoretical Inquiries in Law*, 2008, vol. 9, ps. 443, 451; ANTONOV, M., “Eugen Ehrlich - State Law and

Law Enforcement in Societal Systems”, *Rechtstheorie*, 2013, vol. 44, ps. 287, 294 ss. Véase también Twining quien critica el término pluralismo global. TWINING, ob. cit., nota 10, p. 51f.

(13) CHIBA, Masaji, “Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World”, *Ratio Juris*, 1998, vol. 11, ps. 228, 242.

(14) Ver BLACK, Ann - ESMAEILI, Hossein - HOSEN, Nadir-yah, *Modern Perspectives on Islámic Law*, 2013, n.º 1.

(15) Los datos son correctos al año 2025 [https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country]

(5) Ver a continuación.

(6) Ver también OMBRES, Robert, “Canon Law and Theology”, 14 *Ecclesiastical Law Journal*, 2012, n.º 164, p. 182.

que desde entonces se llamó la ciudad del Enviado, o abreviadamente, Medina (المدينة). En Medina, Mahoma actuó como árbitro para las tribus y se convirtió en legislador y juez (16). Cuando consolidó su posición y se convirtió en un líder respetado, regresó a La Meca, la conquistó, purificó la Kaaba, que había sido un lugar de culto a ídolos (17), introdujo la fe en Allah y se convirtió en gobernante político y espiritual indiscutible. Tras la muerte de Mahoma, el islam fue conquistando amplios territorios en Oriente Medio, Norte de África y España, formándose un vasto imperio. Con el tiempo, el Islam se extendió también a otros lugares del mundo como África subsahariana, el subcontinente indio (especialmente lo que hoy es Pakistán) o Indonesia.

II.1. Fuentes del derecho musulmán

Se puede decir que el derecho musulmán comenzó a consolidarse solo unos 100 años después de la muerte de Mahoma (18), y de hecho es el resultado de un largo proceso que tuvo lugar a lo largo de generaciones.

II.1.a. La Sharía

La Sharía (شريعة), expresión que proviene de la palabra árabe “camino” (19), es el nombre que generalmente se da al derecho musulmán, aunque desde el punto de vista del Islam la Sharía abarca mucho más de lo que en Occidente se entiende como derecho (20). La Sharía está relacionada con la ética, ya que en el derecho musulmán no hay una clara distinción entre derecho y moral (21). La ley islámica también incluye componentes litúrgicos, cuestiones de tradición y peregrinación, y también principios de pureza, temas que son ajenos a lo que se percibe como jurídico en el mundo occidental.

El derecho musulmán se refiere a todas las áreas del derecho privado: derecho de familia, herencia, contratos y propiedad. También hay derecho penal islámico. En el derecho musulmán no se puede encontrar una clara distinción entre derecho público o privado, o entre derecho civil o penal. La Sharía tiene varias fuentes. Detallaremos.

I. El Corán (القرآن): El Corán es el libro fundamental en el islam, que trae las palabras de Allah. Fue dado letra por letra a Mahoma, pero la escritura ordenada del Corán se realizó solo después de su muerte, en el período del califa Uthmán [644]. El Corán se compone de 114 capítulos [سورة] que incluyen unos 6000 versículos (آيات), algunos de los cuales tienen lo que podríamos llamar contenido legal (22). Entre otras cosas, se pueden encontrar

en el Corán instrucciones sobre venganza (23), divorcio (24), poligamia (25), prórroga para el cobro de deudas durante períodos de dificultad del deudor (26), obediencia de la esposa a su marido y su derecho a castigarla (27), amputación de las manos al ladrón (28), prohibición del adulterio (29) y protección de la privacidad (30).

Sin embargo, el conjunto de disposiciones legales en el Corán no supera el 10 % de los versículos, por lo que, según la mayoría de los juristas, el Corán no puede considerarse un libro legal sino principalmente un libro de religión y fe. Si tratamos de comparaciones, probablemente sin demasiado rigor, se puede decir que el derecho musulmán se expresa en el Corán es como decir que las 12 tablas representan el derecho romano (31). Pero, si seguimos con la comparación se puede agregar que las 12 tablas romanas pretendían, al menos según el espíritu de su época, servir como un marco legal general. No así el Corán (32). Sin embargo, hay voces que creen que la importancia del Corán como texto legal es invaluable, y que todo es cuestión de perspectiva. Por ejemplo, el argumento de que solamente una pequeña parte de los versículos son legales es problemático, porque se trata de versículos separados que, a diferencia de otros temas, no se repiten en el Corán, sino que cada sección contiene determinaciones independientes. Por lo tanto, el alcance de la parte legal en el Corán es más significativo de lo que parece a primera vista (33). De todos modos, una parte considerable de las reglas que regulan el derecho musulmán no se encuentran en el Corán sino en interpretaciones, costumbres y diversos procedimientos administrativos que fueron adoptados por varios juristas. Nos referiremos a ellos.

II. La Sunna (سنة) (la tradición): es lo que históricamente fue definida como “ley oral” que incluye dichos y versículos llamados *ahadith* (حديث) de diferentes tipos: algunos se refieren a dichos del propio Profeta, y otros traen palabras de los compañeros del Profeta (الصحابة) que describen dichos o actos del Profeta o que fueron aprobados por él (34). Dado que los musulmanes creen que Mahoma tenía una conexión directa con Dios, y que no podía equivocarse o actuar de manera inapropiada, la descripción de sus dichos y acciones —sí

está confirmada— constituye una fuente legal de primer orden.

La relación entre la Sunna y los *ahadith* no siempre es lo suficientemente clara, y hubo autores que los consideraron idénticos (35). Con los años, el nombre Sunna se convirtió también en expresión de la forma en que un musulmán debe vivir y comportarse (36). La Sunna puede confirmar o explicar lo que está escrito en el Corán, aunque parte de ella está sujeta a disputas entre las diferentes escuelas. En cualquier caso, aunque a veces se puedan encontrar aparentes contradicciones entre el Corán y la Sunna, los juristas musulmanes intentaron combinarlos y ver cómo coexisten (37).

III. El Ijmâ’ (إجماع) (el consenso): expresa los acuerdos de los juristas alrededor del Corán y la Sunna (38). Aunque en el pasado fue una fuente importante (39), con los años el uso del consenso resultó menos efectivo debido a la dificultad para lograr uniformidad en diferentes temas. Además, dado que hay diferentes escuelas, el consenso de una escuela no siempre es similar al consenso de otra, y esto sin entrar en las diferencias de opinión entre chiitas y sunitas (40).

IV. Qiyās (قياس) (analogía): Como en diferentes culturas jurídicas, también en el Islam es posible sacar conclusiones a través de la analogía (41). Pero para ser precisos, el *qiyas* va más allá de lo que en el derecho occidental se entiende como analogía e incluye el uso de diferentes argumentos como “de lo que está se aprende sobre lo que no está”, o “de menor a mayor importancia” (42). El *qiyas* permite ampliar las reglas del Corán incluyendo casos en los que la conexión con los textos no parece lo suficientemente clara (43). El jurista (مجتهد) debe recurrir al *qiyas* solo cuando no hay solución al tema, ni en el Corán, ni en la Sunna, ni en el *ijmâ’*. Las reglas establecidas mediante el *qiyas* están sujetas a disputa a menos que sean adoptadas por el *ijmâ’*, y entonces el consenso se convierte en la fuente de autoridad.

(35) Ver BURTON, John, An Introduction to the Hadith, 1994, 49; ver también DUTTON supra nota 27, p. 168.

(36) Ver MILLIOT, Louis, Introduction a l'Etude du Droit Musulmán, 1953, p. 116; ver también en el Corán, sura 33, versículo 62; sura 40, versículo 85.

(37) Ver HAMOUDI, Haider - CAMMACK, Mark, Islamic Law in Modern Courts, 2018, p. 14.

(38) Ver GLENN, supra nota 18, p. 206 y ss.; VICENTE, Moura, supra nota 27, p. 358; COUSON, Noel, A History of Islám Law, 2004, 77; ver también MILLIOT, supra nota 36, p. 123 y ss.; SCHACHT supra nota 21, p. 30 y ss.

(39) Ver BLACK supra nota 14 p. 11; MOURA VICENTE, supra nota 27, p. 357.

(40) Ver a continuación.

(41) Ver ROHE supra nota 22, p. 79; SACCO - GAMBARO, supra nota 16, p. 344. Entre los chiitas, al-‘aql (la razón) tiene una importancia primordial después del Corán y la Sunna.

(42) Ver ROHE supra nota 22, ídem.

(43) Interesante la comparación con la halajá judía. Del versículo sobre la prohibición de cocinar un cabrito en la leche de su madre, el judaísmo construyó todo un Sistema de Kashrut basado en la separación entre leche y carne de manera generalizada. En el Corán se prohíbe beber alcohol producido a partir de frutas, pero la prohibición se extendió también al alcohol producido a partir de cebada y por lo tanto hay una prohibición de beber cerveza. Ver HAMOUDI - CAMMACK, supra nota 37, p. 16.

(16) Ver MENSKI, Werner, Comparative Law in a Global Context, 2006, 2a ed., p. 294.

(17) Y desde entonces es un lugar sagrado para el Islam.

(18) Ver GLENN, Patrick, Legal Traditions of the World 202, 2014, 5th ed.; RAMBAUD, Thierry Introduction au droit compare, 2017, 2a ed., 174 ff.

(19) La Sharía es el “camino recto” que el musulmán debe seguir. En cierta medida similar al halajá en hebreo, donde el término está también relacionado con la palabra caminar.

(20) Ver ZAHALKA, Iyad, “Sharía en la era moderna. La ley para minorías musulmanas”, 2014, ps. 23 y ss. [en hebreo].

(21) Ver SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islám Law, 1964, ps. 113 ff.

(22) Ver BLACK supra nota 14, p. 11; GAMBARO, Antonio - SA-

CCO, Rodolfo, Sistemi Giuridici Comparati, 2009, 3a ed., p. 344; MOURA VICENTE, Dário, 1 Direito Comparado, 2014, 3a ed., p. 356; GLENN, H., supra note 18, p. 183; ROHE, Mattias, Islám Law in Past and Present, G. Goldbloom, trad. 2014, ps. 61 ss.

