

DERECHO E ISLAM EN ESPAÑA

LOURDES RUANO ESPINA

SUMARIO

I • INTRODUCCIÓN. **II • REFERENCIA HISTÓRICA.** **III • ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL Y RECONOCIMIENTO JURÍDICO DE LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS EN ESPAÑA.** **IV • REPRESENTACIÓN INSTITUCIONAL DEL ISLAM EN ESPAÑA (LA CIE) Y EL ACUERDO DE COOPERACIÓN CON EL ESTADO.** **V • ALGUNAS PECULIARIDADES PROPIAS DEL ISLAM Y SU TRATAMIENTO JURÍDICO EN ESPAÑA:** 1. El culto islámico y lugares de culto. 2. Los ritos funerarios y cementerios. 3. Dirigentes religiosos. 4. El matrimonio religioso islámico. 5. Festividades religiosas y descanso semanal. 6. Alimentación islámica. 7. Signos religiosos externos. **VI • OTROS TEMAS ACORDADOS CON EL ESTADO:** 1. La enseñanza religiosa islámica. 2. Cooperación económica del Estado con las Comunidades islámicas. 3. Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural islámico en España.

I. INTRODUCCIÓN

Hasta épocas relativamente recientes era frecuente, y perfectamente legítimo admitir que la sociedad europea tenía una identidad propia, con unas raíces culturales y una tradición uniformes¹, y unos valores asentados sobre los principios de la tradición judeocristiana, que constituyen el patrimonio más precioso del humanismo europeo². Sin embargo, en las últimas décadas, el incremento del flujo migratorio en la Unión Europea, debido en buena parte a la reducción de fronteras, la libre circulación de personas, de capitales, de trabajadores, son algunos factores que, entre otros, han dado lugar a que en la sociedad actual convivan, cada vez en mayor medida, diversas culturas, razas, lenguas y reli-

1. A. BORRÁS, *El Islam jurídico y Europa* (Barcelona 1998) 157.

2. Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea, Declaración sobre la adhesión de nuevos Estados miembros a la Unión Europea, ante el Consejo europeo de Copenhague, *Esperanza, Confianza y Solidaridad*, de 6 de diciembre de 2002.

giones. Es indudable que el reconocimiento internacional de los derechos humanos ha favorecido la protección de las minorías étnicas y religiosas en la Europa actual, contribuyendo de forma decisiva a que ello sea posible. Buena prueba de ello es que, si en Occidente no hay presencia viva de musulmanes hasta bien entrado el siglo XX, en las últimas décadas es innegable que se ha producido una rápida expansión del Islam. En los últimos años se estima que el número de musulmanes en Europa Occidental oscila en torno a los 20 millones. En Francia hay casi cinco millones de musulmanes³, en Alemania unos tres⁴, cerca de tres también en Gran Bretaña⁵, en Bélgica, el Islam es la segunda religión más numerosa (después de la católica), con unos 250.000 fieles⁶, y en España se estima que el número de musulmanes es cercano al medio millón⁷.

Parece evidente, pues, que la sociedad occidental actual va camino de ser una sociedad multicultural, que ya no se rige por una unidad de valores tradicionales, sino que en ella empiezan a coexistir una pluralidad de sistemas de valores y de tradiciones culturales que, aunque están llamados a integrarse y a convivir pacíficamente, en determinados casos pueden entrar en conflicto. Y es que, aunque el tipo de inmigrantes musulmanes que se instalan en Europa es muy heterogéneo, desde los magrebíes que, tras cruzar el estrecho de Gibraltar en pateras alcanzan las costas españolas en busca de un medio de vida que les permita una más digna subsistencia, hasta los musulmanes cualificados que desarrollan un trabajo profesional, todos ellos traen consigo su cultura, su propio modelo social y familiar, su religión y también, su propia ley personal. A ello

3. Sobre la situación del Islam en Francia vid. F. VECCHI, «L'Islam in Francia. Integrazione e Istichàra lungo il solco della laicità e della raison naturelle nella Charte del 28 gennaio 2000», *Il Diritto Ecclesiastico* (2001) 1344-1401; B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Francia», *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*. A cura di Silvio Ferrari (Bologna, 1996) 81-112.

4. G. ROBBERS, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Germania», *L'Islam in Europa...* 163-169.

5. Datos extraídos de fuentes islámicas. Puede verse al respecto la Revista digital <http://www.webislam.com>; MURAD WILFRIED HOFMANN, *Ciudadanos musulmanes occidentales: derechos, obligaciones, límites, perspectivas*, *ibidem*; S. LATHION, *El Islam en Europa, derechos y responsabilidades mutuos*, *ibidem*.

6. R. TORFS, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Belgio», *L'Islam in Europa...* 213-239.

7. En el año 2001 residían legalmente en España unos 350.000 musulmanes (Vid. J. MANTECÓN, «El Islam en España», *Conciencia y Libertad* 13 (2001) 59), pero esta cifra ha sido ya superada a fecha de hoy, sobre todo si tenemos en cuenta la población inmigrante aún sin legalizar, que resulta sumamente difícil de cuantificar.

hay que añadir un fenómeno simultáneo, y es que, si como ha afirmado Samir Khalil Samir, en las últimas décadas estamos asistiendo a la pérdida de la propia identidad de Occidente, de los valores más característicos, de las creencias religiosas, etc.⁸, los inmigrantes musulmanes que se instalan en Europa traen consigo una fuerte identidad. Pese a todo, la convivencia y la integración en Europa no resulta nada sencilla, pues no existe un modelo para esta coexistencia⁹.

Sin embargo, los propios musulmanes consideran esencial recordar a Occidente que una de las ciudades más grande del continente europeo, «Estambul, es musulmana, que el renacimiento europeo hubiera sido inimaginable sin la aportación musulmana, y que —afirman— España ha sido más tiempo musulmana que católica»¹⁰. Aunque los datos apuntados no son del todo correctos, hay que tener en cuenta que efectivamente, en España, la presencia musulmana tiene unas características peculiares¹¹, pues no debe olvidarse que, durante varios siglos, buena parte del territorio español fue *dar el-Islam* (tierra de Islam) y en la actualidad, «los nuevos musulmanes, conversos al Islam están convencidos de que, en el fondo, han recuperado su verdadera identidad, porque piensan que las más genuinas raíces de España son islámicas»¹².

Recientemente, la Revista Digital *Webislam* publicaba que el himno nacional de España, conocido como la Marcha Granadera, tiene su origen en una composición del siglo XI, obra del pensador, médico, músico y poeta andalusí Ibn Báyya, conocido como Avempace¹³. La Redacción señalaba que «esta noticia fue transmitida a los nuevos moros por dos vías distintas: por el método de la iluminación interna», que es el

8. *La Razón*, miércoles 4 diciembre 2002, p. 32.

9. Advierte M. W. HOFMANN a este respecto, simplificando en exceso la cuestión, que ésta es la razón por la que resulta difícil que se acepte a los musulmanes como cociudadanos en Occidente. «Para decirlo abiertamente: el hombre de la calle de Colonia no ve al Islam como la religión que niega el concepto de la Trinidad —¡qué le importa eso!— sino como una civilización que hace a los turcos tan extrañamente turcos...»

10. M. W. HOFMANN, *ob. cit.*

11. Vid. M. H. de LARRAMENDI, «Imágenes del Islam en la España de Hoy», *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho* (Cuenca 2001) especialmente, pp. 65-67.

12. J. MANTECÓN, «How should the States integrate muslims into modern democratic societies», *Meeting of Experts of the International Religious Liberty Association on Freedom of Religion and Security* (Washington 14-17 noviembre 2002, *pro manuscripto*, que he podido consultar por gentileza del autor).

13. *Webislam* núm. 190, 17 octubre 2002.

más dudoso y efectivo, y por la opinión científica de un especialista en la materia. Pese a que la interpretación que en el artículo se ofrece no ha sido avalada por ningún tipo de crítica o investigación científica ni musical, la Redacción presentaba la noticia como un evidente descubrimiento que «no puede sorprendernos: España es un país en el cual la cultura dominante durante ocho siglos fue árabo-musulmana, y hay sobradas evidencias para pensar que si escarbamos un poquito en dirección al pasado, encontramos la huella del Islam tras las más importantes manifestaciones de las más antiguas tradiciones españolas». Por ello, se propone a las autoridades que incorporen la letra de la *Nuba* de Ibn Báyya. «La recuperación de su pasado andalusí —finaliza el artículo— podría convertir a España en un puente entre civilizaciones, en unos tiempos en los cuales el discurso oficial se estructura desde la indiferencia. Esta noticia será recogida con alegría por todos aquellos que quieren avanzar en el camino del encuentro. Al-Lâh es grande».

El texto se ilustra gráficamente con el siguiente montaje:



Pese a esta declaración de intenciones, la integración de las minorías islámicas, incluso en España, no resulta sencilla.

A menudo, los medios de comunicación nos presentan problemas de convivencia, que en algunos casos derivan en actitudes xenófobas, o racistas, o de intolerancia religiosa, que pueden tener difícil solución, y que en otros radican en el conflicto que se produce cuando se pretenden hacer valer, actitudes apoyadas en convicciones religiosas, o leyes personales que son abiertamente contrarias al orden público español. Por poner algún ejemplo, pensemos en el varón polígamo que, acogiéndose al derecho de reagrupamiento familiar, solicita el permiso de residencia para sus mujeres en el país de acogida, o simplemente el reconocimiento de eficacia civil del segundo o tercero de sus matrimonios, o la negativa de la niña musulmana a asistir a clase de gimnasia, o la utilización del velo en las aulas de un colegio religioso católico concertado, o la negativa a la adopción plena, que está prohibida por el Corán, etc.

Hay que tener presente que el Islam se diferencia sustancialmente de otras religiones. El Islam se define a sí mismo como una ideología que engloba religión, sociedad y política, en definitiva, un modo de vida. Con palabras de Samir, no es sólo una religión, sino un proyecto socio-político de base religiosa¹⁴, porque el Islam defiende el monismo absoluto y no establece separación entre lo espiritual de lo temporal, la religión y el Estado¹⁵. Para el Islam el gobernante no es el legislador (el único legislador es Dios, y la única Ley la *Shari'a*¹⁶), sino que éste es un mero servidor de la religión y del Derecho, al que compete la responsabilidad de velar para que la comunidad siga los senderos que fija la Ley divina; no obstante, el musulmán puede reconocer la legitimidad de las medidas adoptadas por el gobernante (monarca, legislador, etc.) con la finalidad apuntada y dentro del ámbito que autoriza la ley¹⁷. Es decir, como afirma S. Ferrari, el modelo islámico implica la subordinación del Derecho a la religión: las normas extraen su propia fuerza, directa o indirectamente, de la palabra de Dios revelada en el Corán y de los hechos y dichos de Mahoma¹⁸. El sistema jurídico, en consecuencia, no puede ser modificado por obra del hombre, porque ha sido fijado por la voluntad misma de Dios.

En 1983, el Consejo Islámico de Europa¹⁹ hizo público un modelo de Constitución Islámica, elaborado por un grupo de intelectuales mu-

14. *La Razón*, 4 diciembre 2002.

15. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, trad. Por R. Sanchís Cueto (Santander 1995) p. 73. LÓPEZ ORTIZ define el Derecho musulmán como la «regulación, dimanante de la voluntad de la Divinidad, de toda la conducta del musulmán aún en esferas del todo heterogéneas a lo que hoy entendemos por jurídico, cuya transgresión es principalmente considerada como pecado, y como tal sancionada por Dios mismo con castigos ultraterrenos, aunque sin excluir una organización de carácter estatal, actuando en representación de Dios o a lo menos de su Profeta, y en tal concepto facultada y obligada a mantener en su pureza el orden querido por el Supremo legislador, aplicando para ello los medios coactivos apropiados»: *Derecho musulmán* (Barcelona-Buenos Aires, 1932) 8-9.

16. Se entiende por *Shari'a*, (*Sharia*), el conjunto de los mandamientos o prescripciones de la religión musulmana relativos no solamente al derecho, sino también al culto y la moral. En árabe, la voz *Shari'a* significa «vía directa», o literalmente, «camino hacia un punto de agua» B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, trad. Por B. Amoretti (Roma-Bari 1991) 23.

17. Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico* (Pamplona 2001) 28. Añade la autora que la normativa dictada por los gobernantes es una normativa importada de Occidente, que responde a unos esquemas y a unos planteamientos extraños, difícilmente armonizables con los islámicos: *ibidem*, p. 32.

18. *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*. A cura di Silvio Ferrari (Bologna, 1996) 8.

19. Organismo privado establecido en Londres y sostenido, básicamente, por paquistaníes.

sulmanes, a iniciativa del propio Consejo, que define en sus primeras disposiciones, los fundamentos del poder y las bases de la sociedad. Pues bien, su artículo 1º dispone que: «El poder absoluto pertenece a Dios únicamente y la soberanía absoluta pertenece a la ley divina; La ley divina se presenta en el Libro de Dios y la tradición de su profeta es la base de la legislación y la regla del poder; La autoridad es un depósito sagrado así como una responsabilidad: el pueblo ejerce esa autoridad de acuerdo con las disposiciones de la ley divina»²⁰. En este precepto quedan recogidos los principios básicos que estructuran la lógica interna del Islam, y que han sido sintetizados por A. Amor²¹, en los cuatro principios siguientes:

1) El Islam es religión y gobierno. No existe separación entre el Islam y el Estado.

2) La legislación islámica es, por consiguiente, necesariamente islámica. No debe haber contradicción entre la legislación derivada de la *Sharia* y la legislación positiva.

3) El jefe de todo Estado islámico es al mismo tiempo jefe de la comunidad islámica. Es imán, adalid de los creyentes. Es jefe espiritual y temporal.

4) Unos mecanismos apropiados deben permitir que se garantice la supremacía de los valores y las normas islámicas sobre cualquier otro valor y norma.

Suele afirmarse, por todo ello, que el Islam posee un programa completo para regir la sociedad, que proporciona a los musulmanes un programa de acción política tan detallado que hace falta toda una vida para llegar a dominarlo²². Es una religión de carácter y con vocación universal²³, que pretende extenderse por el mundo entero, que obliga en

20. A. AMOR, «Constitución y religión en los Estados musulmanes (II): La naturaleza del Estado-La organización del Estado», *Conciencia y Libertad* 11 (1999) 115-16.

21. «La place de l'Islam dans les Constitutions des États arabes. Modèle théorique et réalité juridique», en G. CONAC-A. AMOR, *Islam et droits de l'homme* (Paris 1994) 13 ss.

22. D. PIPES, *El Islam* (Madrid 1991) 25.

23. El musulmán es heredero de una tradición que, desde el Corán, hace del Islam la «religión de la naturaleza humana», en el sentido de la afirmación de una tradición del Profeta, según la cual todo recién nacido nace musulmán por naturaleza, y son sus padres quienes lo convierten en judío o en cristiano. Vid. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, p. 35.

conciencia a sus súbditos, pero que carece de una organización jerárquica unitaria. La Ley islámica no puede ser territorial, porque se funda en la profesión de fe religiosa, y por consiguiente, sigue al musulmán donde quiera que éste se halle²⁴. Pero no hay, en el Islam, una autoridad suprema, que pueda realizar una interpretación auténtica de las normas que integran el Derecho islámico, y que tienen aplicación universal, o que realice una adaptación de las mismas a las diversas y cambiantes circunstancias, o que deslegitime las aplicaciones e interpretaciones abusivas de la ley. Esta ausencia de una estructura o autoridad que pueda reclamar para sí la representatividad de un colectivo de musulmanes, ha condicionado en buena medida su reconocimiento jurídico en Europa²⁵.

En síntesis, las peculiares características del Derecho musulmán pueden concretarse en las siguientes²⁶:

Su peculiar origen y finalidad: La *Sharia*, integrada por el Corán y la *Sunna*, tiene un carácter y un origen divino, pues constituye el sendero ordenado por Dios, a través del cual el hombre alcanza la salvación. Dios mismo ha revelado a la humanidad sus designios a través de las fuentes que integran la *Sharia*²⁷. El origen divino de la misma reviste al Derecho islámico, a la *Sharia*, de una especial autoridad que la hace inatacable y la convierte en límite para cualquier actuación jurídica humana.

Pese a su carácter sagrado, las normas que integran el Derecho islámico no son de contenido exclusivamente religioso, sino que regulan todos los aspectos jurídicos, morales, religiosos, económicos, penales, etc. de la vida de quienes integran la comunidad.

La observancia y el incumplimiento de las normas que integran el Derecho islámico acarrean consecuencias morales, inseparables de las civiles: su transgresión es pecado y su cumplimiento virtud.

24. F. M. PAREJA, *Islamología*, tomo II (Madrid 1952-1954) 558.

25. Cfr. J. MANTECÓN SANCHEZ, «El Islam en España», *Conciencia y Libertad* 13 (2001) 57.

26. Seguimos en este punto a Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, cit., pp. 38-39.

27. La *Sharia* es la expresión de la voluntad de Dios manifestada en cómo guió e instruyó a Muhammad, conservada por la comunidad en su libro, el Corán, y que se considera eterna e inmutable. Esta ley religiosa, como expresión concreta de la voluntad y guía de Dios, es central para la identidad islámica individual y colectiva, y constituye, para la comunidad musulmana, «el único proyecto para instituir una buena sociedad»: D. WAINES, *El Islam*, trad. por C. Pérez Benítez (Barcelona 1998) 81.

Para la aplicación de la ley, el Derecho islámico cuenta con los representantes de la comunidad, de forma que la autoridad política tiene como principal obligación mantener el orden que la ley divina establece, aplicando para ello los medios coactivos necesarios.

Las disposiciones de la revelación divina fueron recogándose e interpretándose, mediante un esfuerzo de inteligencia humana, denominado *ijtihad*, hasta el siglo X. A partir de ese momento, el Derecho islámico ha quedado fosilizado.

Teniendo en cuenta que al Derecho musulmán nada le es sustraído en la conducta jurídica, política, moral y litúrgica de los individuos y del Estado, se comprende fácilmente que el Derecho propio de la comunidad musulmana, que está definido sobre la base de sus fundamentos (Derecho nacido del Corán) sea totalmente diverso e independiente de los demás sistemas jurídicos democráticos occidentales. Pretender hacer valer el propio estatuto personal, aún en contra a veces de las instituciones o de las normas jurídicas del foro, conlleva inevitablemente un riesgo de conflicto. No obstante, advertíamos más arriba que, en España, la presencia musulmana reviste características peculiares que derivan, en buena medida, de un pasado histórico en el que sí existió un modelo de convivencia.

II. REFERENCIA HISTÓRICA

Los musulmanes llegaron por primera vez a España en el año 711, cuando el Gobernador de Tánger, Tariq, cruzó el estrecho de Gibraltar con doce mil hombres, en su mayoría beréberes convertidos al Islam, y derrotó a los visigodos en la batalla de Guadalete. En apenas cinco años los musulmanes ocuparon toda la península ibérica —a excepción de las regiones montañosas del noroeste—, a la que llamaron Al-Andalus, y establecieron su capital en Córdoba. Tras lograrse la independencia política de Al-Andalus, en el año 756, por Abderramán I (*Abd al-Rahman I*), al crearse un nuevo Estado musulmán, la fundación del Califato de Córdoba, en el año 929 por Abderramán III, terminó con la dependencia religiosa de la autoridad espiritual del califa al tomar el título de *amir al mu'minin*, o príncipe de los creyentes, dando comienzo la época de mayor esplendor en Al-Andalus.

La presencia musulmana en la historia de España se prolongó a lo largo de la Edad Media, durante nada menos que ocho siglos²⁸, en que convivieron en España las tres religiones monoteístas, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, convivencia que aunque no siempre fuera pacífica, era aceptada de forma oficial. Bastantes habitantes hispano-visigodos se convirtieron al Islam (hay que tener en cuenta la situación de aislamiento en que se encontraban, y que la presión fiscal de un cristiano sometido al Islam era tres veces mayor que la de un musulmán) y recibieron el nombre de *muladíes*; sin embargo, los cristianos que, residiendo en territorio musulmán, conservaron su fe, los denominados *mozárabes*, tuvieron que respetar la religión islámica y el estatuto personal de los musulmanes. También los musulmanes que, con posterioridad, quedaban en territorios conquistados por los cristianos, los *mudéjares*, a la vez que conservaron su religión, instituciones, costumbres y régimen tributario, respetaron la religión de los cristianos²⁹. Los judíos constituían una minoría, aunque muy activa, especialmente en el campo económico, y tenían también su personal estatuto³⁰.

Desde entonces, y hasta el año 1492, en que desaparece el pluralismo religioso, por el celo de los Reyes Católicos de lograr la unidad cristiana en su Reino³¹, los musulmanes gozaron de un estatuto jurídico donde, en palabras del Presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España, Riay Tatary Bakry, *se mantenía intacta la libertad religiosa en sus di-*

28. La dominación musulmana en la Península pasó por diferentes fases: el *emirato dependiente de Damasco*, que comprende desde el establecimiento de los árabes hasta el año 756; el *emirato independiente*, en que los emires residentes de Córdoba son autónomos, época que se prolongó hasta el año 929; y el *califato de Córdoba*, que comprende desde el año 929, en que Abderramán III tomó el título de Califa, hasta el año 1031 en que se desmembró el califato. Desde esta fecha hasta el final de la dominación musulmana en España, los musulmanes se mantienen a la defensiva frente a los reinos cristianos del norte: J. L. ASIÁN PEÑA, *Elementos de Historia de España* (Barcelona 1949) 36.

29. Afirma C. PÉREZ BUSTAMANTE que, aunque la religión cristiana es, en general, tolerada por los califas, a cada momento se suscitaron tremendas persecuciones por el fanatismo del pueblo musulmán, sobre todo en tiempos de Abderramán II y Mohamed I: *Compendio de Historia de España* (Madrid 1949) 110 y 135.

30. J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, «Las confesiones religiosas en España: perspectiva jurídica», *Encuentro de las tres confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islam* (Madrid 1999) 167-168. La condición de los judíos varió en los Estados cristianos, señalándose un período de gran tolerancia en los siglos XIII y XIV, que contrasta con la reacción antijudaica del siglo XV y culmina con la expulsión realizada por los Reyes Católicos: C. PÉREZ BUSTAMANTE, *Compendio de Historia de España*, p. 170.

31. El 31 de marzo de 1492 los Reyes Católicos promulgaron un Edicto en virtud del cual los judíos debían salir de España o bautizarse en el plazo de cuatro meses.

*mentiones más amplias*³². Ciertamente la convivencia entre cristianos y mudéjares transcurrió, por lo general, dentro de ciertas normas de tolerancia, que se traducían en respeto a su religión, a una determinada autonomía de gobierno y administración. Con razón se ha señalado aquella fecha como el inicio en España de la intolerancia religiosa que ha caracterizado a la Edad Moderna hasta la segunda mitad del s. XIX, período que ha estado marcado por un régimen de confesionalidad católica e intolerancia hacia cualquier otro culto. La conquista del reino de Granada supuso la desaparición de un Estado fundado en los principios de la religión islámica.

La Pragmática real por la que Fernando *El Católico* ordenaba, el 12 de febrero de 1502, la expulsión de quienes se negaran a ser bautizados, dio lugar a la aparición de los moriscos, o musulmanes convertidos al catolicismo con dudosa sinceridad. En 1609 Felipe III promulgó el bando de expulsión de los moriscos valencianos, considerados como la comunidad más cohesionada, que sería la primera de una serie de órdenes que afectaron a la totalidad de las comunidades moriscas asentadas en la Península Ibérica, sucediéndole la de expulsión de los de Andalucía, Murcia, Aragón, Cataluña y Castilla. Fue el marqués de Caracena, Virrey de Valencia, quien hizo público el Bando Real por el que se detallaba el proceso de expulsión definitiva de los moriscos, como ya hicieran los Reyes Católicos con los judíos en marzo de 1492³³, aunque dicho proceso se prolongó hasta el año 1611 y culminó cuando el 29 de septiembre de 1712 Felipe IV decretó la expulsión de los pocos que quedaban³⁴. Desde entonces, hasta la promulgación de la Ley de Libertad religiosa de 1967, no hay constancia de presencia musulmana en la sociedad española.

III. ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL Y RECONOCIMIENTO JURÍDICO DE LAS COMUNIDADES ISLÁMICAS EN ESPAÑA

El 28 de junio de 1967, y como consecuencia de la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, se promulgó en España la

32. «El Islam y la libertad religiosa», *Encuentro de las tres confesiones...* 147.

33. El 31 de marzo de 1492 los reyes firmaron un decreto por el que ordenaban la expulsión de los judíos de todos sus reinos, concediéndoles un plazo de cuatro meses para marcharse. El exilio forzoso de los judíos se canalizó hacia Portugal y hacia el Mediterráneo oriental.

34. Desde los estudios de H. Lapeyre y J. Reglá se ha aceptado generalmente que el total de moriscos expulsados oscila entre los 275.000 y los 300.000. Cfr. A. SIMÓN TARRES, *Historia de España*, Ed. Espasa Calpe, vol. 6 (Madrid 1999) 20.

primera Ley de Libertad Religiosa, con el fin de dar un estatuto concreto a las confesiones no católicas³⁵. Hasta este momento, los musulmanes residentes en territorio español carecían de una organización religiosa. Únicamente había meros centros culturales ambiguos o poco definidos³⁶. En torno a los años 1968 a 1970 surgieron las primeras Asociaciones Religiosas Islámicas con carácter local, en Ceuta y Melilla. En 1968 se inscribió en el Registro General de Asociaciones Religiosas la primera agrupación islámica legal, la Comunidad Musulmana de Melilla. Pero fue en 1971 cuando un determinado número de comunidades, que se encontraban dispersas por la geografía española, decidieron reunirse y constituir la Asociación Musulmana de España³⁷, que se inscribió en el Registro General de Asociaciones Religiosas el 4 de diciembre de 1971³⁸. Desde el año 1972 hasta 1979, en que se constituye y se inscribe en el correspondiente Registro la Comunidad Musulmana de España³⁹, no se solicitó el reconocimiento de ninguna otra Entidad islámica.

La promulgación de la Constitución española de 1978 supuso, entre otras muchas cosas, la sustitución de un sistema de confesionalidad católica, que había existido durante el Régimen del General Franco, aunque con una cierta tolerancia hacia otros cultos, sobre todo a raíz de la Ley de Libertad Religiosa de 1967, por un nuevo sistema regido por el principio de laicidad o separación Iglesia-Estado, pero con cooperación con las confesiones religiosas. Los principios informadores que a partir del momento de la entrada en vigor del Texto Constitucional informarían las relaciones entre los Poderes Públicos y las Iglesias o Confesiones religiosas quedaron claramente expuestos en el art. 16, 3 de la Constitución (además del art. 14, que proclama el principio de igualdad y no discriminación, entre otros, por motivos religiosos). Después de garantizar la libertad religiosa, ideológica y de culto de los individuos y de las comunidades, sin más limitación que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley, en su párrafo 1º, y de afirmar que

35. J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, «Las confesiones religiosas en España...», p. 178.

36. R. TATARI BAKRY, «El Islam y la libertad religiosa», *Encuentro de las tres confesiones religiosas...* 147.

37. J. BONET-M. VENTO, «El islamismo», p. 88.

38. Con el número 145. Actualmente, la Asociación Musulmana de España figura inscrita en el Registro de Entidades Religiosas, Sección Especial, con el número 2820.

39. Número de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas 2912, Sección Especial. Anterior, 272.

nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias, en el 2º párrafo, el art. 16, 3 establece que ninguna confesión tendrá carácter estatal, pero ello no implica que el Estado y las Administraciones territoriales ignoren por completo el factor religioso, o lo consideren como un factor puramente privado, relegado, por tanto, al ámbito de la conciencia individual, sino que el precepto añade que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

En desarrollo del derecho fundamental de libertad religiosa consagrado en el citado precepto constitucional, el 5 de julio de 1980 se promulgó la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa⁴⁰. El art. 5 de la misma establece que las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas, y sus Federaciones, gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el correspondiente Registro público que, a tal efecto, se crea en el Ministerio de Justicia. La inscripción es, por tanto, constitutiva de la personalidad jurídica, y otorga a la Entidad religiosa un estatuto jurídico concreto⁴¹. En cumplimiento de la Disposición Final de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, que autorizaba al Gobierno a dictar, a propuesta del Ministerio de Justicia, las disposiciones que sean necesarias para la organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas, el Ministerio de Justicia, de acuerdo con el dictamen del Consejo de Estado, y previa deliberación del Consejo de Ministros, propuso la correspondiente regulación del Registro, que fue aprobada por Real Decreto 142/ 1981, de 9 de enero, que regula la organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas⁴², que tiene carácter de Registro General y Público y que depende de la Dirección General de Asuntos Religiosos. Tienen acceso al citado Registro las Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas, las Órdenes, Congregaciones e Institutos religiosos, las Entidades asociativas religiosas constituidas como ta-

40. BOE núm. 177, de 24 julio.

41. El art. 6 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa dispone que las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal, y en dichas normas podrán incluir cláusulas de salvaguarda de su identidad religiosa y carácter propio, así como el debido respeto a sus creencias, sin perjuicio del respeto a los derechos y libertades reconocidos por la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación.

42. BOE núm. 27, de 31 enero; rectificación de errores BOE núm. 40, de 16 febrero.

les en el ordenamiento de las Iglesias y Confesiones, y sus respectivas Federaciones (art. 2).

Pues bien, retomando de nuevo el tema, de acuerdo con los datos que me ha proporcionado el propio Registro de Entidades Religiosas (RER)⁴³, a lo largo de la década de los años ochenta tan sólo catorce Entidades islámicas accedieron al Registro (a las que hay que añadir la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas): once de ellas, ubicadas en Andalucía, una en Ceuta y dos en la Comunidad Autónoma de Madrid. Sin embargo, sólo en el año 1990 llegaron a reconocerse legalmente otras quince Entidades musulmanas: 3 en Madrid, 4 en la Comunidad Andaluza, 1 en Ceuta, 1 en Aragón, 1 en la Comunidad Valenciana, 1 en Galicia, 1 en Asturias, 1 en Canarias, 1 en Melilla y 1 en Cataluña. Es decir, que si hasta el año 1990 solamente existían Entidades religiosas islámicas en Andalucía, Madrid y Ceuta, en 1990 se instalan por vez primera en Aragón, Valencia, Galicia, Asturias, Canarias, Melilla y Cataluña, inscribiéndose sólo una por Comunidad.

En los años siguientes continuaron solicitando la inscripción en el RER numerosas Entidades islámicas, aunque en realidad ha sido a partir del año 1997 cuando se ha producido una masiva solicitud de inscripciones. Así, en 1991 se inscribieron 6 comunidades islámicas, además de la Unión de Comunidades Islámicas de España: 1 en Canarias, 1 en Andalucía, 1 en Valencia, 2 en Melilla y 1 en Ceuta. En 1992, además de la Comisión Islámica de España, se inscribe una comunidad más en Madrid y 2 en Cataluña. En 1993 se reconoce por primera vez una Entidad musulmana en Extremadura, y otra en Castilla la Mancha, y se inscriben 2 más en Madrid y otra en Cataluña. En 1994 se incrementan en 2 las Entidades inscritas asentadas en Andalucía, 1 más en Melilla y otra más en Madrid. En 1995 se inscriben 11 comunidades: 3 en Ceuta, 2 en Cataluña, 1 en Canarias, 1 en Andalucía, 1 en Aragón, 2 en Madrid, y 1 por vez primera en las Islas Baleares. Al año siguiente, en 1996, se inscriben otras 7 comunidades más: 2 en Cataluña, 1 en Madrid, 3 en Andalucía y 1 en el País Vasco, donde hasta el momento ninguna Entidad musulmana había tenido reconocimiento jurídico.

Pero decía anteriormente que es a partir de 1997 cuando se produce una masiva inscripción de Entidades religiosas islámicas en el Registro

43. Los datos que aquí se ofrecen están actualizados a fecha de 5 de febrero de 2002.

del Ministerio de Justicia. En ese año se inscriben 25: 5 en Madrid, 1 en Andalucía, 2 en el País Vasco, 4 en Castilla la Mancha, 1 en Canarias, 1 en Extremadura, 1 en Ceuta, 2 en la Comunidad Valenciana, 4 en Cataluña, y por vez primera fijan su domicilio 1 nueva comunidad islámica en La Rioja, 2 en Castilla y León y 1 en Murcia. Continuando en la misma línea ascendente, en 1998 se inscriben otras 26 Entidades religiosas: 2 en Navarra, Comunidad Autónoma que hasta ese momento no tenía ninguna comunidad musulmana reconocida, 1 en Asturias, 1 en Valencia, 10 en Cataluña, 1 en La Rioja, 2 en Canarias, 1 en Murcia, 1 en Castilla la Mancha y 1 en Aragón. En 1999 acceden al RER otras 20 comunidades, reconociéndose por vez primera una Entidad en Cantabria. Además se inscriben otras 3 con domicilio en Madrid, 2 en Valencia, 1 en Melilla, 6 en Cataluña, 4 en Andalucía, 1 en Canarias, 1 en Castilla La Mancha y 1 en Galicia. En el año 2000 es cuando se ha reconocido un número más elevado de entidades islámicas en España, concretamente 31: 2 en Canarias, 8 en Cataluña, 7 en Madrid, 2 en Andalucía, 1 en La Rioja, 3 en Valencia, 1 en Ceuta, 2 en Baleares, 1 en Castilla y León, 2 en el País Vasco, 1 en Castilla La Mancha y 1 en Galicia. Y finalmente, en el año 2001 tuvieron acceso al Registro otras 14 entidades, asentadas 6 en Cataluña, 3 en Madrid, 1 en Murcia, 1 en Extremadura, 2 en Valencia y 1 en Ceuta.

Si representamos gráficamente los datos que acabamos de ofrecer, comprobaremos fácilmente cómo la presencia islámica en territorio español, ha experimentado un notable incremento en los últimos años.

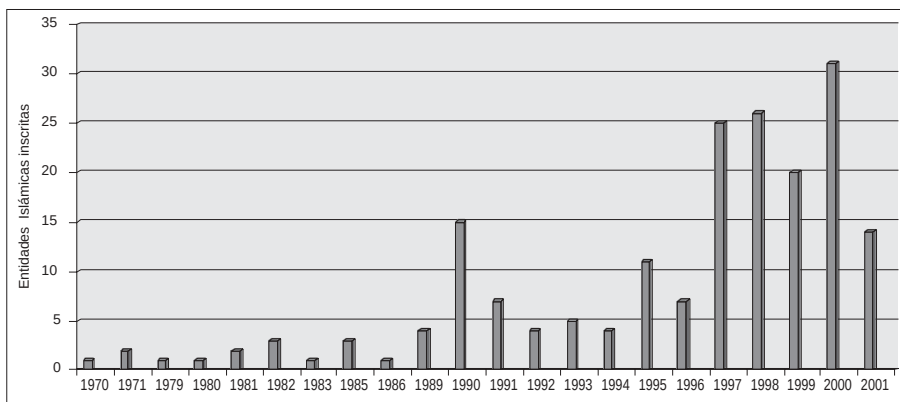


Gráfico 1. *Número de Entidades Religiosas musulmanas inscritas cada año en el Registro de Entidades Religiosas.*

En total, en la fecha indicada, hay inscritas en el RER del Ministerio de Justicia 189 Entidades islámicas, de las cuales 15 son Entidades asociativas y federaciones. De todas ellas, 34 están inscritas en la Sección General del Registro, y las restantes 155 en la Sección Especial, es decir, están adheridas a una de las dos Federaciones que integran la Comisión Islámica de España, que tiene suscrito un Acuerdo de Cooperación con el Estado español, y por tanto se benefician de un régimen jurídico peculiar, que deriva del propio Acuerdo.

Del total de Entidades islámicas reconocidas legalmente, 74 están inscritas como Mezquitas o Comunidades religiosas, aunque según afirma J. Mantecón, Subdirector General de Asuntos Religiosos, en la actualidad sólo existen Mezquitas en uso digno de ese nombre en Madrid, Valencia, Córdoba, Sevilla, Granada, Ceuta, Melilla, Fuengirola y Marbella, pues «la mayor parte de las Mezquitas son más bien oratorios instalados de modo precario en bajos comerciales, garajes, e incluso en pisos particulares»⁴⁴. En Madrid se encuentra una de las Mezquitas más grandes de Europa, la llamada Mezquita de la M-30, que constituye la sede de la Liga del Mundo Islámico y fue construida por Arabia Saudí, sobre un terreno de unos 12.000 metros cuadrados cedidos por el Ayuntamiento de la Ciudad. También han sido financiadas por Arabia Saudí otras Mezquitas, como las de Fuengirola y Marbella⁴⁵, y se encuentran en proyecto la financiación y apertura de nuevos centros culturales y Mezquitas en distintos puntos de la geografía española, como en Barcelona, las Palmas de Gran Canaria y Málaga⁴⁶. Otras Mezquitas, sin embargo, como la nueva de Granada, inaugurada el 10 de julio de 2003, han sido subvencionadas por Libia, que ha proporcionado el terreno, y por Marruecos, que ha financiado la construcción⁴⁷.

44. «El Islam en España», cit., p. 75.

45. *Ibidem*, p. 76.

46. R. RUIZ-J. C. SERRANO, *La Razón*, 25 febrero 2002. El artículo afirma que los informes que obran en poder del Gobierno sobre las actuaciones saudí en España destacan el incremento notable de sus actividades, y en ellos se afirman que éstas van dirigidas a alcanzar uno de sus mayores objetivos: *la implantación entre los musulmanes que viven en España del Islam wahabí, como forma de vida*. Se afirma, además, que en las conclusiones de este dossier se constata que *estas acciones forman parte de una verdadera ofensiva, a escala mundial, que en Europa se concreta en el triple objetivo de conseguir la reislamización de los musulmanes de los antiguos países del Este, la implantación del wahabismo entre los inmigrantes musulmanes de la Unión Europea y la conversión al Islam de los cristianos*.

47. J. MANTECÓN, *ob. cit.*, p. 76.

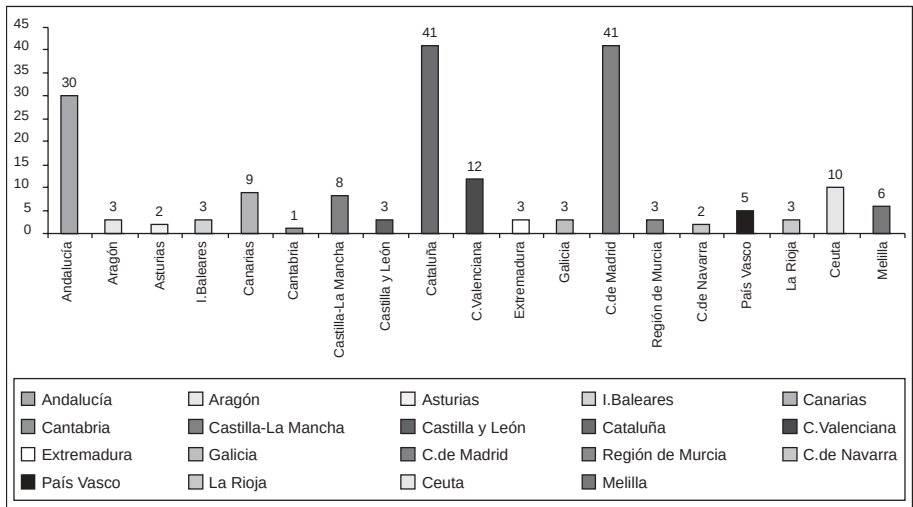


Gráfico 2. Número de Entidades Religiosas islámicas inscritas en el RER, por Comunidades Autónomas.

Si analizamos los datos expuestos, por Comunidades Autónomas, podremos observar que las Comunidades en las que tiene una mayor presencia el Islam son Madrid, donde están asentadas el 22% del total de entidades inscritas, Cataluña, con un porcentaje idéntico, y Andalucía, con un 16 % de las entidades reconocidas en España.

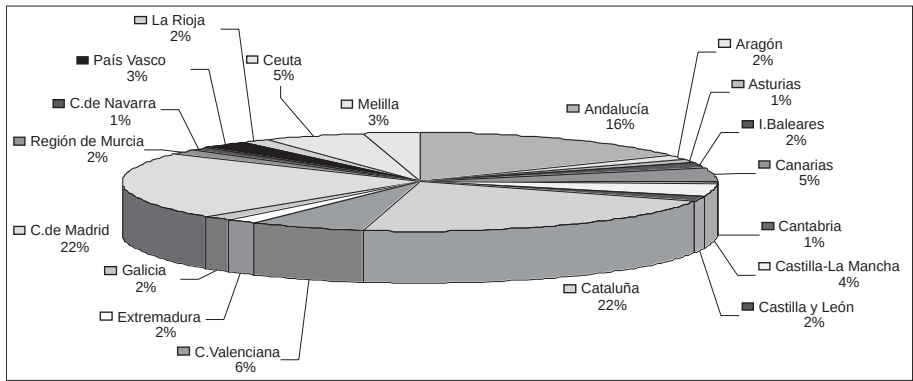


Gráfico 3. Porcentajes del número de Entidades islámicas inscritas, por Comunidades Autónomas.

De los datos que acabamos de ofrecer, podemos extraer una serie de conclusiones:

1ª. La implantación institucional del Islam en España ha sido muy tímida hasta 1996, y escasamente significativa, si tenemos en cuenta su distribución por Comunidades Autónomas.

2ª. Tras la promulgación de la Constitución Española en 1978, y después de la creación del Registro de Entidades Religiosas, por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, y la regulación de su organización y funcionamiento por RD 142/1981, no se aprecia un cambio significativo en el número de Entidades islámicas que solicitan reconocimiento jurídico en España, que no excede de tres hasta 1990, existiendo incluso años de incremento cero. Se constata así mismo, que hasta esa fecha únicamente tienen reconocimiento determinadas comunidades asentadas en Andalucía, Madrid y Ceuta.

3ª. A partir de los inicios de los años 90 se produce un cierto incremento de comunidades islámicas inscritas en el RER, iniciándose ya la expansión de las mismas por el resto del territorio español. Es, sin embargo, a partir de 1997, cuando dicho incremento puede decirse que es significativo.

4ª. Se constata, además, que la implantación del Islam en las distintas Comunidades Autónomas se hace de forma paulatina, iniciándose, por lo general, con una sola Entidad que solicita la oportuna inscripción. Tan solo en dos ocasiones han solicitado y obtenido la inscripción en el Registro dos Entidades, que fijaban su domicilio por vez primera en una Comunidad Autónoma. Ello ha ocurrido en Castilla y León, en 1997, y en Navarra, en 1998.

5ª. Las Comunidades Autónomas que tienen una mayor implantación del Islam, o en cuyo territorio hay un mayor número de Entidades musulmanas inscritas, son Madrid, Cataluña y Andalucía. En el extremo opuesto se encuentra Cantabria, con tan sólo una comunidad musulmana, y Asturias y Navarra, con dos.

IV. REPRESENTACIÓN INSTITUCIONAL DEL ISLAM EN ESPAÑA (LA CIE) Y EL ACUERDO DE COOPERACIÓN CON EL ESTADO

Para hacer efectivo el principio de cooperación con las Confesiones religiosas, proclamado por el art. 16, 3 de la Constitución, el art.

7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa ha regulado uno de los mecanismos o instrumentos posibles de cooperación, mediante la firma de Acuerdos o Convenios entre el Estado y las Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas. El establecimiento de esos Acuerdos de cooperación está condicionado al cumplimiento de dos requisitos: que la Entidad religiosa de que se trate esté inscrita en el Registro de Entidades Religiosas y que dicha Iglesia, Confesión o Comunidad religiosa haya alcanzado notorio arraigo en España, por su ámbito y número de creyentes. En todo caso, el Acuerdo deberá aprobarse por Ley de Cortes Generales. Pues bien, aunque ya en 1981 algunas confesiones habían presentado unas Propuestas de Acuerdo de cooperación con el Estado español, fue a mediados de 1982 cuando la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR) comenzó a tratar el tema de posibles Acuerdos con las confesiones minoritarias⁴⁸. La primera cuestión que se planteó fue la determinación de los elementos integrantes del notorio arraigo. A los efectos de establecer la forma y requisitos que en adelante deberían exigirse para la acreditación del notorio arraigo, se designó una Ponencia, que estableció una serie de criterios interpretativos orientadores sobre el mismo, entre los que cabe destacar el número suficiente de miembros, organización jurídica adecuada, arraigo histórico en España, etc.

Para lograr el requerido notorio arraigo, las distintas Comunidades religiosas tuvieron que federarse. Las primeras propuestas de Convenio que recibió el Estado fueron de la Federación de Comunidades Israelitas (FCI), de la Iglesia Evangélica Española y de la Unión de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo día en España. Tras considerar que el notorio arraigo lo tenía el protestantismo, y no las distintas Entidades evangélicas inscritas, se constituyó la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), que fue considerada interlocutor válido en el proceso de negociación del Acuerdo con el Estado. La apertura solemne de las negociaciones con las dos Federaciones (FEREDE y FCI) se produjo el 14 de julio de 1987, y en febrero de 1990 se aprobaron los textos definitivos, que la CALR dictaminó favorablemente en ju-

48. Sobre este punto, vid. A. FERNÁNDEZ CORONADO, «Los Acuerdos con las confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica. Iter de las negociaciones», en *Acuerdos del Estado Español con confesiones religiosas minoritarias. Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona 1995 (Madrid 1996) 133 ss.

nio del mismo año⁴⁹, aunque con la introducción de alguna modificación de matiz.

Encontrándose en esta fase ya avanzada el proceso negociador con judíos y evangélicos, en enero de 1991 comenzaron formalmente las negociaciones con los musulmanes, concretamente con la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)⁵⁰. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia había declarado por unanimidad la religión islámica, como de notorio arraigo en España, el 14 de julio de 1989, apoyándose sobre todo en la presencia histórica de la misma en territorio español. Pero apenas iniciadas las negociaciones, el 8 de abril de 1991, una de las Comunidades miembro de la FEERI, la Asociación Musulmana en España (AME), promovió la creación de una nueva Federación, la Unión de Comunidades Islámicas (UCIDE), mediante la transformación de sus secciones locales en Comunidades inscritas⁵¹.

Así, el proceso negociador de un Acuerdo con la comunidad islámica en España se presentó, desde su inicio, dificultoso y arduo, debido fundamentalmente a problemas de pura organización interna de las propias Comunidades islámicas, y a la ausencia de un único interlocutor válido, al no lograrse el necesario consenso entre las dos Federaciones (FEERI y UCIDE), que adoptaban, ante la negociación, criterios y objetivos diversos⁵². La Administración entendía, al igual que en los casos anteriores, que el notorio arraigo lo tenía la religión islámica, y no las distintas Entidades islámicas. La primera reunión con las Comisiones negociadoras tuvo lugar el 20 de octubre de 1991, sobre la base de un Anteproyecto, presentado por la representación estatal, y que sería común para ambas Federaciones, recalándose la necesidad de que ambas se agruparan en una única Entidad que adquiriera personalidad jurídica

49. *Ibidem*, pp. 142 y 43.

