

El paradigma pluralista en el reconocimiento de la diversidad familiar.

Una exploración casuística¹

Encarnación La Spina

Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe

Universidad de Deusto

Introducción

Si tal y como recuerda Touraine, en sociedades multiculturales es inevitable el encuentro de diferentes culturas con aquellas dominantes o hegemónicas cuando esta coexistencia o convivencia espacial se produce ya sea en el ámbito privado o público, es lógico pensar que cada sujeto tratará de reivindicar la propia diferencia y será desigual el reconocimiento de esta diversidad por los demás². Respecto a la reivindicación de la diferencia y el reconocimiento, el multiculturalismo ni en el plano teórico o filosófico-político ni institucional ha sabido superar sus limitaciones³ y por ello queda la duda si otro modelo inserto en el paradigma pluralista como es el intercultural, ahora más en auge, precisamente sea capaz de paliar la falta de interacción y de espacios de convergencia entre las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria que el primero no ha sabido promover⁴. La alternativa intercultural apuesta por “la promoción sistemática y gradual desde el Estado y desde la sociedad civil, de espacios y procesos de interacción positiva capaces de abrir y generalizar relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación y convivencia”⁵.

¹ Investigador postdoctoral del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto, referencia FPDI-2013-16413 del programa de contratos de formación postdoctoral de Ministerio de Economía y Competitividad, *Diversidad y Convivencia. Los derechos humanos como guía de acción*, DER 2015-65840-R.

² TOURAINE, A.: *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC Editorial, Madrid, 2004, esp. p. 83

³ DE LUCAS MARTÍN, J., “Pluralismo Jurídico, Multiculturalismo y Conflictos de Derechos”. En BERGALI, R.. (ed.). *El desarrollo y las aplicaciones de la Sociología jurídica en España. Oñati Proceedings* (núm. 19), IISJ, Oñati, 1995.

⁴ GIMÉNEZ, C., “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad: propuesta de clarificación y apuntes educativos”, *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, Nº 8, 2003, pp. 9-26. AÑÓN ROIG, M. J., “La interculturalidad posible: Ciudadanía diferenciada y derechos”, en DE LUCAS, J. (ed.): *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Cuadernos de Derecho Judicial, VI-2002, Madrid, pp.217-270.

⁵ GIMÉNEZ, C., *El interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas*, Observatorio Vasco de Inmigración, Zarautz, 2010, en concreto pp. 24-25.

Precisamente como apunta Boaventura do Santos, la finalidad es construir una relación de intercambio mutuo y dinámico establecida en condiciones de igualdad⁶ que sí permite la eliminación de los contenidos discriminatorios abogando por reinventar las categorías sociales y políticas aún hegemónicas por medio de «diferencias iguales» a partir de «reconocimientos recíprocos»⁷. Sin embargo, a diferencia de las políticas de negación de la pluralidad que se asientan en el principio firme de no reconocimiento⁸, la opción pluralista de las políticas basadas en el reconocimiento de las diferencias nacionales y/o étnicas y religiosas existentes puede ser considerada como propiamente intercultural o bien quedarse en un pluralismo limitado.

1. A vueltas con las consecuencias normativas del reconocimiento: los retos de la interculturalidad

El imperativo intercultural sintetizado por Santos en la máxima «tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza»⁹ remarca la relación entre igualdad y diversidad como un eje constitutivo de este planteamiento. Un planteamiento que lo distingue de la “homogeneidad” del modelo asimilacionista y de la “diferenciación” (segmentación) del modelo multicultural. De un lado, porque se debe analizar si el reconocimiento de dicho derecho implica el respeto y la asunción de una serie de valores comunes y diferenciales como Estado social y democrático de derecho. Y, de otro lado, porque se debe constatar si el respeto de los derechos fundamentales no impone de forma coactiva sus señas de identidad a los miembros del grupo o al menos admite vías de escape o resiliencia¹⁰. Por tanto, desde este enfoque el argumento de peso para desechar el llamado “sofisma de la neutralidad”¹¹ requiere cuestionar abiertamente en qué medida se desatienden aquellas

⁶ SANTOS, B., “Reinventando la emancipación social” en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna, La Paz, 2008, esp. p. 14.

⁷ SANTOS, B., *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005, p. 165. GIMÉNEZ, C., *El interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas*, Observatorio Vasco de Inmigración, Zarautz, 2010.

⁸ MORONDO, D., “El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente a la prohibición del velo islámico integral”, *Anuario de filosofía del derecho*, n. 30, 2014, pp.291-307, esp. p. 303-304. SOLANES CORELLA, Á., “Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº31, 2015, pp. 62-91.

⁹ SANTOS, B. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, op. cit., p. 284.

¹⁰ TAYLOR, Ch.: *Multiculturalismo. La política del reconocimiento*, Anabasi, Piacenza, 2003, esp. p.30.

¹¹ DE LUCAS MARTÍN, J. “Política y derecho: la gestión de los conflictos derivados de la diversidad cultural” en SOLANES CORELLA, A. (ed.) *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea: Implicaciones jurídico-política*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016, pp. 19-33.

condiciones y especificidades para que los individuos puedan ser tratados como iguales.

Como indica Belvisi, todo análisis del desarrollo actual de la perspectiva pluralista aplicada¹² se centra en tres niveles: político-constitucional; legislativo y jurisprudencial. En el primer nivel, dando reconocimiento político a la diferencia cultural, atribuyendo a las minorías nacionales e inmigrantes una ciudadanía diferenciada. En el segundo plano, supliendo la tradicional función integrativa del derecho cuestionada por el pluralismo jurídico, por medio de una estrategia universalista de tipo negativo en perspectiva constitucional y por último en el nivel jurisprudencial cuando el conflicto normativo se combina con una definición diferente y común de la realidad, es posible modificar el procedimiento judicial por uno de negociación y composición. Así lo advierte también, De Lucas, cuando sostiene que una de las principales dificultades que experimentan los sistemas jurídicos para hacer frente a los problemas derivados de una sociedad progresivamente multicultural están directamente relacionados con “el mantenimiento del modelo paleoformalista, asentado en el monopolio del Derecho por el Estado nacional y en la identificación del derecho con la ley”. El mismo autor, propone una solución sencilla, pero no por ello fácil para acometer las reclamaciones de la diferencia en clave jurídica¹³. En concreto, un programa normativo basado en la igualdad de todos los individuos abstractos. Todo esto parece aconsejar que el tratamiento de los conflictos derivados de la heterogeneidad cultural se produzca en la vía legislativa en lugar de la judicial, porque así se lleva la discusión a una sede donde es posible examinar con más detalle y a la vez con más alcance y con más legitimidad, el contraste entre los diferentes modelos culturales, la justificación de sus pretensiones normativas y en su caso el rechazo de alguna de ellas.

En cualquier caso, la opción del reconocimiento del pluralismo político y jurídico rompe frontalmente con el fundamento del monopolio coercitivo y de los medios de producción de normas sobre los que descansa el modelo jurídico tradicional. Por eso, la virtualidad de esta opción estará condicionada “siempre y cuando” existan limitaciones significativas como la protección superior de un “cuerpo mínimo de

DE LUCAS, J.: *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, C.G.P.J. , Madrid, 1999, esp. p. 80 y p. 86

¹² BELVISI, F.: “Identità, minoranze, immigrazione: com'è possibile l' integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche”, *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 2002, p.11-31, esp. P. 22- 28. AÑÓN ROIG, M.J.: “La multiculturalidad posible: La mirada del derecho”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, Nº. 8, 2003 (Ejemplar dedicado a: Textos para la discusión en el Seminario “Ciudadanía europea y conflictos culturales”. Valencia, 29, 30 y 31 de octubre de 2003), p. 1-33, esp. 25.

¹³ DE LUCAS MARTÍN, J.: *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, op. cit., esp. p. 96.

valores compartidos” o del denominado “patriotismo constitucional¹⁴ que aboga por la adhesión a los fundamentos de un régimen político democrático. Este último, un primer escollo insalvable por el momento puesto que a la hora de fijar estas limitaciones rige el concepto moderno de ciudadanía democrática, como forma por excelencia de pertenencia político-jurídica a un Estado, marcada por diversas exclusiones, entre ellas las que afectan a la dicotomía nacional-extranjero¹⁵. De este modo, hay diferentes extremos a considerar para fijar el alcance y las limitaciones de la perspectiva intercultural desde una dimensión práctica:

1) El cuestionamiento de la neutralidad ética del propio ordenamiento jurídico y la realización consecuente del derecho por parte del Estado moderno, que puede ser compleja. Esto es constatar si es el Estado quien impone coactivamente una unanimidad religiosa, moral y cultural mediante la unificación jurídica del sometimiento universal a un poder central. Incluso si lleva a acabo medidas de erradicación de toda pauta o conducta para que haya un solo espacio de comunicación comunitaria e ideal y por ende toda diferencia o libertad de elección debe ser perseguida¹⁶. El comprobante es sencillo: la apuesta en firme por la tipificación penal frente a la prioridad de dar mayor seguridad y previsibilidad jurídica a ciertos factores religiosos o sistemas jurídicos multiconfesionales, plurilegislativos de base personal¹⁷.

