

**PRESCRIPCIONES ALIMENTARIAS Y NUEVA LEY DE
LIBERTAD RELIGIOSA Y DE CONCIENCIA
Particular referencia a la Comunidad Islámica¹**

Mercedes Vidal Gallardo
Universidad de Valladolid

Abstract: Many of the issues related to the Islam, its beliefs, its practice, its values, and its incorporation into the Western social and legal system are being debated and it is being questioned if those matters can be compatible with our social rules and legal code. Our purpose with this work is to show that you can perfectly conciliate the attention of the religious feelings of the citizens according to their food prescription with the normal performance of the system of values and principles recognized by our legislation.

Keywords: Freedom of conscience, Islamic Community, food requirements, Islam, religious practice, religious freedom.

Resumen: Muchas de las cuestiones relacionadas con el Islam, su fe, su práctica, sus valores y su incorporación a los sistemas sociales y jurídicos occidentales, está siendo objeto de un encendido debate en el que se cuestiona la compatibilidad de estos extremos con nuestras normas sociales y con nuestro ordenamiento jurídico. Lo que pretendemos con este trabajo es poner de manifiesto que es perfectamente conciliable la atención de los sentimientos religiosos de los ciudadanos, en el cumplimiento de sus prescripciones alimentarias, con el normal desenvolvimiento del sistema de valores y principios reconocidos por nuestro ordenamiento jurídico.

Palabras clave: Libertad de conciencia, Comunidad Islámica, prescripciones alimentarias, Islam, práctica religiosa, libertad religiosa.

SUMARIO: 1.- Introducción. 2.- Aproximación al Islam desde la cultura occidental. 3.- La población musulmana en España. 4.- Estatuto jurídico del Islam en España. 5.- Islam y prescripciones alimentarias. 6.- La alimentación islámica en el ámbito público. 7.- Consideraciones conclusivas. 8.- Referencias Bibliográficas.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D DER2009-06965 (subprograma JURI), bajo el título de Instrumentos Jurídicos de integración de la diversidad.

1. INTRODUCCIÓN

Hoy en día nadie pone en duda que la actual sociedad occidental es una sociedad multicultural, cuyo funcionamiento y gobierno ya no gira solo y exclusivamente en torno a una serie de valores tradicionalmente arraigados. Más bien al contrario, en nuestra sociedad coexisten una diversidad de sistemas de valores y de tradiciones culturales, étnicas y religiosas, entre otras, costumbres y tradiciones que, si bien están llamadas a convivir pacíficamente, es frecuente que en la práctica den lugar a situaciones cuando menos comprometidas, donde entra en juego el ejercicio de derechos fundamentales de los ciudadanos.

Las sociedades europeas se han ido familiarizando, particularmente en la última década, con la presencia de población musulmana entre sus ciudadanos, cuyo conocimiento plantea numerosos interrogantes. Lo cierto es que la mayoría de este colectivo, al menos en España, responde a un fenómeno migratorio de carácter laboral, de ahí que gran parte de las medidas adoptadas por los poderes públicos en relación con su integración, estén encaminadas a su inserción socio-laboral, sobre la base de que representan un “colectivo de inmigrantes” y, paralelamente, se hayan descuidado, en cierto sentido, otras acciones orientadas a atender las necesidades ideológicas y religiosas, en definitiva, de conciencia, de estos ciudadanos.

Sin embargo, inmigración y religión, en este caso, se entremezclan, formando un todo inseparable que agudiza los problemas con que se encuentra la población musulmana en nuestro país, dificultades que se ponen de manifiesto particularmente a la hora de satisfacer no sólo las necesidades referentes al colectivo, sino también y, de forma singular, las necesidades individuales. Algunas de estas dificultades se pueden constatar cuando se trata de respetar las exigencias que este credo establece en materia alimentaria, lo cual ha dado lugar a un intento por buscar soluciones que permitan integrar en la cultura occidental a un grupo de personas que, a pesar de su diverso origen geográfico y procedencia étnica, se encuentra estrechamente cohesionado por un mismo sentimiento religioso.

Muchas de las cuestiones relacionadas con el Islam, su fe, su práctica, sus valores y su incorporación a los sistemas sociales y jurídicos occidentales, está siendo objeto de un encendido debate en el que se cuestiona la compatibilidad de estos extremos con nuestras normas sociales y con nuestro ordenamiento jurídico. Lo que pretendemos con este trabajo es poner de manifiesto que es perfectamente conciliable la atención de los sentimientos religiosos de los ciudadanos en el cumplimiento de sus prescripciones alimentarias con el normal desenvolvimiento del sistema de valores y principios reconocidos por nuestro ordenamiento jurídico.

2. APROXIMACIÓN AL ISLAM DESDE LA CULTURA OCCIDENTAL

En un intento por comprender hasta qué punto la observancia de las prescripciones alimentarias representa un elemento esencial para los creyentes musulmanes, es necesario abordar algunas cuestiones previas que nos permitan obtener una primera aproximación de los principios sobre los que se asienta esta confesión. Estos principios sirven de fundamento para justificar y motivar muchas de las demandas planteadas por los musulmanes, tanto a las autoridades de los países en que residen, por lo que se refiere a su tutela, garantía, defensa o satisfacción, como al resto de conciudadanos, en lo relativo a su respeto y tolerancia, medidas, todas ellas, orientadas a conseguir un mayor grado de integración de este colectivo en el ámbito de la sociedad occidental que comparten.

Para ello, debemos partir de la consideración de que en el Islam podemos apreciar la presencia de unos pilares básicos que sustentan sus creencias y que le permiten diferenciarse de otras religiones. En este sentido, el Islam representa una ideología que engloba no solamente el aspecto religioso, sino también el político y el social. En otras palabras, el Islam comprende un modo de vida y una forma de concebir el mundo que nos lleva a pensar que no sólo se trata de una religión, sino también un proyecto socio-político de base religiosa², en el que se defiende el monismo absoluto y no se establece separación entre lo espiritual y lo temporal, la religión y el Estado³ y en el que se pueden apreciar los siguientes rasgos característicos que, considero, pueden ayudarnos a comprender las motivaciones y el grado de compromiso que para los musulmanes tiene la observancia de las obligaciones impuestas por su credo en materia alimentaria.

² Vid., CATALINA AYORA, J. I., "Introducción al concepto de minorías y al Islam", en *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho*, Cuenca, 2001, pp. 45-52; AL-YABRI, M. A., *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001, pp. 58 y ss. AYUBI, N., *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Barcelona, 1996, pp. 23 y ss; BERGER, P., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, 1971, pp. 102 y ss; BURGAT, F., *El islamismo cara a cara*, Barcelona, 1996, pp. 32 y ss; CARRÉ, O., *El Islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Barcelona, 1997, pp. 45-87.

³ Para un estudio de los rasgos definidores del Estado Islámico, Vid., LLAMAZARES FERNANDEZ, D., *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Universidad Complutense. Madrid, 1989, pp. 92-95. En palabras de este Profesor, "el Estado fundado por Mahoma se concibe como una Teocracia; quiere decirse que en ese Estado, se confunden el poder político y el poder religioso, así como las correspondientes organizaciones jerárquicas, prevaleciendo siempre lo religioso sobre lo político, y siendo siempre el Jefe religioso en cuanto tal, el jefe político", *Ibidem.*, p. 93.

- Para el Islam, el único legislador es Dios y la única Ley la *Shari'a*⁴, y ésta debe ser entendida no sólo en un sentido estrictamente jurídico, sino también en un sentido religioso, político, social y, lo que es más importante, en un sentido de moral individual, puesto que también regula aspectos del comportamiento del individuo, delimita el carácter de las acciones humanas y fija sus consecuencias. Precisamente, la sedimentación en los creyentes a lo largo de la historia del Islam de ese carácter de código de conducta, ha sido la que ha dado al Derecho Islámico un carácter unitario, universalista⁵, que ha hecho posible, por un lado, su asunción por las distintas sociedades islámicas contemporáneas y, por otra parte, el respeto por otras sociedades ajenas al fenómeno religioso Islámico⁶.

⁴ 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 o a la moral. En árabe, la voz *Shari'a* significa "vía directa" o literalmente, "camino hacia un punto de agua". Vid., LEWIS. B., *Il linguaggio politico dell' Islam*, Roma, 1991, p. 23. La *Shari'a* como expresión de la voluntad de Dios manifestada en cómo guió e instruyó a Muhammad, conservada por la comunidad en su libro, el Corán, se considera eternamente 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 "el único proyecto para instituir una buena sociedad", WAINES. D., *El Islam*, Barcelona, 1998, p. 81. COMBALÍA SOLÍS, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, 2001, especialmente en su capítulo "*La Shari'a en los actuales movimientos islámicos*", pp. 43-55, entiende la autora por *Shari'a*, "el conjunto de reglas que regirán el comportamiento de los musulmanes. Ahora bien, lejos de conformar un corpus perfectamente delimitado, su contenido varía de acuerdo con las diferentes interpretaciones, sensibilidades o escuelas del Corán", p. 43.

⁵ Sus normas no tienen carácter territorial, sino personal, es decir, obligan a los ciudadanos musulmanes donde quiera que éstos se encuentren., Vid., LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., *Derecho Eclesiástico...*, op. cit. p. 94. En el mismo sentido se pronuncia MANTECÓN SANCHO J., "El Islam en España", en *Conciencia y Libertad*, nº 13, 2001, p. 57. Este autor manifiesta que "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 halle".

⁶ El Consejo Islámico de Europa, Organismo privado establecido en Londres y sostenido, básicamente, por paquistanés, publicó un modelo de Constitución Islámica en 1983, elaborada por un grupo de intelectuales musulmanes, a iniciativa del propio Consejo, y define, en sus primeras disposiciones, los fundamentos del poder y las bases de la sociedad. En este sentido, su artículo Primero reconoce 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". Vid., sobre este particular AMOR. A., "Constitución y religión en los Estados musulmanes (II): La naturaleza del Estado. La organización del Estado", en *Conciencia y Libertad* nº 11, 1999, pp. 115-116. Reconoce este autor que este precepto recoge los principios básicos que estructuran la lógica interna del Islam y que pueden sintetizarse 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

- Para el Islam, el gobernante no es el legislador, sino que éste es un mero servidor de la religión y del Derecho y a éste le 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 con la finalidad que apuntábamos y dentro del ámbito que autoriza la ley⁷.
- El modelo Islámico implica, en definitiva, 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 Mahoma⁸. En consecuencia, el sistema jurídico no puede ser modificado por obra del hombre porque ha sido fijado por la voluntad misma de Dios. Es decir, la validez de la norma en el Derecho Islámico viene de ser una manifestación de la Ley divina⁹.
- En último término, la imperatividad de la Shari[^]a tiene su origen en el propio individuo, en cuanto que constituye su guía de conducta personal. Por tanto, la obligatoriedad de cada norma deriva de la voluntaria aceptación por parte del individuo de que la norma es manifestación de la voluntad divina, bien porque así fue revelada al Profeta, bien porque ha sido incluida en la tradición jurídica.

contradicción entre la legislación derivada de la Shari[^]a 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, jefe espiritual y temporal.

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

Vid., AMOR. A y CONAC. G., "La place del' Islam Dans les Constitutions del États arabes. Modelé théorique et réalité juridique", en *Islam et droits del' home*, París, 1994, pp. 13 y ss.

⁷ COMBALÍA SOLÍS. Z., *El derecho de libertad religiosa*, op. cit. p. 28. De la misma forma, a juicio de esta autora, 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.