50. Según J. MANTECÓN la FEERI se constituyó, en su origen, por los jóvenes españoles conversos al Islam, que formaron algunas comunidades, sobre todo en Andalucía, concretamente en Sevilla, Córdoba y Granada: «El Islam en España», p. 58.

51. J. MANTECÓN, *Los Acuerdos del Estado con las Confesiones acatólicas* (Jaén 1995) 23; *Id.* «El Islam en España», cit., p. 61; *Id.* «El Acuerdo de Cooperación con la Comisión Islámica de España», en *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho* (Cuenca 2001) 112-113.

52. A. FERNÁNDEZ CORONADO, «Los Acuerdos con las confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica...» p. 146.

propia, mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, aunque la representación religiosa presentaba serias dificultades para ello⁵³. Diferencias surgidas con motivo de algunos aspectos del Anteproyecto provocaron la retirada temporal de la FEERI del proceso negociador, que optó más tarde por regresar y no quedar excluida del Acuerdo. Por fin, en la última reunión de las Comisiones negociadoras, estatal y religiosa, el 18 de febrero de 1992, se constituyó la Comisión Islámica de España (CIE), como único interlocutor y órgano representativo de las Entidades islámicas ante el Estado español, que se inscribió al día siguiente en el RER⁵⁴.

El 20 de febrero del mismo año tuvo lugar la sesión de clausura de las negociaciones, que se concretaron en un texto de Acuerdo. La Comisión Asesora de Libertad Religiosa y las respectivas Comisiones manifestaron su conformidad con el Texto, una vez revisado, que fue firmado el 17 de marzo de 1992. El 28 de abril de 1992 el Ministro de Justicia, habilitado al efecto por el Consejo de Ministros, suscribió el Acuerdo definitivo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, que fue aprobado por Ley ordinaria de las Cortes Generales 26/1992, de 10 de noviembre, se publicó en el *Boletín Oficial del Estado* el 12 de noviembre y entró en vigor al día siguiente.

En realidad, como puede verse, la Comisión Islámica de España, aunque se constituyó necesariamente para lograr la consecución del Acuerdo con el Estado español, es una Entidad puramente instrumental que, aunque de hecho, en la práctica, es representativa de la religión islámica en España, sólo constituye una estructura artificial. De acuerdo con sus Estatutos, la CIE es una Entidad Religiosa con personalidad jurídica propia, constituida por la unión de las dos Federaciones preexistentes en el territorio español, que persigue una doble finalidad: por una parte, la representación de las Entidades religiosas islámicas pertenecientes a la FEERI y a la UCIDE a los efectos de la negociación, firma y seguimiento

53. De las 40 Comunidades islámicas inscritas en 1991, 15 pertenecían a la FEERI, 17 a la UCIDE y otras 8 no pertenecían a ninguna de las dos Federaciones, sino que se consideraban como Comunidades libres, integradas en su mayor parte por españoles conversos. Cfr. A. FERNÁNDEZ CORONADO, «Los Acuerdos con las confesiones minoritarias...», p. 147, nota 30.

54. La CIE figura actualmente inscrita en la Sección Especial del RER, con el número 3093-SE/D (número anterior: 658).

del Acuerdo de cooperación con el Estado y, por otra, «impulsar y facilitar la práctica del Islam en España de acuerdo con los preceptos del Corán y de la Sunna» (art. 4). El art. 1 de los Estatutos dispone que pueden incorporarse a la CIE las Comunidades islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas que lo deseen, sin otro requisito que la aceptación de los contenidos del Acuerdo de cooperación. Dicha incorporación se puede solicitar directamente o bien por conducto de alguna de las dos Federaciones, y requiere la admisión de la Comisión Permanente, «que podrá denegar la admisión por motivos de índole religiosa». Es decir, que cabe la posibilidad de que alguna Comunidad islámica solicite la incorporación a la Comisión Islámica de España, sin que sea necesario que esté integrada previamente en alguna de las Federaciones que la fundaron. También es posible que dicha incorporación sea denegada, por razones puramente internas, de índole religiosa. Hay que tener presente que, de acuerdo con el art. 1 del Acuerdo de Cooperación, los derechos y obligaciones que derivan del mismo serán de aplicación a todas aquellas Comunidades islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas que formen parte o se incorporen posteriormente a la CIE o a alguna de las dos Federaciones que la integran, siempre y cuando su pertenencia a las mismas figure inscrita también en el Registro⁵⁵.

Los órganos rectores de la CIE son la Comisión Permanente y la Secretaría General, órgano de representación que está formado por dos Secretarios Generales: uno por cada una de las dos Federaciones que integran la Comisión islámica de España. No existe, por tanto, la figura del presidente, ni la del secretario general ejecutivo. Como señalaba anteriormente, la CIE está constituida en realidad por la yuxtaposición de dos proyectos islámicos distintos, entre los que existe un notorio desencuentro. A este respecto, explica J. Mantecón que los dirigentes de UCI-DE, musulmanes de origen, se mueven en la órbita de los Hermanos Musulmanes, y de hecho, esta Federación figura como miembro fundador del *Conseil Islamique de Coopération en Europe*, desde su creación en Estrasburgo en 1996. Los dirigentes de FEERI, musulmanes conversos, se han apoyado en distintos países islámicos: en un principio la Federación

55. La incorporación de las Comunidades y Federaciones islámicas a la CIE, a los efectos de su constancia en el Registro de Entidades Religiosas, se acreditará mediante certificación expedida por los representantes legales correspondientes, con la conformidad de la referida Comisión, a tenor de lo que establece el art. 1, 2 del Acuerdo de Cooperación.

se mostraba dependiente de Arabia Saudí, aunque últimamente sus relaciones son más estrechas con Libia, Irán o Marruecos⁵⁶.

El 14 de enero de 1998, en una reunión con los representantes de las dos Federaciones, la Dirección General de Asuntos Religiosos propuso estudiar de forma conjunta la reforma de los estatutos de la CIE, a fin de que dicha entidad estuviera dotada de una estructura que permitiera su correcto y eficaz funcionamiento y fuera realmente representativa del Islam en España, lo cual requería, evidentemente, una cierta organización territorial de las Comunidades islámicas y una refundación de la propia Comisión Islámica⁵⁷. Tras la segunda reunión, celebrada el 14 de febrero, en la que se acordó intercambiar entre ambas Federaciones las propuestas de estatutos para la reforma de la CIE, FEERI presentó su propia propuesta, que publicó en la Revista digital *Webislam*⁵⁸; sin embargo UCIDE no mostró una voluntad firme de responder a las expectativas que tan claramente habían sido planteadas por la Dirección General de Asuntos Religiosos⁵⁹. En la actualidad, el proyecto de reforma de la CIE y de sus estatutos se encuentra paralizado.

A las dificultades de funcionamiento de la propia CIE se añadió, con posterioridad, la crisis sufrida en el seno de la FEERI, tras la dimisión de su presidente, Mansur Escudero, en septiembre del año 2000. El 30 de septiembre se celebró una Asamblea Extraordinaria en Barcelona, en la que se decidió establecer un procedimiento y unos plazos para las elecciones a la junta directiva de la FEERI, sin embargo, el 11 de noviembre se celebró, en la sede del Centro Islámico de la M-30, en Madrid, una reunión irregular⁶⁰ que ha sido interpretada por la dirección de la FEERI

56. «El Islam en España», cit., p. 65-66.

57. *Ibidem*, pp. 67-68. La propuesta de la DGAR contemplaba una organización territorial de las comunidades islámicas, y una CIE dotada de una estructura unitaria y representativa de todos los musulmanes, con independencia de tendencias, corrientes o escuelas. Esta unidad organizativa básica era la comunidad local, célula base que, junto con las demás existentes en la provincia, se constituiría en Consejo Islámico Provincial. Así mismo, se proponía la constitución de Consejos Islámicos Autonómicos o Regionales: *Webislam* núm. 14, 4 febrero 1998.

58. El proyecto de Estatutos presentado por FEERI contemplaba, como órganos rectores de la CIE, la Asamblea General y el Consejo de Gobierno (integrado por el Presidente, un Vicepresidente, un Secretario General y un Portavoz, además de otras personas de libre designación) y los Consejos Locales, Provinciales y Regionales.

59. *Webislam* núm. 17, 23 febrero 1998.

60. Según fuentes islámicas, las irregularidades no consistieron solamente en la falta de capacidad de los convocantes para convocar la asamblea, sino que además, durante el trans-

como un «intento de control del Islam en España por parte de Arabia Saudí». En dicha asamblea se decidió el cambio de los estatutos de la Federación y el establecimiento de una comisión de tres personas que se convertiría en «el único representante de la FEERI ante el Estado español», derrocando así a la actual dirección. Este acontecimiento provocó la expulsión de la FEERI del Centro Cultural Islámico de la M-30 de Madrid, representante de la Liga del Mundo Islámico, junto con otras diecinueve comunidades, mediante resolución tomada por unanimidad en la asamblea extraordinaria que la FEERI celebró el 16 de diciembre de 2000, «por violación de los estatutos y atentar contra los fines de la asociación»⁶¹.

Todo este cúmulo de circunstancias ha dificultado, en la práctica, que el Acuerdo de Cooperación suscrito con el Estado en 1992 haya tenido un ulterior desarrollo, pese a que no han faltado algunos intentos, por parte de la Administración. De hecho, en cumplimiento de la Disposición Adicional Tercera del propio Acuerdo, que prevé la constitución de una Comisión Mixta Paritaria con representación de la Administración del Estado y de la CIE, «para la aplicación y seguimiento del presente Acuerdo», el 26 de mayo de 1999 se reunió en el Ministerio de Justicia una Comisión Paritaria, constituida para el seguimiento del Acuerdo de Cooperación, formada por diez representantes de los diferentes Ministerios afectados por el Acuerdo, más otros diez representantes de la Comisión Islámica de España. En la citada reunión, los representantes de la Administración «se comprometieron a dar un definitivo impulso al desarrollo de un Acuerdo que los musulmanes consideraban hasta ahora congelado»⁶².

V. ALGUNAS PECULIARIDADES PROPIAS DEL ISLAM Y SU TRATAMIENTO JURÍDICO EN ESPAÑA

En el presente epígrafe vamos a intentar acercarnos a aquellos aspectos más característicos de la religión islámica, o que en ocasiones sue-

curso de la misma, las votaciones unánimes eran cambiadas poco después a instancias del representante del Centro de la M-30. Vid. *Webislam* 108, 19 diciembre 2000.

61. *Webislam* 108, 19 diciembre 2000.

62. *Webislam* núm. 49, 12 junio 1999.

len identificar a la población musulmana, aunque no sean realmente signos religiosos, para analizar cuál es su tratamiento jurídico, en caso de que tales aspectos hayan sido objeto de regulación, bien por el Acuerdo de Cooperación o bien por la legislación unilateral del Estado, en el marco de la democracia española.

Hay que tener presente que, a raíz de la firma del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, y su aprobación por Ley ordinaria de 10 de noviembre de 1992, cabe distinguir en España el estatuto jurídico que tienen las Entidades o Comunidades islámicas que, aún estando inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y, por ende, teniendo reconocida personalidad jurídica y plena autonomía, no se han incorporado a la CIE, del estatuto que tienen las Comunidades que están adheridas a la CIE directamente (hipótesis que admite el art. 1 del Acuerdo), o a través de alguna de sus dos Federaciones, mientras su pertenencia a la misma figure inscrita en el Registro de Entidades Religiosas. Solamente estas últimas pueden disfrutar de los derechos y obligaciones que se derivan del propio Acuerdo⁶³.

1. *El culto islámico y lugares de culto*

Según un *Hadiz*⁶⁴ famoso, los cinco preceptos que constituyen los pilares básicos del Islam están bajo cinco prescripciones fundamentales⁶⁵:

63. Resulta ilustrativa, a este respecto, la resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 4 enero 1999, por la que se confirma la resolución adoptada por la Juez Encargada del Registro Civil de Barcelona, de 5 agosto 1998, en la que denegaba la inscripción en el Registro Civil de un matrimonio coránico celebrado en Barcelona el 18 septiembre 1997, ante dos testigos y un representante de la Comunidad Religiosa islámica *An-nur*. Tras haber solicitado información complementaria a la Dirección General de Asuntos Religiosos, y comprobar que la citada Entidad se refería en realidad a la Comunidad Islámica *Annour*, que pertenece a la FEERI y que dicha incorporación aparece inscrita en el Registro de Entidades Religiosas el 17 marzo 1998 (aunque la Entidad consta inscrita en el RER desde el 27 noviembre 1992), la Juez dictó auto denegatorio de la inscripción del matrimonio fundamentando la resolución en que no resultan aplicables al matrimonio en cuestión las previsiones de la Ley 26/1992, de 10 noviembre, por haberse celebrado en una fecha anterior a la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas de la incorporación de la Comunidad *Annour* a la FEERI: *Boletín Informativo del Ministerio de Justicia* núm. 1854, pp. 2797-2800.

64. Se entiende por *Hadiz* (del árabe relato, noticia) cada uno de los dichos o hechos del Profeta Mahoma, que constituyen la *Summa*, o «camino por el que se suele transitar», y que tienen que ser seguidos obligatoriamente por los musulmanes.

65. C. CID-M. RIU, *Historia de las Religiones* (Barcelona 2000) 361 ss; R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Trad. Por R. Sanchís Cueto (Santander 1995) 44 ss; A. S.

a) La profesión de fe o *sahada*, que viene recogida por el Corán como el primero de los pilares. Esta profesión de fe condensa la creencia fundamental del Islam en la unicidad de Dios y de la profecía de Mahoma⁶⁶, y se expresa de la siguiente forma: «No hay más dios que Dios (y) Mahoma es el Enviado de Dios».

b) La oración ritual o *salat*, que está minuciosamente reglamentada por la tradición y los textos jurídicos. A partir de la pubertad, todo creyente está obligado a hacer la oración ritual cinco veces al día, en horas fijadas al minuto, según el ritmo del sol: al alba, al mediodía, a media tarde, a la puesta del sol y cuando ya es noche cerrada. Para orar es preciso encontrarse en estado de pureza legal (*tahara*)⁶⁷, hay que llevar una indumentaria apropiada y gozar de aislamiento⁶⁸ y orientación idóneos, con la faz en dirección a La Meca, aunque no es necesario acudir a la Mezquita, salvo para los hombres, al mediodía del viernes, en que se celebra la gran liturgia del Islam, con la oración comunitaria (se requiere un mínimo de 40 fieles, para que sea oración de la comunidad) y semanal⁶⁹.

c) La limosna o *zakat* aparece en el Corán inmediatamente después de la oración y estrechamente vinculada a ella. En un principio se trataba de una aportación voluntaria destinada al bien de todos, que se entregaba o bien directamente a los indigentes, o bien a través de un fondo comunitario, práctica que se fue convirtiendo en una norma. Actualmente la *zakat* es un impuesto legal y obligatorio, que cumple una doble finalidad: purificar el alma y ayudar a los más necesitados de la comuni-

TRITTON, «La religión de Mahoma», *Historia de las Religiones*, dirigida por E. O. JAMES, vol. III (Barcelona 1956) 507-512.

66. J. BONET-M. VENTO, «El islamismo», *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes* (Salamanca 1994) 83.

67. Según la tradición, «la plegaria es la llave del Paraíso y la ablución es la llave de la plegaria». Cualquier acto sexual, sea o no lícito, pone al individuo en un estado de *impureza mayor*, que se elimina mediante el baño completo del cuerpo. Las *impurezas menores*, que se contraen continua e inevitablemente por el contacto con todo cuanto mancha, se eliminan mediante la *ablución* de la cara, de las manos y de los brazos hasta los codos, y de los pies.

68. El aislamiento puede simbolizarse mediante una línea en el suelo o colocando una alfombrilla (*saggada*) destinada a la oración. Cfr. M. A. FÉLIX BALLESTA, «El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias», *ADEE* 16 (2000) 123.

69. Sin embargo, ya veremos más adelante cómo el Derecho religioso musulmán no contempla que el viernes sea día festivo.

dad o *umma*, constituyendo un signo de la adhesión de una persona a la comunidad de los creyentes⁷⁰.

d) El ayuno o *sawm*: está prescrito en términos bastante precisos en el Corán (2, 183-187), como una obligación que deben cumplir todos los musulmanes que hayan alcanzado la pubertad, y consiste en abstenerse de todo alimento y bebida, así como de mantener relaciones sexuales, perfumarse, fumar, etc., desde el alba hasta la puesta del sol, durante los 29 ó 30 días del mes lunar del Ramadán⁷¹. Están previstas ciertas excepciones al ayuno para las mujeres embarazadas, las que tienen que amamantar, las que tienen la menstruación, los ancianos, jóvenes impúberes, enfermos, viajeros, etc.

e) La peregrinación a La Meca constituye el último pilar del culto musulmán. Todo musulmán adulto, sano y que disponga de medios para ello debe realizar, al menos una vez en la vida, esta peregrinación, cuyos principales ritos están indicados en el Corán y precisados con detalle por los *hadices* y el *fiqh*⁷². El Islam distingue la «pequeña peregrinación» (*umra*), que es una obra piadosa, pero privada, de la «grande» (*haji*), siendo esta última la única que sirve para cumplir la obligación legal, que debe realizarse durante el mes del año lunar denominado *haji*, dos meses después del Ramadán. La peregrinación a La Meca borra todos los pecados, y el peregrino, de regreso a su país, es recibido con solemnidad por su familia y por las autoridades, porque se ha convertido en un *hadj*, título que ostentará ya durante toda su vida e incluso en el más allá.

A estos cinco pilares, se añade en ocasiones un sexto, que es la *Yihad*⁷³, que suele traducirse por «guerra santa», pero que propiamente significa «esforzarse en el camino de Dios», es decir, se trata de cualquier esfuerzo por hacer que los derechos de Dios prevalezcan en todos los ám-

70. Corán, 9, 11. Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, pp. 60-61.

71. El calendario litúrgico musulmán sigue el año hegiriano, que es el lunar, y se adelanta once o doce días a nuestro calendario gregoriano. El año tiene doce meses de veintinueve o treinta días, y cada uno comienza con la aparición creciente de la luna. Cfr. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, p. 81.

72. Conjunto de normas extraído por los jurisconsultos de las fuentes de la revelación islámica.

73. Según R. CASPAR sólo los chiítas y los integristas consideran la *yihad* como el sexto pilar del Islam: *Para una visión cristiana del Islam*... 72 ss. Vid. también J. BONET-M. VENTO, «El islamismo», *Acuerdos del Estado español*..., pp. 83-84.

bitos de la vida. La tradición musulmana distingue muchos modos de realizar este esfuerzo y privilegia uno u otro según las épocas, las circunstancias o las tendencias personales⁷⁴. En el campo espiritual, la *yihad* consiste en el esfuerzo por hacer que la voluntad de Dios domine el cuerpo y el alma del creyente, identificándose con el combate espiritual, que es la gran *yihad*; mientras que en el campo político y religioso implica extender el Islam por todo el mundo, mediante una actividad misionera, en que consiste la pequeña *yihad*⁷⁵.

Aunque ninguno de los pilares o preceptos básicos del culto islámico debe necesariamente realizarse en un lugar de culto, ni siquiera la oración, que constituye la liturgia fundamental del Islam, siendo suficiente que se ore en dirección a La Meca, el derecho de libertad religiosa comprende, entre otras cosas, el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos, de acuerdo con lo que establece el art. 2, 2 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Y desde el punto de vista jurídico, el art. 2 del Acuerdo con la CIE define los lugares de culto en función de la finalidad a que están destinados, al disponer que a todos los efectos legales son Mezquitas o lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la misma «los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión»⁷⁶.

La calificación de un determinado local como lugar de culto tiene una relevancia jurídica importante, porque el Acuerdo dispone que los lugares de culto de las Comunidades Islámicas miembros de la CIE gozan

74. El más frecuente es el esfuerzo por extender la religión de Dios, el Islam. El medio para realizar esta misión es la predicación, pero puesto que el Islam nunca separa lo espiritual de lo temporal, la extensión de la religión musulmana conlleva la extensión del imperio musulmán, de forma que, cuando un pueblo invitado a abrazar el Islam se resiste a ello, es preciso *abrirlo al Islam*, en cuyo caso la *yihad* adopta su forma militar conocida como guerra santa, expresión que no existe ni en el Corán ni en la tradición musulmana.

75. Cfr. J. M. ORTEGA TEROL, «Islam y Derecho Internacional», *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho* (Cuenca 2001) 101-102.

76. Tradicionalmente, las Mezquitas islámicas no estaban dotadas exclusivamente de este carácter de lugar de culto, sino que se consideraban más bien como centro de formación, como escuela o incluso como Universidad, pero con la colonización de los países musulmanes, la Mezquita pasó a estar dedicada exclusivamente a actividades de culto, dejando las demás funciones: J. BONET-M. VENTO, «El Islamismo», cit., p. 86.

de inviolabilidad, en los términos establecidos por las leyes, y en caso de expropiación forzosa, tendrá que ser oída previamente la Comisión Islámica de España. Además, no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado, con excepción de los casos previstos en las leyes, por razones de urgencia o peligro, y también quedarán exceptuados de la ocupación temporal o imposición de servidumbres en los términos previstos por la Ley de Expropiación Forzosa. Los lugares de culto, según el Acuerdo, podrán ser objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas, previsión que ciertamente conlleva una garantía de seguridad jurídica. Ya vimos más arriba, cómo de hecho, de las 174 Comunidades Islámicas inscritas en el RER (excluyendo las Entidades asociativas y las Federaciones), en 74 se indica la Mezquita o lugar de culto (oratorio).

2. *Los ritos funerarios y cementerios*

Cuando un musulmán fallece, su propio cónyuge o una persona del mismo sexo debe realizar una serie de rituales, previstos por el Derecho islámico: se debe lavar el cuerpo del fallecido con agua y manojos de hierbas de loto un número impar de veces, la última de las cuales se añade alcanfor, se realizan cinco rezos, y a continuación se deposita el cuerpo en tierra, envuelto en un sudario blanco, sin ataúd, recostado del lado derecho y con la cara mirando hacia La Meca. Está prohibida la incineración y la sepultura en nichos, pues lo que prescribe el ritual es el enterramiento⁷⁷. Las tumbas no deben ornamentarse, no deben cubrirse por una lápida, y son anónimas, para evitar que puedan dar lugar a un culto idolátrico. No obstante, cuando fallece un peregrino, su tumba se pinta de color verde, color con el que se identifica al Islam.

Pero estas prescripciones, sobre los enterramientos, no siempre pueden aplicarse en España, pues pueden entrar en conflicto con la normativa que en nuestro país regula la inhumación y los cementerios. En principio, el Acuerdo con la Comisión Islámica de España equipara los cementerios a los lugares de culto, y les reconoce los mismos beneficios

77. Según apunta A. S. TRITTON, «La religión de Mahoma», *Historia de las Religiones*, vol. III (Barcelona 1956) 585, la tumba ha de estar a nivel del suelo, pero como ha de estar dispuesta de modo que la tierra no oprima al cuerpo, la zanja se tapa con piedras planas.

legales que se establecen para ellos (art. 2, 5). Además, se reconoce a las Comunidades Islámicas pertenecientes a la CIE «el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios», y se reconoce también el «derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquellos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad». Una situación análoga, aunque inversa, estuvo vigente en España, cuando la Ley de Cementerios Municipales de 10 diciembre 1938 estableció que los cementerios municipales tendrían la consideración de católicos, existiendo en ellos parcelas destinadas a los enterramientos civiles. Dicha norma fue derogada por la Disposición Derogatoria de la Ley 49/1978, de 3 noviembre⁷⁸, sobre enterramientos en cementerios municipales, en cuyo art. 1 se establece que «los Ayuntamientos están obligados a que los enterramientos que se efectúen en sus cementerios se realicen sin discriminación alguna por razones de religión ni por cualesquiera otras». Y para hacer efectiva tal prescripción, la Disposición Transitoria Primera dispuso que en el plazo de un año a partir de la vigencia de la presente Ley deberá procederse, en aquellos cementerios municipales donde hubiera lugares separados destinados a los que hasta ese momento se denominaban cementerios civiles, a restablecer la comunicación con el resto del cementerio. Por otra parte, el art. 2, 1 b) de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa reconoce que forma parte del contenido esencial de la libertad religiosa y de culto, el derecho a «recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos».