2) El control prevalente del respeto a los derechos individuales frente a los derechos colectivos. En ocasiones, los grupos étnicos, religiosos, y otros buscan el reconocimiento del derecho propio para “imponer restricciones internas”¹⁸ tendentes a preservar la identidad del grupo y su cohesión, aun sacrificando con ello los derechos individuales de las personas pertenecientes al mismo. En el ámbito de la diversidad religiosa y cultural son relevantes las prácticas de subordinación y discriminación con patrones (de género, etc.) que se centran en un determinado grupo de mujeres, las mujeres musulmanas, de ahí que se toman como víctimas de su propia religión y

¹⁴ HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, esp. pp. 94-97.

¹⁵ HABERMAS, J., *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, p.94. CASTLES, S., “Globalización e inmigración”, AUBARELL, G. y ZAPATA, R. (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2004, pp. 33-56, p. 46. DE LUCAS MARTÍN, J., *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Icaria. Antrazyt, Barcelona, 2003, esp. p. 107-108.

¹⁶ DE LUCAS MARTÍN, J.: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona, 1996, esp. p. 24.

¹⁷ ORTEGA MARTÍN, E. “La cláusula de orden público ante el fenómeno multicultural, VV.AA *Sociedad multicultural y derechos*, Cuadernos de derecho judicial, n. 19, Madrid, 2006, pp. 315-344.

¹⁸ KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, Buenos aires, 1996, esp. pp. 57-72.

cultura, obviando que el punto de análisis de la libertad y la autonomía en otras culturas es el propio de la nuestra.

3) La irrupción de conflictos normativos que cuestionan las formas tradicionales del derecho y la supremacía excluyente de la ley como fuente del derecho. Por ejemplo, si se reconoce unas normas tradicionales o bien si el reconocimiento se da junto al sistema hegemónico de otros ordenamientos de derecho positivo, constituidos esencialmente por normas de derecho consuetudinario u otro tipo de prácticas a través de las cuales los grupos diferenciados ajustan su comportamiento y saldan sus litigios¹⁹.

4) El reconocimiento de sistemas específicos de aplicación de su derecho, basados en la existencia de órganos y procedimientos específicos de resolución de conflictos y la imposición de sanciones para mantener las estructuras y las prácticas culturales, sociales y religiosas propias del grupo²⁰. Por ahora, no existe consenso doctrinal respecto a estos órganos propios, pues sobre la situación de las mujeres musulmanas, los certificados de divorcio que los consejos islámicos expiden en el Reino Unido no son jurídicamente vinculantes y el divorcio civil se debe tramitar de forma paralela²¹.

2. Límites en el reconocimiento de la diversidad familiar: una exploración casuística

Si bien los conflictos propios del reconocimiento de la diversidad son más fácilmente identificables en el espacio público porque inciden directamente en el mito de la homogeneidad cultural de las sociedades de acogida, en el ámbito privado la poliédrica realidad de la diversidad no está menos expuesta a conflictos normo-culturales. La esfera familiar es un elemento aglutinador del ámbito privado por ser precisamente el primer espacio donde se produce un encuentro intercultural entre “modelos de vida familiar” dispares y procedentes de círculos culturales, sociales y jurídicos muy alejados. En esta órbita se concentran las primeras limitaciones y

¹⁹ Vid. varios trabajos que analizan el impacto de los Consejos islámicos en el Reino Unido en los monográficos de MACLEAN, M: y EEKELAAR, J: (eds.), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Hart, Oxford, 2013, en concreto pp. 185-202 y SHAH, P.:, FOGLETS, M.C. y ROHE, M: (eds.), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Ashgate, Farnham, 2014.

²⁰ GIMÉNEZ ROMERO, C. y GÓMEZ CRESPO, P. (coord.), *Análisis, prevención y transformación de conflictos en contextos de inmigración*, Instituto de Migraciones, etnicidad y desarrollo local, Universidad Autónoma de Madrid ediciones, Madrid, 2015, pp. 13 a 20.

²¹ BANO, S., “Muslim Dispute Resolution in Britain: Towards a New Framework of Family Law Governance?”, en Mavis MACLEAN y John EEKELAAR (eds.), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Hart, Oxford, 2013, pp. 61-88.

tensiones que generan la diversidad cultural especialmente por la ausencia de regulación de ciertas familias atípicas ante el aumento de la litigiosidad que éstas plantean en las jurisdicciones de cada Estado. De hecho, la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales²², exige como Pocar indica insertar la regulación social y jurídica de las familias en un contexto de pluralismo jurídico y normativo, aunque aumente ulteriormente la complejidad. Desde la dimensión social es posible distinguir no sólo conflictos tradicionalmente incompatibles con los ordenamientos de los estados europeos receptores de inmigración, por ejemplo el matrimonio poligámico, el repudio sino también otros los matrimonios forzados que progresivamente plantean la duda entre la eficacia del recurso a la punición o la no intervención por parte del Derecho²³. Además, estos supuestos de formación y disolución familiar de carácter matrimonial nutren la consistencia de ciertos tópicos arraigados a los que se le suele atribuir por defecto un potencial desintegrador de la convivencia social incluso aún siendo considerados estrictamente marginales²⁴.

2.1 Poligamia:

La poligamia es una modalidad matrimonial *de iure* y *de facto* vigente en casi 47 Estados entre África y Asia²⁵ que son potenciales emisores de flujos migratorios o son lugares de los que proceden los migrantes hacia Europa y España. Si bien ninguno de los países receptores de inmigración europeos admiten el matrimonio poligámico, no por ello se considera una de las instituciones más controvertidas del derecho de familia islámico²⁶. Estas cuestiones de partida predefinen la gestión normativa de la diversidad y se establecen en neto contraste con la realidad de la mayoría de los países islámicos

²² DE LUCAS MARTÍN, J.: *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, op. cit., esp. p. 63.

²³ PAREKH, B., “La lógica de la evaluación intercultural” en *Repensando el multiculturalismo*, Editorial Istmo, Madrid, 2005, pp.389-452.

²⁴ QUIÑONES ESCÁMEZ, C., “Islamic family law in Courts: Spain’s position with regard to Moroccan Family Code” in GIUNCHI, E., *Muslim Family Law in Western Courts*, Routledge, New York, 2013, pp. 113-129, p. 113.

²⁵ Circular 2008/14, de 25 de febrero, de la CNAV (*Caisse nationale d'assurance vieillesse*): Afganistán, Argelia, Bahréin, Bangladesh, Benín, Birmania, Burkina Faso, Camerún, Catar, Chad, Comores, Congo, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Gabón, Gambia, India, Indonesia, Irak, Irán, Jordania, Kuwait, Líbano, Liberia, Libia, Malasia, Malí, Marruecos, Mauritania, Níger, Nigeria, Omán, Pakistán, República Centroafricana, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Siria, Tanzania, Túnez, Togo, Uganda, Yemen, Yibuti, Zaire y Zambia

²⁶ ADROHER, S.: “Matrimonio islámico y derecho internacional privado español”, VV. AA., *Hominum causa omne ius constitutum est: escritos sobre el matrimonio en homenaje al prof. Dr. José María Díaz Moreno, S.J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000, pp. 879-900; y MARTINELL, J. M., “Derecho a contraer matrimonio, inmigración y fraude de ley”, *Laicidad y Libertades*, nº 2, 2002, pp. 277-311.

que sí articulan una institución conocida como poligamia²⁷, según la cual, un hombre puede contraer matrimonio con hasta cuatro esposas a la vez, aunque no es una práctica generalizada y está siendo regulada. La poligamia no es una celebración matrimonial obligatoria por la Sharía, sino opcional y tampoco “exageradamente” extendida²⁸. De hecho, su existencia, no determina que esta sea obligatoria en el Derecho Musulmán ya que la incidencia de la misma varía considerablemente de un ámbito social a otro y de unos países en relación con otros²⁹. Por ello, no sorprende que existan excepciones como es el caso de Túnez, el único país musulmán donde está prohibida la poligamia artículo 18.1 del Código del Estatuto personal. Y, de igual modo donde se admite que las condiciones legales de la poligamia se hayan reducido, de manera que el número máximo de esposas no puede superar el de cuatro y con todas ellas el esposo ha de ser igual de justo y equitativo, tanto en lo referente al trato material como moral³⁰.

Asimismo, una de las restricciones previstas por el propio ordenamiento jurídico musulmán consiste en su posible exclusión a instancia de la esposa en el contenido de los pactos del contrato matrimonial³¹. Se trata de una cláusula de *non-remariage*, regulada en un importante número de ordenamientos musulmanes³² ya sea de forma implícita (Siria) o explícita (Jordania), aunque su contenido exacto varía de un país al otro³³. Por ejemplo, Marruecos cuenta con una legislación que ha regulado esta cláusula

²⁷ El origen de la poligamia se encuentra en el Corán “si teméis no ser equitativos con los huérfanos, casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas así evitareis mejor obrar mal” Corán, surat 4, (ayat 3).