(23) II, 178-179.

(24) II, 228-232.

(25) IV, 3.

(26) II, 280.

(27) IV, 34.

(28) V, 38.

(29) XVII, 32. A diferencia de la poligamia, este es el caso de relaciones sexuales fuera del matrimonio o con una mujer casada.

(30) XXIV, 27, 58; XLIX, 12.

(31) Ver ANDERSON, James, Islam Law in the Modern World, 1959, p. 11.

(32) Ver COULSON, Noel, A History of Islám Law, 2007, p. 13.

(33) Ver DUTTON, Yasin, The Origin of Islám Law, 2000, p. 160.

(34) Ver VESEY-FITGERALD, Seymour, Muhammadan Law an Abridgment, 1931, p. 4.

V. El ‘Urf (عرف): *La costumbre*: Hay quienes argumentan que en el derecho islámico la costumbre no está en la raíz de la Sharía (44), pero hay quienes creen que la costumbre en el derecho musulmán tiene un lugar muy significativo (45). En cualquier caso, la costumbre es importante siempre y cuando no contradiga otras reglas en la Sharía (46). En cierta medida, la costumbre puede estar relacionada con el *ijmāʿ*, aunque cumple una función diferente: la costumbre permite al juez adaptar la ley a las condiciones locales, especialmente teniendo en cuenta que la Sharía se aplica en diferentes lugares del mundo donde hay diferencias entre las situaciones.

II.1.b. El *fiqh* (فقه):

Junto a la Sharía, encontramos el *fiqh*. El *fiqh* es el fundamento teórico del derecho musulmán y sirve como base doctrinal (47) pudiendo verse como el equivalente a la ciencia del derecho en los sistemas occidentales (48). El *fiqh* se basa en la interpretación de las fuentes (es decir, el Corán y la Sunna), lo que se llama *ijtihad* (اجتهاد). Mientras que la Sharía es una, el *fiqh* se compone de diferentes interpretaciones (49). Estas interpretaciones son realizadas por *muftis* (50) o juristas. Dado que en la Sharía hay varias escuelas, a las que nos referiremos más adelante, el *fiqh* puede seguir diferentes cursos. A diferencia del núcleo de la Sharía, es decir, el Corán y la Sunna que no pueden ser modificados, el *fiqh* no es estático sino cambiante. Así, hoy existen instituciones académicas como la Academia Al-Azhar de Estudios Islámicos en El Cairo, o la Academia de Fiqh de la Liga Árabe que actualizan el *fiqh* según los desarrollos tecnológicos o sociales.

V.2. El juez musulmán y el *muftí*

Dos figuras centrales en el derecho musulmán son el *kadi* y el *muftí*.

El *kadi* (قاضي) es el juez musulmán. En cierta medida, el derecho musulmán da marcada importancia a las decisiones del *kadi*, y esto debido a la amplia discreción que caracteriza su decisión. A esta flexibilidad contribuye el énfasis en el procedimiento y también la diferencia entre las escuelas, lo que permite al *kadi* recurrir a diferentes enfoques (51). El proceso judicial llevado a cabo por el *kadi* combina elementos adversariales e inquisitoriales. Tradicionalmente no había apelación contra la decisión del *kadi* (52).

El derecho musulmán aparece como un sistema casuístico que se desarrolla caso por caso, pero a diferencia del *common law*, por lo general el juez aplica una solución a un nuevo caso sin inferir de ello una determinación general que pueda influir en el futuro (53). La decisión del *kadi* generalmente se basará en un razonamiento que busca la solución adoptando el derecho a las circunstancias o cambios sociales, y eso proporciona mucha flexibilidad a su función (54). Precisamente por eso hay quienes ven en el derecho islámico uno de los sistemas más sofisticados del mundo y hasta creen que su lógica es comparable a la del derecho romano (55). Frente a esta postura recordemos que, en el mundo occidental, principalmente debido a la influencia de Max Weber (56), la sentencia del *kadi* se percibió como expresión de discreción arbitraria y no lo suficientemente racional. Hoy en día, la posición de Weber recibe menos apoyo entre los investigadores del derecho musulmán. Tal como veremos los *kadis* en Israel, es decir los tribunales islámicos son motores de la adaptación del derecho musulmán al derecho israelí.

A diferencia del *kadi*, el *muftí* (مفتي) no es un juez. Su función es dar una opinión conocida como *fatwa* (فتوى) (57). El *fatwa* puede ser sobre cuestiones de doctrina, o una respuesta a un tema legal que está en disputa o es ambiguo. También hay *fatwa* que se dan como base para una decisión judicial (58). A diferencia de la sentencia, el poder de la *fatwa* no deriva del papel que desempeña el *muftí*, sino que se basa en el estatus del *muftí* entre los creyentes. En cierta medida, el *muftí* se perfila como una figura similar a la del jurista en el derecho continental (59).

V.3. Los juristas y las diferentes escuelas

El derecho islámico no es resultado de la legislación como sucede en la mayoría de los países del mundo particularmente en lo que se conoce como derecho continental. Por otro lado, con toda la importancia que se puede atribuir al *kadi*, el derecho islámico tampoco en este sentido es un derecho de precedentes como el *common law*, sino que es ante todo el resultado de juristas y sabios del derecho (60) y por lo tanto este está cerca del dere-

cho continental que también se desarrolló sobre la base del trabajo de los juristas.

En primer lugar, como es sabido, existen en el islam dos grupos principales: sunitas y chiitas. La razón de la división es histórica. Los chiitas veían a Alí, yerno del Profeta, su sucesor. Los sunitas en cambio creen que el sucesor de Mahoma, es decir, el califa (خليفة), debe ser elegido según la opinión de la comunidad de fieles. Entre las dos corrientes se produjo una ruptura que se manifiesta en diferentes concepciones sobre el islam. Así, el imán, que desempeña un papel relativamente modesto entre los sunitas, sirve como líder religioso de los shiitas estando autorizado a determinar asuntos de derecho religioso. También hay diferencias en las soluciones adoptadas en diferentes áreas como por ejemplo los asuntos de herencia (61).

Pero también dentro de la corriente sunita (62) encontramos diferentes escuelas jurídicas (مذاهب) (63). El concepto mismo de escuela en el derecho musulmán puede plantear preguntas: en principio, las decisiones doctrinales son un asunto individual del *muftí*. ¿Cómo conciliar este enfoque con la existencia de una escuela? Esto es así porque después de una determinada decisión hay oposición u otra opinión, surge una disputa y al final del día se intenta encontrar un compromiso o la mayoría se inclina por un enfoque específico y se forma un consenso (el *ijmāʿ*). Así una escuela se forma y desarrolla (64). De hecho, a lo largo de las generaciones se desarrollaron muchas escuelas, gran parte de las cuales desaparecieron y en los hechos quedaron solamente cuatro (65). Según los diferentes períodos y lugares, encontramos diferencias en las relaciones entre ellas: a veces se puede hablar de complementación e interacción entre las escuelas. A veces hubo tensiones entre ellas. No necesariamente un jurista de una determinada escuela aceptaría opiniones de otra, pero también puede ocasionalmente preferir una escuela sobre otra (66).

En forma algo simplificada mencionaremos algunas características de las escuelas:

Hanafí (حنفي): Esta escuela otorga discreción al juez para decidir según las diversas fuentes, incluida la posibilidad de recurrir a la lógica para

dern Times in an Alien Environment: The Case of the Sharía in Israel”, 46 Die Welt des Islams, New Series, 2006, ps. 168, 191. En el derecho musulmán moderno existen tribunales de apelación, también en Israel. Hay tribunales de la sharía y tribunales de apelación de la sharía.

(44) Esta es la opinión del profesor israelí Ido Shahar.

(45) Ver ROSEN, Lawrence, *Islamic Concept of the Rule of Law*, en *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, J. Meierhenrich, M. Loughkin Eds., 2021, ps. 86, 91.

(46) Como en el derecho occidental, también en el derecho musulmán la costumbre no puede ir contra la ley.

(47) Ver ROHE supra nota 22, p. 13.

(48) Ver ZAHALKA supra nota 20, p. 23. Comparar Glenn quien compara el *fiqh* con la ley judía (la Halachá). GLENN supra nota 18, p. 198.

(49) Ver ABOU EL FADL, Khaled, “What type of Law is Islamic Law?”, en *Routledge Handbook of Islamic Law*, Kh. Abou El Fadl, A. Ahmad, S. Hassan, eds., 2019, ps. 11, 21.

(50) Ver más adelante.

(51) GLENN supra nota 18, p. 208. Esta es la opinión del profesor Glenn. El profesor Shahar llamó mi atención sobre el hecho de que esta posición podría variar entre los investigadores del Islam.

(52) Ver Aharon Layish, “Adaptation of a Jurists’ Law to Mo-

(53) Ver MOURA VICENTE supra nota 16, p. 368.

(54) Ver GLENN supra nota 18, p. 187.

(55) En cuanto a este argumento, ver ARABI, Oussama, “Abd Al-Razzaq al-Sanhuri Pasha”, en *Islamic Legal Thought*. O. Arabi, D. Powers, S. Spectorsky, eds., 2013, ps. 491, 501.

(56) WEBER, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. E. Fischhoff, trans., 1978, ps. 813 ss.

(57) GLENN supra nota 18, p. 89.

(58) Ver HAMOUDI - CAMMACK supra nota 37, p. 54.

(59) En el pasado había otra autoridad judicial, el *muhtasib*: su función era preservar los mandamientos del Corán, hacer el bien y perseguir el mal. Hoy, excepto en un número limitado de casos, no tiene importancia en el derecho cotidiano.

(60) Ver FERRARI, Silvio, “Adapting Divine Law to Change: The Experience of the Roman Catholic Church (with Some Reference to Jewish and Islamic Law)”, *Cardozo Law Review*, 2006, n.º 26, ps. 53, 59 ff; WEISS, Bernard, “Interpretation in Islamic Law. The Theory of *Ijtihad*”, 26 *Am. J. Compar. L.* 199, 201, 1977; MENSKI supra nota 16, p. 312 y ss.