Podría plantearse, entonces, si la concesión de parcelas reservadas a los enterramientos islámicos, en los cementerios municipales, reconocida por el texto del Acuerdo, puede considerarse como una previsión legal contraria al principio de igualdad y no discriminación por razones religiosas, previsto no ya sólo por la Ley de enterramientos en cementerios municipales, sino por el art. 14 de la Constitución española. Personalmente considero que la previsión del Acuerdo obedece en realidad al re-

78. BOE núm. 266, 7 noviembre 1978.

conocimiento, por parte de la Administración, de una de las peculiaridades propias del Islam, que no tiene por qué entrar en conflicto con el principio constitucional de igualdad y no discriminación, siempre que las demás confesiones religiosas puedan acceder a un sistema similar, si se dieran las mismas condiciones.

Mayores problemas plantea, sin embargo, el precepto acordado, al establecer que «se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local»⁷⁹. Del tenor literal de este precepto parece deducirse que se reconocen los ritos funerarios y las tradiciones islámicas relativas a enterramientos, en los términos que hemos explicado, pero habrá que constatar que los mismos no se oponen al orden público protegido por la ley, y concretamente a los elementos constitutivos del mismo, que a tenor del art. 3, 1 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa son la seguridad, la salud y la moralidad pública, que en cualquier caso actúan como límite al ejercicio del derecho de libertad religiosa. A este respecto, advertimos que la práctica funeraria musulmana contradice lo establecido por el Decreto 2263/1974, de 20 julio⁸⁰, por el que se aprueba el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria, que prohíbe la conducción, traslado y enterramiento de cadáveres sin el correspondiente féretro, por razones de higiene y salud pública⁸¹. De hecho, señala J. Mantecón que en los pocos cementerios islámicos existentes los enterramientos se realizan con sencillos féretros⁸².

79. Esta última expresión, por su gran ambigüedad, puede dar origen a problemas de entendimiento entre las distintas Comunidades Islámicas inscritas que tengan su sede en una misma localidad. De hecho, J. MANTECÓN ha puesto de manifiesto que «ya han comenzado a originarse problemas entre las comunidades, a causa de la lucha por controlar los cementerios. El caso más curioso es el del cementerio de Barcelona, que parece adjudicado a una comunidad que ni siquiera está inscrita en el RER (y que, por tanto, no está integrada en la CIE)»: «El Islam en España», p. 77.

80. BOE núm. 197, de 17 agosto 1974.

81. Art. 9 del Real Decreto. El Reglamento establece, en su art. 6, que sin perjuicio de lo establecido por la legislación especial vigente sobre obtención de piezas anatómicas para trasplante y utilización de cadáveres para fines científicos y de enseñanza, el destino final de todo cadáver será uno de los tres siguientes: 1) enterramiento en lugar autorizado; 2) incineración; 3) inmersión en alta mar. Vid. también el art. 40, que establece los distintos tipos o clases de féretros, a efectos de la utilización obligatoria del que corresponda en cada caso: común, de traslado y cajas de restos.

82. «El Islam en España», p. 78.

No obstante, una vez transferidas a las Comunidades Autónomas las competencias en materia de sanidad, habrá que ver la legislación emanada por las mismas en la materia que nos ocupa. Y a este respecto, el Decreto 95/2001, de 3 de abril de la Junta de Andalucía, por el que se aprueba el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria ha establecido, como norma general, que para la conducción de cadáveres se utilizará el féretro común o el de recogida, salvo en determinados casos en que es necesaria la utilización de féretro especial (art. 12, 2). Las inhumaciones o cremaciones deberán efectuarse con féretros, conforme a las especificaciones de este Reglamento (art. 21, 3). Sin embargo, el art. 21, 4 dispone que «en aquellos casos en que, por razones de confesionalidad, así se solicite y se autorice por el Ayuntamiento, siempre que se trate de cadáveres incluidos en el Grupo 2 del art. 4 de este Reglamento (es decir, los cadáveres de personas fallecidas por cualquier causa que no represente un riesgo sanitario), podrá eximirse del uso de féretro para enterramiento, aunque no para la conducción»⁸³.

La ejecución del Acuerdo de cooperación en esta materia concreta se ha materializado mediante la firma de algunos Convenios⁸⁴. El día 25 de octubre de 2002 (18 de shaban de 1423, Hégira) se firmó en Granada un Convenio definitivo entre, de una parte, el Alcalde-Presidente del Ayuntamiento, el Teniente de Alcalde delegado del Área de Medio Ambiente y Consumo, y el Presidente y Consejero Delegado de EMU-CESA (Empresa Municipal de Cementerio y Servicios Funerarios de Granada S.A) y, de otra, dos delegados en representación del Consejo Islámico de Granada⁸⁵. Resulta curioso constatar, sin embargo, que el Consejo Islámico de Granada es una Entidad que no figura inscrita en el Registro de Entidades Religiosas, por tanto no forma parte de la CIE y no le es aplicable la normativa contenida en el Acuerdo de cooperación con

83. Hay que tener en cuenta, no obstante, que en todo lo no regulado por este Reglamento, será de aplicación el Decreto 2263/1974, de 20 de julio.

84. El Convenio Marco de Colaboración suscrito el 3 de marzo de 1998 entre la Comunidad de Madrid y la Unión de Comunidades Islámicas hace referencia expresa, entre las áreas de interés común en que las partes firmantes expresan su deseo de establecer una colaboración, al área de obra social (Cláusula Tercera del Convenio), en cuyo apartado c) las partes se comprometen a «Promover la cesión de terrenos para el establecimiento de cementerios islámicos en la Comunidad de Madrid, en los núcleos de población donde el número de residentes musulmanes sea más relevante».

85. El texto del Convenio puede verse en *Webislam* núm. 197, 25 diciembre 2002.

el Estado. Pese a ello, en dicho Convenio se destina una determinada parcela, situada en las proximidades del cementerio municipal, y formando parte del mismo, a Cementerio Islámico, «según delimitación aprobada por el Patronato de la Alhambra y el Generalife», y se regulan determinados aspectos sobre enterramientos de musulmanes en el municipio de Granada, en los siguientes términos: se concede al Consejo Islámico de Granada el uso de la totalidad de la parcela, para su destino exclusivo al fin indicado, por plazo de setenta y cinco años, renovables a instancia de la entidad titular. El Ayuntamiento de la ciudad asume a su cargo la redacción, legalización del proyecto y la ejecución de las obras, pero la planificación urbanística y distribución de espacios para sepulturas y todo lo concerniente a la orientación y costumbres islámicas, se llevará a cabo por una comisión mixta integrada por dos personas designadas por el Consejo Islámico de Granada y dos personas designadas por EMUCESA. El Consejo Islámico se compromete a abonar un canon de servicios por cada tumba y asume la gestión y administración de los servicios de mantenimiento de las obras, así como la limpieza, jardinería y vigilancia del recinto. «Todos los actos propios del enterramiento serán realizados por el personal que designe el Consejo Islámico de Granada», con respeto a la normativa de policía sanitaria de aplicación⁸⁶.

Y con respecto a los beneficiarios de este Convenio, la estipulación séptima del mismo, ignorando totalmente el art. 1 del Acuerdo de Cooperación, dispone que se entenderán comprendidos en el presente convenio y concesión, a efectos de su inhumación en la parcela objeto de la misma, únicamente los cadáveres de musulmanes residentes en el área metropolitana de Granada, sea cual sea el lugar de su fallecimiento, y los musulmanes transeúntes fallecidos en la ciudad de Granada, respetando en todo caso lo previsto en el art. 2.5 de la Ley 26/1992, es decir, sin perjuicio del derecho que reconoce el citado precepto del Acuerdo a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquellos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad.

86. Concretamente, el Decreto 95/2001, de 3 de abril, de la Junta de Andalucía.

3. Dirigentes religiosos

Ya he indicado, al inicio de este trabajo, que una de las notas más características de la religión islámica es la ausencia de una jerarquía eclesiástica. El musulmán se relaciona directamente con Dios, sin necesidad de intermediarios. Por ello no existen clérigos, ni jerarcas religiosos, sino a lo sumo personas elegidas para dirigir la oración colectiva que en muchas ocasiones carecen de una formación cualificada⁸⁷. Pese a ello, la legislación española otorga un estatuto específico a los dirigentes religiosos islámicos, principalmente por razones de seguridad jurídica, puesto que la Administración tiene que tener una cierta constancia de las personas que están autorizadas para desempeñar determinadas funciones de culto, o para asistir a los matrimonios que se celebren según la propia normativa islámica, o para realizar funciones de asistencia religiosa, etc., aspectos todos ellos que tienen un reconocimiento jurídico en el Derecho español.

A este respecto, el art. 3, 1 del Acuerdo con la CIE establece que a los efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos o *Imames* de las Comunidades islámicas aquellas personas físicas que están dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades Islámicas inscritas que forman parte de la CIE, a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica, y acrediten el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a la que pertenezcan, de conformidad con la CIE. De acuerdo con el Derecho y la tradición islámica, el *Imam* puede ser un musulmán instruido o un simple funcionario, cuya función principal es dirigir la oración comunitaria del viernes en la Mezquita, para lo cual pronuncia el sermón desde el púlpito, se pone al frente de las filas de fieles y ejecuta los ritos de la plegaria⁸⁸. En el Islam sunní, el *Imám* es un estudioso del Corán que reside en la Mezquita, mientras que en el Islam chií desempeña unas funciones políticas y de dirección más amplias⁸⁹. El concepto de «diri-

87. Entre los chiitas existe una profesionalización peculiar de la religión, con mayor tendencia a la clericalización que en el Islam sunnita. Los chiitas, denominan *mujtahid* a los hombres que se dedican a la religión, vocablo que se deriva de *ijtihad*, o reflexión religiosa. Entre ellos se encuentran los *molla* y los *ayatollah*, que serían equivalentes a los Obispos cristianos. En España, sin embargo, se sigue mayoritariamente la concepción sunnita de Imán: J. BONET y M. VENTO, «El islamismo», p. 87.

88. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, p. 53.

89. CH. HORRIE-P. CHIPPINDALE, *¿Qué es el Islam?* (Madrid 1994) 55.

gentes religiosos islámicos», sin embargo, comprendería además a quienes desempeñan un cargo representativo para cada Comunidad islámica, como puede ser el presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, etc.⁹⁰, que de hecho puede desempeñar un trabajo cualquiera, remunerado, en la sociedad civil. Además, cabría citar otras personas, que desempeñan funciones diversas, como el *Ulema*, o doctor de la Ley islámica, experto en cuestiones jurídicas y teológicas, que tiene capacidad para decidir lo que es lícito de acuerdo con el Islam⁹¹, el *Muftí*, o especialista en Derecho musulmán, cuya misión es declarar la Ley e interpretarla técnicamente y que tiene capacidad para emitir dictámenes sobre cuestiones religiosas, etc.

Sea cual fuere, por tanto, la denominación que reciba el *ministro de culto* o dirigente religioso, a los efectos de reconocimiento jurídico de su función, y garantía de seguridad jurídica, el art. 6 del Acuerdo de cooperación prevé que se considerarán funciones islámicas de culto, formación y asistencia religiosa, a los efectos legales, las que lo sean de acuerdo con la ley y la tradición islámica emanadas del Corán o de la Sunna y protegidas por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Cumpliéndose los presupuestos que establecen la ley y la tradición islámica, y siempre que la dedicación del dirigente religioso tenga carácter estable y esté amparada y no excluida por la propia Ley Orgánica reguladora del derecho fundamental de libertad religiosa en España, podrá acreditarse dicha condición mediante la certificación correspondiente.

La certificación que acredita a una persona como dirigente religioso islámico o *Imam* de las Comunidades pertenecientes a la CIE otorgan a la misma un estatuto jurídico concreto:

A) Los dirigentes religiosos islámicos o Imanes no podrán ser obligados a declarar, en ningún caso, sobre hechos que le hayan sido revelados en el ejercicio de sus funciones de culto o de asistencia religiosa islámica, en los términos legalmente establecidos para el secreto profesional⁹².

90. J. MANTECÓN, «El Islam en España», p. 69.

91. J. I. CATALINA AYORA, «Vocabulario básico del Derecho islámico», *El Islam en España...*, p. 254.

92. Art. 3, 1 del Acuerdo de Cooperación aprobado por la Ley 26/1992, de 10 de noviembre y arts. 417, 1 y 707 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal.

B) El art. 5 del Acuerdo establece que las personas que reúnan los requisitos expresados por el art. 3, 1 (quienes puedan acreditar su condición de dirigentes religiosos o Imanes), quedarán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a trabajadores por cuenta ajena, y las Comunidades Islámicas respectivas asumirán los derechos y obligaciones establecidas para los empresarios en el Régimen General de la Seguridad Social. El precepto remite al art. 1 del Real Decreto 2398/1977, de 27 agosto, a tenor del cual «Los clérigos de la Iglesia Católica y demás ministros de otras Iglesias y confesiones religiosas debidamente inscritas en el correspondiente Registro del Ministerio de Justicia quedarán incluidos en el ámbito de aplicación del Régimen General de la Seguridad Social, en las condiciones que reglamentariamente se determinen»⁹³. Sin embargo esta previsión legal no ha tenido un ulterior desarrollo, de forma que hasta el momento no se han regulado aún los términos y las condiciones de inclusión de los dirigentes religiosos islámicos e Imanes en el Régimen de la Seguridad Social⁹⁴.

C) Para que el matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la Ley Islámica produzca efectos civiles, el consentimiento matrimonial deberá necesariamente prestarse ante un dirigente religioso o *Imam* que cumpla los requisitos establecidos por el art. 3, 1 del Acuerdo, y al menos dos testigos mayores de edad, de acuerdo con lo que establece el art. 7, 1 del Acuerdo, precepto que desarrollaremos más adelante.

D) Los *Imames* u otras personas designadas por las Comunidades Islámicas, pueden ser autorizados por los organismos administrativos competentes para prestar asistencia religiosa en un doble ámbito: en el seno de las Fuerzas Armadas y en centros o establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales u otros análogos del sector público:

a) El art. 8 del Acuerdo con la CIE reconoce el derecho de los militares españoles musulmanes, y de cuantas personas de religión islámica

93. Vid. también el art. 29 del Real Decreto 2064/1995, de 22 diciembre, por el que se aprueba el Reglamento General sobre Cotización y Liquidación de otros Derechos de la Seguridad Social, y el art. 10 del Real Decreto 84/1996, de 26 enero, según el cual para los dirigentes religiosos o imanes de las Comunidades Islámicas de España tendrá la consideración de empresario la Comunidad Islámica respectiva.

94. A diferencia de lo que ocurre con los ministros de culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE, cuya inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social ha sido regulada por el Real Decreto 369/1999 de 5 marzo, BOE núm. 64, de 16 marzo.

presten servicio en las Fuerzas Armadas, a recibir asistencia religiosa islámica y a participar en las actividades y ritos religiosos propios del Islam, previa la oportuna autorización de sus superiores. Se establece que, para hacer efectivo el derecho de asistencia religiosa, que forma parte del contenido esencial del derecho de libertad religiosa (art. 2, 1 b) de la LOLR) los Jefes deben procurar hacer compatibles esas actividades con las necesidades del servicio, y facilitar los lugares y medios adecuados para su desarrollo. En caso de que los militares musulmanes no puedan cumplir sus obligaciones religiosas, especialmente la oración colectiva en común del viernes, por no existir una Mezquita u oratorio apropiado en el lugar de su destino, podrán ser autorizados para el cumplimiento de dichas obligaciones en la Mezquita u oratorio de la localidad más próxima, siempre y cuando las necesidades del servicio lo permitan.

Esta asistencia religiosa islámica, en el marco de las Fuerzas Armadas, será dispensada por los Imanes o personas que, con carácter estable, sean designadas por las Comunidades Islámicas pertenecientes a la CIE, y que sean debidamente autorizados no por la Comisión Islámica sino por los mandos correspondientes, que están obligados a prestar la colaboración precisa para el desempeño de sus funciones en términos de igualdad con los ministros de culto de otras Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas que tengan firmados Acuerdos de cooperación con el Estado. Por último, se establece la obligación que asumen las autoridades correspondientes, de comunicar el fallecimiento de los militares musulmanes, acaecido durante la prestación del servicio, a sus familiares, al objeto de que puedan llevar a cabo sus propios ritos funerarios.

El precepto no contiene ninguna disposición que prevea la financiación de esta asistencia religiosa por parte del Estado, por lo que parece deducirse del mismo que serán las Comunidades Islámicas las que tengan que correr con los gastos que dicha asistencia religiosa genere. Se está diseñando, en realidad, un sistema de libre acceso para los dirigentes religiosos o Imanes de las Comunidades Islámicas, que garantice el cumplimiento del derecho a la asistencia religiosa.

b) El art. 9 del Acuerdo garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los musulmanes que se encuentren internados en centros o establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales u otros análogos del sector público, que será proporcionada por los *Imames* o per-

sonas designadas por las Comunidades respectivas y autorizadas por los organismos administrativos competentes. Para hacer efectivo este derecho, la dirección de cada centro está obligada a transmitir a la correspondiente Comunidad Islámica las solicitudes de asistencia religiosa que hayan sido presentadas por los internos o por sus familiares si los internos no pudieran hacerlo, y que comprenderá también la que se deba dispensar a los moribundos así como las honras fúnebres del rito islámico. La prestación de esta asistencia religiosa debe respetar en todo caso el principio de libertad religiosa, así como las normas de organización y régimen interno de los centros, aunque el precepto prevé que el acceso sea libre y sin limitación de horario, lo cual no parece que sea muy compatible con el respeto a la organización interna del centro. En cualquier caso, la asistencia religiosa en los centros penitenciarios deberá realizarse de acuerdo con lo dispuesto por la legislación penitenciaria⁹⁵.

En este supuesto sí se establece expresamente que los gastos que origine el desarrollo de la asistencia religiosa en estos centros serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la Comisión Islámica de España con la dirección de los centros y establecimientos públicos, sin perjuicio de la utilización de los locales que, a tal fin, existan en dichos centros o establecimientos. El precepto remite, por tanto, a futuros acuerdos con los distintos centros o establecimientos públicos, pero esta previsión legal todavía no se ha llevado a efecto.

4. *El matrimonio religioso islámico*

El matrimonio islámico reviste unos caracteres peculiares, que lo configuran como un contrato privado, que tiene lugar mediante una propuesta y una aceptación entre dos partes capacitadas para ello y ante dos testigos⁹⁶, si bien impregnado de numerosos aspectos religiosos, que están

95. Vid. al respecto la Ley Orgánica 1/1979, de 26 septiembre, General Penitenciaria (BOE núm. 239, de 5 octubre); Real Decreto 190/1996, de 9 febrero, por el que se aprueba el Reglamento Penitenciario (BOE núm. 40, de 15 febrero); Orden de 22 febrero 1999, sobre normas de funcionamiento y régimen interior de los Centros de internamiento de extranjeros (BOE núm. 47, de 24 febrero).

96. Según D. WAINES, *El Islam* (Barcelona 1998) 115, en la práctica, el matrimonio no es tanto la unión de dos individuos, cuanto un contrato entre dos familias, pues el matrimonio decidido por las familias o tutores es el tradicional. No obstante, pese a que esta costumbre se acepte ampliamente y sea casi siempre obligatoria, la mayoría de los juristas están

inmersos en la concepción de la familia y del papel que cada uno de los esposos desempeña en la misma⁹⁷. Aunque la concepción islámica del matrimonio se sustenta en la *Sharia*, y por tanto su vigencia es universal, el matrimonio, o *yebr*, no es en sí mismo un acto religioso, pese a que normalmente su celebración revista una forma religiosa, y la regulación de los distintos aspectos de la institución matrimonial varía de unos países a otros. En el matrimonio islámico, el varón, mediante un contrato privado, se obliga a dar una dote y a mantener a la mujer, y a cambio adquiere sobre ella el derecho legítimo a mantener relaciones sexuales, ostentando sobre ella una cierta potestad, que tiene como finalidad esencial la procreación y perpetuación de la especie.

En la concepción islámica del matrimonio, y en general en el ámbito de las relaciones familiares, el hombre y la mujer no se encuentran en una condición de igualdad, sino que sus roles son complementarios, reflejando sus diferentes capacidades y disposiciones de acuerdo con los valores de la sociedad patriarcal tradicional. El hombre actúa en la esfera pública del mercado y del gobierno⁹⁸, mientras que la mujer actúa dentro de la esfera privada del hogar, haciéndose cargo del marido y criando a los hijos, lo que incluye su formación moral. Desde el momento en que el marido tiene toda la responsabilidad económica, se considera que la mujer es su subordinada (Corán 2, 228). El Corán prescribe la obligación de obediencia absoluta de la mujer al varón, sea su padre o su marido, en los siguientes términos:

de acuerdo en que a una mujer adulta no se la puede forzar a una unión en contra de sus deseos.

97. Existe una abundantísima bibliografía sobre el tema. Vid., además de la bibliografía ya citada, G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo* (Padova 1986) 17; M. BORRMANS, «Mariage et famille dans le Droit musulman classique et moderne», *L'année Canonique* 42 (2000) 83-100; M. MORENO ANTÓN, «El matrimonio islámico ante el Derecho español», *El Derecho de familia y la libertad de conciencia en la Unión Europea y el Derecho Comparado. Actas del IX Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado* (San Sebastián, 2001) 619-630; M. LÓPEZ ALARCÓN-R. NAVARRO VALLS, «El régimen matrimonial de las confesiones acatólicas», *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado* (Madrid 2001) 491-495; Z. COMBALÍA, «Estatuto de la mujer en el Derecho matrimonial islámico», *Aequalitas* 6 (enero-abril 2001) 14-20; *Id.* «Mujer y matrimonio en el Derecho Islámico», *Conciencia y Libertad* 13 (2001) 35-56; J. BONET NAVARRO, «El matrimonio en el Derecho islámico», *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del Foro* 11 (Salamanca 1994) 467-481; VV.AA., *Derecho de Familia Islámico. Los problemas de adaptación al Derecho español* (Madrid, 2002).

98. Debido a ello, se entiende que la experiencia que puede acumular en esas funciones hace que en cuestiones legales su testimonio equivalga al de dos mujeres. Vid. D. WAINES, *El Islam*, p. 116.

«Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen no busquéis procedimiento para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso» (Corán 4, 38).

Por otra parte, la mujer es la única que está obligada a guardar fidelidad al marido; éste, por el contrario, puede tener concubinas y hasta cuatro esposas. La mujer no tiene la patria potestad o *wilayah* sobre sus hijos, que corresponde exclusivamente al padre, tan sólo tiene el derecho de *hadana* o custodia, que le permite ocuparse del cuidado y atención del niño hasta una determinada edad, pero carece incluso de este derecho si no es musulmana⁹⁹.

