

Multiculturalismo y pluralismo jurídico de base religiosa: el derecho islámico en España

Multiculturalism and religion-based legal pluralism: Islamic law in Spain

Christian J. Backenköhler Casajús

Investigador predoctoral, programa de Derecho, Gobierno y Políticas Públicas, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
christian.backenkohler@uam.es

Resumen: Este artículo aborda el grado de reconocimiento de las normas del derecho islámico por parte de los tribunales españoles desde la perspectiva del pluralismo jurídico. Para ello desarrolla, en primer lugar, la concepción del pluralismo jurídico como nuevo paradigma normativo y su reciente evolución hacia una perspectiva más subjetiva; plantea, en segundo lugar, cuáles son los principales problemas institucionales y deontológicos que surgen ante la posibilidad de reconocer sistemas jurídicos que se perciben culturalmente ajenos; y, finalmente, en tercer lugar, lleva a cabo un análisis de los mecanismos que utilizan los tribunales españoles para decidir sobre el reconocimiento de algunas figuras polémicas del derecho islámico en España.

Palabras clave: multiculturalismo, pluralismo jurídico, islam, sharia

Abstract: This article addresses the degree of recognition of the regulations of Islamic law by Spanish courts from the perspective of legal pluralism. It therefore first sets out the conception of legal pluralism as a new regulatory paradigm and its recent evolution towards a more subjective perspective; secondly, it raises the main institutional and ethical issues arising out of the possibility of recognising legal systems that are seen as culturally alien; and, finally, it makes an analysis of the mechanisms used by Spanish courts to decide on the recognition of some controversial questions of Islamic law in Spain.

Key words: multiculturalism, legal pluralism, Islam, sharia

Introducción: el pluralismo jurídico y su perspectiva subjetiva

El pluralismo jurídico es una corriente epistemológica que tiene su origen en la sociología jurídica clásica y en las corrientes antiformalistas de las ciencias jurídicas y la antropología legal. Gracias a la creciente proliferación de actores jurídicos y de las fuentes de autoridad normativa llegados con la globalización, la hipótesis básica que defiende esta corriente es que en un mismo territorio o espacio jurídico pueden llegar a coexistir dos o más sistemas u ordenamientos jurídicos, de modo que el paradigma dominante del positivismo jurídico que defiende la uniformidad del derecho y su identificación con el Estado hace tiempo que vendría a ser cada vez menos sostenible (Sousa Santos, 1987: 280).

El pluralismo jurídico se ha convertido durante estos últimos años en un nuevo paradigma normativo que ha servido como herramienta interpretativa para la comprensión de la relación entre las leyes o normas y las sociedades complejas de la actualidad; de este modo, ha pasado de ser una mera aproximación empírica y antropológica para el estudio de las relaciones entre los diferentes sistemas normativos o jurídicos a convertirse en una verdadera propuesta normativa y epistemológica, cuyo objetivo principal fue al principio desmontar el mito del centralismo jurídico, pero que en la actualidad sirve también como visión posmoderna del derecho (ibídem) o como explicación neosistémica de las relaciones sociojurídicas en un mundo globalizado (Teubner, 1991). Más recientemente, algunos autores han establecido una relación paradigmática entre el pluralismo jurídico y el multiculturalismo para dar explicación a la multiplicidad normativa devenida del aumento de la diversidad cultural de las sociedades actuales (Ballard *et al.*, 2009). Con esta relación se pretende explicar cómo muchos inmigrantes portan un fardo cultural que incluye también prácticas y normas que forman parte de sistemas jurídicos y normativos que son fundamentales para la regulación de las relaciones interpersonales entre los miembros de la minoría, o simplemente cuya observación individual resulta esencial para la persona que quiera cumplir con los preceptos de su cultura en base al cumplimiento de las normas de comportamiento que la gestionan. La dimensión étnica del pluralismo jurídico, por tanto, ha ido tomando fuerza en estos últimos años y en la actualidad podemos observar un interés creciente en los procesos de interacción que se están desarrollando entre los estilos de vida emergentes de las poblaciones inmigrantes y los sistemas jurídicos de las sociedades de acogida (Colom González, 2012).

La utilización del pluralismo jurídico como mecanismo epistemológico es una herramienta útil para tomar perspectiva sobre el funcionamiento de los sistemas normativos en un mundo global, transnacional e interconectado sistémicamente.

Pero la complejidad inherente de este concepto como paradigma para la comprensión de la relación entre las leyes y la sociedad no siempre arroja luz sobre la relación entre el Estado y sus ciudadanos, sobre todo con respecto a aquellos que han diversificado cultural y jurídicamente nuestras sociedades. Por ello, existen perspectivas del pluralismo jurídico que pretenden dotar de mayor pragmatismo a su constatación poniendo el foco de atención sobre quien consideran que provoca la pluralidad y superposición de los sistemas normativos: el individuo. Ello porque, parafraseando a Amy Gutmann (1993), no solo las sociedades son multiculturales y jurídicamente plurales, sino que también lo son los individuos que la componen. Hasta ahora, el pluralismo jurídico se había interesado más en demostrar su existencia y en construir normativamente un paradigma a partir del estudio de la relación entre los diferentes grupos étnicos y sociales comprendidos como sistemas jurídicos, así como en entender su funcionamiento dentro de un mismo espacio jurídico estudiando sus diferentes dimensiones institucional, procesal y normativa.

Pero, en la actualidad, la transformación del espacio jurídico se produce de manera continua, por lo que cualquier intento por fijar normativa o institucionalmente los posibles rasgos del pluralismo jurídico podría

quedar obsoleto al poco tiempo de ser enunciado. Por esta razón, lo más adecuado para el estudio de esta corriente sería asumir la preexistencia institucional del derecho en cualquier organización o cuerpo social (Romano, 1963), siempre y cuando esta situación se encuentre mediada, en todo caso, por el *individuo*.

El derecho o las normas jurídicas son en realidad todo aquello que los individuos entienden como tal (Tamanaha, 2000: 313), por lo que el pluralismo jurídico existiría en un territorio determinado siempre que los individuos identifiquen más de un sistema jurídico o normativo al que deben su lealtad en un mismo espacio jurídico. El individuo se configura, por tanto, como única constante en cualquiera de las manifestaciones del pluralismo jurídico (Vanderlinden, 1989: 153), de modo que los diferentes sistemas jurídicos coexisten de forma paralela y/o superpuesta en una multitud de espacios sociales mediados por el individuo, quien con su acción como agente jurídico o litigante provoca el enfrentamiento de unos sistemas jurídicos con otros. Es importante poner de relieve, por tanto, la posición del individuo como *precursor legal*, es decir, como sujeto jurídico que tiene la capacidad de elegir la legalidad apropiada entre las normas de los diferentes grupos étnicos o sociales a los que pertenece. De esta manera, es el individuo quien crea una situación de pluralismo jurídico debido a la capacidad que atesora

La perspectiva subjetiva del pluralismo jurídico nos ayuda a comprender mejor los posibles conflictos que pueden surgir de la relación y convivencia entre las diferentes comunidades étnicas y sus distintas reivindicaciones en el espacio público.

para conseguir hacer suya una norma jurídica determinada entre los diferentes sistemas jurídicos o normativos a los que pertenece, y con la que pretende demarcar jurídicamente y legitimar su acción e interacción social. El sistema jurídico es, de este modo, un producto de la acción del individuo y el pluralismo jurídico es una manera de imaginar el espacio jurídico por parte del individuo.