²⁸ LABACA ZABALA, L., “El matrimonio poligámico islámico y su repercusión en el Derecho español”, *Revista jurídica de Castilla y León*, n. 18, 2009, pp. 261-331, p.303.

²⁹ En relación con la práctica de la poligamia en los diferentes países de carácter islámico, la misma se encuentra bastante extendida en estados como Arabia Saudí, en donde por cada 1000 varones casados 120 son polígamos, o Sudán donde por cada 1000 hombres casados existen 168 polígamos. En cambio en los países del Zagreb la poligamia es más reducida, de manera que en Argelia existen 18 hombres polígamos por 1000 casados, en Marruecos de 1000 hombres casados 66 son polígamos y en Túnez está prohibida desde 1956.

³⁰ ALDEEB ABU-SAHLIEH, S.A.: «Mariages entre partenaires suisses et musulman» en GAUDEMONT-TALLION, H.: *La famille face au droit communautaire. Internasionalisation des droits de l'homme et evolution du droit de la famille*, LGDT, París, 1996, p. 99 y ss.

³¹ El artículo 8 del *Code du Mariage et de la Tutelle* de Malí establece un límite al polígamo (“el hombre que tenga cuatro esposas legítimas no puede contraer un nuevo matrimonio”), una disposición aplicable siempre que el marido no haya elegido la monogamia al celebrar el enlace con su primera esposa. Las mujeres, en cambio, según el artículo 7, no pueden contraer un segundo matrimonio sin haber disuelto el primero. En el mismo sentido, el artículo 113 del Código de Familia de Senegal establece que el hombre que haya optado por contraer un primer enlace monógamo no podrá celebrar nuevos matrimonios; y el que optara por la poligamia no puede superar el número de esposas permitido por la ley, fijado en cuatro.

³² LOSANO, M. G., *La Turchia tra Europa ed Asia: un secolo tra laicismo e Islam*, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, Volume 33, Accademia delle Scienze, Torino, 2009, pp. 29-40.

³³ La Orden 05-02, de 27 de febrero, que modificó la redacción de numerosos preceptos del Código de Familia de Argelia (aprobado por la Ley 84-11, de 9 de junio) prevé en el artículo 19 que “los dos cónyuges pueden estipular en el contrato de matrimonio [...] todas las cláusulas que estimen apropiadas;

contractual prematrimonial de forma expresa, en el artículo 40 del nuevo Código de Familia³⁴. Se acepta la institución de la poligamia, pero se establecen dos excepciones: no podrán contraer matrimonio con más de una esposa los varones que no puedan hacerse cargo de todas ellas de forma justa, y tampoco podrán contraer ulteriores matrimonios si la primera esposa establece tal condición. Además, el artículo 42 prevé ciertas exigencias procedimentales dirigidas a garantizar los derechos de la mujer, como por ejemplo, aquella que obliga al marido a convocar a la primera esposa para solicitar su consentimiento, así como informar a la segunda de que ya está casado. La poligamia resulta por tanto inadmisibles cuando el solicitante no disponga de recursos suficientes para atender a las necesidades de dos hogares y asegurarles equitativamente el mantenimiento, el alojamiento y las otras exigencias de vida. Además, como segundo control de calidad, la poligamia no está permitida cuando no exista una justificación objetiva o tenga un carácter excepcional, así se evita con esta delimitación el posible recurso a una poligamia de hecho de naturaleza ilícita. Por consiguiente, la base de esta exclusión es su carácter potencialmente atentatorio de la igualdad entre hombres y mujeres³⁵ una posible afectación que no se presume en la configuración de la monogamia pese a poder existir una base empírica para ello³⁶.

Así pues el matrimonio poligámico por el bien de la convivencia o los derechos de la mayoría es una práctica necesariamente sancionada en el ámbito penal³⁷ que recibe

en particular, lo que concierne la poligamia y el trabajo de la mujer”. Esta posición contrasta con la permisiva solución existente en Egipto, pues la ley no exige condición alguna al marido que desee contratar un matrimonio poligámico, aunque esta cuestión ha sido largamente debatida en el país. La legislación de Túnez y Turquía se presenta como la más cercana a los principios occidentales en la medida en que no se ha limitado a imponer restricciones a la poligamia, sino que ha optado sin más por prohibirla en cualquier caso, por ejemplo en Turquía desde 1926. Así se deduce del artículo 18.1 del Código sobre el Estatuto Personal de Túnez 1956, modificado por Ley nº 58-70 de 4 de julio de 1958, al afirmar taxativamente que la poligamia está prohibida.

³⁴ Real Decreto nº 1-04-22 del 12 del mes de Du al-Hiyya del año 1424 (3 de febrero de 2004) por el que se promulga la Ley nº 70-03 del Código de Familia. Boletín Oficial nº 5184 del jueves 5 de febrero del 2004.

³⁵ Aunque los instrumentos generales de derechos humanos no establecen explícitamente que sea ilegal, sí lo hacen algunos comentarios adoptados por el Comité de Derechos Humanos (Observación General 28, Artículo 3 - La igualdad de derechos entre hombres y mujeres, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 207 (2000)). Es esta la línea apuntada también en la Recomendación general 21 (1994) del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer: (pár. 14).

³⁶ SOLANES CORELLA, A., “Prácticas culturales, símbolos religiosos y espacio público: entre la prohibición, la anuencia y la no intervención legal”, en AÑÓN ROIG, M. J.; SOLANES CORELLA, A. eds. *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, pp.145-184, esp. p 154-160. SOLANES, CORELLA, A.; “Human rights and Conflicts in European Multicultural societies”, *Migraciones Internacionales*, vol. 7, núm. 1, 2013, pp. 70-100, esp. p. 78-82.

³⁷ A modo ilustrativo, en España se sanciona con pena de prisión de seis meses a un año (artículo 217 Código Penal); en Alemania, la denominada *Doppelhe* se castiga con hasta tres años de prisión (artículo 172 StGB); en Italia, la bigamia se tipifica como delito contra el matrimonio (artículo 556 Código Penal) –antes del adulterio (artículo 559) o el concubinato (artículo 560)– punible con pena de prisión de uno a

como primera respuesta su tipificación como delito de bigamia³⁸. Ahora bien, como advierte Juárez esta tipificación penal de las conductas polígamas ha sido también sistemáticamente cuestionada pese a mantenerse en el Código Penal, perdiendo así gran parte de su ‘estigmatización criminal’. Son varios los factores que hacen visible este cambio a juicio de la misma autora: la reducción de la pena que conlleva, la exclusión de la culpa como título de imputación, la tendencia judicial a no imponer el máximo de la condena legalmente prevista y a suspender la ejecución efectiva de la misma³⁹.

Sin embargo, no solo desde el ámbito penal ha sido justificada la construcción de barreras “protectoras” frente a una institución familiar atípica como es al poligamia. También lo ha sido desde la jurisdicción contenciosa administrativa y en supuestos de adquisición de la nacionalidad por contrayentes polígamos. Revisando las últimas decisiones del Tribunal Supremo al respecto existe un claro punto de conexión argumentativo: la categórica “repugnancia” referida a la poligamia justifica *per se* la denegación de la nacionalidad por residencia en tales supuestos. De este modo, más bien con cierta celeridad- se concluye que es perfectamente ajustado a derecho que la Administración española considere que alguien cuyo estado civil es atentatorio contra el orden público español no ha acreditado un "suficiente grado de integración en la sociedad española". De ahí que la jurisprudencia del Tribunal Supremo entiende innecesarias mayores divagaciones conceptuales sobre este “infranqueable coto vedado” y simplemente se limita a aportar algunas matizaciones respecto a la secuenciación temporal de la apreciación de la circunstancia del matrimonio poligámico y si hay una causa sobrevenida como un divorcio que pueda acreditar la voluntad de corregir esa situación atentatoria en el momento de solicitar la adquisición de la nacionalidad española.

Desde la jurisdicción civil nuevamente con diversas modalidades de prevención se blinda la preservación del orden público como componente de seguridad para evitar el acceso del sistema jurídico del matrimonio poligámico celebrado fuera o en España. Una proyección genérica por la que se prohíbe su celebración en España o se impide la inscripción en España del matrimonio poligámico celebrado en el extranjero. En el

cinco años; en Portugal, se tipifica como delito contra la familia el estar casado y contraer un nuevo matrimonio (artículo 247 Código Penal), aplicándose penas de hasta dos años de prisión y multas de hasta 240 días; y Francia establece un año de prisión y 45 000 euros de multa (artículo 433-20 CP).