⁸ FERRARI. S. (a cura di), *L' Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunitá musulmane*, Bolonia, 1996, p. 8.

⁹ Vid., MANDIROLA BRIEUX. P., Introducción al Derecho Islámico, Barcelona, 1998, pp. 22 y ss; BORRAS. A y MERNISSI.S., *El Islam jurídico y Europa. Derecho, Religión y Política*, Barcelona, 1998, pp. 67 y ss; COULSON. N.J., *Historia del Derecho Islámico*. Biblioteca del Islam contemporáneo, Barcelona, 1998, pp. 25 y ss.

La doble faceta jurídica y moral que presenta toda norma del Islam, hace que no sea posible aplicarle los criterios de validez de cualquier ordenamiento jurídico occidental, ya que en éstos una norma será válida si emana de quien tiene reconocida la competencia legislativa y si ha sido elaborada con arreglo a los procedimientos legislativos preestablecidos, siendo indiferente que el sujeto destinatario de la misma la acepte o no. Por el contrario, la validez de la norma islámica deviene exclusivamente de ser manifestación de la voluntad divina, voluntad que no admite la distinción entre el ámbito religioso y el secular, por lo que el sujeto destinatario de la misma está obligado a aceptarla como tal. Vid., CATALINA AYORA. J.I., "Introducción al concepto de minorías...", op. cit. p. 47.

Corresponde, pues, al creyente, en cuanto sujeto de Derecho, la valoración de sus actos externos en base a la calificación que internamente haga de los mismos y la valoración legal del acto, en tanto que no esté expresamente prohibido, se efectúa según la intención del sujeto¹⁰.

En definitiva, las normas que integran el Derecho Islámico, pese a su carácter sagrado, no tienen un contenido exclusivamente religioso, sino que regulan todos los aspectos de la vida de aquellas personas que integran esta comunidad: aspectos jurídicos, morales, religiosos, económicos, incluso penales¹¹. Además, tanto la observancia como el incumplimiento de las normas que lo integran, acarrear consecuencias morales, inseparables de las civiles: su transgresión es pecado y su cumplimiento virtud.

En consecuencia, teniendo en cuenta que al Derecho musulmán nada le es extraño de la conducta jurídica, política, moral, social o religiosa de los seguidores de la religión islámica y del propio Estado, es fácilmente comprensible que el Derecho propio de la comunidad musulmana, definido sobre presupuestos teológicos, difiera totalmente de los demás sistemas jurídicos democráticos occidentales¹². Es por ello que, en algunas ocasiones, cuando los integrantes de la comunidad musulmana pretenden hacer valer su estatuto jurídico inspirado, como hemos visto, en la Ley divina, choca frontalmente con las instituciones, normas jurídicas o principios de orden público del país en que residen¹³ y suscita, cuando menos, resistencia u oposición por parte no

¹⁰ LOPEZ ORTIZ. P.J., *Derecho musulmán*, Barcelona, 1932, pp. 8-9. Este autor 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 fundamentalmente considerada pecado y como tal sancionada por Dios con castigos ultraterrenos, aunque sin excluir una organización de carácter estatal actuando en representación de Dios o al 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”.

¹¹ COMBALÍA SOLÍS. Z., *El derecho de libertad religiosa...*, op. cit. pp. 38-39.

¹² Paradójicamente, como pone de manifiesto el Profesor Llamazares, “para los regímenes islámicos, decir que el Gobierno es constitucional y democrático, significa algo muy diferente que para Occidente. Al decir del Ayatollath Jomeini: en esta democracia, sin embargo, las leyes no dependen de la voluntad del pueblo, sino únicamente del Corán y de la Summa (tradición) del Profeta, cuyo conocimiento tienen únicamente los sabios religiosos (los teólogos); la conclusión es terminante: el Gobierno Islámico es el Gobierno de derecho divino y todos los poderes, militar y civil, le han sido confiados a ese gobierno, continuador del Profeta”. A partir de estos presupuestos teológicos, continúa el citado Profesor, “la igualdad no es posible en un estado teocrático, incompatible además con la democracia”. LLAMAZARES FERNANDEZ. D., *Derecho de la libertad de conciencia...*, op. cit. p. 95.

VID., CATALINA AYORA. J. I., “Introducción al concepto de minorías...”, op. cit. p. 47.

¹³ Pensemos en la erróneamente concebida vinculación de la ablación del clítoris de la mujer musulmana a la cultura Islámica, alegando principios de orden público contrarios a la realización

sólo de los particulares-conciudadanos, sino también, de los poderes públicos, en la medida en que éstos están comprometidos constitucionalmente a garantizar el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los ciudadanos (art. 9.2 de la C.E), pues somos de la opinión de que, cuando el ciudadano musulmán español reclama una alimentación conforme a sus convicciones religiosas en el ámbito de un establecimiento público en que se encuentra, actúa en ejercicio de un derecho fundamental, como tendremos ocasión de poner de manifiesto, y su solicitud no entra en contradicción con los principios de orden público del sistema español.

3. LA POBLACIÓN MUSULMANA EN ESPAÑA

Dentro del contexto multicultural que es posible constatar en la sociedad española de nuestros días, resulta evidente que la comunidad musulmana

de estas prácticas mutilatorias en nuestro país, cuando ni en el Corán, ni en la tradición del profeta Muhámmad (Sunna), ni en las narraciones (hadices), ni en las escuelas de jurisprudencia islámicas, existe ninguna referencia a la mutilación genital femenina. Aún más, el Corán condena expresamente cualquier tipo de mutilación, tanto masculina, como femenina: dice Satanás “He de extraviarles (a los hombres), inspirarles vanos deseos, ordenándoles que alteren la creación de Dios”. Así, ha sido reconocido, como contrario al Islam, entre otros, por la Corte Suprema Administrativa de Egipto. Las evidencias nos obligan a adherirnos a la conclusión del Instituto Nacional de Estudios Demográficos de Francia (INED): “el principal factor del riesgo de mutilación es la pertenencia étnica y no la religión”, ya que esta práctica tiene que ver con los ritos iniciáticos de entrada en la edad adulta de algunos pueblos. Vid., ANDRO. A y LESCLINGAND. M., “Female genital mutilation: the situation in Africa and in France”, en *Population and Societies*, nº 438, octubre 2007, p. 3. ADAM MUÑOZ, M. D., *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la perspectiva del Derecho internacional privado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2003, pp. 102 y ss; *La mutilación genital femenina y los derechos humanos: infibulación, escisión y otras prácticas cruentas de iniciación*. Amnistía Internacional, 1998, p. 12 y ss.

Contraria a los principios de orden público del ordenamiento jurídico español se considera, por algún sector de la doctrina, también la poligamia propia de la cultura musulmana. Vid., FERNÁNDEZ CORONADO. A., “Matrimonio islámico, orden público y función promocional de los derechos fundamentales”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 2009, nº 85, pp. 125-156; ALENDA SALINAS. M., “Poligamia musulmana y unión de hecho”, en *Uniones de hecho: XI Jornadas Jurídicas* / coord. por J. M. Martinell, Areces Piñol. M. T., 1997, pp. 103 y ss; “Poligamia musulmana y ordenamiento español: aproximación al examen de cuestiones problemáticas”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, nº 8, 1993, pp. 153-184; LEMA TOMÉ. M., “Matrimonio polígamo, inmigración islámica y libertad de conciencia en España”, en *Migraciones Internacionales*, Vol. 2, Nº. 2, 2003, pp. 149-170; RODRIGUEZ GARCÍA. J.A., “Poligamia: libertad religiosa y discriminación de la mujer”, en *Derecho de familia y libertad de conciencia en los países de la Unión Europea y el derecho comparado: actas del IX Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, San Sebastián, 1 al 3 de junio del año 2000, pp. 745-760; ZARRALUQUI SANCHÉZ. L., “La poligamia y la inmigración”, en *Inmigración, Estado y Derecho: perspectivas desde el siglo XXI*, coord. por Manuel Balado Ruiz-Gallegos, 2008, pp. 987-1000.

inmigrante es la que pone de manifiesto sus rasgos identitarios con mayor asiduidad y se ha encargado, en mayor medida que otros grupos de inmigrantes cohesionados por unas mismas creencias religiosas, de acercar el Islam a nuestra realidad cotidiana¹⁴.

Sin embargo, no es fácil aportar con precisión cuáles son los datos numéricos que permiten identificar la presencia de musulmanes en España¹⁵, si tenemos en cuenta que en la última década la inmigración musulmana se ha incrementado de forma notable y que un alto porcentaje de la misma se encuentra sin censar, es decir, no existe constancia oficial de su presencia en España, por eso, los datos estadísticos con los que vamos a trabajar van a ser meramente aproximativos¹⁶, no conclusivos ni definitivos¹⁷.

¹⁴ Entre las manifestaciones más frecuentes en la práctica, podemos resaltar las siguientes: mujeres ataviadas con el “*hiyab*” paseando por las calles de nuestras ciudades, reuniones de hombres, de diversa procedencia, a las puertas de las mezquitas y oratorios con ocasión de la oración colectiva de los viernes, la trascendencia mediática de la celebración en España de las principales festividades musulmanas, en especial el Ramadán, la apertura de carnicerías donde se vende carne sacrificada según el rito Islámico, las diferentes polémicas surgidas en el ámbito de los centros docentes públicos y privados concertados, bien con motivo de la educación física de las jóvenes musulmanas, por la utilización del velo islámico o por la presencia de símbolos religiosos en el centro. Estos y otros aspectos forman parte ya del paisaje urbano de nuestro entorno más próximo y dan buena muestra del progresivo proceso de integración en España de una comunidad inmigrante portadora, en palabras de LACOMBA, de “todo un universo de símbolos y de prácticas que es movilizado en sus desplazamientos”. Vid., LACOMBA VÁZQUEZ. J., *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, 2001, p. 35.

¹⁵ Teniendo en cuenta que Madrid es una de las Comunidades Autónomas con mayor índice de población musulmana inmigrante, podemos hacer extensivo a la comunidad musulmana residente en el resto del territorio nacional las palabras de DEL OLMO PINTADO. M., en su trabajo “El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares. Temas de etnohistoria madrileña*, tomo LVI, 2001, p. 43. En palabras de este autor, “los censos periódicos de población que se realizan en España no contienen información sobre la adscripción religiosa, aunque proporcionan datos sobre la procedencia de los inmigrantes extranjeros. De manera que, teniendo en cuenta el número de personas que proceden de países musulmanes o de mayoría musulmana, se realizan estimaciones que incluyen un cómputo de los inmigrantes extranjeros con permiso de residencia y el colectivo de inmigrantes ilegales (cómputos realizados especialmente a partir de los procesos de regularización)”.

¹⁶ Vid., JORDÁN VILLACAMPA. M.L., “Grupos religiosos e inmigración”, en *Multiculturalismo y movimientos migratorios. Las minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Valencia, 2003, pp. 32 y 33. La citada autora pone de manifiesto que “las estadísticas sólo reflejan el número de inmigrantes legales y sus países de origen, pero no indican la pertenencia a una Iglesia o Confesión religiosa. Ello significa que, amén de las cifras oscuras de cualquier estadística, no hay datos reales totalmente fiables ni del número exacto de inmigrantes, ni de sus religiones de origen y mucho menos de si son o no practicantes”.