(61) Ver RODE, Matthias, *Islamic Law in the Past and Present* 32. G. Goldbloom, trad. 2014.

(62) Hemos señalado que el término sunna se refiere a la idea de tradición, aunque aquí se trata de una denominación para la corriente más grande del islam en contraste con los chiitas, que son pocos en comparación con los sunitas.

(63) GODDART, Hugh, “Islam”, en *Religious Studies and Theology - an Introduction*, H. Bond, S. Kunin, F. Murphy, eds. 2003, ps. 185, 204. Para ser precisos, también dentro de los chiitas hay diferentes escuelas (la más importante de ellas es la jafari) pero no nos referiremos a ellas en la presente colaboración.

(64) Ver George MAKDISI, “The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History”, *Int. J. Middle East Studies* 1, 1979, p. 10.

(65) Ver JUDD, Steven, “Al-Awzai and Sufyan al Thawri. The Umayyad Madhab”, en *The Islam School of Law. Evolution Devolution and Progress*. P. Bearman, R. Peters, F. Vogel, eds. 2005, ps. 10, 22. Ver también MAKDISI supra nota 64, p. 6.

(66) Ver por ejemplo SHAHAR, Ido, “Legal Pluralism and the Study of Sharía Courts”, *Islamic Law and Society*, 2008, n.º 15, ps. 112, 131 ff.

llegar a la mejor solución. Se considera una escuela liberal. Los juristas de esta escuela se encuentran principalmente en Oriente Medio (de ahí que en líneas generales es la escuela dominante en los tribunales musulmanes en Israel) India, Pakistán e Indonesia. Se puede decir que es la escuela que representa a la mayoría de los juristas en el islam.

Málikí (ماليكي): Además del Corán, da especial énfasis a la Sunna. Además, se apoyan en las costumbres de la ciudad de Medina en el siglo VII porque las ven como una expresión fiel de las palabras del Profeta. El centro de esta escuela está en el oeste y norte de África.

Shafi'í (الشافعي): Intenta presentar un camino intermedio entre los hanafíes y los málikíes. De hecho, esta escuela aparece como una escuela ecléctica (67). Permite un amplio uso de la analogía, pero estableciendo reglas claras para su uso. La mayoría de los juristas que apoyan esta escuela se encuentran en África oriental y meridional, pero también en Egipto (68) y Siria.

Hanbalí (الحنبلي): El centro de esta escuela está en Arabia Saudita (69). Es una escuela muy conservadora que recurre principalmente al Corán y la Sunna.

A la luz de estas divisiones, existe un debate fundamental sobre si hay un solo Islam o si estamos hablando de diferentes grupos. El profesor Said, escribió que negar la unidad del islam proviene del enfoque equivocado de Occidente hacia Oriente (70). Desde ya que la posición de Said, un renombrado intelectual de enorme influencia no puede ser descartada. Pero ello no evita tener en cuenta que la respuesta depende del ángulo desde el que se observe un fenómeno tan complejo como el Islam.

Cabe aquí agregar que en la mayoría de los países musulmanes existe en la práctica una combinación de tradiciones islámicas con influencia jurídica occidental, aunque es también dable señalar que la legislación “occidental” a menudo se implementa según la tradición islámica (71). Cuando el Estado recurre a un derecho de origen occidental, lo hace siguiendo patrones cercanos a la tradición islámica, y también cuando se juzga según el derecho musulmán, la aplicación puede ser manteniendo principios que parecen similares a lo que sucede en los países occidentales.

En tales países musulmanes, la Sharía domina principalmente en el ámbito del derecho de familia y sucesiones, y regulación sobre fundaciones (*waqf*) (72). En países como Irán, Arabia Saudita,

Sudán, Nigeria o ciertas áreas de Indonesia, la Sharía es parte del derecho penal. También en Pakistán hay cierta influencia de la Sharía en el derecho penal. En cuanto al derecho civil y comercial, en la mayoría de los países musulmanes la Sharía juega un papel limitado. A veces se estructuran formas indirectas de superar la dificultad que plantea el derecho islámico, sin mencionar explícitamente la adopción de “soluciones occidentales”. Tomemos el caso del cobro de intereses. Según el derecho islámico, está prohibido cobrar intereses, y al menos a nivel teórico, en los países islámicos esta prohibición es llevada a cabo. He aquí que en lugar de cobrar “intereses”, los bancos o prestamistas recurren a soluciones legales sofisticadas que les permiten obtener ganancias de los préstamos que otorgan dando al contrato un particular marco jurídico, el cual en otros países se considerarían en forma lisa y llana, cobro de intereses.

En los países musulmanes —como en cualquier otro país donde existen diferentes tradiciones legales— hay interacción entre estas. Más allá de las diferencias que se pueden encontrar, existe de hecho pluralismo jurídico, y esto no solo debido a la presencia del derecho europeo junto a la Sharía sino también debido a la existencia del derecho consuetudinario local (73).

Otro grupo de países son aquellos que siendo los musulmanes una minoría cuya interacción social y legal está teñida por el nivel de tolerancia hacia el islam. Por ejemplo, en Europa (74) o en América los musulmanes son minoría a causa de inmigración. En la India su condición de minoría es consecuencia de la división territorial que se dio entre Pakistán e India con la terminación del dominio inglés.

En Israel, el carácter minoritario de los musulmanes ¿condiciona la aplicación del derecho musulmán? Nos dedicaremos a continuación a abordar tal cuestión (75).

III. La Ley Musulmana en Israel

Israel es una jurisdicción mixta basada principalmente en influencias del *common law* pero también incluye algunos elementos de la tradición del derecho continental. A diferencia de otras jurisdicciones mixtas (como en Quebec, Escocia o Louisiana), la ley israelí también incluye la ley religiosa.

Es notable señalar que la mayor parte de las veces en las que se analiza el carácter mixto del sistema jurídico israelí, el derecho religioso no recibe la atención que debería y particularmente el derecho musulmán pasa desapercibido. Los muchos y muy buenos análisis del derecho islámico

en Israel, algunos de los cuales son mencionados en el presente trabajo, se centran en cuestiones internas al derecho islámico, a temas ligados al *status* jurídico de la minoría árabe en Israel o a cuestiones de multiculturalismo, pero no hacen demasiado hincapié en el rol que juega el derecho islámico en la conformación de la naturaleza mixta del derecho israelí.

Durante cientos de años lo que es hoy Israel fue parte del Imperio Otomano y desde ya que en esa región como en todo el imperio, la mayoría de la población era musulmana y la ley era la *Sharía* la cual fue parcialmente codificada en el siglo XIX. Sin embargo, cada comunidad religiosa disfrutaba de autonomía legal, el llamado sistema de Millet (76). El mandato inglés establecido después de la Primera Guerra Mundial llevó a la anglicación de la ley y el reemplazo de parte del derecho otomano, pero mantuvo el sistema de Millet para asuntos de familia (77).

Si hablamos de la ley religiosa en Israel debemos ser precisos: Israel se define como un estado judío [una definición muy compleja por sí misma (78)] pero sin embargo la ley hebrea no es la ley del estado (salvo en cuestiones de derecho de familia) aun cuando tenga cierta influencia (79). La ley en Israel es principalmente ley secular promulgada por el parlamento israelí. En consecuencia y como todo ciudadano en Israel, también un musulmán está sujeto a la ley israelí (secular). Los musulmanes ciertamente pueden optar por seguir la ley musulmana como derecho privado para el arbitraje, por ejemplo, en caso de contratos (80). Con

(76) Ver SABAN, Ilan, “Derechos Colectivos de la Minoría Árabe Palestina”, Tel Aviv Law Studies, 2002, n.º 26, ps. 241, 281 (en hebreo); BENHALIM, Rabea, “Religious Courts in Secular Jurisdictions: How Jewish and Islamic Courts Adapt to Societal and Legal Norms”, 84 Brooklyn Law Review, 2019, ps. 745, 766; TOTRY-JUBRAN, Manal, “Between External Clashes and Internal Struggles: Rethinking Group Rights of the Palestinian Arabs Minority in Israel”, Law and Government in Israel, 2025, n.º 25, ps. 71, 129; SEZGIN, Yüksel, “Muslim Family Laws in Israel and Greece: can non-Muslim courts bring about legal change in Shari’a?”, Islamic Law and Society, 2018, n.º 25, ps. 235, 243.

(77) El art. 52 del Palestine Order in Council (que era la ley británica que establecía las bases del Mandato Británico en Palestina) establece: “Los Tribunales Religiosos Musulmanes tendrán jurisdicción exclusiva en asuntos de estatus personal de los musulmanes de acuerdo con las disposiciones de la Ley de Procedimiento de los Tribunales Religiosos Musulmanes del 25 de octubre de 1333, A. H., según sea enmendada por cualquier Ordenanza o Reglas. También tendrán [...] jurisdicción exclusiva en casos de la constitución o administración interna de un Wakf constituido para el beneficio de musulmanes ante un Tribunal Religioso Musulmán”. Ver ZAHALKA, Ayah, “El nombramiento de árbitros femeninos en demandas de separación ante las cortes musulmanas”. Law and Family, 2018, n.º 8, ps. 29, 32 [en hebreo].

(78) Incluyendo la misma definición de quién es judío.

(79) Por ejemplo, como una solución cuando hay una laguna en los estatutos o la jurisprudencia. Véase también a continuación.

(80) Ver ZAHALKA, Ayah, “The development of Shari’a in Israel the connection to Minority law”, en Muslims in Jewish State: Religión Politics Society, ps. 191, 193. HATINA, M., al-Atawneh, eds 2028. Al momento de escribir este trabajo el árbitro puede ser una persona privada elegida por las partes. Tal como se lo señalará a continuación según un proyecto de ley las partes podrán aceptar que el arbitraje sea también ante un tribunal religioso.

(67) MERON, Yaakov, “El derecho musulmán en una perspectiva comparativa”, 2001, p. 18. [en hebreo].

(68) De hecho, Egipto fue el lugar de donde se desarrolló esta escuela. Ver VESEY FITZGERALD, Seymour, Muhammadan Law. An Abridgment, 1931, p. 15.