³⁸ LABACA ZABALA, M.L., *La protección de la monogamia como elemento esencial del matrimonio: precedentes históricos*. Publicado en www.noticiasjuridicas.com (Abril de 2005). Disponible en: <http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200504-36551325310511141.html>.

³⁹ JUÁREZ PÉREZ, P., “Jurisdicción española y poligamia islámica: ¿un matrimonio forzoso?”, *Revista electrónica de estudios internacionales*, nº23, 2012, pp. 1-45, esp. p. 25-27.

primer supuesto, el ordenamiento no reconoce capacidad matrimonial a quien esté ligado con vínculo matrimonial (art. 46.2 Cc) en base al principio básico e inderogable que la monogamia sustenta nuestro orden público matrimonial. Este impedimento de ligamen entra en juego aunque no lo exija la ley personal de los contrayentes, que regula la capacidad matrimonial según prevé el artículo 9.1 Cc. Básicamente porque la aplicación de esta ley debe ser excluida por el juego de la excepción de orden público cuando la autoridad judicial estime que puede conculcar algún principio básico de nuestro ordenamiento, pues así lo establece la categórica redacción del artículo 12.3 Cc. En el segundo, la inscripción de un matrimonio en el Registro Civil español requiere que éste sea válido para el ordenamiento, circunstancia que no se da si “*no puede reflejar que uno de los contrayentes ya estaba casado cuando se celebró el enlace*”⁴⁰. En este punto, la jurisprudencia civil se muestra unánime: no cabe admitir la inscripción de un matrimonio poligámico en el Registro Civil español, pues ello “*atentaría contra la dignidad constitucional de la persona y contra la concepción española del matrimonio*”. La excepción del orden público se antepone a la ley personal del contrayente, rectora de su capacidad matrimonial (art. 9.1 Cc) y, correlativamente, el artículo 73.2 Cc castiga la infracción de la prohibición consagrada por aquel precepto con la nulidad matrimonial.

Una situación de no reconocimiento que también se persigue desde el derecho de extranjería cuyo destinatario concreto es el inmigrante. Paradójicamente la solución normativa brindada en supuestos de uniones poligámicas es especificar que en ningún caso podrá reagruparse a más de un cónyuge y con ello se encuentra amparo en el conocido “efecto atenuado” del orden público⁴¹. Aquí lejos de una negativa absoluta a reconocer cualquier efecto a las uniones poligámicas, preferentemente solo hay preocupación por limitar la reagrupación a un solo cónyuge o pareja de hecho registrada o no, léase el artículo 4.4 Directiva 2003/86. El legislador entiende que existe un obstáculo insalvable para la admisión del matrimonio poligámico y este es su carácter profundamente discriminatorio. La ley de extranjería por medio de la prohibición absoluta rechaza así una consagración legislativa de una institución sólo permitida al varón, capaz de conculcar el principio básico de igualdad (arts. 1, 14 y 32 CE). La

⁴⁰ RRDGRN de 14 septiembre 1994, de 5 noviembre 1996 (RJ 1997\5879), de 27 abril 1999 (RJ 1999\10147), de 14 mayo 2001 (RJ 2002\1728), de 4 diciembre 2003, de 22 octubre 2004 (JUR 2005\53767 (RJ 1994\8876), de 10 diciembre 2004 (JUR 2005\79607), de 24 octubre 2005 (JUR 2006\266812), de 26 octubre 2006 (JUR 2008\54777).

⁴¹ ADAM MUÑOZ, M. D.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I., *Inmigración magrebí y derecho de familia*, Ed. Universidad de Córdoba, Junta de Andalucía, Córdoba, 2005, esp. p. 132.

colisión del matrimonio poligámico con el orden público matrimonial quedaría estrictamente reducida a dos principios: el tan reiterado principio de la monogamia y el derecho a contraer matrimonio en condiciones de igualdad contenido en el artículo 32.1 CE. En este sentido, el orden público puede llegar incluso a actuar como límite a la voluntad de los particulares en los artículos 6 o 1.255 del Código Civil, pero también como límite a la aplicación de normas extranjeras en el artículo 12, o para la concesión de la nacionalidad en el artículo 20 del mismo Código.

Como no podía ser de otra forma, el concepto de orden público asume así un vínculo estrecho con la concepción moral, paradójicamente cuando la institución del matrimonio es tan abiertamente cuestionada socialmente como interpretada desde una *vis evolutiva* por el propio Tribunal Constitucional en el caso de los matrimonios de personas del mismo sexo⁴². Así entendido, el orden público es una cláusula de cierre del ordenamiento, un criterio interpretativo que dimana de la sentencia del Tribunal Supremo del 22 de diciembre de 1978⁴³ para asegurar que el orden jurídico matrimonial establecido por el Estado garantice la protección de un sistema de vida culturalmente dominante: el sistema matrimonial monogámico. Un sistema matrimonial que se encuentra fuertemente enraizado en la escala de valores, que aún admitiendo diversas manifestaciones, más o menos formalizadas, respetan la modalidad monogámica por su gran peso en la tradición judeo-cristiana⁴⁴.

De ahí que aún siendo escasas y rigurosamente selectivas las concesiones dadas por la jurisprudencia nacional y europea a los efectos jurídicos derivados de un matrimonio poligámico⁴⁵, viene siendo habitual, previo examen de las circunstancias

⁴² STC 198/2012 de 6 de noviembre, BOE núm. 286 de 28 de noviembre de 2012, fundamento jurídico 8, sobre las uniones matrimoniales de personas del mismo sexo.

⁴³ RC 2492/1978.

⁴⁴ SILVA, T. *Derecho Penal parte especial*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004, p. 360. QUINTERO OLIVARES, G. *Comentarios a la parte especial del Derecho Penal*, novena edición, Aranzadi, Madrid, 2011. DE MAGLIE, C., *Los delitos culturalmente motivados. Ideologías y modelos penales*, Colección Derecho penal y Criminología, Marcial Pons, Madrid, 2012.

⁴⁵ Por ejemplo, en Holanda (District court, Utrecht, 21 de enero de 2009, rechtspraak.nl BH 3029), se ha alegado el orden público para negar el reconocimiento cuando las circunstancias dejan claro que el matrimonio está estrechamente vinculado a los Países Bajos; en Dinamarca (Western High Court, 2 de septiembre de 2003), aunque no se reconoció el primer matrimonio pues se trataba únicamente de un matrimonio religioso, el tribunal accedió a reconocer a la segunda mujer el derecho a divorciarse; en Italia (Corte d'Appello Torino, decreto de 18 de abril de 2001; Corte d'Appello di Bologna, ordenanza de marzo 2003), se han concedido efectos a la poligamia cuando los hijos y las mujeres se encuentran ya en territorio italiano. En España, el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía (TSJ de Andalucía, Málaga, 30 de enero 2003) considera que tienen derecho a la pensión del asegurado de forma proporcional y en función del periodo de tiempo de su matrimonio con el fallecido. Sin embargo, la Corte Suprema de Justicia de Cataluña (TSJ de Cataluña, 30 de julio de 2003) ha sostenido que solo el primer cónyuge debe recibir la pensión reclamada.

del caso y el principio de justicia material, que se le atribuyan ciertos efectos en materia de pensiones, herencia, filiación y cuidado de los hijos con vistas a proteger a la primera esposa residente en territorio europeo en caso de subvenir una unión poligámica en el país de origen⁴⁶. Por ejemplo, cabe destacar la consolidación de la doctrina del efecto atenuado en la jurisdicción social desde la primera sentencia que reconoció el derecho a la pensión de viudedad a las dos esposas de un trabajador senegalés, otorgando también a los hijos habidos con ambas las respectivas pensiones de orfandad⁴⁷. Hasta la actualidad son cada vez menos excepcionales los casos en los que se han ido reconociendo ciertos efectos jurídicos a una institución rechazada por el ordenamiento jurídico aunque no es generalizado dado que en el ámbito laboral siguen siendo escasísimas las previsiones dedicadas al matrimonio poligámico o bien recogidas en los convenios internacionales firmados en materia de seguridad social con Marruecos y Túnez⁴⁸.

2.2. Repudio: disolución matrimonial y efectos jurídicos

Si las modalidades de formación matrimonial son controvertidas, la ley de extranjería también tiende a ajustarse implícitamente a los parámetros estrictos del orden público y de la competencia exclusiva o cuasi exclusiva de los tribunales para el reconocimiento de disoluciones matrimoniales. Ahora bien, a diferencia de la poligamia, solo dos países (Turquía y Túnez) han hecho efectiva la abolición del repudio marital⁴⁹. El repudio constituye un privilegio del marido para rechazar a la

⁴⁶ SHAH, P., “Distorting Minority Laws? Religious diversity and European Legal Systems”, in SHAH, P., FOLETS, M. C., ROHE, M. *Family, Religion and Law. Cultural encounters in Europe*, Burlington: Ashgate, 2014, pp.1-18, p. 10.