La constitución válida del matrimonio islámico, exige la concurrencia de una serie de requisitos, que podemos agrupar en cuatro: la capacidad jurídica o ausencia de impedimentos, el consentimiento, la dote y la forma de celebración.

a) La capacidad de los contrayentes viene determinada por la ausencia de impedimentos matrimoniales. Los impedimentos pueden ser permanentes o temporales. Entre los primeros cabe distinguir el impedimento que deriva del parentesco, que invalida el matrimonio entre ascendientes y descendientes en línea recta de consanguinidad hasta el infinito, y en los tres primeros grados de línea colateral¹⁰⁰, el impedimento de afinidad, que impide contraer matrimonio al varón con la madre y con la hija de su esposa, aún después de la disolución del matrimonio, y el impedimento que deriva del hermanamiento de leche, que invalida el matrimonio entre personas que han sido amamantadas por la misma mujer¹⁰¹.

99. M. MORENO ANTÓN, «El matrimonio islámico ante el Derecho español», p. 621.

100. La prohibición de contraer matrimonio entre un hombre y una mujer con cierto grado de parentesco consanguíneo está especificada en el Corán 4, 22-23.

101. Este impedimento prohíbe el matrimonio entre los hermanos de leche que hayan tomado, al menos, cinco veces leche de los mismos pechos hasta quedarse dormidos, así como entre la nodriza y el amamantado, o el marido de la nodriza y la amamantada: G. PRADER, *Il matrimonio...* p. 67. Explica D. WAINES que el fundamento de este impedimento, según los

Los impedimentos temporales derivan de circunstancias de origen diverso: en algunos casos el impedimento se apoya en circunstancia de orden religioso, y así el varón musulmán sólo puede desposarse con una mujer que pertenezca a una religión del Libro (musulmana, judía o cristiana), a la mujer musulmana, sin embargo, le está vedado contraer matrimonio con varón que no sea musulmán¹⁰²; en otros casos traen su origen en circunstancias político-sociales¹⁰³. En este último grupo se incluyen, entre otras, determinadas prohibiciones que derivan de la admisión de la poligamia para el varón (poliginia), aceptada por casi todos los países islámicos¹⁰⁴, a excepción de Túnez¹⁰⁵. Constituye impedimento matrimonial, a este respecto, la tetragamia o prohibición de contraer matrimonio con quinta mujer, el varón musulmán ya casado con cuatro esposas legítimas; la poliandria, que impide a la mujer ya unida en matrimonio contraer con más de un varón; la *idda*, que impide a la mujer divorciada y a la viuda contraer nuevo matrimonio hasta que no haya transcurrido un tiempo, y por último la enfermedad grave.

b) El consentimiento matrimonial puede emitirse válidamente por personas capaces, es decir, maduras, entendiéndose por tales las que

juristas, radica en que esta forma de alimentación es como la que recibe el embrión en el seno de su madre biológica: *El Islam*, p. 116. Vid. también J. BONET, «El matrimonio en el Derecho islámico», pp. 476-477; M. A. FÉLIX («El régimen jurídico acordado...», p. 173) explica que hay que tener en cuenta que las familias pudientes consideraban un desprestigio social amamantar a sus propios hijos, por lo que era usual acudir a las nodrizas.

102. La razón principal de tal prohibición radica en que los hijos e hijas heredan la religión del padre. Algunos ejemplos en los que se establece la prohibición del matrimonio mixto, en los términos descritos son el art. 18 del Código de Familia kuwaití, el art. 29 del Código marroquí, el art. 31 del Código argelino, el art. 12 del libanés, etc. Advierte Z. COMBALÍA que, conviene tener en cuenta, que la prohibición de los matrimonios mixtos no es sólo religiosa, sino también civil, de modo que si una mujer musulmana contrajera matrimonio con un no musulmán en el extranjero, este matrimonio nunca sería reconocido, tampoco civilmente, en un Estado islámico, por razones de orden público: «Mujer y matrimonio en el Derecho islámico», p. 37.

103. M. LÓPEZ ALARCÓN-R. NAVARRO VALLS, «Régimen matrimonial de las confesiones acatólicas», pp. 492-493.

104. El Corán prescribe sobre la poligamia: «casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una o con lo que poseen vuestras diestras, las esclavas»: Corán 4, 3.

105. El art. 18, 1 del Código de Estatuto Personal ha proclamado la interdicción de la poligamia, al establecer que «La poligamia está prohibida». En Marruecos, la reforma del Derecho matrimonial llevada a efecto el 10 de septiembre de 1993 incorporó restricciones a la poligamia, al establecer en su art. 30, 5 que «en cualquier caso, si existen motivos para temer una injusticia en el trato entre las diversas mujeres de un hombre, el juez no autorizará el matrimonio polígamo».

han tienen capacidad física para el matrimonio, que se presume al llegar a la pubertad. El impúber, no obstante, puede ser desposado sin su consentimiento, e incluso contra su voluntad, a través de la institución denominada en Derecho islámico *djarb*, pero si se trata del varón, puede repudiar a la impuesta por los parientes al llegar a la pubertad; sin embargo la mujer no goza de esa facultad¹⁰⁶. Hay que tener en cuenta que en el Derecho islámico matrimonial la intención no tiene relevancia alguna a la hora de determinar la validez del acto jurídico del matrimonio¹⁰⁷.

El intercambio del consentimiento matrimonial no exige una fórmula concreta, incluso puede prestarse oralmente, por escrito o por medio de un procurador. Pero como el matrimonio es un contrato, y como tal se perfecciona en la Mezquita, que es un lugar sagrado donde hombres y mujeres no pueden relacionarse, algunas escuelas jurídicas prohíben la presencia de la novia durante la ceremonia del enlace matrimonial¹⁰⁸. En este caso, el encargado de transmitir su consentimiento es el *wali* o tutor¹⁰⁹, función que suele desempeñar el padre, el abuelo, el hermano o el tío de la esposa, aunque si no existiera ningún pariente de sexo masculino podría otorgar el consentimiento de la mujer el juez. Según M. A. Félix, la mujer sólo puede contratar por sí misma su matrimonio si tiene capacidad para administrar sus bienes, es rica y considerada, o está autorizada a ello por el propio *wali* o tutor matrimonial, y sólo se le permite

106. M. LÓPEZ ALARCÓN-R. NAVARRO VALLS, «Régimen matrimonial de las confesiones acatólicas», p. 493.

107. J. J. PUERTO GONZÁLEZ, «Matrimonio y uniones de hecho ante el Derecho musulmán, judío y las Iglesias protestantes», *Revista Familia* 26 (2003) 87.

108. Únicamente la escuela hanafita y los chiitas admiten la posibilidad de que la mujer mayor de edad pueda prestar el consentimiento libremente, sin que el matrimonio sea nulo, sino simplemente anulable, pudiéndose sanar si el *wali* presta posteriormente su consentimiento. Vid. a este respecto J. BONET-M. VENTO, «El Islamismo», p. 81; M. A. FÉLIX, «El régimen jurídico acordado...», pp. 177-178.

109. La función que el Derecho islámico asigna al tutor matrimonial de la mujer ha sido interpretada de forma diversa por las distintas escuelas jurídicas. Para los *hanafitas*, la presencia del *wali* es recomendable, pero no obligada para la mujer mayor de edad, que puede otorgar su consentimiento personalmente. Sin embargo, los *shaféitas*, *malikitas* y *hanbalitas* entienden que en ningún caso la mujer puede prestar personalmente su consentimiento, sino que debe hacerlo siempre a través del tutor. Vid. Z. COMBALÍA, «Estatuto de la mujer en el Derecho matrimonial islámico», p. 17; J. BONET, «El matrimonio en el Derecho islámico», p. 476. En la actualidad, la mayor parte de los países han abolido la posibilidad de que el tutor celebre un matrimonio sin el consentimiento de la mujer. Vid. a modo de ejemplo, el art. 13 del Código argelino, art. 9 del Código de Irak, etc.

manifestar directamente su consentimiento cuando quien la case no sea su padre ni su abuelo.

c) En el Derecho islámico constituye un requisito imprescindible para la validez del matrimonio la entrega de la dote (*mahr*) a la mujer, de tal manera que si en el momento de la prestación del consentimiento no se ha fijado o se ha excluido la dote, el matrimonio es nulo. La dote es propiedad privada de la mujer, que puede administrarla personalmente si está capacitada para ello, y no tiene fijado un valor máximo, pero sí un mínimo, aunque su cuantía suele ser negociada por la familia de la novia, especialmente por su padre, o por el *wali*. El fundamento de la dote radica por una parte en compensar a la mujer por el derecho que el matrimonio concede al esposo de gozar de la esposa, y la necesidad de equilibrar la condición de inferioridad que el matrimonio sitúa a la mujer, al someterla a la autoridad del marido, pero también persigue una finalidad práctica, cual es evitar el uso arbitrario que podría hacer el marido de su derecho a repudiar a la esposa, y asegurar el mantenimiento de ésta después de la disolución del matrimonio. De ahí que una parte de la dote deba ser entregada tras la celebración y el resto se pueda entregar en el momento de la disolución, si bien el derecho a la totalidad de la dote exige la consumación del matrimonio o la convivencia durante un año, aunque no haya existido consumación¹¹⁰.

d) Por último, ya he señalado anteriormente que el Derecho islámico no exige una forma concreta para la celebración del contrato matrimonial. Aunque normalmente la celebración del matrimonio se reviste de un cierto ritual de carácter religioso, en que se invoca a Dios y se leen unos versículos del Corán, no se requiere necesariamente la intervención de una autoridad civil ni religiosa, lo cual no obsta para que se exija una cierta publicidad o notoriedad al acto. La mayoría de las escuelas, sin embargo, sí requieren, como presupuesto para la validez del matrimonio, la presencia de dos testigos¹¹¹, que deben ser varones musulmanes, púberes y de buena conducta.

El matrimonio que carece de alguno de los cuatro requisitos que acabamos de exponer se considera nulo. La nulidad puede ser perfecta

110. M. MORENO ANTÓN, «El matrimonio islámico ante el Derecho español», p. 621.

111. La exigencia de los testigos, como requisito imprescindible para la validez del contrato no es compartida, sin embargo, por los chiítas. Cfr. J. BONET NAVARRO, «El matrimonio en el Derecho islámico», p. 475.

(*batil*), si es susceptible de sanación, o imperfecta (*fasid*), en caso contrario. En el primer caso, la sanción de invalidez es pronunciada por una autoridad judicial, mientras que en el segundo la sanción consiste en una repudiación formulada por el marido, por orden del juez, o por el *cadí* mismo, sustituyendo al marido, y reviste el carácter de una disolución del matrimonio sin efectos retroactivos¹¹².

En el Derecho islámico se distinguen varias causas de disolución del matrimonio: el fallecimiento de uno de los esposos, o presunción legal de fallecimiento, el repudio unilateral y extrajudicial (*talak*), el repudio consensual mediante compensación (*hul*), la disolución o divorcio judicial (*trafriqat*) y la apostasía del Islam por uno de los cónyuges. El *talak* es el privilegio que se concede al marido de poner fin al matrimonio, sin necesidad de motivar su decisión, sin intervención del juez y sin consentimiento de la mujer. Este repudio puede ser revocable e irrevocable, pero sólo el que se ha pronunciado por tres veces produce la disolución irrevocable del vínculo matrimonial¹¹³. En la sociedad musulmana ésta es la forma más conocida y usual de disolución del matrimonio, y está admitida con carácter general la práctica según la cual el marido puede repudiar a su mujer de forma irrevocable mediante una única fórmula, a la que la ley atribuye la fuerza de tres, quedando disuelto el matrimonio de forma automática¹¹⁴. También es posible el repudio del hombre por parte de la mujer, pero este derecho debe ser pactado en el momento de contraer matrimonio¹¹⁵. Entre las posibles estipulaciones que pueden añadirse al contrato matrimonial, cabe pactar que la dote sea cobrada por la mujer en caso de repudio o de divorcio por mutuo acuerdo, práctica que permitirá a la mujer ceder la totalidad o parte de la misma, si le interesa posteriormente la disolución del matrimonio y no ha pactado la posibilidad de repudio.

Por último, la disolución también puede decretarse por la autoridad judicial, bien a instancia de parte, cuando pueda probarse que la con-

112. R. NAVARRO VALLS, *El matrimonio religioso ante el Derecho español* (Madrid 1984) 293-294; *Id.* «Régimen matrimonial de las confesiones acatólicas», p. 493.

113. Corán 2, 229: «El repudio con reconciliación posterior es lícito dos veces...».

114. Según apunta Z. COMBALÍA, «Estatuto de la mujer...» p. 20, las actuales legislaciones islámicas, a excepción de Túnez, mantienen el derecho del marido a repudiar a su mujer, si bien, al igual que ocurre con la poligamia, tratan de introducir cortapisas al mismo, como ocurre en Marruecos tras la reforma de 10 de septiembre de 1993, en que el repudio se ha regulado de forma restrictiva.

115. D. WAINES, *El Islam*, p. 116.

vivencia pacífica es inviable, o incluso de oficio, cuando el *cadí* tenga constancia de abuso de la autoridad marital (malos tratos continuados, injurias graves, intentos coactivos de prostituir a la esposa, etc), indocilidad manifiesta de la mujer, intolerancia grave del marido, etc. En el Derecho islámico la mujer tiene limitada la posibilidad de pedir el divorcio, de hecho tan sólo admiten tal posibilidad las escuelas malikita y shafeíta, cuando la mujer tenga motivo suficientes (como la impotencia antecedente e incurable del varón, o la enfermedad física o psíquica, la falta de pago de la dote, la imposibilidad de mantenerla, la ausencia del marido por tiempo superior a un año, etc.), y así los acredite ante el juez o *cadí*.

Una vez expuestas, de forma general, las peculiaridades propias del matrimonio islámico, veamos qué reconocimiento hace de las mismas el Derecho español, pues ya adelantamos que el matrimonio es el único aspecto del Derecho de familia islámico que ha merecido un reconocimiento jurídico en nuestro ordenamiento interno. En principio, el art. 2, 1 b) de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa señala, entre los derechos que constituyen el contenido esencial del derecho de libertad religiosa, el derecho de toda persona a *celebrar sus ritos matrimoniales*. Ello no implica, sin embargo, que todos los ritos o ceremonias matrimoniales religiosas o confesionales tengan necesariamente un reconocimiento jurídico en nuestro Derecho. El art. 49 del Código Civil español permite a cualquier español contraer matrimonio, dentro o fuera de España, bien ante el Juez, Alcalde o funcionario señalado por este Código, es decir, en forma civil, o bien en la forma religiosa legalmente prevista¹¹⁶. Y a los efectos de la celebración del matrimonio religioso, el art. 59 supedita la eficacia civil del consentimiento matrimonial prestado en la forma prevista por una confesión religiosa determinada, al cumplimiento de dos condiciones: que la confesión de que se trate esté inscrita y que la facultad de contraer matrimonio en dicha forma haya sido autorizada por el Estado, bien de forma pactada, mediante Acuerdo con la confesión religiosa, o bien de forma unilateral. Hasta el momento, el Estado español no ha autorizado unilateralmente ninguna forma religiosa de prestación del consentimiento matrimonial, con eficacia civil, pero sí ha acordado el reconocimiento de efectos civiles a los matrimonios de las Comuni-

116. El precepto añade que también podrá contraer matrimonio fuera de España con arreglo a la forma establecida por la ley del lugar de celebración.

dades religiosas pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, a la Federación de Comunidades Israelitas de España y a la Comisión Islámica de España, en los Acuerdos aprobados por las Leyes 24/1992, 25/1992 y 26/1992, de 10 de noviembre, además lógicamente de la eficacia civil del matrimonio canónico, reconocida en el Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos suscrito con la Santa Sede el 3 de enero de 1979. Analizaremos a continuación los términos en que se ha acordado con la CIE la eficacia civil del matrimonio islámico, que viene reconocida en el art. 7 del Acuerdo.

De entrada, la normativa prevista en el Acuerdo sólo es aplicable a los matrimonios musulmanes que se hayan celebrado a partir de la fecha de entrada en vigor de la Ley que aprobó el Acuerdo, ya que ni éste ni aquélla contienen salvedad explícita ni implícita al principio general de irretroactividad de las leyes, contenido en el art. 2, 3 del Código Civil. Por lo que respecta al ámbito territorial de aplicación del Acuerdo, de conformidad con la Instrucción de 10 de febrero de 1993, de la Dirección General de los Registros y del Notariado¹¹⁷, dado el carácter territorial de la Comisión Islámica, el art. 7 tiene limitado su campo de aplicación a los matrimonios que se celebren en España. No obstante, si el matrimonio se celebra en el extranjero y uno de los contrayentes es ciudadano español, si la forma religiosa está admitida por la ley del lugar de celebración y se comprueba que han concurrido los requisitos legales exigidos (art. 65 Cc), podrá inscribirse el matrimonio por alguno de los procedimientos que señalan los arts. 256 y 257 del Reglamento del Registro Civil. En cuanto al ámbito personal, la citada Instrucción señala que no hay duda de que la nueva regulación es aplicable a los matrimonios celebrados en España cuando uno o ambos contrayentes tienen nacionalidad española. No obstante, y teniendo en cuenta que el art. 50 del Código Civil concede a los extranjeros la posibilidad de celebrar el matrimonio en España, tanto con arreglo a la forma prescrita para los españoles, como cumpliendo la establecida por la ley personal de cualquiera de ellos, según indica la Instrucción de la Dirección General de los Registros y del Notariado, ha de estimarse que esta opción subsiste¹¹⁸.

117. BOE núm. 47, de 24 de febrero.

118. «Consiguientemente —continúa la Instrucción—, los contrayentes extranjeros pueden como hasta ahora, celebrar su matrimonio en España en la forma religiosa admitida por la ley personal de alguno de ellos... o bien, aunque esa forma religiosa no esté permitida

A diferencia de la previsión legal que contienen los otros dos Acuerdos de cooperación, el Acuerdo con la CIE no establece ningún requisito ni trámite que necesariamente deba preceder a la celebración del matrimonio religioso islámico. El art. 7 establece que «Se atribuye efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la Ley islámica, desde el momento de su celebración, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil», pero no se exige que la acreditación de esa capacidad tenga necesariamente que hacerse mediante un expediente prematrimonial. Los arts. 7, 2 de los Acuerdos suscritos tanto con la FEREDE como con la FCI, prevén que las personas que deseen contraer matrimonio ante los ministros de culto de las Iglesias pertenecientes a la FEREDE, o según la normativa formal israelita, ante los ministros de culto pertenecientes a la FCI, promoverán expediente previo ante el encargado del Registro Civil, que, cumplido este trámite, expedirá por duplicado una certificación acreditativa de la capacidad matrimonial de los contrayentes. El sistema previsto para los musulmanes, sin embargo, es diverso. El art. 7, 2 del Acuerdo con la CIE establece que las personas que deseen inscribir el matrimonio celebrado en la forma religiosa establecida por la Ley Islámica, deberán acreditar previamente su capacidad matrimonial, mediante certificación expedida por el Registro Civil correspondiente, es decir, que la acreditación de la capacidad, mediante el correspondiente certificado, no constituye, para los musulmanes, requisito necesario para la celebración del matrimonio, sino para la inscripción del mismo en el Registro Civil, por lo que cabe la posibilidad de que dicho certificado de capacidad matrimonial se obtenga, no antes de la celebración del matrimonio, sino una vez contraído el mismo.

Para aclarar este extremo, la ya citada Instrucción de 10 de febrero de 1993, sobre la inscripción en el Registro Civil de determinados matrimonios celebrados en forma religiosa, establece en su Declaración Tercera, que «Como regla general, la inscripción en el Registro competente de los matrimonios previstos en los Acuerdos requerirá, previa la instrucción del oportuno expediente, la expedición de un certificado de capacidad matrimonial, para cuya expedición habrá que comprobarse por

por la ley personal de ninguno de los contrayentes, podrán acogerse al sistema, permitido para los españoles, de los artículos séptimos de los tan repetidos Acuerdos».

el encargado que los futuros contrayentes reúnen los requisitos exigidos por el Código Civil, entre los que están comprendidos, en su caso, los que deban ser apreciados por aplicación de las normas españolas de Derecho Internacional Privado». Ahora bien, la misma Instrucción reconoce que la letra del art. 7 del Acuerdo con la Comisión Islámica «puede inducir a confusión, y añade que quienes quieran contraer matrimonio islámico pueden acudir al mecanismo expuesto en el apartado anterior (expediente previo a la celebración del matrimonio y certificación acreditativa de la capacidad matrimonial), pero también pueden, sin acudir previamente al Registro Civil, proceder a celebrar directamente el matrimonio religioso. En este segundo caso, la certificación de la celebración del matrimonio, que habrá de expresar todos los datos previstos por la Orden de 21 de enero de 1993, deberá contener los requisitos formales exigidos, pero su inscripción en el Registro competente quedará dificultada, porque el encargado, en el ejercicio de su función calificadora, no habrá de limitarse a este aspecto formal, sino que habrá de comprobar con especial cuidado la capacidad de los contrayentes según el Código Civil... En todo caso ha de reiterarse lo delicado de esta calificación, en la cual habrá de extremarse el celo para asegurarse de la inexistencia del impedimento de ligamen», pues como es sabido, en nuestro país la poligamia es contraria al orden público, y está tipificada como delito en el Código Penal¹¹⁹.

Atendiendo a esta consideración, la Declaración Sexta de la Instrucción concluye que «tratándose de matrimonios celebrados en la forma religiosa islámica, si excepcionalmente los interesados prescinden bajo su responsabilidad del trámite previo de expedición del certificado de capacidad matrimonial, la calificación, con vistas a su inscripción, de la certificación del matrimonio celebrado habrá de abarcar no sólo los requisitos formales de esta certificación, sino también la concurrencia de todos los requisitos de fondo exigidos para la validez civil del matrimonio».

Realizada la calificación acerca de la concurrencia de los requisitos de fondo, puede denegarse la inscripción del matrimonio contraído, dado que la regulación que hace el Derecho islámico del mismo puede

119. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (BOE núm. 281, 24 noviembre), arts. 217 y 219.

entrar en claro conflicto con los principios que en nuestro Ordenamiento Jurídico inspiran la regulación de la institución matrimonial. A modo de ejemplo, podemos citar el supuesto de hecho que dio lugar a la Resolución de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 23 de septiembre de 2000¹²⁰. Por escrito-formulario presentado en el Registro Civil de Torremolinos el 11 de noviembre de 1999, Mohamed A. O., divorciado de nacionalidad española y Fátima K., soltera, de nacionalidad marroquí, solicitaron la inscripción de su matrimonio celebrado en Rabat el día 28 de octubre de 1997. Habiéndose remitido el expediente al Registro Civil Central, el Juez Encargado dictó auto con fecha de 14 de marzo de 2000, denegando lo solicitado, apoyándose en que el estado civil del esposo es de divorciado pero mediante un divorcio (más bien, repudio) revocable y por tanto no definitivo, persistiendo, por tanto, un impedimento de vínculo o ligamen. Los interesados presentaron recurso ante la Dirección General de los Registros y del Notariado, alegando que no existe impedimento alguno para la celebración del matrimonio, pues el esposo se encuentra divorciado de su primera esposa desde febrero de 1973, y con fecha de 13 de enero de 1986 se estableció por el Tribunal de Casablanca la confirmación de dicho divorcio, siendo éste final y definitivo. Quedando probada la disolución del vínculo matrimonial anterior, la Dirección General de los Registros y del Notariado declaró que el nuevo matrimonio es inscribible al no concurrir el impedimento de ligamen que motivó su denegación inicial.