(69) Ver MERON, supra nota 67, p. 20.

(70) Ver GLENN supra nota 18, p. 218. Sobre esto escribe Said: “Islamic has been fundamentally misrepresented in the West”. Ver Edward Said, Orientalism, 1994, 25a. ed., p. 272.

(71) Ver varios artículos sobre el tema en OTTO, Jan (ed), Sharía Incorporated: a Comparative Overview of the Legal Systems of twelve Muslim Countries in Past and Present, 2020. Ver especialmente las conclusiones, ps. 615 y ss.

(72) Ver a continuación.

(73) Así, por ejemplo, en Indonesia. Junto con el derecho holandés, también hay reconocimiento del derecho consuetudinario, lo que hace que el derecho musulmán se presente dentro de las costumbres locales.

(74) Véase CUMPER, Peter, Multiculturalism, “Human Rights and the Accommodation of Shari’a Law”. Human Rights Law Review, 2014, n.º 14, ps. 31, 37 ff.

(75) Algunas de las ideas y conceptos que se detallarán a continuación fueron expuestas por el autor en “Muslim Law in Israel”, Talks about Religión. Blog of the International Center for Law and Religión Studies. Brigham Young University <https://talkabout.iclrs.org/2025/09/04/muslim-law-in-israel/>

respecto a la sucesión existe la posibilidad de repartir los bienes de acuerdo con la ley civil (Ley de Sucesiones de 1965) o de acuerdo con la ley islámica: la ley musulmana se aplicará y el tribunal musulmán tendrá jurisdicción para ejecutar la voluntad del testador si todas las partes interesadas bajo esta ley han expresado su consentimiento por escrito **(81)**.

Los dos temas principales de los que se ocupan en Israel los tribunales islámicos son las fundaciones (el *waqf*) y cuestiones de derecho de familia.

III.1. El *waqf* (وقف)

Uno de los puntos significativos del derecho musulmán en todos los lugares donde viven musulmanes es el *waqf* **(82)**; institución similar a lo que en muchos países se conoce como fundación o en otros como *charity*. Se trata generalmente de inmuebles o terrenos consagrados a un fin determinado, generalmente para cumplir un fin público o caritativo, aunque también hay *awqaf* de carácter privado o familiar.

Hasta el establecimiento del Estado de Israel una importante parte de la tierra en Palestina estaban bajo la forma de *waqf* bajo la supervisión de un organismo islámico establecido a tales efectos. Con la creación del estado de Israel gran parte de estas tierras fueron confiscadas **(83)** y existen propiedades que son parte del acervo cultural musulmán palestino pero que no son reconocidos como tales por el gobierno de Israel. El tratamiento de esta cuestión excede el marco de este trabajo. Cabe sí señalar que, aunque las propiedades definidas como *waqf* no tienen la envergadura que tuvieron antes, todavía el *waqf* es una institución importante y muchos bienes de musulmanes entran en la categoría de *waqf* público o privado.

La autoridad competente para establecer o reconocer la existencia de una fundación islámica, es el tribunal islámico, el cual también supervisa su administración, que generalmente es llevada a cabo por un fideicomisario encargado al respecto. En otras cuestiones como conflictos de propiedad con terceros, son competentes los tribunales seculares **(84)**.

III.2. Derecho de familia: religioso, pero también secular

Después del establecimiento del Estado de Israel, el Sistema de Millet, y fundamentalmente el matrimonio y el divorcio según el derecho religioso (con

algunas modificaciones) continuó aplicándose en lo relativo a derecho familiar. Así que, en principio, el derecho de familia para los musulmanes es la ley musulmana. Pero esta aseveración requiere ciertas aclaraciones.

Como ya fue explicado en la primera parte de este trabajo, en toda legislación religiosa siempre es posible advertir componentes seculares. Ahora bien, cabe distinguir entre la percepción de secularidad dentro de la ley religiosa (secularidad interna) y la influencia que el derecho secular del Estado ejerce sobre la ley religiosa. Cierta legislación secular en Israel ciertamente tiene influencia sobre el derecho de familia musulmán: tales son los casos de la Ley de Edad para el Matrimonio (1950), la Ley de Igualdad de Derechos para las Mujeres (1951) o la Ley de Relaciones Patrimoniales en el Matrimonio (1973). También la prohibición penal de la bigamia, a la que nos referiremos a continuación. Sin soberanía musulmana o existencia de una autoridad legislativa musulmana independiente en Israel y sin que haya tampoco *mufti* **(85)**, a lo largo de los años los tribunales de la Sharía guiados por el Tribunal de Apelaciones de la Sharía (TAS) han adaptado la ley musulmana a los patrones israelíes **(86)**, al menos en la medida que la ley israelí no se ve completamente en desacuerdo con la Ley Musulmana **(87)**.

La relación del tribunal islámico en Israel hacia la ley israelí está marcada por el principio que rige para todos los tribunales religiosos en Israel: un tribunal religioso decidirá de acuerdo con la ley de la comunidad religiosa salvo en el caso que el legislador hubiera impuesto en forma conclusiva y directa una solución diferente. En otras palabras: solamente cuando hay una disposición específica que obliga al juez religioso a decidir según la ley secular, el juez estará obligado a aplicarla. En caso contrario debe fallar según la ley religiosa **(88)**.

Así en cuestiones de tutela, los tribunales de la Sharía han aplicado el criterio secular del “interés del niño”, pero argumentando que esto no es adopción de la ley israelí, sino que la idea también está enraizada en la ley islámica. De todos modos, el interés del niño, cuando es considerado por un tribunal islámico, incorpora valores de la religión musulmana **(89)**. Esta forma particular de mostrar la Sharía como compatible con el enfoque secular de Israel muestra que la brecha entre la ley secular y la ley islámica puede ser razonablemente cerrada **(90)**. Pero también es posible argumentar que

lo que hace el TAS es una internalización de principios de la ley israelí vistiéndolos con ropas de la ley islámica, cuya consecuencia es una cierta secularización o “israelización” de la ley islámica **(91)**.

Es interesante como las ideas seculares de la mayoría penetran dentro del derecho de la minoría a través de cierta complacencia o colaboración de los *kadis*. Los *kadis* llevan a cabo esta tarea redescubriendo o reinventando la norma adecuada a través de una interpretación derivada no solo de las reglas sino de los objetivos (مقاصد - *maqasid*) de la sharía. Por cierto, no pocas veces los *kadis* prefieren confiar en la ley israelí quizá debido al hecho de que han encontrado ya demasiado complicadas, o al menos no siempre suficientemente claras, las definiciones religiosas **(92)**.

III.3. Los tribunales de la Sharía en Israel

III.3.a. Autonomía, pero...

Tal como se señaló, históricamente el *kadi* era la única instancia judicial y no había apelaciones. En Israel los tribunales de la Sharía están organizados con un tribunal de primera instancia y el Tribunal de Apelación de la Sharía. Existen discusiones académicas si estos tribunales pueden caracterizarse como reales instituciones musulmanas por estar operando en un contexto cultural y político que no es de derecho musulmán. Algunos académicos no han vacilado en expresar sus dudas sobre el alcance de la autonomía de los tribunales islámicos en Israel **(93)**, particularmente debido a que el nombramiento de *kadis* se hace por una comisión política compuesta por dos *kadis*, el ministro de justicia (que hasta hoy día nunca ha sido de religión musulmana) y otro ministro o viceministro (que debe ser musulmán), tres miembros del Parlamento de Israel, uno de los cuales no es necesariamente musulmán y dos miembros del Colegio de Abogados, cuando solo uno de ellos debe ser musulmán **(94)**. No se argumenta que esta comisión no elija buenos jueces, pero puede preguntarse por qué no-musulmanes participan en la elección de *kadis*. Incluso hay quienes van más allá y argumentan que todo el sistema de tribunales islámicos en Israel no es sino otro aspecto del control que el estado ejerce sobre la minoría musulmana **(95)**.

of Civil Tribunals in formulating their Position towards religious Tribunals – the case of Custody of Muslim Children”, 5 Journal of Law religion and State, 2017, p. 214; ZAHALKA, nota 80, p. 194.

(91) Ver ABOU RAMADAN, Moussa, “The transition from tradition to Reform: the Sharía Appeals court rulings on child custody”, 26 Fordham Inter. L. J., 2003, ps. 595, 616 ss.

(92) Ver ASMAN – ZELKOVITZ, nota 85, p. 316.

(93) En el pasado la ley israelí no exigía expresamente la experiencia en Sharía para ser nombrado como Kadi. Ver RAMADAN, nota 91, p. 549. Ver también KARAYANNI, Michael, “The Separate Nature of the Religious Accommodation”, 5 Northwestern Univ. K. Hu. Rts 41, 61, 66, 2006. Según una enmienda de la Ley de Kadis de 2012 un título académico en derecho Sharía es obligatorio para ser nombrado como kadi.

(94) Ver ley de Kadi, 1961. En ciertos círculos el nombramiento de kadi femenino por la Comisión (tema que abordaremos a continuación) vemos una intervención del Estado en la tradición musulmana. Ver JACOBS, Sara, “Opposition to Israel’s first Qadya”, British journal of Middle Eastern Studies, 2020, n.º 47, p. 206.

(95) Véase también a continuación.

(81) Ver texto en nota 110.

(82) Se señala lo de islámico porque durante el imperio otomano toda fundación cualquiera hubiera sido la identidad religiosa del fundador debía ser establecida ante un tribunal de la Sharía. Véase Supremo Tribunal Rabínico, C. 810397/1, “Fundación Beit Yehuda v. El supervisor de la Fundaciones en el Tribunal Rabínico” (2017). Hay fundaciones religiosas judías o cristianas, cada una establecida de acuerdo con sus principios y además se pueden establecer fundaciones seculares de acuerdo con la Ley de Fideicomiso (1979).

(83) Véase NATOUR, Ahmad, “Israel” Seizure of Islamic Endowments (Awqaf)” en 2 The Palestinians in Israel. Readings in History, Politics and Society 86. N. Rouhana, A. Sabbagh-Khour eds 2018.

(84) Véase Ape. Civ. 9605-09 Amil el Hativ v. La Oficina del Waqf Musulmán en Jerusalem, 2011.