⁴⁷ STSJ Galicia de 2 abril 2002 (AS 2002/899), STSJ Madrid de 29 julio 2002 (AS 2002/3324), STSJ Cataluña de 30 julio 2003 (AS 2003/3049), y STSJ Valencia de 6 junio 2005 (AS 2005/2454).

⁴⁸ Convenio sobre seguridad social entre España y el Reino de Marruecos, de 8 de noviembre de 1979 (BOE núm. 245, de 13 de octubre de 1982), modificado por el Protocolo Adicional al Convenio de 27 de enero de 1998 (BOE núm. 282, de 24 de noviembre de 2001). Artículo 23. “*La pensión de viudedad causada por un trabajador marroquí será distribuida, en su caso, por partes iguales y definitivamente entre quienes resulten ser, conforme a la legislación marroquí, beneficiarias de dicha prestación*”.

141 Convenio de seguridad social entre el Reino de España y la República de Túnez, de 26 de febrero de 2001 (B.O.E. núm. 309, de 26 de diciembre de 2001). Artículo 24. *Pensión de viudedad compartida. “En caso de que exista más de una viuda con derecho, la pensión de supervivencia se repartirá entre ellas a partes iguales”*.

⁴⁹ El derecho tunecino, tras la reforma del Código del Estatuto Personal, otorga la facultad de repudiar tanto al hombre como a la mujer y ha justificado la prohibición de la poligamia por el versículo del Corán que obliga al marido a tratar por igual a sus esposas, lo que equivale a aconsejar la abolición de la institución. Por ejemplo, cabe el repudio en el artículo 104 de la Ley sobre el estatuto personal de Kuwait de 1981, el artículo 33 de la Ley sobre matrimonio y divorcio de Libia de 1984 o el artículo 36 de la Ley sobre el estatuto personal de Irak de 1959.

esposa, a excepción del ejercitado por ella misma cuando tiene esta opción y está consignada en el contrato de matrimonio mediante el pago de una compensación económica producida por mutuo acuerdo. En el derecho musulmán tradicional o clásico, este privilegio marital, además de su carácter revocable en sus dos primeras formulaciones, es irrevocable cuando la fórmula prescrita se haya pronunciado por tercera vez.

En cualquier caso, existen variantes en las respectivas legislaciones de los Estados musulmanes que a excepción de Túnez, en principio reconocen, tal y como prescribe la *Sharía*, el derecho del marido a repudiar a la mujer, aunque lentamente se han introducido algunas limitaciones al derecho absoluto del varón, exigiendo el cumplimiento de algunas formalidades. Tal es el caso entre otros de la *mudawanna* marroquí⁵⁰, revisada en 2004, según la cual la mujer puede pedir ser repudiada por el marido, con la finalidad de simplificar la desvinculación, sin que en tal caso sea necesario probar la causa⁵¹. De esta forma la naturaleza de la institución del repudio en algunos Estados islámicos es dispar, en cuanto puede no ser un acto privado, exigiéndose la presencia de un juez en Argelia o bien se trata de un procedimiento de homologación judicial en Marruecos.

A grandes rasgos, sí es posible diferenciar, por una parte, el *talaq tradicional revocable* por el que el marido puede solicitar la reanudación de la vida marital con la esposa sin necesidad de que siempre concurra consentimiento por parte de la mujer. Este sería el caso de producirse una retractación del repudio por parte del marido, que consiste en la expresión de una fórmula que indica su voluntad de reactivar la convivencia marital. Ahora bien, la reanudación de la vida marital no comporta un nuevo matrimonio. Por ello, la retractación del repudio por parte del marido no necesita el consentimiento de la mujer ni la fijación de una nueva dote.

Y, de otra parte, el *talaq tradicional irrevocable* que consiste en que el marido realiza tres declaraciones de repudiación en un mismo acto, lo que da lugar a la

⁵⁰ Otros países se han limitado a establecer tímidas reformas destinadas a reglamentar la publicidad o los efectos del repudio o a ampliar las causas de disolución del matrimonio a petición de la mujer. Pérez Álvarez indica el artículo 2 de la Ley sobre algunos asuntos concernientes al estatuto personal de Egipto (1929), el artículo 96 de la Ley sobre el estatuto personal de Jordania de 1976, el artículo 45 del Libro II del Código sobre el Estatuto Personal de Marruecos de 1957, el artículo 106 de la Ley sobre derechos de la familia de Líbano de 1962 y el artículo 96 de la Ley sobre el estatuto personal de Siria de 1975.

⁵¹ SOTO MOYA, M., "Mujer inmigrante marroquí: reagrupación familiar", en RUIZ SUTIL, C. Y RUEDA VALDIVIA, R., coord.: *La situación jurídico-familiar de la mujer marroquí en España*, Junta de Andalucía. Instituto de la Mujer, Sevilla, 2008, pp. 131-154; PÉREZ ÁLVAREZ, S. "Las tradiciones ideológicas islámicas ante el repudio. Su eficacia civil en el derecho del estado español", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 13, pp. 183-223 pp. 194-196.

disolución inmediata e irrevocable del vínculo del matrimonio, así como, a la extinción de la vocación sucesoria, si bien, el marido tendrá la obligación de pasar la pensión alimenticia a la esposa. Junto a esta fórmula irrevocable también el repudio que ejerce unilateralmente el marido antes de que tenga lugar la consumación del matrimonio, también presenta un carácter irrevocable y produce la disolución inmediata del acuerdo matrimonial⁵². Por tanto, entre las posibles variantes de repudio a efectos de reconocimiento o asimilación con otras formas de disolución matrimonial reconocidas por el ordenamiento jurídico, caben mayores aproximaciones en términos de eficacia con el *talaq* irrevocable.

Así, si la aplicación de un derecho extranjero islámico o el reconocimiento del acto de repudio pronunciado en el extranjero puede vulnerar o no los principios fundamentales del ordenamiento jurídico, según las circunstancias del caso. Por tanto, tal y como sostiene Quiñones Escámez, surge una cuestión dilemática para rechazar su eficacia: su contrariedad al principio de igualdad entre hombre y mujer siempre y cuando haya una comprobación caso por caso para conocer la modalidad del repudio o su motivación⁵³. Precisamente porque la obligatoriedad de un procedimiento jurídico acreditativo de la disolución matrimonial y la exigencia de garantías para proteger *a posteriori* la situación jurídica de las personas a cargo, sigue salvando demasiadas distancias con una política de reconocimiento de la pluralidad familiar. Máxime si la disolución es posible por medio de actos voluntarios de los contrayentes como el divorcio y la nulidad matrimonial que producen la suspensión de la vida en común y el cese de la posibilidad de vincular bienes del otro cónyuge en el ejercicio de la potestad doméstica. Asimismo, se trata de una apuesta continuada – incluso obstinada– por ampliar una prueba diabólica sobre la separación de hecho prevista en algunos Estados miembros como España en el artículo 17.1 a). El efecto de esta previsión no permitiría formular un *numerus apertus* de figuras jurídicas que no fueran contempladas en el derecho interno. De este modo, todo apunta a que no cabe una válvula de escape para el divorcio privado o el repudio revocable o irrevocable, aunque sería solo esta última erróneamente la considerada idéntica al no producir efectos jurídicos equivalentes a la disolución y no quedar meramente suspendidos unilateralmente o por mutuo acuerdo

⁵² ESTEBAN DE LA ROSA, G., OUHIDA, J., OUALD A. Y SAGHIR, T. *Código marroquí de la Familia*, Ed. Blanca Impresores, S.L., Jaén, 2009, p. 81.

⁵³ QUIÑONES ESCÁMEZ, A.: *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Fundación La Caixa, 12, Barcelona, 2000, pp. 265-266. SAP La Rioja, de 7 de abril de 2014(JUR 2014\136298).

sine die tales efectos⁵⁴.

Aquí, nuevamente, no hay espacios para una visión reflexiva sobre el reconocimiento, al no existir siquiera consenso doctrinal entre optar por una disposición que declarara que no tiene efecto, salvo a demanda de la mujer, el repudio de una mujer que tenga su residencia habitual en Europa, o una que analice las circunstancias del caso con el punto de mira puesto en los intereses de los particulares. Esta situación se daría, por ejemplo, como apunta Shah, cuando la mujer fuera la interesada al reconocimiento de un repudio marital a fin de recobrar la libertad matrimonial y volver a contraer matrimonio, o si el marido pone fin con el repudio a una relación matrimonial sin convivencia desde hace años, pudiéndose producir un resultado intolerable con el orden público si no se conceden los efectos solicitados, aunque suponga reconocer cierta eficacia a una institución discriminatoria⁵⁵.

Por el momento, esta no es una solución excepcional si se observa la línea seguida en la sentencia del Tribunal Supremo de 25 de enero de 2006, que declara la validez de un repudio notarial a efectos de considerar extinguido el primer vínculo matrimonial y permitir la reagrupación de la segunda esposa. Al hacerlo, se anulaba la decisión del Tribunal Superior de Justicia de Madrid, que había denegado la reagrupación solicitada por considerar que el matrimonio precedente no había sido disuelto con todas las garantías, “*mediante un proceso judicial y no un simple acuerdo y respetando los intereses de los ex-cónyuges y su posible descendencia*”⁵⁶.