La perspectiva subjetiva del pluralismo jurídico nos ayuda a comprender mejor los posibles conflictos que pueden surgir de la relación y convivencia entre las diferentes comunidades étnicas y sus distintas reivindicaciones en el espacio público. Este modelo otorga una mayor importancia a la percepción individual del sujeto o agente sobre lo que significa para él la norma jurídica y de qué manera le sirve para dar sentido a una práctica concreta. Así, mediante la adopción de un razonamiento jurídico más atento al contexto del individuo, las resoluciones que lleguen a tomar los órganos jurisdiccionales conseguirán confrontar la percepción individual de la norma y práctica cultural del individuo con las propias leyes del ordenamiento jurídico estatal, examinando cuáles son los derechos y principios que están en disputa y qué manera existe de recontextualizarlos en una sociedad multicultural. Poco a poco, caso por caso, los pequeños acoples jurídicos consiguen ajustar la percepción individual de las normas con los principios fundamentales de la sociedad cuya abstracción necesita, a veces, resolver cada situación respecto a criterios de justicia sustantiva, es decir, aplicar criterios de justicia a situaciones concretas en las que se tenga en cuenta la percepción del individuo.

El pluralismo jurídico de base religiosa: problemas institucionales y deontológicos para su reconocimiento

La globalización y los grandes movimientos migratorios han condicionado la forma en la que los individuos viven su religiosidad y los musulmanes establecidos en Occidente, por tanto, han experimentado cambios en su manera de expresar la fe en su condición de minoría. Estos cambios han modulado las normas religiosas más relevantes hacia formas más homogéneas de formulación de las reglas relativas a las prácticas sociales y morales de la comunidad; ello ha creado, a veces, formas más ortodoxas de experimentar la religión (Dupret, 2015: 137). De esta manera, la importancia creciente que está obteniendo el derecho de familia como marcador identitario (Shachar, 2001: 54) ha concedido mayor

valor a la sharia¹ como mecanismo estratégico para mantener los límites de la identidad y la pertenencia de los musulmanes en la diáspora, de modo que los musulmanes suelen acudir a sus normas como marcadores identitarios, que les ayudan a establecer los contornos de la comunidad en la diáspora, pero también como mecanismo de resistencia frente a la asimilación. Esta nueva forma de religiosidad concentrada en las normas ha dado lugar a numerosos conflictos en las sociedades occidentales. Por un lado, la sociedad ha tenido que hacer frente a cuestiones de orden jurídico, donde se ha debatido si reconocer los efectos de normas inspiradas en la sharia para darles cabida en una sociedad eminentemente secularizada; o cuestiones de orden práctico, como determinar cómo armonizar la convivencia entre algunas normas religiosas y aquellos derechos fundamentales de las sociedades democráticas. Pero, por otro lado, las propias minorías religiosas también se han visto obligadas a adaptarse al entorno de la sociedad mayoritaria tratando de encontrar nuevas formas culturales de valor estratégico, lo que les ha empujado a posicionar constantemente su identidad. En esta búsqueda estratégica de la conservación de la diferencia, las minorías religiosas se han concentrado en retener el control de las normas del estatuto personal², con el fin de retener el control sobre el derecho de familia y poder definir así los criterios de membresía y los límites de la identidad. Estos esfuerzos por lograr una mayor autorregulación de las minorías han terminado afectando también a los modelos de gestión de la diversidad cultural de las sociedades occidentales, quienes ahora deben hacer frente a dos grandes niveles de transformación jurídica, política y social: uno, en primer lugar, *institucional*, donde las demandas de privatización de funciones que tradicionalmente corresponden al Estado pueden derivar en la instauración de sistemas paralelos de justicia o jurisdicciones alternativas de base religiosa que desafían el carácter supuestamente secular del Estado; otro, en segundo lugar, *deontológico*, porque con la multiplicación de la autoridad normativa en manos de las minorías religiosas quedan expuestos muchos derechos individuales frente

-
1. En el Corán su significado literal es el de «camino correcto» (*sharī‘atan*) o «senda a seguir», aunque en la actualidad el término ha acabado aludiendo a su sentido jurídico que, mezclado con cuestiones morales, con los buenos usos y con los rituales, ha logrado conformar lo que se denomina como «derecho islámico». La sharia es un corpus general de principios fundamentales que conforman la ley islámica y que derivan de dos fuentes principales: el Corán y la Sunna, las tradiciones recogidas del Profeta. Ambas fuentes son las únicas excepciones a la falta de «codificación» del derecho islámico, ya que se trata de un sistema jurídico de carácter eminentemente jurisprudencial, debido a que la mayor parte del conocimiento jurídico del derecho islámico proviene, en realidad, del *fiqh*, que es la explicación teórica y aplicación humana de la sharia.
 2. Normas relativas al estado civil y capacidad jurídica de las personas.

al reconocimiento de estos nuevos derechos colectivos de autorregulación y privatización de una justicia basada en la identidad.

Empecemos, en primer lugar, por los últimos: cuando afrontamos las cuestiones *deontológicas* que subyacen al posible reconocimiento de un sistema jurídico diferenciado, el debate sobre la posible aceptación de normas y valores que no son compartidos por la mayoría de la población adquiere una dimensión moral que enfrenta a la propia sociedad. El dilema surge cuando se percibe que estas normas y valores pueden llegar a afectar, sobre todo, a cuestiones de género y a los principios seculares. Así, en cuanto a las cuestiones de género, las dificultades surgen tanto para las minorías como para la propia sociedad. Para las minorías, porque al principio pueden experimentar cierto desasosiego al tratar de reconciliar las concepciones tradicionales de la familia con las normas estatales, y lo más probable es que se encuentren con que algunas cuestiones de género puedan estar reguladas de forma diferente. Este nuevo contexto normativamente diferenciado provoca dudas respecto a cómo reproducir las tradiciones familiares en un entorno jurídico que no las reconoce, pero también en un entorno social que seguramente no las comprende. Y, para la sociedad, porque el posible reconocimiento de ciertos valores étnicos podría entrar en colisión con alguno de los principales derechos individuales. La sospecha que planea sobre este debate es que, al tratarse de reivindicaciones de comunidades tradicionales con un fuerte componente religioso, se va a plantear un dilema al tener que reconocer roles de género que puedan estar regulados por concepciones que se conciben como marcadamente patriarcales (Inglehart y Norris, 2003).