(85) Hay varias instituciones o agencias en Israel que preparan opiniones doctrinales o teológicas (algo similar a la fatwa del mufti). Ver Muhammad Al Atawneh, “Interpreting Islam in the Jews State: Muftis and Ifta’ in Israel”, 6 Advances in Science and Humanities 9, 2020. También hay esfuerzos por parte del Mufti de Jerusalén, nombrado por la Autoridad Palestina, para lograr cierta influencia en las sentencias dentro de la esfera de la Sharía en Israel; Oren Asman & Ido Zerkovitz, “Legal competence in Sharía Courts in Israel”, Israel Affairs, 2023, n.º 29, ps. 307, 309.

(86) Ver ZAHALKA, nota 77, p. 9.

(87) ZAHALKA, nota 80, p. 195

(88) Ver la decisión del TAS 247/98 citada en ZAHALKA, nota 20, p. 87.

(89) ZAHALKA, nota 20, p. 97.

(90) Ver SANDBERG, Haya – SANDBERG, Haim, “Dilemmas

Pero también hay voces distintas, que, sin entrar en la difícil cuestión del lugar de la minoría musulmana en Israel, consideran que en tanto la ley que aplican es la Sharía, no existe entonces ningún problema en considerarlos tribunales islámicos a todos los efectos (96). Es verdad que si comparamos con los tribunales cristianos en Israel (cuyo público es también en su mayoría árabe) estos gozan de mayor independencia que los tribunales islámicos. Así y todo, incluso si fuera posible argumentar que los tribunales islámicos en Israel no disfrutaban de toda la autonomía que era dable esperar, los *kadis* ciertamente tienen amplia discreción para decidir según la ley musulmana (97).

III.3.b. Derecho musulmán y derechos fundamentales

Israel es un país sin constitución completa, pero hay un derecho constitucional que se basa en la aplicación las leyes básicas —y particularmente en la Ley Básica: Dignidad y Libertad del Hombre—. Desde la sanción de esta ley básica en 1992 ha habido una constitucionalización del derecho israelí y esto ha influido en cierto sentido también en las decisiones de los tribunales islámicos. El lector no familiarizado con el derecho israelí puede asociar constitucionalización con la aplicación del principio de igualdad ante la ley. El principio de igualdad fue reconocido en la Declaración de la independencia del Estado de Israel (98) aunque este no ha alcanzado expreso reconocimiento en las leyes básicas. En Israel existe igualdad ante la ley, pero la misma está teñida por ciertos tonos derivados de la definición de Israel como estado judío. Y aquí hay que hacer lugar a otra particularidad: desde un punto de vista constitucional la discusión sobre cómo entender la igualdad no es solamente una cuestión de judíos o no-judíos, sino que crea cierto resquemor en distintos grupos religiosos ya que el derecho religioso no siempre es igualitario y establece diferencias entre varones y mujeres, o entre hijos legítimos o naturales. No sin cierta prudencia, la Corte Suprema de Justicia ha entrado en el derecho musulmán para limar estas diferencias. Cabe aquí explicar.

Como principio no hay apelación de las sentencias de los tribunales islámicos ante la Corte Suprema (99). Pero en Israel la Corte Suprema también funciona como el tribunal administrativo supremo (Alto Tribunal de Justicia o en hebreo: *Bagatz*) y tiene competencia para “supervisar” las decisiones de los tribunales religiosos incluido desde ya el TAS (100). La intervención se limitará a casos de

ultra vires, violación del principio de justicia natural (101), o mala administración de justicia. *Bagatz* prefiere tratar de no interferir en las decisiones de los Tribunales Musulmanes y tradicionalmente ha llevado a cabo una revisión judicial bastante limitada y prudente (102). También en cuestión de procedimiento la intervención de *Bagatz* es sumamente reducida (103).

Dicho esto, cuando *Bagatz* consideró que la solución de la Sharía deja al individuo sin protección ha sabido encontrar vías para eludir la ley musulmana. Así por ejemplo la decisión reconociendo “paternidad civil” (un concepto ajeno a la Sharía). En un caso fruto de una unión sin matrimonio, nació un niño y el padre se negó a realizar el reconocimiento genético y por consiguiente pagar alimentos. El tribunal islámico consideró que, siendo el niño nacido fuera del matrimonio, de acuerdo con la ley religiosa, la madre no tiene derecho al reconocimiento y no hay lugar a la petición. La decisión llegó a la Corte Suprema (en el marco de *Bagatz*) y este encontró un particular camino para favorecer al menor: estableció que según la Ley Básica: Dignidad y Libertad del Hombre existe un derecho a conocer la paternidad (y consecuentemente recibir alimentos). La Corte no entró en cuestiones religiosas sobre si el demandado, de acuerdo con la ley musulmana es o no el padre, pero en cambio sentenció que la Corte puede decidir la “paternidad civil” que obliga al pago de alimentos (104). Desde ya que se puede opinar que distinguir entre paternidad civil y paternidad religiosa es un artilugio para menoscabar el derecho religioso, pero también es dable argumentar que se trata de una solución elegante para igualar los derechos del niño musulmán al de otros niños en Israel. Cabe señalar que mientras tanto la ley israelí sobre la materia fue modificada y hoy la autoridad para fijar alimentos está no solo en los tribunales religiosos sino también en las cortes de familia.

Otro caso interesante que ejemplifica la compleja relación entre el *Bagatz* (y también grupos feministas) con los tribunales musulmanes es el caso de la competencia de árbitros femeninas en cuestiones de divorcio (105). Entre los musulmanes, una de las formas de decidir sobre el divorcio, o evitarlo, es el nombramiento de árbitros que propondrán una solución a la pareja. En un caso la mujer pidió que su árbitro fuera mujer,

tuvo lugar, o una sentencia que fue dada por el Tribunal Religioso sin autoridad”. Ver también BENHALIM, nota 76, p. 778; SEZGIN, nota 76, p. 246.

(101) Hay discusión sobre si la justicia natural es solamente un principio del derecho civil o podría ser interpretado según la ley musulmana.

(102) ZAHALKA, nota 77, p. 37; JUBRAN, Totry, nota 76, p. 132.

(103) *Bagatz* 5933/22 N. N. v. Tribunal de Apelaciones de la Sharía, 2022.

(104) Decisión del tribunal de apelaciones de la Sharía 3077/90 citada en ZAHALKA, supra nota 81, p. 9; LAYISH, supra nota 47, ps. 181 ss.; LAYISH, Aharon, “Islamic Law in Israel: a case study in Legal Pluralism”, en *Pluralism, Transnationalism and Culture in Asian Culture. A book in honour of M. B. Hooke*. G. Bell, ed 2017, ps. 257, 270 ss.

(105) Ver SHAHAR, Ido, “Thou shall not pass – The israeli Sharía Courts and their struggle against the appointment of female arbitrators in Divorce Proceedings”, en *Between Morocco and Indonesia and beyond Essays in honour of Irene Schneider*, Fritz Schulze, ed. 2024, n.º 39.

algo que no es aceptado por el art. 130 del Código de Familia de 1917, (en vigor también hoy) que prohíbe las árbitros femeninas, adoptando la posición de una escuela islámica (la Maliki) pero no necesariamente la de otras que son más tolerantes en la materia.

El TAS decidió que una mujer no tenía derecho a servir como árbitro asumiendo, de una manera algo controvertida, que el árbitro disfruta de un estatus judicial, y por lo tanto la Ley de Igualdad de Derechos para las Mujeres (1951) (106) no debería aplicarse en el caso, posición que está en desacuerdo con la política más liberal y flexible adoptada por el TAS en otras cuestiones (107). El caso llegó a *Bagatz* el cual determinó que árbitros en materia de divorcio no pueden ser percibidos como ocupando un puesto judicial. Además, considerando el principio de igualdad que rige el derecho israelí, la escuela de pensamiento que sea consistente con el mismo debería ser preferida. *Bagatz* envió el caso de vuelta al tribunal musulmán estableciendo que las mujeres también podrían ser nombradas árbitros (108).

Esta relación entre el *Bagatz* y los tribunales islámicos también muestra la tensión entre ideas conservadoras y tradicionalistas frente a un orden jurídico más liberal, el cual probablemente no es visto por ciertos grupos de musulmanes como la mejor opción para desarrollar a sus valores. Al decir verdad esta tensión existe en Israel también dentro de los judíos. Distintos sectores judíos religiosos, particularmente ortodoxos ciertamente preferirían una mayor vigencia de las normas religiosas sobre las normas seculares.

Con o sin conexión con la cuestión de árbitros femeninos, y después de muchos años de lucha feminista, en 2017 se nombró por primera vez a una mujer como *kadi* (109). Curiosamente en este tema se podría sostener que la situación de la mujer musulmana en Israel es mejor que la de la judía: en los tribunales rabínicos todavía no hay ninguna jueza...

III.3.c. La competencia compartida en diversas cuestiones de derecho de familia

En cuestiones de derecho sucesorio ya en 1965 la ley israelí de sucesiones estableció en los hechos una jurisdicción compartida entre los tribunales seculares y religiosos (110). En cambio, las

(96) ZAHALKA, Iyad, “Las Cortes de la Sharía: entre decisiones judiciales e Identidad”, 2009, p. 8 (en hebreo).

(97) ZAHALKA, nota 77, p. 44.

(98) “[...] El Estado de Israel [...] asegurará la completa igualdad de derechos políticos y sociales a todos sus habitantes sin diferencia de credo, raza o sexo; garantizará la libertad de religión, conciencia, idioma, educación y cultura; [...]”.

(99) Véase *Bagatz* 5241/16, Fundación Halil Sharf Aldin Abu Gabna v. Tribunal de Apelaciones Sharía y otros, 2017.

(100) Sec. 15 Ley Básica: el Poder Judicial establece: “[...] la Corte Suprema sentado como Alto Tribunal de Justicia, está autorizado [...] para ordenar a tribunales religiosos tratar cierto asunto dentro de su jurisdicción, o para evitar tratar o continuar tratando asuntos que caen fuera de su jurisdicción [...] el Alto Tribunal tiene derecho a anular un procedimiento que

(106) El art. 7º c) establece: Las disposiciones de esta ley no se aplicarán al nombramiento para un cargo religioso de conformidad con la ley religiosa, incluido el nombramiento de rabinos y funcionarios judiciales en tribunales religiosos [la cursiva no se encuentra en el original].

