

# ENTRE EL CREDO Y LA LEY.

## Procesos de «interlegalidad» en el pluralismo jurídico de base religiosa (1)

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

I. LA DIMENSIÓN ÉTNICA DEL PLURALISMO JURÍDICO.—II. EL DEBATE SOBRE LOS ARBITRAJES RELIGIOSOS.—III. LOS CLAROSCUROS DE LA «INTERLEGALIDAD».—IV. CONCLUSIONES.—V. BIBLIOGRAFÍA.

### RESUMEN

La tendencia a la privatización de las funciones del Estado y el recurso a formas paralegales de resolución de conflictos han abierto un nuevo capítulo en la gestión de las relaciones interculturales: los fenómenos de pluralismo jurídico de base identitaria. Este trabajo se detiene en diversas experiencias de interacción entre el derecho estatal y fórmulas contractuales o de arbitraje de índole religiosa con el fin de examinar las dificultades normativas de los procesos de *interlegalidad*. Se concluye que los efectos del pluralismo jurídico no son inherentemente emancipatorios o alienantes, sino que dependen de su inserción en un contexto más amplio de prácticas jurídicas y políticas. El reconocimiento de jurisdicciones multiculturales en el seno del Estado de derecho sólo parece normativamente defendible como una excepción bien justificada bajo el control de una esfera pública dinámica y abierta. Por ello, la razonabilidad de las inmunidades o acomodos por motivos culturales, esto es,

---

(1) La investigación para este artículo se ha realizado en el seno del proyecto FFI2008-05931/FISO del Ministerio de Ciencia e Innovación.

su legitimación racional mediante un razonamiento crítico, depende a su vez de la posibilidad de interpretar los bienes jurídicos y los principios regulativos de justicia más allá de su marco cultural de referencia.

*Palabras clave:* pluralismo jurídico; interlegalidad; arbitrajes religiosos.

#### ABSTRACT

The growing tendency to the privatization of state functions has opened a new chapter in the management of intercultural relations: the experiences with identity-based legal pluralism. This article focuses on several cases of interaction between state law and religious contractual practices in order to evaluate the normative problems of *interlegality*. It concludes that the effects of legal pluralism are neither emancipating nor alienating by themselves, but depend on their insertion in a wider context of legal and political practice. The recognition of multicultural jurisdictions can only be granted as a well justified exception under the control of an open, deliberative public sphere; on the other hand, the reasonability of cultural immunities, i.e. their rational legitimation in an open space of political discussion, largely depends on the possibility of interpreting social goods and principles of justice beyond their original cultural frame.

*Key words:* legal pluralism; interlegality; faith-based arbitration.

La tendencia generalizada a la privatización de las funciones del Estado y el creciente recurso a formas alternativas o paralegales de resolución de conflictos ha abierto un capítulo novedoso en la gestión de las relaciones interculturales en las sociedades contemporáneas. Se trata de los fenómenos de pluralismo jurídico de base *identitaria* (Gaudreault-DesBiens, 2006), esto es, de experiencias ligadas a las demandas de autorregulación y reconocimiento jurídico formuladas por algunas minorías étnicas y religiosas. Estas reivindicaciones no sólo cuestionan el monopolio estatal del derecho y las reglas convencionales de su interpretación sino que entrañan, además, serias dificultades normativas en lo que atañe a sus garantías formales y materiales. Desde una perspectiva histórica, el tránsito desde el derecho natural al derecho positivo supuso la secularización de los criterios últimos de validez jurídica y la imposición de una racionalidad formal a sus normas. Este proceso de racionalización es el que subyace a la añeja noción del *imperio de la ley*. La expresión, en su versión original inglesa (*the rule of law*), aludía al hecho de que nadie está por encima de la ley ni puede ser castigado al mar-

gen de ella. Como tal quedó recogida de forma emblemática en la cláusula de la Magna Carta que afirmaba:

*«No free man shall be seized or imprisoned, or stripped of his rights or possessions, or outlawed or exiled. Nor will we proceed with force against him, except by the lawful judgement of his equals or by the law of the land. To no one will we sell, to no one deny or delay right or justice».*

Su correlato histórico lo constituyó la incipiente aparición en la Europa medieval de unos sistemas políticos basados en el control institucional del poder monárquico y en los derechos individuales estatutariamente recogidos. El núcleo normativo de esta idea se corresponde, a grandes rasgos, con una doctrina jurídica más moderna de origen germánico, la del Estado de derecho (*Rechtsstaat*), que supedita el ejercicio del poder soberano a un ordenamiento jurídico formal. Las nociones iusfilosóficas que le subyacen son las de la unidad y unicidad de la autoridad jurídica, la cohesión espacial de su ámbito de aplicación y la jerarquización interna de su estructura de normas. Esta concepción positivista del derecho, calificada por algunos de *ideología del centralismo jurídico* (Griffiths, 1986), ha sido hegemónica hasta nuestros días y mantiene al Estado como presupuesto político de su existencia. Como ha señalado el jurista alemán Klaus Günther,

*«La mayoría de los debates académicos y políticos sobre el derecho se guían todavía por el concepto de un orden legal nacional, con un poder legislativo centralizado y públicamente legitimado, un poder ejecutivo sometido a la ley y responsable ante el pueblo soberano y una judicatura relativamente autónoma frente a ambos, pero comprometida con la gestión de un sistema legal coherentemente ordenado y el monopolio estatal de la violencia»* (Günther, 2001: 539).

Lo cierto es que la evolución histórica ha restado plausibilidad a algunos de tales supuestos. La creciente globalización de los procesos legislativos ha provocado una proliferación de los actores jurídicos y de las fuentes de autoridad normativa. En estas circunstancias, el concepto uniforme del derecho difícilmente puede mantenerse:

*«El modelo positivista de un sistema lógicamente ordenado y jerárquicamente diferenciado de normas primarias y secundarias que mantienen un punto de referencia unitario en una norma fundamental o en unas reglas de reconocimiento, se transforma en una pluralidad de regímenes jurídicos. Frente al “hecho del pluralismo jurídico” la ficción unitaria del sistema legal parece disolverse»* (Günther, 2001: 541).