Por ello, el problema que se plantea aquí es doble: por un lado, la sociedad se enfrenta al posible reconocimiento de valores que podrían colisionar con derechos individuales, como los de igualdad y no discriminación, y enfrentarse a la posibilidad de dejar paso a la instauración de un neopatriarcado de base religiosa en la esfera privada; pero, por otro, se estaría discutiendo sobre la cesión del control sobre la membresía y la definición de las estructuras familiares, papel que ha sido tradicionalmente asumido por los estados liberales. Sobre esta última cuestión, aunque siempre se ha dejado un amplio margen de discrecionalidad a los individuos para configurar en su esfera privada las cuestiones relativas a la familia, ha existido siempre un interés por parte del Estado por marcar las líneas rojas de la estructura familiar: el matrimonio debe ser monógamo, por ejemplo, y la adopción debe conllevar la trasmisión de la filiación y la patria potestad. Pero, además de querer demarcar las formas ideales de la familia, las sociedades occidentales son también reticentes a despojarse de un mínimo control de la definición del entorno familiar por criterios puramente identitarios: la necesidad de controlar los modelos de familia adecuados para la sociedad occidental se expresa en el diseño de las políticas migratorias y en las condiciones fijadas para

la reagrupación familiar, que muestran cómo detrás de estas medidas se esconden preocupaciones bien claras sobre la clase de inmigración que se desea. El uso de estas restricciones sirve a los estados para delinear los contornos culturales, económicos y morales de la vida familiar deseada y más acorde con la propia (Wray, 2009: 593), negando la reciprocidad a las formas familiares de otros países y la realidad transnacional de muchas familias. En cuanto a las cuestiones que pueden afectar a los principios seculares, el problema aparece porque la posible introducción de la sharia en el espacio público puede suponer el reconocimiento de creencias y prácticas religiosas que, *a priori*, estarían legitimadas más por una revelación que por la propia razón, lo que generaría serias dudas sobre su reconocimiento público en un entorno secular. No obstante, cualquier país podría fijar determinadas condiciones formales para que esta situación pudiera darse, estableciendo los procedimientos adecuados, el carácter voluntario de su sometimiento o el respeto a determinados principios fundamentales. Se trataría de facilitar, en definitiva, todas las herramientas necesarias para que, como cualquier otra práctica cultural o religiosa, estas normas pudieran someterse al escrutinio de la razón pública y modular su contenido en función del contexto en el que se aplican, además de aplicar todos los límites jurídicos que sean necesarios para moderar el impacto de esas prácticas religiosas en la sociedad. El espacio público occidental y sus sistemas jurídicos no rechazan, por tanto, cualquier expresión religiosa, sino todo lo contrario. Son proclives a facilitar los espacios y las herramientas jurídicas necesarias a las diferentes confesiones religiosas para que sus correligionarios puedan disfrutar de sus creencias. La única condición que el Estado se impone a sí mismo es la de adoptar una postura neutral hacia las diferentes confesiones religiosas y no ejercer sobre ellas ningún tipo de interferencia para proteger la libertad religiosa de los individuos y su derecho a elegir la confesión a la que se adhieren. Y, para las confesiones religiosas, la condición es que cualquier reivindicación de una práctica o norma religiosa deba ser sometida al escrutinio de la razón pública para juzgar su idoneidad y modularla conforme a las reglas de un Estado democrático y de derecho.

En segundo lugar, en lo referente a las cuestiones *institucionales* que subyacen al reconocimiento de un sistema normativo propio en base a un estatus religioso, los problemas que se presentan se relacionan con la posibilidad de que se tenga que reconocer un sistema normativo distinto al ordenamiento jurídico del Estado y, con ello, la posibilidad de que se produzca una situación de pluralismo jurídico.

Las minorías religiosas se han concentrado en retener el control de las normas del estatuto personal, con el fin de retener el control sobre el derecho de familia y poder definir así los criterios de membresía y los límites de la identidad.

Este pluralismo jurídico de base religiosa tenderá a instituirse en modelos más o menos integrados en la sociedad dependiendo del tipo de reconocimiento político que se le dé y del grado de esfuerzo que se realice para el acomodo de sus normas. Pero, hasta ahora, los posibles modelos de respuesta han sido básicamente cuatro (Rohe, 2006: 58): el primero de ellos sería a través de la *asimilación* institucional total, sin reconocimiento de la particularidad normativa y con una integración total de las minorías, que renunciarían a su idiosincrasia normativa, en el sistema jurídico estatal; el segundo, a través de un sistema de *superposición* normativa, como modelo institucional contrario al anterior, mediante el cual el ordenamiento jurídico de la minoría se superpone o sustituye al del Estado; tercero, la *segregación* normativa de la minoría étnica que lo solicite, quien mantendría un control prácticamente total sobre la aplicación de las normas sobre sus miembros mediante el criterio de la ley personal o adhesión normativa en base a criterios étnicos; y cuarto y último, la *aculturación* normativa, como modelo contrario al anterior, con el que el encuentro normativo entre ambos sistemas jurídicos terminaría transformando a los dos en una constante y mutua comunicación interlegal.

Por supuesto, todos estos modelos tienen sus matices y no son absolutos, por lo que cada Estado puede haber adoptado detalles de alguno de ellos en su gestión normativa de las minorías étnicas. Así, por ejemplo, mediante el modelo de asimilación, aunque el Estado imponga por encima de cualquier norma su propio ordenamiento jurídico, puede haber otorgado ciertas licencias normativas que tengan alguna base étnica. Este es el caso de gran parte de los ordenamientos jurídicos europeos. La mayoría de ellos establece una clara soberanía normativa en base a un criterio territorial, dentro del cual solo es posible la aplicación de la ley nacional y, en contadas excepciones normativas expresamente establecidas, de la ley extranjera. Pero estas pequeñas prerrogativas normativas, en todo caso, no suponen el reconocimiento de un sistema jurídico multicultural, sino simplemente el reconocimiento del derecho extranjero como *hecho procesal*: el ordenamiento jurídico estatal puede llegar a reconocer las consecuencias jurídicas de normas de derecho extranjero que tengan una base étnica, pero en ningún caso reconocerá que los principios legales o generales, así como determinados derechos y libertades, puedan ser interpretados de acuerdo a ellas. El modelo de superposición normativa, en cambio, supone que el sistema normativo de la minoría reemplazaría al ordenamiento jurídico estatal, aunque no sería exactamente así. En este modelo se cofunden muchas veces los términos «superposición» y «sustitución», cuando lo que realmente ocurre es que existen diferentes sistemas normativos que se superponen los unos a los otros sin excluirse, en principio, mutuamente, pero cuya aplicación a un hecho concreto depende de una voluntad y de una permisibilidad. Es decir, la aplicación depende, por un lado, de la voluntad de dar cuenta de esa situación a quien se ve afectado

por varios sistemas normativos y, por otro, de la permisibilidad de los demás sistemas jurídicos en competencia. Este sería el modelo que más acertadamente describe la situación jurídica actual a nivel global y que mejor se acerca a la realidad de esas minorías étnicas constituidas en la diáspora, pero con grandes conexiones con sus países de procedencia. La doble lealtad en que militan les ha colocado en medio de una transposición de jurisdicciones normativas a las que acuden intentando resolver las cuestiones que afectan a su vida cotidiana en base a su identidad y su respeto hacia las leyes de la sociedad en la que residen. El modelo segregacionista, en tercer lugar, es el más polémico de todos. Este modelo quiere dar cuenta de la situación en la que podría quedar una sociedad si aceptara reconocer una jurisdicción paralela a una minoría étnica concreta. Pero, igualmente, esconde muchos matices. Es verdad que este es el modelo que se ha instaurado en el imaginario social tras la polémica surgida alrededor de los «debates de la sharia»³ y que representaría la instauración de una sociedad paralela. Pero lo cierto es que es un modelo utilizado con algunas comunidades religiosas como la judía (Hacker, 2012), por algunas poblaciones indígenas, indias y aborígenes (Song, 2007: 114) y en algunos países de mayoría musulmana como Malasia, donde existe una jurisdicción en la que se aplica la sharia para resolver asuntos en materia de familia (Shamsul, 2015). A pesar de que es un modelo que funciona relativamente bien para estos casos, y que más que una jurisdicción paralela lo que plantea es una jurisdicción suplementaria, no está exento de problemas, la mayoría de los cuales se relacionan con la incompatibilidad de determinadas normas con el ordenamiento jurídico estatal y algunos derechos entendidos como universales. Por esta razón, muchos pretenden corregirlo con un modelo más proposicional al que aspirar, de modo que, mediante el encuentro normativo, todos los sistemas jurídicos que entren en liza acaben transformándose mutuamente. Esto es lo que se propone, finalmente, con el modelo de aculturación o, como lo denomina Ayelet Shachar (2001: 117-145), el modelo de *acomodo transformativo*. Este modelo quiere aprovechar la intersección de la autoridad normativa de la minoría y la del Estado para que, en vez de tratar de competir por la lealtad de los individuos, se pueda producir un proceso de comunicación mutua en el que el entendimiento acabe transformando las visiones normativas propias de cada una hacia otra compartida.