¹⁷ Hemos tratado de contrastar estos datos a través de las fuentes estadísticas que, de una u otra forma, nos ofrecen el Ministerio del Interior, el Instituto Nacional de Estadística, el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales y otros organismos similares. En este sentido, es el Ministerio de Justicia quien facilita las cifras de concesión de nacionalidad española, el Ministerio del Interior

Por otro lado, las cifras de población musulmana en España se obtienen a partir de la cuantificación del montante migratorio que procede de países de la órbita islámica, tendiendo a identificar, sin más, como musulmán, a toda persona inmigrante que proceda de un país, cualquiera que sea éste, cuya religión mayoritaria sea la religión islámica. Esta valoración obedece al hecho de concebir el Islam como un “*rasgo étnico de carácter adscriptivo*”¹⁸, sin tener en cuenta a los musulmanes nacionalizados españoles que en su mayoría responden al estereotipo del ciudadano árabe que viene a España, en la década de los años sesenta, normalmente para realizar sus estudios. De la misma forma, abordar el tema desde esta única perspectiva, supone ignorar el colectivo de españoles *neomusulmanes*, es decir, españoles conversos, cuyo peso específico crece cada día más¹⁹.

de reclusos extranjeros, y el Ministerio de Educación del alumnado extranjero y profesores de religión contratados, datos que se contrastan y complementan con la Comisión Islámica de España para la obtención de un censo lo más completo posible.

¹⁸ Esta terminología es acuñada por los Profesores LÓPEZ GARCÍA. B y DEL OLMO VICÉN. N., en su trabajo “Islam e inmigración: el Islam en la formación de grupos étnicos en España”, en ABUMALHAM. M., (coord.), *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, 1995, pp. 268-269.

Para estos autores, en un contexto occidental, en concreto en nuestro país, el Islam sufre una profunda transformación, en virtud de la cual “ya no es únicamente una fe, un conjunto de normas y ritos, la base de un sistema de valores y raíces de una cultura. En el nuevo entorno, el Islam adquiere al menos tres connotaciones interrelacionadas:

- como rasgo étnico de carácter adscriptivo
- como rasgo étnico portador de carácter distintivo
- como rasgo de carácter facultativo.

En relación con la primera de estas connotaciones, que es la que ahora nos interesa, el hecho de que el Islam sea un “rasgo étnico de carácter adscriptivo”, implica que el individuo inmigrante, originario de sociedades islámicas, se identifica y es identificado por los individuos de la sociedad de acogida como musulmán, como seguidor del Islam”. Dicha identificación se produce cuando se pone en un primer plano lo que se denomina como dimensión adscriptiva de la identidad étnica. Es decir, ciertas características compartidas por un conjunto de individuos están establecidas en función de una cultura común, un sistema de costumbres, de relaciones y de valores. Estas características son los componentes afectivos de la identidad, llamados uniones primordiales o identidades que generan un poder emocional capaz de guiar las acciones humanas, de lo cual se deduce que ciertas características o rasgos étnicos, no son elegidos por los individuos que los comparten, de ahí su naturaleza adscriptiva”.

Esta definición, aplicada al caso que nos ocupa, provoca que el Islam se manifieste como un atributo étnico para todo el conjunto de la población inmigrante procedente de cualquier país donde esta religión sea el credo mayoritario. Independientemente de sus creencias personales, cualquiera de esos inmigrantes posee este rasgo por el hecho de pertenecer a un estado-nación en el que el Islam es la religión oficial y tiene una presencia dominante, condicionando todos los aspectos de su vida y marcando sus acciones en el nuevo entorno.

¹⁹ Vid., HERNANDEZ DE LARRAMENDI, “Imágenes del Islam en la España de Hoy”, en MARTÍ SANCHEZ. J.M., y CATALÁ RUBIO (eds.), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, religión y Derecho*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2001, p. 65. Según este autor, si bien es cierto que “hoy en día no se puede hablar de Islam sin hablar de inmi-

Hechas estas aclaraciones, podemos afirmar, con las prevenciones antedichas, que el número de los musulmanes en España a principios del año 2009 se estima que está en torno al millón y medio de personas²⁰. Se trata de un grupo de población que se encuentra en continuo crecimiento y que está cobrando cada vez mayor protagonismo en la sociedad española²¹. Por tanto, los seguidores de la fe islámica representan, aproximadamente, el 2,5% del total de la población española²², con preocupaciones similares, pero también específicas y, evidentemente, con desafíos en torno a la integración y a la vivencia de su fe en una sociedad democrática como la nuestra²³.

gración, no es menos cierto que también existe un Islam nacionalizado, fundamentalmente el de aquellos ciudadanos de origen marroquí que han accedido a la nacionalidad española desde mediados de los años ochenta y un Islam converso, constituido por pequeñas comunidades de ciudadanos españoles convertidos al Islam, que residen fundamentalmente en Andalucía, pero es el Islam inmigrado el que ha acercado esta religión a nuestra cotidianidad”.

²⁰ La más completa información que hoy se conoce sobre estos datos la proporciona el Ministerio de Trabajo e Inmigración, a través de su anuario estadístico del año 2009 (vid. <http://extranjeros.mtin.es/es/InformacionEstadistica/Anuarios/Anuario2009.html>), actualizado en fecha de 6/10/2009. Los datos del Anuario se proporcionan esencialmente según dos variables de clasificación, cruzadas a su vez por sexo: la provincia de residencia y trabajo, agrupada por comunidad autónoma, y la nacionalidad, agrupada por áreas geográficas.

²¹ Basta conocer dos datos que considero significativos para dar cuenta de este incremento poblacional; a finales de los años 70 el número de los musulmanes que vivían en España no alcanzaba los 10.000 y dos décadas más tarde, en Junio de 1998, la Dirección General de Migraciones estimaba el número de ciudadanos marroquíes en España de 129.448. A esta cifra hay que añadir la de argelinos, tunecinos, paquistaníes e iraníes, lo que situaría el número de inmigrantes procedentes de países musulmanes cerca de 200.000, Vid., HERNANDO DE LARRAMENDI, “Imágenes del Islam...”, op. cit. p. 70.

Para un estudio detallado de la evolución histórica de la población musulmana en España, Vid., ROCA. M.J., “Las minorías Islámicas. Aspectos jurídicos de su diversidad e integración desde una perspectiva comparada”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, n.º. 1, 2003, p. 310; CIAURRIZ. M.J., “La situación jurídica de las Comunidades islámicas en España”, en *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, 2004, pp. 23 y ss; MANTECÓN SANCHO. J., “El Islam en España”, op. cit. p. 59. PLANET. A.I., “Sistema de valores en el Islam”, en *Sistemas culturales multiétnicos y derecho de integración*, en *Consejo General del Poder Judicial*, XX, 2006, pp. 33 y ss; RUANO ESPIGA. L., “Derecho e Islam en España”, en *Ius Canonicum*, XLIII, n.º. 86, 2003, pp. 465 y ss; JIMENEZ AYBAR. I., “El estatuto jurídico del Islam en España: el Acuerdo de Cooperación con la CIE”, en *El Islam en España. Aspectos Institucionales de su estatuto jurídico*, Colección Canónica, 2004, pp. 41 y ss.

²² Estos datos se extraen del primer censo de ciudadanos de esta confesión, realizado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) en 2009. Por comunidades, la autonomía con mayor población de musulmanes es Cataluña, con un total de 279.037 personas, seguida de Madrid, Andalucía y Valencia. Entre las cuatro, concentran el 70% del total. Los datos serán trasladados próximamente al Ministerio de Justicia, del que dependen los asuntos religiosos, y tienen como base el padrón municipal a finales del año pasado, los Registros de la Administración General del Estado y los archivos de las mezquitas españolas. Con todos estos datos, la UCIDE ha realizado el “*Estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes*”, que señala que de cada mil personas 25 son musulmanas, la mitad procedentes de Marruecos y 33.750 españoles conversos. El Informe pone de manifiesto la existencia de 150.000 descendientes de musulmanes inmigrantes, algunos incluso de cuarta generación.

²³ El 70% del total de musulmanes residentes en España se concentra en cuatro comunidades, sien-

España es el cuarto país de la UE en número de musulmanes²⁴. La mayoría de ellos procedentes de la inmigración, como hemos puesto de manifiesto. El 80% proceden del Magreb, y el resto de Oriente Medio o Nigeria principalmente²⁵. Junto a ellos se encuentra la población musulmana de Ceuta y Melilla, y la generación de nacidos en España. Existe también un importante número de ‘convertos’, que algunas fuentes han cifrado en 50.000, pero se trata de cifras que son más difíciles de contrastar²⁶.

Desde un punto de vista estrictamente sociológico, un estudio realizado en el año 2008 para los Ministerios de Justicia, Interior, Trabajo e Inmigración, pone de manifiesto el grado de integración de esta comunidad, teniendo en cuenta, ante todo, su carácter de inmigrantes²⁷. La mayoría de los musulmanes que viven en España dicen sentirse adaptados a la vida en nuestro país, y no perciben que existan obstáculos para la práctica de su religión²⁸. Además, valo-

do los principales asentamientos en Cataluña (279.027), Madrid (196.689), Andalucía (184.430) y Valencia (130.471). En el resto de comunidades, los datos son los siguientes: Aragón (30.982), Asturias (2.731), Baleares (25.859), Canarias (54.636), Cantabria (2.179), Castilla La Mancha (32.960), Castilla y León (17.366), Ceuta (30.537), Extremadura (15.536), Galicia (6.709), La Rioja (10.373), Melilla (34.397), Murcia (63.040), Navarra (10.884) y País Vasco (16.608). En cuanto al alumnado musulmán, éste se concentra más o menos en la misma proporción, ya que en Cataluña estudian 30.000 personas, en Madrid cerca de 25.000, en Andalucía 19.000 y en Valencia alrededor de 11.000. Del resto de regiones, tan sólo Murcia, Canarias, Ceuta y Melilla registran algo más de 5.000 estudiantes, ya que el resto no llegan a esta cifra. Vid., *Informe Anual del Observatorio Andaluz correspondiente al año 2009*.

²⁴ Los únicos países de la Unión Europea que superan a España en número de inmigrantes de origen islámico son Francia, Alemania y Gran Bretaña. Vid. sobre este particular la bibliografía aportada por ROCA. M.J., “Las minorías Islámicas...”, op. cit. p. 310.

²⁵ Vid. <http://extranjeros.mtin.es/es/InformacionEstadistica/Anuarios/Anuario2008.html>.

²⁶ Dos recientes estudios realizados por Metroscopia en los años 2006 y 2007, encargados por tres Ministerios relacionados con la inmigración y con el pluralismo religioso, Interior, Trabajo y Asuntos Sociales y Justicia, muestran una serie de resultados que nos ayudan a valorar el proceso de integración de esta comunidad.

²⁷ *Estudio de opinión entre La comunidad Musulmana de origen inmigrante en España realizado por Metroscopia para el Gobierno de España, Ministerio de Justicia, Interior y Trabajo e Inmigración*, Madrid, 2008. El informe, que se realiza por tercer año consecutivo, tiene el objetivo de reflejar el grado de integración en España de este colectivo. En esta ocasión se han entrevistado 2.000 personas procedentes de Marruecos (57%), Senegal (13%), Pakistán (11%) y Argelia (5%), y en proporción menor al 5%, Bangladesh, Gambia, Mali, Mauritania y Nigeria.