(107) Ver SHAHAR, nota 105, ps. 46 ff; ABOU RAMADAN, Moussa, “Islamic Legal Hybridity and Patriarchal Liberalism in the Sharía Courts in Israel”, 4 *Journal of Levantine Studies*; 2015, n.º 39, 44 ff. Ver también BENHALIM, nota 76, p. 796.

(108) Ver HCJ 3856/11 Doe v. Sharía Court of Appeal et al, 2013.

(109) Ver ZION-WALDOKS, Tanya – INSHAI, Ronit — SHOU-GHRY, Bana, “The First Female Kadi in Israel’s Sharía (Muslim) Courts: Nomos and narrative”. *Scholar*, 2020, n.º. 38, p. 229; ZAHALKA, nota 77, p. 48ff.

(110) Véase art. 155 de la ley de Sucesiones: “El tribunal religioso con jurisdicción sobre los asuntos del estado personal del testador está autorizado para emitir una sentencia de su-

cuestiones de derecho de familia quedaron bajo la jurisdicción exclusiva de los Tribunales de la Sharía. Esta situación cambió a consecuencia del pedido de grupos feministas musulmanes que solicitaron equiparar su situación a la de las mujeres (y varones también...) judías que ya desde 1995 podían acudir a los tribunales de familia en lugar del tribunal rabínico. En 2001 se decidió otorgar competencia a los Tribunales de Familia para decidir también en cuestiones de derecho de familia de musulmanes salvo para matrimonio y divorcio que permanecieron como competencia exclusiva de los tribunales de la Sharía (111). En todo caso, cuando el caso es decidido por los tribunales de derecho de familia, la ley que se debe aplicar a los musulmanes es en principio la ley religiosa.

Debido a la influencia del derecho secular en el derecho religioso, influencia a la que se ha hecho referencia en este trabajo, el pluralismo israelí es un pluralismo algo sesgado, en el sentido que desde ya debe adaptarse a los principios generales del derecho israelí. El ejemplo israelí nos obliga también a distinguir entre un pluralismo débil (es decir cuando el estado crea marcos especiales para distintos grupos, pero sin posibilidad de tener opción fuera de ellos) y un pluralismo legal más fuerte o vigoroso que se da cuando las opciones incluyen el derecho de elegir entre distintas vías para materializar derechos.

Este sistema jurídico en el que conviven el derecho secular y el derecho religioso de las distintas congregaciones puede ser analizado desde distintos ángulos. Uno de ellos es la teoría de la acomodación legal. En ese sentido la Prof. Ayelet Shachar (112) definió el sistema israelí como un sistema de “acomodación transformativa” caracterizado por asignación de autoridad submatéria, es decir distinguiendo entre cuestiones de estatus personal (matrimonio y divorcio) donde la opción religiosa es la única vigente y relaciones patrimoniales entre los cónyuges en la que se da competencia entre tribunales seculares y religiosos sin que haya monopolio, debido a la posibilidad de evitar del tribunal religioso eligiendo el foro secular en ciertas submaterias (las cuestiones patrimoniales).

Sin embargo, no se debe pensar que esta posibilidad de opción conduce siempre al tribunal civil. Hay investigaciones que muestran que no necesariamente los tribunales civiles han sido más amigables y liberales hacia las mujeres que los *kadis*. No pocas veces los tribunales de familia han adoptado actitudes patriarcales y no liberales hacia las mujeres musulmanas (113). Consecuentemente las mujeres musulmanas tienden a preferir los tribu-

nales de la Sharía (114) y no los tribunales seculares de familia (115).

Cabe agregar que a lo largo de los años los Tribunales de Apelación de la Sharía han llevado a cabo una serie de reformas mejorando en tal o cual medida, el estatus de las mujeres con relación al divorcio o permitiendo que la disolución de un matrimonio se convierta en una opción tanto para el marido como para la esposa (116). Así mismo se han introducido reformas en los campos de alimentos, herencia y procedimiento. Este enfoque muestra que los tribunales religiosos pueden servir como un marco para producir la acomodación legal requerida, evitando que derechos básicos de las mujeres sean vulnerados (117).

III.4. Prohibición de la poligamia

En general la ley israelí ha tratado de no interferir (al menos no en forma marcada) en la vida tradicional de las comunidades musulmanas (118). Dicho esto, hay lo que podríamos definir intervención indirecta en el sentido de legislación dirigida a proteger valores seculares. Un interesante ejemplo es la prohibición de la poligamia (119) en donde es dable observar no solamente conflicto entre lo secular y la vigencia de prácticas “tradicionales” sino también una brecha también entre la ley en los libros y la ley en acción: aunque la poligamia está en Israel prohibida, como hecho todavía existe. No solo hay una actitud algo complaciente de los tribunales de la Sharía hacia la poligamia, práctica aceptada en ciertos grupos beduinos (120) sino que también los tribunales seculares muy raramente dan sentencias ejemplificadoras contra hombres en casos en los que se demuestra que están “casados” con dos o más mujeres. ¿Sería posible argumentar que los tribunales se guían por un enfoque multicultural de la ley aceptando particularidades sociales y culturales de grupos minoritarios?

Para tratar de responder a esta pregunta es necesario entender que multiculturalismo es una idea confusa (121). Hay algunos académicos que piensan que al menos en este caso, el multiculturalismo debería tomarse con reservas. Bajo la fachada de una supuesta protección de la cultura de una

minoría hay un proceso continuo de socavamiento de los derechos de un particular colectivo (las mujeres) dentro de la minoría (122). Esta relativa “tolerancia” de la poligamia no debería entenderse como una expresión multicultural de la ley israelí sino como una expresión de control colonial sobre toda la minoría.

Este breve comentario no es el lugar para debatir el argumento de que con respecto a la población árabe los tribunales religiosos sirven también como un instrumento de dominación de la mayoría (judía) (123), pero es claro que esta afirmación vale la pena ser analizada. En cualquier caso, tal análisis debe partir de la base que la aplicación del derecho musulmán en Israel es parte de una cuestión de identidad cultural de la minoría árabe-palestina en Israel.

III.5. ¿Escepticismo sobre el multiculturalismo?

Quizás para entender el lugar del derecho musulmán en Israel se debe distinguir entre lo multicultural y el multiculturalismo. En el primer caso estamos haciendo referencia a una comprobación fáctica de una sociedad que está formada por distintos grupos con características culturales (religiosas, lingüísticas) diferentes. El multiculturalismo en cambio nos lleva a una valoración sobre cuál es la actitud del estado (es decir de la mayoría) con respecto a los valores culturales de la minoría. Que Israel es una sociedad multicultural no cabe duda. Más controvertido puede ser analizar la vigencia del derecho musulmán en términos de multiculturalismo.

Tomemos el caso del matrimonio y divorcio reglados por la ley religiosa y celebrados ante un tribunal religioso, no habiendo en Israel matrimonio civil (124). En Israel el sistema se desarrolló en un contexto político y jurídico que algunos lo han definido como un “neo-milletismo” continuación del sistema que ya había en el Imperio Otomano (125).

(122) Ver ABURABIA, Rawia, “Poligamia en la Ley Israelí: hacia un paradigma híbrido”, *Ma’asei Mishpat*, 2020, n.º 11, ps. 53, 64 [en hebreo]. Ver también PINTO, Meital, “La ausencia del derecho a la cultura de Minorías dentro de las Minorías: un caso de disenso cultural”, *Laws*, 2015, n.º 4, ps. 579, 589 [en hebreo].

(123) KARAYANNI, nota 93, p. 67. El autor trata no solo con la minoría musulmana sino la situación de toda la minoría árabe en Israel.

(124) Sin embargo, el matrimonio civil realizado fuera de Israel tiene validez y será inscripto en el Ministerio del Interior.

(125) La idea de neo-milletismo refleja los cambios en la situación de los musulmanes durante el imperio, pero debe ser entendida con cierta prudencia pues asume que el Sistema de los Millet fue un marco invariable durante el imperio otomano. Y eso no es tan así. Si bien es cierto que desde la conquista otomana de Palestina en el siglo 15 las comunidades religiosas gozaron de cierta autonomía, el Sistema de Millet se estableció orgánicamente recién en el siglo 19 en el marco de una reforma general de la ley otomana la cual pretendía que la ley otomana fuera aplicada a todos los habitantes del Imperio, pero dejando las cuestiones de derecho de familia reservadas al derecho religioso. En el caso de conflictos entre distintas comunidades se aplicaba la ley musulmana o la ley (secular) otomana. Véase CAVALCANTI, María F. - PARRILLI, Anna, “From the Ottoman Millet to Neo-milletism”, 18 *Calumet. Intercultural Law and Humanities Review*, 2023, 95. Las autoras comparan el sistema de Israel con el sistema del Líbano que en la materia presenta interesantes semejanzas. Véase también Clizia Franceschini, “Cultural He-

(114) Comparar Rivlin quien argumenta (sin traer evidencia empírica) que las razones para esa elección podrían ser alienación ideológica, consideraciones de idioma o incluso el precio del asesoramiento legal. RIVLIN, Ram, “Family Law and Religión in Israel” (2020). Disponible en <https://ssrn.com/abstract=3551268>. Pero ver también SEZGIN, nota 76, p. 253 argumentando de manera similar.

(115) Pero comparar SEZGIN, nota 76, p. 256 quien argumenta que según su investigación los Tribunales de Familia están dispuestos a decidir sumas más altas de manutención infantil.

(116) Ver BENHALIM, nota 76, p. 796.

(117) Ver también SEZGUIN, nota 76, p. 248.

(118) Ver SABAN, nota 76, p. 274.

(119) SHAHAR, Ido, “A Law One Hundred year Young: the Interpretative viability of the Ottoman family Law in Palestine/Israel 1917-2017”, *Journal of Econ. and Social History of the Orient*, 2022, n.º 65, ps. 890, 901; Ver RAMADAN, nota 16, p. 43.