-
3. Los «debates de la sharia» tuvieron lugar en la provincia canadiense de Ontario (2004), tras la solicitud de una asociación musulmana de instaurar un tribunal de sharia bajo la normativa de arbitraje y mediación (Bakht, 2005); y también en Reino Unido (2008), tras un discurso del arzobispo de Canterbury en el que abogaba también por la instauración de esos tribunales (Williams, 2008).

Estos serían básicamente los modelos institucionales que podrían entrar en juego en una posible competición normativa derivada del encuentro entre diferentes sistemas jurídicos, cuya aproximación nos sirve para entender las posibles transformaciones institucionales de las sociedades occidentales ante el establecimiento de una situación de pluralismo jurídico de base religiosa. Pero esta transformación no solo puede llegar a afectar a las instituciones o a la aproximación deontológica a los derechos y valores propios de la sociedad occidental. Las normas religiosas que entran en contacto con el ordenamiento jurídico del Estado, o que tratan de constituirse en un nuevo entorno normativo, también sufren una transformación en su proceso de adaptación. Es el caso también de la sharia o de la ley islámica; porque la sharia, como norma de base cultural que trata de adaptarse al nuevo entorno con la práctica cotidiana en la diáspora, puede llegar a adquirir formas diferentes en el contexto secular en el que se está aplicando (Turner y Arslan, 2011: 148-150);

La sharia ha obtenido una mayor importancia entre los musulmanes como una nueva forma de expresar la religiosidad en condición de minoría y les está sirviendo como guía para moverse en escenarios culturales que perciben como ajenos y que alteran su modo de entender lo cotidiano.

formas que vendrán determinadas si se produce o no un verdadero reconocimiento formal.

Por ello, en primer lugar, la sharia podría llegar a conseguir cierto desarrollo institucional mediante el reconocimiento formal de las normas religiosas para cuestiones de derecho

privado a través de la formación, por un lado, de unos tribunales religiosos específicos que dieran lugar al establecimiento de una jurisdicción suplementaria o bien, por otro lado, mediante el apoyo al desarrollo de tribunales de arbitraje religioso que tuvieran asignadas determinadas cuestiones de derecho privado relacionado con las disputas sobre derecho de familia y que fueran, en todo caso, de adscripción voluntaria previamente declarada. Estas dos situaciones supondrían el reconocimiento de una normativa propia que llevaría pareja la creación de tribunales de base religiosa, aunque presumiblemente bajo fiscalización de los poderes públicos, por cualquiera de los procedimientos de revisión judicial. Esta situación podría suponer el establecimiento de un sistema dual o paralelo de justicia, pero su desarrollo institucional estaría siendo regulado por el Estado, por lo que realmente estaríamos frente a la composición de un tipo de jurisdicción suplementaria. Ambos reconocimientos formales de carácter institucional sí que establecerían una situación de pluralismo jurídico de base religiosa, pero con la conveniencia estatal, lo que no debería suponer una amenaza a su autoridad y soberanía.

Otra cuestión más difícil de controlar es, en segundo lugar, el posible desarrollo de la aplicación de la sharia fuera de todo reconocimiento *de iure*, pero con total existencia *de facto*. La sharia, como norma de carácter ético y religioso muy interio-

rizada, puede llegar a desarrollarse de una manera informal a través de mecanismos institucionales no regulados, como ha ocurrido, por ejemplo, con su evolución digital (Šisler, 2011). La sharia obtiene su fuerza normativa cuando para el individuo supone un marco referencial fuerte para adecuar su comportamiento en sus acciones cotidianas. Por esta razón, la sharia ha obtenido una mayor importancia entre los musulmanes como una nueva forma de expresar la religiosidad en condición de minoría y les está sirviendo como guía para moverse en escenarios culturales que perciben como ajenos y que alteran su modo de entender lo cotidiano. Debemos entender, por tanto, que las demandas de reconocimiento de la sharia no están únicamente centradas en obtener un sistema normativo propio, sino que son una manifestación de un mayor grado de profundización religiosa que avanza hacia la búsqueda de nuevas formas de religiosidad en la diáspora. En esta búsqueda, la transposición y reivindicación de la sharia en contextos de minoría han dado lugar a muchas situaciones complejas que, como en el caso español, solo han podido ser tratadas, hasta ahora, por los tribunales.

La sharia y el pluralismo jurídico de base religiosa en España

En España la presencia de la sharia es relativa. El único reconocimiento del Estado español a formas jurídicas inspiradas en la sharia podemos encontrarlo en los acuerdos realizados con las confesiones religiosas minoritarias en virtud del carácter aconfesional del Estado español. Nos referimos, en concreto, a los acuerdos de cooperación firmados con la Comisión Islámica de España mediante Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por el que se establecen determinados derechos colectivos relativos al culto y, sobre todo, individuales en lo concerniente al derecho a la asistencia y enseñanza religiosa, y al reconocimiento de las formas islámicas de celebración matrimonial. Aquí se establecen, en concreto, los requisitos formales para que pueda darse el matrimonio entre musulmanes, como la celebración ante una autoridad o representante religioso competente y la presencia de testigos; o los requisitos materiales necesarios para la validez del mismo, como la exigencia de capacidad matrimonial de los contrayentes o la inscripción del matrimonio en el Registro Civil. Podemos considerar que estos matrimonios son, a todos los efectos, españoles y celebrados bajo la legalidad española, puesto que se trata de negocios jurídicos realizados de una forma determinada para cumplir una serie de requisitos que se contienen en el régimen general, es decir, en el Código Civil español. Por tanto, todas las cuestiones de derecho islámico relativas a la capacidad de las partes

para contraer matrimonio o los impedimentos legales que lo prohíben, así como las resoluciones de los órganos confesionales sobre nulidad o disolución del vínculo matrimonial, no tienen reconocimiento en el derecho español y, por lo tanto, su virtualidad queda circunscrita únicamente al ámbito intraconfesional. Siempre y en todo caso, para los matrimonios celebrados en España bajo el amparo de los acuerdos, para su nulidad o disolución únicamente son competentes los tribunales españoles. De ahí que, en este caso, la existencia real de un pluralismo jurídico sería difícilmente demostrable solo por el reconocimiento del derecho español de la celebración de un matrimonio bajo una forma religiosa, ya que para todas las cuestiones de validez jurídica se remite a la legislación específica, como son los acuerdos, así como a la general, como la referencia al Código Civil español. Por tanto, las celebraciones matrimoniales bajo los acuerdos son en todo caso parte del ordenamiento jurídico español y, por tanto, no son una manera de establecer un sistema jurídico paralelo.

