

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**  
**INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS**



**Tesis Doctoral**

**MELILLA Y NADOR.**  
**CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y**  
**COEXISTENCIA DE CULTURAS EN EL**  
**MEDITERRANEO**

**Doctorando: Ouasim Ananou**

**Director: Dr. Francisco Jiménez Bautista**

**Granada, noviembre de 2015**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Ouasim Ananou  
ISBN: 978-84-9125-528-4  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/42599>

El **doctorando Ouasim Ananou** y el director de la tesis **Dr. Francisco Jiménez Bautista**. Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 29 de octubre de 2015

Director/es de la Tesis



Fdo.: Dr. Francisco Jiménez Bautista

Doctorando



Fdo.: Ouasim Ananou

## **AGRADECIMIENTOS**

Debo agradecer de manera especial y sincera al Profesor Francisco Jiménez Bautista por aceptarme para realizar esta tesis doctoral bajo su dirección. Su apoyo y confianza en mi trabajo y su capacidad para guiar mis ideas ha sido un aporte invaluable, no solamente en el desarrollo de esta tesis, sino también en mi formación como investigador. Las ideas propias, siempre enmarcadas en su orientación y rigurosidad, han sido la clave del buen trabajo que hemos realizado juntos. Muchas gracias Profesor por su apoyo y afecto y espero verlo pronto en mi ciudad Nador o en Melilla.

Para todos los miembros del Instituto Universitario de la Paz y los Conflictos: profesores, doctorandos, postdoctorales, estudiantes y personal administrativo, vayan también mis más sinceros agradecimientos especialmente.

Y, por supuesto, el agradecimiento más profundo y sentido va para mi familia. Sin su apoyo, colaboración e inspiración habría sido imposible llevar a cabo esta dura empresa. A mis padres, por su ejemplo de lucha y honestidad para continuar y finalizar esta investigación; a mis hermanas Hanan y Bassma por su tenacidad y superación; a mi hermano Samir por su paciencia y generosidad, agradezco también a mi primo Jalid y a mi prima Laila por ser un ejemplo de capacidad y superación,...por ellos y para ellos!

En general quisiera agradecer a todas/os y cada una de las personas que han vivido conmigo la realización de esta tesis doctoral, con sus altos y bajos y que no necesito nombrar porque tanto ellas/os como yo sabemos que desde los más profundo de mi corazón les agradezco el haberme brindado todo el apoyo, colaboración, ánimo y sobre todo cariño y amistad.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

<b>ADME</b>	Partido Acción Democrática de Melilla
<b>AE</b>	Anuario Estadístico
<b>APA</b>	Orden de Agricultura, Pesca y Alimentación
<b>AQMI</b>	Al Qaeda del Magreb Islámico
<b>BOE</b>	Boletín Oficial del Estado
<b>CC EE</b>	Comunidades Europeas
<b>CESEDEN</b>	Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional
<b>CIA</b>	Central Intelligence Agency
<b>CIE</b>	Comisión Islámica de España
<b>CIM</b>	Comisión Islámica de Melilla
<b>CMA</b>	Congreso Mundial de Amazigh
<b>CNI</b>	Centro Nacional de Inteligencia
<b>CPM</b>	Coalición Por Melilla
<b>EEUU</b>	Estados Unidos
<b>EGB</b>	Educación General Básica
<b>ERC</b>	Esquerra Republicana de Catalunya
<b>ESO</b>	Educación Secundaria Obligatoria
<b>FEDER</b>	Fondos Europeos para el Desarrollo Regional
<b>FEERI</b>	Federación Española de Entidad Religiosas Islámicas
<b>FHIMADES</b>	Fundación para el Desarrollo Socioeconómico Hispano-Marroquí
<b>GATT</b>	Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles ( <i>General Agreement on Tariffs and Trade</i> )
<b>GIL</b>	Grupo Independiente Liberal
<b>HIK</b>	Instituto de Investigación de los Conflictos Internacionales de Heidelberg ( <i>Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung</i> )
<b>IES</b>	Instituto de Educación Secundaria
<b>INE</b>	Instituto Nacional de Estadística
<b>INEM</b>	Instituto Nacional de Empleo
<b>LODE</b>	Ley Orgánica del Derecho a la Educación
<b>LOE</b>	Ley Orgánica de Educación
<b>LOGSE</b>	Ley Orgánica General del Sistema Educativo

<b>MECD</b>	Ministerio de Educación, Cultura y Deporte
<b>OCDE</b>	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos
<b>OERX</b>	Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia
<b>OMC</b>	Organización Mundial del Comercio
<b>ONU</b>	Organización Naciones Unidas
<b>OTAN</b>	Organización del Tratado del Atlántico Norte
<b>PDM</b>	Partido de los Demócratas Melillenses
<b>PDSC</b>	Partido Democrático y Social de Ceuta
<b>PIB</b>	Producto Interior Bruto
<b>PIHB</b>	Partido Independiente Hispano Bereber
<b>PNR</b>	Partido Nacionalista del Rif
<b>POCTEFEX</b>	Programa Operativo de Cooperación Transfronteriza España-Frontera Exteriores
<b>PP</b>	Partido Popular
<b>PROMESA</b>	Promoción Económica de Melilla
<b>PSDM</b>	Partido Social Demócrata de Melilla
<b>PSOE</b>	Partido Socialista Obrero Español
<b>PTP</b>	Partido del Trabajo y del Progreso
<b>SPEE</b>	Servicio Público de Empleo Estatal
<b>TAC</b>	Territorio Aduanero de la Comunidad
<b>UCIDE</b>	Unión de Comunidades Islámica de España
<b>UEO</b>	Unión Europea Occidental
<b>UN</b>	Unión Europea
<b>UNED</b>	Universidad Nacional de Educación a Distancia
<b>UNESCO</b>	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura ( <i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i> )
<b>UPD</b>	Unidad de Promoción y Desarrollo
<b>UPM</b>	Unión del Pueblo Melillense

# ÍNDICE

Página

INTRODUCCION.....	1
-------------------	---

## CAPITULO I.

### OBJETO DE ESTUDIO Y METODOLOGIA

1.1. OBJETO DE ESTUDIO.....	9
1.2. PROBLEMA A INVESTIGAR.....	12
1.2.1. Conflictos en una sociedad Multiétnica.....	17
1.2.2. Choque de civilizaciones: Islam y Occidente.....	22
1.2.3. Islamofobia y Multiculturalismo.....	24
1.2.4. Minorías en España.....	33
1.3. PREGUNTAS, HIPOTESIS Y OBJETIVOS.....	36
1.3.1. Preguntas.....	36
1.3.2. Hipótesis.....	37
1.3.3. Objetivos.....	37
1.4. METODOLOGIA, TECNICAS Y FUENTES.....	38
1.4.1. Metodología.....	38
1.4.2. Técnicas.....	39
1.4.3. Fuentes.....	41

## CAPITULO II.

### LOS CONFLICTOS HISTORICOS DE MELILLA

2.1. SITUACION GEOGRAFICA.....	42
2.2. LA HISTORIA COMO CONFLICTO.....	44

2.2.1. Primeros datos históricos.....	45
2.2.2. Periodo fenicio.....	46
2.2.3. Periodo romano.....	48
2.2.4. Periodo árabe.....	49
2.2.5. Periodo español.....	52
2.3. MELILLA LA VIEJA.....	57
2.4. MELILLA EN EL SIGLO XX Y DESPUES DE LA INDEPENDENCIA DE MARRUECOS.....	62
2.4.1. Melilla: punto de conflicto entre España y Marruecos.....	63
2.4.1.1. La percepción seguridad de carácter territorial de Melilla.....	66
a) La frontera terrestre.....	66
b) Límites marítimos.....	67
c) Espacio aéreo.....	70
2.4.1.2. Elementos de incertidumbre inseparable a las reclamaciones de soberanía.....	70
a) Los territorios españoles reclamados por Marruecos.....	71
b) La estrategia marroquí para reclamar su soberanía territorial.....	75
2.4.2. Las relaciones hispano-marroquíes: conviviendo juntos.....	82
2.5. EL CONTEXTO JURIDICO DE SOBERANIA.....	87
2.6. A MODO DE CONCLUSION.....	90

### **CAPITULO III.**

#### **RASGO POBLACIONAL, ECONOMICO Y FRONTERIZO DE MELILLA**

3.1. LA DINAMICA DEMOGRAFICA.....	93
3.2. LOS RECURSOS SOCIOECONOMICOS DE MELILLA.....	100
3.3. LA MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA: EL CASO MELILLA-NADOR.....	109
3.3.1. Movilidad humana en la frontera Melilla-Nador.....	112



3.3.2. La interdependencia fronteriza a nivel de Melilla-Nador.....	117
3.3.3. Las interacciones fronterizas Melilla-Nador (hispano-marroquí).....	120
3.3.3.1. Interacciones fronterizas relativas a la frontera Melilla- Nador.....	121
3.3.3.2. Ejemplo de gestión hispano-marroquí conjunta del espacio transfronterizo....	126
3.4. A MODO DE CONCLUSION.....	128

## **CAPITULO IV.**

### **LA DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA EN MELILLA**

4.1. LAS CULTURAS DE LA POBLACION MELILLENSE: ESTUDIOS SOCIOCULTURALES.....	130
4.1.1. La comunidad cristiana.....	131
4.1.2. La comunidad musulmana.....	134
4.1.3. La comunidad hebrea.....	138
4.1.4. La comunidad hindú.....	141
4.2. IDENTIDAD Y ALTERIDAD: LAS CLAVES EN MELILLA.....	143
4.2.1. La identidad cristiana.....	144
4.2.2. La identidad musulmana.....	148
4.2.3. Pertenencia territorial de Melilla.....	152
4.2.4. La convivencia como valor común.....	154
4.2.5. La práctica religiosa.....	163
4.2.6. Lealtades de un grupo musulmán.....	166
4.2.7. El discurso del bienestar de la diversidad.....	169
4.3. LA REIVINDICACION DE LA IDENTIDAD MUSULMANA Y LAS POLITICAS DE LA DIFERENCIA.....	173
4.3.1. Los derechos de Autogobierno.....	176
4.3.2. Los derechos Poliétnicos.....	179
4.3.2.1. La discriminación positiva.....	181

4.3.2.2. Políticas de adaptación.....	185
4.3.2.3. Una ciudadanía diferenciada.....	187
4.3.3. La reivindicación de la lengua <i>Amazigh</i> .....	190
4.3.3.1. El rifeño melillense como eje de identidad.....	191
4.3.3.2. El reconocimiento de la identidad lingüística.....	196
4.3.3.3. La percepción del rifeño melillense.....	199
<b>4.4. CONFLICTOS EN UNA SOCIEDAD MULTIETNICA: MELILLA, UN EJEMPLO.....</b>	<b>202</b>
4.4.1. Libertad religiosa y tradiciones musulmanas.....	202
4.4.2. La pascua musulmán: <i>Aid Adha</i> .....	207
4.4.3. La libertad de vestimenta: El velo islámico o <i>hijab</i> .....	212
4.4.3.1 Legislación y el velo islámico.....	213
4.4.3.2 Las mujeres musulmanas en el cruce de culturas.....	224
<b>4.5. MELILLA Y SU ARQUITECTURA.....</b>	<b>232</b>
<b>4.6. A MODO DE CONCLUSION.....</b>	<b>235</b>
 <b>CAPITULO V.</b>	
<b>LA SOCIEDAD LOCAL Y EL MANTENIMIENTO DE LA PAZ</b>	
<b>5.1. LA SOCIEDAD MELILLENSE EN LOS ESPACIOS FRONTERIZOS.....</b>	<b>237</b>
<b>5.2. EL AMBITO EDUCATIVO EN LA CIUDAD AUTONOMA DE MELILLA.....</b>	<b>243</b>
5.2.1. La situación de la enseñanza.....	243
5.2.2. El posicionamiento de los menores a través de sus escolares.....	248
<b>5.3. DE LA VISTA EDUCATIVA, DIVERSIDAD CULTURAL E IDENTIDAD: RECURSOS DEL DESARROLLO Y CONFLICTO.....</b>	<b>251</b>
5.3.1. Melilla entre dos lenguas: tipología.....	256
5.3.1.1. Bilingüismo: <i>el castellano y el tamazight</i> .....	257
5.3.1.2. Las dificultades lingüísticas de Melilla.....	262

5.3.2. Propuestas didácticas en una enseñanza intercultural en contextos fronterizos...264

**CONCLUSIONES FINALES**.....274

**BIBLIOGRAFIA**.....288

**ANEXOS**.....307

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO DE PAZ, CONFLICTOS Y DEMOCRACIA**

**Melilla y Nador.  
Choque de civilizaciones y coexistencia de  
culturas en el Mediterráneo**

**Memoria presentada para aspirar al grado de**

**DOCTOR por;**

**Doctorando:**  
Ouasim Ananou

**Director de la Tesis Doctoral:**  
Dr. Francisco Jiménez Bautista

## RESUMEN

Un tema cotidiano de conversación para quienes viven y conviven en localidades fronterizas son los puentes de las interacciones de sus habitantes y de las relaciones vinculadas a la movilidad humana y transfronteriza. Estos espacios señalan límites y diferencias y al mismo tiempo, unión y convivencia. Son espacios intermedios donde se recrean creencias, valores culturales, actitudes que nos motivan a actuar de la forma más dialógica y colaborativa.

En esta tesis doctoral, retomamos la propuesta de nuestra investigación quien recrea esta expresión en el campo de las Ciencias Políticas y Sociales, definiendo el propio espacio fronterizo como un puente para la convivencia. Esto es, un espacio donde conviven comunidades multiculturales que viven, recrean y generan cotidianamente formas alternativas de coexistencia y que potencialmente pueden inspirar respuestas de cara a la urgente demanda planetaria de trascender límites culturales, ideológicos y académicos.

En efecto, la convivencia pacífica en un puente entre dos mundos culturales, poblaciones y económicamente diferentes encuentra su reflejo en una ciudad fronteriza española radicada en el norte del Magreb llamada Melilla. Sus calles son fiel reflejo de una sociedad plural y acogedora, definiendo su idiosincrasia de ciudad multicultural, abierta y tolerante. Desde muchas décadas, han convivido cuatro o cinco grupos étnicos diferentes: beréberes, europeos, hebreos, árabes e indios. Varios son los rasgos étnicos que los diferencian: el color de la piel, la religión, las fiestas, el modo de celebrar las bodas, etc. En esta ciudad, renacida en un discurso positivo sobre la convivencia de cuatro culturas (Cristiana, Musulmana, Hebrea e Hindú) con unas características culturales bien definidas. La realidad aparente es la coexistencia pacífica de dos grandes grupos (de origen europeo-cristiana, tradicionalmente identificado con las costumbres españolas y la religión católica, y el de origen rifeño, de lengua *tamazight* y religión islámica, tradicionalmente identificado con las costumbres marroquí) que, pese a disfrutar de un status jurídico similar, no cuentan, todavía con una equiparación real de oportunidades.

Actualmente, Melilla es un espacio fronterizo de uso colectivo para apropiación progresiva de la gente, que permite el tránsito y el encuentro, que ordena una relación constante con los pobladores vecinos y le confiere sentido, que es ámbito físico de la expresión colectiva y de la diversidad social (político, económico, y cultural). Es decir,

en el espacio fronterizo es, simultáneamente, el espacio principal del fronterizo, del puente, de la comunicación de la ciudadanía con emigración (migratorio). Es un espacio físico, simbólico y político. Dada esta gran diversidad de recursos culturales, religiosos y patrimoniales con que cuenta la región melillense, y para la elaboración y redacción de ello se ha seguido un proceso que ha incluido las siguientes frases:

- De la inmigración a la mult-interculturalidad.
- Educar a diversidad cultural y para intercultural como sustento de la convivencia en los contextos fronterizos.

Para ello, analizaremos el origen, asentamiento y evolución de grupos mayoritario con minoritario más importantes establecidos en la ciudad. Así comprobaremos, no solo la riqueza cultural existente en Melilla, tantas veces estereotipada, sino también los problemas que plantea la integración de un amplio colectivo, teniendo en cuenta sus aspiraciones culturales así como las medidas adoptadas para solucionar algunos problemas y conflictos que se arrastran desde hace varios años, así como algunos otros suscitados en la actualidad. En su mayoría son problemas de carácter político, cultural e identidad social -que provocarían una discriminación positiva basada en la ciudad-.

También, este trabajo de investigación pretende estudiar y analizar en otra parte de un espacio fronterizo de Melilla con los pueblos vecinos como la ciudad de Nador (Marruecos), destacando el conflicto-fricción de la movilidad humana y transfronteriza y acentuando las relaciones pacíficas una parte entre los individuos y/o ciudadanos y, otra parte entre los melillenses y los nadorenses. Sin embargo, la definición de frontera se diluye desde las zonas limítrofes mientras nos aproximamos a los centros de poder. Esta frontera es una falla geológica, multicultural, que se define a la vez una frontera colonial entre España y Marruecos, en términos económicos entre Europa y África, una división geopolítica entre el norte y el sur del Mediterráneo y un conflicto-fricción religioso principalmente entre cristianismo e islam. La región fronteriza entre Melilla-Nador se ha convertido un espacio de diversidad y variabilidad multicultural, como espacio de ensayo de carácter interdisciplinar.

Melilla ha sido considerada como la ciudad de diálogo entre el mundo cristiano islámico. La zona fronteriza entre los ciudadanos Melillenses-Nadorenses es un conjunto híbrido y fructuoso a nivel de cultura que construye y vive una *paz neutra*, como una cultura neutral, caracterizada por una actitud de comprensión y tolerancia hacia la cultura del «otro» lado, que se manifiesta en relaciones solidarias y una valoración positiva de la diferencia como elemento enriquecedor propio. Como señala un entrevistado que vive en este espacio-frontera nos señaló: «*Los Melillenses con los Nadorenses ejemplos de convivencia religiosa e interreligiosa y comunicación, no sólo*

*es posible, sino que supone un enriquecimiento mutuo».* Asimismo, el objeto de estudio de esta tesis doctoral es la influencia que el multiculturalismo ha tenido en la realidad social y política de la ciudad de Melilla, una sociedad con formada por una diversidad de etnias, religiones y culturas, en unas proporción adecuada de encontrar dentro de esto entorno político y social. En los últimos años se ha producido dentro del ámbito académico y, también en el político y social, una atención preferente sobre la integración de la población musulmana en la sociedades europeas y sobre el posible crecimiento de la percepción social respecto al comportamiento y a la viabilidad de la presencia de esta minoría religiosa en sociedades democráticas occidentales.

## INTRODUCCION

Un tema cotidiano de conversación para quienes viven y conviven en localidades fronterizas son los puentes de las interacciones de sus habitantes y de las relaciones vinculadas a la movilidad humana y transfronteriza. Estos espacios señalan límites y diferencias y al mismo tiempo, unión y convivencia. Son espacios intermedios donde se recrean creencias, valores culturales, actitudes que nos motivan a actuar de la forma más dialógica y colaborativa.

En este trabajo, retomamos la propuesta de nuestra investigación quien recrea esta expresión en el campo de las Ciencias Políticas y Sociales, definiendo el propio espacio fronterizo como un puente para la convivencia. Esto es, un espacio donde conviven comunidades multiculturales que viven, recrean y generan cotidianamente formas alternativas de convivencia y que potencialmente pueden inspirar respuestas de cara a la urgente demanda planetaria de trascender límites culturales, ideológicos y académicos.

En efecto, la convivencia pacífica en un puente entre dos mundos culturales, poblaciones y económicamente diferentes encuentra su reflejo en una ciudad fronteriza española radicada en el norte del Magreb de África llamada Melilla.<sup>1</sup> Sus calles son fiel reflejo de una sociedad plural y acogedora, definiendo su idiosincrasia de ciudad multicultural, abierta y tolerante. Desde muchas décadas, han convivido cuatro o cinco grupos étnicos diferentes: beréberes, europeos, hebreos, árabes e indios. Varios son los rasgos étnicos que los diferencian: el color de la piel, la religión, las fiestas, el modo de celebrar las bodas, etc. En esta ciudad, renacida en un discurso positivo sobre la convivencia de cuatro culturas (Cristiana, Musulmana, Hebrea e Hindú) con unas características culturales bien definidas. La realidad aparente es la coexistencia pacífica de dos grandes grupos (de origen europeo-cristiana, tradicionalmente identificado con las costumbres españolas y la religión católica, y el de origen rifeño, de lengua *tamazight* y religión islámica, tradicionalmente identificado con las costumbres marroquí) que, pese a disfrutar de un status jurídico similar, no cuentan, todavía con una equiparación real de oportunidades.

Para ello, analizaremos el origen, asentamiento y evolución de grupos mayoritario con minoritario más importantes establecidos en la ciudad. Así

---

<sup>1</sup> Marruecos consigue su independencia (*Istiklal*) como colonia española y francesa en el año 1956, reclama la ciudad de Melilla (al igual que Ceuta), el resto de territorios norte de Marruecos (con el Peñón de Vélez de la Gomera, la isla o Peñón de Alhucemas y las islas Chafarinas) de España, como parte integrante de su territorio (Bin Azzuz, 1979; Al-Maazouzi y Binagiba, 1986).



comprobaremos, no solo la riqueza cultural existente en Melilla, tantas veces estereotipada, sino también los problemas que plantea la integración de un amplio colectivo, teniendo en cuenta sus aspiraciones culturales así como las medidas adoptadas para solucionar algunos problemas y conflictos que se arrastran desde hace varios años, así como algunos otros suscitados en la actualidad. En su mayoría son problemas de carácter político, cultural e identidad social -que provocarían una discriminación positiva basada en la ciudad-. No olvidemos que Melilla, como espacio plural, solo sobrevivirá en la medida en que podamos satisfacer las aspiraciones culturales de quienes ahí viven.

Los últimos años han presenciado una atención preferente por parte de politólogos y sociólogos hacia la integración de la población musulmana en las sociedades europeas y el crecimiento de la percepción social respecto al comportamiento y la viabilidad de la presencia de esta minoría religiosa.

Las características poblacionales que posee Melilla hacen de esta ciudad un territorio idóneo para el estudio del encaje de la minoría musulmana en la sociedad española. Melilla es una ciudad de reducidas dimensiones, aislada geográficamente del resto del Estado española y enclavada en el norte de África, que constituye una de las fronteras sur de Europa, cuya sociedad occidental acoge a una creciente ciudadanía de origen étnico no europeo, que profesa la religión islámica e introduce formas culturales y tradiciones ajenas a la sociedad española mayoritaria.

Además, la ciudad autónoma de Melilla, es un lugar de paso, encuentro y comunicación entre dos continentes, Europa y África, España y Marruecos, también entre los melillenses y los nadorenses. Así hay que contar con una gran masa de inmigrantes de Marruecos y del África subsahariana, que supone una proporción de inmigrantes ilegales bastante peculiar. Dichos colectivos pueblan Melilla desde tiempos inmemoriales, a excepción del caso de los inmigrantes que viven de manera transitoria en la ciudad, y que forman parte de un fenómeno migratorio actual. Todo este pluralismo no ha supuesto un problema de convivencia, al menos manifiesto, circunstancia que está cambiando en los últimos años. Por presentar al fenómeno de las relaciones interculturales, que en muchos casos adolece una serie de síntomas (exclusión social, cultural, económica y fracaso escolar, etc.) que está tomando, cada vez con mayor peso, tintes de problema: situaciones potenciales de racismo, xenofobia, discriminación religiosa y desigualdad social, etc.

Los grandes cambios que han tenido lugar en la sociedad española en los últimos años (sobre todo desde la adhesión a la Unión Europea en 1986) le han implicado también la aparición de nuevos fenómenos (diversidad, multi-interculturalidad y convivencia), en la mayoría de los casos, son seguidos con bastante inquietud por parte de la sociedad y que los medios de comunicación presentan, con demasiada frecuencia, en tono alarmista. Lo que dio lugar a marcar a la ciudad de Melilla, con su diversidad y variables multiculturales, como espacio de ensayo de los diferentes de los estudios de

carácter sociológico y cultural.

Como ya se ha referido, existen dos versiones del multiculturalismo. Una versión *fuerte* que pretende un cambio radical en la forma de entender la ciudadanía, que permitiría a los diversos grupos gobernar a sus respectivos miembros de acuerdo con sus costumbres y perspectivas. En este modelo, los multiculturalistas encuentran en el Estado democrático-liberal, el objetivo principal de sus ataques. En la versión *débil*, los multiculturalistas pretenden un trato moralmente adecuado para los grupos identitarios minoritarios, sin abandonar la protección de sus derechos individuales. Las principales reclamaciones de estos multiculturalistas débiles se dirigen al reconocimiento de ciertos rasgos característicos de los grupos minoritarios, especialmente de tipo cultural, lo que en muchas ocasiones conlleva la creación de una «ciudadanía diferenciada».

Este contexto facilita las reivindicaciones de carácter multiculturalista, provenientes de las élites políticas, sociales y religiosas musulmanes, así como para que se produzcan hechos diferenciadores con respecto al conjunto de la realidad sociopolítica española, como la existencia de partidos de corte étnico y/o religioso (si bien Melilla comparte con Ceuta esta excepcionalidad) que basan parte de su acción política en la reivindicación de un reconocimiento de la identidad étnico-religiosa propia y de una ciudadanía diferenciada y cuyo colofón sería el reconocimiento de la población musulmana melillense como minoría nacional.

La complejidad étnico-religiosa melillense hace necesaria una aclaración terminológica ya que la referencia a la población que reside en Melilla presenta serias dificultades, al entrecruzarse términos definitorios según la nacionalidad, el origen étnico y la religión.

Después de cinco siglos de aislamiento de su entorno geográfico más próximo, la implantación del Protectorado Español en la zona de Marruecos conllevó el reinicio de las relaciones entre la población de origen ibérico de Melilla y la magrebí de su entorno más o menos cercano. Ello supuso el inicio de un "experimento" sociológico que marcó y sigue marcando la evolución de la ciudad de Melilla, tanto en el aspecto poblacional como en el étnico-cultural. Su análisis y conocimiento son imprescindibles para conocer y comprender su actual idiosincrasia y poder así predecir su posible evolución.