Por lo que respecta a la celebración del matrimonio, del tenor literal del art. 7, 1 parece que se desprende que se reconoce la normativa formal que regula el rito de celebración del matrimonio islámico, al establecer que se atribuye efectos civiles al matrimonio «celebrado según la forma religiosa establecida en la Ley Islámica», pero este reconocimiento de la forma de celebración es tan sólo aparente, pues el párrafo segundo de ese mismo art. 7, 1 exige que los contrayentes expresen el consentimiento matrimonial «ante alguna de las personas expresadas en el número 1 del art. 3», es decir, ante un dirigente religioso islámico o un

120. Aranzadi, *Repertorio de Jurisprudencia*, 2000\9349. El mismo supuesto de hecho había dado lugar a una anterior Resolución del mismo órgano directivo, de 27 de abril de 1999, que acordó que, no estando probada la disolución del vínculo anterior, el nuevo matrimonio no es inscribible por concurrir el impedimento de ligamen: Aranzadi, *Repertorio de Jurisprudencia*, 1999\10147.

Imam, «y al menos, dos testigos mayores de edad». Recordemos, sin embargo, que en el Derecho islámico no se prevé la necesidad de intervención de un dirigente religioso o de un *Imam*, en la celebración del matrimonio¹²¹, aunque sí la de dos testigos, pero tampoco exige la Ley Islámica que los mismos hayan alcanzado la mayoría de edad. Y, por otra parte, parece evidente que no se ha aceptado en el Acuerdo la celebración del matrimonio mediante el *wali* o tutor matrimonial de la mujer, que se opone claramente a los principios inspiradores de la regulación del matrimonio en España, y que exigen el consentimiento de cada uno de los contrayentes¹²². Se deduce, por tanto, que el Acuerdo pactado con la CIE impone unos requisitos formales al matrimonio musulmán, que son ajenos a la propia normativa islámica, pero cuya concurrencia viene exigida para que dicho matrimonio tenga eficacia civil.

El matrimonio así contraído produce efectos civiles desde el momento de su celebración, aunque para el pleno reconocimiento de los mismos, es necesaria su inscripción en el Registro Civil. La inscripción del matrimonio islámico, sin embargo, tiene carácter potestativo, pues el Acuerdo admite implícitamente la posibilidad de que la misma no tenga lugar. Ya hemos visto cómo las personas que deseen inscribir el matrimonio religioso islámico, deberán acreditar previamente su capacidad matrimonial, mediante la correspondiente certificación expedida por el Registro Civil correspondiente, que pueden obtener con carácter previo a la celebración del matrimonio o, excepcionalmente, después de la misma. Ahora bien, si los contrayentes obtuvieron dicha certificación antes

121. Según J. MANTECÓN, «El Islam en España», p. 79, no existe en la actualidad ningún ministro religioso islámico que pueda acreditar formalmente su condición en los términos establecidos legalmente y ello podría ocasionar un defecto de forma, con incidencia en la validez del matrimonio, si bien no cabría declarar la nulidad siempre que hubiera existido buena fe en, al menos, uno de los contrayentes.

122. Recuérdesse, a este respecto, los arts. 45 y 73, 1 del Código Civil, que establecen que no hay matrimonio sin consentimiento matrimonial. Vid., así mismo, el art. 1, 1 de la Convención sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios, de 7 noviembre 1962, que dispone que «No podrá contraerse legalmente matrimonio sin el pleno y libre consentimiento de ambos contrayentes, expresado por éstos en persona, después de la debida publicidad, ante la autoridad competente para formalizar el matrimonio y testigos, de acuerdo con la ley»; y en el mismo sentido, el art. 16, 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 diciembre 1948, art. 23, 3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 19 diciembre 1966, art. 10, 1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 19 diciembre 1966.

de proceder a la celebración del matrimonio, para que pueda practicarse la inscripción del mismo en el Registro Civil es necesario que no hayan transcurrido más de seis meses desde la expedición de dicha certificación hasta la celebración del matrimonio.

Para proceder a la inscripción del matrimonio islámico contraído, el art. 7, 3 establece que, una vez celebrado éste, el representante de la Comunidad Islámica en que se hubiera contraído, enviará al Registro Civil una certificación acreditativa de la celebración del matrimonio, en la que deben expresarse las circunstancias exigidas por la legislación del Registro Civil¹²³. Quien está autorizado para enviar al Registro Civil la certificación del matrimonio, una vez que se ha celebrado, no es, por tanto, el dirigente religioso que ha presidido la ceremonia y ante quien preceptivamente debe expresarse el consentimiento matrimonial, sino el representante legal de la Comunidad Islámica en la que se haya celebrado el matrimonio. Aunque el texto del Acuerdo no contempla la posibilidad de que sean los propios cónyuges quienes promuevan la inscripción del matrimonio, parece obvio entender que siempre están facultados para ello, aunque el precepto no les impone una obligación jurídica de hacerlo¹²⁴. Y con respecto al momento en que debe procederse a la inscripción del matrimonio, el Acuerdo no exige un plazo concreto, sino que dispone que la inscripción podrá ser promovida en cualquier tiempo, sin perjuicio, claro está, de las responsabilidades a que haya lugar, en caso de dilación, y de los derechos adquiridos de buena fe por terceras personas.

El reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio ha dado lugar ya en algún caso, a que se consideren, como beneficiarias de una pensión de viudedad, las dos esposas de un musulmán polígamo en España. Tal es el caso que contempla la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Galicia (Sala de lo Social), de 2 de abril de 2002. En el presente caso, un musulmán de nacionalidad senegalesa, vendedor ambu-

123. La Orden de 21 enero 1993 aprobó el modelo de certificado de capacidad matrimonial y de celebración del matrimonio religioso (BOE núm. 29, 3 febrero 1993).

124. En el mismo sentido, R. NAVARRO-VALLS, «La eficacia civil del matrimonio de las minorías religiosas en el Derecho español», *Anuario Jurídico y Económico Escorialense. Homenaje a Fray José López Ortiz*, OSA (1898-1992) XXVI (1993) 461; D. GARCÍA PARDO, «El contenido de los Acuerdos previstos en el art. 7, 1 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», ADEE 16 (2000) 287.

lante con permiso de trabajo en España, falleció en accidente de tráfico el 14 de agosto de 1995 dejando dos viudas, de la misma nacionalidad, y cuatro hijos (tres de una esposa y uno de la otra). La sentencia declara el derecho a las pensiones de viudedad y de orfandad solicitadas, si bien establece con respecto a la primera que ha de dividirse por mitad entre ambas esposas¹²⁵.

Finalmente, no tienen reconocimiento, en el Derecho español, las decisiones de los Tribunales islámicos en materia de nulidad o disolución del matrimonio, pues nada dice al respecto el art. 7 del Acuerdo con la CIE, por lo que, independientemente de que los pronunciamientos de la propia jurisdicción confesional, puedan tener ejecución en España por aplicación de los mecanismos propios del Derecho Internacional privado, los matrimonios musulmanes tendrán que acudir a los Tribunales civiles para resolver sus litigios matrimoniales de nulidad, separación y disolución.

5. *Festividades religiosas y descanso semanal*

Ya indiqué más arriba que el calendario litúrgico musulmán sigue estrictamente el calendario lunar, que está compuesto de doce meses, de 29 ó 30 días, que van de luna nueva a luna nueva¹²⁶, sin correcciones periódicas, de tal forma que las festividades propiamente musulmanas se celebran cada año, en relación con el año solar, once días antes que el anterior, y van recorriendo así paulatinamente todas las estaciones, coincidiendo los años lunares y solares cada 32 ó 33 años¹²⁷.

Las principales fiestas del año litúrgico musulmán son las siguientes:

— La primera fiesta del calendario litúrgico coincide lógicamente con el primer día del Año Nuevo Islámico, el día primero del mes de *Muharram*. Es la fiesta *Al-Hyra*, que se considera día no laborable para los musulmanes, en recuerdo de la hégira.

125. Aranzadi, *Repertorio de Jurisprudencia*, 2002\899.

126. Según R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, p. 81, los campesinos han conservado el antiguo calendario juliano, que es solar, y responde al ritmo de las estaciones agrícolas.

127. J. BONET-M. VENTO, «El Islamismo», p. 85.

— *Achura*, que es el décimo día de *Muharram*, en que se celebra la fiesta de los muertos y se recomienda el ayuno¹²⁸.

— *Idu Al-Maulid*, correspondiente al día 12 del mes de *Rabiu al Awwal*, o tercer mes musulmán, en que se celebra el nacimiento del Profeta Mahoma y se considera fiesta y, por tanto, no laborable.

— *Al Isra Wa Al-Mi'ray*, que corresponde al día 27 de *Rayab*, o mes séptimo, fecha del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta a los cielos.

— *Idu Al-Adha*, o *id al-kabir*, que es la fiesta grande, en la que se conmemora el sacrificio de Abraham, dispuesto a inmolarse a su hijo por orden de Dios, que detuvo su mano y sustituyó al muchacho por un carnero (Corán 37, 99-113), por eso se denomina también «fiesta de los sacrificios» o, popularmente, «fiesta del carnero». Se celebra del 10 al 12 del mes de *du al-hyyah*, que es el mes duodécimo.

— *Idu Al-Fitr* («fiesta de la ruptura del ayuno»), o pequeña fiesta, también denominada *Idu Al-Seguir*, que pone fin al mes de ayuno del Ramadán, por lo que es, en realidad, la fiesta más importante para los musulmanes, con oraciones especiales, comidas copiosas, regalos a los niños, etc. La fiesta dura tres días y se celebra durante los días 1 al 3 del mes de *Shawwal* o mes décimo.

Todas estas fiestas se celebran de muy diversa forma, considerándose algunas como grandes festividades y por tanto días no laborables, mientras que otras se limitan a la realización de actos devocionales en la Mezquita.

Además de estas fiestas, la gran liturgia del Islam tiene lugar en la oración comunitaria y semanal del viernes en la Mezquita, a la que en principio debe asistir obligatoriamente, al menos, todo varón musulmán. Quizá debido a que el Corán prescribe que «Cuando se llama a la oración del viernes, ¡apresuraos a recibir la Instrucción de Dios y abandonad el negocio!» (Corán 62, 9), se ha venido considerando el viernes como el

128. Este fue el primer ayuno del Islam, acorde con la tradición judía del *Yom Kippur*, antes de ser reemplazada por el Ramadán, poco después de la llegada a Medina del Profeta en el año 622. Entre los chiítas se conmemora este día el asesinato de Hussein, el hijo de Alí, en Kerbela el año 680; entre los sunnitas se celebra una especie de carnaval, con una comida en el campo. Vid. R. CASPAR, *op. cit.*, p. 84.

día de descanso semanal para los musulmanes, ya que no poseen un día de descanso obligatorio, como es el domingo para los cristianos o el sábado para los judíos. Sin embargo, conviene tener presente que el Derecho religioso musulmán no contempla que el viernes sea día festivo. Explica R. Caspar a este respecto que, antiguamente, todo el mundo dejaba su tienda o su trabajo para asistir a la oración común en la Mezquita. Sin embargo, «la invasión de occidente y su cultura cristiana había impuesto el descanso dominical. Es sabido que la prohibición de realizar *obras serviles* en ese día data de la Edad Media, y su finalidad era aliviar la existencia de los *siervos*»¹²⁹. De esta forma, en algunos países musulmanes, el domingo sigue siendo el día de descanso semanal, como ocurre en Senegal, Túnez, Turquía o el Líbano; otros, en cambio, como Argelia, Egipto o Irán, han desplazado el domingo al viernes en un afán de librarse de esa «secuela del colonialismo». En Marruecos se deja libertad de elección entre el viernes, el sábado, el domingo o el día de mercado, para decidir el día de descanso semanal¹³⁰.

En España, el Acuerdo con la CIE ha otorgado un reconocimiento explícito tanto a las festividades y conmemoraciones más importantes de la religión islámica como a la interrupción de la actividad laboral el viernes, durante el tiempo de rezo colectivo, y ello en un triple ámbito: el laboral, el escolar y el administrativo. En principio, el derecho a conmemorar las propias festividades forma parte del contenido esencial del derecho de libertad religiosa, de acuerdo con lo que establece el art. 2, 1 b) de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Pero este derecho no está configurado como un derecho absoluto, sino que debe conciliarse necesariamente con los intereses generales y las necesidades de organización empresarial y posibilidades de la empresa. El art. 12 del Acuerdo establece que los miembros de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la CIE que lo deseen, podrán solicitar la interrupción de su trabajo los viernes de cada semana, día de rezo colectivo obligatorio y solemne de los musulmanes, en una franja horaria determinada, que va desde las trece treinta hasta las dieciséis treinta horas, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta de sol, durante el mes del ayuno o *Ramadán*. Ese derecho, sin embargo, está supeditado a que me-

129. *Para una visión cristiana del Islam*, cit., p. 54.

130. J. MANTECÓN, «El Islam en España», p. 80.

die previo acuerdo entre el empresario y el trabajador musulmán, y en cualquier caso, se establece que las horas dejadas de trabajar deberán ser recuperadas sin compensación alguna.

Además, el Acuerdo recoge todas las festividades y conmemoraciones más importantes, que hemos expuesto anteriormente, y que según la ley Islámica tienen el carácter de religiosas, y reconoce la posibilidad de que las mismas sustituyan a las establecidas con carácter general por el art. 37, 2 del Estatuto de los Trabajadores¹³¹, con el mismo carácter de retribuidas y no recuperables, siempre que así lo soliciten los fieles de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la CIE y exista previo acuerdo entre las partes, al que en cualquier caso queda supeditada la posibilidad de ejercicio del citado derecho¹³².

En el ámbito escolar, el art. 12, 3 del Acuerdo dispone que aquellos alumnos musulmanes que cursen estudios en centros de enseñanza públicos o privados concertados que lo soliciten, bien personalmente o bien por medio de quienes ejerzan la patria potestad o tutela sobre ellos, estarán dispensados de la asistencia a clase y de la celebración de exámenes tanto en el día del viernes, durante la franja horaria que se reserva para el rezo colectivo obligatorio, es decir, de trece treinta a dieciséis treinta horas, como en las festividades y conmemoraciones religiosas anteriormente expresadas. El tenor del precepto es imperativo, por lo que parece que la autoridad académica no está facultada para denegar la petición. Sin embargo, y puesto que el precepto es aplicable también, como ya hemos indicado, a los alumnos que cursen sus estudios en un centro concertado, si éste es religioso, podría crearse un conflicto entre el derecho subjetivo del alumno musulmán y el ideario religioso, por ejemplo católico, del Centro. No se ha contemplado en el precepto la conveniencia o la posibilidad de recuperar la materia en cuyo horario el alumno musulmán se ha ausentado por motivos religiosos. Parece evidente que la falta de asistencia a clase no es recuperable, pero quizá convendría que se hubiera introducido alguna previsión con relación a los exámenes que el alumno ha dejado de realizar, al igual que se contempla

131. Real Decreto Legislativo 1/1995, de 24 marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley del Estatuto de los Trabajadores.

132. Vid. sobre este tema E. GASCÓ GARCÍA, «Cuestiones en torno a las relaciones laborales de los musulmanes en España», *El Islam en España*, pp. 163-190.

en el apartado siguiente del mismo precepto, con respecto a los exámenes y pruebas selectivas para el ingreso en las Administraciones Públicas.

En efecto, el art. 12, 4 contempla la hipótesis de que, en las festividades señaladas, o bien en el día del viernes, en el horario citado, hayan de celebrarse exámenes, oposiciones o pruebas selectivas convocadas para el ingreso en las Administraciones Públicas. En este caso, siempre y cuando no haya una causa motivada que lo impida, las pruebas correspondientes serán señaladas en una fecha alternativa para aquellos musulmanes que lo soliciten. Sólo de forma excepcional, por tanto, podrá denegarse este derecho, cuando exista solicitud, y la denegación habrá de ser en todo caso motivada.

Por último, la redacción del precepto puede inducir a error, a la hora de determinar los sujetos pasivos a quienes se pueden aplicar los derechos reconocidos en los párrafos 3 y 4 del art. 12. Y es que, aún cuando el art. 1, 1 del Acuerdo ya dejaba claro que los derechos y obligaciones que se deriven de la Ley por la que se aprueba el presente Acuerdo serán de aplicación a (se entiende todas y solas) las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la CIE o a alguna de las Federaciones islámicas inscritas integradas en dicha Comisión, mientras su pertenencia a las mismas figure inscrita en dicho Registro, los dos primeros apartados del art. 12, al reconocer la posibilidad de pactar con el empresario tanto la interrupción de la jornada laboral durante los viernes, como la sustitución de las festividades establecidas con carácter general por el Estatuto de los Trabajadores, supedita de nuevo, de forma explícita, tales derechos al hecho de que el interesado pertenezca a una Comunidad Islámica adherida a la CIE. Los dos últimos apartados del artículo, sin embargo, hacen referencia, sin más, a los musulmanes. La omisión de aquella exigencia por el legislador parece, por tanto intencionada, dando a entender que la posibilidad de estar dispensado de asistir a clase o de celebrar exámenes, etc., se reconoce a todos los musulmanes, independientemente de la Comunidad Islámica a la que pertenezcan, pues de otro modo no se entiende el empeño del legislador en reiterar la necesidad de que los beneficiarios de los derechos que el Acuerdo reconoce sean miembros de las Comunidades pertenecientes a la CIE, presupuesto que ya quedó suficientemente claro en el art. 1, 1 del Acuerdo.

6. Alimentación islámica

El Islam contiene numerosos preceptos rituales referentes a la alimentación. Antes y después de comer es obligado lavarse las manos e invocar el nombre de Alá (*bi-‘ smi ’llah*). La tradición prohíbe comer en mesas donde haya vino y recomienda, entre otros «detalles de buena crianza, el tomar los manjares con tres dedos de la mano derecha, no soplar sobre alimentos demasiado calientes, y no ir a la Mezquita después de haber comido ajos o cebolla»¹³³. El Corán contiene numerosas disposiciones relativas a los alimentos que son considerados como ilícitos o prohibidos, así como a los que están permitidos a los musulmanes¹³⁴.

Entre los alimentos que no están permitidos (alimentos *Haram*) a los musulmanes, se contemplan dos categorías:

1. Los que de suyo están prohibidos, son ilícitos y se consideran impuros, entre los que cabe destacar ante todo el cerdo, aunque también se consideran ilícitos los animales carnívoros, las aves de rapiña que tienen garras, los peces desprovistos de escamas, etc.

2. Los que son lícitos en principio, aunque están afectados de prohibición por el modo de su muerte. Así, quizá por la repugnancia a comer la sangre, se consideran impuros los animales muertos naturalmente, los sofocados, los muertos a palos, despeñados o acorneados.

Así, prescribe el Corán 5, 4: «Se os declaran ilícitos la carne de animal que haya muerto, la sangre, la carne de cerdo, y lo que se inmoló en nombre de otro que no sea Dios; la carne de animales muertos, asfixiados, por golpes, despeñados o corneados; lo que las fieras han comido parcialmente, con excepción de lo que purifiquéis y lo que fue sacrificado ante los ídolos»¹³⁵.

Los animales, para constituir alimento lícito, deben ser sacrificados según prescribe el ritual: en la matanza ordinaria de reses y otros animales lícitos, la víctima debe estar orientada hacia La Meca y el matari-

133. F. M. PAREJA, *Islamología*, II (Madrid 1952-1954) 551; A. S. TRITTON, «La religión de Mahoma», *Historia de las Religiones*, vol. III (Barcelona 1956) 581-582.

134. Vid., a modo de ejemplo, Corán 6, 118-122; 6, 144-151; 5, 1-7; 5, 89-90; 5, 92-97; 2, 216; etc.

135. De modo similar se expresa Corán 2, 168.

fe debe poner el pie encima y pronunciar sobre el animal el nombre de Alá. El matarife debe ser creyente, y degollar a los animales de un solo tajo, para vaciarlo de sangre y hacerlo sufrir lo menos posible. La carne que ha sido sacrificada siguiendo el ritual, se denomina *Halal* (en árabe, permitido, autorizado o saludable), pero el matarife debe contar con la aquiescencia de su comunidad religiosa para estampar el sello, que la homologará como tal¹³⁶. En caso de que no sea posible seguir estrictamente las prescripciones del ritual, siempre que se evite la carne de cerdo, se admite a los musulmanes comer carne que esté permitida a cristianos y judíos:

Corán 5, 7: «Hoy se os declaran lícitos los buenos alimentos. Los alimentos de aquellos a quienes se dio el Libro son lícitos para vosotros. Vuestros alimentos son lícitos para ellos».

Con respecto al vino, el Corán ofrece una serie de textos contradictorios, pues mientras que en algunos se aprueba, en otros merece la condenación más resuelta. En la azora (*sura*) 16, 67-71, se refiere al vino como una leche pura, exquisita, para los bebedores: «obtenéis bebidas fermentadas y un buen alimento de los frutos de la palmera y de las vides...». La aleya (*aya*) 216, de la azora 2, propone ya la cuestión de la licitud del vino, que se equipara a los juegos de azar, en los siguientes términos: «Te preguntan sobre el vino y el juego de maysir. Responde: en ambas cosas hay gran pecado y utilidad para los hombres, pero su pecado es mayor que su utilidad». Y, por fin, en Corán 92, 5, se prohíbe definitivamente: «¡Oh, los que creéis! Ciertamente, el vino, el juego de maysir, los ídolos (las estatuas) y las flechas son abominaciones procedentes de la actividad de Satanás. ¡Evitadla! Tal vez seáis bienaventurados»¹³⁷.

El Acuerdo de cooperación con la CIE ha reconocido las peculiaridades propias de la alimentación islámica, en un doble sentido: otorgando un reconocimiento explícito a las particularidades específicas que la Ley Islámica establece para la elaboración de los productos con denominación *Halal*, y estableciendo la exigencia de que el sacrificio de ani-

136. M. A. FÉLIX, «El régimen jurídico acordado...», p. 146.

137. La prohibición del vino se ha hecho extensiva, tradicionalmente, a las demás bebidas embriagantes y al uso de narcóticos.

males que se realice según el ritual respete en todo caso la normativa sanitaria vigente. El art. 14 del Acuerdo establece que, de acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación *Halal* sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma. Pero para la protección del correcto uso de estas denominaciones, se requiere que la Comisión Islámica de España solicite y obtenga del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente. No están facultadas, por tanto, para registrar la marca *Halal* ni cada una de las dos Federaciones que integran la CIE, ni tampoco las Comunidades islámicas locales, sino tan sólo la CIE.

Una vez cumplidos esos requisitos, y registrada por tanto la marca, los productos elaborados tendrán la garantía de haberlo sido con arreglo a la Ley Islámica, a los efectos de su comercialización, importación y exportación, siempre que lleven en sus envases el correspondiente distintivo de la Comisión Islámica de España. Como ya he indicado, el párrafo 3 del precepto recuerda que el sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las Leyes Islámicas, debe siempre respetar la normativa vigente en materia sanitaria. Y por último, el art. 14, 4 establece que se procurará que la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, esté adecuada a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno o *Ramadán*. La obligación que se impone a los distintos centros y establecimientos, por tanto, es de procurar o hacer lo posible por respetar las peculiaridades propias de los musulmanes, aunque no constituye una exigencia imperativa.

El 3 de marzo de 1998 la Comunidad Autónoma de Madrid suscribió con la Unión de Comunidades Islámicas de España, un Convenio Marco de colaboración (que fue publicado por Resolución de 12 de marzo de 1998, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Presidencia), como expresión del deseo de ambas partes de establecer una colaboración en áreas de interés común, y en cuya Cláusula Tercera, letra e) las partes firmantes acuerdan «Facilitar comida Halal en aquellos hospitales, guarderías, centros de ayuda o de asistencia social de carácter público dependientes de la Comunidad de Madrid, en los que el número de

usuarios de religión islámica resulte significativo, si media petición al respecto por parte de los mismos».