(120) ABURABIA, Rawia, “The law on the Books versus the law in Action: Muslim women in Polygamous marriages under the Jewish State”, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 2022, n.º 29, p. 634.

(121) CUMPER, Peter, *Multiculturalism, Human Rights and the Accommodation of Sharia Law*, *Human Rights Law Review*, 2014, n.º 14, ps. 31, 33.

cesión y una orden para la ejecución de un testamento y para determinar los derechos a alimentos de la herencia, si todas las partes interesadas según esta ley han expresado su consentimiento por escrito para ello”.

(111) Ver ZION-WALDOKS - INSHAI - SHOUGHRY, nota 109, ps. 236 ff.

(112) Ver SHACHAR, Ayelet, *Multicultural Jurisdiction: Cultural Differences and Women’s Rights*, 2006, 118 ff.

(113) Ver HLEIHEL, Wejadan - SHAHAR, Ido - YEFET, Karin Carmit, “Transforming “Transformative Accommodation”: Palestinian-Muslim Women’s Maintenance suits as a Case Study”, 49 *Law & Social Inquiry* 2102, 2120 ff, 2024. Ver también SEZGIN, nota 76, p. 255.

Si bien este régimen legal se aplica a toda la población, es posible darle una lectura diferente si se trata de judíos o de otras comunidades religiosas. Ciertamente con respecto a los musulmanes la aplicación del derecho religioso en cuestiones familiares presenta algunos puntos particulares.

En principio el hecho que los matrimonios y divorcios entre judíos sean regidos por el derecho hebreo y se realicen ante tribunales rabínicos es consecuencia de una decisión acordada entre las autoridades del naciente estado y rabinos ortodoxos como parte de lo que en Israel se conoce como *status quo*, acuerdo cuyo objetivo era articular la convivencia entre judíos religiosos y laicos (126). Con respecto a los musulmanes, y las restantes comunidades religiosas, la decisión de continuar con el Sistema del Millet fue una decisión unilateral del gobierno de Israel. Así la vigencia del derecho musulmán, más que la consecuencia de multiculturalismo es una consecuencia inevitable de la decisión de la mayoría judía de conservar el Sistema de Millet. Desde el momento en que la mayoría prefirió conservar la estructura legal otomana de estatus personal, lógicamente que las comunidades religiosas existentes quedaron abarcadas por el sistema. Esto no niega que dentro de la comunidad religiosa musulmana haya quienes estén de acuerdo con que la exclusividad del matrimonio religioso es positiva pues impide asimilación y contribuye a mantener una identidad religiosa.

Otra cuestión para tener en cuenta es que, durante los tiempos otomanos, los musulmanes eran la mayoría y por lo tanto para ellos el Sistema de Millet era menos relevante ya que la ley musulmana era la ley general en el Imperio. En cambio, en Israel la ley musulmana (como en general la ley religiosa) se redujo a asuntos personales en cuestiones de sucesiones, y particularmente en cuestiones de derecho de familia. Como se señaló anteriormente también la competencia con respecto los *awqaf* (plural del *waqf*) quedó limitada.

En algunas facetas el derecho o si quiere el poder de los tribunales islámicos es “arrastrado” por la competencia otorgada a los tribunales rabínicos. Así un reciente Proyecto de ley permitirá en caso de ser aceptado a los tribunales rabínicos obrar como árbitro en cuestiones patrimoniales decidir según la ley hebrea. De ser aceptada la normativa también alcanzará a los tribunales musulmanes (127).

La autonomía del derecho musulmán en Israel toca diversas aristas que a veces puedan ser contradictorias: por un lado. Este neo-milletismo que caracteriza al derecho israelí puede ser entendido como una forma de respetar un pluralismo cultural de la sociedad, pero también como una manera de perpetuar la fragmentación y el consiguiente control sobre la minoría. De ahí sociedad, características de Israel dificultan la comparación con otros casos de aplicación del derecho árabe en países musulmanes o en aquellos en los que son minoría.

Hay que analizar al derecho musulmán en Israel como un fenómeno complejo que es parte de una fragmentación que existe en la sociedad israelí. Por otro lado, no debe creerse que cuando hablamos de la minoría palestina en Israel estamos hablando de ideología homogénea y los palestinos como cualquier minoría presentan distintas facetas y también entre ellos hay diversidad sobre valores liberales y conservadores.

Cabe aquí señalar que la influencia de valores seculares en el derecho religioso musulmán es unilateral en el sentido que el derecho secular israelí influye en el derecho musulmán pero el derecho musulmán no influye en absoluto en el derecho israelí. Aunque la presencia del derecho hebreo en Israel no es demasiada significativa (fuera de las cuestiones del derecho de familia donde es derecho obligatorio) sin duda que tiene alguna influencia en la terminología legal y en el contenido de algunos textos legales. En cambio, el derecho musulmán es totalmente desconocido para los juristas judíos que son la mayoría y que en definitiva constituyen el grueso del *establishment* jurídico en Israel.

Para resumir: un diálogo complejo

Encontrar una definición clara del camino de la ley musulmana en Israel y su relación con la ley secular (y los tribunales seculares) no es fácil. A veces los tribunales de la Sharía han mostrado un enfoque más liberal, pero en otras circunstancias la conclusión es bastante conservadora y patriarcal (128). Los expertos en ley musulmana han intentado diferentes ideas para captar la naturaleza de la ley musulmana vis-à-vis el sistema legal israelí. Hay quienes se refieren a la Ley Musulmana en Israel como una hibridez legal; otros prefieren usar el término liberalismo patriarcal (129) o analizando las sentencias de TAS, enfatizan la “inconsistencia consistente” de las decisiones (130).

La ley musulmana en Israel debería ser entendida como un sistema legal religioso con sus propias reglas y principios, pero en diálogo con la ley secular. Este diálogo está acompañado por diferentes voces, y también ruidos resultantes de brechas culturales dentro de la sociedad israelí, presiones de grupos feministas que luchan por cambios y tensiones entre grupos tradicionalistas y liberales. Desde ya las intrincadas relaciones entre judíos y palestinos agregan ciertas vibraciones. Así que no es de extrañar que estos “ruidos” puedan obstaculizar la comprensión del diálogo, pero al mismo tiempo lo hacen más interesante.

El modelo estudiado ha pretendido delinear un perfil sobre la forma en que un sistema jurídico religioso (el musulmán) convive dentro de otro sistema (el secular). Entender este modelo puede servir como plataforma para analizar cuestiones seminales sobre el significado de la ley religiosa, los límites y desafíos del multiculturalismo, y las dificultades que se ciernen sobre la integración de minorías en los llamados estados nacionales (¿o quizás etnocráticos?) como lo es Israel.

Cita online: TR LALEY AR/DOC/1539/2026

(128) ABOU-RAMADAN, Moussa, “Desarrollos Recientes en Custodia de Menores en las Cortes de la Sharía”. 2 Family and Law, 2008, ps. 69, 103 [en hebreo].

(129) Ver ABOU RAMADAN, Mousa, “Islamic legal Hybridity and patriarchal liberalism in the Shari’a Courts in Israel”, Journal of Levantine Studies, 2015, n.º 4, p. 39.

(130) Ver SHAHAR, nota 105, p. 48.

ritage in Israel: From the Incorporation of Pre-Existing Laws on Cultural Heritage to a New Concept of Cultural Heritage in a Context of Competing Sovereignty”. *Diritto Ecclesiastico*, 2018, n.º 129, ps. 729, 747.

(126) Además de la cuestión de matrimonios y divorcio el acuerdo incluye temas como kashrut y transporte público el sábado.

(127) Véase proyecto de ley de jurisdicción de tribunales religiosos (arbitraje), 5786-2026 https://fs.knesset.gov.il/25/law/25_ls2_11572942.pdf

LA LEY

biblioteca
ebooks
LA LEY
NEXT

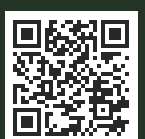


Reflexiones sobre La Ley

Ricardo A. Guibourg

thomsonreuters.com.ar

en todo
momento
y lugar



Doctora Honoris Causa

Discurso de Laura Moscati en ocasión de recibir el título de doctora *Honoris Causa* de la Universidad París-Panthéon-Assas, París II, el 1 de diciembre de 2025



Laura Moscati

Profesora ordinaria (catedrática) de Historia del Derecho Medieval y Moderno y de Historia del Derecho Europeo en la Sapienza Università di Roma. Doctora *Honoris Causa* de la Universidad París-Panthéon-Assas, París II.

Señor presidente, señora vicepresidenta, miembros del Consejo de Administración, estimados colegas, señoras y señores:

Es con una profunda emoción que me encuentro hoy en esta solemne sala para recibir las insignias del Doctorado *Honoris Causa*. Deseo ante todo rendir homenaje a esta eminente universidad, respetada y admirada no solo en Francia, sino en el conjunto del mundo jurídico. Deseo asimismo expresar mi gratitud, en particular al señor presidente Stéphane Bracconnier y a la señora vicepresidenta Emmanuelle Chevreau, por el inmenso honor que me ha sido conferido.

Esta prestigiosa universidad ha constituido, a lo largo de los últimos veinte años, un punto de referencia académico y científico esencial para mí. Pienso en particular en mi primer curso como profesora invitada en el año 2003, por invitación de la señora profesora Anne Lefebvre Teillard, a quien dirijo mis más sinceros agradecimientos. Esta invitación fue seguida de numerosas otras, por las cuales debo también agradecer a ilustres colegas como Alain Ghozi, Guillaume Leyte, Stéphane Rials y Denis Alain.

Quisiera expresar mi más profunda gratitud, muy especialmente, a la Señora Profesora Emmanuelle Chevreau por su generoso elogio; en estos últimos años, la proximidad de nuestras disciplinas y nuestras relaciones institucionales me han acercado aún más a ella, y he podido constatar personalmente su contribución fundamental a la ciencia y a las instituciones.