Pero el interés de la experiencia anterior -que carece antecedentes similares donde poder inspirarse- sobrepasa el meramente local, ya que, aunque cambios poblacionales y culturales similares se vienen desarrollando también en Europa y en la América anglosajona, ni la velocidad de transformación, ni la proporción de cambio son equiparables a las que se dan en el caso de Melilla. De ahí el interés que suscita esta transformación entre los estudiosos de los fenómenos migratorios que cursan con cambios religioso-culturales importantes.

Estas y otras cuestiones debemos plantearnos cada día con más urgencia. Pero, no olvidemos que Melilla a lo largo de su historia, fue un punto de conflictos desde la antigüedad como vamos a detallar más adelante; y finalmente es un punto de conflicto diplomático entre España y Marruecos desde 1956. De este modo, Marruecos vinculó la descolonización de Ceuta y Melilla con el regreso de Gibraltar a España. Pero, España abandonó esta tesis solicitando la constitución de una célula de reflexión sobre los dos presidios coloniales, después entrada en vigencia de la Ley de Extranjería en 1985,<sup>2</sup> que transformó a las poblaciones de los dos enclaves en extranjeros dentro de su propio territorio de España.

Hoy, Melilla es un espacio fronterizo de uso colectivo para apropiación progresiva de la gente, que permite el tránsito y el encuentro, que ordena una relación constante con los pobladores vecinos y le confiere sentido, que es ámbito físico de la expresión colectiva y de la diversidad social (político, económico, y cultural). Es decir, en el espacio fronterizo es, simultáneamente, el espacio principal del fronterizo, del puente, de la comunicación de la ciudadanía con emigración (migratorio). Es un espacio físico, simbólico y político. Dada esta gran diversidad de recursos culturales, religiosos y patrimoniales con que cuenta la región melillense, y para la elaboración y redacción de ello se ha seguido un proceso que ha incluido las siguientes frases:

- De la inmigración a la mult-interculturalidad.
- Educar a diversidad cultural y para intercultural como sustento de la convivencia en los contextos fronterizos.

Melilla presenta un escenario inmejorable para observar la dinámica de una minoría musulmana inserta en una sociedad mayoritaria occidental. Si bien existen otros grupos minoritarios étnico-religiosos como judíos e hindúes, su escaso número y, lo que es más importante, su absoluta invisibilidad en el ámbito de los conflictos sociales, étnicos o religiosos, hace que la atención se desplace y centre sobre la población musulmana.

Los principales conflictos suscitados entre esta población y la mayoría no musulmana se relacionan, como veremos a lo largo de este trabajo de investigación, con

---

<sup>2</sup> El delegado del Gobierno anunció el 9 de octubre de 1985 la aplicación de la Ley de Extranjería en Melilla, con el propósito de regularizar la situación documental de la población musulmana residente en esta ciudad. Pero, este inicio de aplicación de la Ley de Extranjería provocó el rechazo unánime de la comunidad musulmana, que entre el 22 y el 30 de enero de 1986, comenzaron una huelga de hambre en la Mezquita Central en contra de la aplicación de la Ley de Extranjería de julio de 1985. Con el principal objetivo era la integración de la población musulmana en todos los aspectos de la vida de la ciudad, y en el lema «todos son iguales». Porque, a la hora de la publicación de la Ley de Extranjería, había en Melilla -un importante número de habitantes de origen marroquí en situación indocumentada. Por eso, con la creación de una comisión mixta gobierno-musulmán y la apertura del proceso de concesión de nacionalidades permitió el retorno a la tranquilidad. Las reivindicaciones del colectivo musulmán para integrarse en la vida política de la ciudad sufrieron algunos cambios, adaptándose a la nueva situación: «todos diferentes, todos iguales» (Planet, 1998; Benjelloun, 1988).

las costumbres o ritos religiosos y sus dificultades de encaje dentro de las pautas sociales mayoritarias.

De ahí el interés de la investigación a la que este introducción precede. Investigación que, a través de una metodología detallada y científica, aborda el fenómeno anterior desde un punto de vista académico y dentro de un enfoque claramente sociológico-histórico, que se inscribe en un modelo fundamentalmente multiculturalista. Así, la descripción que el trabajo hace de los acontecimientos ocurridos durante el periodo, cercano a un siglo, en el que se manifiestan los cambios sociológicos que tildé de "experimento" y que son objeto de análisis en esta obra, es comprensiva, minuciosa y objetiva, aunque sin renunciar a la opinión propia, que está siempre claramente diferenciada del discurso científico conclusivo.

A pesar del innegable atractivo de la parte descriptiva, la investigación alcanza su máximo interés en el análisis exegético y prospectivo de los datos, hechos y circunstancias que han sido minuciosamente recopilados y claramente descritos por en esta memoria de tesis doctoral. Ponemos de manifiesto un pilar importante para comprender el tejido social melillense y su dinámica, a veces críptica y malinterpretada, además, analizamos a fondo dicha sociedad multiétnica, dando lugar un trabajo de referencia imprescindible para temas similares.

El contenido del presente de esta tesis doctoral ha sido estructurado en los cinco capítulos. Su organización obedece a una exigencia expositiva y analítica que facilita al mismo tiempo la presentación y la comprensión de los contenidos. El estudio realizado ha sido organizado siguiendo el siguiente esquema:

- *Capítulo I: Objeto de estudio y Metodología:* se encarga de desarrollar el proceso de investigación y describir el objeto de estudio y el problema a investigar. Igualmente hacemos referencia a las preguntas, hipótesis y objetivos que presentamos en dicha tesis doctoral. Sin olvidamos de la metodología, técnicas y fuentes llevadas a cabo para el buen desarrollo de la investigación.

Este capítulo generalmente se titula sobre el encaje de las minorías en las sociedades occidentales europeas es una de las preocupaciones de teóricos y políticos ante los Estados democráticas. Por el temor a la pérdida de la identidad propia cultural (especialmente a los inmigrantes) y de su supuesta homogeneidad étnica, cultural y religiosa con los países destino, así como la percepción de que existe el riesgo -de discriminación- de convertir las ciudades europeas en polvorines étnicos, han dado lugar a un replanteamiento de las teorías sobre la ciudadanía y sobre los modelos de convivencia que buscan la superación de esta situación de conflictos en una sociedad Multiétnica. El modelo de los multiculturalistas es un ejemplo bien conocido a modo de escalas de integración de las minorías étnicas con la mayoría cultural, como representa el marco teórico dónde nos movemos, desarrollando los planteamientos que hemos concretado sobre una teoría multiculturalista que nos ayude a comprender de la mejor

forma posible nuestra investigación, haciendo un mayor énfasis en los planteamientos de los multiculturalistas y su importancia para poder ubicarse en el espacio sociológico dentro de la sociedad melillense. Para el estudio de éste espacio sociológico, se hace necesario el estudio anterior de los conflictos en una sociedad Multiétnica en general para una mayor comprensión lógica del conflicto dentro de la ciudad de Melilla.

- *Capítulo II: El contexto* histórico y geográfico: La situación geográfica y recapitulación histórica de Melilla (antigüedad y tiempos medievales) y descripción de los conflictos diplomáticos entre España y Marruecos relacionados con la ciudad y con otros territorios españoles demandados de Marruecos en el norte de África. Además, la estrategia española para defender su soberanía limítrofe con Marruecos. Como etimológicamente, la frontera tiene nombre de crisis diplomática en los años anteriores (o la crisis equivale a frontera); y con importantes problemas territoriales extraordinarios todavía sin resolver en varias direcciones. La cuestión territorial, entonces, confiere una permanente inestabilidad en el conjunto de las relaciones hispano-marroquíes. La estabilidad de la cuestión territorial sólo puede venir de la mano de serias alternativas que exploren nuevas iniciativas políticas en un asunto muy incómodo para ambos vecinos.

- *Capítulo III: El contenido del presente está dividido fundamentalmente en tres secciones.* Primero presentamos brevemente algunas de la dinámica demográfica de la ciudad fronteriza. Segundo señalamos en la ciudad como presenta un panorama socioeconómico que la sitúa en el tramo inferior de la mayoría de los indicadores que miden los niveles económicos y sociales del conjunto de España: desde un elevado y como el hecho de constituir un espacio-fronteriza con otro Estado con el que mantiene unas relaciones muy especiales en distintos planos, con perspectivas de futuros conflictos. Tercero, presentamos un análisis de la realidad de las relaciones fronterizas con los vecinos entre Melilla (España) y Nador (Marruecos) y una evaluación del factor económico en sociocultural.

Este intercambio diario y continuo se ha ido perfeccionando y desarrollando de forma espontánea. En este apartado último también se presentará, la frontera representa más bien un recurso que un vínculo para la movilidad humana actual, en su doble ambivalencia de puente y barrera.

- *Capítulo IV: Una de las claves de la población melillense es su multiculturalidad*, ligada a la peculiaridad de su ubicación espacial y a su proceso histórico, así como a la dinámica migratoria anteriormente comentada, que dan una riqueza cultural que esto representa es una de las potencialidades importantes de Melilla norteafricana como la singulariza dentro del panorama arquitectónico español. La cuestión que se plantea es hasta qué punto es posible que los musulmanes residentes en Melilla vivan en armonía con el resto de la población o si constituyen una especie de alteración grave interna que acabará por desnaturalizar la propia identidad española-europea y su sistema sociopolítico. Y las respuestas a esta pregunta se mueven desde los

extremos del discurso impecable (aquel que defiende la inexistencia del problema) al implacable (el que considera que la presencia islámica es el final de occidente).

La conclusión más general que se extrae de este capítulo es que la convivencia de una minoría islámica en la sociedad española es posible, al menos en el caso de Melilla fronteriza con el mundo islámico (Marruecos). Así, la convivencia entre una mayoría de origen cristiano europeo y una minoría islámica ha sido posible gracias a una más fuerza de la misma intensidad (equilibrio) y a fuertes deficiencias sociocultural de libertad de vestimenta, festividades y lengua (vestido, velo o *hijab*, idioma *tamazight* y festividades musulmanas). La convivencia se ha convertido en el gran valor de los melillenses y es el pilar sobre el que sostienen las relaciones interétnicas entre ambos grupos con la certeza de que es la única vía para mantener lo logrado hasta la fecha, pero este acuerdo tácito no puede ocultar que la convivencia se mantiene sobre las problemas de segregación espacial y marginación social (entre identidad, alteridad y lealtades) y a continuación se trataran las variables identitarias compartidas por el conjunto de los cristianos-musulmanes melillenses.

El caso del reconocimiento oficial de las festividades islámicas (como *Aid Adha*) constituye el más claro exponente de esta realidad en Melilla, debido a la presencia de una la minoría islámica significativa numéricamente y activa, frente a la tendencia encaminada a disminuir el peso de las festividades religiosas en favor de las aconfesionales observadas en España en las últimas décadas.

- *Capítulo V: Evaluación del sector educativo, pilar importante en la convivencia respetuosa y pacífica en general.* Así, los principios didácticos en una enseñanza intercultural en los espacios fronterizos constituyen uno de los instrumentos más importantes para luchar contra las desigualdades, establecer valores cívicos y democráticos, impulsar el desarrollo económico y cultural y, promover el desarrollo personal. El fracaso escolar, el abandono escolar temprano, afecta, de forma muy clara y acentuada, a los grupos culturales distintos al autóctono, generados por los flujos migratorios, en el caso de Melilla, el grupo cultural de origen *amazigh*-musulmán es el más afectado. Por eso, la enseñanza debe dar respuesta a las necesidades y exigencias que se derivan de los espacios-frontera, especialmente a las derivadas de la diversidad cultural, y debe hacerlo desde la integración de los minorías, que no asimilación, de los distintos grupos culturales distintos al autóctono.

Entendemos que estamos necesitados de este tipo de trabajos que propongan llevar a la acción resultados de investigaciones de otros autores y de reflexiones sobre un tema tan importante como la actuación educativa en una realidad cada vez más relevante, extendida y significativa en los contextos fronterizos y los espacios-frontera para concretar a una ciudad fronteriza como Melilla en este apartado del último capítulo.

El objeto de estudio de esta tesis doctoral es la influencia que el rasgo multicultural en el contexto fronterizo ha tenido en la realidad social y política de la ciudad de Melilla, una sociedad conformada por una diversidad de etnias, religiones y culturas, en una proporción adecuada de encontrar dentro de este entorno político y social. En los últimos años se ha producido dentro del ámbito académico, y también en el político y social, una atención preferente sobre la integración de la población musulmana en las sociedades europeas y sobre el posible crecimiento de la percepción social respecto al comportamiento y a la viabilidad de la presencia de esta minoría religiosa en sociedades democrática occidental.

El objetivo general del presente trabajo es poner de manifiesto la convivencia pacífica existente entre musulmanes y no musulmanes en la Comunidad Autónoma de Melilla *fronteriza*. Por ello, los objetivos específicos planteados en esta memoria han sido estudiar y analizar los diferentes campos de carácter geográfico, político, económico, sociológico, cultural y educativo de Melilla. Aspectos directamente vinculados con la convivencia pacífica bajo la premisa *transformar conflictos para buscar la paz*.

## **CAPITULO I**

### **OBJETO DE ESTUDIO Y METODOLOGIA**

En este capítulo pretendemos explicitar el objeto de nuestra investigación y el problema a investigación desde una concepción de enfrentar el multiculturalismo y el problema que se plantea estriba en las dificultades de adaptación del otro cultural o religioso a un sistema social marcado por sus propias pautas y valores desde el punto de vista de la integración de las minorías de origen islámica dentro de las sociedades occidentales o de los Estados de acogida para analizar y comprender de forma de la realidad sociocultural melillense con especial interés a las minorías musulmanes. En otro orden de cosas haremos un recuento de todas las preguntas, las hipótesis y los objetivos que presentamos en esta investigación señalando las metodologías, técnicas y fuentes que hemos utilizado para llevar a buen puerto toda la información útil y necesaria para cumplir con nuestro objeto de estudio.

#### **1.1. OBJETO DE ESTUDIO**

Lo primero que consideramos interesante plantear es una revisión somera de aspectos relevantes sobre la violencia más radical en las sociedades actuales que el principal foco de atención. Asimismo, se trata de encontrar posibilidades de que las minorías culturales especialmente-islámicos puedan adaptarse o no en las sociedades occidentales dentro de la mayoría social que ayuden a la mejora de la situación de la paz como supremo bien fruto de la armonía y la paz del ser humano.

Los comportamientos violentos pueden ser la expresión última y radical de una situación de conflicto ya sea este de tipo social (económico, político o cultural). En la europea posterior a la Segunda Guerra Mundial se superaron parte de los conflictos relacionados con lo que Raymond Aron denominaba «religiones seculares» (Aron, 1968). Comunismo, fascismo y anarquismo, pero persistían los comportamientos violentos derivados de ideologías como el nacionalismo que mantenían conflictos en estados como el Reino Unido o España mediante el recurso a la violencia terrorista, si bien en ambos casos (Ulster y País Vasco) al carácter político de estos movimientos se le añadían de forma complementaria otros de tipo religioso (la esencia católica del nacionalismo norirlandés y el fundamentalismo católico que se encuentra en la base del movimiento nacionalista vasco).



Mientras se mantiene la división entre bloques en Europa los comportamientos violentos que se viven en el continente tienen fundamentalmente un componente político como los sucesos de mayo de 1968 en Francia y en otros puntos de Europa. Con la caída de Muro de Berlín en 1989 y el declive de los regímenes comunistas, los conflictos de tipo predominantemente político dieron paso a otros donde la etnia y la religión adquirirían especial relevancia como fue el caso del conflicto de los Balcanes tras la desintegración de la antigua Yugoslavia. Pero, aparece la formulación teórica de Samuel Huntington desde 1993 sobre «*el choque de civilizaciones*»,<sup>3</sup> identificando civilizaciones con estructuras culturales y religiosas, con dos protagonistas principales y enfrentados: Occidente (Europa, Estados Unidos, Canadá y otros estados americanos) e Islam (estados islámicos o de mayoría musulmana).

Este novedoso enfoque de las relaciones internacionales influirá en la nueva forma de afrontar los conflictos internos de las sociedades europeas, la gestión de la diversidad y la protección de las minorías entre las que sobresale la formulada por Giovanni Sartori (2001) en su obra «*La sociedad multiétnica*». En los comportamientos violentos que se registran en Europa actual el componente religioso es fundamental, no solo en los actos de terrorismo que suponen el recurso violento más radical y que concita una mayor atención, también se ha relacionado con otros conflictos con trasfondo social como los disturbios en los suburbios de París de 2005. El crecimiento de la población inmigrante en Europa ha dado lugar a un crecimiento de los conflictos de tipo racista o xenófobo, por ejemplo en Suiza, Austria y Noruega la extrema derecha supera la cuarta parte de los votos (La Vanguardia, 2010) lo que provocó la promulgación de una legislación que protegiera a las minorías étnicas o raciales.

El Reino Unido fue el primero estado de la unión europeos que tras la guerra articuló una ley concediendo la ciudadanía a los súbditos de las antiguas colonias británicas (la Ley de Nacionalidad de 1948). Este recurso legal y la posterior articulación con otros estados a través de la *Commonwealth* facilitaron la emigración en grandes contingentes. Según datos del Eurostat, en el año 2014 el porcentaje de población extranjera en este país suponía el 7,8% del total, entre las que destacaban mayoritariamente los inmigrantes provenientes de la India y Pakistán. Los procesos de descolonización de otros territorios dependientes de Francia coadyuvaron al rápido crecimiento de la población extranjera. En el año 2014 la población inmigrantes suponía el 6,3% del total. Además, la población extranjera en Alemania se elevaba a los siete millones doscientos mil residentes, lo que suponía un 8,7% del total de la población de Alemania. Para el conjunto de Europa, en enero del año 2013, reside unos 34 millones de ciudadanos extranjeros, lo que lo que supone el 6,4% del total de la población europea de la UE-28, mientras que al menos 2 ,8 millones emigrantes abandonaron un

---

<sup>3</sup> Fue el famoso orientalista, Bernard Lewis, el que empezó a utilizar este paradigma desde los años sesenta en sus distintos libros como *The Middle East and the West* (1964), *The roots of muslim rage* (1990) y antes de popularizarse por Samuel Huntington en su famoso artículo «The Crash of Civilizations» aparecido en *Foreign Affairs*, vol.72, n°3, 1993 (Gresh, 2004: 23).

Estado miembro de la UE. Entre los grupos de extranjeros no comunitarios residentes en Europa de origen musulmán destacaban cuantitativamente los inmigrantes de origen marroquí (representando el 8,8% de los extranjeros) y los de origen turco (representando el 4,7% del total de extranjeros). Asimismo, la presencia extranjera en España se elevaba, en cuanto a su número, a los 4,6 millones residentes, lo que supone un 10,1% del total de la población Española. De hecho, en el año 2014 España es el país europeo con mayor tasa de extracomunitarios (Eurostat, 2015).

A las dificultades mencionadas por la forma de materializarse el fenómeno migratorio en España, propiciadas por el volumen y los plazos de formación de las comunidades migradas, hay que unirle ciertos antecedentes históricos y sociales con la comunidad musulmana, que complica este (re)encuentro. Porque si bien España ha tenido una posición privilegiada en sus relaciones con el mundo árabe, lo cierto es que esas buenas relaciones se quedaron circunscritas al ámbito diplomático y de alto nivel, y siempre de una manera más formal que real.

La nueva inmigración ha supuesto para los países de acogida una inyección de mano de obra, generalmente barata, pero también un aumento de la percepción de pérdida de la propia identidad europea, que en muchos casos ha derivado hacia sentimientos de racismo y xenofobia. Un fenómeno especialmente observado hacia los inmigrantes más alejados de las raíces culturales, étnicas y políticas de la mayoría de cada estado. Esta inmigración ha dado lugar a un rápido crecimiento urbano, que en muchos casos también ha tenido el efecto perverso de favorecer la segregación residencial y la creación de guetos de inmigrantes, habitualmente compartimentados y agregados por lugares de procedencia (Jiménez, 1997, 2004b y 2006).

La preocupación por la asimilación y la integración de las minorías dentro de las sociedades europeas tiene raíz en el temor a la pérdida de la identidad nacional propia y del supuesto tejido homogéneo desde el punto de vista étnico, cultural y religioso, así como el temor a convertirse en polvorines étnicos. Todo ello ha dado lugar a un replanteamiento de nuevas teorías y estrategias sobre los modelos de convivencia bajo situaciones de conflicto, dando lugar a una ciudadanía ejemplar.

En Francia, como ejemplo, se optó duro por la integración de dichas minorías mediante la aceptación de un modelo laico, consagrado en el ideal republicano de una ciudadanía igual para todos, y en el que las minorías étnicas no pueden tener derechos diferenciados. Un ejemplo que está observado en Alemania, donde se utiliza una inclusión diferencial mediante trabajadores invitados (llamados *Gastarbeiter*). Estos trabajadores sin derecho a una participación política ni una plena ciudadanía, solo están aceptados mientras durase su contrato de trabajo. Otro modelo es el Británico, el de corte multiculturalista, con respeto a las diferencias y a modo de escalas de integración de las minorías étnicas, primero con las demás minorías y posteriormente con la

mayoría *societal*<sup>4</sup>. En cuanto a España, el crecimiento de la presencia de los inmigrantes, mayoría de origen islámico, está dando lugar a un replanteamiento sobre qué modelo convivencia es el más apropiado para la nueva realidad social española.

Actualmente, la integración de estas minorías de origen islámica pasa por una actuación y adaptación a nivel del sistema normativo de los Estados de acogida. Pero, este cúmulo de acontecimientos de los atentados del terrorismo *yihadista* ha centrado el debate sobre la posibilidad de que los grupos minoritarios islámicos puedan adaptarse o no en las sociedades occidentales.

## 1.2. PROBLEMA A INVESTIGAR

Tras los atentados terroristas que fueron atribuidos al terrorismo *yihadista internacional* en el mundo actual y especial en Europa como los atentados del 11-M «Madrid, 2004», el 07-J «Londres, 2005» o del atentado contra Charlie Hebdo el 07-E «París, 2015», atentado en el tren Paris-Ámsterdam el 21-A «2015» y atentados a París el 13-N «2015», se ha observado un aumento de los conflictos religiosos en el seno de las sociedades occidentales, en concreto de la *islamofobia*. Movimientos que pudieran dar lugar a manifestaciones violentas intolerantes que acabarían por socavar la convivencia de las minorías dentro de la mayoría social, y ha sido precisamente el encaje de las minorías de origen islámico en las sociedades actuales el principal foco de atención.

Estudios recientes ponen de manifiesto que factores variables tales como la pobreza, la marginalidad, las desigualdades económicas y la escasa integración política y social no son factores del todo suficientes como para poder explicar totalmente el integrismo islámico (Trujillo, Alonso, Jiménez-Ferrer y Ramírez, 2009). Sin embargo, Ramírez dice que no se puede establecer un vínculo directo e inexorable entre la pobreza y terrorismo islámico. Un tercio de los detenidos en 2009 por causas *yihadistas* son ciudadanos de la Unión Europea y una quinta parte (20%) habían nacidos en Europa (Llamas, 2011). Podemos decir que este fenómeno tiene una relación estrecha con el desencuentro.

El Islam y sus practicantes son vistos por una parte de los europeos como personas ligadas a comportamientos violentos e intolerantes. En la encuesta realizada por *Pew Global Attitudes* en el año 2006, el 83% de los españoles relacionan o asocian a los musulmanes con el fanatismo y el 60% creen que son de carácter violento (Pew Global Attitudes, 2006). En el mismo sentido se muestran los datos del Barómetro del Real Instituto Elcano: el 80% de los encuestados en España considera a los musulmanes

---

<sup>4</sup> Kymlicka y Parsons plantean una subdivisión del sistema social en cuatro subsistemas: economía, cultura, política y comunidad *societal*. los autores tienen en cuenta todos los factores sistémicos que se ponen en juego en los procesos sociales, viendo el peso que tiene cada una de ellas. Así, la comunidad *societal* se basaría en un conjunto de normas colectivas que garantizan la cohesión de la sociedad, en base a una lealtad. Véase, Kymlicka (1996: 112) y Parsons (1974: 21).

como autoritarios y el 57% los considera violentos (Real Instituto Elcano, 2004). Además, la violencia contra la libertad de expresión materializada en la *fatwa* contra Salman Rushdie, el asesinato de Theo Van Gogh, la crisis de las caricaturas o las recientes amenazas contra Geert Wilders por su película *Fitna*,<sup>5</sup> a los musulmanes que residen en Europa se les suele relacionar con comportamientos violentos como los producidos en afueras de París o directamente con el terrorismo islamista como amenaza (Desrués y Pérez, 2008: 18). Los resultados en la última consulta (encuesta) del *Pew Research Center* sobre percepciones mutuas entre comunidades religiosas en el mundo, son muy parecidos, y una vez más, la islámica es la peor valorada (Pew Global Attitudes, 2006).

El atentado del 11-S de 2001 contra las Torres Gemelas de New York fue el punto de inflexión respecto a la relación entre Islam y terrorismo. En algunos lugares de Europa como en Bélgica, en la ciudad inglesa de Halifax o en la holandesa Ede, se produjeron celebraciones por la matanza e introdujo entre la población un visible preocupación acerca de las actitudes de los musulmanes que viven dentro de las sociedades occidentales (Caldwell, 2010). El 11-M de 2004 se produce el atentado de origen islamista de los trenes de Atocha en Madrid que provocaron 200 muertos y miles de heridos. En el año 2005, el 7-J, nuevos atentados mortales en los medios de transporte de Londres que causan 57 muertos. Todos ellos fueron reivindicados por Al-Qaeda.