El lugar de una legislación política y socialmente generalizadora estaría siendo ocupado cada vez más por «áreas fragmentadas de autorregulación practicadas por actores generadores de normas que se han dado ese poder a sí mismos y promulgan leyes con distinto grado de generalidad y alcance» (Günther, 2001: 541). El pluralismo jurídico puede interpretarse, pues, como un mero dato social o como una corriente en la teoría legal contemporánea. En el primer sentido se refiere a la inexistencia de una fuente única y homogénea de autoridad jurídica en una sociedad concreta, ya sea por la incapacidad política del Estado para imponerla —como es el caso de numerosos países en desarrollo o con un pasado de colonización, donde el derecho local de algunas minorías autóctonas sobrevive marginalmente junto al derecho estatal moderno— o por la coexistencia organizada de dos o más sistemas jurídicos —como en Canadá, donde el derecho común de origen británico y el derecho civil de origen francés conviven sobre un principio territorial, o en numerosos países musulmanes, donde existe una articulación jurisdiccional entre jurisprudencia islámica (*fiqh*) y derecho positivo (Dupret, Berger, Al-Zwaini, 1999). El grado en que los distintos órdenes legales pueden llegar a reconocerse entre sí es variable y depende de múltiples circunstancias. Como perspectiva teórica, sin embargo, el pluralismo jurídico va más allá de esa mera constatación empírica para asumir la simultaneidad, el entrecruzamiento y el carácter a menudo contradictorio de las diversas legitimaciones que subyacen a las normas legales. Más que en la identificación de los distintos órdenes jurídicos, la dificultad de este enfoque estriba en la capacidad para trazar las complejas y cambiantes relaciones entre ellos. Boaventura Sousa Santos ha preconizado lo que denomina un nuevo *sentido común* de la interpretación jurídica que la aproxime a las múltiples dimensiones constitutivas del derecho (Santos, 1987, 2009). La premisa básica de esta perspectiva mantiene que la noción de *ley* no debe limitarse al derecho estatal, internacional y transnacional, sino que habría que ampliarla para incluir en ella a «todas aquellas concepciones cognitivas y normativas objetivadas cuya vigencia se hace valer con autoridad en el seno de una formación social dada» (Von Benda-Beckmann, 2006: 12).

## I. LA DIMENSIÓN ÉTNICA DEL PLURALISMO JURÍDICO

El elenco de los actores del pluralismo jurídico en las sociedades contemporáneas es amplio y variado. En él podemos encontrar agentes económicos internacionales con capacidad legislativa *de facto*, organizaciones políticas supranacionales que son asimismo legisladores *de iure*, organizaciones no

gubernamentales implicadas en procesos legislativos y empresas multinacionales. Existen, sin embargo, otros actores cuyo activismo legal se deriva menos de su carácter político o económico que de su peculiar naturaleza socio-cultural, como es el caso de numerosos pueblos indígenas y de algunas comunidades etno-religiosas, ya sean inmigradas o autóctonas. En todas las sociedades modernas existen grupos cuyos miembros han decidido regular su comportamiento en materia de dieta, estatus marital y asuntos familiares o comerciales mediante una serie de normas que difieren notablemente de las del grueso de la sociedad. El pluralismo jurídico de base étnica entraña, en este sentido, una tensión inevitable entre tres referencias normativas distintas: la soberanía del Estado, el reconocimiento de las minorías culturales y los derechos de los individuos. Las demandas de reconocimiento de estos grupos gozan en la actualidad de un grado de repercusión y receptividad mayor que en épocas anteriores. En las sociedades abiertas o *liberales* existen algunas fórmulas de pluralismo que permiten a los miembros de los grupos más tradicionalistas o *nomóticos* (Cover, 1983) escapar de la disyuntiva que supone tener que optar entre sus derechos o su pertenencia comunitaria. En términos jurisdiccionales existen básicamente dos estrategias para oficializar ese tipo de fórmulas: incorporar las normas del derecho extraoficial mediante su interpretación judicial o legislativa o, por el contrario, reconocer un determinado *corpus* legal como derecho colectivo de quienes viven bajo el mismo. Así, por ejemplo, el derecho consuetudinario practicado por algunas comunidades indígenas ha logrado labrarse un grado de aceptación nominal en el derecho internacional, tal y como reflejan el artículo 8.2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y el artículo 34 de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La costumbre jurídica de estos pueblos suele estar impregnada de connotaciones espirituales y no constituye una esfera formalmente diferenciada de su estructura social. Por lo general responde a un modelo de control societario que se ha calificado de *compensatorio* o *conciliatorio*. Se trata de sistemas de normas que parten de supuestos sustantivos sobre la naturaleza de la comunidad y persiguen, fundamentalmente, restablecer la armonía entre sus miembros. Lo importante en ellos no es tanto la *culpa* como el *daño* y su restauración. Su aplicación suele ser de naturaleza arbitral y compete a las autoridades de cada comunidad. Los procedimientos son eminentemente orales y en su desarrollo prima la rapidez y la ejemplaridad de la sanción, que puede consistir en multas pecuniarias y de trabajo obligatorio, en castigos corporales o en diversas formas de ostracismo. Su grado de reconocimiento por los sistemas legales estatales y su imbricación en las prácticas judiciales ordinarias varía considerablemente según el país. En Canadá, por ejemplo,

los delitos menores en el ámbito tribal son ocasionalmente juzgados mediante el recurso a *círculos de sentencia* (*sentencing circles*), en los que un juez profesional es asistido por miembros de la comunidad para decidir sobre la condena más adecuada para el infractor (Borrows, 2006). En los Estados Unidos existen también prácticas indígenas de justicia restaurativa con cierto grado de institucionalización (Nielsen, 1999), mientras que en Colombia la Constitución de 1991 abrió el espacio para una *jurisdicción especial indígena*, lo que ha permitido que algunas de sus apelaciones lleguen hasta la Corte Constitucional (Gaviria Díaz, 2002; Arbeláez de Tobón, 2004).

En el caso de los grupos definidos por criterios confesionales, las demandas de autorregulación jurídica poseen una dinámica distinta. Frente al desarraigo propiciado por la experiencia migratoria, la práctica religiosa comunitaria puede llegar a ofrecer una sensación subjetiva de refugio, cierto grado de respetabilidad social y el acceso a determinados recursos materiales y organizativos. En las sociedades receptoras de emigrantes, los grupos religiosos minoritarios han visto en ocasiones incrementarse su peso gracias a los flujos transnacionales de población, pero no suelen plantear demandas integrales de autogobierno apelando a una legitimidad histórica, como ocurre con frecuencia en el caso de los grupos indígenas. En los Estados Unidos, por ejemplo, ha sido habitual que los inmigrantes se asimilen a la cultura local mediante su adscripción a una determinada denominación religiosa y la participación en la vida de su comunidad. De hecho, el índice de religiosidad de estos grupos suele ser mayor en el país de acogida que en sus sociedades de origen (Hirschman, 2008). La inserción religiosa de los inmigrantes en Europa ha discurrido por otros cauces y se ha visto condicionada por la distinta forma de gestionar las relaciones entre Estado e iglesia en cada país. Paradójicamente, la separación constitucional entre iglesia y Estado en los Estados Unidos no ha impedido una fuerte presencia de la religión en su vida política, mientras que la pervivencia de las iglesias nacionales en Europa suele darse en un contexto político altamente secularizado. En Francia, por ejemplo, la *laicidad* constituye un principio fundacional republicano y, a diferencia del caso estadounidense, supone la incorporación política del individuo a la nación con absoluta independencia de sus vínculos étnicos o religiosos. En Alemania, por el contrario, como consecuencia de la *guerra cultural* entre el Imperio Alemán y la iglesia católica a finales del siglo XIX, el biconfesionalismo ha asumido un fuerte componente corporativo y es gestionado directamente por el Estado. En España, el nacional-catolicismo del pasado ha dado paso a un principio de cooperación con la iglesia católica y, de manera más limitada, con las religiones de *notorio arraigo*. Este último concepto no se encuentra propiamente en la constitución, sino en la Ley

Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa, donde se entiende por tal el estatus de las confesiones que «*por su ámbito y número de creyentes*» han arraigado suficientemente en España. La ley establece el reconocimiento del notorio arraigo por el Ministerio de Justicia como requisito para establecer acuerdos de cooperación entre las confesiones minoritarias y el Estado. Los privilegios de la iglesia católica en este esquema son en algunos casos de índole jurídica, como el reconocimiento civil de las fundaciones pías canónicas y, más generalmente, de naturaleza política y fiscal, como el acceso a la financiación estatal, la subvención de los docentes de religión católica en las escuelas o la exención de algunos impuestos. Canadá se sitúa en un lugar ambivalente entre las experiencias europea y estadounidense, ya que, a diferencia de los Estados Unidos, carece de una *religión civil* (2) reconocible ligada a la génesis de su identidad política y, a diferencia de algunos países europeos, su Estado no ha sufrido conflictos políticos con las denominaciones religiosas, ni puede reconocerse en su historia una ideología concreta que haya marcado la construcción de sus instituciones (Lyon-Van Die, 2000; Rubboli, 2006; Hiller, 2000; Ajzenstat, 1999). No es menos cierto, sin embargo, que la existencia de dos comunidades fundacionales lingüística y religiosamente diferenciadas ha condicionado muchas de sus políticas públicas, sobre todo en el ámbito educativo y de protección social. Durante los últimos años, las garantías al multiculturalismo recogidas en la Carta de Derechos y Libertades, que desde 1982 sirve de preámbulo a la constitución canadiense, han sido utilizadas por algunos grupos étnico-religiosos para presionar a favor de ciertas fórmulas de autorregulación jurídica, como el reconocimiento de sus prácticas de mediación y arbitraje.

## II. EL DEBATE SOBRE LOS ARBITRAJES RELIGIOSOS

La mediación y el arbitraje pertenecen al universo de la resolución paralegal o alternativa de conflictos. Esta vía facilita la descongestión de los tribunales ordinarios y ha cobrado cierto auge en los litigios relacionados con las transacciones comerciales, la regulación de la propiedad y algunos aspectos de las separaciones maritales. En los procesos de mediación, las partes enfrentadas pueden alcanzar un arreglo de común acuerdo con el concurso de un interventor neutral. En el arbitraje, por el contrario, aceptan referir la

---

(2) El concepto de *religión civil*, acuñado originalmente por ROUSSEAU en *El contrato social*, fue aplicado por el sociólogo Robert Bellah para aludir a las prácticas rituales de patriotismo y devoción por los símbolos fundacionales de la comunidad (BELLAH, 1967).

resolución de la materia en disputa al laudo de un tercero. Los motivos por los que las personas recurren al arbitraje religioso son múltiples. En primer lugar cuenta, obviamente, la convicción religiosa de los implicados. También puede jugar en su favor la presión social y el temor de las minorías a sufrir discriminación en los tribunales ordinarios. Los arbitrajes religiosos suelen ser, por lo demás, más económicos y conciliadores que los procedimientos judiciales, permiten preservar un mayor grado de privacidad y tienden a fomentar el sentido de comunidad. El debate más conocido sobre este tipo de experiencias fue sin duda el que prendió en la provincia canadiense de Ontario en torno a la instauración de tribunales islámicos de arbitraje. La base jurídica para ello la ofrecía la ley provincial de 1991 sobre la materia, cuya subsección 32.1 dispone que las partes involucradas son libres de escoger el marco jurídico que regule la resolución de la disputa, siempre y cuando los resultados del laudo no sean contrarios a derecho. Por lo demás, la citada ley contenía pocas limitaciones expresas sobre la naturaleza de tales procedimientos. Con ello parecía abrirse la posibilidad de aplicar principios religiosos a disputas relacionadas con asuntos familiares o de estatuto personal. En otoño de 2003, Syed Mumtaz Ali, presidente por aquél entonces de la *Canadian Society of Muslims*, anunció su propósito de crear un Instituto Islámico de Justicia Civil que ejerciese como instancia de arbitraje para la aplicación voluntaria del código islámico en la resolución de disputas civiles entre musulmanes. El agitado debate público que siguió a este anuncio fue impulsado, entre otros, por los medios de comunicación y por algunos grupos feministas (Rights & Democracy, 2005), pero también por organizaciones musulmanas disconformes, aprensivas ante una posible marginación de su comunidad (Rahnema, 2006). El temor más extendido estribaba en que este mecanismo terminase convirtiéndose en un gueto judicial para los miembros más vulnerables de la sociedad (fundamentalmente mujeres recién inmigradas, niños y grupos marginados), privándoles así de plenas garantías jurídicas y de la posibilidad efectiva de escapar a la presión de sus comunidades o de desenvolverse en un entorno cultural distinto del oriundo. También se esgrimieron argumentos favorables a la iniciativa, como la conveniencia de proteger a las mujeres que desean vivir según las normas religiosas de su comunidad y la necesidad de poner orden en unas prácticas que, de hecho, existen y corren el riesgo de sumergirse aún más en la marginalidad (Bakht, 2007). En este sentido, algunas teóricas feministas del multiculturalismo (Shachar, 2001) han mantenido que la yuxtaposición de distintas fuentes de autoridad en el seno de las comunidades, con el consiguiente incremento de la competencia por las lealtades de los individuos, puede impulsar la transformación adaptativa de aquéllas más tradicionalistas, una posición que qui-

zá subestime la resistencia al cambio que precisamente define a este tipo de comunidades como tales.