²⁸ La encuesta también aborda el grado de religiosidad de este colectivo; así de 0 a 10, la comunidad inmigrante de religión musulmana se sitúa, en conjunto, en una media de 7,7, (esto se traduce en que el 60% de los entrevistados afirma ir al menos una vez a la semana a la mezquita, el 20% va como mucho una vez al mes y el 17% asegura no ir nunca). Sólo un 17% dice encontrarse con obstáculos en España para practicar su religión, frente al 80% que dice no encontrar obstáculo alguno. Un 31% de la comunidad inmigrante musulmana afincada en España afirma que existe rechazo o recelo respecto a la religión musulmana, si bien consideran que es menor que el que se produce en Europa o el mundo en general. Vid., sobre este particular: CASTRO JOVER. A., *Iglesias, Confesiones y comunidades religiosas en la Unión Europea*, Universidad del País

ran de forma muy positiva tanto a la sociedad española como a su sistema político, y expresan un alto grado de confianza en los principales grupos e instituciones sociales²⁹.

Las necesidades de expresión religiosa por parte de la población inmigrante procedente de un país musulmán, pese a la visión orientalista que se proyecta del Islam —el Islam lo explica todo, es más que una religión, se confunde con la sociedad, etc— si bien es cierto que depende mucho de la personalidad de cada individuo, no es menos cierto que el impacto psicológico que tiene la inmigración sobre los individuos y el inevitable acoplamiento que se produce como consecuencia de un desplazamiento de larga duración a otro país, da lugar a que se detecten cambios en las pautas de conducta y, en muchas ocasiones, una “*reformulación identitaria*” de la que la expresión religiosa no está excluida³⁰.

De la observación de la expresión de la religión en el contexto migratorio, se puede hablar, a grandes rasgos, de tres fases³¹:

En la *primera fase*, se produce una especie de abandono temporal porque son otras las prioridades y, junto a la necesidad de cubrir las y la voluntad de no destacarse en la sociedad de acogida, su expresión religiosa se limita a las celebraciones sociales y a las festividades más señaladas.

En un *segundo momento*, en la fase llamada de *recuperación o reencuentro*, que se desencadena con la llegada de la familia en caso de producirse la reagrupación o con el establecimiento de una familia o de un proyecto a más largo plazo en el país de residencia, puede darse una aparente exageración de los aspectos grupales de la práctica religiosa, convirtiéndose en ocasiones ésta en un espacio de reivindicación. Quizás es en este punto en el que se debería de reflexionar sobre la importancia que puede tener el marco legal existente y

Vasco, Bilbao, p. 120.

Entre este colectivo, es prácticamente unánime la idea de que resulta perfectamente compatible la fe islámica con la democracia, con la identidad española y con la laicidad del Estado. Además, el 90% considera que nunca se debe utilizar la violencia para defender o difundir las creencias religiosas. También, de forma mayoritaria, consideran que las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e Islam) son igualmente respetables y ninguna puede considerarse superior a las demás. La mayoría declara que la religión es importante en su vida, pero entiende y practica un Islam tolerante y abierto y no cree que ninguna religión sea superior a otra. Finalmente, el respeto a las creencias religiosas, continúa siendo uno de los aspectos más valorados por los inmigrantes musulmanes que viven en España.

²⁹ Según el estudio, la comunidad musulmana en España tiene un perfil marcadamente masculino (un 77%) y joven (el 92% no supera los 45 años). En cuanto a las instituciones más valoradas (de 0 a 10) destacan las ONGs (7), la Corona (7), el Parlamento español (6,9), el Sistema Judicial, (6,7), la Unión Europea (6,5), la policía española (6,2), la Liga Árabe (6,2) y Naciones Unidas (5,9).

³⁰ Vid., PLANET CONTRERAS. A. I., “Sistema de valores en el Islam”, op. cit. p. 46.

³¹ En este punto, seguimos a PLANET CONTRERAS. A. I., *Islam e inmigración, Centro de*

el modelo de reconocimiento y de expresión de la pluralidad religiosa en la sociedad de acogida³².

Por último podemos señalar una tercera fase de *reafirmación y estabilización*. Es cuando se hacen más visibles los rasgos de esa práctica religiosa: crece la importancia de la práctica privada y de la grupal y se multiplican las reivindicaciones, ya sea en términos de infraestructura, ya de adecuación de costumbres o prácticas religiosas³³.

Precisamente, en estos momentos es cuando se producen distintos discursos dentro de la comunidad religiosa, se establecen las actitudes y pautas grupales mayoritarias y se avanza hacia un lugar u otro de la institucionalización cuando ésta no se ha producido o, cuando de haberlo hecho, no tiene plenamente incorporado el componente que estos creyentes, mayoritariamente inmigrantes, aportan³⁴ y que supone el reconocimiento de su presencia en los distintos ámbitos de la sociedad en su conjunto, una de cuyas manifestaciones se produce en la esfera de las prescripciones alimenticias que les impone su credo y su respeto por parte de los poderes públicos.

4. ESTATUTO JURÍDICO DEL ISLAM EN ESPAÑA

Desde la Constitución de 1978 se viene desarrollando en España un marco jurídico orientado al desarrollo de la libertad religiosa, tanto en su vertiente individual como colectiva³⁵. El reconociendo legal del pluralismo religioso y de las expresiones religiosas que han sido históricamente minoritarias, se hace en España a raíz de los Acuerdos celebrados entre el Estado español y las denominadas confesiones minoritarias en 1992, lo que da cuenta de la importancia que el propio concepto de libertad religiosa y de creencias, en definitiva, de libertad de conciencia, ha ido adquiriendo en nuestra sociedad.

Así las cosas, el marco legal que nos sirve de referencia es resultado de una consideración política y social que reflexiona sobre los sentimientos religiosos de los ciudadanos y que protege tanto al individuo creyente como al no creyente, al que se expresa en términos religiosos en el ámbito público, como sucede en aquellos casos en que durante la permanencia en un establecimien-

Estudios Políticos y Constitucionales, Foro 17, Madrid, 2008, pp. 9-52.

³² *Ibidem.*, p. 10.

³³ PLANET CONTRETRAS. A.I., "Inmigración y libertad religiosa", en *Inmigrantes nuevos ciudadanos. ¿Hacia una España plural e intercultural?* / Colectivo Ioé. Estudios de la Fundación de las Cajas de Ahorros. Madrid, 2008, p. 85.

³⁴ MORERAS. J., "Migraciones y pluralismo: elementos para un debate", en *Documents CIDOB Migraciones*, Barcelona 2006, nº 9, p. 23 y ss.

³⁵ Vid., SUÁREZ PERTIERRA. G., "Estado y religión: la calificación del modelo español", en *Revista catalana de Dret Públic*, nº 33, 2006, pp. 15 y ss.

to público, léase centro docente, penitenciario u hospitalario, demanda una alimentación conforme a sus convicciones religiosas, y al que no lo hace. Este modelo tiene un impacto en la sociedad y en los grupos religiosos, incorpora elementos esenciales para el diálogo y obliga a los poderes públicos a que asuman el compromiso de adoptar medidas para el reconocimiento de este pluralismo y de cooperación con las distintas confesiones religiosas.

Desde esta perspectiva, el estatuto jurídico del Islam en España debemos encuadrarlo dentro de un modelo de relaciones entre el Estado español y las confesiones religiosas en el que se combinan los principios de laicidad del Estado y de cooperación³⁶. El primero de estos principios supone un marco de autonomía mutua entre las confesiones y el Estado, y este principio, que evita la confusión entre Estado y religión, está integrado por dos componentes: la neutralidad y la separación³⁷. La neutralidad exige que el Estado sea imparcial respecto a las convicciones y creencias, religiosas o no, de sus ciudadanos y la separación tiene por objeto asegurar la mutua independencia del Estado frente a la Iglesia y de ésta frente a aquél. Por lo que se refiere al principio de cooperación, supone que el Estado está obligado a promover, tanto si los titulares del derecho son individuos como si son grupos, las condiciones para que sea real y efectivo el derecho de libertad religiosa y a remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud (art. 9.2 de la C.E). En consecuencia, el ordenamiento jurídico estatal deberá facilitar las condiciones y ofrecer los cauces más adecuados para la consecución de ese objetivo, reconociendo a los individuos y, en función de sus derechos, a los grupos, “el *status jurídico* correspondiente,

³⁶ Sobre el principio de Laicidad en la Constitución española de 1978 Vid., LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de conciencia y laicidad*. Tercera Edición. Civitas. Madrid, 2007, pp. 256 y ss; *Ibidem.*, “Laicidad, sistema de acuerdos y confesiones minoritarias en España”, en *Revista catalana de Dret Públic*, n° 33, 2006; pp. 135 y ss; “Laicidad y acuerdos”, en *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, n° 4, 2004, pp. 125 y ss; “La cuestión religiosa en la Constitución española”, en *La Constitución a examen. Un estudio académico 25 años después*, (Coord. PECES-BARBA. G. y RAMIRO AVILÉS. M.A). Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, de la Universidad Carlos II de Madrid, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2004; “A modo de presentación: Laicidad, Libertad de Conciencia y Acuerdos del Estado con las confesiones religiosas”, en *Libertad de conciencia y laicidad en las Instituciones y Servicios Públicos*, (dir. LLAMAZARES FERNÁNDEZ), Madrid, 2005. CASTRO JOVER. A., “Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico*, núm. 3, 2003, (www.iustel.com); PARDO PRIETO. P., “Laicidad y Acuerdos vigentes con la Iglesia católica”, en *Laicidad y Libertades. Escritos jurídicos*, n° 5, 2005, pp. 317 y ss;

³⁷ En palabras de LLAMAZARES, “la separación se encuentra al servicio de la neutralidad. La primera se corresponde fundamentalmente, aunque no exclusivamente, con el proceso de secularización del Estado, la neutralidad con el de desestatalización de la Iglesia. La separación es el resultado de un proceso de emancipación del poder religioso respecto del político, la neutralidad justamente lo contrario”, *Derecho de la libertad de conciencia...*, op. cit. pp. 360-361.

dictando incluso, en la medida en que lo permitan los principios de igualdad y de laicidad, las normas singulares precisas para evitar, hasta donde sea posible, supuestos de contradicción entre norma jurídica y norma de conciencia³⁸.

Es precisamente en este contexto, presidido por los principios de laicidad y de cooperación, en el que el Estado suscribe los acuerdos de cooperación con diversas confesiones religiosas³⁹ y, por lo que interesa a nuestro estudio, se celebra el acuerdo con la CIE⁴⁰. En el caso del Islam, como en el resto de confesiones minoritarias, un paso previo al desarrollo del Acuerdo y de los mecanismos de cooperación que de él se derivan y que en él se apoyan, fue necesario el reconocimiento del *notorio arraigo*⁴¹, figura jurídica de difícil definición, que representa, en última instancia, la voluntad de esta Comunidad de entrar en diálogo con la administración⁴².

³⁸ *Ibidem.*, pp. 365-366.

³⁹ Vid., Acuerdo con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas España, Ley 24/1992, de 10 de noviembre, (BOE de 12 de noviembre de 1992); Acuerdo con las Comunidades Israelitas, Ley 25/1992, de 10 de noviembre (BOE de 12 de noviembre de 1992); Acuerdo con la Comisión Islámica Española, Ley 26/1992, de 10 de noviembre, (BOE 12 de noviembre de 1992). Para un detallado y riguroso conocimiento del proceso de negociación de esos Acuerdos Vid., FERNÁNDEZ CORONADO. A., *Estado y Confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Civitas, Madrid, 1995, pp. 35-105. Todos estos Acuerdos buscan regular, en espera de ulteriores trasposiciones legales, un buen número de cuestiones que van desde aspectos institucionales de interlocución con el Estado, a la gestión de los espacios de culto y del personal religioso, junto a cuestiones económicas, así como derechos individuales de los creyentes de estas confesiones, por entonces, minoritarias, pero con larga tradición e importancia histórica en España.