Al-Qaeda ha creado una nueva filosofía organizativa basada sobre la centralización de las decisiones y descentralización de la ejecución (Alhammedi, 2005 y Wright, 2009). En efecto, los estrategias *yihadistas* del Al-Qaeda hacen que cuando cualquier conflicto en el que una de las partes sea musulmana se convierte en una manifestación de la ofensiva general contra los musulmanes que promueven los judíos y los cruzados, basándose siempre sobre la teoría del choque de civilizaciones. La sociedad occidental está marcada por su urgencia y acomodación y así es difícil ganarle a un enemigo cuyo tiempo se mide entre el mínimo que dura una vida y el máximo que supone la eternidad de la existencia en el paraíso (Llamas, 2011).

La justificación esgrimida en muchos casos para la ejecución de estos actos violentos es variada y se reparte entre cuestiones de tipo internacional, como el conflicto de Palestina, Irak, Afganistán, Libia o Siria a otras de tipo identitario y religioso como atajar la blasfemia y la defensa del Islam en general tal y como hizo el asesino de Theo Van Gogh (Roy, 2005). Los atentados terroristas indiscriminados y los asesinatos selectivos son los actos violentos más graves pero también existen otros actos de violencia contra la integridad física de las personas (agresiones) o contra los bienes (actos vandálicos), así como las amenazas e injurias verbales a las personas y otras expresiones agresivas o amenazantes como las pintadas.

---

<sup>5</sup>*Fitna*. En castellano, rebelión, desunión.

Tras los atentados del 11-S y los siguientes atentados del terrorismo *yihadista internacional* surgió entre los gobiernos de algunos estados europeos y norteamericanos la preocupación por la existencia o el crecimiento de actitudes de discriminación, prejuicios o intolerancia contra los ciudadanos de religión islámica, que se englobaron bajo el término de islamofobia. Esta sería una nueva ideología similar en teoría, función y objetivo al racismo y otros fenómenos afines, sosteniendo y perpetuando la imagen negativa del Islam y de los musulmanes (Desrues y Pérez, 2008: 7).

En la práctica, resulta difícil explicar si una acción violenta hacia un ciudadano o inmigrante musulmán es un acto de islamofobia o se trata de un acto de racismo o de xenofobia. En España existen pocos datos sobre este tipo de delitos a actos de contenido racista. Según la Dirección General de la Policía y la Dirección General de la Guardia Civil en el periodo que va desde enero de 2004 a mayo de 2005 se registraron 30 delitos que podría calificarse de la islamofobia como señala que María Ángeles Cea D'Ancona (2009: 18), define como una especificidad del racismo o la xenofobia como concepto general: 3 contra las personas, 5 contra bienes y 22 de amenazas e injurias verbales. Las Organización No Gubernamental, *SOS Racismo y Movimiento contra la Intolerancia*, elevaron el número de incidentes de este tipo durante el periodo señalado, algunos de ellos cometidos, supuestamente, por agentes de la autoridad (Casa Árabe, 2007: 48).

En el año en el que se produjo el atentado del 11-M, estas organizaciones no gubernamentales observaron que había aumentado la hostilidad hacia los musulmanes debido a «que se multiplicaron las quejas de marroquíes y argelinos por los controles de identidad y arrestos abusivos» (Desrues y Pérez, 2008: 14), pero reconocían no poder determinar con datos fiables si se había producido un aumento de este tipo de incidentes con respecto a periodos anteriores (Casa Árabe, 2007: 50). Tras los atentados de marzo de 2004, los medios de comunicación y los discursos de la clase político en general intentaron no reproducir «como la asociación del Islam o de los musulmanes con el terrorismo» (Desrues y Pérez, 2008: 14-15) lo que posiblemente redujo el nivel de hostilidad hacia esta población.

El Informe *Raxen* promovido por el *Movimiento contra la Intolerancia* asegura que en el año 2009 se produjeron en España 4.000 agresiones racistas o xenófobas y otros incidentes de odio, y desde el año 1992, «más de 80 personas muertas víctimas del odio» (Informe Raxen, 2010: 57), la mayoría de las agresiones que registra el informe son de carácter xenófobo y racista, siendo escasos los incidentes calificados de forma específica como islamofobia. En Andalucía se habrían registrado dos incidentes considerados islamófobos: el reparto de octavillas en Granada durante la celebración de la Toma de la ciudad y la recogida de firmas en un barrio sevillano para evitar la construcción de una mezquita. También se produjo la muerte de un ciudadano argelino en Lepe que el informe lo califica de "crimen racista". En Baleares se denunció unos supuestos abusos policiales por una intervención excesiva en los incidentes registrados en una mezquita. Tan solo un incidente islamófobo registrado en Cataluña en ese año (una manifestación de un grupo de alumnos de un instituto de Mollerussa por permitir a

las alumnas musulmanes portar el *hijab*), pero si se produjeron varios actos xenófobos contra magrebíes. En la Comunidad Valenciana, en el pueblo de Valld'Uxio se recogieron firmas para impedir la construcción de un centro cultural islámico, y en Benicarló el Ayuntamiento denegó los permisos para la ampliación del cementerio musulmán. También, los sucesos de El Ejido (Almería) de febrero del año 2000 fueron la constatación mediática de que existía un conflicto larvado entre la sociedad mayoritaria y las minorías étnicas recién instaladas, y en concreto, con la minoría musulmana.

En Melilla se denunciaron pintadas anti-musulmanes y en Ceuta (ciudad de similar rasgos que Melilla) el informe refiere como incidente islamófobo el caso de *hijab* de las niñas del colegio Severo Ochoa, si bien este hecho sucedió en el año 2007. En otro informe de *Raxen* (2008) recogía los denominados crímenes de odio sucedidos desde el año 1991 hasta el 2007 y si bien no recoge ninguno como directamente relacionado con la condición de musulmán de los asesinados, 16 del total de los 74 muertos registrados eran de origen magrebí o árabe. Sin embargo, podemos encontrar otras estadísticas e informaciones dedicadas a la violencia de género que tienden e eliminan la nacionalidad y el origen de las víctimas y/o homicidas para evitar una relación entre este tipo de actos y cuestiones raciales, étnicas o religiosas.

Estos informes registran un alto número de incidentes pero en su mayoría tienen un carácter xenófobo dirigido contra inmigrantes en general (además, de magrebíes, son también objeto de estas agresiones, subsaharianos, hispanoamericanos y rumanos). Las acciones islamófobas se reducían hasta el año 2009 a las campañas en contra del velo islámico en las escuelas e institutos o a las movilizaciones de los vecinos en contra de la construcción de mezquitas, si bien desde ese año, la actitud hacia el Islam en determinadas zonas de España como Cataluña se ha vuelto más hostil tras la aprobación en algunos ayuntamientos de límites al velo integral en espacios públicos y el crecimiento de partidos declaradamente islamófobos como *Plataforma per Catalunya*, «Plataforma por Cataluña (PxC)».<sup>6</sup>

Los incidentes violentos o las discriminaciones de tipo religioso pueden confundirse en ocasiones con otros actos con motivaciones racistas o xenófobas. Las agresiones e incidentes de este tipo (religiones, xenófobos o racistas) son recogidos por las estadísticas oficiales y las organizaciones no gubernamentales dedicados a denunciar el racismo y la xenofobia desde la óptica de la protección a las minorías, por lo que resulta casi imposible obtener datos sobre agresiones a personas no englobadas dentro de estas minorías raciales, étnicas o religiosas. Esto puede deberse a que o bien no existen estos comportamientos o cuando se producen se engloban en delitos o faltas comunes sin que se aprecien en ellos motivaciones racistas, xenófobas o antirreligiosas.

---

<sup>6</sup> En el punto 5.7 de la Declaración programática de *Plataforma per Catalunya* propone: «PxC fomentara la repatriación de la Población Islámica y a tal efecto propondrá las correspondientes reformas legales y constitucionales para retirar la nacionalidad y reducir la presencia islámica en tierra española hasta niveles que el pueblo Catalán considere tolerables». Véase, <http://www.pxcatunya.com>

En el caso del terrorismo *yihadistas* de origen islámico el discurso político mayoritario ha procurado un desmarque entre estos actos criminales y las posibles motivaciones de odio religioso. También, tras los atentados del 11-M, gran parte de la prensa y los partidos políticos españoles ofrecieron una motivación política a la masacre, al relacionarlos con la intervención de España en la Guerra de Irak.

El debate sobre el encaje de las minorías alcanza una gran relevancia en estos días debido al crecimiento de la presencia de inmigrantes musulmanes (proveniente del Norte de África o Oriente Medio, Libia, Siria, Irak y Afganistán), a lo que se ha unido la emergencia del terrorismo *yihadistas* sobretodo en los países en conflicto además de Estados Unidos y Europea. Dichos atentados tienen como diana a intereses o ciudadanos occidentales y/o personas de creencia diferente -citamos como ejemplo, el atentado de Bali (Indonesia) en el año 2002 y el atentado de Casablanca (Marruecos) en el año 2003-. Además, los propios musulmanes también han sido objetivo de este tipo de acciones.

Este cúmulo de acontecimientos ha centrado el debate sobre la posibilidad de que los grupos minoritarios islámicos puedan adaptarse o no en las sociedades occidentales, y en su caso, cual es el camino apropiado para una convivencia pacífica ejemplar.

La integración de estas minorías de origen islámica pasa por una actuación y adaptación a nivel del sistema normativo de los Estados de acogida. Actualmente, dichos estados han optado por tres vías de integración, sobretodo de la minoría islámica comparándola con las demás minorías religiosas:

- Modificación de la normativa en los aspectos que puedan entrar en conflicto con los valores religiosos y morales de dichas minorías. Cabemos destacar que la modificación de toda una normativa podría ser percibida por la mayoría con un sentimiento de invasión o de apropiación de su propio espacio social y como desplazamiento del derecho de la población autóctona hacia una población exógena.
- Establecimiento de unas normativas específicas para dichos ciudadanos. Este hecho podía dar lugar a la creación de nuevos ciudadanos, lo que los multiculturalitas denominan, una «ciudadanía diferenciada». Esto podría producir entre la mayoría, una percepción de discriminación al verse obligados a cumplimentar normas de las que están exentos o disculpados las minorías.
- Adaptación de normas que podrían entrar en choque con los valores y hábitos de las minorías. Lo que conlleva a una percepción entre la mayoría de cesión ante el chantaje social y de que, independientemente de su posición social, son víctimas de un sistema discriminador en razón de creencia.

En cualquier caso, el desarrollo de una política efectiva y modelos de integración debe tener en cuenta que la integración exige bilateralidad. Se ha de tener voluntad de renuncia y aportación y desterrar la idea de que la integración es un proceso social que sólo atañe a los inmigrantes. Por eso, el primer paso de una estructura de la metodología en esta tesis doctoral que seguimos para explicar los supuestos señalados, asume un enfoque tridimensional surcado por la minoría islámica entre el conflicto y la multiculturalista en cuanto categorías heurísticas que nos permitirán hacer una aproximación global de la ciudadanía en sede de colonial. Para ello, nos apoyamos en general de los «Conflictos y choque en una sociedad Multiétnica», y del «Islamofobia e Multiculturalismo» y de la «Minorías en España» como herramientas analíticas previas que nos permitan visualizarla supuesta opresión estructural que pesa sobre las minorías en un contexto dominado por patrones culturales occidentales.

### **1.2.1. Conflictos en una sociedad Multiétnica**

La integración de las minorías en las sociedades occidentales es una de las preocupaciones emergentes de las investigaciones sociales y de los políticos. El crecimiento de las minorías y el nuevo enfoque social que proporcionó la implantación del Estado del Bienestar en Europa va a acelerar el debate, si bien es en los Estados Unidos y Canadá, a lo largo de las décadas de los setenta y ochenta donde surge un nuevo enfoque del problema de las minorías dentro de las sociedades mayoritarias: el denominado «*enfoque multiculturalista*», impulsado desde instancias universitarias por teóricos neo-marxistas como Will Kymlicka (1996, 2003 y 2004) o Iris Young (2000). En esencia, se trata de crear un nuevo tipo de relación entre la sociedad mayoritaria y las minorías, basándose en una relación de iguales, de reconocimiento mutuo y de negociación de la «*neutralidad cultural*» del sistema liberal.

El problema que se plantea estriba en las dificultades de adaptación del otro cultural o religioso a un sistema social marcado por sus propias pautas y valores. Tal y como expresa Iris Young, no existe la neutralidad cultural dentro del sistema liberal sino lo que esta autora denomina «*imperialismo cultural*» (Young, 2000: 102). El sistema político y social propio del liberalismo es una construcción de las sociedades occidentales de raíz greco-romana y cristiana, por lo que no puede ser ajeno a los valores que emanan de este origen. El liberalismo como sistema básico y la democracia como su evolución son sistema propios de los estados europeos y norteamericanos que se han exportado o impuesto con mayor o menor éxito a otros pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos. En numerosas ocasiones se olvida este hecho, el que tanto el Estado como armazón administrativo y ejecutivo, como la democracia liberal como sistema político, son concepciones occidentales.

Pero el sistema liberal posee una contradicción interna para la que no estaba diseñado. El propio sistema mantiene como valor fundamental la tolerancia y la pluralidad (el propio lema fundacional de los Estados Unidos hace referencia al pluralismo: *E Pluribus Unum*), si bien en el momento de su creación el objetivo



principal era el de superar la división religiosa entre cristianos (protestantes y católicos) y las relaciones políticas entre ambos grupos. Pero el sistema liberal comienza a entrar en contradicción cuando las minorías a las que deben tolerar al propio sistema. Cuando las minorías no pretenden integrarse en el sistema de valores liberales sino que prefieren mantener sus propios rasgos de identificación, problema que se acrecienta cuando estos rasgos contienen valores considerados como antiliberales. Surge entonces la discusión sobre si el sistema liberal debe adaptarse a esta nueva realidad, para lo cual tendrá que "aparcar" una parte destacada de sus postulados, o si deben ser las minorías, por muy alejadas que se encuentren de los valores propios de las sociedades occidentales, los que deben adaptarse y modificar sus rasgos identitarios al entrar en colisión con el conjunto de valores convivenciales de estas sociedades.

Esta cuestión adquiere gran relevancia dado que todo el sistema normativo de un estado depende de ese conjunto de valores, tal y como refiere Luis Seguí,

Las relaciones sociales se organizan y funcionan en base a un conjunto de valores morales que a su vez informan el sistema normativo que las regula y cuyo grado de cumplimiento depende de la amplitud y profundidad con que han sido internalizadas por los sujetos (Seguí, 2002: 2).

El derecho y la normativa, derivan pues del conjunto de valores propios de las sociedades sobre los que actúa y conforma en gran medida las relaciones sociales de los individuos que la integran. Una de las respuestas que intentaremos responder es la posibilidad de implantación de una minoría dentro de un conjunto mayoritario. Entonces, ¿qué sucedería cuando dentro de una sociedad mayoritaria con un sistema de relaciones sociales basado sobre su propio conjunto de valores, ¿se insertaría una minoría cuyo sistema de valores es diferente o incompatible?

El multiculturalismo es el camino adecuado para solucionar este problema. Como propuesta teórica, el multiculturalismo surge en el área cultural anglosajona, desarrollado principalmente por docentes y teórico neo-marxistas. La variedad de perspectivas teóricas es elevada, y se centran en cuestiones como las reivindicaciones de las minorías nacionales, las relacionadas con el género, y con especial incidencia, las de carácter étnico y religioso. Siguiendo al profesor Pablo Badillo O'Farrell (2003: 53), podemos establecer una doble visión del multiculturalismo, que denominaremos como versiones *fuerte* y *débil* del mismo.

a) La versión *fuerte* pretende un cambio radical en la forma de entender la ciudadanía, que permitiría a los diversos grupos gobernar a sus respectivos miembros «de acuerdo con sus costumbres y perspectivas». En este modelo, los multiculturalistas encuentran en el Estado democrático-liberal el objetivo principal de sus reivindicaciones. Este Estado ha sido construido como espacio público homogéneo, política y culturalmente y es una realización europea lograda en el transcurso del último siglo, en el que se ha establecido un espacio legalmente homogéneo donde los individuos como ciudadanos poseen los

mismo derechos, quedando sus diferencias sociales, culturales, religiosas o étnicas fuera del ámbito de lo público. Los multiculturalistas *fuertes* propugnan un cambio en la estructura del Estado que debe ser federal, pero no solo en términos territoriales, también en consideración a las distintas entidades culturales presentes en la sociedad, por lo que las culturas tendrían que ser tratadas igualmente, pero no de forma idéntica y el Estado dejaría de tener la posición central dentro del sistema social, trasladado a los grupos que componen la sociedad.

b) En la versión *débil*, los multiculturalistas defienden unos objetivos más limitados, dirigidos prioritariamente a suavizar los impactos que la acomodación multicultural puede producir entre los miembros del grupo inmigrante o étnico minoritario. Esta línea *débil*, pretende un trato moralmente adecuado para los grupos identitarios, a la vez que mantienen la protección de sus derechos individuales. Entre los teóricos de esta línea, que pretenden compatibilizar el modelo liberal con la protección de las identidades culturales, destaca Will Kymlicka (1996: 239) y su modelo de ciudadanía multicultural. El multiculturalismo *débil* ha propiciado el denominado «resurgimiento étnico» que ha encontrado en los modelos multiculturalistas una forma de protección de las minorías, y ha propiciado una auténtica eclosión de grupos que reclaman para sí un trato diferenciado, basándose en cualquier rasgo caracterizador, desde las perspectivas de género a las pautas culturales de las minorías nacionales y con especial fuerza en las diferencias étnicas y religiosas.

Los multiculturalistas, partiendo de las tesis comunitaristas, donde todo individuo es un reflejo de la comunidad de pertenencia, tienden a primar la identidad del grupo sobre la del individuo. A partir de los años noventa del siglo XX, el debate deja de girar sobre la dualidad individualismo/comunitarismo, bajo la premisa de que las minorías aceptan el consenso liberal democrático básico, pero que están en desacuerdo respecto a la interpretación de los principios democráticos en las sociedades multiétnica, centrándose la disidencia en torno al papel de la lengua, la nacionalidad y las identidades étnicas en el seno de las sociedades y las instituciones liberales democráticas. Consideran que la autonomía individual está unida íntimamente con el acceso a su cultura y al respeto por parte de los otros grupos culturales. Esta posición, en sintonía de otra parte con la de Waldron (1995), Walzer (1993 y 1998) y Williams (2001), es lo que Kymlicka denomina el «culturalismo liberal» (Kymlicka, 2003: 34). Hay que recordar que la tarea fundamental de Kymlicka es reformar el liberalismo, para hacerlo compatible con los derechos para las minorías nacionales. Esto le lleva también a presentar una idea particular de nacionalismo. Su pensamiento busca un equilibrio perfecto entre nacionalismo y liberalismo.

Los críticos con el culturalismo liberal, como Jeremy Waldron, objetan a estos planteamientos que no es posible distinguir de forma inteligible o aislada a las culturas o a los grupos culturales, y que no tiene sentido la afirmación de que los individuos

pertenezcan a las culturas, por lo que no existe razón para asumir que el bienestar y la libertad de los individuos estén estrechamente vinculados con el florecimiento de la cultura (Bermudo, 2007: 111).

Para Bernard Williams (2001) y Will Kymlicka (2003), la solución se encuentra en distinguir entre dos tipos de derechos de las minorías: los restrictivos de los derechos individuales, lo que denomina «restricciones internas», frente a los que complementan los derechos individuales y que se tratan en realidad de «protecciones externas» frente a la cultura dominante. Concluye que los derechos de las minorías son coherentes con el culturalismo liberal si protegen la libertad de los individuos en el seno del grupo y sí promueven relaciones de igualdad y no dominación entre los grupos. Para alcanzar una verdadera protección de los derechos de las minorías, es necesario reformular el Estado liberal. En general se aceptaba que el Estado era neutral étnico-culturalmente, tratando la cultura del mismo modo que la religión.

Para Michael Walzer (1993: 100-101), el liberalismo implica un «marcado divorcio entre el Estado y la etnicidad», el Estado liberal queda por encima de los diversos grupos étnicos y nacionales del país, rehusando apoyar su reproducción de forma activa. Por ejemplo en el modelo de tolerancia como señala Walzer, hoy el más extendido, es el propio del Estado nacional, respecto a las minorías presentes en su territorio. El Estado nacional no es neutral, configura según su cultura la educación pública, los símbolos, el calendario estatal, las fiestas, etc., A pesar de todo, los Estados que se tienen por liberales y democráticos toleran en su seno a las minorías, concediéndoles una autonomía bastante limitada (Walzer, 1998). Y lo ejemplifica en los Estados Unidos como estado liberal neutral, que no reconoce lengua ni religión oficial. Esta neutralidad es la base de la distinción que hacen autores como Ignatief entre «naciones cívicas liberales» y «naciones étnicas no liberales» (Ignatief, 2003: 23). Para estas últimas, la reproducción de una particular cultura e identidad étnica es uno de sus más importantes objetivos, mientras que para las naciones cívicas la identidad de sus ciudadanos se define principalmente en razón de su adhesión a ciertos principios de democracia y justicia.

Pues de nuestro mundo cultural, esa mezcla de lenguaje e instituciones y prácticas sociales dentro de las que vivimos. Kymlicka usa la expresión *cultura societal* para referirse a un espacio simbólico, institucional y material dentro del cual los individuos pueden elegir entre opciones de vida (Kymlicka, 1996: 36). Si libertad significa la capacidad de elegir entre diversas opciones reales de vivir, es necesario un contexto lingüístico y cultural que me capacite para comprender y valorar mis posibilidades, y un contexto institucional y social en el cual realizarlas (Kymlicka, 1996: 177). Y si la libertad depende de un entorno cultural pleno, hay que ampliar la teoría de los derechos para defender ese contexto generador de sentido. Este es el núcleo de su argumento. Es liberal, pues defiende el derecho a la elección individual; es nacionalista, porque recurre a la tierra natal para dotar de sentido a esa capacidad. Y parece listo para resolver el problema de la justificación de unos derechos de las

minorías: si la gente necesita una *cultura societal* para ser libre, es justo que los grupos minoritarios sean protegidos por derechos diseñados específicamente para cada grupo, puesto que la mayoría nacional ya conserva en buen estado su mundo cultural mediante el estado central.

Kymlicka argumenta que este ideal de neutralidad de los Estados liberales es «manifiestamente falso», poniendo por caso la defensa del idioma inglés por parte de los poderes públicos en los Estados Unidos (es requisito legal que los niños aprendan el inglés en los colegios, que los inmigrantes aprendan inglés para adquirir la ciudadanía, y es un requisito de facto para poder acceder a un empleo o para aspirar a un puesto en la administración). Todas estas actuaciones están encaminadas a promover la *cultura societal* de la mayoría. Por *cultural societal*, Kymlicka (1996: 112) entiende una cultura concentrada en un territorio, centrada en una lengua compartida y utilizada por una amplia gama de instituciones, tanto en la vida pública como en la privada (colegios, medios de comunicación, derecho, economía, gobierno, etc.). Implica por tanto más a una lengua y a unas instituciones sociales comunes, que a unas creencias religiosas comunes, hábitos de familia o estilos de vida personales.

Estas *culturas societales* son inevitablemente pluralistas en las democracias liberales ya que se componen de diversidad de creencias religiosas, estilos de vida, opciones sexuales o ideologías políticas. Pero estas *culturas societales* no han nacido de forma natural, sino que han sido promovidas por los propios Estados, procurando así la integración de los ciudadanos en el seno de su sociedad. Es más, la promoción de una *cultural societal* determinada es parte del «proyecto de construcción nacional» adoptado por las democracias liberales. Pero los esfuerzos dedicados a la construcción nacional de la mayoría pueden generar injusticias para las minorías. En este punto, Kymlicka distingue entre dos tipos de minorías: *las minorías nacionales* y *los inmigrantes* (Kymlicka, 2004: 17). La respuesta habitual por parte de las minorías nacionales ante la construcción nacional de la mayoría ha sido la de promover su propia construcción, utilizando los mismos instrumentos que la mayoría *societal*, ejerciendo un fuerte control sobre la lengua, los currículos escolares o los requisitos de inmigración y naturalización.

Según Kymlicka, los proyectos de construcción nacional de las minorías son justos, siempre y cuando no se violen los derechos fundamentales del conjunto de los ciudadanos. En cuanto a los inmigrantes, históricamente no han pretendido la construcción nacional de su grupo. Pocos de estos grupos de inmigrantes han puesto objeciones al requisito de tener que aprender una lengua oficial para poder adquirir la ciudadanía, o sobre la necesidad de que sus hijos aprendan en el idioma oficial, ya que aceptan que tanto sus oportunidades como las de sus hijos en el país de acogida pasan por estas obligaciones. La integración de los inmigrantes en la nueva sociedad es un proceso largo y difícil que avanza a través de generaciones, lo que plantea la necesidad de ofrecer prestaciones especiales de forma transitoria como servicios en la lengua materna, revisar los códigos de vestimenta, las festividades oficiales, o el retrato que se

hace de las minorías en el currículo escolar y en los medios de comunicación, e incluso la introducción de la polémica discriminación positiva.

Frente a las posiciones multiculturalistas, incluidas las denominadas *débiles* representadas por Kymlicka, sus críticos argumentan que por estas vías se produce una erosión de la ciudadanía, que la politización de la etnicidad provoca división en la sociedad y que con el tiempo se genera un clima de desconfianza y antagonismo entre los grupos étnicos, que actúa desgastando los nudos de conexión que mantienen unidos a los ciudadanos como nación. Schlesinger llega a asegurar que en Estados Unidos, el multiculturalismo ha estimulado «la fragmentación de la comunidad nacional en una enfadada colección de enclaves, guetos, tribus, donde se incentiva y se exalta la segregación cultural y lingüística» (Schlesinger, 1993: 137-138).