Lo cierto es que la propuesta de la citada asociación musulmana suscitaba tantos problemas legales como pretendía resolver. En primer lugar, el divorcio constituye en Canadá un área de competencia federal, salvo algunos aspectos relacionados con la pensión alimenticia de los ex-cónyuges, el reparto de la propiedad matrimonial y la custodia de los hijos, que en Ontario se regulan por la *Family Law Act* y la *Children's Law Reform Act*. La iniciativa tampoco explicitaba la tradición islámica que se proponía respaldar, ya que existen cuatro escuelas jurídicas reconocidas en el ámbito suní y una en el chií, ni la manera de conciliar esa tradición con la legislación canadiense (Pal, 2006; Pengelley, 2005; Combalía Solís, 2008). El consejero de justicia de Ontario decidió encargar a Marion Boyd, ex-fiscal general de la provincia, un informe independiente sobre los usos del arbitraje. El informe de Boyd intentó terciar entre los prejuicios y temores existentes concluyendo que «*Canadá es una sociedad multicultural en la que la tensión fundamental que ha de resolverse se sitúa entre el respeto a los grupos minoritarios y el respeto a los derechos individuales de los integrantes de esas minorías*», pero no excluía la posibilidad del arbitraje religioso en casos de divorcio y herencia, siempre y cuando la promoción de vías alternativas de resolución de conflictos para las minorías se equilibrase mediante «*un firme compromiso con la autonomía individual*» (Boyd, 2004: 1-3). Más concretamente, el informe recomendaba la introducción de una serie de salvaguardias procedimentales que limitasen, en calidad de *contratos domésticos*, la naturaleza de los acuerdos alcanzados y asegurasen el asesoramiento legal independiente. Pese a ello, en septiembre de 2005 el primer ministro de Ontario, Dalton McGuinty, anunció que en adelante todos los arbitrajes familiares se llevarían a cabo bajo la ley canadiense y provincial, así como la inejecutabilidad de los arbitrajes desarrollados bajo otros principios normativos distintos. La Asamblea Nacional de Quebec le tomó la delantera al votar unos meses antes una moción contra «*los denominados tribunales islámicos*», a pesar de que el código civil de Quebec prohíbe expresamente el arbitraje en cuestiones de derecho de familia.

El Reino Unido se vio envuelto en un debate parecido en el año 2008. En este caso el detonante fue una disertación del arzobispo de Canterbury ante los Reales Tribunales de Justicia sobre las relaciones entre derecho civil y religioso. En ella el arzobispo mencionó la posibilidad de reconocer una *jurisdicción complementaria* para acomodar la *sharia* en la legislación británica y, más concretamente, «*un modelo en el que los individuos retengan la libertad para elegir libremente la jurisdicción bajo la que desean resolver*

*determinados asuntos cuidadosamente especificados*», como «*cuestiones de derecho marital o la regulación de transacciones financieras*» (The Archbishop of Canterbury, 2008). Como se apresuró a recordar el Consejo Musulmán de Gran Bretaña, esa posibilidad tan sólo equipararía a los musulmanes británicos con otras comunidades religiosas del país, como la judía, que disponen desde hace siglos de sus propias instituciones para arbitrar disputas civiles e interpretar reglas y rituales religiosos. Lo cierto es que, al amparo de una *zona gris* en el sistema jurídico británico, durante la última década proliferó en el país una serie de prácticas de arbitraje que son utilizadas por muchos musulmanes como referencia autorizada para la resolución de divorcios, disputas sobre herencias y conflictos familiares o comerciales. Aunque estas prácticas eran informales, con el tiempo han ganado cierto reconocimiento jurídico. De hecho, en agosto de 2007 el gobierno británico sancionó la autoridad de una serie de tribunales musulmanes de arbitraje (*Muslim Arbitration Tribunals*) en Inglaterra y Gales. Esta medida se acogía a la Ley de Arbitraje de 1996, pero hay que inscribirla en las reformas introducidas en el procedimiento civil británico a raíz del informe sobre el funcionamiento del sistema de justicia presentado por el *Chief Justice* Lord Woolf ese mismo año. Esas reformas tienden a procurar la resolución anticipada de los litigios mediante una combinación de protocolos de pre-actuación, intervención directa de los tribunales y penalizaciones en las costas judiciales para las partes que se resistan sin motivo razonable a la negociación de acuerdos. La peculiaridad de la ley británica de arbitraje estriba en que permite a quienes entran en una negociación contractual acordar que ésta se rija por una ley distinta de la inglesa. Nada impide que la parte mediadora sea una institución religiosa. Lo único que se exige es que las partes implicadas «*sean libres de acordar cómo resuelven sus disputas, sometiéndose tan sólo a las salvaguardias necesarias para el interés público*». Como reconoció Lord Philips, sucesor de Lord Woolf en el cargo, en un discurso ante una audiencia de musulmanes londinenses:

*«No existe ningún motivo por el que los principios de la sharia o de cualquier otro código religioso no puedan constituir la base de una mediación o de otras formas de resolución alternativa de conflictos. Hay que reconocer, sin embargo, que cualquier penalización del rechazo a cumplir con los términos acordados en la mediación debe derivarse de las leyes de Inglaterra y Gales. En lo que atañe a cuestiones del derecho matrimonial, existe en el derecho inglés un precedente limitado para el reconocimiento de algunos aspectos de las leyes religiosas, aunque en lo que se refiere al divorcio, éste sólo puede efectuarse de acuerdo con el derecho civil de este país»* (Lord Philips, 2008).

Los nuevos tribunales islámicos ingleses se componen de al menos un especialista en derecho islámico y un abogado, pero lo que sin duda despierta mayor animosidad entre la opinión pública es su incursión en el derecho de familia y la convicción de que el derecho islámico es inherentemente arbitrario y discriminatorio hacia las mujeres y los menores (One Law for All, 2010). Para intentar disipar tales temores Jack Straw, ministro de justicia con el gobierno de Tony Blair, declaró ante el parlamento británico que los tribunales islámicos estarán siempre subordinados a la ley inglesa, y añadió:

*«El arbitraje no es un sistema de resolución de conflictos que pueda aplicarse a casos de familia. Por consiguiente, ningún proyecto de decreto de conformidad conteniendo los términos de un acuerdo alcanzado mediante un Consejo de Sharia ha sido sancionado por los tribunales ingleses en procedimientos matrimoniales de acuerdo con la Ley de Arbitraje de 1996»* (UK Parliament, 2008).

El proyecto de ley sobre *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill (HL Bill 72)*, que actualmente se encuentra en trámite en la Cámara de los Lores, excluye explícitamente del arbitraje las cuestiones relativas al derecho penal y de familia y trata de aplicar una serie de garantías igualitarias en los servicios de mediación. El último episodio de este debate en el plano judicial lo constituye el caso *Jivraj v. Hashwani [2011] UKSC 40*, surgido de un desacuerdo sobre las condiciones de un arbitraje comercial en la comunidad ismailí, concretamente sobre la potestad para fijar la filiación religiosa del árbitro del mismo. En su sentencia al respecto, el Tribunal Supremo inglés ha advertido de la proyección pública que posee la función arbitral en general y de las limitaciones que esta condición impone a la autonomía de las partes en la determinación de las cualidades (en este caso religiosas) que hayan de rodear a la figura del mediador.