Aunque en el contexto europeo no es un caso aislado dado que la aceptación por parte de la esposa es una de las condiciones bajo las cuales por ejemplo el legislador belga admite el reconocimiento del repudio extranjero (art. 57 Código de Derecho internacional privado). En circunstancias puntuales como que la mujer es la que solicita a su marido que sea repudiada, además eximiéndole del pago del saldo de la dote y de la pensión alimenticia.⁵⁷ El impacto concreto de la violación del principio de igualdad es relativo si el repudio ha sido pronunciado en el extranjero y con el consentimiento de la mujer — ya bien porque lo haya solicitado o lo haya permitido—.

En definitiva, en esta sede, la discriminación no reside tanto en la naturaleza

⁵⁴ ADAM MUÑOZ, M. D.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I., *Inmigración magrebí y derecho de familia*, op. cit., 2005, p. 37.

⁵⁵ SHAH, P., *Distorting Minority Laws? Religious diversity and European Legal Systems*, op. cit., p. 13.

⁵⁶ STSJ Madrid de 21 marzo 2002 (JUR 2002\152115).

⁵⁷ Ver en particular las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre el reconocimiento de decisiones extranjeras con base en el derecho al respeto de la vida familiar y privada, *SSTEDH Pellegrini c. Italia* n° asunto 30882/96 de 20 de julio de 2001; *Mc Donald c. Francia* n.º 18648/04 de 29 de abril de 2008; *Negrepointis- Giannisis c. Grecia*. n° 56759/08 de 3 de mayo 2011.

discrecional del instituto, sino en el hecho de quedar éste reservado al marido pues como ocurre en muchos ordenamientos islámicos, si la mujer puede, de todos modos, pedir el divorcio, bajo condiciones bastante favorables, y aun reservarse, en el contrato matrimonial, el derecho al repudio (*tamliq*) no serían supuestos similares. En este caso interesa más las consecuencias concretas, en particular patrimoniales pues el marido, como norma general, tiene que concederle una indemnización a la mujer, calculada según una pensión alimenticia de, por lo menos, dos años, teniendo en cuenta la situación económica del marido, de las circunstancias del repudio y de la duración del matrimonio. El reconocimiento de estas consecuencias concretas responde más a una exigencia del principio de justicia material para evitar consecuentemente convertir en perjuicio lo que debiera actuar en protección de la mujer discriminada⁵⁸. De lo contrario, la mujer repudiada se vería obligada a acudir a un juicio de divorcio en España para obtener una definitiva disolución del vínculo matrimonial ya producida en el Estado de origen, cuando a través del exequátur se recibiría la sentencia con ese mismo contenido.

2.3. Matrimonios forzados

Los matrimonios forzados son una realidad más extendida y una práctica arraigada en ciertas comunidades del norte de África, Oriente próximo y Oriente medio, Asia meridional, América Latina así como ciertos colectivos de etnia gitana. Respecto a su identificación y conceptualización existe un debate inconcluso que genera problemas de delimitación de ámbitos de intervención. La discusión se halla polarizada entre si los matrimonios forzados son una cuestión puramente cultural o son simplemente una forma de violencia de género, o bien ambas a la vez⁵⁹. De un lado, el matrimonio forzado es el matrimonio celebrado sin el consentimiento de las personas afectadas, o al menos sin el consentimiento libre y pleno de uno de los contrayentes, que normalmente ha sido forzado a casarse. La formación familiar presenta un vicio de forma determinante para su reconocimiento como válido. La razones que fuerzan el vínculo matrimonial son muy diversas llegando incluso a ser concurrentes: la coacción física, psicológica, sexual, emocional o por factores externos como el honor, la tradición, las

⁵⁸ JUÁREZ PÉREZ, P., “Jurisdicción española y poligamia islámica: ¿un matrimonio forzoso?”, op. cit., esp. pp. 36-40.

⁵⁹ IGAREDA, N., “Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47, 2013, pp. 203-219.

expectativas de los consortes o el nivel económico. Sin embargo, como bien advierte Igareda, la delimitación más compleja se produce entre matrimonios pactados o concertados y los matrimonios forzados, dado que estos últimos pueden ser inicialmente matrimonios pactados en origen y viceversa⁶⁰.

En cualquier caso, según la Resolución 1468 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa sobre matrimonios forzados y matrimonios de niños, se define el matrimonio forzado como “la unión de dos personas en la que al menos una de ellas no ha dado su libre y pleno consentimiento para contraer matrimonio. Este vínculo forzado abarca el matrimonio como esclavitud, matrimonio concertado, el matrimonio tradicional, el matrimonio por razones de costumbre, la conveniencia o la respetabilidad percibida, el matrimonio infantil, el matrimonio precoz, los matrimonios ficticios, el matrimonio por conveniencia, el matrimonio no consumado, el matrimonio putativo, el matrimonio para adquirir la nacionalidad y el matrimonio indeseable.

Por tanto, aunque parece un problema prioritario de extranjería, sorprende que haya escasas referencias explícitas a formas de matrimonio forzado en este ámbito, salvo aquellas aplicables a los matrimonios blancos o en fraude de ley según la Directiva 2003/86/CE. El artículo 4.5 estipula que el Estado miembro podrá condicionar la decisión favorable a la reagrupación familiar a una edad mínima de 21 años por parte del extranjero reagrupante y su cónyuge. El objetivo es garantizar una mayor integración de la pareja y, sobre todo, disuadir la celebración de matrimonios forzados. Entre otros Estados, han adoptado esta medida Bélgica, Lituania, Malta y Países bajos; en Chipre, se requiere como extra que el matrimonio se haya celebrado un año antes de presentarse la solicitud⁶¹.

A modo ilustrativo, entre las diferentes formas de matrimonio forzado que se pueden observar en la realidad y pese a no ser un número *clausus*, es posible encontrar una referencia implícita o explícita a la misma. Una de las primeras asociaciones es con la trata de personas pues de acuerdo al artículo 3 del *Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente mujeres y niños*, se podría considerar como una forma de trata de personas al ser una explotación tanto sexual como de trabajo forzado, de esclavitud o de servidumbre dependiendo del caso en cuestión. Tal y

⁶⁰ IGAREDA, N., “Matrimonios forzados: ¿otra oportunidad para el derecho penal simbólico?”, *InDret Revista para el análisis del Derecho*, 2015, pp. 1-19.

⁶¹ BRIONES MARTÍNEZ, I. M., “Los matrimonios forzados en Europa. Especial referencia a Francia, Dinamarca, el Reino Unido, Alemania y Noruega”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 20, 2009, pp. 1-40, p. 4.

como sostiene Igareda la definición es muy amplia y que puede contener el fin del matrimonio forzado en el término de “*explotación*”. Por eso mismo, en el punto 11 de la Directiva europea 2011/36/UE del Parlamento europeo y del Consejo de 5 de abril de 2011 se incluyó en la definición de trata de seres humanos el matrimonio forzado⁶².

De igual modo, se puede entender como una forma de esclavitud sexual, un trabajo forzoso o una servidumbre por saldo de deudas enmascaradas por un matrimonio aparentemente lícito como es el caso del matrimonio forzado de viudas que incluye dos variantes según el ámbito geográfico: el levirato y el sororato⁶³.

Con independencia de las diversidad de modalidades catalogables como matrimonio forzado, la intervención estatal ante los problemas que plantean la dimensión migratoria de los matrimonios forzados empieza y termina con su sanción negativa, ya sea la prohibición legal o bien su tipificación como delito penal específico⁶⁴. Así es como se recoge en Austria, Chipre, Alemania, Bélgica, Noruega, Serbia y Albania pero también en España que ha elevado la edad para contraer matrimonio recientemente y modificado el Código Civil, pero esta modificación legal estaba más relacionada con el debate y elevación de la edad mínima para mantener relaciones sexuales consentidas (13 a los 16 años, tal y como recoge el Proyecto de Ley Orgánica, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, publicado en el BOE el 4 de octubre de 2013, en la nueva redacción de los artículos 183 y 183 bis) que con el problema de los matrimonios forzados⁶⁵. Tales artículos completarían así el tipo penal específico del artículo 172 bis: “1. El que con intimidación grave o violencia compeliere a otra persona a contraer matrimonio será castigado con una pena de prisión de seis meses a tres años y seis meses o con multa de 12 a 24 meses, según la gravedad de la coacción o de los medios empleados”.

La previsión penal española no es excepcional pues en perspectiva comparada,

⁶² Directiva europea 2011/36/UE del Parlamento y del Consejo de 5 abril de 2011 relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas y por la que se sustituye la Decisión marco 2002/629/JAI del Consejo.