Cuestión distinta son los casos en los que se intenta que los tribunales españoles reconozcan la validez de formas jurídicas del derecho islámico que han tenido lugar en el extranjero. En estos casos, los tribunales deben decidir sobre la validez de esas normas y consentir sus efectos en territorio español a través de las normas que regulan estas cuestiones en el derecho internacional privado. En España, las formas más comunes del derecho islámico con las que se encuentran los tribunales son las relativas al derecho de familia musulmán. Otras cuestiones civiles o comerciales no suelen darse tanto en territorio español. De este modo, para las cuestiones de derecho de familia, las normas del derecho internacional privado son una respuesta funcional que establece una serie de circunstancias por las que se debe determinar la legislación aplicable en base a la ley personal que queda determinada según la nacionalidad o la residencia habitual de las partes. Este juego jurídico de elección de la norma aplicable puede dar lugar a que los tribunales españoles deban considerar la validez de una norma del derecho islámico y reconocer sus efectos en el territorio español. Lo normal es que este tipo de situaciones no trasciendan jurídicamente más allá de acertar con la manera correcta de determinar cuál tiene que ser el derecho aplicable para un caso concreto: la ley personal, la de residencia habitual o la legislación española. Una vez determinada la normativa, solo hay que decidir las consecuencias jurídicas. Pero, en el caso de algunas formas jurídicas del derecho de familia musulmán, la cuestión se complica por ser normas que se perciben incompatibles con los valores que protege el ordenamiento jurídico español de acuerdo con las libertades y los derechos que defiende. Esta suele ser la percepción más común de los tribunales ante el reconocimiento de la validez de normas del derecho de familia musulmán como la poligamia, el repudio o la *kafala* o adopción islámica. Sobre estas figuras del derecho islámico, los tribunales españoles han teni-

do que entrar a valorar la validez de sus efectos en territorio español, dando lugar a toda una serie de consecuencias que derivan de su intervención. En el análisis de la jurisprudencia española al respecto, existen básicamente tres mecanismos de intervención que los tribunales españoles utilizan para decidir sobre el reconocimiento de la validez de una figura del derecho islámico: los preventivos, los garantes y los sustantivos. Es verdad que no existen demasiadas decisiones judiciales relativas al derecho de familia musulmán que reconozcan sus efectos en España si lo comparamos con otras voces en el rastreo jurisprudencial, pero sí existen, en cambio, algunas decisiones paradigmáticas que merecen nuestra atención.

Así, en primer lugar, lo más común en la jurisprudencia española más reciente suele ser, por tanto, la invocación al orden público internacional como mecanismo preventivo frente a cualquier posible reconocimiento del derecho musulmán en España. Antes de entrar totalmente sobre el fondo, muchas de las decisiones judiciales se amparan en esta figura para imponer un límite al ejercicio de algunos derechos o facultades de los litigantes, con el inconveniente de que es un concepto que no tiene una definición concreta. Su falta de regulación ha dejado un amplio margen de discrecionalidad judicial a la hora de decidir sobre estas cuestiones, por lo que no resulta raro apreciar en muchas sentencias un abuso de este mecanismo y observar cómo se ha convertido en un mero recurso valorativo de culturas apreciadas como ajenas. Se ha transformado así en un mecanismo de medición del grado de compatibilidad de determinadas normas que, por proceder de otras culturas jurídicas, se perciben como incompatibles con los derechos individuales o con los propios modelos de familia (Büchler, 2011: 41-48). Esta postura esencialista ha terminado creando muchas situaciones de inseguridad jurídica, más aún cuando la aplicación de las normas de conflicto, es decir, de los mecanismos por los que se decide qué sistema jurídico hay que aplicar, se han convertido en meros recursos facultativos para los tribunales. Esto ha dado lugar a un abuso de la aplicación de la *lex fori* que hace imprevisible el funcionamiento de las normas del derecho internacional privado (Calvo Caravaca, 2012), pero que, en cierto sentido, demuestra su utilización como parapeto cultural y defensa de la propia soberanía normativa.

Por esta razón, frente a las reivindicaciones de reconocimiento de figuras islámicas como la poligamia⁴, el repudio o la *kafala*, la práctica cotidiana de los

4. El criterio de aplicación preventiva del orden público internacional sigue estando aún vigente en algunas de las sentencias más recientes del Tribunal Supremo (STS). En la STS de 19 de junio de 2008, el tribunal califica de «repugnante» la poligamia como forma matrimonial totalmente contraria al orden público español.

tribunales españoles ha sido un uso abusivo de este recurso preventivo, lo que en muchas ocasiones ha dado lugar a situaciones injustas por no cumplir ni siquiera con lo que se exige a cualquier tribunal: el respeto a una tutela judicial efectiva. La falta de coherencia de las normas del derecho internacional privado ha empujado a los posibles litigantes a otear el panorama jurisdiccional para seleccionar el tribunal más dispuesto a un posible reconocimiento, estableciéndose un auténtico juego de *forum shopping* en el que las partes intentan buscar el foro y la norma que mejores expectativas le creen. Pero esta falta de coherencia ha sido poco a poco matizada por algunas sentencias, aunque sin producirse una verdadera evolución. Sí empieza a tomarse en consideración la necesidad de adecuación de los mecanismos preventivos al contexto multicultural de las sociedades actuales y se establece ahora la necesidad de tener en consideración el respeto a las particularidades étnicas de los litigantes, pero, sobre todo, a las situaciones creadas al amparo de otros sistemas jurídicos. El carácter preventivo de los mecanismos de intervención ha ido evolucionando, por tanto, hacia un carácter más garantista. De esta manera, los tribunales han tratado de atenuar el recurso al orden público internacional y acuden ahora a mecanismos más garantistas que contienen tanto elementos materiales como formales. Así, en lo que respecta a los presupuestos materiales, existe cierta tendencia a reconocer cada vez más las situaciones jurídicas establecidas en el extranjero y respetar el criterio de la autonomía de las partes para realizar una conexión con el sistema normativo pertinente, de manera que al juzgar una situación concreta pueda establecerse un punto intermedio entre cláusulas legales generales del propio ordenamiento jurídico y los intereses particulares de los litigantes (Büchler, 2011: 38). En este sentido, los tribunales comienzan a tener en consideración el interés de las partes y la manera en la que desean que se resuelva el conflicto, por lo que ya solo deberá analizar cuál es la norma mejor situada para aplicarla a ese caso concreto, consiguiendo con ello cubrir las expectativas jurídicas de las partes cuando deciden acudir a ellos.