### III. LOS CLAROSCUROS DE LA «INTERLEGALIDAD»

El hecho de que los tribunales ordinarios puedan respaldar los acuerdos alcanzados mediante un arbitraje religioso ha movido a algunos observadores a asegurar que la *sharia* ha sido *oficialmente* reconocida en Gran Bretaña. Ésta es, sin embargo, una afirmación engañosa que pasa por alto las peculiaridades del derecho contractual anglosajón. En realidad, los órganos judiciales de naturaleza confesional cuentan con mayor tradición histórica en los países occidentales de lo que habitualmente se cree. Los *battei din* o

tribunales rabínicos, por ejemplo, existen en algunos casos desde hace siglos, aunque las materias arbitradas por ellos sean esencialmente de naturaleza religiosa. Los tribunales canónicos de la iglesia católica poseen asimismo una larga tradición, como el Tribunal de la Rota Española, que resuelve en segunda instancia las causas de nulidad matrimonial, entre otras. La iglesia anglicana cuenta igualmente con tribunales *ad hoc* para decidir sobre la propiedad eclesiástica y la disciplina del clero, pero ha sido en los países con tradición de derecho común donde la interacción de las nuevas formas de arbitraje religioso con el derecho estatal ha sido sometida a mayor escrutinio, dando lugar a peculiares experiencias de *interlegalidad* (Santos, 1987). Este tipo de interacción normativa puede definirse como

«El proceso de adopción de elementos de un orden jurídico dominante y de los marcos de significado que lo constituyen en las prácticas de un orden jurídico local, y a la inversa, o como el resultado de dicho proceso: un nuevo orden jurídico híbrido» (Hoekema, 2005: 11).

El análisis de los procesos de interlegalidad ha de tomar en cuenta el uso selectivo que los sujetos hacen de los distintos sistemas normativos disponibles para promover sus intereses. En este sentido, el reconocimiento concedido en algunos países a los tribunales religiosos y la resolución por los tribunales ordinarios de conflictos civiles emanados de prácticas confesionales han generado una peculiar *interfaz* entre ordenamientos jurídicos heterogéneos. Los fenómenos más frecuentes de interlegalidad suelen aludir a litigios sobre contratos matrimoniales de índole religiosa, como la concesión masculina del divorcio según la ley judaica (*get*) o el pago de la dote nupcial musulmana (*mahr* o *sadaq*), que debe ejecutarse en caso de repudio por el marido (*talaq*), de divorcio consensuado a instancias de la esposa (*khula*) o de una orden de anulación del matrimonio (*faskh*) tras probar ésta haber sufrido un daño (*darar*). También son recurrentes los casos sobre la fórmula musulmana de custodia de menores (*kafala*). El matrimonio musulmán constituye esencialmente un contrato y está desprovisto de las connotaciones sacramentales cristianas. La dote nupcial por parte del novio es parte constitutiva del mismo. Su no estipulación en el momento de formalizar el contrato matrimonial no invalida el derecho de la esposa a recibirla y constituye de hecho una obligación financiera del marido, no una gracia o regalo. Esa dote suele dividirse en un pago inmediato, a menudo de carácter simbólico, y otro diferido ejecutable en caso de divorcio, fallecimiento de una de las partes u otra circunstancia especificada. El *mahr* es, por tanto, un efecto del contrato nupcial y pasa a convertirse en propiedad exclusiva de la esposa, sobre la que tiene una función protectora.

Los tribunales occidentales han desarrollado cierta jurisprudencia al respecto. En un viejo caso fallado en Inglaterra en 1965 (*Shahnaz v. Rizwan*) el juez dictaminó que el *mahr*, en su opinión, debía compararse con un derecho de propiedad *ex contractu*, más que con una obligación matrimonial. Según su dictamen, «*no se trata de un derecho derivado del matrimonio sino de un derecho in personam, ejecutable por la esposa o la viuda contra el marido o sus herederos*». En los Estados Unidos y en Canadá, sin embargo, las interpretaciones de esta obligación no han sido siempre favorables. La libertad de los cónyuges para determinar privadamente los términos de su relación se ha visto ampliada durante las últimas décadas por la creciente admisión de contratos prenupciales que estipulan los derechos y obligaciones respectivos en caso de divorcio. Esta práctica ha afectado a la interpretación judicial de los contratos matrimoniales religiosos. Las reacciones ante las demandas emanadas de este tipo de contratos han sido heterogéneas y sus resultados dispares (Wolfe, 2006; Fournier, 2010; Combalía Solís, 2002). Los motivos por los que un tribunal estadounidense puede intervenir en un contrato o arbitraje son indiferentes a la naturaleza confesional o secular del mismo, pero en el primer caso se encuentran condicionados por una serie de restricciones constitucionales, particularmente la Primera Enmienda, que impide la interferencia estatal en asuntos religiosos. En estas condiciones, algunos tribunales americanos han optado por métodos universalistas de interpretación, adaptando las estipulaciones religiosas de los contratos a categorías jurídicas convencionales mediante *principios neutrales* del derecho contractual. El tribunal se limita en este caso a hacer cumplir el deseo de las partes de regirse por una ley interna, evitando entrar a interpretar o respaldar la norma religiosa como tal. Una sentencia decisiva en este sentido fue la dictada en 1983 por el Tribunal de Apelación de Nueva York (*Avitzur v. Avitzur*) sobre la negativa de un esposo a conceder el divorcio religioso judío a su pareja, con la consiguiente imposibilidad de ésta para volver a contraer matrimonio y tener descendencia legítima de acuerdo con sus creencias. Esta sentencia equiparó el contrato nupcial judío (*ketubah*) a un contrato ordinario, manteniendo que los términos seculares del mismo eran ejecutables en tanto que obligaciones contractuales, independientemente de que formasen parte de una ceremonia religiosa.