Pero las políticas multiculturalistas, especialmente las relacionadas con los grupos étnicos, han ido calando en las políticas públicas. A partir de los años setenta se comenzaron a abandonar las políticas de asimilación de los inmigrantes (el denominado *anglo conformidad*), en países como Estados Unidos, Canadá o Australia, para adoptar políticas más tolerantes y pluralistas que permitían y apoyaban la conservación de diversos aspectos de la identidad de estos inmigrantes. Posteriormente otros países comenzaron a adoptar políticas similares como Nueva Zelanda, Suecia, Gran Bretaña y Países Bajos. Hasta el punto de que es posible hallar políticas multiculturalistas en casi todos los Estados democráticos occidentales como afirma Nathan Galzer (1997: 147).

### **1.2.2. Choque de civilizaciones: Islam y Occidente**

La cuestión de la integración de las minorías étnicas en Europa ha sido replanteada tras los atentados del 11-S, tras la emergencia del terrorismo islámico. Se ha incrementado el temor a la existencia de fuertes minorías islámicas, que ahora son vistas por parte de amplios sectores de las sociedades occidentales como elementos perturbadores de la seguridad y de sus modelos de bienestar. En Francia se ha optado por reafirmar su sistema asimilacionista, a pesar de que sucesos como las revueltas de París de noviembre del año 2005 ponen en entredicho el modelo, mientras que en el Reino Unido, el modelo respetuoso con otras culturas, totalmente multiculturalista, aunque también ha sido puesto en cuestión tras los atentados islamistas del 7-J «Londres, 2005».

Tras de la emergencia del integrismo islámico radicalismo, el debate sobre el multiculturalismo ha suscitado una controversia fuerza en relación a cuestiones como las diferencias lingüísticas o culturales y para centrarse en el encaje del Islam en las sociedades occidentales, es decir, el debate multiculturalista es ahora un debate especialmente religioso. El debate se centra en la integración de seguidores del Islam en Europa.

Los puntos de fricción en la integración de la minoría islámica no se reducen ya a la indumentaria o a las prescripciones alimentarias, ahora se trata de establecer si existe una incompatibilidad de base entre los sistemas democráticos y la fuerte carga normativa que posee el propio Islam, en aspectos concretos como los derechos fundamentales o la igualdad de género. Como refiere Amelia Valcárcel (Catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia) en relación a las prescripciones de género,

Nuestras democracias complejas son «sociedades de principios», con una abundante carga discursiva ética, y con su normativa de género debilitada, mientras que las sociedades tradicionales son lo que Lecky llamó «sociedades de vergüenza», regidas por órdenes de pureza, -magistralmente estudiadas por Mary Douglas-, y normas de género estrictas. Si estos dos tipos coinciden, colisionan (ABC, 2010: 2).

Ernest Gellner advierte que mientras que todas las sociedades se han secularizado, «*el Islam esta fuerte ahora como lo era hace un siglo*» (Gellner, 1983: 18). Para el mismo autor, el problema del Islam reside en su estructura doctrinal y en su aplicabilidad al mundo sociopolítico lo que dificulta su encaje en las sociedades secularizadas. Otros autores, como Huntington o Sartori hacen hincapié en la dificultad de integración de las minorías islámicas en las sociedades avanzadas. El primero mantiene la tesis de asimilacionistas y considera que la inmigración islámica en Europa es un grave problema porque esta no acepta el principio de integración debido esencialmente a que sus fuentes de identidad primarias están sustentadas en la religión y el tribalismo. Por su parte Sartori, que se sitúa en la corriente integracionista, asegura que existen mayor dificultad en aceptar a los inmigrantes islámicos porque estos no aceptan las vías de integración al ir en contra de sus principios culturales y religiosos: «*mientras el Occidente no ve al islámico como infiel, para el islámico el Occidente si lo es*» (Sartori, 2001: 19). Sartori se pregunta hasta que punto deben ceder las sociedades pluralistas aceptando en su seno a sus enemigos culturales.

Frente a estos autores surgen propuestas como la de Bassam Tibi y su concepción del pluralismo cultural a partir del cual define el denominado el «*Euro-Islam*», que denuncia el peligro que supone no integrar al Islam dentro de las instituciones políticas y económicas europeas, proponiendo un modelo de relaciones interculturales y de integración especialmente política, rechazando tanto el relativismo cultural como el multiculturalismo, al considerar que este último termina por justificar el gueto (Alsayyad, 2002: 78).

"Ser musulmán" no es un dato estático, sino un proceso de construcción subjetiva de la identidad. Estas se construyen a nivel espacio temporal y de manera eminentemente subjetiva. Asimismo, las identidades en la diáspora se construyen en contextos muy marcados por la historia y las tradiciones sociopolíticas. En la mayoría

de las encuestas de los diferentes estudios e informes oficiales,<sup>7</sup> los jóvenes musulmanes en Europa se sienten discriminados, lo que les lleva a construir representaciones conflictivas de la relación *nosotros-ellos*. La dificultad de los estudios sociológicos actuales estriba en el hecho de que se deben tener en cuenta al mismo tiempo los diferentes niveles y enfoques: tanto la escala micro sociológica como la macro sociológica, la contextualización de los análisis comparando los diferentes países europeos para evitar que éstos sean demasiado globales y reductores. Como afirma Nikola Tietze «en la literatura francesa predomina un punto de vista político sobre el Islam que sitúa las expresiones musulmanas en lo político y en lo ideológico» (Tietze, 2002: 197). Esta afirmación se podría extrapolar al resto de producciones europeas en los años sesenta.

### 1.2.3. Islamofobia y Multiculturalismo

Contrariamente al discurso político dominante en Europa desde los sesenta, se asiste en las últimas décadas al auge de un pensamiento anti-inmigración que está insistiendo, hasta la saciedad, en la necesidad del cierre de las fronteras, en nombre de las imágenes de la inseguridad ciudadana, las lealtades de la demografía musulmana y del terrorismo (Abrighach, 2006). Esta actitud negativa y excepcional respecto a los inmigrantes es tan fuerte cuando se cruza con la reflexión sobre el Islam o la inmigración islámica en Europa.

El ancestral dualismo Islam y Occidente, en tanto que dos *mundus imaginalis* (Mouhieddine, 1995) de la adversidad, vuelve a dominar a ultranza en el pensamiento actual de Europa sobre la alteridad. Los conflictos bélicos actuales, *la primavera árabe* el problema palestino con todas sus complicaciones y los últimos acontecimientos terroristas, además, de la polémica sobre el velo islámico en Europa, vuelven a reavivar el fuego de la atávica mentalidad antiárabe (Abella, 2002: 62), creando, por consecuencia, una especie de psicosis generalizada anti-musulmana en la opinión pública, por declaraciones irresponsables de políticos, hablando de «efecto llamada» y por la propaganda nacionalista de la derecha y de la extrema derecha (como Marine Le Pen de Francia, Geert Wilders de Holanda, Bart Debieckx de Bélgica, Lene Espersen y Pia Kjaersgaard de Dinamarca y Heinz-Christian Strach de Austria, etc.), enarbolando la imagen de la «amenaza» o de la «invasión» islámicas en su discurso sobre la emigración. Estos factores, en su conjunto, sirven de munición argumentativa para proyectar sobre el Islam la falta de culpabilidad o el sentimiento de inseguridad. Así, el ascenso de la extrema derecha en Europa se ha convertido en un movimiento imparable y ahora, por primera vez, tiene ante sí la posibilidad de condicionar el futuro político de los Gobiernos de los países europeos y, en parte, el de la propia eurozona (Estefanía, 2012).

---

<sup>7</sup> Véase, resumen del informe del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC, 2006) sobre la situación de los musulmanes en los Estados miembros de la Unión Europea: *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia*.

El candidato republicano a la presidencia de Estados Unidos Donald Trump pidió que suspenda temporalmente, pero de manera «total y completa la entrada de inmigrantes musulmanes al país». El magnate hizo su propuesta en un comunicado pocos días después del tiroteo que acabó con la vida de 14 personas del atentado de los terroristas *yihadistas* en el 02-D de 2015 en San Bernardino (California), considerado por el Gobierno como un acto de terrorismo. «*Hasta que no podamos determinar y comprender este problema y la amenaza que representa, nuestro país no puede seguir siendo víctima de ataques horribles de personas que sólo creen en la yihad y que no tienen ningún sentido ni respeto a lo que significa la vida humana*», dice el comunicado firmado por Trump. Según el candidato, los musulmanes que aspiren a entrar en Estados Unidos deberán permanecer en sus países «*hasta que las autoridades de nuestro país puedan averiguar lo que está pasando*» (Pereda, 2015).

Al mismo tiempo que esta situación tirante no favorece una comprensión serena de lo musulmán, contribuye a continuar «el malentendido crónico de que fue víctima el Islam» (Cardini, 2002: 158) desde la lejanía de los tiempos, porque actúa como una especie de *revival* para resucitar fobias anti-islámicas. La permanencia de las mismas actuaciones antisemíticas en la actualidad, asociando Islam con terror, violencia, amenaza e integrismo, sorprende en estos tiempos en que el predominio occidental en el mundo es indiscutible.

La imagen de la búsqueda de nuevos enemigos estratégicos es la única justificación de este desterramiento del *otro*, mito que quiere crear una nueva y inventada Guerra Fría contra el Islam, después de la caída de la unión soviética, particularmente después de la caída del Muro de Berlín, y dificultades del proceso del modelo comunista como señalan las extremas derechas en Europa. Este movimiento anti-islámico se escuda también en la teoría culturalista del *choque de civilizaciones*, que preconiza la incompatibilidad, cuando no oposición total, de los valores del Islam con la cultura occidental, con tendencia a hablar, en términos de política migratoria, de la no-integración de los musulmanes en Europa. Este paradigma culturalista se hace palpable en la teoría política y en el discurso intelectual sobre la inmigración (Abrighach, 2006).

Dentro del campo de la reflexión sobre la política global y la emigración, resaltan Samuel Huntington (2000, 2004 y 2005) y Giovanni Sartori (2001). Ambos coinciden, a pesar de las diferencias en la metodología académica y la ideología política, en el rechazo del multiculturalismo y del universalismo cultural como un paso inicial para marcar la cultura islámica, con tendencia a veces a una situación particularizada, o a veces a una generalización simplista. Resultados, a su vez, de un evidente desconocimiento de la complejidad de la civilización musulmana. La proscripción de la diversidad por dichos politólogos parece ser un simple eufemismo para la excomuniación de lo islámico, basándose sobre la búsqueda de nuevos enemigos



virtuales<sup>8</sup> que sobre el análisis científico objetivo. Otra vez, la paradoja occidental de la exclusión -del otro- y de la apropiación se mantiene sin ambages. Actualmente, hay una confusión dirigida entre el Islam y el integrismo islámico. Este último, está vinculado, sin duda alguna, con el signo de la amenaza y de peligro para la política mundial.

De acuerdo con el carácter multi-polar del mundo actual, ambos autores coinciden en la necesidad de la interculturalidad y de la pluralidad de las culturas. Pero este canto afirmativo se contrapesa, de modo paradójico, con un discurso negativo de la misma diversidad que se somete a un rechazo contundente (Abrighach, 2006). Como señala, Samuel Huntington, los responsables políticos de algunos países intentaron, a veces de manera voluntaria o involuntaria, de renegar su herencia cultural cambiando la identidad de sus países asimilándolos a otra civilización distinta de la suya. Hasta el momento, no lo alcanzaron, dieron lugar a países desgarrados y llenos de esquizofrenia. Dicha proscripción se lleva a cabo, por una parte, criticando el mismo multiculturalismo y, por otra, poniendo en solfa el universalismo, en perfecta consonancia con el neo-conservadurismo ideológico que exalta los monolitismos culturales y nacionalistas de la actualidad.

Para Sartori, la sociedad multiétnica es la gangrena de la sociedad plural y, por lo tanto, el pluralismo es entendido como la negación del multiculturalismo en la medida en que este último tiende a la desintegración del Estado-Nación; en vez de favorecer la diversidad, sirve, en exclusiva, para fabricarla, dando lugar a guetos étnicos y a comunidades cerradas y aisladas. En su opinión, el multiculturalismo no es un hecho de «mezcolanza cultural», sino «una predicación del separatismo cultural» que «lleva a Bosnia, a la balcanización» (Sartori, 2001: 129).

La excomulgación de la diversidad multicultural tiene como corolario, en el pensamiento político de Huntington y de Sartori, la consecuente proscripción del universalismo de la propia cultura occidental, en un tiempo en que ella domina a ultranza, a efectos de la mundialización. Huntington se expresa con las mismas palabras que Sartori. Para él, el multiculturalismo potencia los conflictos étnicos y culturales. La diversidad de una civilización conduce al separatismo: provoca una especie de esquizofrenia cultural en la nación y conduce a una especie de «país dividido» entre distintas civilizaciones, en cuanto concierne a sus pertenencias étnicas. Dicho en otros términos, el pluralismo, concebido por los multiculturalistas, atenta contra la cohesión cultural de la sociedad al mismo tiempo que constituye una verdadera amenaza interior para Estados Unidos (Abrighach, 2006).

La argumentación juricista de Sartori se convierte en alarmista para Huntington (2004). Para este último, la pugnacidad de Occidente para mantener la universalidad/universalización de su cultura es muy peligrosa puesto que puede

---

<sup>8</sup> La anatemizaban que hace Samuel Huntington (2004) del Islam lo aplica a la cultura hispana y católica que detentan los mexicanos en Estados Unidos, haciendo uso de los mismos parámetros culturalistas y esencialistas ya que los hispanos son vistos como enemigos de la identidad protestante norteamericana.

provocar conflictos en las demás civilizaciones, sobretodo, en estos tiempos donde se aumentan y se potencian las reivindicaciones de las identidades culturales. A su parecer, si el multiculturalismo amenaza desde el interior a un país como Estados Unidos, el universalismo amenaza a Occidente y al mundo entero.

El multiculturalismo dentro del país amenaza a los Estados Unidos ya Occidente; el universalismo fuera de él amenaza a Occidente y al mundo. Ambos niegan la unicidad de la cultura occidental. Los monoculturalistas a escala mundial pretenden hacer el mundo como los Estados Unidos [...]. Un mundo multicultural es inevitable porque un imperio planetario es imposible (Huntington, 2005: 433).

Por ello, para Huntington, *la civilización occidental es valiosa, no porque sea universal, sino porque es única*, por lo tanto, lo que corresponde no es tratar de remodelar otras civilizaciones a imagen de Occidente, *sino preservar, proteger y renovar las cualidades únicas de la civilización occidental* (Huntington, 2005: 424). Todavía más, el devenir y el avance históricos de cualquier sociedad sólo son probablemente factibles si se compatibilizan con el respeto de la identidad nacional y de las tradiciones autóctonas. En este contexto, valores propiamente occidentales como el cristianismo, el individualismo, el pluralismo y la modernidad son ideales únicamente «europeos» en la medida en que *hacen la especificidad de la civilización occidental cuyos valores descansan, no sobre su universalidad, sino sobre su unicidad* (Huntington, 2000: 460).

En efecto, en la teoría Huntingtoniana, la lógica del diálogo intercultural entre las civilizaciones, que está detrás del proceso evolutivo de la humanidad, se remplaza por la del choque. De acuerdo con su paradigma culturalista que hace de las afinidades culturales la garantía de la cooperación inter-civilizaciones y de la paz mundial, llega a no creer, con un alarmismo que roza el nihilismo, en ninguna posibilidad de diálogo o de cooperación posibles. Porque, aunque éstos existieran, se harían en un ambiente de tensión permanente, caracterizado por la paz fría, la paz rara, la guerra fría o la casi-guerra; en fin, ni guerra ni paz. Las relaciones entre grupos pertenecientes a civilizaciones distintas no serán nunca estrechas ni tampoco relajadas, sino, siempre hostiles y agitadas.

Las relaciones entre estados, con civilizaciones diferentes heredadas del pasado tienen poca suerte para relajarse o desaparecer. Las esperanzas de «partenariados» estrechos entre civilizaciones no se realizarán. La paz fría, la guerra fría, la guerra comercial, la casi-guerra, la paz rara, las relaciones agitadas, la rivalidad intensa, la coexistencia dentro de la concurrencia, la carrera armamentista: todas estas expresiones podrán, de hecho, designar las relaciones entre entidades pertenecientes a diferentes civilizaciones. La confianza y la amistad son raras (Huntington, 2000: 303).

Tratar por iguales a la civilización musulmana y china por ejemplo en su relación amenazante con Occidente: *el Islam no es una alteridad tan lejana como la china, sino un vecino próximo a Europa tanto en la geografía como en la historia*. La hostilidad, que existe entre Islam y Occidente, no obedece a imperativos coyunturales.

Tiene detrás todo el lastre del pasado, es una continuación del dualismo histórico de más de catorce siglos de existencia, basado más bien en la guerra que en la coexistencia. Esta afirmación tan contundente simplifica las complicadas y variadas relaciones entre Islam y Occidente, en aras de mantener coherente la teoría culturalista. A su parecer, el duelo entre ambos mundos no se debe a problemas temporales de economía, historia, política o ideología, sino, básicamente, a fenómenos íntimamente idiosincrásicos y, sobre todo, a la incompatibilidad de sus valores culturales así como a la diferencia entre sus respectivas civilizaciones (Abrighach, 2006). *El conflicto es un producto de su diferencia* (Huntington, 2000: 308). Huntington no alberga ningún escrúpulo moral, ético o metodológico para confirmar dicha realidad.

El problema central que tiene Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una civilización diferente cuyos representantes están convencidos de la superioridad de su cultura y obsesionados por la inferioridad de su potencia. El problema para el Islam no es la Central Intelligence Agency (CIA) o el ministerio americano de la Defensa, sino el Occidente en tanto que civilización diferente (Huntington, 2000: 320).

Sin embargo, el desequilibrio entre Islam -Oriente- y Occidente, Sur y Norte es tan profundo en muchos aspectos, tales como lo económico y lo social. Lo que hace de esta interpretación culturalista una malintencionada obsesión para agrandar más la brecha ya existente entre el mundo oriental y el mundo occidental. Actúa, asimismo, como conducto para legitimar la política del nuevo orden, diríase mejor desorden (Todorov, 2003), mundial y el nuevo imperialismo militarista. Como afirma, con razón, José María Ridaó, el hecho de vincular terrorismo con una religión o una cultura constituye tan sólo “una estrategia de dominación que ha encontrado en la seguridad la suprema manifestación ideológica” (Ridaó, 2004: 14).

Para Huntington, el conflicto entre Islam y Occidente es debido fundamentalmente, a la intolerancia y el militarismo. Asimismo, la fusión entre la política y la religión genera, mayoritariamente, muchos conflictos y hostilidades, particularmente en las sociedades donde haya una mayoría musulmana y minoría no musulmana o una minoría musulmana con mayoría no musulmana (resistencia a la asimilación). A su vez, el fanatismo del Islam es una parte de ideología *yihadista* que se debe a su carácter *militarista* que exalta la violencia y el uso de la fuerza (Flori, 2002).

Por eso, en un mundo globalizado que avanza a pasos gigantescos hacia la homogeneización, insistir en la noción de choque entre civilizaciones es ir a contracorriente, lo que significaría una supuesta carrera en búsqueda de nuevos enemigos estratégicos. Mientras, la realidad empírica del mundo requiere imperativamente la exploración de otras alternativas y la exaltación de la cultura del diálogo y de la cooperación intercultural, de cara a hacer más efectiva la lejana utopía de la democracia planetaria y de la ciudadanía mundial. Así, el desajuste que hay entre el mundo musulmán y el mundo occidental es tan profundo en campos como la economía, el bienestar, la educación y la carrera armamentista que hace casi inexistente o difícilmente existente tal peligro (Bessis, 2001).

Las ideas de Huntington sobre el Islam las hace suyo Giovanni Sartori cuando habla del fenómeno de la inmigración y, en especial, del tema de la no-integrabilidad de los musulmanes en la sociedad europea. Para el politólogo italiano, «*la emigración sin límites es una amenaza*» (Sartori, 2001), sobre todo, si es de origen musulmán. De la misma, a los musulmanes de Europa se les acusa de constituir «un Estado dentro del Estado», y de querer islamizar el continente, de querer convertirlo en *Eurabia*: «En cada una de nuestras ciudades -afirmaba Oriana Fallaci [...] hay una segunda ciudad. Una ciudad superpuesta e idéntica a aquella que en los Años setenta los palestinos crearon en Beirut instalando un Estado dentro Estado, un gobierno dentro del gobierno. Una ciudad musulmán, una ciudad gobernada por el Corán. Una etapa del expansionismo islámico», la presencia islámica en Europa se percibe así como una nueva amenaza. El enemigo islámico o radicalo islámico ya no solo nos amenaza desde fuera, ahora también lo hace desde dentro como una quinta columna (Fallaci, 2004: 37-38).

En este sentido, el panorama de la participación musulmana en las esferas políticas europeas es muy complejo y desigual. Las dinámicas locales y nacionales y el impacto de los debates supranacionales influyen no sólo en la movilización política de los musulmanes, sino también en la formación de liderazgos y partidos, en su consolidación y trayectoria. Esos tres niveles, el local, el nacional y el supranacional están interconectados y son los que dan las claves para entender por qué la participación política de los musulmanes no es ni mucho menos una tendencia regular o progresiva en los distintos países europeos. Así, afirmaba el politólogo Sartori, si desde el punto de vista islamófoba la mera presencia de musulmanes en occidente supone un efecto negativo o alarmismo, lo sería más si se les concediera la ciudadanía. Si se concede los votos a los musulmanes, éstos se convertirán en «contra ciudadanos» y ese voto servirá, con toda probabilidad, para imponer sus costumbres, las fiestas religiosas (el viernes y la pascua musulmán *Aid Adha*), el velo o el *chador* (ropa femenina islámica) y la poligamia. Asimismo, él está más que convencido de la incompatibilidad del Islam actual con la civilización occidental, porque el mismo Islam es contrario al pluralismo por su totalitarismo (Sartori, 2001).

La no integración y el rechazo de los emigrantes musulmanes pierden toda credibilidad porque todas las razones aducidas a propósito no tienen ningún poder de convicción. El carácter pasional del libro de Sartori lo convierte en un panfleto de exaltación de la diferencia cultural de Europa respecto al Islam. La interpretación culturalista de la emigración «es el instrumento para ocultar otras deficiencias sociales y laborales mucho más importantes» puesto que no sirve para resolver adecuadamente el problema de la emigración. A su vez, Muñoz Gema, directora general de Casa Árabe y profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico en la Universidad Autónoma de Madrid, afirma en un discurso sobre la islamofobia que la emigración musulmana causa los mismos problemas que los originados por otros colectivos. Razón por la cual piensa que el camino para la integración de los inmigrantes musulmanes exige la aplicación del principio de igualdad ante la ley y sobretodo la normalización del culto (Gema, 2002).

La tendencia al comunitarismo, como señala Muñoz Gema (2002), no es propia ni exclusiva de los musulmanes. Actualmente, la emergencia de nuevos símbolos culturales, las concepciones patriarcales y los problemas generacionales se dan, también, en las otras comunidades, distintas de la nuestra, instaladas en España, y que se pueden dar en otras sociedades. Entonces, la no integración de los musulmanes es solamente un alarmismo indebido que incita y legitima un discurso ideológico islamófobo. Además, con un total de acuerdo, Joaquín Arango (2002) aporta lo siguiente,

En vez de gastar energías en logomaquias innecesarias e inútiles contra enemigos imaginarios más valdría emplearlas en combatir los verdaderos problemas de la realidad inmigratoria: afrentosas situaciones de exclusión social, discriminación en el mercado del trabajo y en el acceso a la vivienda: un estado de cosas cuyo potencial para dar lugar a minorías diferenciadas es infinitamente mayor que el de cualquier multiculturalismo (Arango, 2002: 11).

En resumen, la teoría culturalista del *choque de civilizaciones* es esencialista en su análisis, simplista en su concepción de lo musulmán, alarmista en su perspectiva de futuro e insidiosamente anti-islámica en su ideología. A la larga, es una legitimación *a priori* de un neo-colonialismo y una incitación a la islamofobia que tiene, por desgracia, toda la suerte de ser en estos momentos (Pérez, 2003).

En España, va a servir de soporte ideológico y metodológico para la explicación de la inmigración magrebí de étnica musulmana en la Península y la relación entre España y el mundo islámico así como para cuestionar la imagen de la convivencia entre las tres culturas en la España multicultural (Abrighach, 2006). A imagen y semejanza de las teorías de Giovanni Sartori y de Samuel Huntington, está emergiendo en España, en el campo académico, un discurso intelectual que se apropia del paradigma culturalista del *choque de civilizaciones*, precisamente entre la civilización musulmana y la civilización cristiana/occidental. En ambos casos, la argumentación intelectual, tanto histórica como antropológica, constituye un mero punto de partida para apoyar y justificar, perversa e indirectamente, el mismo discurso anti-inmigración (o particularmente anti-islámico) como en las obras de Miquel Azumendi (2001 y 2003) y de Juan Goytisolo (2001) e, indudablemente, la sensibilidad morófoba respecto a los magrebíes musulmanes, en general. Este discurso académico intelectual tiene su manifestación respectiva en las obras de Serafín Fanjul (2003 y 2004) y de César Vidal (2004).

En efecto, el autor Serafín Fanjul, se propone, en sus dos últimos libros, llevar a cabo una desmitificación del tópico multicultural de la convivencia de las tres culturas en el Al-Ándalus. Según Serafín Fanjul (2003 y 2004), no hubo una convivencia entre las culturas, ni tampoco la cultura española fue fruto del entrecruzamiento entre las tres castas religiosas (cristiana, islámica y judía) como lo defendía Américo Castro. Sí podemos aceptar que en el caso de España respecto a los musulmanes, llamados moros

según la expresión popular, el Islam en términos amplios, la proximidad y la relación durante muchos siglos en sus diversas formas (de confrontación o coexistencia), no ha producido resultados benéficos a la cultura española (Fanjul, 2003: 1).