⁴⁰ En abril de 1992, se unen la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España en una única entidad denominada Comisión Islámica de España, que será la que suscriba, en último término, el Acuerdo. Sobre este particular Vid., FERNÁNDEZ CORONADO. A., "Los Acuerdos del Estado Español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), y la Federación de Comunidades Israelitas (FCI). Consideraciones sobre los textos definitivos", en *Anuario de Derecho Eclesiástico*, VI, 1991, pp. 575 y ss; CIAURRIZ. M.J., "La situación jurídica de las comunidades islámicas en España", en *Los musulmanes en España*, op. cit. pp. 40 y ss; JIMÉNEZ-AYBAR, I., *El Islam en España*, op. cit. p. 26 y ss; RUANO ESPIGA. L., "Derecho e Islam en España", op. cit. pp. 475 y ss; MANTECÓN SANCHO. J., "EL status legal del Islam en España", en *Revista Derecho y Religión*, n° 1, 2006, pp. 195 y ss.

⁴¹ Vid., FERNÁNDEZ CORONADO. A., "Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo", en *Revista Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, n° 0, 2000, pp. 285-302; LEGUINA VILLA. J. A., "Dos cuestiones en torno a la libertad religiosa: control administrativo y concepto de notorio arraigo", en *Civitas. Revista Española de Derecho Administrativo*, n° 44, 1984, pp. 683-692; MOTILLA DE LA CALLE. A., "Reconocimiento administrativo del notorio arraigo y de la capacidad de pactar acuerdos de cooperación a la confesión de testigos cristianos de Jehová", en *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado, Barcelona, 1994* / coord. por Víctor Reina Bernáldez, María Ángeles Félix Ballesta, pp. 545-577.

⁴² La solicitud presentada ante el Director General de Asuntos Religiosos fue redactada en los siguientes términos: "(...) *Que la religión islámica es de las creencias espirituales que han configurado la personalidad histórica de España. Nuestra cultura y tradición son inseparables de los fundamentos religiosos que han labrado las esencias más profundas del pueblo y del ser español.*

Conseguido el dictamen favorable por parte de la Comisión Asesora de Libertad religiosa⁴³, para el reconocimiento del notorio arraigo de la Comunidad Islámica, la siguiente fase se centra en la necesidad de conseguir un único interlocutor con la Administración que representara a los musulmanes residentes en España, a los efectos de la firma y seguimiento del Acuerdo de cooperación que serviría de marco jurídico por el que se van a regular, en lo sucesivo, las relaciones entre el Estado y la comunidad islámica⁴⁴.

Así las cosas, el disperso movimiento asociativo de los musulmanes en España que refleja la heterogénea composición de la comunidad, se vio obligado a reorganizarse. Poco tiempo después de la concesión del reconocimiento del “notorio arraigo”, se constituye la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (F.E.E.R.I). Esta Federación, inicia unas conversaciones con la administración para negociar el acuerdo del Estado español con las Entidades Religiosas de confesión musulmana establecidas en España. Pero, lejos de convertirse en un negociador único, surgirá del seno de una de las entidades integrantes de la FEERI, la Asociación Musulmana en España (UCIDE), si bien, poco después se logrará confederar a la Federación y a la Unión en una única entidad denominada Comisión Islámica de España, que será la que suscriba, el 28 de abril de 1992, el Acuerdo de cooperación con el Estado.

La religión islámica, por su ámbito y número de creyentes, ha alcanzado en la actualidad notorio arraigo en España. En nombre de la Asociación Musulmana en España y de conformidad con lo establecido en el art. 16.3 de nuestra Carta Magna y en el artículo séptimo de la Ley orgánica 7/80, de 5 de julio de Libertad Religiosa, a los efectos de establecer con el Estado los acuerdos o convenios de cooperación que se contemplan en nuestro ordenamiento jurídico vigente. Solicita: que previos los trámites y diligencias oportunos, se declare a la religión islámica como de notorio arraigo en España, entre las creencias religiosas existentes en la sociedad española”.

⁴³ El Dictamen por el que el notorio arraigo fue concedido por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, tal y como contempla la LOLR, el 23 de julio de 1989 y fue redactado por LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D Y FERNÁNDEZ CORONADO, A., en los siguientes términos: “Hay que decir que la religión islámica está presente en España desde el siglo VII, con una difusión muy importante durante los primeros siglos y una pervivencia posterior mayor o menor según las épocas y circunstancias históricas que se mantienen ininterrumpidamente hasta nuestros días. Puede señalarse que las comunidades islámicas se extienden por gran parte del territorio español, siendo especialmente importantes en el tercio sur de la Península y en la parte española del norte de África. Existe, a nuestro juicio, una clara conciencia por parte de los ciudadanos españoles de que la religión islámica es una de las creencias espirituales que han enraizado históricamente en España y que perduran en la actualidad”.

⁴⁴ En este proceso se pudieron apreciar dinámicas y conflictos tanto de orden ideológico como político que posteriormente han vuelto a salir a la luz y que tienen que ver con la compleja composición de la comunidad musulmana española. También puso a prueba la cuestión de la laicidad del Estado español, en el sentido de no ingerencia en los asuntos internos de las confesiones, pues desde el Ministerio de Justicia fueron muchos los contactos y conversaciones para animar a los musulmanes, todavía dispersos y con escaso grado de institucionalización, a seguir adelante en este proceso de reconocimiento.

La finalidad de esta reciente creada Comisión Islámica era doble y así queda recogido en sus estatutos fundacionales. Por un lado, se trataba de convertir en un único interlocutor frente al Estado a efectos de la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo de Cooperación y, por otro lado, desde un punto de vista religioso, se comprometía a facilitar la práctica del Islam en España de acuerdo con los preceptos del Corán y de la Sunna⁴⁵. El principal requisito para ser objeto de los derechos y obligaciones reconocidos en el Acuerdo es el de la pertenencia a la una asociación inscrita en el Registro de Entidades del Ministerio de Justicia. La certificación de fines religiosos exigida para el Registro de las entidades asociativas religiosas debe ser expedida por la Federación a la que pertenezca o por la Comisión Islámica, en caso de no pertenecer a ninguna asociación⁴⁶.

En parecidos términos a los Acuerdos suscritos entre el Estado español y la FEREDE y la FCI, en el acuerdo con la CIE se regula, de un modo muy general, un buen número de cuestiones: la gestión de los espacios de culto, del personal religioso, aspectos económicos a ellos referidos, así como la educación religiosa islámica en la escuela española o el reconocimiento de efectos civiles del matrimonio islámico, junto al derecho a la asistencia religiosa, extensible al ejército, los establecimientos penitenciarios y centros hospitalarios⁴⁷. Igualmente, se regula los derechos laborales de los musulmanes en

⁴⁵ Vid., <http://www.webislam.com/?idn=3815>.

⁴⁶ En virtud de lo establecido en el artículo 1.3 del Acuerdo con la CIE, “La certificación de fines religiosos que exige el Real Decreto 142/1981 de 9 de Enero, para la inscripción de las entidades asociativas religiosas que se constituyan como tales, de acuerdo al ordenamiento de las Comunidades Islámicas, podrá ser expedida por la Federación a que pertenezcan, con la conformidad de la Comisión Islámica de España, o por ésta si no formaran parte de ninguna Federación”. En opinión de PLANET CONTRERAS. A.I., “esta exigencia limita la incorporación de nuevas asociaciones que quieren formar parte de la Comisión y es, en la actualidad, un argumento esgrimido por las asociaciones que quieren formar parte de la Comisión pero no quieren vincularse con ninguna de las Federaciones existentes”, Vid., *Laicidad e inmigración...*, op. cit, p. 6. Para poder conocer las diversas Comunidades integradas en las distintas Federaciones, Vid., MANTECÓN SANCHO. J., *Los Acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas*, Jaén, 1995, pp. 165-178. *Ibidem.*, “Praxis administrativa y jurisprudencial en torno a la inscripción de las confesiones y entidades confesionales en el registro de entidades”, en *Cuadernos de Derecho Judicial*, nº11, 2004 (Ejemplar dedicado a: Pluralismo religioso y Estado de Derecho, Juan José González Rivas (dir.), pp. 289-332; CIAURRIZ. M.J., “La situación jurídica de las comunidades islámicas en España”, op, cit, pp. 41 y ss.

⁴⁷ De los distintas cuestiones abordadas en el Acuerdo con la CIE, únicamente han sido objeto de desarrollo legislativo dos cuestiones: 1).- el tema relativo al ámbito de reconocimiento de las funciones desempeñadas por los imanes y dirigentes religiosos de las comunidades, a través de lo establecido en el Real Decreto 176/2006, de 10 de febrero, en el que se recogen los términos y las condiciones de inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social de este colectivo; 2).- en el ámbito de la asistencia religiosa en prisiones, el Real Decreto 710/2006, de 9 de junio, BOE 10/6/2006, desarrolla esta asistencia, marcando los términos de su desarrollo, el derecho a solici-

España respecto a la celebración de sus festividades religiosas y la alimentación de acuerdo con las particularidades de la Ley islámica, así como la denominación *halal* de ciertos productos, cuestión que vamos a abordar en las siguientes páginas.

5. ISLAM Y PRESCRIPCIONES ALIMENTARIAS

Una de las cuestiones expresamente reconocidas en el Acuerdo de cooperación con la CIE es la relativa a las peculiaridades propias de la alimentación islámica, en un triple sentido⁴⁸:

1. otorgando un reconocimiento explícito a las particularidades que esta Ley establece para la elaboración de los productos con denominación *halal*⁴⁹.
2. estableciendo la exigencia de que el sacrificio de animales que se realice según el ritual que impone la Ley islámica respete, en todo

tar la misma y el modo de acceso a las prisiones de los ministros de culto asistentes.

⁴⁸ El artículo 14 del Acuerdo con la CIE, se pronuncia en los siguientes términos:

“1. 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.

2. Para la protección del uso correcto de estas denominaciones, la Comisión Islámica de España deberá solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente. Cumplidos los requisitos anteriores, estos productos, a efectos de comercialización, importación y exportación, tendrán la garantía de haber sido elaborados con arreglo a la Ley Islámica, cuando lleven en sus envases el correspondiente distintivo de la *Comisión Islámica de España*.

3. El sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las Leyes Islámicas, deberá respetar la normativa sanitaria vigente.

4. 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, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán).

⁴⁹ En 1999, se presentó el sello de garantía de alimentos *Halal*, para cuya gestión la Junta Islámica, Entidad que está Adherida a la FEERI, ha creado un Instituto Español para la Calidad *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 la Propiedad Industrial, tanto a nivel nacional como Internacional. Vid., *Guía de Entidades Religiosas de España, Iglesias, Confesiones y Comunidades minoritarias*, Dirección General de Asuntos Religiosos, Madrid, 1998, pp. 224. La Junta Islámica está inscrita en la Sección Especial del Registro de Entidades Religiosas, con el número 3205-SE/A.

Por su parte, el artículo 1º del Reglamento de uso de la Marca de calidad *Halal*, 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 *Halal*, que está regulada por la Ley 31/1988, de 10 de noviembre, de Marcas (BOE de 12 de noviembre), y por el Real Decreto 645/1990, de 18 de mayo, por el que se aprueba el Reglamento para la ejecución de la citada Ley (BOE de 25 de mayo de 1990).

caso, la normativa sanitaria vigente.