Otros tribunales, por el contrario, han optado por una perspectiva relativista, asumiendo que el derecho religioso posee unas propiedades inherentes que sólo él puede aplicar y en las que la justicia civil no debe intervenir. Así, en *Kaddoura v. Hammoud*, fallado por el Tribunal de Justicia de Ontario en 1998, el juez estableció que las obligaciones contenidas en el contrato matrimonial islámico, concretamente la dote nupcial, eran fruto de una opción

religiosa y moral de los contrayentes, dependiente por tanto de la doctrina y la fe, y vinculaban a la conciencia como materia de principio religioso, pero no necesariamente como materia ejecutable por el derecho civil. De lo contrario, estimaba el juez, el derecho se internaría en «*la maraña religiosa, un lugar en el que los tribunales no pueden entrar sin riesgos y, por tanto, no deben hacerlo*». Se ha dado también el caso de tribunales que, al equiparar las cláusulas del matrimonio islámico con un contrato prenupcial, han desestimado la ejecutabilidad del *mahr* apelando a un principio de orden público. Así, en *In re Marriage of Dajani*, el Tribunal de Apelación de California interpretó el *mahr* como una provisión anticipada en caso de disolución del vínculo marital, por lo que su reclamación a instancias de la parte necesariamente beneficiada abría la posibilidad de maniobras interesadas. En consecuencia, el tribunal consideró que no podía dar carta judicial a un principio opuesto a la preservación de la institución matrimonial, pues el *mahr* sólo puede hacerse efectivo en caso de divorcio y beneficia siempre a la misma parte. La disposición de los tribunales ordinarios a hacer cumplir los términos de este tipo de contratos religiosos ha dependido, pues, de que se los considere bajo su aspecto meramente civil, pero incluso en este caso no hay garantía de que lleguen a ser interpretados en su sentido original. Los tribunales pueden ordenar el pago de una dote islámica en la medida en que lo entiendan como el simple cumplimiento de un contrato legal, al igual que ocurre con los contratos prenupciales laicos, pero puede ocurrir también que en su interpretación desvirtúen el sentido original de esa institución. No existe constancia de contratos nupciales formalizados en el extranjero en los que la reclamación del *mahr* haya sido respaldada por los tribunales estadounidense (Freeland, 2000-2001). El tratamiento recibido por este asunto ha llevado a algunas voces críticas a mantener que los procesos de transplante jurídico conducen a una desnaturalización de la institución original y, en este caso, a una negación de la capacidad contractual de la esposa (Qaisi, 2000-2001; Fournier, 2010).

Las teorías pluralistas del derecho posiblemente reflejen su dinámica social de manera más fidedigna que la doctrina positivista, pero ofrecen pocas pistas sobre cómo coordinar entre sí los distintos ordenamientos. Incluso cuando los códigos de referencia legal son de naturaleza transnacional, como suele ser el caso en la jurisprudencia religiosa, su regulación y aplicación constituye en última instancia un proceso local. Algunos autores han propuesto fórmulas abstractas de coordinación de la interlegalidad, no necesariamente ligadas, pero tampoco ajenas, a cuestiones étnico-culturales, como la creación autorreflexiva de *compatibilidades normativas* (Amstutz, 2005) o la búsqueda de un *código metajurídico o universal de legalidad* (Günther,

2001). También ha habido propuestas de primar el *enfoque funcional* al interpretar la interacción de las normas locales con los sistemas legales hegemónicos. Un enfoque de este tipo debería tomar en cuenta el contexto socio-cultural en el que cobran sentido las normas minoritarias (Ramadan, 2005). Así, por ejemplo, en el caso del *mahr* el juez debería «*mirar por detrás de su naturaleza religiosa para preguntarse por su propósito en el matrimonio y por los valores que se promueve con su aplicación, como la confianza, el respeto y la independencia económica*» (Fournier, 2001: 70-71).

En España no existen experiencias similares a las referidas con las prácticas de arbitraje religioso. Su sistema de derecho civil tampoco es especialmente permeable a los efectos de la interlegalidad, pero a través de las técnicas del derecho internacional privado los tribunales se han visto obligados a interpretar y pronunciarse sobre la validez civil de algunas fórmulas del derecho islámico (3). Los casos más frecuentes suelen aludir a la inscripción de matrimonios religiosos celebrados en el extranjero, los efectos civiles de la poligamia, el reconocimiento del repudio (*talaq*) como forma irrevocable de disolución del matrimonio y la custodia de menores bajo la fórmula de la *kafala*. Los jueces españoles no suelen prodigarse en interpretaciones culturales, pero al margen de los argumentos estrictamente jurídicos, en los dictámenes de rechazo del matrimonio poligámico pueden encontrarse alusiones a su atentado contra «*la concepción española del matrimonio y la dignidad constitucional de la mujer*» o a la inscripción del matrimonio español en «*nuestro entorno cultural europeo y de raíz cristiana*». También ha influido en ese proceso el carácter garantista de la cultura jurídica española. Así, aunque en nuestra legislación el matrimonio poligámico carece de validez y la bigamia constituye un delito, cuando un matrimonio de este tipo está permitido por la ley nacional de ambos cónyuges puede llegar a producir efectos sobre la reagrupación familiar, los derechos sucesorios, la pensión alimenticia tras el divorcio y la pensión de viudedad de las esposas (Carrascosa González, 2003). De hecho, son varias las sentencias que han reconocido el derecho a la pensión de viudedad de las personas que acrediten la condición de cónyuges del fallecido, distribuyéndola por partes iguales con independencia del tiempo de convivencia (*Sentencia del Juzgado de lo Social n.º 3 de A Coruña de 13-07-1998; rec. 755/1998 y Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Galicia de 2-04-2002; rec. 4795/1998*). También ha habido fallos en el sentido contrario (*Sentencia del Tribunal Superior*

---

(3) Agradezco la información recopilada sobre este tema por Christian Backenköhler para la elaboración de su Tesis doctoral *Inmigración, comunidades musulmanas y conflictos del pluralismo jurídico en una Europa multicultural*.

*de Justicia de Cataluña de 30-07-2003; rec. 5255/2003*), por lo que el asunto está en manos del Tribunal Supremo para la unificación de la doctrina. En cualquier caso, si bien la posición inicial que adoptaron los tribunales de países vecinos como Francia, Inglaterra e Italia fue la de reconocer ciertos efectos a los matrimonios celebrados de forma legal en el país de origen, la tendencia en la actualidad discurre en un sentido contrario (Labaca Zabala, 2005). La validez del rito nupcial gitano como fuente de derechos también ha encontrado un respaldo puntual en el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo, que en 2005 falló a favor de una demandante española de esta etnia a la que el Instituto Nacional de la Seguridad Social había negado la pensión de viudedad por no estar su matrimonio inscrito en el registro civil, pese a demostrar treinta años de convivencia, descendencia común y contar con el libro de familia.

Existen igualmente casos en los que se ha reconocido la *correspondencia de efectos*, por *similitud funcional*, de la custodia islámica de menores (*kafala*) en el derecho español (*Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía de 14-09-2004; rec. 1014/2003*), aunque en ningún caso se ha admitido que establezca vínculos de filiación o parentesco y pueda, por tanto, asimilarse a la adopción (Rodríguez Benot, 2009). En este caso, en el que se juzgaba la denegación de una pensión de orfandad a dos gemelos marroquíes residentes en España, el tribunal recurrió a la técnica de la *calificación por la función* para equiparar la *kafala* a la figura española del acogimiento familiar. Sin embargo, al no ser esta fórmula origen de derechos de filiación, sobre los que se sostiene la pensión de orfandad, el tribunal apeló a un criterio distinto para conceder ésta: el *interés prioritario del menor* en España. Estimó así que la ley personal de los niños marroquíes, y por implicación la *kafala*, en la medida en que impide la adopción plena, es discriminatoria frente a los menores españoles, al imposibilitar el acceso igualitario de los tutelados a los derechos derivados de la adopción.