Pero, para tener en cuenta estos presupuestos materiales, el tribunal debe tener previamente en consideración una serie de presupuestos formales con los que cumplir con esa intención garantista de su intervención para el cumplimiento de una tutela judicial efectiva. Dejando ya de lado cualquier órdago a la totalidad de un sistema jurídico por su extrañeza cultural, las decisiones actuales de los tribunales tienden a preocuparse ahora más por el cumplimiento de los requisitos formales de cualquier situación jurídica que haya sido creada conforme a derecho extranjero y que se intente hacer valer en territorio español. Una vez aceptadas las conexiones con el sistema jurídico extranjero, los tribunales comienzan a admitir la validez de determinadas figuras jurídicas por muy contrarias que se perciban a la propia cultura jurídica. Esta evolución

ha podido comprobarse especialmente con respecto a la figura del repudio islámico. Muchas sentencias tendían a rechazar sus efectos por considerarse una figura completamente discriminatoria contra la mujer. Es verdad que el repudio o *talaq* tiene connotaciones negativas en el imaginario occidental, por la manera en que se practica en algunos países, pero existen versiones jurídicas del repudio que exigen que deba realizarse bajo ciertos derechos y garantías. Sí hay que reconocer, en cambio, que existen muchos casos en los que se intentan validar los efectos del repudio, queriendo que se reconozca, en casos en los que no han mediado las garantías suficientes, como el repudio que se pronuncia en privado, sin ninguna autoridad o testigo presente, o el que se realiza por canales discutibles. No es aceptable, por tanto, el llamado repudio unilateral e irrevocable, que el marido pronuncia una única vez y sin comunicárselo a ninguna autoridad jurídica competente, ya que genera indefensión en la mujer, es discriminatorio e iría en contra de su dignidad. La única garantía de la que disfrutaban las mujeres en estos casos es la posibilidad de quedarse con la dote que recibieron durante la celebración del matrimonio. El repudio, como regla general, debe pronunciarse tres veces para que en algún momento pueda ser revocable, por si el marido lo hubiera pronunciado en un arrebato. Y, aunque algunos intentan eludir esta obligación pronunciándolo tres veces seguidas, ya es común en la mayoría de los códigos de familia musulmanes que la pronunciación del primer repudio y sucesivos deban estar separados temporalmente. Esta sería la forma en que algunas sentencias españolas lo han aceptado para que genere efectos en territorio español⁵. También se ha llegado a reconocer, por otro lado, la validez del repudio por compensación o *khol*, que es el que solicita la mujer del marido para que se divorcie de ella a cambio de devolver la dote (Pérez Álvarez, 2009: 206 y sig.). Aplicando mecanismos interpretativos más garantistas, parece que los tribunales, por tanto, tienden a reconocer últimamente la eficacia del repudio siempre y cuando la decisión haya sido debidamente motivada y efectuada ante una autoridad pública competente (Motilla de la Calle, 2011: 207-215). Esta apertura interpretativa –la cual, si bien no establece equivalencias jurídicas entre el divorcio y el repudio, sí establece analogías entre sus efectos– ha significado un paso adelante en la tendencia jurisprudencial española. Gracias a ello, los tribunales han comenzado a aceptar

5. Véase la STS de 25 de enero de 2006 en la que el tribunal concede la reagrupación de la segunda esposa que había sido denegada por considerarse que el repudio de la primera esposa no era válido. El tribunal realiza una exposición de las formas válidas de repudio y termina validándolo por considerar que se había realizado correctamente en forma.

la eficacia de algunas figuras del derecho musulmán, tras comprobar que se celebraron con todas las garantías judiciales; pero también ha significado dar acomodo jurídico a la realidad multijurídica en la que viven muchas personas.

La evolución jurisprudencial con respecto a figuras polémicas del derecho musulmán ha sido favorable gracias a la labor doctrinaria de los tribunales, que han tenido que realizar un esfuerzo interpretativo que era necesario ante una realidad migratoria que ya es permanente, aunque jurídicamente dinámica. Pero esta evolución también ha sido posible gracias, sobre todo, al empeño de los propios litigantes, que son los que en última instancia han ido provocando el conflicto entre diferentes sistemas normativos para suscitar un acople del sistema jurídico a la nueva realidad. El empuje de los individuos como precursores legales ha animado a variar sensiblemente los mecanismos de intervención de los tribunales para algunos casos concretos muy específicos. Desde una postura garantista, donde sobre todo se velaba por cumplir con una tutela judicial lo más efectiva posible, algunas sentencias muy concretas están empezando a aplicar mecanismos de carácter más sustantivo, con los que pretenden evitar provocar que se creen situaciones injustas por una interpretación demasiado estricta de una norma. Al igual que ocurre con los acomodos razonables, los mecanismos sustantivos pretenden causar un acople determinado del sistema operando como una exención concreta, intentando paliar con ello el defecto de una norma cuya estricta aplicación podría producir una situación injusta (Wences, 2015). Estos pequeños acomodos legales permiten al sistema normativo orientar sus principios generales hacia formas específicas de comprensión de la realidad social para modificarla y mejorarla, partiendo del elemento contextual en el que están insertas las situaciones jurídicas sobre las que se decide. Mediante estos mecanismos, las incompatibilidades aparentes entre los principios y derechos que se defienden, por un lado, y el reconocimiento de la norma extranjera que supuestamente los contradice, por otro, logran armonizarse al encontrarse en la decisión sustantiva la solución más justa posible a un problema particular.

Así, respecto a las figuras de derecho musulmán, algunas sentencias han realizado un esfuerzo considerable para tratar de armonizar las propias convicciones normativas con las expectativas jurídicas de los litigantes, tratando de conseguir cierto acomodo legal adecuado a derecho; es el caso de la poligamia, aunque este ha sido, sin duda, el tema más polémico y difícil de reconocer por los tribunales españoles. Curiosamente, la mayoría de los casos que se han planteado en los tribunales no han sido para reclamar validez jurídica a una forma matrimonial polémica, sino para obtener el reconocimiento de sus efectos en territorio español y para beneficiarse de alguno de los derechos que se derivan de los matrimonios reconocidos en España: por un lado, los beneficios económicos y de protección social y, por otro, los beneficios sociales para los extranjeros residen-

tes, como la reagrupación familiar o la adquisición de la nacionalidad española. Estas han sido las dos maneras más comunes de solicitar el reconocimiento del matrimonio polígamo en España; son, en todo caso, maneras instrumentales para lograr un fin o beneficio ulterior al mero reconocimiento de la validez del matrimonio polígamo, y se trata de conseguir el reconocimiento de los efectos periféricos que se asocian a un matrimonio. Es decir, que pese a no reconocer los efectos nucleares de la poligamia, sí que, por parte de muchos litigantes, se busca obtener los efectos ulteriores de su reconocimiento y a veces los tribunales han llegado a conceder ciertos efectos a estos matrimonios únicamente para proteger a las partes que consideran más débiles en estas cuestiones: las mujeres y los hijos.

Así, en primer lugar, aunque la ley de extranjería reconoce el derecho de los residentes extranjeros a la vida familiar, para los casos de poligamia la interpretación de este derecho tiende a ser muy restrictiva; también porque en la misma ley se prohíbe expresamente la reagrupación familiar de la segunda y sucesivas esposas. Muchos han intentado, a través de los tribunales, que se reconociera el derecho a la agrupación del resto de las esposas, también en vista a que pudieran adquirir en el futuro la nacionalidad española tras un período de residencia legal, pero los tribunales han sido implacables al respecto y la única concesión –por haber un vacío legal– ha sido que se permitiera la reagrupación de una de las esposas, pero no se determinaba cuál de ellas tendría ese derecho, quedando a criterio del marido (Motilla de la Calle, 2011: 203). Sí ha habido casos, en cambio, en los que los tribunales entraron a valorar la posible concesión de la nacionalidad española a una de las esposas reagrupadas. No obstante, la tónica general de los tribunales ha sido no conceder la nacionalidad por no demostrar la esposa una verdadera integración en la sociedad al mantener su relación polígama. Pero los tribunales han comenzado también a entender que muchas mujeres en algunos países son obligadas a formar parte de estos matrimonios y que, para el caso, lo que importa es ver si en España mantiene una relación monógama con su marido, independientemente de si este tiene o no otras esposas en el país de origen⁶.