3. solicitando de los poderes públicos su colaboración para que procuren una alimentación a los musulmanes que se encuentran bajo la dependencia de sus establecimientos, conforme a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)⁵⁰.

Nuestro propósito es comprobar el grado del cumplimiento del Acuerdo en relación al compromiso asumido por los poderes públicos de proporcionar a los miembros de la comunidad islámica que se encuentre en sus dependencias, una alimentación conforme a sus prescripciones religiosas y para poder conocer cuales son las prácticas y hábitos alimentarios que el creyente musulmán está obligado a observar, tenemos que acudir al Corán, que contiene numerosas disposiciones relativas a la alimentación de los musulmanes⁵¹.

Se trata de un tema que guarda especial relación con el estado de pureza o *tahara* exigido a cualquier musulmán para que puedan adquirir validez los actos rituales propios de la religión islámica⁵². Por tanto, para mantener este estado de pureza, todo musulmán deberá observar escrupulosamente las prescripciones alimentarias que se encuentran recogidas, en su mayoría, en las

⁵⁰ Acudiendo a las tradiciones, como mantiene JOMIER J., en su obra *Para conocer el Islam*, Pamplona, 1989, p. 63, puesto que resulta extremadamente difícil elaborar una legislación únicamente a partir del Corán, “se concibe este mes de ayuno como un período de vencimiento de sí mismo y de ejercicio de la voluntad para vencer las pasiones, resistir el hambre o la sed y es un tiempo de oración e instrucción religiosa, de manera que el que cumple bien con el ayuno se purifica y da gracias a Dios por el Don del Corán, la proximidad a Dios, la fraternidad musulmana, el sentido de la pobreza y la purificación islámica”, pp. 62 y 64.

⁵¹ Sobre este particular Vid., MUSOLES CUBEDO. M^a. C., “Los alimentos”, en *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 262-265; ROSELL J., “Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación *Halal*”, en MOTILLA A., *Musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, 2004, pp. 206 y ss; FELIX BALLESTA. M^a. F., “El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. XVI, 2000, pp. 146; JIMÉNEZ-AYBAR. I., “La alimentación *Halal* de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales”, en *Ius Canonicum*, XLV, n. 90, 2005, pp. 631 y ss; Ibidem., *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, 2004, pp. 68 y ss; RUANO ESPIGA. L., “Derecho e Islam en España”, op. cit. pp. 520 y ss; HEINE. P., “Alimentación y tabúes de la alimentación en el Islam”, en *Las religiones y la comida*, Ariel, Madrid, 2002, pp. 81-94.

⁵² Las obligaciones del fiel musulmán se cifan en el estricto cumplimiento de los cinco pilares sobre los que se apoya su religión: la peregrinación a la Meca una vez en la vida, la oración ritual, la fe en la unicidad de Dios y en la profecía de Mahoma, el ayuno en el mes del Ramadán y la obligación de dar limosna. Vid., MUSOLES CUBEDO. M^a. C., “Los alimentos”, op. cit. p. 263; FÉLIX BALLESTA. M^a. F., “El régimen jurídico acordado...”, op. cit. p. 109.

distintas Azoras del Corán⁵³, en las tradiciones del Profeta y en las enseñanzas de los juristas, de ahí el grado de compromiso que crea en el creyente musulmán la observancia de estas prácticas alimentarias. Por lo que se refiere al Corán, contiene numerosas disposiciones relativas a los alimentos que son considerados ilícitos⁵⁴ y, en consecuencia, están prohibidos, así como una descripción detallada de aquellos alimentos considerados lícitos⁵⁵, cuya ingesta está permitida⁵⁶ a los musulmanes⁵⁷.

⁵³ A modo de ejemplo, Corán 6, 118-122; 6, 144-151; 5, 1-7; 5, 89-90; 5, 92-97; 2, 216; Vid., RUANO ESPIGA. L., "Derecho e Islam en España". op. cit. p. 520. PAREJA. F.M., *Islamología*, II, Madrid, 1952-1954, pp. 551 y ss; TRITTON. A. S., "La religión de Mahoma", en *Historia de las religiones*, Vol. III, Barcelona, 1956, pp. 581-582.

⁵⁴ Estos alimentos se denominan *haram* y, según lo establecido en el Corán 5,4, "Se os declararán 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, despenados o corneados; lo que las fieras han comido parcialmente, con excepción de lo que purifiquéis y lo que fue sacrificado ante los ídolos". Por tanto, podemos apreciar dos categorías de alimentos cuya ingesta está prohibida a los musulmanes:

1).- los alimentos que de suyo están prohibidos, son ilícitos y se consideran impuros, entre los que cabe destacar ante todo el cerdo, aunque también entran en esta categoría los animales carnívoros, las aves de rapiña que tienen garras y los peces desprovistos de escamas.

2).- los que son lícitos en principio, pero devienen ilícitos por la forma en que se han obtenido, en el caso de animales, por la forma en que ha tenido lugar su muerte. Quizá por la repugnancia de la sangre, se consideran impuros los animales muertos naturalmente, apaleados o corneados, entre otros.

⁵⁵ La Comisión del Codex Alimentarius creada en el seno de la FAO, con motivo de los flujos migratorios musulmanes, ha elaborado unas directrices sobre el uso del término *Halal* que ha enviado a los Estados miembros para que puedan utilizarlo a modo de orientación. Vid., www.fao.org/docrep/w8612s/w8612s07.htm.

⁵⁶ Estos alimentos se consideran permitidos, autorizados o saludables (*Halal*). En el caso de los animales, deben ser sacrificados según prescribe el ritual, es decir, en la matanza ordinaria de reses y otros animales lícitos, la víctima debe ser orientada hacia La Meca y el matarife debe poner el pie encima y pronunciar sobre el animal el nombre de Alá. El matarife debe ser creyente y degollar al animal de un solo tajo, para vaciarlo de sangre y hacerlo sufrir lo menos posible. Además, debe contar con la aquiescencia de su comunidad religiosa para estampar el sello de denominación *Halal*, comunidad que la homologará como tal. Vid., FÉLIX BALLESTA. M^º. F., "Régimen jurídico acordado...", op. c. p.146.

De conformidad con lo establecido en el artículo 3 del Reglamento de uso de la marca de calidad *Halal*, para que un producto, bien alimento o bebida, pueda ser considerado *halal*, debe reunir las siguientes condiciones:

1).- no puede contener ninguna sustancia o ingrediente no lícito, ni tampoco ningún componente procedente de un animal prohibido.

2).- haber sido elaborado, manufacturado y almacenado usando utensilios que se ajustan a lo estipulado por la normativa islámica.

3).- no haber estado en contacto con una sustancia o producto prohibido durante su elaboración, producción, procesado, almacenamiento o transporte.

⁵⁷ Desde la perspectiva estrictamente de la libertad de conciencia del musulmán, si los alimentos prohibidos se toman involuntariamente, por desconocimiento o de manera forzada, en cualquier caso, sin ánimo de transgresión, cabe el perdón. Vid., MUSOLES CUBEDO. M., "Los alimentos". op. cit. p. 262, donde se pone de manifiesto lo dispuesto en las Azoras 6,146 y XVI, 116,

6. ALIMENTACIÓN ISLÁMICA EN EL ÁMBITO PÚBLICO

Es el ámbito familiar donde se potencia fundamentalmente la observancia de los ritos religiosos que hacen referencia a la alimentación, núcleo donde se trata de preservar estas tradiciones. El problema se plantea cuando la observancia de estos preceptos alimenticios ha de llevarse a cabo en determinados establecimientos donde, por una parte, la organización interna impone unas reglas de funcionamiento uniformes que garantizan su buen gobierno y, por otra, cualquier concesión particular, en virtud de unas creencias religiosas, puede ser interpretada como una prestación de carácter excepcional.

Nos estamos refiriendo a aquéllos supuestos en que los musulmanes se encuentran ante la tesitura de que el cumplimiento de las obligaciones alimenticias que les impone su credo, es difícilmente conciliable con la organización interna del centro donde se encuentran, bien en condición de interno o de personal que presta allí sus servicios⁵⁸. En este sentido, el Acuerdo de cooperación del Estado con la Comunidad Islámica, prevé que los miembros de esta confesión que se encuentren bajo la dependencia de este tipo de instituciones, pueden solicitar una alimentación que les permita observar las prescripciones religiosas en esta materia, así como una flexibilización en los horarios de las comidas de estos centros para adaptarse a las exigencias de sus respectivas fiestas religiosas (léase el RAMADAM)⁵⁹.

En estos casos, el Acuerdo pone de manifiesto que el funcionamiento interno de aquéllos centros, en lo que concierne al tipo de alimentación y horarios de comidas, se “procurará adecuar” (dice literalmente el Acuerdo) a los preceptos religiosos respectivos⁶⁰. Y es en este punto donde potencialmente

según las cuales “estará libre de pecado, ya que Dios es indulgente y misericordioso, el que actúe de modo ilícito comiendo estos alimentos prohibidos, de manera forzada, sin intención de transgresión”. De estos preceptos algún autor deduce que “la existencia de estas prescripciones alimentarias no significa que haya una prohibición absoluta para consumir cualquier tipo de alimento que no sea *Halal*”. Vid., ROSELL, J., “Prescripciones alimenticias...”, op. cit. p. 206, nota 11.

⁵⁸ JIMENEZ-AYBAR, I., “La alimentación *Halal* de los musulmanes en España”, op. cit. p. 649. Según este autor “en cualquiera de estos centros, bien se trate de un establecimiento penitenciario, un hospital, un acuartelamiento militar o un centro docente, público o concertado, es altamente probable que pueda surgir este conflicto, al tratarse de centros donde la homogeneidad en los hábitos y en los horarios alimentarios es la tónica general”.

⁵⁹ En concreto, el Acuerdo con la CIE, en su artículo 14.4, se pronuncia en los siguientes términos: “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, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán)”.

⁶⁰ La expresión “se procurará adecuar”, a los preceptos religiosos islámicos ha sido interpretada por la doctrina de distinta forma. Para algún autor caben dos posibilidades: bien suprimir del menú que se ofrece en estos establecimientos la carne de cerdo o bien elaborar, conforme a lo que esta-

pueden plantearse supuestos de objeción de conciencia por motivos religiosos, al negarse los afectados a ingerir los alimentos que se distribuyen en cualquiera de los establecimientos mencionados y que hayan sido elaborados contraviniendo sus convicciones religiosas⁶¹.

Como vemos, lo que el Acuerdo hace es atribuir a todo musulmán que se encuentre en alguno de los establecimientos mencionados, ya sea en calidad de recluso, paciente, alumno, militar o de mero trabajador, la facultad de solicitar a la autoridad competente de estos centros un tratamiento específico en esta materia, lo cual supone, en última instancia, introducir una modificación en sus respectivos regímenes organizativos para adaptarlos a unas necesidades concretas derivadas del ejercicio del derecho de libertad religiosa. De manera que, una vez recibida esta solicitud, tan sólo se genera por parte de dicha autoridad la obligación de procurar adecuar el tipo de alimentación y el horario en que ésta se distribuye, a las exigencias planteadas por los musulmanes del centro que dirige⁶².