#### IV. CONCLUSIONES

Los fenómenos de interlegalidad ilustran las dificultades que entraña el trasplante y la interpretación de las normas jurídicas fuera de su contexto cultural original. Como acabamos de ver, los efectos del derecho islámico pueden resultar más restrictivos en su contexto de origen que interpretados en un contexto más amplio; e inversamente, como ha ocurrido a veces con el reconocimiento del *mahr*; su trasplante a los tribunales ordinarios puede producir un menoscabo de los derechos contractuales de los interesados. Tan

erróneo resultaría, pues, atribuir un potencial inherentemente liberador a los efectos del pluralismo jurídico, convirtiéndolo en un marco legal alternativo (Wolkmer, 2006), como rechazarlos incondicionalmente en nombre de un universalismo en ocasiones engañoso. Aun así, los problemas normativos del pluralismo jurídico se extienden más allá de la dimensión técnica de la interlegalidad. En el caso de los arbitrajes religiosos, el primero de ellos consiste en determinar el libre consentimiento de las partes cuando la mediación tiene lugar en el ámbito de formas de vida fuertemente comunitarias. La infrecuencia con que los laudos religiosos son recurridos constituye un indicio de la dificultad de semejante tarea. En Ontario, por ejemplo, ninguna decisión emitida por los tribunales rabínicos, los únicos vigentes hasta la abolición de todos los organismos de este tipo, fue impugnada desde que se promulgó en 1991 la ley provincial de arbitraje. La ausencia de publicidad es, por otro lado, uno de los efectos buscados con los métodos de la justicia privada. En ellos no suelen quedar registrados los argumentos del arbitrio, lo que impide un razonamiento abierto que los legitime ante la opinión pública y ante la comunidad de pares profesionales. En los procesos judiciales ordinarios, por el contrario, la razón jurídica debe tener en cuenta los valores constitucionales y ha de someterse al escrutinio público y especializado.

Existen asimismo problemas de orden político para la generalización de estos métodos alternativos de resolución de conflictos. La autonomía jurídica suele ser reivindicada por algunas comunidades indígenas y grupos étnico-religiosos con el fin de controlar la reproducción de su identidad colectiva. Una versión *fuerte* de pluralismo jurídico, como el reconocimiento de una jurisdicción exclusiva a los tribunales religiosos, equivaldría a ceder la soberanía del Estado sobre una determinada comunidad de creyentes, concediéndole a ésta el derecho colectivo a vivir según sus propias normas. Con ello se abre la vía para transformar a las minorías sociales en minorías políticas. Hay que tener en cuenta que la oficialización del pluralismo jurídico no sólo protege la diferencia cultural, como suele ser típico de los acomodos multiculturales que suspenden o adaptan una norma para lograr un efecto compensatorio, sino que semejante medida juridifica la diferencia al multiplicar las fuentes oficiales de autoridad. Por ello, aunque pueden existir buenos motivos para el reconocimiento condicionado de algunas de estas fórmulas, su implementación comporta serios riesgos de discriminación hacia algunos de sus miembros, particularmente las mujeres, y tiende a producir una segmentación jurisdiccional del *demos* por razones étnicas y culturales. Este tipo de fragmentación no descansa sobre un esquema de justicia compensatoria o restaurativa, sino que es el resultado contingente de un proceso político y requiere un grado considerable de legitimación, pues tiende a ubicar

fuera del control democrático el marco legal desde el que se reconocen y protegen los derechos de los grupos y de sus integrantes. Como demostró el ejemplo de los tribunales musulmanes en Ontario, la implementación de un sistema de jurisdicciones étnicas o religiosas depende en gran medida de la racionalización discursiva de su propósito, esto es, de su legitimación en un espacio público de deliberación. La derrota de esta iniciativa no fue de índole jurídica, sino social y política en última instancia, por el *pánico moral* que despertó entre determinados sectores de la sociedad canadiense, incapaces de superar los temores y prejuicios asociados con la ley islámica. Así lo demuestra el hecho de que el patriarcalismo de los arbitrajes rabínicos, practicados al abrigo de la misma ley durante más de una década, no diese pie a una hostilidad similar.

La razonabilidad de las inmunidades, excepciones o acomodos por razones culturales depende, por último, de la posibilidad de interpretar los bienes jurídicos y los principios de justicia más allá de su marco oriundo de referencia. Por este motivo, la legitimación de fórmulas fuertemente diferenciadoras debe ser capaz de incluir los argumentos aducidos por los distintos grupos implicados, pero su interpretación no puede quedar presa de ninguna de sus cosmovisiones o lenguajes morales particulares. Desde esta perspectiva, la secularidad podría entenderse en el caso que nos ocupa como un terreno metalingüístico para la búsqueda del entendimiento interreligioso o intercultural, de manera que incluso los grupos tradicionalistas tengan la posibilidad de defender, traducir o adaptar el significado de sus bienes morales más preciados a otros entornos culturales y sociales distintos de los originarios.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- AJZENSTAT, J. (1999): *Canada's founding debates*, Toronto, Stoddart.
- AMSTUTZ, M. (2005): «In-Between Worlds: *Marleasing* and the emergence of interlegality in legal reasoning», en *European Law Journal*, vol. 11, n.º 6, págs. 766-784.
- ARBELÁEZ DE TOBÓN, L. (2004): *La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional*. República de Colombia. Rama judicial del poder público. Consejo Superior de la Judicatura.
- Avitzur v. Avitzur* (1983): 58 N.Y.2d. 108, 459 N.Y.S. 572, 446 N.E.2d 136.
- BAKHT, N. (2007): «Religious arbitration in Canada: protecting women by protecting them from religion», en *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 19, n.º 1, págs. 119-144.
- BELLAH, R. (1967): «Civil religion in America», en *Daedalus*, vol. 96, n.º 1, págs. 1-21.
- BOYD, M. (2004): *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion. Executive Summary*. Extraído en marzo de 2011 de: <http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.pdf>