⁶³ VELASCO MAILLO, H. M., CRUCES VILLALOBOS, F., DÍAZ DE RADA BRUN, A., *Lecturas de Antropología Social Y Cultural. la Cultura Y Las Culturas*, Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid, 2010, p. 205 y ss.

⁶⁴ Según el Consejo de Europa (2005: 42), algunos casos de tipificación del matrimonio forzado son el Government Bill, *Anti-social Behaviour, Crime and Policing Act 2014* de Reino Unido, o el artículo 222.2 del Código Penal de Noruega de 2003, que establece una pena de un máximo de seis años de prisión. Estados miembros han establecido que los responsables de los matrimonios forzados sean procesados por delitos conexos como la agresión, las lesiones, la coacción, los delitos sexuales, el secuestro, etc. Ello ocurre en Italia, Luxemburgo, Malta, los Países Bajos y Polonia, entre otros.

⁶⁵ CLARCK, B., RICHARDS, C., “The prevention and prohibition of forced marriage- A comparative approach”, *International and Comparative Law Quarterly*, (57), 2008, pp. 501-528.

los mecanismos más habituales son el establecimiento de una edad mínima superior para contraer matrimonio, la eliminación del matrimonio por apoderado y las políticas de reunificación en las leyes de inmigración. Entre los países referentes en la lucha contra los matrimonios forzados, el Reino Unido tras un paréntesis de promoción de órdenes de protección a las víctimas potenciales se ha unido a la línea que han seguido muchos estados europeos tipificando el matrimonio forzado como un delito específico en su Código Penal⁶⁶. En Noruega también se ha optado por la vía penal para regular el matrimonio forzado con su respectiva tipificación en 2003 en el artículo 222.2 de su Código Penal, estableciendo así una pena de un máximo de seis años de prisión. Además, en la Ley núm. 47 de 4 de julio de 1991 se estableció que cualquiera de los cónyuges podía dirigirse a los tribunales para que se declarara la invalidez del matrimonio si éste fue contraído forzosamente. Lo mismo ocurre con el proyecto de ley alemán Bundesrat 546/05, por el cual el matrimonio forzado se considera como un delito específico castigado con penas de prisión de hasta diez años⁶⁷. Además, en este proyecto no se precisa la denuncia de la víctima para iniciar el procedimiento penal, sino que pueden iniciarlo personas distintas a ésta. Y, es la praxis seguida en España a través de la Ley 35/1995 de 11 de diciembre de 1995 sobre los delitos violentos, delitos contra la libertad sexual y ayuda y asistencia a las víctimas, los casos de matrimonios forzados se relacionan con la violencia de género o delitos relacionados con la explotación sexual, y no como un delito independiente que tuviese una ayuda, protección e información específica para las víctimas.

En definitiva, la prohibición de los matrimonios forzados tiene su fundamento en que constituyen “prácticas culturales dañinas” que contravienen a una visión política liberal que trata de maximizar las libertades individuales, provocando repugnancia determinados comportamientos humanos considerados como perjudiciales para la sociedad en su conjunto, independientemente de si afectan a terceros o las víctimas quieran denunciar, aunque aparentemente hayan “consentido”. Si bien la actuación preventiva de los poderes públicos en casos de matrimonios forzados se presenta como una actuación liberadora de estas mujeres de imposiciones del grupo o la comunidad, como recuerda Igareda la nula delimitación conceptual entre tipos de matrimonios que convergen en un contexto migratorio puede dinamitar la protección requerida en casos

⁶⁶ Marzo 2014 (Anti-Social Behaviour, Crime and Policing Bill).

⁶⁷ IGAREDA, N., “Matrimonios forzados: ¿otra oportunidad para el derecho penal simbólico?”, op. cit., p. 2 y 4. BRIONES MARTÍNEZ, I. M., “Los matrimonios forzados en Europa. Especial referencia a Francia, Dinamarca, el Reino Unido, Alemania y Noruega”, op. cit., p. 7.

de matrimonios forzados⁶⁸. Este sería el caso de los matrimonios pactados por las familias de los contrayentes, generalmente cuando los cónyuges eran niños, pero los esposos aceptan y consienten en casarse; o los matrimonios simulados (también denominados de conveniencia o en fraude de ley), donde los cónyuges se casan libremente pero persiguiendo finalidades diferentes a las asignadas comúnmente a la institución matrimonial (cuando se utiliza el matrimonio para conseguir la nacionalidad de forma más rápida, para conseguir un determinado beneficio económico, para regularizar la situación administrativa de uno de los cónyuges o incluso para poder entrar en un determinado territorio nacional a través de la reagrupación familiar)⁶⁹.

Por consiguiente, las respuestas normativas ante posibles situaciones de matrimonio forzado se reducen o pasan estrictamente por una intervención preventiva. Al respecto, no cabe pasar por alto las posibles críticas hacia esta medida, diseñada para controlar los flujos migratorios más que para proteger a las víctimas de violencia de género de acuerdo con la definición de las Naciones Unidas⁷⁰. Es precisamente esta consideración como un problema delictivo de “los otros” en tanto una forma de violencia de género, la que ha permitido reconocer en la jurisdicción española la condición de refugiada a aquellas mujeres que se han escapado a esta coacción matrimonial⁷¹.

3. Algunas reflexiones conclusivas: “pluralismo sí, *ma non troppo*”

Si bien a nivel teórico el paradigma pluralista trata de proyectar en los sistemas jurídicos precisamente una política del reconocimiento que protege la integridad del individuo en los contextos de vida que configuran su identidad llegando incluso a contemplar la necesidad de un modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos. Básicamente, mediante otros puntos de vista normativos o bien por medio de una realización consecuente y consistente. La exploración casuística que se ha propuesto sobre el reconocimiento de la diversidad familiar en tres modalidades de formación y disolución matrimonial atípicas da cuenta de la escasez de transformaciones sustantivas del Derecho y la linealidad de las respuestas normativas

⁶⁸ GILL, A. K.; SUNDARI, A., *Forced Marriage: Introducing a social justice and human rights perspective*, Zed Books, London, 2011, p. 39.

⁶⁹ SÁNCHEZ URRUTIA, A., PUMAR BELTRÁN, N., *Análisis feminista del derecho. Teorías, igualdad, interculturalidad y violencia de género*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2013, pp. 127-153.

⁷⁰ “Todo acto de violencia de género que resulte, o pueda tener como resultado un daño físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la privada”.

⁷¹ Ver por ejemplo STS, Sala 3ª, sección 5ª, de 11 de mayo 2009;

apuntadas para acomodar dicha diversidad. En los tres casos analizados estas oscilan entre la prohibición, la anuencia, la criminalización o la contundencia del rechazo, sin dejar espacio a la sana flexibilidad. Una relectura de los indicios que ponen a prueba la consideración de la perspectiva intercultural en el ámbito de la gestión de diversidad familiar en sociedades multiculturales son insuficientes y subyace una voluntad de “pluralismo ma non troppo”. Los supuestos vinculados a prácticas culturales consideradas “dañinas” como el matrimonio forzado, el repudio o la poligamia no han suscitado dudas a la hora de incorporar en sus respectivos ordenamientos medidas legislativas específicas destinadas a prevenirlas, perseguirlas y sancionarlas.

En definitiva, si situar el enfoque multicultural o intercultural en el marco de un Estado de Derecho democrático es una tarea compleja, lo es mayormente la aplicación coherente del sistema jurídico de derechos individuales y la apertura a un ámbito de discusión pública que permita la participación de los sujetos implicados para fijar las restricciones o protecciones jurídicas necesarias⁷². Por consiguiente, como “aditivo” imprescindible para reactivar al paradigma pluralista es afrontar dichas tensiones desde la neutralidad estatal no neutralizante y la laicidad como herramienta de protección⁷³. Incluso si lo es de forma indirecta del pluralismo cultural y principalmente de las condiciones de igualdad de los distintos grupos y de las personas que los conforman⁷⁴. Así, la fórmula inaplazable a reintegrar debería ser el pluralismo normativo subjetivo, por ser el único que mantiene un equilibrio entre la viabilidad y las pretensiones normativas acordes con la diversidad y la libertad de elegir⁷⁵. Esto es poner el acento en el individuo, como *sujet de droits*, sin obviar como referente de acción: la ponderación de derechos, bienes jurídicos y argumentos jurídico-constitucionales.

BIBLIOGRAFÍA

ADAM MUÑOZ, M. D.; BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, I., *Inmigración magrebí y derecho de familia*, Ed. Universidad de Córdoba, Junta de Andalucía, Córdoba, 2005.
ADROHER, S.: “Matrimonio islámico y derecho internacional privado español”, VV. AA., *Hominum causa omne ius constitutum est: escritos sobre el matrimonio en homenaje al prof. Dr. José María Díaz Moreno*, S.J., Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000, pp. 879-900.

⁷² HABERMAS, J.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., esp. p. 131.

⁷³ JAYME, E., “Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del Diritto internazionale privato”, *Rivista di Diritto internazionale privato e processuale*, 1993, p. 295-304, esp. p. 304.