Una situación contraria se ha dado algunas veces con respecto a los intentos por reconocer el matrimonio polígamo para obtener beneficios económicos y sociales. Es el caso paradigmático de las «viudas polígamas» (Juárez Pérez, 2012: 36), aquellas que han reclamado a la Seguridad Social una pensión de viudedad por el fallecimiento de su marido en territorio español habiendo cumplido con

6. Véase la STS, de 13 de junio de 2006.

sus obligaciones sociales. La respuesta del Instituto Nacional de la Seguridad Social ha sido siempre la misma: al no reconocerse la poligamia en el territorio español, las segundas y sucesivas esposas, aun estando legalmente casadas según las normas de su país, no tienen derecho a recibir pensión de viudedad en territorio español. Pero algunas de estas mujeres han intentado revocar estas decisiones acudiendo a los tribunales, y en ellos han obtenido respuestas dispares, pero algunas sorprendentes. Lo normal ha sido que los tribunales rechazaran las peticiones de las viudas, pero ha habido algunas sentencias a favor, como una del Tribunal Superior de Justicia (TSJ) de Galicia, de 2 de abril de 2002, y otra en el mismo sentido del TSJ de Madrid, de 29 de julio de 2002. La primera reconocía los efectos del matrimonio polígamo y decidía repartir a partes iguales la pensión de viudedad entre dos mujeres, la beneficiaria y la reclamante; la última decidía reconocer también el matrimonio polígamo para repartir la pensión entre las dos viudas, pero esta vez de forma proporcional a los años de convivencia con el fallecido. Estas dos sentencias son, sin duda, sorprendentes, pero también únicas en su momento. En sentencias posteriores, los tribunales rechazaron sistemáticamente esta posibilidad, hasta hace poco⁷.

Finalmente, otra de las figuras polémicas del derecho islámico es la relativa a la *kafala* o adopción islámica, ya que en el derecho islámico la filiación nunca se traspasa, y quien adopta nunca obtiene la patria potestad del menor (Diago Diago, 2010). Más que una adopción, la *kafala* es una suerte de tutela dativa en el derecho islámico, de ahí que en el derecho español existan reticencias a reconocer esta figura. Normalmente no suele ser reconocida por los tribunales ya que, por parte de las autoridades de los países musulmanes, no se reconoce el traspaso de la patria potestad del menor, pero ha habido algunas excepciones por cuestiones humanitarias en las que los tribunales reconocen la adopción, aunque no se reconozca en el país de origen del menor⁸. El problema es que se dan dos situaciones jurídicas diferentes en distintos territorios y nunca se acaba regularizando la situación del menor. Siguen existiendo intentos entre España y, sobre todo, Marruecos para tratar de desbloquear muchas de estas situaciones, pero aún no se ha conseguido llegar a una solución definitiva.

7. Véase la sentencia del TSJ de Andalucía, de 19 de febrero de 2015, donde se vuelve a reconocer la pensión de viudedad por la existencia de un Convenio bilateral de cooperación judicial en materia civil, mercantil y administrativa entre el Reino de España y el Reino de Marruecos (BOE n.º 151/1997, de 25 de junio de 1997), que en su artículo 23 determina que la pensión de viudedad de un trabajador marroquí deberá distribuirse entre quienes, según legislación marroquí, fueran sus esposas.

8. Véase el Auto del Tribunal Supremo, de 10 de febrero de 2009.

Conclusión: la constatación empírica del pluralismo jurídico en España

No es fácil establecer una relación causal entre el manejo de estas situaciones jurídicas por parte de los tribunales españoles y la existencia efectiva de un pluralismo jurídico de base religiosa en territorio español. Desde luego, podemos reconocer que, desde una perspectiva institucional, el pluralismo jurídico no existe en España porque no hay una constatación empírica de que existan unas instituciones lo suficientemente reconocibles para determinar que son capaces de administrar jurídicamente las relaciones entre los miembros de una comunidad étnica determinada. No ha habido ningún intento por establecer tribunales islámicos que quisieran ampararse en alguna normativa cuya interpretación pudiera dar lugar a esta realidad, por lo que no podemos afirmar que haya habido intentos por establecer una jurisdicción paralela o suplementaria en suelo español.

Esta es, sobre todo, la razón por la que en el presente trabajo se ha querido ampliar el concepto de pluralismo jurídico, para intentar conseguir que todo su significado recayera en el sujeto. De este modo, sí podemos deducir de la situación jurídica española analizada que los intentos por dar validez a figuras propias del derecho islámico en España responden a dos razones fundamentales. Una es, efectivamente, estratégica, ya que resulta claro que la invocación de la validez de alguna de las figuras del derecho islámico analizadas se realiza, no para obtener sus efectos jurídicos nucleares, sino para adquirir un beneficio jurídico determinado, como la reagrupación familiar, la nacionalidad, la pensión de viudedad, el divorcio o la filiación mediante adopción. Pero otra de las razones fundamentales aparece, definitivamente, por esa sensación que tienen los sujetos de pertenecer a dos mundos jurídicos diferentes a los que acuden para tratar de resolver sus problemas en sus relaciones interpersonales.

El Estado español lucha contra esta circunstancia haciendo valer muchas veces la cláusula del miedo a través de la invocación del orden público internacional, pero la tenacidad de muchos litigantes ha logrado obtener pequeños réditos de reconocimiento a situaciones particulares. Aquí los tribunales españoles han querido dejar de enjuiciar la totalidad de una cultura, a veces por la incomprensión de sus formas jurídicas, y han aceptado reconocer que en ocasiones hay que tomar decisiones particulares para establecer criterios sustantivos de justicia. Esto demuestra que las lagunas y las contradicciones son constantes únicamente si solo juzgamos en base

Los tribunales españoles han querido dejar de enjuiciar la totalidad de una cultura, a veces por la incomprensión de sus formas jurídicas, y han aceptado reconocer que a veces hay que tomar decisiones particulares para establecer criterios sustantivos de justicia.