Esto significa que el Estado, como máximo garante del ejercicio del derecho de libertad religiosa, tanto a nivel individual como colectivo (art. 9.2 de la CE), ha de tratar de conciliar la normativa dictada a nivel nacional o de las distintas comunidades autónomas⁶³ con el ejercicio de determinadas prácticas

blece la ley islámica, un menú específico para el musulmán. En el primer caso, la Administración no debería poner inconveniente, de la misma forma que se respeta la alimentación de una persona celíaca o diabética, pero en el segundo supuesto, es decir, la elaboración de un menú *halal*, plantea mayores problemas, pues obliga a disponer de personal que conozca la forma de elaborar este tipo de alimentación así como una autoridad religiosa que certifique que se trata de una alimentación permitida al musulmán. Vid., ROSELL, J., "Prescripciones alimentarias...", op. cit. p. 225. En esta misma línea de razonamiento, MANTECÓN estima que "esto supone un coste adicional que la Administración no está dispuesta a asumir, pues la alimentación sólo se ofrecerá previa solicitud del interesado y siempre que resulte posible sin grave incomodo para la administración". Vid., MANTECÓN SANCHO, J., "El Islam en España...", op. cit. p. 75.

⁶¹ Vid., ALEDA SALINAS, M., "Los acuerdos como garantía y regulación de las objeciones de conciencia", en V. REINA, FÉLIX BALLESTA, M^a. A. (coord), *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias*, Madrid, 1996, pp. 385-386.

⁶² Vid., JIMENEZ-AYBAR, I., "La alimentación Halal...", op. cit. p. 650; ROSELL, J., en su trabajo sobre "prescripciones alimentarias...", pone de manifiesto que "la redacción del artículo 14.4 del acuerdo con la CIE ha sido objeto de crítica...al tratarse, una vez más, de una mera declaración de intenciones realizada por el legislador, pues no parece que éste haya tenido demasiado interés en regular el fenómeno de la alimentación musulmana. Más bien parece que la función de este precepto es meramente simbólica, op. cit. pp. 208-209. En el mismo sentido Vid., MARTÍNEZ TORRÓN, J., "Lo statuto giuridico dell' Islam in Spagna", en *Quaderni di Política Ecclesiastica I* (1996), p. 70. GARCÍA PARDO, D., "El contenido de los Acuerdos...", op. cit. p. 300.

⁶³ En este sentido, la Comunidad Autónoma de Madrid suscribió con la Unión de Comunidades Islámicas de España un Convenio Marco de colaboración donde se pone de manifiesto el deseo de ambas partes de establecer una colaboración en las Áreas de interés común. En la 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 Autónoma de Madrid en los que el número de usuarios de religión islámica resulte significativo,

religiosas que trascienden del ámbito estrictamente personal para convertirse en modos de actuar dentro de una sociedad, actuaciones que en el caso de los musulmanes responden, como hemos visto, a la observancia de la *Sharía*. En consecuencia, corresponde al Estado hacer efectivo el derecho a la alimentación de este colectivo conforme a sus convicciones religiosas y para ello tendrá que armonizar su legislación a las respectivas normas religiosas.

En definitiva, si analizamos el contenido del acuerdo con la Comunidad Islámica, por lo que se refiere a la observancia de las prescripciones alimenticias, se trata de una concreción de la vigente LOLR, particularmente sus artículos 2.1.b) y 3.1, en los que se hace referencia al contenido y límites del ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa y de culto. En estos preceptos, en concreto, en el artículo 2.1.b), se reconoce a toda persona el derecho a practicar sus actos de culto sin discriminación por motivos religiosos, actos de culto dentro de los que podemos entender que se encuentra la observancia de las prescripciones alimenticias, como manifestaciones culturales y religiosas de los musulmanes en nuestro país.

Por otro lado, en virtud de lo establecido en el artículo 3.1 de la vigente LOLR, “el ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa y de culto tiene como únicos límites la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia del orden público protegido por la ley, entendiéndose que este orden público se encuentra integrado por la seguridad, la salud y la moralidad pública”⁶⁴. A juzgar por lo establecido en este precepto, entendemos que todos estos extremos (tanto el ejercicio de los derechos y libertades de los demás, como el orden público protegido por la Ley), no se ven menoscabados por el hecho de dispensar una alimentación alternativa, conforme a las convicciones religiosas de los internos, en los establecimientos mencionados⁶⁵.

si media petición al respecto por parte de los mismos”, Vid., Resolución de 13 de marzo de 1998, de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Presidencia. No obstante, considero que sería deseable que la Administración determinase cuál es el número de personas que considera significativo para atender a esta demanda.

⁶⁴ Vid., MOTILLA. A., “Los musulmanes en España”, op. cit. pp. 18 y ss.

⁶⁵ No obstante, en la práctica, únicamente se ha previsto normativamente la posibilidad de hacer efectivo este derecho en los centros penitenciarios y en los centros de internamiento de extranjeros. Vid., LO 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria, en la cual se establece que “La Administración garantizará la libertad religiosa de los internos y facilitará los medios para que esa libertad pueda ejercitarse” (art. 54). De la lectura de este precepto se desprende el reconocimiento, aunque sea de forma implícita, en los términos antes expuestos, del derecho de los musulmanes a recibir una alimentación conforme a sus creencias religiosas, sin perjuicio de que no se determine la forma concreta de satisfacer este derecho, pues las autoridades penitenciarias asumen el compromiso de satisfacerlo en la medida en que sea posible, tal y como se deduce del art. 21.2 de la Ley General Penitenciaria y del art. 226.1 del Reglamento dictado en desarrollo de esta Ley. El primero de estos preceptos establece que “La Administración proporcionará a los internos una

7. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

1).- La realidad de que el Islam sea en España una religión mayoritariamente asociada a la inmigración, hace que el ejercicio del derecho de libertad religiosa para los musulmanes se encuentre con dificultades derivadas, en muchas ocasiones, de la resistencia que existe, tanto por las instituciones como por los particulares, a la incorporación social de este colectivo en condiciones de igualdad, no solo en el plano jurídico, sino también en el ámbito social y, sobre todo, en el religioso. Esto ha provocado que en algunas ocasiones se ponga en tela de juicio el principio de laicidad del Estado, de ahí que sea necesaria una mayor implicación de los poderes públicos quienes, desde la neutralidad y la separación que les impone la propia Constitución, no pueden olvidar su compromiso de cooperación con las confesiones religiosas y su función de garante del pleno ejercicio del derecho de libertad religiosa de los ciudadanos.

2).- La observancia del compromiso asumido por el Estado de proporcionar una alimentación a los internos en establecimientos públicos o concertados, si se trata de centros docentes, de acuerdo a sus creencias religiosas, se ha subordinado a que esto sea posible si no existe quebranto para la organización y disciplina interna de los centros en cuestión, de ahí que el grado de cumplimiento del contenido de estos acuerdos no haya sido el inicialmente deseado.

3).- *De lege ferenda* considero que este tema debe ser objeto de un tratamiento específico por la nueva Ley Orgánica de Libertad Religiosa y de Conciencia, como contenido del derecho fundamental de libertad religiosa y no dejarlo sólo a los acuerdos con las confesiones, sin perjuicio de que sean éstos los que desarrollen o concreten este tema, puesto que, como hemos mencionado anteriormente, si bien es cierto que ha sido recogido en los Acuerdos de 1992, no es menos cierto que no han tenido un cumplimiento

alimentación (...) que responda (...), *en la medida de lo posible*, a sus convicciones filosóficas y religiosas (...)"'. Por su parte, el art. 226.1 del mencionado Reglamento dispone que "en todos los centros penitenciarios se proporcionará a los internos una alimentación convenientemente preparada, que debe responder a las exigencias dietéticas (...) y a las especificidades (...), *en la medida de lo posible*, de convicciones personales o religiosas"

Por lo que se refiere a los centros de internamiento de extranjeros, el art. 32 de la Orden Ministerial de 22 de febrero de 1999, sobre normas de funcionamiento y régimen interior de estos centros, se pronuncia en los siguientes términos, siguiendo la tónica general de la que venimos hablando, "la Dirección del Centro garantizará y respetará la libertad religiosa de los extranjeros ingresados, facilitando, dentro de las posibilidades económicas del centro, los medios para su práctica. Asimismo, facilitará que los extranjeros puedan respetar la alimentación, los ritos y los días de fiesta de su respectiva confesión, siempre que lo permitan las disponibilidades presupuestarias, la seguridad y las actividades del centro y los derechos fundamentales de los restantes extranjeros ingresados"

adecuado a las necesidades de las confesiones respectivas, en concreto, de los musulmanes⁶⁶.

4).- Lo mismo habría que decir en relación con la objeción de conciencia ante una alimentación que no tenga alternativa adecuada a las convicciones religiosas o ideológicas, puesto que en tal caso se convierte en una alimentación obligada. Considero que en estas ocasiones no se trata de defender una promoción de las creencias religiosas de cada uno, sino de atender a unas necesidades derivadas de la conciencia religiosa de la persona afectada, en definitiva, de los sentimientos que integran el contenido de la libertad religiosa. De ahí que no se demande promoción, sino colaboración o cooperación del Estado con las confesiones religiosas en un plano de igualdad, para facilitar el ejercicio del derecho de libertad religiosa proyectado en la alimentación.

5).- El hecho de que su legislación primaria sea objeto de regulación por parte de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y de Conciencia evitaría, en principio, una desigualdad de trato jurídico que pudiera derivarse de los acuerdos celebrados entre el Estado, o en su caso, las respectivas Comunidades Autónomas y cada una de las confesiones, religiones o asociaciones ideológicas que mantengan unos mismos o similares criterios de alimentación para sus miembros. Desde este punto de vista, la nueva Ley Orgánica debería contemplar, no sólo en clave positiva las prescripciones alimenticias adecuadas a la norma religiosa o ideológica, sino también, en clave negativa, la facultad de plantear objeción de conciencia cuando no se establezca una alternativa en este sentido donde quiera que se dispense alimentación a personas que, por su situación particular o por su vinculación especial con el establecimiento en que se encuentren, no puedan acceder libremente a una alimentación acorde a sus creencias. En este caso, los supuestos de objeción de conciencia podrían resolverse a través de una alternativa alimenticia o estableciendo las condiciones aptas, bien para que el propio objetor pueda procurarse una alimentación acorde a sus creencias religiosas o para que alguien le provea al respecto.

6).- Ciertamente, en estos casos cuenta, y cuenta mucho, la organización del centro. Enfrentadas aquellas necesidades de conciencia a una organización que presente, por su propia naturaleza, imposibilidad o graves dificultades de integrar una prestación y una alternativa adecuada, la solución fácil vendría de

⁶⁶ Vid., LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., "Revisión de la Ley Orgánica de Libertad religiosa", en *Revista Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, n.º 9, vol. I, Diciembre, 2009, p. 225. Tras considerar como normas de derecho singular las contenidas en los Acuerdos y que se refieren a cuestiones tales como la alimentación, el sacrificio de animales o la celebración de las festividades religiosas, pone de manifiesto este autor que "es perfectamente posible formular en el derecho común de la Ley una cláusula abierta referible a esas singularidades que el Estado se compromete a atender, oída la confesión religiosa correspondiente y siempre que se cumplan determinadas condiciones objetivamente determinadas u objetivamente determinables".

la mano del sacrificio de las necesidades de conciencia a la organización, ya que ésta sirve a todos, mientras que aquéllas atañen a unos cuantos. Pero no creo que esto deba suceder siempre y necesariamente así y ello por varias razones:

- Primero, porque la minoría, en ocasiones, no se distancia tanto de la mayoría y,
- Segundo, porque la cobertura de las necesidades de las minorías no siempre supone un gravamen para las mayorías, es más, a veces lo que comporta en realidad es un beneficio, sólo que puede no verse de inmediato.