⁷⁴ LEMA TOMÉ, M.: *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid, 2007, esp. p. 153-192.

⁷⁵ MANCINI, L.: *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Giuffrè, Milano, 1998, esp. 34- 36.

- ALDEEB ABU-SAHLIEH, S.A., « Mariages entre partenaires suisses et musulman » en GAUDEMONT-TALLION, H.: *La famille face au droit communautaire. Internasionalisation des droits de l'homme et evolution du droit de la famille*, LGDT, París, 1996.
- AÑÓN ROIG, M. J., “La interculturalidad posible: Ciudadanía diferenciada y derechos”, en DE LUCAS, J. (ed.): *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Cuadernos de Derecho Judicial, VI-2002, Madrid, pp.217-270.
- AÑÓN ROIG, M.J., "La multiculturalidad posible: La mirada del derecho", *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, Nº. 8, 2003 (Ejemplar dedicado a: Textos para la discusión en el Seminario "Ciudadanía europea y conflictos culturales". Valencia, 29, 30 y 31 de octubre de 2003), p. 1-33.
- BANO, S., “Muslim Dispute Resolution in Britain: Towards a New Framework of Family Law Governance?”, en Mavis MACLEAN y John EEKELAAR (eds.), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Hart, Oxford, 2013, pp. 61-88.
- BELVISI, F., “Identità, minoranze, immigrazione: com'è possibile l' integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche”, *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 2002, pp.11-31
- BRIONES MARTÍNEZ, I. M., “Los matrimonios forzados en Europa. Especial referencia a Francia, Dinamarca, el Reino Unido, Alemania y Noruega”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 20, 2009, pp. 1-40.
- CASTLES, S., “Globalización e inmigración”, AUBARELL, G. y ZAPATA, R. (eds.), *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2004, pp. 33-56.
- CLARCK, B., RICHARDS, C., “The prevention and prohibition of forced marriage- A comparative approach”, *International and Comparative Law Quarterly*, (57), 2008, pp. 501-528.
- DE LUCAS MARTÍN, J., “Pluralismo Jurídico, Multiculturalismo y Conflictos de Derechos”. En BERGALI, R.. (ed.). *El desarrollo y las aplicaciones de la Sociología jurídica en España. Oñati Proceedings* (núm. 19), IISJ, Oñati, 1995.
- DE LUCAS MARTÍN, J., *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona, 1996,
- DE LUCAS MARTÍN, J., *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Icaria. Antrazyt, Barcelona, 2003.
- DE LUCAS MARTÍN, J. “Política y derecho: la gestión de los conflictos derivados de la diversidad cultural” en SOLANES CORELLA, A. (ed.) *Diversidad cultural y conflictos en la Unión Europea: Implicaciones jurídico-política*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016, pp. 19-33.
- DE MAGLIE, C., *Los delitos culturalmente motivados. Ideologías y modelos penales*, Colección Derecho penal y Criminología, Marcial Pons, Madrid, 2012.
- ESTEBAN DE LA ROSA, G., OUHIDA, J., OUALD A. Y SAGHIR, T., *Código marroquí de la Familia*, Ed. Blanca Impresores, S.L., Jaén, 2009.
- GILL, A. K.; SUNDARI, A., *Forced Marriage: Introducing a social justice and human rights perspective*, Zed Books, London, 2011.
- GIMÉNEZ, C., “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad: propuesta de clarificación y apuntes educativos”, *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, Nº 8, 2003, pp. 9-26.
- GIMÉNEZ, C., *El interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas*, Observatorio Vasco de Inmigración, Zarautz, 2010.

- GIMÉNEZ ROMERO, C. y GÓMEZ CRESPO, P. (coord.), *Análisis, prevención y transformación de conflictos en contextos de inmigración*, Instituto de Migraciones, etnicidad y desarrollo local, Universidad Autónoma de Madrid ediciones, Madrid, 2015.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, J., *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004.
- IGAREDA, N., “Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47, 2013, pp. 203-219.
- IGAREDA, N., “Matrimonios forzados: ¿otra oportunidad para el derecho penal simbólico?”, *InDret Revista para el análisis del Derecho*, 2015, pp. 1-19.
- JUÁREZ PÉREZ, P., “Jurisdicción española y poligamia islámica: ¿un matrimonio forzoso?”, *Revista electrónica de estudios internacionales*, nº23, 2012, pp. 1-45.
- KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, Buenos aires, 1996.
- LABACA ZABALA, M.L., *La protección de la monogamia como elemento esencial del matrimonio: precedentes históricos*. Publicado en www.noticiasjuridicas.com (Abril de 2005). Disponible en: <http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200504-36551325310511141.html>.
- LABACA ZABALA, L., “El matrimonio poligámico islámico y su repercusión en el Derecho español”, *Revista jurídica de Castilla y León*, n. 18, 2009, pp. 261-331.
- LEMA TOMÉ, M., *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid, 2007.
- LOSANO, M. G., *La Turchia tra Europa ed Asia: un secolo tra laicismo e Islam*, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, Volume 33, Accademia delle Scienze, Torino, 2009, pp. 29-40.
- MACLEAN, M. y EEKELAAR, J., (eds.), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Hart, Oxford, 2013.
- MANCINI, L., *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Giuffrè, Milano, 1998.
- MARTINELL, J. M., “Derecho a contraer matrimonio, inmigración y fraude de ley”, *Laicidad y Libertades*, nº 2, 2002, pp. 277-311.
- MORONDO, D., “El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente a la prohibición del velo islámico integral”, *Anuario de filosofía del derecho*, n. 30, 2014, pp.291-307.
- ORTEGA MARTÍN, E. “La cláusula de orden público ante el fenómeno multicultural”, *VV.AA Sociedad multicultural y derechos*, Cuadernos de derecho judicial, n. 19, Madrid, 2006, pp. 315-344.
- PAREKH, B., “La lógica de la evaluación intercultural” en *Repensando el multiculturalismo*, Editorial Istmo, Madrid, 2005, pp.389-452.
- PÉREZ ÁLVAREZ, S., “Las tradiciones ideológicas islámicas ante el repudio. Su eficacia civil en el derecho del estado español”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 13, pp. 183-223.
- QUINTERO OLIVARES, G., *Comentarios a la parte especial del Derecho Penal*, novena edición, Aranzadi, Madrid, 2011.
- QUIÑONES ESCÁMEZ, C., “Islamic family law in Courts: Spain's position with regard to Moroccan Family Code” in GIUNCHI, E., *Muslim Family Law in Western Courts*, Routledge, New York, 2013, pp. 113-129.
- QUIÑONES ESCÁMEZ, A., *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Fundación La Caixa, 12, Barcelona, 2000, pp. 265-266.
- SANTOS, B., “Reinventando la emancipación social” en *Pensar el Estado y la*

- sociedad: desafíos actuales*, CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna, La Paz, 2008.
- SANTOS, B., *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid, 2005.
- SÁNCHEZ URRUTIA, A., PUMAR BELTRÁN, N., *Análisis feminista del derecho. Teorías, igualdad, interculturalidad y violencia de género*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2013.
- SHAH, P., FOGLETS, M.C. y ROHE, M: (eds.), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Ashgate, Farnham, 2014.
- SHAH, P., “Distorting Minority Laws? Religious diversity and European Legal Systems”, in SHAH, P., FOGLETS, M. C., ROHE, M. *Family, Religion and Law. Cultural encounters in Europe*, Burlington: Ashgate, 2014, pp.1-18.
- SILVA, T. *Derecho Penal parte especial*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004.
- SOLANES CORELLA, A., “Prácticas culturales, símbolos religiosos y espacio público: entre la prohibición, la anuencia y la no intervención legal”, en AÑÓN ROIG, M. J.; SOLANES CORELLA, A. eds. *Construyendo sociedades multiculturales. Espacio público y derechos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, pp.145-184.
- SOLANES, CORELLA, A., “Human rights and Conflicts in European Multicultural societies”, *Migraciones Internacionales*, vol. 7, núm. 1, 2013, pp. 70-100.
- SOLANES CORELLA, Á. , “Límites a los derechos en el espacio público: mujeres, velos y convivencia”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº31, 2015, pp. 62-91.
- SOTO MOYA, M., “Mujer inmigrante marroquí: reagrupación familiar”, en RUIZ SUTIL, C. Y RUEDA VALDIVIA, R., coord.: *La situación jurídico-familiar de la mujer marroquí en España*, Junta de Andalucía. Instituto de la Mujer, Sevilla, 2008, pp. 131-154.
- TAYLOR, Ch., *Multiculturalismo. La política del reconocimiento*, Anabasi, Piacenza, 2003.
- VELASCO MAILLO, H. M., CRUCES VILLALOBOS, F., DÍAZ DE RADA BRUN, A., *Lecturas de Antropología Social Y Cultural. la Cultura Y Las Culturas*, Universidad Nacional de Educación a distancia, Madrid, 2010.