En febrero del año 1999, se presentó en Córdoba el sello de garantía de alimentos *Halal*, para cuya gestión la *Junta Islámica*, Entidad que está adherida a la FEERI¹³⁸, ha creado el Instituto Español para la Calidad *Halal* (o Instituto *Halal*), como una entidad autónoma, de carácter religioso y sin ánimo de lucro, que persigue, entre otros objetivos y tareas, el registro e implantación del distintivo de calidad *Halal* en el Registro de Propiedad Industrial, tanto a nivel nacional como internacional¹³⁹. La propia Junta Islámica, supuestamente por encargo de la CIE, ha promovido el registro de la marca *Halal*, aunque al margen de la previsión del Acuerdo de cooperación, cuyo art. 14, 2 autoriza exclusivamente a la Comisión Islámica de España para solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes. El Reglamento de uso de la marca de calidad *Halal*, en su art. 1º, señala que el objetivo del Instituto es «reglamentar y certificar los alimentos y productos que cumplan los requisitos necesarios para utilizar la Marca de Garantía-Sello de Calidad *Halal*»¹⁴⁰, que está regulada por la Ley 32/1988, de 10 de noviembre, de Marcas¹⁴¹ y por el Real Decreto 645/1990, de 18 de mayo, por el que se aprueba el Reglamento para la ejecución de la citada Ley¹⁴².

De acuerdo con el art. 3 del citado Reglamento, para que un alimento o bebida sea considerado *Halal*:

«— Debe estar exento de cualquier sustancia o ingrediente no lícito (*haram*) o de cualquier componente que proceda de un animal prohibido.

— Debe ser un producto elaborado, manufacturado y/o almacenado usando utensilios o maquinaria que se ajuste a lo que estipula la normativa islámica y las normas sanitarias españolas.

138. Dirección General de Asuntos Religiosos, *Guía de Entidades Religiosas de España. Iglesias, Confesiones y Comunidades minoritarias* (Madrid 1998) 224. La Junta Islámica está inscrita en la Sección Especial del Registro de Entidades Religiosas, con el número 3205-SE/A.

139. La noticia fue publicada por *webislam* 47, 20 febrero 1999.

140. Revista *Verde Islam*, Número 12, Año 5. 2000, Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica.

141. BOE de 12 noviembre 1988.

142. BOE de 25 mayo 1990.

— No debe ponerse en contacto con una sustancia o producto prohibido durante su elaboración, producción, procesado, almacenamiento y transporte.

— Los animales deben ser sacrificados de acuerdo con lo prescrito por la Ley Islámica.

— Los pescados son *halal* y no necesitan ser sacrificados».

Pero la Marca de Garantía *Halal* puede aplicarse también a establecimientos del sector Servicios. En este caso, la significación que tiene implica que los establecimientos correspondientes cumplen las condiciones requeridas por los musulmanes en cuanto a comidas, local dedicado a la oración, e instalaciones necesarias para la práctica de las abluciones¹⁴³.

Por su parte, se consideran productos *haram* o ilícitos¹⁴⁴, de acuerdo con la normativa islámica, los que se incluyen en el art. 4º del Reglamento:

«— La carne de animal hallado muerto, la sangre, la carne de cerdo y jabalí y sus derivados y aquellos animales sobre los que se ha invocado un nombre distinto al de Dios.

— El animal muerto por asfixia, estrangulado, apaleado, por una caída, de una cornada o devorado por una fiera, salvo si estando aún vivo ha sido debidamente sacrificado.

— Animales con colmillos.

— Los animales carnívoros y carroñeros.

— Los animales que posean dientes caninos protuberantes.

— Los anfibios, como las ranas, cocodrilos, tortugas...

— Los reptiles e insectos.

— Las aves con garras.

143. www.Institutohalal.com/marca%20de%20garantia/index.htm, actualizada el 1 octubre 2002.

144. www.verdeislam.com/vi_12/halal.htm.; www.institutohalal.com/que_es_haram/index.ht.

— El alcohol, las bebidas alcohólicas, las sustancias nocivas o venenosas, y las plantas o bebidas intoxicantes.

— Partes de animales que se hayan cortado mientras estaban vivos.

— Ingredientes procedentes de animales prohibidos o de animales no sacrificados de forma *halal*».

7. *Signos religiosos externos*

La misma naturaleza y modo de obligar de los preceptos de la Ley islámica, que regula meticulosamente hasta los últimos detalles de la actividad humana en todos los ámbitos, ha llevado en ocasiones a que los musulmanes, en un escrupuloso intento de cumplir fielmente las prescripciones de su propia Ley, se hayan exigido incluso más de lo que realmente exige la *Sharia*. De esta forma, lo que en un principio pudieron ser normas cautelares, para asegurar el cumplimiento de la ley, se fueron convirtiendo en algunos casos en obligaciones religiosas y hasta jurídicas¹⁴⁵. Así ha ocurrido en algunos Estados musulmanes, que han adoptado ciertas costumbres de determinados pueblos islámicos, por ejemplo en la forma de vestir, imponiéndolas con carácter obligatorio para todos sus súbditos. Cuando estos ciudadanos musulmanes emigran a países occidentales, de cultura y tradición diversas, los signos externos que portan son identificados, a veces erróneamente, como signos religiosos, impuestos por la propia religión islámica.

Un ejemplo típico de cuanto acabo de decir lo encontramos en el velo, o en el chador de la mujer musulmana. En España es cada vez más frecuente identificar la religión islámica que profesa una mujer por su forma de vestir, por su largo y amplio atuendo y su cabeza cubierta. La indumentaria más frecuente está constituida por amplias y largas faldas o túnicas y un pañuelo o *Hijab*, que cubre el pelo y el cuello, o bien por un *Chador*, o prenda de color negro que cubre a la mujer desde la cabeza hasta los tobillos, dejando solamente al descubierto la cara y las manos, y

145. Cfr. R. LEVY, *The Social Structure of Islam* (Cambridge 1971) 126 ss.; M. A. FÉLIX BALLESTA, «El régimen acordado en España sobre las peculiaridades culturales...», pp. 185-186.

que permite que bajo su cobertura la mujer pueda llevar cualquier tipo de ropa, incluida la típicamente occidental. Ahora bien ¿son éstos, signos religiosos impuestos por la Ley islámica, que puedan hacerse valer en el legítimo ejercicio del derecho de libertad religiosa? Veamos lo que establece el Corán al respecto.

En el Corán hemos encontrado dos prescripciones que directamente se refieren a este tema: una está contenida en la Aleya (Aya) 31 de la Azora (*Sura*) 24, y la otra en la Aleya 59 de la Azora 33:

Corán, 24, 31: «Di a los creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos, o a sus hermanos, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres; éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan. Todos volveréis a Dios, ¡Oh creyentes! Tal vez seáis bienaventurados»¹⁴⁶.

El texto recomienda a las mujeres que cubran su cuerpo y no muestren sus encantos físicos a los hombres que no pertenezcan a la familia¹⁴⁷, parece que con el fin de presentarse decorosamente ante el varón para que éste no se sienta tentado.

Corán 33, 59: «¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Este es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso».

En realidad, de los dos textos se puede extraer una idea común, y es que la mujer musulmana está obligada a vestir con extremo decoro y a conducirse, incluso en sus propios movimientos, con sumo recato y pudor, tanto por su propio bien como por el bien del hombre¹⁴⁸. Sólo ante los va-

146. *El Corán*, trad. por J. VERNET, ed. Optima (Barcelona 2001) 259.

147. En el mismo sentido, puede leerse en el Corán 33, 55: «No hay falta para ellas si las ven sus padres, sus hijos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, sus mujeres y lo que poseen sus diestras. ¡Teman a Dios! Dios es, sobre toda cosa, testigo».

148. Como señala M. A. FÉLIX BALLESTA, las normas sobre la forma de vestir tienden a facilitar la observancia de la *salat* u oración ritual y a proteger el recato y pudor que deben

rones de su familia inmediata puede la mujer descubrir su belleza física. Sin embargo, el Corán no contiene una prescripción expresa que obligue a la mujer a cubrirse la cabeza y el cuello con un velo o con un *chador*, y menos aún a cubrirse íntegramente con un *burka*¹⁴⁹. En realidad, aunque siempre se ha supuesto que el origen de la tradición de llevar el velo es típicamente musulmán, no es así. No parece que pueda afirmarse sin más que el velo, en sus diversas formas, sea un signo religioso islámico.

A este respecto, explica D. Morris, en su obra *Masculino y femenino*, el origen preislámico de esta tradición, que «fue introducida por los antiguos asirios... como una forma de etiquetar a las mujeres de alta posición social. Las demás podían ser objeto de toda clase de insinuaciones sexuales por parte de la población masculina, pero a las que lucían el velo había que dejarlas en paz. A las esclavas les estaba estrictamente prohibido llevar velo. Más tarde, esta costumbre fue adoptada por los países musulmanes dominados por el hombre como parte de su interpretación deformada de las enseñanzas del profeta *Muhammad*. El mismo *Muhammad* lo hubiese desaprobado, pues para él los hombres y las mujeres debían ser tratados con igualdad... De ahí que, durante los primeros años del Islam las mujeres prescindieran del velo y desempeñaran un rol importante y activo en la sociedad, pero cuando los hombres, ávidos de poder, decidieron adoptar una estricta postura de liderazgo religioso, tomaron el control de la crédula población devota y no tardaron demasiado en olvidar la doctrina sagrada... Los modernos eruditos islámicos también tienen una idea bastante clara sobre la función del velo y afirman que *nunca ha existido una norma islámica que obligue a la mujer a cubrirse en ningún momento. La ocultación del rostro con un velo no tiene fundamento en el Islam. Incluso en Arabia Saudí la necesidad de que las mujeres se cubran de la cabeza a los pies es reciente y no se exigía antes del descubrimiento del petróleo*»¹⁵⁰.

presidir las relaciones entre ambos sexos, para impedir posibles infracciones: «El régimen jurídico acordado en España...» p. 188.

149. El *burka* es una prenda de una sola pieza, que cubre totalmente el cuerpo de la mujer, desde la cabeza a los pies, dejando una pequeña parte frontal sin tupir por completo, a modo de rejilla, para permitir la visión. Generalmente, el *burka* está realizado con tejidos de colores vivos, como el azul o el naranja, aunque existe otra variante, parecida al *chador*, pero que sólo deja al descubierto los ojos y las manos, que han de cubrirse en este caso con guantes, y que es de riguroso color negro.

150. webislam.com/numeros/2000/00_11/Articulos%2000_11/Nobligatoriedad_velo.htm.

Así, el *chador* es una prenda que se utiliza en los Estados del Golfo Pérsico, pero en realidad, tanto el término como el objeto son típicamente iraníes¹⁵¹. En Irán es obligatorio el uso de esta prenda para todas las mujeres, a partir de los nueve años de edad, desde la Revolución Islámica que tuvo lugar en el año 1979. En cuanto a la *hijab* o pañuelo que cubre el pelo y el cuello de la mujer, suele utilizarse en Egipto, Siria, Jordania y en Marruecos. El denigrante *burka*, por último, fue impuesto por los talibán a todas las mujeres afganas, desde el momento en que llegaron al poder, en el año 1996. Los distintos modelos de velo, por tanto, no son tanto signos identificativos de las creencias religiosas de la mujer musulmana, o prescripciones religiosas de la Ley islámica, sino que obedecen al cumplimiento de una tradición cultural o de una Ley procedente de un Estado ajeno al nuestro, del que es súbdita la mujer que porta el correspondiente atuendo. El respeto a éste, como a otros signos culturales, tradiciones o a las leyes personales en su caso, no reviste problema en España mientras las mismas no atenten contra los derechos de los demás ni se opongan a los elementos integrantes del orden público español: la seguridad, la salud¹⁵² y la moralidad pública. En caso contrario, no se podría hacer valer la propia ley personal o el derecho subjetivo individual, cuyo ejercicio tiene unos límites establecidos por la Constitución española de 1978.

Por lo que respecta a los signos externos que suele utilizar en su forma de vestir el varón musulmán, los *hadices* sólo prescriben la sencillez en el vestir y la necesidad de evitar la ropa ajustada, que dificultaría las inclinaciones que se realizan durante la oración ritual o *salat*¹⁵³, exigencia que resulta de igual aplicación para la mujer. No existe ninguna recomendación relativa al color que debe predominar en la indumentaria del varón musulmán, a excepción del blanco, que es preceptivo du-

151. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, cit., p. 10.

152. Si no es de extrañar que a finales de los años noventa, en numerosos centros escolares, no se permitía a las niñas y jóvenes occidentales asistir a clase con el famoso «pico», o pañuelo en forma de triángulo que se puso de moda en España en esa época, por motivos de higiene y salud pública, no debería repugnarnos que se impidiera a las niñas musulmanas asistir a clase con la cabeza cubierta, por idénticas razones, una vez que hemos concluido que este signo no viene impuesto por su propia religión y por tanto prescindir de su uso en lugares cerrados donde convive un grupo más o menos numeroso de personas, no puede atentar contra su libertad religiosa ni de conciencia.

153. M. A. FÉLIX, «El régimen jurídico acordado en España...», p. 188.

rante la peregrinación a La Meca¹⁵⁴. De acuerdo con los dichos del profeta, que integran la *Sunna*, se recomienda que los musulmanes lleven la cabeza cubierta en todo momento, pues este signo representa respeto a los ángeles de Alá, que según se cree residen en el cráneo, tanto de los hombres como de las mujeres, y deben estar protegidos de forma simbólica. De ahí que los musulmanes lleven por lo general un pequeño cubrecabezas, parecido a la *Kipa* judía, que puede revestir diversas formas dependiendo del lugar. Así, en algunos países musulmanes los hombres acostumbran a llevar un turbante, o llevan otro tocado además del cubrecabezas, o en lugar de éste, o un sombrero sin ala, como el *fez*. El único requisito necesario es que no impida que la frente toque el suelo durante la oración ritual. Según un *hadiz* «el turbante —dijo el profeta— es una frontera entre la fe y la incredulidad... Mi comunidad no decaerá mientras lleve turbante». El musulmán está convencido de que turbante o cubrecabeza «confiere al creyente una suerte de gravedad, de consagración, y también de humildad majestuosa; lo separa las criaturas caóticas y disipadas..., lo fija en un eje divino, lo destina a la contemplación; en una palabra, el turbante se opone como un peso celestial a todo lo que es profano y vano..., envuelve en cierto modo al pensamiento, siempre dispuesto a la disipación, el olvido y la infidelidad»¹⁵⁵.

VI. OTROS TEMAS ACORDADOS CON EL ESTADO

1. La enseñanza religiosa islámica

Entre los derechos fundamentales y las libertades públicas que la Constitución española de 1978 reconoce, se encuentra el derecho a la educación, derecho que faculta a los padres a elegir para sus hijos (menores o incapacitados, que estén bajo su potestad) la formación que sea más acorde con sus convicciones personales, también religiosas. El art. 27, 3 del Texto constitucional dispone expresamente que «Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos

154. CH. HORRIE-P. CHIPPINDALE, *¿Qué es el Islam?* (Madrid 1994) 86-87. Indican estos autores que no obstante, los chífes prefieren la ropa negra, como símbolo de luto permanente por los mártires, y otros grupos, como los ibadíes beduinos prefieren el azul; sin embargo, estas opciones son más bien culturales que coránicas.

155. F. SCHUON, *Comprender el Islam*, trad. por E. Sierra (Palma de Mallorca 1987) 34.

reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones». Así mismo, la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, al desarrollar en su art. 2, 1 el contenido del derecho fundamental de libertad religiosa, reconoce también el derecho tanto a impartir enseñanza como a recibir educación religiosa, al establecer en el apartado c) que la libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución comprende, con la consiguiente inmunidad de coacción, el derecho de toda persona a «recibir e impartir enseñanza, asistencia e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones».

Para dar efectividad a los dos preceptos citados, la ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprobó el Acuerdo de cooperación con la Comisión Islámica de España, ha regulado, en su art. 10, los términos en que se ha pactado entre la Administración y la CIE, el ejercicio del derecho a recibir e impartir enseñanza de la religión islámica. Serán de aplicación a este tema, además, el Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, por el que se regula la enseñanza de la religión¹⁵⁶, la Orden de 11 de enero de 1996, por la que se dispone la publicación de los Currículos de enseñanza religiosa islámica correspondientes a educación primaria, educación secundaria obligatoria y bachillerato, y la Resolución de 23 de abril de 1996, de la Subsecretaría del Ministerio de la Presidencia, por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros, de 1 de marzo de 1996, y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos de educación primaria y secundaria¹⁵⁷. Del conjunto de las disposiciones aplicables al tema deduciremos a continuación cuál es el régimen jurídico actual de la enseñanza de la religión islámica en los centros docentes ubicados en territorio español.

156. BOE núm. 22, de 26 enero 1995.

157. BOE núm. 107, de 3 mayo 1996. El Convenio fue suscrito por los Ministros de Justicia e Interior y de Educación y Ciencia, actuando en nombre del Gobierno, autorizados por el Consejo de Ministros, y el representante de la Comisión Islámica de España. Vid. Además, la Orden de 21 septiembre 1993, por la que se regula la participación en los órganos de gobierno colegiados de los centros docentes, de los profesores que impartan enseñanza religiosa (BOE núm. 236, de 2 octubre).

En primer lugar se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres, y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes, en los niveles de educación infantil, primaria y secundaria. El Acuerdo con la Comisión Islámica de España reconoce el ejercicio de este derecho solamente en relación con los centros docentes públicos y privados concertados, si bien en estos últimos, el ejercicio de este derecho queda condicionado, lógicamente, al hecho de que dicha enseñanza no entre en contradicción con el carácter propio o ideario del centro. El Real Decreto de 16 de diciembre de 1994, por el que se regula la enseñanza religiosa, sin embargo, garantiza el derecho a recibir enseñanza de las respectivas confesiones religiosas en los centros educativos tanto públicos como privados, y no sólo concertados¹⁵⁸, si bien aclara que «la enseñanza de dichas religiones se ajustará a los diferentes Acuerdos de Cooperación con el Estado español» (art. 2, 2).

Para que pueda llevarse a efecto este derecho, los padres o tutores de los alumnos, o ellos mismos si fuesen mayores de edad, manifestarán al director del centro, al comienzo de cada etapa o nivel educativos, o en la primera adscripción del alumno al centro, su deseo de cursar las enseñanzas de religión, sin perjuicio de que esta decisión pueda ser modificada al inicio de cada curso escolar, puesto que tal enseñanza está configurada como un derecho para el alumno, y no como una obligación. Los centros docentes deben recabar expresamente esta decisión en la primera inscripción del alumno en el centro o al principio de cada etapa¹⁵⁹. Obtenida esta información, las Administraciones educativas competentes deben informar oportunamente a las Comunidades Islámicas locales, y a instancia de las mismas, de las solicitudes que se han recibido en los centros escolares situados en su ámbito de gestión, de recibir dicha enseñanza religiosa islámica (Cláusula 2ª del Convenio de 1996).

Por lo que respecta a la designación de los profesores encargados de impartir esta enseñanza religiosa, el art. 10, 2 del Acuerdo de cooperación con la CIE establece que la enseñanza religiosa islámica será impartida por profesores designados por la Comunidad pertenecientes a la Comisión

158. Vid. art. 2, 1 del Real Decreto, en relación con el art. 1, 1.

159. Vid. art. 3, 1 del Real Decreto 2438/1994, y Cláusula 1ª del Convenio aprobado por Resolución de 23 de abril de 1996.

Islámica de España, de conformidad con la Federación a que pertenezcan¹⁶⁰. Sin embargo, el Convenio de 1996 atribuye la competencia, tanto para proponer como para designar a los profesores de religión islámica, a la Comisión Islámica de España, omitiendo toda referencia a las propias Comunidades y a cada una de las dos Federaciones que integran la CIE. Así, establece que la CIE comunicará a las Administraciones educativas competentes las personas que considere idóneas en el ámbito correspondiente, para impartir dicha enseñanza, y antes también de cada curso escolar, la CIE comunicará a las Administraciones educativas el nombre de las personas que haya designado para impartir la enseñanza religiosa islámica, en aquellos centros docentes en los que exista demanda de esta enseñanza y así se haya informado a la CIE. Esta designación podrá recaer en Profesores del Cuerpo de Maestros con destino en el Centro, que lo hubiesen solicitado, en cuyo caso serán retribuidos directamente por la Administración educativa correspondiente.

Salvo este supuesto concreto, el principio general aprobado por el Convenio de 1996 establece que los profesores de enseñanza religiosa islámica dependerán de las correspondientes comunidades islámicas designantes, que podrán definir el régimen de dichos profesores, en consonancia con el carácter específico de la actividad por ellos desarrollada (Cláusula 7ª). No obstante, a fin de garantizar la efectividad de lo dispuesto en el propio Convenio, se establece que «el Estado compensará económicamente a las comunidades islámicas por los servicios prestados por las personas que imparten enseñanza religiosa islámica en los correspondientes centros docentes públicos del Estado español, en los niveles de Educación Primaria y Educación Secundaria, optimizando las condiciones de impartición de dicha enseñanza, según lo que se establece a continuación» (Cláusula 8ª): los alumnos y alumnas del mismo nivel educativo que, en un mismo centro, soliciten la enseñanza religiosa islámica, serán agrupados para recibir esta enseñanza, si bien el número de alumnos por grupo no puede exceder, en ningún caso, el establecido por la normativa vigente para la etapa correspondiente. Si una vez agrupa-

160. Sobre el profesorado de la enseñanza de religión islámica vid. J. M. MARTÍ, «La enseñanza de la religión islámica en los Centros Públicos Docentes», *El Islam en España...* 156-158. Vid. también C. DE DIEGO LORA, «La enseñanza religiosa escolar después de los Acuerdos de 1992 con Federaciones religiosas no católicas», *Ius Canonicum* XXXIII, 65 (1993) 102-103.

dos, los alumnos del mismo nivel, no alcanzaran el número de diez, se agruparán los de diferentes niveles educativos de una misma etapa, que en un mismo centro hubiesen solicitado recibir la enseñanza religiosa islámica. Una vez aplicados estos criterios, si el número de alumnos a recibir dicha enseñanza fuera igual o superior a diez, la hora de clase será compensada económicamente por el Estado, de forma que el importe económico por cada hora de enseñanza religiosa islámica tendrá el mismo valor que la retribución real, por hora de clase, de cualquier materia impartida por un profesor interino del mismo nivel.

Pero, salvo el supuesto excepcional que vimos anteriormente, parece que no es la Administración quien paga al profesor, ya que el Convenio prevé, en su Cláusula 9ª, que el Estado transferirá anualmente a la Comisión Islámica de España las cantidades globales que resulten de la aplicación de la Cláusula 8ª del Convenio de 1996, a la actividad prestada durante el curso académico precedente, por las personas que impartan la enseñanza religiosa y no sean personal docente de la Administración. Así, puesto que la entrada en vigor del Convenio estaba prevista por el mismo para el inicio del curso 1996-1997, en ese período se debía calcular el presupuesto necesario para retribuir a las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica, de forma que en el ejercicio presupuestario de 1998 la Administración debía transferir a la CIE la cantidad necesaria, conforme a la estimación realizada, para retribuir a las personas encargadas de impartir dicha enseñanza, durante el curso 1997-1998. Sin embargo, como ha señalado J. Mantecón, la falta de entendimiento entre las dos Federaciones, impidió la aplicación del Convenio en sus propios términos, porque «cada Federación —y no cada comunidad, como prevé el Convenio— ha presentado listas distintas de profesores, y la CIE ha sido incapaz de presentar una lista que contara con el aval de los dos secretarios generales, que es tanto como decir de las dos Federaciones. Como es lógico, la Administración se negó a decantarse por ninguna de las dos listas, y considera que la solución de esta cuestión es un problema estrictamente intraconfesional. Mediante la Ley de Medidas Fiscales, Administrativas y de Orden Social, de 30 de diciembre de 1998, se añadió un nuevo párrafo a la Disposición Adicional Segunda de la LOGSE, en virtud del cual los profesores de religión no funcionarios, deben ser contratados por la administración educativa mediante contratos de duración de un año escolar, recibiendo un salario igual al que corresponde a los profesores funciona-

rios interinos del mismo nivel. Es decir, la administración educativa competente contrata y paga directamente a los profesores. Esto quiere decir que el Convenio de 1996 ya no está en vigor en lo que concierne al pago a los profesores»¹⁶¹. En 1999 se reunió en varias ocasiones la Comisión Paritaria de Educación, formada por representantes de la Administración y de la Comisión Islámica, con el objeto de tratar del inicio de las clases de religión islámica en los Centros Públicos, y la asunción, por parte del Ministerio de Educación y Cultura, de la contratación de los profesores de Islam en dichos centros. El nuevo Convenio a redactar trataría de subsanar algunas deficiencias que presentaba el anterior, de 1996¹⁶².

La Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación¹⁶³ ha establecido, en su Disposición Adicional Segunda, apartado 4, que «los profesores que, no perteneciendo a los Cuerpos de Funcionarios Docentes, impartan la enseñanza confesional de Religión en los centros públicos en los que se desarrollan las enseñanzas reguladas en la presente Ley, lo harán en régimen de contratación laboral, de duración determinada y coincidente con el curso escolar, a tiempo completo o parcial», y estos profesores «percibirán las retribuciones que corresponda en el respectivo nivel educativo a los profesores interinos». La Orden de 21 de septiembre de 1993 dispone que los profesores que hayan sido designados por la CIE para impartir enseñanza religiosa en los Centros docentes públicos, dependientes del Ministerio de Educación y Ciencia, formarán parte del Claustro de profesores del Centro y por tanto serán electores y elegibles en las elecciones de representantes de los profesores en el Consejo Escolar del Centro y en la Comisión Económica constituida en su seno.

Por lo que respecta a los contenidos propios de la asignatura de religión islámica, así como los libros de texto relativos a la misma, la Ley

161. «El Islam en España», p. 84-85. El Subdirector General de Asuntos Religiosos añade que, pese a no haberse firmado todavía el nuevo Convenio con la CIE, se está impartiendo enseñanza religiosa islámica en los lugares donde se ha logrado un acuerdo para la elección de profesores, como en Madrid, donde en el curso 1999-2000 hubo 1.080 solicitudes para recibir enseñanza islámica, y en el curso 2000-2001 comenzó en Melilla, donde se han seleccionado 12 profesores para un total estimado de 3.000 alumnos (Cfr. *Webislam* núm. 133, 2 agosto 2001). A todos estos profesores se les exigió titulación universitaria, realizar un curso de adaptación pedagógica, tener conocimientos de las lenguas árabe y *tamazight* (lengua bereber hablada en Ríf) y experiencia docente.

162. Vid. *Webislam* núm 54, 1 octubre 1999 y *Webislam* núm. 64, 9 noviembre 1999.

163. BOE núm. 307, de 24 de diciembre.

Orgánica de Calidad establece en términos generales, al regular los extremos concernientes al área o asignatura de Sociedad, Cultura y Religión, que tanto la determinación del currículo de la opción confesional, como las decisiones sobre utilización de libros de texto y materiales didácticos, así como la supervisión y aprobación de los mismos, corresponden a las autoridades religiosas respectivas, de conformidad con lo establecido en los Acuerdos suscritos con el Estado español (Disposición Adicional Segunda, 3). A este respecto, el art. 10, 3 del Acuerdo de cooperación con la CIE dispone que «serán proporcionados por las Comunidades respectivas, con la conformidad de la Comisión Islámica de España». Habiendo realizado la CIE la correspondiente propuesta de Currículos para la enseñanza religiosa islámica en los distintos niveles educativos, de Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, la Orden de 11 de enero de 1996 dispuso la publicación de los mismos.

Además, el Acuerdo prevé en el apartado 4 del art. 10, que a los efectos del desarrollo de la enseñanza religiosa islámica, los centros sostenidos con fondos públicos, es decir, los centros docentes públicos y los privados concertados, deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que el art. 10 regula, sin que ello pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas.

Es posible, también, que las Comunidades islámicas que forman parte de la Comisión Islámica de España, y la misma CIE, organicen cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, y en este caso, pueden utilizar los locales y los medios de que disponen los mismos, aunque poniéndose de acuerdo con las autoridades académicas. Finalmente, el Acuerdo de cooperación aprobado por Ley de 1992 establece que tanto la Comisión Islámica de España como sus Comunidades miembros, podrán establecer y dirigir centros docentes de los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria, así como Universidades y Centros de Formación Islámica, que en todo caso deben respetar la legislación general vigente en la materia.

2. Cooperación económica del Estado con las Comunidades islámicas

El art. 11 del Acuerdo suscrito con la Comisión Islámica de España contempla diversos supuestos que constituyen medios de cooperación

económica indirecta por parte del Estado español hacia las Comunidades religiosas islámicas a quienes resulta de aplicación el Acuerdo. Explícitamente, establece el precepto que los beneficios fiscales que en el mismo se reconocen son de aplicación tanto a la Comisión Islámica de España como a las Comunidades que la integran, teniendo siempre en cuenta que la pertenencia a la CIE debe figurar inscrita en el Registro de Entidades Religiosas¹⁶⁴.

Como es sabido, los dos proyectos que las Federaciones islámicas, integradas posteriormente en la CIE —la FEERI y la UCIDE—, presentaron al Ministerio de Justicia al inicio de la negociación del Acuerdo, contemplaban la consignación presupuestaria del Estado para el sostenimiento económico de las comunidades islámicas, de forma que el art. 38 del proyecto presentado por la FEERI y el art. LI del presentado por la UCIDE establecían que durante los cinco ejercicios siguientes a la firma de este Acuerdo, la colaboración del Estado con cada Federación en la consecución de su adecuado régimen económico, se materializará consignando el Estado en sus Presupuestos Generales la adecuada dotación a la Federación con carácter global y único, que se actualizará anualmente. La negativa por parte del Estado, y la consiguiente exclusión de esta cuestión en el Anteproyecto presentado por el Ministerio de Justicia, motivó la retirada temporal de la FEERI del proceso negociador, mientras que la UCIDE aceptó la propuesta de la Administración, si de ello dependía la continuación de las negociaciones¹⁶⁵.

El texto definitivo del Acuerdo, por tanto, no prevé ningún sistema de financiación directa de las Comunidades islámicas, pero sí establece beneficios fiscales de diversa naturaleza, que han sido suficientemente analizados por la doctrina, por lo que me limito a sintetizar a continuación:

164. A este respecto puede verse la Resolución del Tribunal Económico Administrativo Central, de 7 de septiembre de 1995, que desestima la reclamación de la Comunidad recurrente, a los efectos de exención del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados prevista en el art. 11, 3 C) del Acuerdo con la Comisión Islámica de España, por no estar acreditada su incorporación a dicha Comisión, pese a haberla solicitado (Base de Datos Aranzadi, *Jurisprudencia Tributaria*, 1995\1351).

165. A. FERNÁNDEZ CORONADO, «Los Acuerdos con confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica...», pp. 148-149; D. GARCÍA PARDO, «El contenido de los Acuerdos...», 249-250.

1. Supuestos de no sujeción: el art. 11, 2 establece que tendrán la consideración de operaciones no sujetas a tributo alguno las actividades siguientes:

a) Se reconoce el derecho de la Comisión Islámica de España y de las Comunidades que la integran a recabar libremente de sus miembros prestaciones, organizar colectas públicas y recibir ofrendas y liberalidades de uso, y se declara a las mismas no sujetas a tributación¹⁶⁶.

b) La entrega de publicaciones, instrucciones y boletines internos, siempre que se trate de publicaciones de carácter religioso islámico, que la entrega o difusión sea gratuita y que se realice directamente a sus miembros por las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España. Se está contemplando aquí un supuesto de no sujeción al Impuesto sobre el Valor Añadido que viene condicionado al cumplimiento de los requisitos que acabo de señalar.

En principio, y como ya señalé en otra ocasión¹⁶⁷, no parece que haya razones convincentes para declarar expresamente la no sujeción solamente en el caso de que la entrega de los documentos se realice a los miembros de las respectivas Comunidades, pues en realidad, si la entrega se realiza de forma gratuita, no llega a producirse en ningún caso el hecho imponible del impuesto, aunque no se reconozca de forma expresa la no sujeción al mismo, pues en este caso, las Comunidades islámicas no actúan como empresarios o profesionales. Así lo establece el art. 7, 4 de la Ley 37/1992, de 28 diciembre del Impuesto sobre el Valor Añadido, cuando reconoce que no estarán sujetas al impuesto «las entregas sin contraprestación de impresos u objetos de carácter publicitario».

c) La actividad de enseñanza religiosa islámica que esté destinada a la formación de Imames o dirigentes religiosos islámicos y se realice en los centros de la Comisión Islámica de España. También en este caso, en la medida en que las enseñanzas religiosas vayan destinadas exclusiva-

166. Como explica M. A. PUCHADES NAVARRO, «El régimen económico fiscal», *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes* (Salamanca 1994) 237-238, «en principio, las prestaciones, colectas y donativos de los fieles podrían estar sujetas al Impuesto sobre la renta de las sociedades, cuyo hecho imponible es la obtención de renta por el sujeto pasivo».

167. L. RUANO ESPINA, *La aplicación del Impuesto sobre el Valor Añadido a los Entes Eclesiásticos* (Salamanca 1998) 91.

mente a la finalidad indicada, puede considerarse que no se interviene en la producción o distribución de servicios (en este caso de enseñanza) y por lo tanto no hay carácter empresarial o profesional en el ejercicio de la actividad, por lo que dicha actividad no debe quedar sujeta al Impuesto sobre el Valor Añadido, ya que la prestación del servicio no se realiza por empresario o profesional¹⁶⁸.

2. Exenciones: a tenor del art. 11, 3 la Comisión Islámica de España, así como sus Comunidades miembros, estarán exentas:

a) Del Impuesto sobre Bienes Inmuebles y de las contribuciones especiales que en su caso correspondan, las Mezquitas o lugares de culto, sus dependencias o edificios y locales anejos, que estén destinados al culto, a la asistencia religiosa islámica, o constituyan residencia de Imames y dirigentes religiosos islámicos, así como los locales destinados a oficinas de las Comunidades pertenecientes a la CIE, y los centros que tengan como destino único la formación de los Imames y dirigentes religiosos islámicos¹⁶⁹.

La Orden de 2 de febrero de 1994¹⁷⁰ ha aclarado que, en relación con la exención del Impuesto sobre Bienes Inmuebles prevista en los Acuerdos de Cooperación del Estado con la FEREDE, la FCI y la CIE deben entenderse comprendidos en la misma «los huertos, jardines y dependencias de los inmuebles enumerados en el art. 11, 3. A), siempre que no estén destinados a industrias o a cualquier uso de carácter lucrativo».

b) Del Impuesto sobre Sociedades, que grava los incrementos de patrimonio obtenidos a título gratuito, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas islámicas o asistenciales¹⁷¹.

168. L. RUANO ESPINA, *La aplicación...* 91-92.

169. El art. 63, 1 c) de la Ley 51/2002, de 27 de diciembre, de reforma de la Ley 39/1988, de 28 de diciembre, reguladora de las Haciendas Locales, dispone que estarán exentos del Impuesto sobre Bienes Inmuebles los de la Iglesia Católica... y los de las asociaciones confesionales no católicas legalmente reconocidas, en los términos establecidos en los correspondientes acuerdos de cooperación suscritos en virtud de lo dispuesto en el art. 16 de la Constitución.

170. BOE de 19 febrero 1994.

171. Vid. al respecto la Ley 49/2002, de 23 diciembre, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo (BOE 24 diciembre), que incluye, entre las rentas exentas del Impuesto sobre Sociedades, las derivadas de donativos y

c) Del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas o asistenciales¹⁷².

3. Además de lo previsto en los números anteriores, la Comisión Islámica de España, así como sus Comunidades miembros y las asociaciones y entidades creadas y gestionadas por las mismas que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias o de asistencia social, tendrán derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario del Estado español prevea en cada momento para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas (art. 11, 4 del Acuerdo).

4. El art. 11, 5 dispone que la legislación fiscal regulará el tratamiento tributario aplicable a los donativos que se realicen a las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España, con las deducciones que, en su caso, pudieran establecerse. A este respecto, La Ley 49/2002, de 23 diciembre, de Régimen Fiscal de las Entidades sin fines lucrativos y de los Incentivos Fiscales al Mecenazgo ha dispuesto que el régimen previsto en la misma será de aplicación (tanto a la Iglesia Católica como) a las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas que tengan suscritos Acuerdos de cooperación con el Estado español, sin perjuicio de lo establecido en los mismos, y el régimen previsto en esta ley será también de aplicación a las asociaciones y entidades religiosas contempladas en el apartado 4 del art. 11 de la Ley 26/1992, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España¹⁷³, siempre que tales entidades cumplan los requisitos

donaciones para colaborar con los fines de la entidad, incluidas las aportaciones o donaciones en concepto de dotación patrimonial, etc., exención que es también aplicable a las comunidades religiosas que tienen suscrito Acuerdo de cooperación con el Estado español, en virtud de lo dispuesto por la Disposición Adicional novena de la misma Ley. Vid. así mismo el art. 49, 3 de la Ley 43/1995, del Impuesto sobre Sociedades.

172. La citada Ley 49/2002, de 23 diciembre, ha establecido, en su Disposición Adicional Tercera, que se modifica la letra A) del art. 45, 1 del Texto Refundido de la Ley del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, aprobado por el Real Decreto Legislativo 1/1993, de 24 septiembre, en los términos siguientes: I. A) «Estarán exentos del Impuesto: d) La Iglesia Católica y las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas que tengan suscritos acuerdos de cooperación con el Estado español».

173. Transcribo exclusivamente la parte del precepto que hace referencia al tema que nos ocupa, aunque evidentemente el texto del mismo se refiere también al Acuerdo sobre Asuntos Económicos con la Santa Sede y a los Acuerdos con la FEREDE y la FCI.

exigidos por la Ley a las entidades sin fines lucrativos para la aplicación de dicho régimen¹⁷⁴. Y a tal efecto, el art. 19 de la Ley, al regular el régimen fiscal de las donaciones y aportaciones, establece que los contribuyentes del Impuesto sobre la Renta de las Personas físicas tendrán derecho a deducir de la cuota íntegra el 25 por 100 de la base de la deducción, que en el supuesto de donativos dinerarios se aplica sobre su importe. Así mismo, el art. 20 establece que los sujetos pasivos del Impuesto sobre Sociedades tendrán derecho a deducir de la cuota íntegra, minorada en las deducciones y bonificaciones previstas por la Ley del Impuesto sobre sociedades, el 35 por 100 de la base de la deducción, que no podrá exceder del 10 por 100 de la base imponible.

Después de la firma del Acuerdo, los representantes de la Comisión Islámica de España han solicitado de la Administración, en diversas ocasiones, la financiación directa de la misma. Al objeto de estudiar el desarrollo de algunos aspectos contemplados en el Acuerdo de cooperación, el día 28 de mayo de 2001 tuvo lugar una reunión, en el Ministerio de Economía y Hacienda, entre algunos representantes de la Administración (concretamente el subdirector general de Asuntos Religiosos y el subdirector general de Tributos) y el presidente de la UCIDE y un portavoz de la FEERI. En la misma, se barajaron diversas posibilidades de financiación, contemplándose en concreto tres: un sistema puramente tributario, un sistema de dotación presupuestaria y un sistema mixto. Aunque esta última posibilidad pareció ser la más valorada, el representante de la FEERI optó claramente por el sistema presupuestario, alegando que «los presupuestos son un instrumento adecuado de redistribución social y, además, la Iglesia Católica viene recibiendo de modo exclusivo asignaciones presupuestarias directas, algo que viola el principio de igualdad entre todas las confesiones que recoge la Constitución»¹⁷⁵. Pero la reiterada solicitud de los representantes de la Comisión Islámica de España y la declaración de intenciones y buena disposición que en todo momento ha mostrado la Administración al respecto no han logrado materializarse en un sistema concreto de financiación directa, lo

174. Disposición Adicional novena. La misma Disposición añade que dichas entidades serán consideradas entidades beneficiarias del mecenazgo a los efectos previstos en los artículos 16 a 25, ambos inclusive, de esta Ley.

175. La noticia está extraída de la Revista digital *Webislam* núm. 127, de 8 junio 2001.

que ha provocado que los representantes de la FEERI hayan mostrado su malestar y su desacuerdo con la política seguida por la Administración¹⁷⁶.

En la misma reunión, de 28 de mayo, los musulmanes plantearon la problemática que suscita el hecho de que no se contemple en el Acuerdo de cooperación, que la entrega de bienes inmuebles esté exenta del Impuesto sobre el Valor Añadido, exención que sin embargo sí está prevista para la Iglesia Católica¹⁷⁷, lo cual, en su opinión, además de constituir una evidente discriminación, dificulta la apertura de nuevas mezquitas y la realización de obras en ellas¹⁷⁸. Riay Tatary, presidente de la UCIDE, propuso a tal efecto dos soluciones: o bien que se declare el IVA 0%, o bien que cada comunidad realice una declaración anual sobre el IVA que ha pagado y sea posteriormente compensada. Sin embargo, el subdirector general de Tributos señaló que el tema del IVA es complejo, puesto que existe una normativa europea de obligado cumplimiento, y remitió el estudio y tratamiento del tema a la subdirección del IVA del Ministerio de Economía y Hacienda.

3. *Patrimonio histórico, artístico y cultural islámico en España*

Finalmente, el art. 13 del Acuerdo de cooperación dispone que el Estado y la Comisión Islámica de España colaborarán en la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural islámico en España, que continuará al servicio de la sociedad para su contemplación y estudio, y dicha colaboración se extenderá a la realización del catálogo e

176. Véase, a modo de ejemplo, la noticia publicada por *Webislam* núm. 141, de 28 septiembre 2001, *Musulmanes españoles proponen un pacto de unidad*, en que en un tono ciertamente agrio se afirma, entre otras muchas cosas, lo siguiente: «No debemos esperar, provenientes de gobiernos hipócritas, ninguna cooperación ni facilidad alguna para hacer efectivo el derecho a la libertad religiosa y por ende para cooperar en los gastos personales y materiales derivados de las prácticas de los creyentes musulmanes españoles y de aquellos que vivan en España... La técnica de acoso y derribo del Gobierno, con la colaboración entusiasta de asesores hipócritas consistió en, sin conceder subvención económica o técnica alguna, exigir una y otra vez la asistencia de nuestros representantes a múltiples reuniones en las sedes del Ministerio de Justicia en Madrid para debatir acuerdos y documentos legales vacíos e inútiles».

177. Vid. al respecto el amplio análisis que se hace de la citada exención en L. RUANO ESPINA, *La aplicación del Impuesto sobre el Valor Añadido...* 62-75; Id., «La aplicación del IVA en la entrega de bienes inmuebles a las entidades eclesásticas, con particular referencia a la rehabilitación de los mismos», ADEE 15 (1999) 285-310.

178. *Webislam* núm. 127, de 8 junio 2001.

inventario del referido patrimonio, así como la creación de Patronatos, Fundaciones u otro tipo de instituciones de carácter cultural, de los que formarán parte representantes de la Comisión Islámica de España. En principio, la literalidad del precepto presupone el reconocimiento, por parte del Estado, de la existencia de un cierto patrimonio islámico en España, de carácter histórico, artístico y cultural, que se encuentra al servicio de la sociedad para su contemplación y estudio, servicio que debe continuar desempeñando. Por otra parte, se deja constancia de la intención de ambas partes de colaborar en la conservación y el fomento de dicho patrimonio, colaboración que se materializará en un futuro indeterminado en la realización de un catálogo e inventario y la creación de instituciones de carácter cultural de diversa naturaleza, pero en las que en cualquier caso debe estar representada la CIE. Estos aspectos deberán ser desarrollados, por tanto, mediante ulteriores convenios de ejecución, que se suscriban entre los representantes de las comunidades islámicas y las autoridades civiles, a nivel central, autonómico o municipal¹⁷⁹.

En este marco de actuación, la Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica, la Revista *Verde Islam*, publicó en su segundo número¹⁸⁰ que la Junta Islámica de España elaboró y presentó en el año 1995 un proyecto denominado Centro Euroislámico de Investigación, que contempla, además de la creación del Instituto de Denominación Halal del que dimos cuenta en el apartado correspondiente, la elaboración del inventario del Patrimonio Islámico en España y diferentes gabinetes de investigación referidos a la Historia, las Ciencias y las Artes. Aunque la noticia publicada por el equipo de redacción daba cuenta de que «Dentro de esa labor de mediación, Junta Islámica auspició el pasado mes de Agosto (de 1995) un encuentro entre las autoridades cordobesas, Diputación Provincial y Ayuntamiento, y una delegación académico-científica saudí de alto nivel, Consejo de Ulemas de la Universidad de Riyad», no tenemos constancia de que dicho encuentro se haya materializado en un convenio concreto o en la constitución formal de una comisión mixta a los efectos de la realización del inventario. Además, la Junta Islámica en España ha impulsado tam-

179. J. MARTÍNEZ TORRÓN, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna», VV.AA., *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane. A cura di Silvio Ferrari* (Bologna 1996) 69-70.

180. *Verde Islam* núm. 2, otoño 1995.

bién la creación del Instituto de Patrimonio Andalús, que tiene como objetivo el estudio, catalogación y promoción del patrimonio procedente de Al-Andalus¹⁸¹.

Por otra parte, en el Convenio Marco suscrito el 3 de marzo de 1998 entre la Comunidad de Madrid y la Unión de Comunidades Islámicas de España, que servirá de base para la elaboración de futuros acuerdos sectoriales sobre diferentes materias, entre las distintas Consejerías y Organismos dependientes de ambas Instituciones, las partes firmantes expresan su deseo de establecer una colaboración en áreas de interés común, entre las que se incluyen el área de relaciones institucionales, área de cultura, y de obra social. Pues bien, la tercera de las Cláusulas de este Convenio Marco, que está dedicada al área de cultura, especifica, en el apartado c), el deseo de ambas partes de «colaborar en la conservación del patrimonio cultural y arqueológico islámico existente en la Comunidad de Madrid, vestigio y legado del pasado histórico musulmán de Madrid».

181. El 3 de abril de 2003 se aprobó en la ciudad de Sevilla un Convenio de Colaboración entre el Ayuntamiento y la Sociedad Mundial de Dawa al-Islamiyya (Organización No Gubernamental fundada en 1972, que tiene como objetivos estudiar la situación de la comunidad islámica, explotar sus capacidades en lo referente al servicio comunitario y apoyar los derechos humanos, la justicia y la paz mundial, aunque en la práctica es una organización para el proselitismo islámico), en el que se hacía constar que, al amparo del cumplimiento de la Ley de los Acuerdos de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica aprobada en 1992, Dawa al-Islamiyya es especial colaboradora de los programas y proyectos de interés social impulsados por la Junta Islámica de España, que se concretan en actividades de diverso tipo, entre las que se incluye el Instituto de Patrimonio Andalús, que persigue el estudio, catalogación y promoción del patrimonio histórico procedente de Al-Andalus, a tenor del art. 13 del Acuerdo de Cooperación. El texto completo del Convenio ha sido publicado por *Webislam* núm. 209, 2 mayo 2003.