César Vidal mantiene en su libro, intitulado *España frente al Islam: De Mahoma a Ben Laden*, la misma tesis culturalista de Fanjul (Vidal, 2004). Para él, desde la Edad Media hasta la actualidad, las relaciones entre el mundo islámico y el mundo occidental, en general, y particularmente entre Marruecos y España, son regidas mayoritariamente por la confrontación (Bouarfa, 2002). La culpa la tiene, de manera unilateral, el Islam por ser éste como señala Mohamed Abrighach (2006), por esencia intrínsecamente endógena, una religión de la espada, la *yihad* y la violencia por antonomasia, sobre todo, en su relación en trunca con los otros no musulmanes. La larga andadura histórica de la dualidad Islam-Occidente está dominada por la lógica de la confrontación: el Islam y el mundo islámico fue siempre un factor de desestabilización expansionista y terrorista de Occidente: fue un enemigo amenazante, desde la conquista de España en el siglo VIII hasta finales del siglo XIX y, luego, se mantuvo como enemigo reivindicativo a lo largo del siglo XX y, finalmente, vuelve, en la actualidad reciente, a renacerse como símbolo de violencia y terrorismo, en su variante más sangrienta y radical.

Esta tesis del *choque de civilizaciones* la mantiene con una retórica exclusivista, muy anclada en el esencialismo, ventila todas las razones que habían mantenido tanto Huntington como Sartori, acerca de la no integración de los musulmanes y de la amenaza islámica, desde el punto de vista social y demográfico, además de la unidad territorial y de las costumbres. De acuerdo con los conceptos de Samuel Huntington, Giovanni Sartori y también Orriana Fallaci a quienes cita alabado Fanjul (2003: 244-247) y reafirmada César Vidal,

A diferencia de los inmigrantes que proceden de otras culturas, a veces emparentadas con la nuestra como la hispanoamericana, a veces profundamente distintas como la china, los que parten de sociedades islámicas plantean problemas reales, específicos y con todos los visos de agravarse en el futuro. Estos problemas incluyen cuestiones de tanta trascendencia como el mantenimiento futuro de la integridad territorial nacional (Vidal, 2004: 467).

Asimismo, en términos de una supuesta política preventiva en cuestiones de control de los flujos migratorios, sobretodo de naturaleza islámica, sugiere la articulación de medidas restrictivas para evitar el peligro, implicando una retórica discriminatoria que consiste en preferir a los inmigrantes *próximos* (procedentes del norte de Europa, Suramérica, cristianos de Oriente próximo, chinos), por razones de cultura, de religión, de lengua y en el sistema de cuotas,

De entre los emigrantes a los que se permita la entrada en España debería primarse a aquellos cuya integración sea posible y cuyos servicios no puedan ser realizados por nacionales. Obviamente, esto implicará otorgar primacía a aquellos que hablan nuestra lengua y pertenecen a nuestra cultura o a otras culturas cercanas o fácilmente integrables. Significará igualmente no preferir a los que pertenecen a culturas distintas

y, de manera especial, a los que proceden de la islámica que, por se ha demostrado una notable incapacidad para integrarse en sociedades distintas y cuyos valores colisionan directamente con los occidentales. De esta manera facilitaremos la integración de los inmigrantes en la sociedad española y evitaremos al mismo tiempo peligros futuros (Vidal, 2004: 470).

En resumen, tanto en Francia y Holanda como otros países en Europa Oriental, el discurso actual anti-inmigración por la propaganda nacionalista de la derecha y de la extrema derecha, se conjuga con una acusada islamofobia para arrojar, a base de una injusta amalgama, llena de generalizaciones, prejuicios e imágenes, sobre los inmigrantes de origen islámico. Un ejemplo de eso, en los primeros días de septiembre del 2015, se reúnen en Praga cuatro miembros de la Unión Europea que, a diferencia de otros países del bloque, han hecho público y justificado su rechazo a acoger los migrantes provenientes de África y Oriente Medio. El grupo está encabezado por el primer ministro húngaro, Viktor Orban, quien asegura que la ola migratoria amenaza las «raíces cristianas» de Europa. «*Tenemos el derecho de no recibir una gran cantidad de musulmanes*», aseveró el primer ministro húngaro (RFI Español, 2015). Cerca de diez países de la Unión Europea (que entre estos países figuran Eslovaquia, República Checa, Hungría, Polonia y los países del Báltico) se oponen actualmente al sistema europeo de cuotas sobre la distribución de los refugiados sirios o de Oriente Medio y África. Así, el paradigma Huntingtiano del *choque de civilizaciones* sustenta la base teórica y metodológica para una intelectual justificación académica, en virtud de una perspectiva esencialista, propia de los pensamientos radicales que pregonan identidades asesinas.

Frente a este pensamiento exclusivista y pulverizador del otro, se da y se sigue dando, con la misma intensidad, un discurso alternativo de diálogo que considera que la diferencia y la *otredad* son alicientes multiculturales enriquecedores y están en línea acorde con la tradición ilustrada, abierta y tolerante de la cultura occidental. El Antropológico social español Francisco Jiménez Bautista (2004b) ha dicho: en todas las sociedades humanas, también en España, *se comparten conflictos fundamentales que siempre han existido y que continuarán existiendo mientras viva la especie humana. El conflicto es inherente a la condición humana* (Jiménez, 2009 y 2011). Así, partimos de la idea que el conflicto abre grandes posibilidades de estudio, análisis y diagnóstico por su relación con las necesidades humanas, las percepciones, las emociones, los deseos, etc., que forman parte del entramado social que produce cambios culturales. Asimismo, el conflicto debe ser entendido como un retorno a las potencialidades humanas genéricas, es decir, a su regeneración.

Durante milenios las diferentes sociedades han desarrollado soluciones propias a estos problemas y las han transmitido de generación en generación. Para quienes están dentro de una sociedad, la solución propia es natural, moral y racionalmente correcta, pero de una sociedad a otra las soluciones difieren de manera que no siempre son obvias y comprendidas por los «otros», ya que la regla de la democracia occidental es negar a ese «otro», distinto y diferente.

La Unión Europea presenta valores básicos que constituyen el núcleo de las culturas nacionales y lo ponen de manifiesto al entrar en contacto con una cultura diferente, es necesario implementar otros valores de otras culturas que nos ayuden a crear un espacio más pacífico, duradero y perdurable. Aquí, se impone el término de interculturalidad, que hace referencia al encuentro entre personas que provienen de entornos socioculturales y sociolingüísticos distintos, es decir, seres humanos que provienen de un entorno en el cual se ha realizado un proceso de aculturación educativa y comunicativa, mediante el cual se han ido transmitiendo unos valores, intereses, creencias, conocimientos, percepciones, y unas formas de pensar, hablar, sentir y actuar propias de un entorno sociocultural determinado (Jiménez, 2004b).

Este discurso del multiculturalismo, en su sentido intercultural y dialógica, se detenta, intelectualmente, desde ámbitos muy dispares como puede ser la antropología, la sociología, el cine y la historia, además de los medios de comunicación y también en la literatura, que es la patria espiritual de la belleza y de la utopía. A través de mundos imaginarios bi-culturales, multi-culturales y de gran carga crítica de todo tipo de exclusivismo (únicamente). Por eso, la ciudad fronteriza de Melilla se ofrece como idónea plataforma para la expresión y exaltación del pensamiento múltiple que cree que la interculturalidad y el mestizaje son, inexorablemente, inevitables a la vez que, fructíferamente, enriquecedores en todos los aspectos, las minorías en distintos culturales del mundo árabe-occidente que se está viviendo juntos y constituye un claro ejemplo dentro de un nuevo modelo antropológico de vida y del diálogo por y para la paz en un espacio muy reducido de apenas 12 kilómetros cuadrados de extensión, cómo vamos a ver en los capítulos posteriores de esta tesis doctoral en el caso de «Melilla-Nador, choque de civilizaciones y coexistencias de culturas en el mediterráneo».

#### **1.2.4. Minorías en España**

El caso español poseía hasta la fecha importantes diferencias con respecto a los países de su entorno europeo. La sociedad española había mantenido hasta los años setenta del pasado siglo un perfil socio-demográfico de exportadora de emigrantes, a la vez que mantenía una cierta homogeneidad étnica. Hasta la llegada de la inmigración masiva de finales del siglo XX, las minorías presentes en España habían quedado reducidas, desde la expulsión de judíos y moriscos entre los siglos XV y XVII, al grupo étnico-cultural gitano, un grupo poblacional diferenciado étnicamente de la mayoría, pero no así en su credo religioso (al menos hasta la irrupción del evangelismo entre sus miembros). La otra minoría étnico-religiosa era la hebrea, muy escasa cuantitativamente y cuyo asentamiento significativo en España se inicia en la segunda mitad del siglo XIX.

Si las ponemos en el contexto que interesa a Kymlicka (1996, 2003 y 2004): el estado multinacional. Se trata de ofrecer a las diversas culturas nacionales una variedad de dispositivos jurídicos que les permitan preservar su identidad y su forma de vida.



Esto es lo que se viene intentando políticamente desde hace años de muy diversas maneras en el mundo occidental, y también en el resto. Pero no mediante la diferenciación constitucional de los ciudadanos, no mediante derechos diferenciados dentro de un mismo estado democrático liberal, al menos hasta donde yo sé.

Pero estos conflictos no se resolverían mejor mediante un seguimiento estricto de la teoría liberal de los derechos de las minorías de Kymlicka. Según esta teoría, los miembros de las minorías nacionales deberían recibir un conjunto de derechos particulares y permanentes, debido a que su forma de vida pelagra sin ellos. Siendo esto así, el tipo de derechos correspondientes para lograr ese objetivo de la supervivencia de un entorno cultural serán una serie de medidas para conservar los elementos de la *cultura societal*, tanto los simbólicos como los materiales, tanto las costumbres o rituales como las prácticas institucionales, políticas y económicas que completan el entorno de posibilidades en el que ha de desplegarse una vida plena. Estas medidas incluyen derechos de autogobierno, competencias territoriales, derechos de representación, derechos lingüísticos, entre otros.

Si nos atenemos al concepto de «minoría nacional» que utiliza Kymlicka (2004: 17): «sociedades distintas y potencialmente autogobernadas incorporadas a un Estado más amplio», existirían en España otras minorías, las denominadas «minorías nacionales» que comenzaron a tomar conciencia de su diferencia cultural a finales del siglo XIX (caso catalán y en menor medida, vasco) y principios del siglo XX (caso gallego). Kymlicka (1996: 253 y 2003: 146) sostiene que las minorías nacionales tienen como característica distintiva el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte, lo que da lugar a unas exigencias de autogobierno que aseguren su supervivencia cultural.

Para el caso de España, este autor cita a catalanes y vascos como minorías nacionales que poseen una mayor aspiración al autogobierno que otras unidades españolas basadas en la región, lo que introduce un cierto reduccionismo en el debate respecto de la cuestión de los movimientos nacionalistas excluyentes (cabe recordar que Kymlicka desarrolla estos conceptos con la vista puesta en el caso de Quebec dentro del estado canadiense). Sin perder de vista esta simplificación, la principal diferencia de estas «minorías» con respecto a la mayoría *societal* española es la posesión de una lengua propia distinta del castellano o español. La necesidad de encaje de estas «minorías nacionales» o «minorías culturales» y de los movimientos nacionalistas y separatistas, ha propiciado el establecimiento de una nueva organización territorial y constitucional del estado, el denominado Estado de las Autonomías. Asimismo, la polémica sobre los modelos de integración de las minorías de inmigración extracomunitaria en la sociedad española, ha tenido como consecuencia la también tardía incorporación a las «minorías culturales».

La presencia de musulmanes en España había sido considerada, hasta tiempos recientes, como algo exótico y extraño a la realidad social española, con la salvedad que

suponían los territorios norteafricanos, incluidas las ciudades de Melilla y Ceuta, donde la presencia de musulmanes de origen *amazigh* desde hace muchos siglos en los territorios norteafricanos, no hacía sino aumentar la percepción de excepcionalidad sobre el canon de españolidad que el resto de los españoles tenían (y en parte aun tienen). Históricamente, la sociedad española había mantenido una cierta homogeneidad étnica. Así, el crecimiento de la presencia de musulmanes en España ha obligado a replantear qué modelo de convivencia es el más apropiado para la nueva realidad social española.

Según el estudio demográfico de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) de 2012, el estudio revela que de los 1,6 millones de musulmanes residentes en España, 1,1 millones son extranjeros y 513.942 son españoles. Se observa que en los últimos 54 años se han producido 142.393 nacionalizaciones de musulmanes, 29.212 en el periodo de 1958 a 1997; 61.086 en el decenio de 1998 a 2007 y 52.095 entre 2008 y 2011. Atendiendo a la nacionalidad, el informe indica que existen dos grandes bloques por número de población musulmana en territorio español. El más elevado lo constituyen los de origen marroquí, un total de 783.137 personas, seguidos de los españoles musulmanes, 513.942. A estos dos grupos les siguen otros menores, como los pakistaníes, con 79.626 creyentes, los senegaleses con 63.491 y los argelinos con 62.432 (El Mundo, 2013).

El estudio demográfico de la Población Musulmana correspondiente al año 2012, publicado por la UCIDE y el Observatorio Andalusi a partir de datos obtenidos de los diferentes padrones autonómicos y los ministerios de Interior, Justicia y Educación. En número absolutos, Cataluña es la autonomía con más creyentes islámicos tiene de toda España, unos 448.879, lo que supone un 6,09% del total de su población. En segundo lugar, se sitúa Andalucía, con 266.421 musulmanes, el 3,16% del total de sus habitantes. En Melilla reside un total de 31.276 españoles de confesión islámica, el 6% de todos los que viven en España. En el informe se indica que el 38,7% de la población española de la ciudad autónoma, que asciende a 80.802 personas, es musulmana, cifra que supera por muy poco a la de Ceuta, con 31.265 seguidores de esta religión. No obstante, hay que recordar que la *ciudad caballa* tiene una población estimada de 84.000 personas, 4.000 más que Melilla, por lo que el porcentaje en relación al número de habitantes asciende a un 37,2% (Suárez, 2013).

El número de españoles musulmanes creció en ambas ciudades autónomas a lo largo del 2012, según se aprecia comparando el estudio de la UCIDE de este año y el pasado. Así, a 31 de diciembre de 2011 había en Melilla un total de 30.799 creyentes del Corán, mientras que un año después se registraron 477 más. En el caso de Ceuta, en 2011 había 30.966 musulmanes, 299 menos que en la actualidad (Suárez, 2013). Estas cifras sitúan a Melilla como la autonomía española con mayor porcentaje de habitantes de religión islámica. En el caso de las ciudades autónomas, no se sigue esta tendencia de mayoría marroquí. El 38,7% de los islámicos es español mientras que un 10,07% del total de habitantes es musulmán de origen marroquí.

En Melilla se conviven mayoritariamente dos grandes grupos étnicos y poblacionales. De un lado, un grupo mayoritario de una población de origen peninsular, de raíces culturales y religiosas católica, cuyos rasgos similares al conjunto español ibérico. Se utiliza frecuentemente el término *cristianos* para referirse a los miembros de este grupo y/o para auto-referenciarse. De otro lado, encontramos a otro grupo, también mayoritario, de raíces culturales rifeñas del norte de Marruecos y religiosa islámica y que poseen la nacionalidad española. En este caso se utiliza los términos definitorio habitualmente utilizado por el conjunto de la población son *rifeños*, musulmanes, para identificarlos. En ambos casos encontramos una identificación étnica además de religiosa. Ambos grupos utilizan el término *Melillenses* a la hora de referirse a sí mismos y marcarse el resto del territorio español. Por tanto, utilizaremos en las referencias a los mencionados grupos residentes en Melilla, los términos previamente aportados a pesar de las limitaciones definitorias.

En Melilla los incidentes con trasfondo religioso son relativamente escasos, a pesar de que la conformación supuestamente religiosa de su población podría ser mayor en *contexto fronterizo*. Como en el resto de España, resulta difícil identificar si los incidentes ocurridos entre ambos grupos mayoritarios están fundados sobre un carácter religioso, xenófobo, o bien se trata del enlace de varias motivaciones. También resulta difícil rastrear acciones contra la población no englobada dentro de las minorías protegidas o consideradas como tales. Por eso, podemos concluir reconociendo la complejidad de las relaciones entre los grupos mayoría y minoría, étnicos y culturales, a la par que admitiendo la multiculturalidad como una característica evidente de las sociedades democráticas, incluso de los individuos que formamos parte de ellas, resultando en este sentido un término sinónimo del de diversidad cultural, mientras que la interculturalidad supone un grado mayor de interacción entre los grupos que se realicen en los centros educativos y, sin duda, los escenarios educativos constituyen un marco privilegiado para estas relaciones

### **1.3. PREGUNTAS, HIPOTESIS Y OBJETIVOS**

En este apartado pretendemos explicitar las preguntas, hipótesis y objetivos de nuestra investigación.

#### **1.3.1. Preguntas**

Queremos responder en esta tesis doctoral a las siguientes preguntas:

- ¿Quiénes son los grandes componentes socioculturales de la ciudad de Melilla y cómo se conviven?

- ¿Cómo está la situación real de las minorías en esta ciudad plural? y ¿Qué tipo de conflictos observados?

- ¿Qué posibilidades educativas podrían contribuir a la convivencia intercultural positiva en una sociedad multicultural relacionado del contexto fronterizo como Melilla?

### **1.3.2. Hipótesis**

No olvidamos que la definición la hipótesis es «una proposición anunciada para responder tentativamente a un problema» como señala Felipe Pardinás, (1978: 132), que pretende dar respuesta a las preguntas y objetivos planteados en esta investigación.

Consideramos oportuno este trabajo para confirmar las hipótesis que barajamos:

- Melilla fue, a lo largo de su historia, un punto de conflictos desde la antigüedad y hoy ha sabido aprovechar de esos conflictos para crear una ciudad del diálogo entre Civilizaciones.

- La aplicación de la *Educación intercultural* en un espacio multicultural es fundamental en el contexto fronterizo para conseguir convivencia, tolerancia y la voluntad de entendimiento, entre sus habitantes.

- La ciudad autónoma de Melilla podría considerarse como modelo de una Cultura de paz a seguir para otras zonas con conflictos sociales (económicos, políticos y culturales) y religiosos.

### **1.3.3. Objetivos**

Como se ha relatado en la introducción de este capítulo, el objetivo primordial de esta Investigación se ha centrado en la realización de un estudio de la comunidad autónoma de Melilla sobre los diferentes campos de carácter entre geográfico y sociológico (económico, político y cultural) y educativo y como consecuencia el rasgo multicultural en el contexto fronterizo. Por todo ello, se ha desarrollado en relación a esta investigación los siguientes objetivos propuestos:

- Estudiar y analizar de la situación geográfica, dinámica poblacional y características económicas de la ciudad de Melilla fronteriza con los pueblos vecinos como la ciudad de Nador y destacar los aspectos históricos relacionados con la ciudad (desde la antigüedad hasta la actualidad).

- Analizar de forma de la realidad socio-cultural melillense con especial interés a las minorías como la comunidad musulmana y poner de manifiesto algunos

problemas que se arrastran desde hace varios años así como otros suscitada que en la actualidad.

- Diagnosticar el sector educativo y las propuestas didácticas, pilar importante en la convivencia respetuosa y pacífica de este sociedad en los contextos fronterizos y, que partiendo de las Ciencias Sociales, impregna de un enfoque intercultural, toda la enseñanza.

#### **1.4. METODOLOGIA, TECNICAS Y FUENTES**

A continuación presentamos los lineamientos metodológicos que se han tomado como orientadores para el desarrollo de la presente investigación, la cual ha sido dividida en las siguientes denominadas de revisión teórica (Fuente documental) y de investigación empírica (Encuesta).

##### **1.4.1. Metodología**

La metodología en las ciencias sociales es el conjunto de procedimientos racionales que se utilizan en Ciencias Sociales con el objetivo de obtener explicaciones veraces. La suma de métodos empleados para obtener conocimiento científico e interpretación permiten tener una idea de la realidad para sugerir hipótesis y poder dirigir las fases de investigación mediante de los hechos sociales abarca una serie de procedimientos de recogida de datos de texto, documentación y de encuestas, cuya naturaleza condiciona también los métodos de análisis científicos.

El enfoque metodología, la elaboración de un plan de estudio sobre los diferentes campos de carácter geográfico y histórico se sustenta en el diagnóstico previo de la realidad social del territorio sobre el que se va a implementar dicho plan. La opción metodológica más apropiada para conocer la realidad social de Melilla es la combinación de varias técnicas cuantitativas: la revisión de fuentes, la recopilación documental y la encuesta, las entrevistas a diversos ciudadanos implicados en las materias que aborda el Plan de esta Investigación.

La metodología de esa tesis doctoral está fundamentada sobre los conflictos-fricciones de las minorías en las sociedades occidentales, en esencia, se trata de crear un nuevo tipo de relación entre la sociedad mayoritaria y las minorías, basándose en una relación de iguales como nosotros «todos diferentes pero todos iguales». Además, Melilla un ejemplo de espacio donde tiene relación entre las mayorías española y las minorías cultural. Así, la diversidad histórica y estructural de la población de Melilla las convierte en un ágora, una aldea, un faro y un observatorio inigualable para oír muchas y diversas voces, compartir sentimientos y descubrir actitudes diversas.

En esta Investigación presentaremos un parte de un análisis de los principales hechos históricos y sus rasgos poblacionales, socio-económicos de la ciudad de Melilla, y otra parte un análisis de la existencia de buenas relaciones e integración entre los melillenses de diferentes culturas en una ciudad *inter-étnica*. Asimismo, de la realidad social en el territorio *fronterizo* definido por los habitantes vecinos como la región transfronteriza de Melilla con otra población vecino de Marruecos, además, de la situación geopolítica y geo-cultural que marca la ciudad de Melilla como un ejemplo de un espacio fronterizo multidimensional de las interacciones fronterizas, que concuerde con sus necesidades e intereses sociales de las posibilidades educativas podrían contribuir a la convivencia intercultural positiva en una sociedad *multicultural*.

Como la metodología y técnica empleada, tenemos una serie de preguntas y respuestas de una encuesta de trabajo de investigación que se hace poco tiempo (septiembre-octubre de 2015) a un grupo de población de Melilla y Nador para señalar cuestiones entre musulmanes y no musulmanes para reunir datos y para detectar la opinión pública sobre la convivencia como valor común en Melilla y su frontera.

#### **1.4.2. Técnicas**

El diseño de encuestas es una técnica de investigación que se efectúa mediante la elaboración de cuestionarios o entrevistas a una población (individual o grupal) con el propósito de recabar información de diferentes variantes de la realidad o para sugerir una hipótesis, como Melilla *fronteriza* es un espacio del diálogo entre Civilizaciones.

La encuesta debe adaptarse a todo tipo de personas (ciudadanos de ambas ciudades de Melilla y de Nador), sin discriminación de ninguna índole. Por eso, se han realizado un total de 120 personas de la muestra y de 5 entrevistas a diversos ciudadanos melillenses-nadorenses y también una de las técnicas más utilizadas en esta investigación de la tesis doctoral es la encuestas que consiste en tomar a unos habitantes que puedan ser representativos de la población (cristiana-musulmana) para que se pueda generalizar los resultados obtenidos con la encuesta de manera escrita y la entrevista de manera verbal con las preguntas cerradas.

La investigación de esta tesis doctoral tiene las técnicas de la encuesta se debe adaptar a todo tipo de personas poblaciones, edad, sexo, nacionalidad, etnia, cultura y religión, sin ninguna discriminación. También, el cuestionario de la encuesta tiene la siguiente forma de aplicación: aplicación directa, donde el encuestador puede explicar los objetivos de la investigación, también responder aclarar las preguntas del cuestionario. Es la forma preferida del encuestador, es de gran utilidad cuando el cuestionario es respondido por personas que trabajan o viven juntas en el mismo lugar.

Las preguntas que se pueden realizar al encuestado de esta investigación son:

a) *Pregunta abiertas categorizadas*: El encuestado puede expresarse libremente por lo cual se da una amplia información sobre el tema a investigar, dicha amplitud puede complicarnos un poco en el proceso de codificación de la información. Este tipo de preguntas se utilizan para recoger información cuando hay gran cantidad de posibles respuestas de 1 a 5 alternativas en los continuados de niveles.

b) *Preguntas cerradas*: Este tipo de pregunta consiste en proporcionar al encuestado varias opciones de respuestas de las cuales solo pueda elegir una con marca X. Esta técnica es ventajosa por que pueden ser procesados por el encuestador más fácilmente.

c) *Preguntas en batería*: Son una serie de preguntas relacionadas entre los sujetos estudiados al tema de investigación y que se supeditan unas de las otras.

El cuestionario está compuesto por un total de 33 ítems. Parte de estos se dirigen a la obtención de información (a favor o en contra) acerca de posible elementos de convivencia multicultural con otras religiones y colectivos (convivencia/conflicto, discriminación, prejuicios, cultural *amazigh*, transfronterizo, valor de la política democracia, etc.).

Las preguntas (ítems) adoptan un formato de respuesta múltiple tipo Escala de cinco alternativas en los continuados de niveles, es decir, el nivel "importante", "acuerdo" y "frecuencia". Se usó una escala de Actitud de 1 a 5 grados diferentes, en la que "1" significa el valor más alta, "3" un valor medio y más de "3" el valor más bajo. Además, las opciones de otras respuestas directas se establecieron en marsa solo la letra X. Por eso, comentamos el proceso de elaboración de un cuestionario con respuestas múltiples cuya finalidad es objetivar el conocimiento previo a la investigación, que poseen los ciudadanos que viven en los contextos fronterizos culturales, poblaciones y económicamente diferentes, con respecto a las otras culturas y religiones que deberán demostrar al final de la Tesis Doctoral.

En cualquier trabajo de investigación tiene muchas oportunidades en escalas: Escalas de ordenación, Escala valorativa sumatoria, Escala de intensidad, Escalas de distancia social, Escala de Likert y Diferencial semántico, etc., en esta Investigación vamos a centrarnos en este tipo de escala: Escalas de distancia social. ¿Porque preferimos este tipo de Escala?