Durante mis prolongadas estancias en París para la docencia, tuve la fortuna de explorar nuevos horizontes en mis investigaciones. A la luz de la cultura jurídica francesa, encontré inspiración y reflexión sobre la importancia de la Historia del Derecho Privado. Trabajé en diálogo constante con colegas y amigos que me ayudaron a comprender el valor y el alcance de la investigación en Francia. Me complace recordar también mi participación activa en la Société d'Histoire du Droit desde los años de la Presidencia de la señora Lefebvre y de la secretaria de René-Ma-

rie Rampelberg, gracias a la antigua y generosa amistad que nos ha unido.

Me refiero en particular al derecho de autor en Italia, tanto en su historia como en su realidad contemporánea, materia que en Francia Laurent Pfister ha estudiado con gran profundidad. Inspirándome en el modelo francés, me he dedicado a poner de relieve el papel determinante de la jurisprudencia y de la doctrina italianas en la evolución de la institución de la propiedad intelectual. La jurisprudencia insistió en la naturaleza de la propiedad intelectual, recordando su pertenencia a la categoría de los bienes muebles y su analogía con la propiedad material. La doctrina, por su parte, con el propósito de colmar las lagunas legislativas, consideraba oportuno asimilar la propiedad intelectual a la propiedad de los bienes materiales.

Me refiero, asimismo, a Francesco Ruffini y a la Sociedad de Naciones, a través de extensas investigaciones en los archivos de la UNESCO sobre documentos inéditos de Ruffini, jurista y senador del Reino de Italia. En su condición de representante de Italia ante la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones, Ruffini fue encargado de estudiar la cuestión de la "propiedad científica". Su objetivo era encontrar un instrumento jurídico que permitiera remunerar a los científicos cuyos descubrimientos, no siendo de aplicación inmediata, resultaban sin embargo útiles a la colectividad. Redactó un proyecto de convención entre Estados, adoptado en 1923 por la Sociedad de Naciones.

Mis trabajos se han interesado igualmente por una figura central de la ciencia jurídica francesa, Jean-Marie Pardessus, y por la Historia Del Derecho Mercantil, a través de amplias investigaciones en la *Cour de Cassation*, donde se conservan las consultas, editadas e inéditas, de Pardessus, primer profesor de derecho comercial en esta Facultad. Dichas consultas ofrecen nuevos elementos para comprender la evolución del Código de comercio y la personalidad de un jurista mayor de la doctrina mercantil de su época, quien ejerció una notable influencia sobre la doctrina italiana.

Me he beneficiado también de manera muy valiosa de la riqueza de las bibliotecas francesas,

en particular de la *Bibliothèque Cujas*, donde pude trabajar directamente en los depósitos, especialmente en el marco de investigaciones sobre una institución que ha recobrado actualidad con la ordenanza de 2016 y el período crítico de la COVID-19. Se trata de la teoría de la imprevisión, aplicada desde hace tiempo en Italia y reconocida por el legislador francés, en particular para proteger el equilibrio contractual entre las partes. Tuve así la oportunidad de profundizar en los diversos proyectos de reforma del derecho de contratos en Francia desde 2006 hasta el *Avant-projet d'ordonnance* de 2015, que marcó la codificación de la imprevisión. Con su adopción, el derecho contractual cambió de perspectiva: la renegociación del contrato resulta posible cuando circunstancias imprevisibles hacen que su ejecución resulte excesivamente onerosa.

Pero, por encima de todo, me he consagrado a la enseñanza y a la difusión de los valores y derechos que Francia ha reconocido y transmitido a toda Europa. Desde el punto de vista institucional, me complace recordar la creación del doble diploma italo-francés: el primer acuerdo italiano entre La Sapienza Università di Roma y la Facultad de Derecho más ilustre de Francia.

En 2004, La Sapienza Università di Roma celebró el bicentenario del Código Civil mediante un coloquio que subrayó su dimensión europea, favoreciendo el diálogo entre historiadores y juristas y sentando las bases de una fructífera asociación con Paris Panthéon-Assas, asociación que se ha ido intensificando a lo largo de los años. Su prestigiosa universidad, habiendo ya concertado numerosos convenios bilaterales, deseaba incorporar a Italia en esta red. Más que un intercambio científico de nuestras materias entre Guillaume Leyte y yo, la antigua Presidenta Jacqueline Dutheil de la Rochère, de concierto con nuestro antiguo Decano Carlo Angelici, prefirió construir un acuerdo amplio que implicara a estudiantes, profesores y doctorandos.

Veinte años después, el éxito de esta iniciativa es notable: cerca de doscientos estudiantes han participado en ella y conservan un recuerdo positivo, continuando con el intercambio de sus experiencias con los futuros estudiantes binacionales y aprovechando importantes salidas profesionales. Conviene mencionar asimismo los cursos

específicos que acompañan el acuerdo: la Introducción al Derecho Italiano y la Introducción al Derecho Francés, impartidas respectivamente en Roma y en París, permiten un intercambio interdisciplinario rico y constante.

Recuerdo con emoción los primeros años compartidos con Giovanni Battista Ferri y Paolo Ferro-Luzzi, así como los más recientes con Guido Alpa. Las iniciativas binacionales incluyen también encuentros de estudio, alternativamente en Roma y París, que continúan en la actualidad. Desde 2004, a iniciativa de Sabino Cassese e Yves Gaudemet, se celebran coloquios anuales sobre

temáticas transversales: contrato, propiedad, consorcios, responsabilidad extracontractual, protección de los vinos, derecho indicativo, poderes públicos, pobreza, sociedad, y el más reciente en mayo de 2025 sobre la independencia. Estos también han alcanzado veinte años de colaboración y permiten que historiadores, especialistas en derecho privado y publicistas se reúnan en torno a una mesa para debatir los temas elegidos.

De común acuerdo, se adoptó el bilingüismo a fin de evitar que una lengua prevaleciera sobre la otra, o que una tercera prevaleciera sobre las dos.

Al concluir estas palabras, señor presidente, señora vicepresidenta, estimados colegas, renuevo mis más sinceros agradecimientos por este gran honor, que me permitirá reforzar aún más mis vínculos científicos y humanos con una institución que admiro y que siempre he considerado como un modelo para el desarrollo de la ciencia y de las instituciones. Les agradezco también haberme asociado, idealmente, con Guido Alpa para esta distinción tan prestigiosa. Guardaré el recuerdo de su presencia a mi lado en el camino solitario que debo ahora emprender.

Cita online: TR LALEY AR/DOC/1540/2026

Árbitros sorteados para seleccionar las publicaciones de este número

 Prof. Dra. Carmen Domínguez Pontificia Universidad Católica de Chile.	 Prof. Dra. Silvia Nonna Universidad de Buenos Aires, Argentina.	 Prof. Dra. Beatriz Ramos Cabanellas Universidad de la República Oriental del Uruguay y Universidad Católica del Uruguay.
 Prof. Dr. Nenad Lhaca Sveučilište u Rijeci, Croacia.	 Prof. Dr. Carlo Pilia Università degli Studi di Cagliari, Italia.	 Prof. Dr. Leandro Vergara Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Comité Científico de Árbitros

Prof. Dr. Guido Alpa † Università di Roma-Sapienza, Italia.	Prof. Dr. Augusto Ferrero Costa † Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.	Prof. Dra. Romana Pacia Università degli Studi di Trieste, Italia.
Prof. Dra. Úrsula C. Basset Universidad Católica Argentina, Argentina.	Prof. Dr. Hugues Fulchiron Université Jean Moulin Lyon 3, Francia.	Prof. Ubaldo Perfetti Università degli Studi di Macerata, Italia.
Prof. Dr. Luis María Bunge Campos Universidad de Buenos Aires y Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dra. Débora Gozzo Universidade São Judas Tadeu, Brasil.	Prof. Dr. Carlo Pilia Università degli Studi di Cagliari, Italia.
Prof. Dr. Sergio Cámara Lapuente Universidad de La Rioja, España.	Prof. Dr. Carlo Granelli Università degli Studi di Pavia, Italia.	Prof. Dra. Beatriz Ramos Cabanellas Universidad de la República Oriental del Uruguay y Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.
Prof. Dr. Juan Carlos Cassagne Universidad de Buenos Aires y Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dr. Esteban Gutiérrez Dalla Fontana Universidad Católica de Santa Fe y Universidad Nacional del Litoral, Argentina.	Prof. Dr. Pablo Sanabria Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Prof. Dr. Giuseppe Conte Università degli Studi Firenze, Italia.	Prof. Dr. Jérémy Houssier Université de Reims Champagne-Ardenne, Francia.	Prof. Dr. Fulvio Santarelli Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Prof. Dra. Irene Coppola Università degli Studi di Napoli Federico II, Italia.	Prof. Dra. Viviana Kluger Universidad de Buenos Aires y Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dr. Francesco A. Schurr Universität Liechtenstein, Liechtenstein.
Prof. Dra. Lucila I. Córdoba Universidad de Buenos Aires y Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dr. Alejandro Laje Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dr. José W. Tobías Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Prof. Dr. Gregor Christandl Universität Graz, Austria.	Prof. Dr. Carlos Laplacette Universidad de Buenos Aires, Argentina.	Prof. Dr. Stefano Troiano Università degli Studi di Verona, Italia.
Prof. Dra. Carmen Domínguez Pontificia Universidad Católica de Chile.	Prof. Dr. Nenad Lhaca Sveučilište u Rijeci, Croacia.	Prof. Dr. Leandro Vergara Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Prof. Dr. Anatol Dutta Ludwig Maximilians Universität, Alemania.	Prof. Dr. Carlos Martínez de Aguirre Universidad de Zaragoza, España.	Prof. Angelo Viglianisi Ferraro Università "Mediterranea" di Reggio Calabria, Italia.
Prof. Alfredo Ferrante Università di Pisa, Italia.	Prof. Dra. Adriana Morón Universidad Abierta Interamericana, Argentina.	Prof. Dra. Sandra Winkler Sveučilište u Rijeci, Croacia.
	Prof. Dra. Silvia Nonna Universidad de Buenos Aires, Argentina.	Prof. Dr. Alessio Zaccaria † Università degli Studi di Verona, Italia.

Propiedad de LA LEY S.A.E. e I. Administración, Comercialización y Redacción: Tucumán 1471 (C1050AAC) Bs. As. República Argentina.
Contacto: tlr-laley-redaccionjuridica@thomsonreuters.com