De ahí que se imponga el análisis del caso y deban ponderarse los distintos derechos en juego, puesto que, en definitiva, considero que cuando una minoría presenta un elemento diferenciado o contradictorio con alguno o algunos elementos bien de la cultura dominante, de la actitud generalizada o de la misma tradición, el elemento en cuestión queda expuesto a su reprobación o, en el mejor de los casos, a su desatención.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM MUÑOZ, M. D., *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la perspectiva del Derecho internacional privado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2003, pp. 102 y ss.

ALENDASALINAS. M., “Poligamia musulmana y unión de hecho”, en *Uniones de hecho: XI Jornades Jurídiques* / coord. por J. M. Martinell, Arecos Piñol. M. T., 1997, pp. 103 y ss.

ALENDASALINAS. M., “Poligamia musulmana y ordenamiento español: aproximación al examen de cuestiones problemáticas”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, nº 8, 1993, pp. 153-184.

ALENDASALINAS, M. *Derecho de familia musulmán en un país de inmigración: entre el desconocimiento y la modernidad del instituto matrimonial islámico*, en Actas del IX Congreso internacional de Derecho Eclesiástico del Estado, Ed. CASTRO JOVER, A. San Sebastián, 2000, pp. 299 y ss.

ALENDASALINAS. M., “Los acuerdos como garantía y regulación de las objeciones de conciencia”, en V. Reina, Félix Ballesta, M^a. A. (coord.), *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias*, Madrid, 1996, pp. 385-386.

AL-YABRI, M. A., *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001, pp. 58 y ss.

AYUBI, N., *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Barcelona, 1996, pp. 23 y ss.

- AMOR. A., "Constitución y religión en los Estados musulmanes (II): La naturaleza del Estado. La organización del Estado", en *Conciencia y Libertad* n° 11, 1999, pp. 115 y ss.
- AMOR. A y CONAC. G., "La place del' Islam Dans les Constitutions del États arabes. Modelé théirique et réalité juridique", en *Islam et droits de l'home*, París, 1994, pp. 13 y ss.
- ANDRO. A y LESCLINGAND. M., "Female genital mutilation: the situation in Africa and in France", en *Population and Societies*, n° 438, octubre, 2007, p. 3.
- BERGER, P., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, 1971, pp. 102 y ss.
- BORRAS. A y MERNISSI.S., *El Islam jurídico y Europa. Derecho, Religión y Política*, Barcelona, 1998, pp. 67 y ss.
- BURGAT. F., *El islamismo cara a cara*, Barcelona, 1996, pp. 32 y ss.
- CARRÉ. O., *El Islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Barcelona, 1997, pp. 45-87.
- CASTRO JOVER. A., *Iglesias, Confesiones y comunidades religiosas en la Unión Europea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, p. 120 y ss.
- CASTRO JOVER. A., "Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos", en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico*, núm. 3, 2003, (www.iustel.com).
- CATALINA AYORA. J. I., "Introducción al concepto de minorías y al Islam", en *El Islam en España. Historia, Pensamiento, Religión y Derecho*, Cuenca, 2001, pp. 45-52.
- CÍAURRIZ. M.J., "La situación jurídica de las Comunidades islámicas en España", en *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, 2004, pp. 23 y ss.
- COMBALÍA SOLÍS, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, 2001.
- COULSON. N.J., *Historia del Derecho Islámico*. Biblioteca del Islam contemporáneo, Barcelona, 1998, pp. 25 y ss.
- FELIX BALLESTA. M^a. F., "El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales de las confesiones religiosas minoritarias", en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. XVI, 2000, pp. 146 y ss.
- FERNÁNDEZ CORONADO. A., "Matrimonio islámico, orden público y función promocional de los derechos fundamentales", en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 2009, n° 85, pp. 125-156.
- FERNÁNDEZ CORONADO. A., *Estado y Confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*, Civitas, Madrid, 1995, pp. 35-105.
- FERNÁNDEZ CORONADO. A., "Los Acuerdos del Estado Español con la

- Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), y la Federación de Comunidades Israelitas (FCI). Consideraciones sobre los textos definitivos”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico*, VI, 1991, pp. 575 y ss.
- FERNÁNDEZ CORONADO. A., “Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo”, en *Revista Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, nº 0, 2000, pp. 285-302
- FERRARI. S (a cura di), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunitá musulmane*, Bolonia, 1996.
- GARCÍA PARDO. D., “El contenido de los Acuerdos previstos en el artículo 7.1 de la Ley orgánica de Libertad Religiosa”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº. 16, 2000, p. 221-308.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, “Imágenes del Islam en la España de Hoy”, en Martín Sánchez. J.M., y Catalá Rubio. J. (eds.), *El Islam en España. Historia, Pensamiento, religión y Derecho*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2001, pp. 65 y ss.
- HEINE. P., “Alimentación y tabúes de la alimentación en el Islam”, en *Las religiones y la comida*, Ariel, Madrid, 2002, pp. 81-94.
- JIMENEZ AYBAR. I., “El estatuto jurídico del Islam en España: el Acuerdo de Cooperación con la CIE”, en *El Islam en España. Aspectos Institucionales de su estatuto jurídico*, Colección Canónica, 2004, pp. 41 y ss.
- JIMÉNEZ-AYBAR. I., “La alimentación *Halal* de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales”, en *Ius Canonicum*, XLV, n. 90, 2005, pp. 631 y ss.
- JIMÉNEZ-AYBAR. I., *El Islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, 2004, pp. 68 y ss.
- JOMIER. J., *Para conocer el Islam*, Pamplona, 1989, p. 63 y ss.
- JORDÁN VILLACAMPA. M. L., “Grupos religiosos e inmigración”, en *Multiculturalismo y movimientos migratorios. Las minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Valencia, 2003, pp. 32 y 33.
- LACOMBA VÁZQUEZ. J., *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, 2001, pp. 35 y ss.
- LEGUINA VILLA. J. A., “Dos cuestiones en torno a la libertad religiosa: control administrativo y concepto de notorio arraigo”, en *Civitas. Revista Española de Derecho Administrativo*, nº 44, 1984, pp. 683-692.
- LEMA TOMÉ. M., “Matrimonio polígamo, inmigración islámica y libertad de conciencia en España”, en *Migraciones Internacionales*, Vol. 2, Nº. 2, 2003, pp. 149-170.
- LEWIS. B., *Il linguaggio político dell' Islam*, Roma, 1991, p. 23.
- LÓPEZ GARCÍA. B y DEL OLMO VICÉN. N., “Islam e inmigración: el Islam en la formación de grupos étnicos en España”, en ABUMALHAM. M.,

- (coord.), *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, 1995, pp. 268-269.
- LOPEZ ORTIZ. P.J., *Derecho musulmán*, Barcelona, 1932, pp. 8-9.
- LLAMAZARES FERNANDEZ. D., *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Universidad Complutense. Madrid, 1989, pp. 92-95.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de conciencia y laicidad*. Tercera Edición. Civitas. Madrid, 2007, pp. 256 y ss.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., “Laicidad, sistema de acuerdos y confesiones minoritarias en España”, en *Revista catalana de Dret Públic*, nº 33, 2006, pp. 135 y ss.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., “Laicidad y acuerdos”, en *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, nº 4, 2004, pp. 125 y ss.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., “La cuestión religiosa en la Constitución española”, en *La Constitución a examen. Un estudio académico 25 años después*, (Coord. PECES-BARBA. G. y RAMIRO AVILÉS. M.A). Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, de la Universidad Carlos II de Madrid, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2004.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., “A modo de presentación: Laicidad, Libertad de Conciencia y Acuerdos del Estado con las confesiones religiosas”, en *Libertad de conciencia y laicidad en las Instituciones y Servicios Públicos*, (dir. LLAMAZARES FERNÁNDEZ), Madrid, 2005.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ. D., “Revisión de la Ley Orgánica de Libertad religiosa”, en *Revista Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, nº. 9, vol. I, Diciembre, 2009, p. 225.
- MANDIROLA BRIEUX. P., *Introducción al Derecho Islámico*, Barcelona, 1998, pp. 22 y ss.
- MANTECÓN SANCHO. J., “El Islam en España”, en *Conciencia y Libertad*, nº 13, 2001, p. 57 y ss.
- MANTECÓN SANCHO. J., “EL status legal del Islam en España”, en *Revista Derecho y Religión*, nº 1, 2006, pp. 195 y ss.
- MARTÍNEZ TORRÓN. J., “Lo statuto giuridico dell’Íslam in Spagna”, en *Quaderni di Política Ecclesiastica I* (1996), p. 70 y ss.
- MORERAS. J., “Migraciones y pluralismo: elementos para un debate”, en *Documents CIDOB Migraciones*, Barcelona 2006, nº 9, p. 23 y ss.
- MOTILLA DE LA CALLE. A., “Reconocimiento administrativo del notorio arraigo y de la capacidad de pactar acuerdos de cooperación a la confesión de testigos cristianos de Jehová”, en *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, Barcelona, 1994 / coord. por Víctor Reina Bernáldez,

María Angeles Félix Ballesta, pp. 545-577.

MUSOLES CUBEDO. M^a.C., “Los alimentos “, en *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 262-265.

OLMO PINTADO. del, M., “El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares. Temas de etnohistoria madrileña*, tomo LVI, 2001, p. 43 y ss.

PARDO PRIETO. P., “Laicidad y Acuerdos vigentes con la Iglesia católica”, en *Laicidad y Libertades. Escritos jurídicos*, nº 5, 2005, pp. 317 y ss.

PLANET CONTRERAS, A.I., “Sistema de valores en el Islam”, en *Sistemas culturales multiétnicos y derecho de integración*, en Consejo General del Poder Judicial, XX, 2006, pp. 33 y ss.

PLANET CONTRERAS. A.I., Islam e inmigración, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Foro 17, Madrid, 2008, pp. 9-52.

PLANET CONTRETRAS. A.I., “Inmigración y libertad religiosa”, en *Inmigrantes nuevos ciudadanos. ¿Hacia una España plural e intercultural? / Colectivo Ioé. Estudios de la Fundación de las Cajas de Ahorros*. Madrid, 2008, pp. 85 y ss.

ROCA. M.J., “Las minorías Islámicas. Aspectos jurídicos de su diversidad e integración desde una perspectiva comparada”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, nº. 1, 2003, p. 310 y ss.

RODRIGUEZ GARCÍA. J.A., “Poligamia: libertad religiosa y discriminación de la mujer”, en *Derecho de familia y libertad de conciencia en los países de la Unión Europea y el derecho comparado: actas del IX Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*, San Sebastián, 1 al 3 de junio del año 2000, pp. 745-760.

ROSELL. J., “Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación *Halal*”, en MOTILLA. A., *Musulmanes en España, Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, 2004, pp. 206 y ss.

RUANO ESPIGA. L., “Derecho e Islam en España”, en *Ius Canonicum*, XLIII, nº. 86, 2003, pp. 465 y ss.

SUÁREZ PERTIERRA. G., “Estado y religión: la calificación del modelo español”, en *Revista catalana de Dret Públic*, nº 33, 2006, pp. 15 y ss.

WAINES. D., *El Islam*, Barcelona, 1998, p. 81 y ss.

ZARRALUQUI SANCHÉZ. L., “La poligamia y la inmigración”, en *Inmigración, Estado y Derecho: perspectivas desde el siglo XXI*, coord. por Manuel Balado Ruiz-Gallegos, 2008, pp. 987-1000.