Escalas de distancia social, escalas que se utilizan para ordenar actitudes de un grupo frente a otros grupos según criterio de preferencia, así como también para establecer relaciones de distancia. Entre estas escalas se encuentran:

- a) Escala Bogardus
- b) Escala de Dood

### c) Escala de Crespi

La escala de Actitud de Dood tiene la ventaja de que es fácil de construir y de aplicar, y, además, proporciona una buena base para una primera ordenación de los individuos en la característica que se mide. Es una escala ordinal y como tal mide en cuánto es "favorable o más favorable" y "en favor o en contra" una actitud.

Definimos una escala como una serie de ítems o frases que han sido cuidadosamente seleccionados, de forma que constituyan un criterio válido, fiable y preciso para medir de alguna forma los fenómenos sociales. En nuestro caso, este fenómeno será una actitud cuya intensidad queremos medir.

Actitud es un estado de disposición psicológica, adquirida y organizada a través de la propia experiencia que incita al individuo a reaccionar de una manera característica frente a determinadas personas, objetos o situaciones.

Las actitudes no son susceptibles de observación directa sino que han de ser inferidas de las expresiones verbales; o de la conducta observada. Esta medición indirecta se realiza por medio de unas escalas en las que partiendo de una serie de afirmaciones o juicios, sobre los que los individuos manifiestan su opinión, se deducen o infieren las actitudes.

#### **1.4.3. Fuentes: directas e indirectas**

Esta investigación se basa, de una parte, sobre una recapitulación de *fuentes indirectas* como de asistencia a congresos o de documentales existentes (Libros, Revistas, Periódicos y páginas Web de Internet) en los distintos archivos, bibliotecas y centros de documentación, tanto locales (Biblioteca pública de Melilla y de la Facultad de Educación y Humanidad de Melilla) como nacionales (Biblioteca del Instituto de Paz y los Conflictos y de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Granada, Biblioteca Pública de Granada) e internacionales (Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mohamed I de Oujda, Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mohamed V de Rabat) que afectan a los distintos campos relacionados con la ciudad de Melilla. Y de otra parte, de *fuentes directas* basadas sobre opiniones de ciudadanos melillenses y nadorenses.



## CAPITULO II

### LOS CONFLICTOS HISTORICOS DE MELILLA

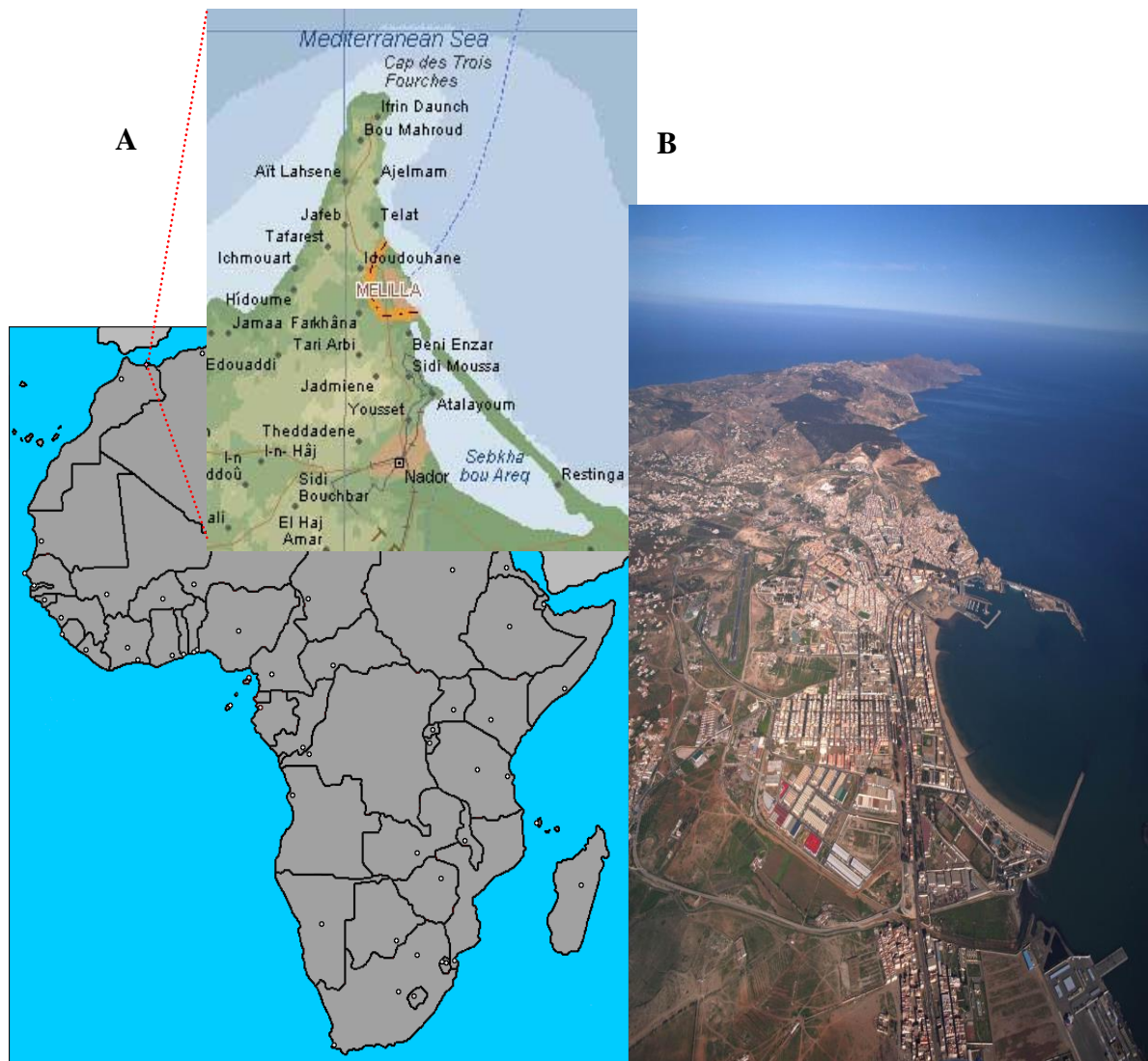
Melilla es una ciudad que tiene una antigüedad de 25.000 años aproximadamente (Meléndez, 2003), y también es un lugar reconocido se encuentre entre Norte-Sur y Oriente-Occidente, entre la población de origen bereberes y otro fuera de esta zona. Es una puerta geocultural que encuentre la multi-civilización que dado su posición Mercantil y geoestratégico, en la parte oriental del Cabo Tres Forcas y el de *Ras Quibdana (Cabo de Agua)*, a orillas del mar Mediterráneo, frente a las costas de la Península Ibérica. Así, está teniendo en cuenta su excelente situación geográfica y en su evolución histórica.

En este capítulo presentamos una recapitulación histórica de los conflictos relacionados con dicha ciudad. Hablamos en el primer apartado de los primeros datos históricos y los conflictos relacionados, después describimos a Melilla la vieja y finalizamos con el conflicto diplomático entre Marruecos y España, y acción frente al contexto del marco jurídico-político de la ciudad.

#### 2.1. SITUACION GEOGRAFICA

Melilla está situada a 35° 20'/35° 16' de latitud norte y 2° 55'/2° 58' de longitud al oeste de Greenwich, queda integrada en el entorno norteafricano de Guelaya o *Kelaia (lugar de castillos)*; su territorio está situado en la parte noroeste del Magreb, en la parte oriental de la pequeña península del Cabo Tres Forcas, en la región del Garet (*Gareb*), que significa poniente. Está bañada por el Mediterráneo, en la costa septentrional del continente africano frente a las costas andaluzas correspondientes al Mar de Alborán. Rodeada al sureste por la Mar Chica, especie de laguna de poca profundidad abierta al mar por una pequeña apertura al sur, y al suroeste limita con el macizo montañoso del Gurugú, masa rocosa donde existen gran cantidad de vaguadas, cañones y barrancos; al este, el mar Mediterráneo y a unos 60 km. En la misma dirección las Islas Chafarrinas, tres promontorios cercanos a la costa africana, frente al Cabo de Agua y la desembocadura del río *Muluya*. Hacia el Norte tiene la meseta del Cabo Tres Forcas de una altura media de unos 200 m. Al oeste, una llanura costera con el río Kert como accidente más importante (Pezzi, 2005).

**Figura II. 1.** Mapa de la ciudad autónoma de Melilla: vista general de la zona (A) y plano aéreo de la ciudad (B)



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

El clima de Melilla es templado húmedo con verano seco, denominado clima mediterráneo. La temperatura media anual es de 18.9° C, oscilando la temperatura media mensual entre los 28.7° C de agosto y los 12.9° C de enero. La precipitación media anual es de 367 mm.

La evolución de la red fluvial y la distribución de los distintos cauces y ríos son muy importantes. Actualmente, el río de Oro es la columna vertebral de la red hidrográfica melillense. Nace en el macizo del Gurugú y desemboca en la Bahía de Melilla. Así, la zona del río de Oro que corresponde a Marruecos sirve de vertedero a gran parte de la población que vive en sus márgenes. Las riadas son especialmente

contaminantes ya que se realiza la evacuación al mar de todos los residuos procedentes de estos cauces.

El río de Oro constituye el eje fundamental de la red hidrográfica de la cuenca de Melilla,<sup>9</sup> dividiendo su territorio en dos secciones, una al norte y otra al sur del mismo. Bastante evidente es la existencia de los diversos afluentes que forman parte del río de Oro, encargados de nutrir en la actualidad al mismo, tanto de caudal como de sedimentos, configurando de esta forma la litología de la zona. De entre estos afluentes podemos destacar dos ramas importantes. La primera de ellas, con dirección oeste-este y siguiendo un recorrido más o menos paralelo al cauce principal; y una segunda rama, con dirección suroeste-noreste, que aunque en un principio bifurcada, se añade a este cauce como un único brazo más potente. Recibe como afluentes por el norte el arroyo *Tigorfaten*, y algo más al este vierten arroyos de menor talla, como el barranco de Cabrerizas. Por el sur recibe a los arroyos de Sidi Guariach y Farkhana (pueblos). Además, se caracteriza con importantes aguas subálveas que aparecen asociadas a un flujo, el cual puede ser de origen fluvial como marino.

Melilla posee una superficie de 12,33 km<sup>2</sup> y mantiene unas características especiales de fuertes contrastes, por cuanto en su parte moderna es una de las más bellas y soleadas urbes del litoral africano y en la parte antigua, conocida por Melilla la Vieja o El Pueblo, mantiene en sus barrios y murallas de los siglos XV y XVI una rancia solera y sabor hispánico.

## 2.2. LA HISTORIA COMO CONFLICTO

La historia de Melilla es rica en acontecimientos militares y hechos de guerra. En la antigüedad fue una factura fenicia, conocida con el nombre de Rusadir, y pasó a lo largo de la historia por las manos de fenicio-cartagineses, romanos, vándalos, bizantinos, y árabes, a imagen y semejanza de la península Ibérica, con la que casi siempre ha estado ligada política e históricamente -y la lejanía de otros territorios españoles, ha condicionado desde su conquista toda la vida de la Ciudad-. Así, Melilla es una ciudad autónoma políticamente española, situada geográficamente en el norte de África.

---

<sup>9</sup> Según la Consejería de Medio Ambiente del año 2010, la captación de agua de pozos en la ciudad ronda los 9.870.000 m<sup>3</sup> (en los 17 pozos), más unos 195.000 m<sup>3</sup> de los tres manantiales de Marruecos (*Trara*, *Tigorfaten* y *Yasinén*), lo que supone una disposición de agua diaria de 27.575 metros cúbicos al día, con un consumo medio de 349 litros de agua por habitante/día. Los depósitos de reserva tienen actualmente una capacidad de 59.000 metros cúbicos. Aún así Melilla ha sufrido durante su historia restricciones de agua. El suministro de agua en la ciudad era de unas 13 horas en invierno (6:30-19:00) y de 10 horas en verano (6:30-16:30), por ello se decidió acometer en 2003 la construcción de una Planta Desalinizadora de Agua Marina que abastecería 20.000 m<sup>3</sup>/día. Actual, la calidad del agua es buena, pero el problema de estos cauces permanecen secos la mayor parte del año y con un aumento de la presión de la población, plantea problemas el tener agua las 24 horas del día. Las competencias de cuenca Hidrográfica recaen en la actualidad, tras la transferencia de la cuenca del Sur a la Junta de Andalucía, de la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir, con sede en Sevilla. Véase, <https://www.chguadalquivir.es/opencms/portalchg/laDemarcacion/melilla/>

### 2.2.1. Primeros datos históricos

En principio debemos señalar que la historia de Melilla ha tenido dos momentos concretos de ruptura que, de una forma o de otra, marcan para la ciudad cuatro épocas históricas distintas; la primera ruptura es la indocumentada pero que acaeció en el siglo VII a. de C. una situación que vino a significar incluso la desaparición de la antigua Rusadir como conjunto urbano. Ocho siglos más tarde se produjo la segunda ruptura, representada en este caso por la conquista española. Esta última ha marcado sin duda la Historia de Melilla en los últimos quinientos años pero también ha incidido de forma muy decisiva en el análisis histórico. Así con los beréberes, o contra los beréberes, la Historia de Melilla es inseparable de los mismos, aunque no es menos cierto que hasta fechas bastante recientes este hecho, el del papel de la población beréber,<sup>10</sup> no está siendo tenido en cuenta. Melilla es en la historia antigua y medieval el puerto de encuentro de los beréberes de la zona con las diversas civilizaciones del Mediterráneo.

El carácter comercial de esta vieja ciudad se evidencia en los restos arqueológicos y numerosas monedas encontradas en su entorno, como una de ellas acuñada en la propia ciudad en el siglo III a. de C. Melilla en la antigüedad, fue una colonia comercial fenicia conocida como Rusadir y puerto estratégico en las guerras entre cartagineses y romanos. Los romanos le concedieron el estatuto de colonia y la incluyeron en el territorio ibérico. Durante la expansión árabe, Abderrahmán III la incorpora al califato de Córdoba a finales del Siglo IX, pasando en el Siglo XIII a los Benimerines de Fez. Las luchas entre Fez (Marruecos) y Tremecén (Argelia) supusieron la ruina de Melilla. Finalmente, en 1497 las tropas de Juan de Guzmán, Duque de Medina Sidonia, desembarcan y ocupan las ruinas de Melilla.

Entre los siglos XVI y XIX, Melilla fue un lugar de luchas con sus vecinos y un importante foco de intercambio cultural y comercial. En 1859, el rey de Marruecos reconoce a Melilla la soberanía de su territorio próximo (Figuigui, 1997).

En efecto, los datos de Ibn Al-Warrac, recogidos por Abou Obeïd Abd Allāh Al-Bakri como señala Gozalbes (1998), nos documentan el reino de Nekur la existencia de una cantidad importante de puertos. Además, nos indica la existencia de toda una serie de pueblos beréberes que se habían establecido en comarcas de esta zona: los Marnisa de Kudiat Al-Baida, los Gassasa<sup>11</sup> establecidos en *Tarf Herek* (cabo de Tres Forcas), y

---

<sup>10</sup> De hecho lo que caracterizó mayormente la historia de Melilla medieval en su época fue su poblamiento bereber. Muchas de las claves de la evolución histórica se encontraban tanto en el interior de la ciudad sino en el Hinterland más amplio, en relación con el asentamiento, paso y evolución de las poblaciones bereberes. Según, testimonia Ibn Jaldun: «Histoire des bereberes», 1925: 259. También había otros Miknasa nómadas en territorios del *Muluya*, Guercif y Melilla, según Ibn Jaldun (1925: 265), (cfr.: Gozalbes, 1998).

<sup>11</sup> Gassasa constituye uno de los puertos más activos de Marruecos, por donde transitan también mercancías de lujo y personajes importantes. Conquistada en 1506 por los cristianos que acaban de ocupar Melilla, es reconquistada hacia 1532 por los musulmanes pero queda abandonado poco tiempo después (Cressier, 1999).

los Banu Uartaddi de Colua Yaraa, los castillos del Garet. Estos pueblos son los que van a marcar, a partir del siglo IX, el poblado urbano de toda la zona de Melilla.

Antes del año 890 ese mercado costero había adquirido ya la entidad de una pequeña ciudad. En efecto, el geógrafo Al-Yaqubi mencionó esta ciudad, constituyendo ésta la cita más antigua de la Melilla medieval. El nombre que ofrece para esta población, en la costa mediterránea, nos parece de un notable interés, bajo la fórmula beréber de «*Mlil*» o «*Amlil*». Otro geógrafo árabe del siglo X, Al-Muqaddasi. Sobre la etimología del nombre de Melilla hasta este momento se han apuntado diversas soluciones que son escasamente convincentes. El más probable sería de un origen beréber «*Mlil*» que tiene el significado de «juntarse». Para otros, procede de «*Malila*», que según significa fiebre. No faltaron quienes afirman que tomo el nombre de un jefe árabe, que se estableció en la región y que existió en realidad, puesto que en la Cabila de Ulad Settud existe un poblado denominado Ulad Melil, lo que en árabe significa «Hijos de Melil». Otra hipótesis dice que el nombre viene de «melosa», por ser muy abundante de miel y cera (Figuigui, 1997; Gozalbes, 1998). Sea cualquiera el origen del nombre de Melilla, será conocida en la Edad Antigua de los indígenas o de Fenicios Cartagineses y Romanos dominaron sucesivamente las dos orillas del Mar de Alborán.

Las vicisitudes políticas, los saqueos de la ciudad por almorávides primero, y por almohades después, no afectaron a la estructura poblacional compuesta por beréberes Urtaddi ahora llamados Battuya. Así lo demuestra la descripción que de Melilla hizo en el siglo XII el geógrafo Al-Idrissi. Ya a finales del siglo XV llegó la conquista española de Melilla por causa de la decadencia de la vida urbana, de la que es un buen testimonio la propia Melilla, y la imposición de la vida cabiléña producto de una decadencia por evolución interna, de la presión marítima castellana en el Mediterráneo o bien de una expansión de pueblos nómadas (Gozalbes, 1998).

### **2.2.2. Periodo fenicio**

A pesar de que, en el siglo VIII a. de C. hay ciertas referencias griegas que pudieran tomarse como alusivas a la Rusadir norteafricana, no es hasta el VI a. de C. (600 a. de C.) que se tienen noticias exactas tanto de la existencia de la ciudad como de su situación geográfica. (Gil y Gómez, 1996). Los fenicios realizaron fundaciones coloniales, pobladas por elementos étnicos de esa procedencia y que desde los momentos iniciales manifestaban una actitud de cierre o de encastillamiento frente a los indígenas, con los que se iba a mantener una relación dual: intercambios comerciales a la par que choques y tensiones. Este sería el esquema de la relación de la Rusadir fenicio-cartaginesa con los beréberes. De una o de otra forma, los tópicos comenzaron a acuñarse en el siglo XVIII, como demuestra la visión de Montesquieu acerca de la colonización realizada por el cartaginés Hannón en el litoral del Occidente africano (Alhamedi, 1988).

La ciudad de Melilla tiene su origen entonces en la colonización fenicia del Mediterráneo occidental donde fundaron Rusadir, *Russadir* o *Rusaddir*, como atestiguan diferentes restos arqueológicos y la necrópolis encontrada en el cerro llamado de San Lorenzo, en las inmediaciones de la ciudad. Su nombre antiguo fue Rusadir, palabra que procede de dos vocablos compuesto por el término «*RUS*», que vemos repetido en la toponimia de origen púnico y que parece coincidir con la raíz «*RAS/RUS*» -cabeza, punta, cabo o promontorio- del árabe, lengua que pertenece al mismo tronco semítico, y «*Adir*» -grande o eminente- del pronuncio *Amazigh*. El nombre equivale a lo que los griegos llamaban Metagonium y cuya descripción parece coincidir con la correspondiente al Cabo del Tres Forcas, jalón importante en la navegación costera de aquellos tiempos, al servir de orientación precisa a la hora de saltar de una orilla a otra del mar de Alborán, sin tener que aproximarse hasta el estrecho de Gibraltar, y así hacer más corta la singladura para alcanzar los enclaves de *Sexi* y *Abdera*, las actuales de Almuñecar y Adra (Morales, 1992).

El desarrollo de Rusadir debe de ser entendido como el de un puerto de encuentro entre comerciantes fenicio-cartagineses y beréberes de la zona. De esos contactos surgió una cantidad de población a culturizada, de mayoría y de núcleo beréber, aunque con elementos semitas minoritarios (Alhamedi, 1988).

La fundación de Melilla se atribuye a elementos púnicos, sin que quede claro si, posteriormente, fueron sus habitantes fenicios o cartagineses (los romanos daban el nombre de *penis o punis* tanto a los habitantes de fenicia como a sus descendientes que fundaron Cartago). Tanto los unos como los otros se especializaron en la fundación de puertos asociados a factores que, en realidad, no eran más que puntos de interés comercial a través de los cuales establecer una penetración en los mercados del interior (Gil y Gómez, 1996).

**Figura II. 2.** Monedas fenicias acuñadas en la propia ciudad en el siglo III a. de C.



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

Por lo general, estas localidades estaban situadas en zonas del litoral muy bien protegida de los elementos y, también, fácilmente defendibles, pues frecuentemente debían hacer frente a ataques de los indígenas (Alhamedi, 1988).

De lo que no cabe duda es de que Rusadir era un enclave importante, y un indicativo de ello es el hecho de haber acuñado moneda propia, algo reservado a contadas localidades y que, casi siempre, iba unido a la existencia de importantes núcleos de tropas, que disponían de herramientas de acuñación para fabricar moneda con la que pagar los servicios de los soldados mercenarios. Las fuentes clásicas, generalmente filorromanas, transmiten las tensiones iniciales; especialmente Justino nos documenta en Cartago las tensas negociaciones por la obtención del territorio, y las mismas victorias del general Malchus contra los africanos (Ahchi, 1980; Gozalbes, 1991). Todo ello, nos indica que el modelo de relaciones basadas en la desconfianza, un medio colonial frente a otro.

### **2.2.3. Periodo romano**

Desde el siglo VI a. de C. estuvo en manos fenicias y púnicas, pasando posteriormente a formar parte de los dominios Cartagineses. Pero, después de la Guerra costera Púnica-Romana en Gibraltar en el 240 a. de C. (Alhamedi, 1988), Rusadir pasa a dominio romano y la ciudad se ve favorecida por la dinámica de desarrollo que afecta a todo el imperio. Está catalogada en los escritos de la época como *Opidum et Portus*; es decir, a su condición de refugio de naves, une la existencia de una ciudad fortificada de entidad suficiente como para figurar, con nombre propio, en los anales de la Roma de inicios del Siglo I a. de C. Un dato interesante a resaltar es que, a pesar de su dependencia de Roma, Rusadir estaba habitada mayoritariamente por mauritanos afectos al imperio, originarios de la amplia zona norteafricana, y aliados con la causa latina frente al enemigo cartaginés; y, según puede apreciarse por su estilo de enterramientos, claramente romanizados (Gil y Gómez, 1996).

Los restos de la gran fortaleza romana que existió en Taxuda, importante collado situado al Oeste del monte Gurugú, parecen indicar que la presencia militar no era simplemente testimonial, sino que correspondía a una guarnición notablemente pertrechada aunque, por supuesto, integrada por tropas auxiliares reclutadas en el entorno, pues no existe constancia de la presencia en esta zona del Norte de África de una legión determinada (Alhamedi, 1988).

En tiempos del emperador Claudio (Siglo I a. de C.) Rusadir recibe el distinguido título de Colonia, dejando de ser una simple ciudad fortificada. Con esta nueva categoría figura en los itinerarios y descripciones de los más famosos historiadores viajeros de la época y posteriores (Morales, 1992). Con la invasión vándala, Rusadir sufre las mismas consecuencias que la mayor parte de la Mauritania Tingitana, comenzando una decadencia que tiene su origen en el saqueo que la devasta en la primera mitad del Siglo V d. de C. Los visigodos la reconstruyen y le dan nuevos visos de prosperidad, hasta que cae bajo el dominio de Bizancio, que logra hacer resurgir las antiguas glorias del Imperio Romano de Oriente durante un corto periodo de tiempo (Villalba, 2008).

A finales del Siglo VII, aparecen los árabes que vienen desde el Este con una filosofía y religión musulmana. No es una conquista rápida la que somete al Noroeste africano bajo el dominio del Islam; las huestes musulmanas son rechazadas en un principio en los Arredores del actual Túnez, la antigua Cartago, por los autóctonos los mismos Mauris y númeridas que lucharon codo con codo junto a las legiones Romanas (Idris, 1988); y, por vez primera, los ejércitos árabes tienen que retirarse ante la furia de los defensores quienes, bajo el liderazgo de la Kahina (sacerdotisa y reina a la vez, que extendía sus dominios sobre los territorios circundantes a los montes Aures Argelino) acaban por sucumbir después de ser arrasado su territorio por la táctica de tierra quemada (Lara, 1998), con la que sus propios súbditos tratan de detener la expansión islámica.

En la frontera entre las antiguas Mauritania tingitana y cesariense, materializada por el curso del río *Muluya*, Musa Ibn Nosair, que capitaneó los ejércitos del Islam, debe arrastrar fuertes combates para doblegar la firme determinación de los habitantes de ver hollada su tierra por el invasor (Morales, 1992).