- BORROWS, J. (2006): *Indigenous Legal Traditions in Canada*. Report for the Law Commission of Canada. Law Foundation Chair in Aboriginal Justice and Governance. Faculty of Law, University of Victoria.
- CARRASCOSA GONZÁLEZ, J. (2003): «Nuevos modelos de familia y derecho internacional privado en el siglo XXI», en *Anales de Derecho. Universidad de Murcia*, n.º 21, págs. 109-143.
- COMBALÍA SOLÍS, Z. (2002): «Reconocimiento de la dote islámica en Occidente: un estudio de la jurisprudencia estadounidense», en *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, n.ºs 10-11, págs. 41-60.
- (2008): «Arbitraje, multiculturalidad e Islam: el caso canadiense», en *Revista de derecho migratorio y extranjería*, n.º 17, 2008, págs. 239-263.
- COVER, R. M. (1983): «Nomos and Narrative», en *Harvard Law Review*, vol. 97, n.º 1: 1-68.
- DUPRET, B.; BERGER, M. y AL-ZWAINI, L. (1999): *Legal pluralism in the Arab World*, The Hage, Kluwer.
- FOURNIER, P. (2001): «The erasure of Islamic difference in Canadian and American family law adjudication», en *Journal of Law and Policy*, n.º 51, págs. 51-95.
- (2010): *Muslim marriage in western courts. Lost in transplantation*, Farnham - Burlington, Ashgate.
- FREELAND, R. (2000-2001): «The Islamic Institution of Mahr and American Law», en *Gonzaga Journal of International Law*, vol. 4, n.º 31.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F. (2006): «Constitutional values, faith-based arbitration, and the limits of private justice in a multicultural society», en *National Journal of Constitutional Law*, vol. 19, n.º 1, págs. 155-191.
- GAVIRIA DÍAZ, C. (2002): *Sentencias: herejías constitucionales*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- GRIFFITHS, J. (1986): «What is legal pluralism?», *Journal of Legal Pluralism*, n.º 24, págs. 1-55.
- GÜNTHER, K. (2001): «Rechtspluralismus und universaler Code der Legalität: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem», en L. WINGERT y K. GÜNTHER (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, págs. 539-567, Frankfurt, Suhrkamp.
- HILLER, H. H. (2000): «Civil religion and the problem of national unity. The 1995 Quebec referendum crisis», en D. LYON y M. VAN DIE (eds.), *Rethinking church, state and modernity. Canada between Europe and America*, págs. 166-185, Toronto, University of Toronto Press.
- HIRSCHMAN, Ch. (2008): «The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States», en PORTES, A. y SCHWATZ, R. (eds.), *Rethinking Migration. New theoretical and empirical perspectives*, págs. 391-418, New York, Berghahn.
- HOEKEMA, A. (2005): «European legal encounters between minority and majority culture: cases of interlegality», en *Journal of Legal Pluralism*, n.º 51, págs. 1-28.
- IN RE MARRIAGE OF DAJANI (1988): 204 Cal. App. 3d 1387; 251 Cal. Rptr. 871. Court of Appeal of California, 4<sup>th</sup> Appellate District, Division.

- Kaddoura v. Hammoud* (1998): Ontario Supreme Court. Court File n.º 53247/96. Extraído en marzo de 2011: <http://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/1998/1998canlii14937/1998canlii14937.pdf>
- LABACA ZAVALA, M. (2005): «El matrimonio polígamo islámico y su trascendencia en el ordenamiento jurídico español», en *Noticias jurídicas*, extraído en marzo de 2011: <http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200501-6557171110453510.html>
- LORD PHILIPS (3 de julio, 2008): *Equality before the Law*. Discurso de Lord Philips, Lord Chief Justice. East London Muslim Centre.
- LYON, D. y VAN DIE, M. (Eds.) (2000): *Rethinking church, state and modernity. Canada between Europe and America*, Toronto, University of Toronto Press.
- NIELSEN, M. O. (1999): «Navajo nation courts, peacemaking and restorative justice issues», en *Journal of Legal Pluralism*, n.º 44, págs. 105-126.
- ONE LAW FOR ALL (2010): *Sharia law in Great Britain: A threat to one law for all and equal rights*. Extraído en marzo de 2011 de: <http://www.onelawforall.org.uk/wp-content/uploads/New-Report-Sharia-Law-in-Britain.pdf>
- PAL, M. S. (2006): *Faith based arbitration in Canada and beyond*, The Institute for Transborder Studies, Kwantlen College, Richmond, BC.
- PENGELLEY, N. (2005): «Faith based arbitration in Ontario», en *Vindobona Journal of International Commerical Law & Arbitration*, vol. 6, págs. 111-122.
- QAISI, G. G. (2000-2001): «Religious marriage contracts: Judicial enforcement of *Mahr* agreements in American courts», en *Journal of Law and Religion*, vol. 15, n.ºs 1/2, págs. 67-81.
- RAHNEMA, S. (2006): «The perils of faith-based multiculturalism», en *Canadian Dimension*, 40, 1, págs. 21-23
- RAMADAN, T. (2005, marzo 31): «¿Cómo aplicar la charia?», *La Vanguardia*.
- RIGHTS & DEMOCRACY (2005): *Behind closed doors. How faith-based arbitration shuts out women's rights in Canada and Abroad*. Extraído en marzo de 2011: [http://www.dd-rd.ca/site/\\_PDF/publications/women/arbrfaith.pdf](http://www.dd-rd.ca/site/_PDF/publications/women/arbrfaith.pdf)
- RODRÍGUEZ BENOT, A. (2009): «Eficacia de la *kafala* ante el ordenamiento español», en A. QUIÑONES ESCÁMEZ *et al.*, *Kafala y adopción en las relaciones hispano-marroquíes*, págs. 127-155, Madrid, FIIAP.
- RUBBOLI, M. (2006): *National identity and religion in the United States and Canada*. Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Estudios Canadienses: Identidades en Evolución. Migraciones e Identidades Culturales en el Siglo XXI. Universidad Autónoma de Madrid.
- SANTOS, B. de S. (1987): «Law: A map of misreading. Toward a postmodern conception of law», en *Journal of Law and Society*, vol. 14, n.º 3, págs. 279-302.
- (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta-Bogotá, ILSA.
- SHACHAR, A. (2001): *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THE ARCHBISHOP OF CANTERBURY (7 de febrero, 2008): *Civil and Religious Law in England. A religious Perspective*. Extraído en marzo de 2011 de: <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>

- UK PARLIAMENT (24 November 2008): *Written answers and statements*. Jack STRAW (Lord Chancellor, Ministry of Justice; Blackburn, Labour).
- VON BENDA-BECKMANN, F. y K. (2006): «The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders», en *The Journal of Legal Pluralism*, n.ºs 53-54, págs. 1-44.
- WOLFE, C. L. (2006): «Faith-based arbitration: friend or foe? An evaluation of religious arbitration systems and their interaction with secular courts», en *Fordham Law Review*, vol. 75, Issue 1, págs. 427-469.
- WOLKMER, C. A. (2006): *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, Sevilla, Mad.