a criterios abstractos, pero cuando comprendemos los mundos –jurídicos– propios de cada individuo, entendemos que el pluralismo jurídico es una circunstancia inherente a la diversidad de la que somos testigos en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Bakht, Natasha. «Were Muslim Barbarians Really Knocking On the Gates of Ontario?: The Religious Arbitration Controversy - Another Perspective». *Ottawa Law Review*, n.º 40 (verano de 2005), p. 67-82.
- Ballard, Roger; Ferrari, Alessandro; Grillo, Ralph; Hoekema, André J.; Maussen, Marcel; Shah, Prakash. «Cultural Diversity: Challenge and Accommodation», en: Ballard, Roger; Ferrari, Alessandro; Grillo, Ralph; Hoekema, André J.; Maussen, Marcel; Shah, Prakash (eds.). *Legal Practice and Cultural Diversity*. Farnham: Ashgate, 2009, p. 9-29.
- Büchler, Andrea. *Islamic law in Europe?: Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws*. Farnham: Ashgate, 2011.
- Calvo Caravaca, Alfonso Luis. «El “Derecho internacional privado multicultural” y el revival de la ley personal». *Diario La Ley*, n.º 7847 (2012), p. 5-6.
- Colom González, Francisco. «Entre el credo y la ley: procesos de “interlegalidad” en el pluralismo jurídico de base religiosa». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 157 (2012), p. 83-103.
- Diago Diago, María del Pilar. «La kafala islámica en España». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 2, n.º 1 (2010), p. 140-164.
- Dupret, Baudouin. *La sharia: orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- Gutmann, Amy. «Democracy & Democratic Education». *Studies in Philosophy and Education*, vol. 12, n.º 1 (1993), p. 1-9.
- Hacker, Daphna. «Religious Tribunals in Democratic States: Lessons from the Israeli Rabbinical Courts». *Journal of Law and Religion*, vol. 27, n.º 1 (2012), p. 59-81.
- Inglehart, Ronald y Norris, Pipa. «The True Clash of Civilizations». *Foreign Policy*, n.º 135 (2003), p. 63-70.
- Juárez Pérez, Pilar. «Jurisdicción española y poligamia islámica: ¿Un matrimonio forzoso?». *Revista electrónica de estudios internacionales*, n.º 23 (junio 2012), p. 1-45.
- Motilla de la Calle, Agustín. «Multiculturalidad, Derecho Islámico y ordenamiento secular; los supuestos de poligamia y el repudio», en: Barranco Avilés, Carmen; Celador Angón, Óscar; Vacas Fernández, Félix (eds.). *Perspectivas actuales de las fuentes del derecho*. Madrid: Dykinson, 2011, p. 187-215.

- Ortiz Vidal, María Dolores. «El repudio en el código de familia de Marruecos y la aplicación del Derecho marroquí en la UE». *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 6, n.º 2 (2014), p. 201-244.
- Pérez Álvarez, Salvador. «Las tradiciones ideológicas islámicas ante el repudio. Su eficacia civil en el derecho del estado español». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n.º 13 (2009), p. 183-223.
- Rohe, Mathias. «The Migration and Settlement of Muslims: The Challenges for European Legal Systems», en: Shah, Prakash y Menski, Werner (eds.). *Migration, Diasporas and Legal Systems in Europe*. Londres: Routledge-Cavendish, 2006, p. 57-72.
- Romano, Santi. *El ordenamiento jurídico*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.
- Shachar, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Shamsul, Amri B. «One State, Three Legal Systems: Social Cohesion in a Multi-ethnic and Multi-religious Malaysia», en: Possamai, Adam; Richardson, James T.; Turner, Bryan S. (eds.). *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World*. Nueva York: Springer, 2015, p. 17-30.
- Šisler, Vit. «Cyber Counsellors: Online Fatwas, Arbitration Tribunals and the Construction of Muslim Identity in the UK». *Information, Communication and Society*, vol. 14, n.º 8 (2011), p. 1.136-1.159.
- Song, Susan. *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Sousa Santos, Boaventura de. «Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law». *Journal of Law and Society*, vol. 14, n.º 3 (1987), p. 279-302.
- Tamanaha, Brian Z. «A Non Essentialist Version of Legal Pluralism». *Journal of Law and Society*, vol. 27, n.º 2 (2000), p. 296-321.
- Teubner, Gunther. «The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism». *Cardozo Law Review*, vol. 13, (1991), p. 1.443-1.462.
- Turner, Bryan S. y Arslan, Berna Z. «Shari'a and Legal Pluralism in the West». *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n.º 2 (2011), p. 139-159.
- Vanderlinden, Jacques. «Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later». *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 21, n.º 28 (1989), p. 149-157.
- Wences, Isabel. «Diversidad cultural y acomodos razonables. Una lectura desde la no dominación». *Foro Interno*, n.º 15 (2015), p. 39-67.
- Williams, Rowan. «Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective». *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 10, n.º 3 (2008), p. 262-282.
- Wray, Helena. «Moulding the Migrant Family». *Legal Studies*, vol. 29, n.º 4 (2009), p. 592-618.

ÍCONOS 57

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Año 21
No. 57
Enero de 2017
Cuatrimestral

DOSSIER

Pensamiento social latinoamericano y caribeño

Presentación del dossier

David Cortez, Gabriel Orozco y Santiago Castro-Gómez

El concepto de Matriz de Pensamiento: una propuesta epistemológica decolonial para el escenario actual latinoamericano

Verónica Soto Pimentel

Región América Latina: procesos regionales entre la dependencia y la autonomía

Wendy Vaca Hernández

La dialéctica de Calibán: pensamientos descolonizantes para la cuestión negra en América Latina

Dana Rosenzvit

Brasil: entre la modernidad alternativa y la alternativa a la modernidad

Daniel Carvalho Ferreira y Thiago Aguiar Simim

Agustín Cueva en la década de 1960: dilemas acerca de cultura e identidad ecuatoriana

Andrés Tzeiman

DIÁLOGO

Intersecciones de género, clase, etnia y raza

Un diálogo con Mara Viveros

Jenny Pontón Cevallos

TEMAS

Estrategia de Salud de la Familia en Brasil: un análisis de su aplicabilidad

Luiz Antonucci, Maria das Dores de Loreto, Amelia Bifano, Edna Miranda y Diego Procópio

TIC y pobreza en América Latina

John Gabriel Rodríguez y Angélica Sánchez-Riofrío

Visibilización y procesos de construcción de memorias entre afrodescendientes.

El caso de *El Afroargentino*

Paola Carolina Monkevicius

RESEÑAS

Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno

de Santiago Castro-Gómez

Martín Retamozo

Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión

de Rosalva Aída Hernández Castillo, coordinadora

Anayanci Fregoso Centeno

Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975

de Mercedes Prieto

Erin O'Connor

Número anterior:

ICONOS 56: La ciudad del siglo XXI: políticas públicas urbanas, desplazamientos y contestaciones.

Número siguiente:

ICONOS 58: Migraciones internacionales en América Latina: miradas críticas a la producción de un campo de conocimientos

Íconos. Revista de ciencias sociales está incluida en los siguientes índices científicos: Academic Search Premier, Directory of Publishing Opportunities (CABELL'S), Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales (CLASE), DIALNET, Directory of Open Access Journal (DOAJ), Emerging Source Citation Index (ESCI) Web of Science Thomson Reuters, FLACSO Andes, Fuente Académica Plus, Hispanic American Periodical Index (HAPI), International Bibliography of the Social Science (IBSS), Informe Académico Thompson Gale, International Institute of Organized Research (I2OR), LatAm-Studies, LATINDEX-católogo, MIAR, Political Science Complete, REDALYC, REDIB, Sociological Abstracts, Social Science Journals. Sociology Collection, Ulrich's Periodical Directory, Worldwide Political Science Abstracts (WPSA).



FLACSO
ECUADOR

Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador

Información y colaboraciones: (revistaiconos@flacso.edu.ec)

Revista Íconos: www.revistaiconos.ec