#### 2.2.4. Periodo árabe

Con la expansión musulmana, la zona donde se encuentra Melilla es conquistada a finales del Siglo VII. Así pues, desde cuando menos el siglo X, Melilla era una ciudad, pero como nunca constituyó un gran centro cultural, su historia local no atrajo la atención de escritores árabes del Medievo. Mientras que los musulmanes le dan el nombre de *Melila* o *Maliliyya*,<sup>12</sup> que sería el que tendría desde entonces. Existen pocos datos de la época, aunque parece que debió de convertirse en un próspero puesto comercial (de hierro y de miel, unos productos que características a Melilla que salían también por su puerto en la Edad Media).<sup>13</sup> Un melillense de finales del siglo X, Abu Yafar Ahmed Al-Malili, conocido como Ibn Hazzaza,<sup>14</sup> que fue cadí de la ciudad de Melilla en dos ocasiones, al decir del biógrafo Ibn Al-Faradi, destacó en el conocimiento de la Historia.

Así, una nueva expedición, conducida por Musa Ibn Nosair, cruzó el río *Muluya*, y después de apoderarse de Rusadir en el año 700, ocupó sucesivamente las ciudades de

---

<sup>12</sup> Solo Ibn Al-Jatib recoge *Maliliyya* o *Malila*: «Kitab Amal al Alam». Parte 3ª. Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia (Cressier, 1999: 25).

<sup>13</sup> Según él se trataba de una ciudad que había sido prospera por su papel de cabeza de la región y por su comercio de hierro y de miel. Unos productos que características a Melilla en la Edad Media, que salían por su puerto. Y junto a ese desierto, la monte Echebden de la zona de Quibdana, se extendía al este de Melilla son muy poblada en tiempo por hombre ricos y valientes, produce miel en abundancia y cebada y tiene ganado abundante. También la montaña de Beni Said, poblada por varias tribus ricas y de hombres valientes y generosos. Los mercaderes y viajeros que acuden a él no tienen que gastar nada. Se extrae del suelo mucho hierro y crece mucha cebada (Fernández, 1998).

<sup>14</sup> Ibn Hazzaza era el cadí de Melilla que, ante la presión de los partidarios de los Fatimíes, huyó a Córdoba en el año 935. En 936, a raíz de la conquista andalusí de Melilla, el califa Abderrahmán III lo investió de nuevo formalmente del cargo de cadí de Melilla, que ejerció hasta su muerte en el año 943-944 (Gozalbes, 1998).



la costa, terminando con los últimos vestigios de la dominación Visigoda otras noticias es absolutamente aceptable, que en el año 828 entrara en el reparto de Idris II (puesto que Melilla no perteneció al reino Idrisi de Fez). Melilla constituyó una ciudad, *una madina*, desde comienzos del siglo X hasta finales del siglo XV. Y fue una ciudad porque la consideración de ciudad en el mundo islámico, como señaló Levi-Provencal, implica la existencia de una mezquita *aljama*, con un mercado, un agrupamiento de viviendas y una cierta autoridad administrativa. Así, aunque la mencionaron de forma reiterada los geógrafos árabes de esa época (Lazrak, 1974).

En 927,<sup>15</sup> omeya Abderrahmán Nasirli-Dini o Abderrahmán III la incorporó al emirato cordobés, el cual se convertiría dos años después en el Califato de Córdoba. Así, se ocupó Melilla sin mayores problemas, pero esta cabeza de puente tenía un valor relativo. Hacia el año 929 Musa Ibn Abi-Al-Afiya reconoció la autoridad omeya, y en el 931 los andalusíes conquistaron Ceuta, convertida en una gran plaza y arranque de su expansión norteafricana (Larbi, 2009).

Con toda probabilidad el Califa andalusí entregó Melilla a Musa Ibn Abi-al-Afiya, que en ese momento estaba intentando construir un emirato en la zona del *Muluya*. Pero cuando Musa atacó a Hasan Ibn Abu-Aych, señor de Tremecén, lo hizo con falta de previsión. Sin duda fue en este momento, años 931-932, cuando se produjo la ruptura que provocó con el tiempo la necesidad de una nueva conquista andalusí de Melilla. En el año 1067, el célebre polígrafo Andaluz Abou Obeïd Abd Allāh Al-Bakri, visitó Melilla, a la que cita en su «Description de l’Afrique septentrionale» como cabecera de una extensa comarca en la que continuaba reinando Almosta Ali (Gozalbes, 1998). Era por esta época Melilla una ciudad bien edificada, que encerraba una ciudadela muy fuerte, donde existían mezquitas, baños y bazares (Morales, 1992).

La vinculación con Al-Andalus fue muy duradera, como atestigua el nombramiento posterior de un miembro Hammudí, Muhammed Ibn Al-Idrissi, como rey Taifa que había conocido el exilio en Málaga, Almería y también de Melilla entre los años 1066 y 1080 y que llegó a Melilla llamado por los Bannu Urtaddi.<sup>16</sup> Los restos arqueológicos nos hablan de la vinculación de la ciudad con Al-Andalus. Pero, con correctamente este reino de Taifas, se originó teniendo como centro urbano Melilla, a partir de un desarrollo económico (Cressier, 1999).

Melilla se convirtió en un puerto de salida de productos agropecuarios en relación con Al-Andalus (Fernández, 1998). Así, la situación geográfica privilegiada de

---

<sup>15</sup> Según Muhammad Ibn Yusuf Al-Warrak y otros autores como la crónica histórica del andalusí Ibn Hayan, autor muy fidedigno, afirma que en el año 936, Melilla fue conquistada por Abderrahmán Nasirli-Dini en el año 314H-927 d. de C. con 40 barcos y 3000 tripulantes, de ellos 500 mercenarios. Partiendo de Ceuta avanzó hacia Melilla y Nekor, construyó entonces la muralla de la ciudad para que sirviera de lugar de refugio para Musa Ibn Abi-Al-Afiya (Gozalbes, 1998).

<sup>16</sup> Los Hijos de Musa Ibn Abi-Al-Afiya la fortificaron, y se convirtió en un punto de dominio de los bereberes Miknasa. Los Miknasas, Bannu Urtaddi, de la localidad llamaron a un Hammudi -descendiente de los Idrisíes- (Cressier, 1999).

Melilla tenía que hacerla beneficiarse de la regeneración del comercio sur-norte, de África hacia la península Ibérica, regeneración impulsada desde Al-Andalus como centro de captación de bienes y mercancías; por otro lado el carácter marginal de esta posición respecto al único Estado nacido en las montañas rifeñas, el emirato de Nekur, más fuerte de lo que se ha pretendido y seguramente deseoso de controlar el tráfico a través de sus propios puertos, limito de cierta manera su desarrollo (Alhamedi, 1988).

En el siglo XII Melilla continuó, indudablemente, siendo una ciudad de cierta importancia relativa. La descripción que hace en esta época Al-Idrissi es, por lo general, bastante conocida: «Melilla es una bonita ciudad, de tamaño mediano, rodeada de potentes murallas y magníficamente situada al borde del mar». Esta ciudad está rodeada de tribus bereberes de los Banu Batuya (Cressier, 1999).

La autonomía fue de corta duración dado que la ciudad pasó a manos de los Almorávides en 1080, el general Yusuf Ibn Tachfin, dependiente del reino de Fez y puesto al mando de la empresa de aumentar los territorios Almorávides, arrasó el reino de Nekur, cebándose de tal forma en su capital que, hoy día, es imposible determinar su emplazamiento (debió de estar cerca de Al-Huceima actual). Después, le tocó el turno a la naciente dinastía Melillense, que entró la conquista almorávide, aunque, por suerte, no su expoliación, así acaba la corta historia de Reino de Melilla, que duró tan solo 17 años, y después probablemente existió del almohade en esta geografía que se apoderaron de la ciudad, finalmente la decadencia en época de los Benimerines Abu Yusuf en 1272 (Fernández y Rafael, 1945; Zozaya, 1998).

A partir del siglo XIII la importancia de Melilla comenzó a declinar. Sin duda conservo el carácter de capitalidad política de su territorio. Como señala Patrice Cressier, la división regional en Rif y Garet, presente en León el Africano y Mármol Carvajal, probablemente tuvo su origen con los Benimerines. Parece indudable que Melilla era la capital política del Garet, un territorio extendido desde el río Nekur en Al-Hoceima hasta el *Muluya*. Pero la capital económica había sido desplazada a la cercana Gassasa, puerto que mantenía amplísimas relaciones comerciales con genoveses y catalanes. En el siglo XV se produjo un periodo de decadencia hasta el punto de quedar destruida y prácticamente deshabitada (Cressier, 1999).

Bajo la férula de Fez, Melilla se alza de nuevo en la prosperidad merced a su situación privilegiada en la costa que es, prácticamente, el único punto dominante en los accesos que, por la llanura de Garet, se dirigen a la capital de entonces, Fez. En esa época, se la fortifica como respuesta a las correrías de los piratas normandos que asolan las costas de uno y otro lado del mar de Alborán, y sigue manteniendo Melilla su impotencia cuando el califato de Córdoba unifica bajo su poder las tierras de ambos lados del estrecho; del mismo modo, que Diocleciano incluyó a Rusadir en la Nova Hispania Ulterior Transfretana (Mir, 1996).

El florecimiento que alcanzo Melilla en los siglos XIV y XV excita la ambición de los Reyes de Tremecén, que intentan incorporarla a sus dominios originándose una serie de guerras, entre aquellos Sultanes y los de Fez, que contribuyeron no poco a la decadencia de la ciudad, que fue abandonada por sus moradores (Mir, 1996), huyendo de los horrores de la guerra. A finales del XIV, Melilla se ve inmersa en las luchas desatadas entre los reinos de Fez, Tremecén, Taza (Tasa), Vélez (Badis) y Debdu, y la ciudad se debate entre la hegemonía de unos y otros, apetejada por todos y, en consecuencia, sufriendo por ello (Alhamedi, 1988).

Innumerables combates acaban por impulsar a sus habitantes al abandono de sus hogares, cayendo la ciudad en una postración tal que despierta el interés de otra gran potencia: España -o había terminado la Reconquista Española-, que ve en el abandono del enclave la oportunidad de hacerlo suyo (Gil y Gómez, 1996).

En el siglo XV se presencia el inicio de la expansión de Portugal por el reino de Fez. A tal expansión se unen los Reyes Católicos -Isabel y Fernando- una vez finalizada la conquista del reino de Granada en 1492. Pero quedaba un problema de seguridad nacional de la parte los ataques de los piratas turcos y berberiscos, representaban un grave peligro para las costas españolas, especialmente las de Andalucía. Así, los límites de las respectivas áreas de influencia sobre los territorios norteafricanos se fijaron en los tratados de Alcáçovas (1479) y Tordesillas (1494). En 1497, se produce la conquista de la ciudad por tropas castellanas (Morales, 1992).

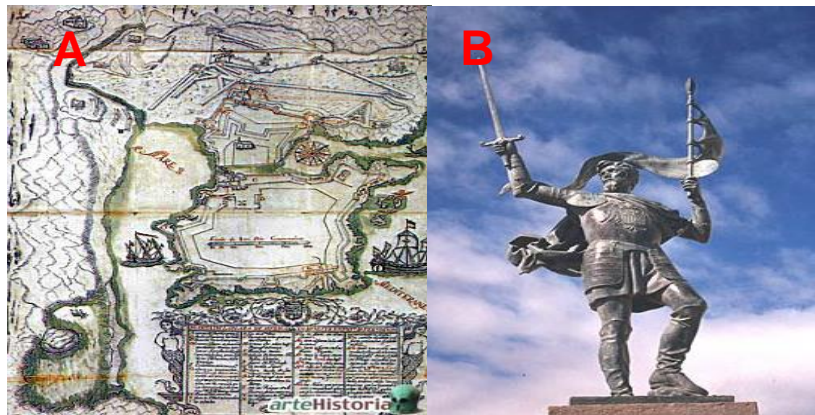
### **2.2.5. Periodo español**

Los Reyes Católicos iniciaron a través de su Secretario Hernández de Zafra, el estudio de la posible ocupación de la zona de Melilla, sabedores de que la ciudad se encontraba deshabitada (Gutiérrez, 1997), como consecuencia de las continuas guerras entre los Reyes de Fez y Tremecén.

La ocupación de la ciudad fue realizada por deseo de los Reyes Católicos y ejecutada por el gobernador de Andalucía, Don Juan Alonso de Guzmán, tercer duque de Medina Sidonia. El Duque comisionó a su contador Don Pedro Estopiñán y Virués, para que explorara la península del Cabo Tres Forcas, misión que llevó a cabo acompañado del ingeniero y artillero Francisco Ramírez López de Madrid -Jefe de Artillería de los Reyes Católicos y competente ingeniero- (Fernández, 1998).

El 17 de septiembre de 1497 Melilla fue conquistada por las huestes de Juan Alonso de Guzmán, quien la administró hasta 1556, año en que renuncia a ella en favor de la corona española a consecuencia de los cuantiosos gastos que le ocasionaba. Desde su conquista en el siglo XV hasta mediados del siglo XVIII, el territorio de Melilla no alcanzaba más que un kilómetro cuadrado sobre un peñón de granito fuertemente amurallado y constantemente hostigado por las tribus fronterizas (Mir, 1980).

**Figura II.3.** Mapa de Melilla a fecha de 1699 (A) y estatua de Pedro de Estopiñán, fundador de la Melilla Vieja (B)



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

Así, en este momento, los cristianos habían edificado una fortaleza y se dedicaban a reconstruir su muralla. Todas estas construcciones definen una época caracterizada por la necesidad de reforzar una plaza en peligro de perderse ante los nuevos medios de ataque y destrucción como señala Louis Dollo "1952" (Alhamedi, 1988: 112-113). Y desde esta época 1672 al 1788, progresivamente se van incrementando los conflictos con las cabilas fronterizas con animar de Sultanes como el Sultán Muley Ismael, por eso en 1715 se pierden definitivamente los fuertes exteriores de San Lorenzo, Santiago, San Francisco y Santo Tomas, quedando Melilla encerrada en su caparazón militar en el que vivirá constreñida durante más de un siglo. Pero, la muerte de Muley Ismael en 1727, alivio aunque no elimino la presión ejercida por los marroquíes sobre la plaza, descargando la fatigada guarnición de un servicio de armas agotador (Sarro y Moga, 1996).

Por otra parte, desde los primeros reyes de la dinastía actual comienza a especularse con la posibilidad del abandono de los costosos presidios menores, situación que se repite con Carlos III. Este último Rey quiso tener las manos libres en su lucha con Inglaterra por lo que solicito informe sobre la posibilidad de abandonar nuestras posesiones africanas; los informes fueron contradictorios y el Rey no se decidió por el abandono, optando por establecer buenas relaciones con el monarca alauita, política que propicio la firma del Tratado de Paz del 28 de mayo de 1767 (Sarro y Moga, 1996). Así, supuesto Muley Mohammed III ben Abdallah, entendía que los términos de la paz establecidos en el tratado se referían únicamente a la parte del mar y no a la de tierra. El Sultán considera en su misiva que esta cuestión no se opone a la paz y que los españoles pueden seguir comerciando, sin peligro alguno, en las costas marroquíes, según lo acordado en el tratado de paz.

Es bien sabido que el sultán Mohammed III puso cerco a Melilla bajo su dirección personal el 9 de diciembre de 1774, situación que se mantuvo hasta el día 19

de marzo de 1775. El 30 de mayo de 1780 se firma otro nuevo Convenio de Amistad y Comercio que en él se regulan derechos y ventajas comerciales recíprocas entre ambas naciones con el que se dio por finalizada la crisis surgida a raíz del cerco a Melilla de 1774-1775. Pero que no afronta el asunto de las plazas españolas en el continente africano especialmente sobre Melilla (Figuigui, 1997). Años más tarde, en el 1 de marzo de 1799, el Sultán Muley Solimán, ajusto con la Corona española un nuevo tratado en términos parecidos a los anteriores, tratados todos que, en general, apenas han afectado a Paz, Amistad, Navegación, Comercio y Pesca.

En esta época, Melilla fue convertida en presidio casi desde el momento de su conquista y en él penaron sus males tanto prisioneros de las colonias americanas, que luchaban por su independencia, como soldados franceses derrotados en la Batalla de Bailén (Gutiérrez, 1997; Villalba, 2008).

Al comienzo de la segunda mitad del siglo XIX, una ola imperialista recorrió Europa. España, que había perdido casi todo su imperio colonial americano, miraba a Marruecos, y en la mente de más de un político de la época estaba el recuerdo del testamento de Isabel la Católica (Morales, 2000). La situación interior del país era caótica, gobernado por una oligarquía en constante pugna por el poder político. Con esta situación interior y ante un leve incidente ocurrido en Ceuta, el Gobierno decide declarar la guerra contra Marruecos. La guerra duró cuatro meses y murieron más de 7.700 soldados, la gran mayoría, de una epidemia de cólera. Tras esta guerra vino la paz y con ella la firma del Tratado de Paz de 1860 que es gloria al estado español y también con pérdida una parte de territorio ante el Estado alauita (Gutiérrez, 1997; Bouarfa, 2002).

El Tratado de Wad-Ras (Tratado de Tetuán) se firmó en el 26 de abril de 1860 con el Sultán de Marruecos, mediante este tratado se fijan las fronteras entre el territorio marroquí y la ciudad española (Alhamedi, 1988). La guerra de Marruecos, que se mantuvo intermitentemente en la zona durante principios del siglo XX, fue especialmente crítica para Melilla. Un año antes se había firmado el Tratado de Tetuán, en el cual se hablaba de la futura ampliación de los límites de Melilla y, un año después de finalizada la guerra, se firmó un nuevo convenio en el que por fin se fijaron los límites de Melilla (Morales, 2000), que son los que actualmente tiene la ciudad: aproximadamente 12.3 kilómetros cuadrados.

El tratado de 1860 no sólo amplió los límites de la vieja ciudad-fortaleza, sino que también sirvió para apaciguar los ánimos de las tribus fronterizas y facilitó el comercio (Pezzi, 2005). Con el protocolo del 11 de junio de 1871 se comienza la desviación del río de Oro que desembocaba en las cercanías de la plaza con permanente quebranto de la salud de sus habitantes y de las fortificaciones del cuatro recinto. Las cabilas ofrecieron fuerte posición a las obras, aduciendo que el tratado de 1860 no facultaba a España para hacer obras en el campo exterior, razones al parecer apoyadas

en la creencia de que España solo podía utilizar el terreno para pastos (Sarro y Moga, 1996).

La presencia del Sultán Muley Mohammed IV con 3.000 hombres puso fin al contencioso, terminándose las obras el 7 de marzo de 1872. Mientras que, en el 24 de mayo de 1881 se daba comienzo al fuerte de imperialista española de San Lorenzo sobre el cerro del mismo nombre, primero a construir según proyecto aprobado en 1868. Se avanzaba paso a paso en la ocupación del territorio (Figuigui, 1997). Al de San Lorenzo le seguirán, poco después, los fuertes de Camellos (1883), Cabrerizas Bajas (1884), Rostro Gordo (1888) y Cabrerizas Altas (1890) (Sarro y Moga, 1996).

En este momento, los ojos de algunas potencias europeas están fijados en Marruecos al sentirse enfermo el Sultán Muley Hasan I en 1887 se refuerza la guarnición de Melilla ante la posibilidad de un levantamiento general de las cabilas. Hasta prácticamente esta fecha los ciudadanos de origen indoeuropeo podían pisar suelo musulmán y cualquier intercambio se hacía a través de los hebreos, que aparecen en Melilla a comienzos del siglo XIX. Después de la muerte del Sultán Muley Hasan I en 1894, el reino de Marruecos entró en un periodo de inestabilidad. En 1898, después del Tratado de París, España perdió los restos de su imperio colonial americano y, en Europa, los vientos del imperialismo colonialista en África, soplaban con extremada fuerza como para que, a pesar de su debilidad social (cultural, económica y política), España no intentara entrar en el reparto. Por ello, en 1902 se produce el acuerdo hispano-francés sobre la partición de Marruecos en dos zonas (García y Rouge, 1995).

En el año 1902 hizo su aparición en los alrededores de Melilla un agitador, el Rugui Bu Hamara, que se hacía pasar por el Príncipe Muley Mohamed, hijo mayor del Sultán Muley Hasan I. El Sultán Abdelaziz envió sus ejércitos contra él (Rugui), pero derrotadas y acorraladas por las fuerzas del Pretendiente, tuvieron que refugiarse en Melilla (29 de enero de 1908). La humanitaria intervención del General Marina Vega, salvo a las tropas del Sultán de un total exterminio (Figuigui, 1997). Al cabo de 7 años, cansadas las cabilas de soportar las exacciones del Rugui, se sublevaron contra él, viéndose obligado a abandonar la Alcazaba de Zeluan, donde había instalado su corte, para caer finalmente prisionero del nuevo Sultán de Marruecos, Muley Hafid, quien después de exhibirlo en una jaula y de hacerle sufrir atroces suplicios, le arrojó a sus leones hambrientos. La desaparición del Rugui Bu Hamara, que con su presencia mantenía el orden en las cabilas próximas a Melilla, trajo consigo un periodo de anarquía<sup>17</sup> (Al-Maazouzi y Binagiba, 1986; Ben Jelloun, 1988). El 9 de julio de 1909, unos obreros españoles que trabajaban en la construcción del ferrocarril que había de unir las Minas del Uixan con el Puerto de Melilla, fueron asesinados. Y el General

---

<sup>17</sup> El Rugui Bu Hamara hace autorización para los españoles para crear una línea de tren entre Melilla y las Minas del Uixan, pero después su ataque de Muley Hafid en el 21 de agosto de 1909, el Rugui Bu Hamara es apresado y enviado a Fes donde moriría encarcelado por el Sultán en el día 13 de septiembre del mismo año (Al-Maazouzi y Binagiba, 1986: 119-121).

Marina tuvo que salir con sus tropas para proteger los trabajos, produciéndose fuertes combates, que obligaron a traer refuerzos de la Península (Bin Azzuz, 1979).

El día 27 de julio de 1909, en el Barranco del Lobo, refugiaron en la cima del Monte Gurugú, cercano a Melilla, murió el General Pintos con 1.000 y 1.500 soldados, y el otro frente ocasiono sensibles bajas. Las continuas luchas de las cabilas, la falta de autoridad de los Sultanes y la creciente anarquía que dominaba a norte de Marruecos, hicieron plantear un protectorado. A pesar de la contestación popular, alimentada tras conocer el desastre del Barranco del Lobo, el gobierno continuó la movilización de tropas y acumuló en Melilla un ejército de 40.000 soldados. En el mes de septiembre las tropas españolas tomaron el Monte Gurugú, liberando a Melilla de la presión de los *rifeños* y especialmente del caíd Muhammad Xadli como la delegación rifeña (Bin Azzuz, 1979).

Tras este fracaso de 1909 y después murió súbitamente el caíd Muhammad Xadli, se entró en lo que en círculos diplomáticos europeos se denominaba el «avispero marroquí» y en España se llamaba «Guerra de Melilla». La principal resistencia contra la implantación del protectorado estuvo a cargo de los *rifeños*, dirigidos comandados por Mohamed Abdelkrim el Khatabi, de la cabila de Beni Urriaguel (Al-Huceima) cerca de localidad de Melilla. Quien encarno el espíritu de lucha y rebeldía contra España para la independencia de Marruecos. Las tropas de la Comandancia General de Melilla, llevaron el peso de la lucha contra los *rifeños*. Pero los vaivenes de la política española y la ingenua resistencia de los *rifeños* entorpecieron frecuentemente la acción militar (Larbi, 2009).

Por eso, dos guerras bélicas estuvieron a punto de suponer el fin de la soberanía española de Melilla: fueron los desastres del Barranco del Lobo (1909) y de Annual<sup>18</sup> (1921), ambos ante las cabilas rifeñas sublevadas que es una parte de Guerra del Rif (Tilmatine, 1998). La continua oposición del pueblo rifeño a la ocupación española en tierra no española que ha vista *rifeños*, conduce inevitablemente, a sucesivos enfrentamientos bélicos de los que generalmente, España sale victoriosa, pero la excepción a la victoriosa trayectoria la constituye la derrota acaecida (Domínguez, 1993) en julio de 1921 de desastre de Annual. (En las cuatro horas aproximadas que duró el desastre murieron un 2.500 hombres españoles y un total aproximado de más de 20 mil de los guerreros españoles murieron, por solo mil de los *rifeños*) (Bin Azzuz, 1979).

En el año 1921, la batalla de Anual, los *rifeños* infringieron una sangrienta derrota al ejército español, pereciendo el Comandante General don Manuel Fernández Silvestre, con todo su Estado Mayor. Todo el territorio pacificado a costa de grandes

---

<sup>18</sup> La batalla de Annual (1921) fue una gran derrota militar para el ejército español, que supuso una redefinición de la política colonial española en el Rif del norte de Marruecos. Esta crisis fue una más de las muchas que propiciaron el golpe de Estado de Primo de Rivera, la caída de la monarquía de Alfonso XIII, la proclamación de la Segunda República (1923-1930) (Gil y Gómez, 1996).

esfuerzos se unió a la resistencia, con la sola excepción de la cabila de Beni Shicar, mandada por el caíd Abdelkader, que siempre permaneció al lado español. La situación de Melilla llegó a hacerse angustiosa. Pero rápidamente llegaron refuerzos que restablecieron la situación, reconquistando el territorio perdido (Figuigui, 1997).

Finalmente, el día 8 de septiembre de 1925, las tropas españolas, en una arriesgada y decisiva operación, desembarcaban en Al-Huceima, corazón de la resistencia, bombardeando (utilizando bombas químicas) mediante aviación toda la zona limítrofe provocando la entrega de Mohamed Abdelkrim el Khatabi a los franceses (Woolman, 1971; Ayachi, 1974; Rachid, Charqi y El Hamdaoui, 2004).

En Melilla, el 17 de julio de 1936 se inició el golpe de Estado que desencadenó la Guerra Civil Española contra el gobierno de la república española. Ello provocó el inicio de una represión que tuvo entre sus principales víctimas al propio alcalde de la ciudad, Antonio Díez Martín y el Comandante General, Manuel Romerales Quintero (Sarro y Moga, 1996).

Realizada la nueva delimitación de la ciudad (que no tuvo Ayuntamiento hasta 1931 y que desde 1879 fue gobernada por una junta de arbitrios, primero compuesta totalmente por militares, y ya en el siglo XX, con la intervención esporádica de algún civil), comenzó su expansión extramuros, guiada por los ingenieros militares. Sin embargo, en 1908, un arquitecto, Enrique Nieto, discípulo de Antonio Gaudí, empieza a trabajar en la ciudad y, con el paso de los años, lograría convertirla en la segunda urbe modernista más importante de España y la cuarta de Europa (López, Martín y Pérez, 2003), motivo por el cual, en la actualidad, este patrimonio histórico está sirviendo para que la ciudad retome un importante empuje económico basado en el turismo cultural (Bravo, 1996 y 2002).

### **2.3. MELILLA LA VIEJA**

Melilla es un caso único de ciudad construida en su mayor parte durante este siglo y que se pueda considerar como museo de arquitectura contemporánea. Cuando, a finales del siglo pasado, se decidió empezar a construir fuera de lo que era el casco antiguo, nadie tenía grandes esperanzas de que lo que allí se hiciese fuese a tener un valor arquitectónico y un interés para los viajeros del siglo siguiente. Simplemente, la ciudad tenía necesidad de viviendas y se autorizó la construcción fuera de lo que hoy se llama «Melilla la Vieja», el núcleo histórico donde vivía toda la población antes de 1888 (Domínguez, 1987).



**Figura II. 4.** Vista aérea de Melilla la Vieja



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

La zona antigua de la ciudad de Melilla fue declarada conjunto histórico-artístico por decreto de 11 de agosto de 1953 aparecido en el BOE. número 250 de fecha 7 de septiembre de 1953 (Díez, 1988). Dicha zona está distribuida en cuatro recintos defensivos. Cada uno de los recintos está separado del inmediato por una puerta, protegida por un foso. Así el cuarto recinto, que delimita el conjunto histórico-artístico por la zona del Oeste está formado por los Fuertes de Rosario, Victoria Grande, Victoria chica, San Carlos y San Miguel. Como se puede apreciar, este recinto está incompleto por sus flancos Norte, Sur y Este (Sarro y Moga, 1996).

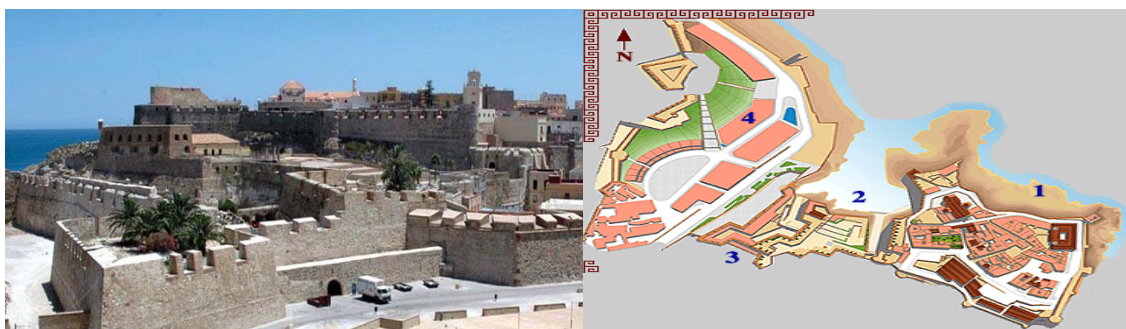
El origen del conjunto de Melilla la Vieja se encuentra en la factoría de Rusadir que establecieron los fenicios en el siglo III a. de C. que pasó a manos cartaginesas, y después a las de Roma, que en el siglo I d. de C. la fortalecen, concediéndole el rango de colonia y puerto en tiempos del emperador Claudio. Tras el asentamiento bereber del siglo V y las invasiones de los vándalos, la ocupación bizantina a mediados del siglo VI por el general Belisario reconstruye la ciudad cayendo en el olvido, tras la invasión árabe del siglo VII es ciudad más a menos importante, sufriendo el saqueo en el siglo IX. Fue la enorme influencia cultural y militar en el siglo X del califato cordobés el que anexiona al territorio andalusí y Abderrahmán III en el año 927 la denomina ciudad Europea, al depender directamente de Córdoba este vuelve a resucitar y tomará su actual nombre: Melilla (Gozalbes, 1991).

Durante los siglos XI y XIII la ciudad fue escenario de luchas entre almohades y almorávides, sufriendo varias ocupaciones y saqueos hasta la ocupación Benimerines, en el siglo XIV se producen enfrentamientos entre el Sultán de Fez y el reino de Tremecén por establecer los límites en esta zona. El siglo XV asiste a la caída de los Benimerines a manos de los Uatasí (Alhamedi, 1988; Mir, 1996), desestabilizando la zona y dejando a la ciudad desocupada, incorporándola los españoles a su territorio, por Pedro de Estopiñán Comendador del Duque de Medina Sidonia en 1497, y desde

entonces pertenece a España. Ni las tentativas del Sultán Muley Ismael (fines del siglo XVII) ni los esfuerzos del Sultán Muley Mohammed III ben Abdallah (sitio de 1774) fueron coronados con éxito. La ciudadela constituirá, hasta inicios del siglo XX, el corazón de la ciudad (Gozalbes, 1998).

El conjunto monumental de Melilla la Vieja se compone de cuatro recintos separados por un foso a cortadura, los tres primeros construidos sobre el peñón calcáreo que se interna en el mar rodeado de murallas y torres levantadas entre los siglos XVI y XVIII. El último de los recintos, el cuarto, se encuentra muy deteriorado; destacan sus murallas en el Parque Lobera y a espaldas del Parador Nacional de Turismo sus fuertes del Rosario y las Victorias desde donde se disparó el cañón que determinó los actuales límites de Melilla (Díez, 1988; Bravo, 1996).

**Figura II. 5.** El conjunto monumental de Melilla la Vieja compuesto de cuatro recintos



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

a) *Primer recinto:* Dada la precariedad del entonces actual emplazamiento, se hace necesario emprender las obras defensivas en un lugar mejor protegido, y se escoge, con acertado criterio, la península rocosa situada inmediatamente al Este de la posición española.

A poco de iniciado el siglo XVI, toman forma ya las primeras murallas de lo que, hoy, conocemos como Primer Recinto, un conjunto cerrado por altas murallas de indiscutible factura medieval, a las que, con el tiempo, se añaden elementos renacentistas y se amplían los adarves y terraplenan los lienzos para aumentar la resistencia a los disparos de la potente artillería enemiga, así como capacitarlas para soportar el peso de las piezas propias, a la vez que las mayores dimensiones proporcionan mayor espacio para permitir las operaciones de los cada vez más pesados montajes. Con todo, este Primer Recinto presenta la inconfundible característica de mostrarnos el final de una época en la que primaba, sobre todo, la altura para defenderse de los sitiadores (Cressier, 1999).

Poco se tarda en construir la fortaleza, ya que la naturaleza ayuda con la propia configuración del peñasco a hacer inexpugnable lo que se denomina Frente de Tierra. Además, se termina a pico el Foso de Santiago y, sobre él, se extiende el puente

levadizo que forma la puerta principal de la ciudadela. La puerta, obra del Artillero Mayor de España Miguel de Perea, es una muestra de la grandeza que, desde los primeros tiempos, dotó a todo lo concerniente a la fortaleza (1551) (Gil y Gómez, 1996).

Así, este primer recinto quedaba encerrado por una obra monumental: la Puerta de Santiago y las torres que flanquean. Junto con que la Batería Real es lo que menos ha sufrido y lo que mejor se conserva. Esta Puerta de Santiago es aquella sobre la que en 1553 se construía una casamata. El conjunto permite conocer cómo era la defensa de una puerta de ciudad en aquellos momentos. Las torres que la defienden reciben los nombres de Santiago Interior o de los Viejos y Torre de las Beatas. Igualmente, se construyen unos grandes aljibes (1571) que aseguran el suministro de agua durante los periodos de sitio, conjunto de filtros y depósitos cada uno con 750.000 litros de capacidad, permite recoger el agua de lluvia por medio de un colector superior, y asegura la disponibilidad del preciado líquido de forma prácticamente indefinida. Se mantiene, no obstante, el control de lo que, desde entonces, se llamó Villa Vieja, y que corresponde al primer asentamiento; aunque la guarnición se recluía en el interior del Primer Recinto durante la noche o en caso de ataque enemigo (Bravo, 2002).

*b) Segundo recinto:* En los siglos XVI y XVII, Melilla crece y al constantemente mejorado primer recinto se une el segundo, que no es más que la fortificación de la Villa Vieja, lugar donde viven los penados enviados a la plaza, y única zona española accesible a los aborígenes, durante el día, para efectuar compras y vender, a su vez, artículos de primera necesidad a los españoles (Cressier, 1999).

Comienza así un intercambio que será característica esencial en la relación entre españoles y bereberes (*rifeños o amazigh*) a lo largo de los siglos. Los indígenas ofrecen sus artículos (frutas, verduras, carne, etc.) a los necesitados españoles y el cambio en la mayoría de las veces se hace por medio del trueque. Del mismo modo, los bereberes de la Guelaya obtienen de los españoles artículos de primera necesidad, que cambian gustosos por los productos del campo, telas, manufacturas, tintes, utensilios y herramientas de metal y, también, armas escasas y apreciadas (Villalobos, 2004).

La historia de Melilla va unida, desde entonces e indefectiblemente, a las relaciones de los españoles con sus vecinos norteafricanos, y estas relaciones sufren periodos de auge y deterioro que potencian o abandonan el tráfico comercial. Se suceden ataques contra la posición hispana, seguidos de épocas pacíficas, si bien la hostilidad es la tónica general que se contempla a través de las crónicas de entonces; aunque, como suele ocurrir, coexisten el comercio de unos cuantos con la agresividad de unos pocos, rasgo que se hace determinante en el moldeado del carácter del melillense de entonces (Morales, 2006).

La parte principal del denominado segundo recinto, lo constituye la Plaza de Armas junto con la Puerta del Hornabeque y fuerte de San Fernando, que están parte del

recinto, y donde estuvo sita la antigua Rusadir púnico-romano. Este Fuerte de San Fernando fue durante muchos años la pieza clave de la defensa de Melilla por su poder de fuego y por su cuidada terminación, que permitía el cruce de sus fuegos por medio de sus plazas de armas (entrante y saliente), de sus lunetas, etc. Así, el segundo recinto es una Plaza de Armas delimitada, en sus frentes de ataque, por los sistemas propios de las escuelas holandesa e italiana de la fortificación; un hornabeque, transformado en dos baluartes completos, a dos niveles, unidos por una cortina central, y un musulmán en llares o cremallera, ambos desdibujados hoy por los restos de construcciones adosadas (Moreno, 1999).

*c) Tercer recinto:* La fortaleza sigue creciendo (Domínguez, 1987), y el tercer recinto no hace más que abrigar el débil perímetro del Segundo, construyéndose un hornabeque (dos baluartes unidos por una cortina) que da nombre al foso que lo defiende y que, en la actualidad, es la línea divisoria entre ambos. El tercer recinto se adentra sobre lo que, al parecer, era la vieja fortaleza medieval, y el foso de los carneros delimita su máximo avance, consolidándose la totalidad de las obras de manera que, a primeros del XVIII, Melilla es un enclave seguro y manifiestamente asentado en medio de un entorno ciertamente hostil.

Este tercer recinto queda terminado por el Baluarte de las Cinco Palabras o del Veedor. Es un pequeño Baluarte cuadrado, que en los planos antiguos figuraba como un reducto donde se tenían a los musulmán de la alafia, es decir, los musulmanes de paz los que comerciaban con la plaza. A mediados del siglo XVIII se transformo en lugar de las ejecuciones y desde entonces se le conoce con el nombre de «Las Cinco Palabras». El conjunto de estos dos recintos quedaba protegido por el Foso, hoy conocido como de los Carneros, y que anteriormente había recibido los nombres de Cava de la Villa o Foso del Campo.

*d) Cuarto recinto:* Las sucesivas campañas que se montan por la parte del Sultán de Fez, demuestran cuál vulnerable es la fortaleza española a los ataques generales en los que se utiliza el principal enemigo de las fortificaciones: una artillería cada vez más perfeccionada y capaz.

La altura del cubo es una plataforma ideal desde la cual poder introducir dentro de los recintos más adelantados incluso los proyectiles del armamento individual y, a su vez, constituye una eficaz masa cubridora tras de la que se pueden emplazar los morteros que pueden batir el interior de la fortaleza. Se impone, por tanto, una expansión que aleje de las murallas este peligro, disminuyendo así la eficacia de los medios artilleros enemigos en caso de sitio. El fuerte de victoria grande se erige sobre el paraje de el cubo y, junto a él, el fuerte cuarto recinto del rosario acoge a una batería que domina la hondonada del actual cementerio municipal, barrio del Carmen y monte María Cristina, zonas del denominado campo moro que suponían una amenaza constante para la integridad de Melilla (Díez, 1988).

El siglo XVIII ve nacer una cadena de fuertes que jalonan lo que se considera línea defensiva ideal para conservar la integridad de la ciudad, fuertes de la Alcazaba, del Rosario, de Victoria Grande, Victoria Chica, San Antonio de la Estacada, Santa Lucía, San Carlos, San Miguel, Santa Bárbara y San Jorge forman parte de mar a mar y la sucesión de fuertes que marcan el perímetro y que, unidos entre sí por murallas, dan lugar al Cuarto Recinto (Gil y Gómez, 1996), mayor que los anteriores, que permite disponer ya de cierta extensión de terreno a cubierto tras las fortificaciones; un respiro para el enclave que necesita urgentemente espacio vital en el que acoger contingentes de tropas cada vez mayores, sobre todo cuando, en 1774, el Sultán Muley Mohammed ben Abdellah organiza un sitio que, con mucho, fue el intento más serio por parte de Marruecos de acabar con la presencia española en el enclave (Bin Azzuz, 1979; Figuigui, 1997).

#### **2.4. MELILLA EN EL SIGLO XX Y DESPUES DE LA INDEPENDENCIA DE MARRUECOS**

Las relaciones entre España y Marruecos han sido tradicionalmente conflictivas y complejas desde la independencia de este país en 1956. Claro que estas relaciones hunden sus raíces en los siglos anteriores con la presencia española en el norte de África, y particularmente en el convulso periodo del protectorado español que comenzó en 1912.

En este apartado vamos a sintetizar nuestro *objeto de estudios*, de forma que vamos a enfrentarnos a un estudio, análisis y diagnóstico de los puntos polémicos territoriales objeto de conflicto entre España y Marruecos, a continuación procedemos a analizar los argumentos invocados por Marruecos para justificar su demanda y de los argumentos contrapuestos por España para defender su soberanía, para el fin de intentar evitar los futuros conflictos (Morales, 2004).

Espanoles y marroquíes estuvieron enzarzados en guerras durante siglo XIX. Así, en principio las relaciones con los vecinos son siempre conflictivas: etimológicamente, la frontera tiene nombre de crisis (o la crisis equivale a frontera); y con importantes problemas territoriales todavía sin resolver en varias direcciones.

En este sentido, la ciudad de Melilla en norte de África es un ejemplo de los territorios demandados por Marruecos. Esta ciudad de Melilla constituye un ejemplo vivo de la complejidad de las sociedades fronterizas, especialmente aquellas que se han visto afectadas por cambios en el panorama internacional.<sup>19</sup> Para conocer por tanto

---

<sup>19</sup> Es claro que Melilla goza de una marcada singularidad en el contexto del territorio español, derivada tanto de la historia como de la geografía, y que esas condiciones específicas tienen una importante dimensión internacional: Después de la entrada de España en la Unión Europea (1986); la adopción por parte española -del acuerdo de *Schengen* (1991); contra el flujo de emigrantes clandestino, el comienzo de la fortificación de la frontera y del Proceso de Barcelona (1995); la futura entrada en vigor del área de

dicha realidad, necesitamos estudiar los fenómenos internacionales relacionados. Cualquier estudio que se describe del primero pasó, deber que tenemos en reconocer un parte la evolución histórica de lo que ha sucedido con sus vecinos.

#### **2.4.1. Melilla: punto de conflicto entre España y Marruecos**

La frontera hispano-marroquí es la línea que establece el límite territorial entre España y Marruecos, se nos presenta como una prolífica proveedora de metáforas. Se trata, sin lugar a dudas, de una frontera de fronteras, construida sobre la base de una fascinante amalgama de conflictos y alianzas, de convergencias y divergencias: España y Marruecos; Cristianismo e Islam; Europa y África; norte opulento y sur empobrecido (Lazrak, 1974; Bin Azzuz, 1979). En el paisaje fronterizo hispano-marroquí como esa en la ciudad Melilla, se entrelaza un amplio abanico de categoría geoestratégica (Alhamedi, 1988).

A pesar de ello, en el contexto actual de los estudios sobre fronteras territoriales, la frontera hispano-marroquí no ha sido tan ampliamente explorada como otras fronteras (cómo la de los Estados Unidos con México, por ejemplo). Pero, se discute brevemente la evolución histórica de las fronteras de Melilla y Ceuta con Marruecos (López, 1991), como dos ciudades localizadas en el norte del Magreb, que son territoriales de España desde 1497 y 1668 respectivamente (Silva, 2013).

En la denominación de España «presidios mayores y menores», comprendemos los establecimientos penales situados en las costas septentrionales de África, a saber: Melilla, Ceuta, Chafarrinas y Peñón de la Gomera, porque son los puntos a donde se destinan los confinados por delitos de presidio mayor o cadena perpetua. Esas son las plazas españolas en el Magreb, que han sido considerados siempre parte de la metrópoli y dentro del ámbito peninsular, aunque de forman ambas ciudades autónomas, han gozado de régimen especial (Remiro, 1999). Así es contemplada, en efecto, en las sucesivas Constituciones españolas a partir de la primera en 1812 (Tierno, 1979).

En la segunda mitad del siglo XIX, las intervenciones españolas de carácter defensivo en los aledaños de Ceuta y Melilla pasaron a ser auténticas incursiones militares en el territorio Magrebí. De forma gradual, estas incursiones fueron modificando el tamaño de los enclaves. La delimitación oficial de sus perímetros terrestres data de las convenciones de 1859 y 1862, en el caso de Melilla, y de 1860 en el caso de Ceuta (López, 1991). El tratado de Tetuán de 1860 estableció la creación de una zona neutral entorno a los enclaves, con el objetivo de asegurar la paz y la

---

libre comercio euro-mediterránea desde (2010), la frontera hispano-marroquí ha venido reconfigurándose siguiendo una lógica contradictoria que se ve particularmente acentuada en el proceso de refronterización en el flujo de mercancías, sino también, y de forma especial, en el flujo de personas en la movilidad transfronteriza. En el siguiente párrafo 3.3 del capítulo tres aborda alguno de los principales aspectos concernientes al tráfico de personas y de mercancías a través de los perímetros de Melilla y Nador. Esas acciones son conforme como en Hong Kong de China y Macao.

protección de los territorios fronterizos. A día de hoy, esta zona neutral sigue existiendo y siguiendo los perímetros terrestres de las ciudades euroafricanas (Klein, 2005).

La legalidad y reconocimiento de esta ocupación/conquista ante la tesis española vendría fundamentada en varios Acuerdos firmados entre el Reino de España y la entonces entidad pre-soberana marroquí, representado por el Rey o Sultán de Marruecos. El primero de los que pueden destacarse es el Tratado de Paz de 28 de mayo de 1767, y en donde hay un reconocimiento implícito del Sultán de Marruecos de la soberanía española sobre Melilla (Artículo 19).<sup>20</sup> Este Tratado tuvo escasa vigencia, retomándose las hostilidades al pretender el Sultán recuperar sus " fronteras naturales" del territorio, incluyendo Melilla y Ceuta.<sup>21</sup>

Todavía, en el siglo XVIII, se firma el Tratado de Paz, Amistad, Navegación, Comercio y Pesca, de 1 de marzo de 1799, donde igualmente de forma implícita parece reconocerse la soberanía española ante los españoles. Con mayor claridad, y ya en el siglo XIX, varios Convenios dejan patente la soberanía española, coincidiendo, además, con el acuerdo de delimitación de las fronteras actuales. En concreto, podemos identificar a los acuerdos entre la Corona española y el Rey de Marruecos de los años 1859, 1860 y 1862 como los textos donde se produce un reconocimiento explícito de la soberanía española por parte de las autoridades marroquíes como señala Miguel Acosta Sánchez (2014: 8). Así, en el Convenio ampliando los términos jurisdiccionales de Melilla y pactando la adopción de medidas necesarias para la seguridad de los presidios españoles en la costa de África, celebrado entre España y Marruecos en Tetuán el 24 de agosto de 1859, el Rey de Marruecos cede el pleno dominio y la soberanía del territorio próximo a la, entonces, la plaza de Melilla -que vendría a coincidir con Melilla la Vieja, y su zona fortificada-, hasta los puntos más adecuados para la defensa y tranquilidad del presidio. En el siguiente Tratado de Paz y Amistad celebrado entre España y Marruecos en Tetuán el 26 de abril de 1860, se ratifica el Convenio de 1859 -suspendido por la Guerra de África de 1859/1860-, confirmándose las sesiones realizadas y respetando por parte del Rey de Marruecos los territorios bajo soberanía de España (Villalobos, 2004; Klein, 2005).

Ya en el siglo XX, durante la época del Protectorado de Marruecos, en el Tratado de Fez de 30 de marzo y de Madrid de 27 de noviembre de 1912, se fijó definitivamente la zona del protectorado español en Marruecos y la diferenciación

---

<sup>20</sup>Artículo 19: «Los ensanches que Su Majestad Católica pide en los cuatro presidios los prohíbe enteramente la ley; desde el tiempo que se tomaron, fijaron sus límites S.S.M.II., por dictamen de sus tales y sabios, y juraron de no alterarlos, cuyo juramento han practicado y practican todos los emperadores, y es causa que Su Majestad Imperial no pueda concederlo, sin embargo que su real ánimo quiera extenderse mucho más. No obstante, para renovar dichos límites y marcarlos con pirámides de piedra nombre por su parte al Alcalde Acher, Gobernador de Tetuán, y lo que este acordase y marcarse por límite, de acuerdo con el comisario que S.M.C. nombrará, S.M.I. lo da por acordado y marcado, así como el plenipotenciario de SMC» (Acosta, 2014: 6).

<sup>21</sup>Marruecos nunca ha aceptado el principio de *Uti possedetis*, reclamando siempre sus fronteras históricas y naturales (Acosta, 2014: 7).

jurídica de Ceuta, Melilla, Al-Hoceima, Chafarinas y Vélez de la Gomera como territorios extraterritoriales de soberanía española. Finalmente, y como ya hemos comentado, con ocasión de la independencia de Marruecos (1956), España adoptó una Declaración conjunta en la que se respetaba la soberanía de Marruecos pero igualmente la soberanía de los territorios españoles en el norte de Magreb (Acosta, 2014: 9).

La finalización del Protectorado transformó nuevamente el significado de las posesiones españolas en el norte del Magreb, y con el nuevo estado marroquí independiente. Sin embargo, esos fronterizos y otros nexos cesaron taxativamente en 1956 al retirarse de Marruecos ambas potencias protectoras. Ceuta y Melilla permanecieron bajo soberanía española y siguiendo las directrices políticas trazadas desde el régimen franquista, en un primer momento, y por el sistema de monarquía parlamentaria, a partir de 1978 (Morales, 2004). En 1991, es un año que conforme se produce el tratado de Schengen de las fronteras españolas y también la instauración de visado para la entrada a este país (o a estas ciudades) de ciudadanos marroquíes en concreto.

A partir de ese momento, el número de emigrantes que han perdido la vida en el mar Mediterráneo. Este período, tuvieron lugar sucesivos intentos de entrada ilegal a los enclaves por parte de cuantiosos grupos de inmigrantes, sobre todo procedente del África subsahariana (Marruecos ha sido una zona de espera y barrera de contención, porque es el país más próximo a España de dos ciudades son Melilla y Ceuta). Cientos consiguieron penetrar en los enclaves a través de las vallas con la ayuda de escaleras de madera auto-construidas. Muchos más fueron los que no lo consiguieron. Las desesperadas prácticas de subversión fronteriza perpetradas por los inmigrantes, unidas a las, de algún modo, también desesperadas prácticas de protección del perímetro implementadas por las desbordadas patrullas fronterizas, desembocaron a partir de final del 2005, en la muerte muchos inmigrantes tras intentar saltar a la valla de Melilla y Ceuta, todas ellas de subsahariano.

Sin embargo, los inmigrantes ilegales siguieron penetrando en los enclaves norteafricanos, aunque, eso sí, siguiendo patrones de entrada más reducidos y utilizando técnicas de entrada distintas como, por ejemplo, nadando bordeando la costa, con la ayuda de motos acuáticas, ocultos en dobles fondos de vehículos, etc. Por eso, durante año 2006, la colaboración hispano-marroquí se ha incrementado notablemente de la vigilancia y de las dinámicas de control fronterizo actuales, en lo referente a la lucha contra la inmigración ilegal y el tráfico de personas.

Mientras que, en el acceso de España al acuerdo de *Schengen* del 1991, que requirió la implementación de estrictas medidas de control fronterizo. Una excepción en el protocolo de este acceso iba a permitir el flujo selectivo de algunos ciudadanos marroquíes (trabajadores, consumidores) procedentes de las áreas colindantes al perímetro en el marco de un escenario general de blindaje fronterizo. Bajo los términos de esta regulación selectiva, las fronteras de la Unión Europeo en África permanecen



cerradas para la vasta mayoría de ciudadanos marroquíes, y abiertas para algunos otros. En el caso de Ceuta, a los ciudadanos de la región de Tetuán les está permitida la entrada en territorio *Schengen*, sin la exigencia del visado, durante un período de 24 horas.

El mismo régimen fronterizo se aplica en Melilla en relación con los residentes en la provincia de Nador. Este atípico despliegue de las coordenadas de *Schengen* implica que, en las fronteras de Ceuta y Melilla, diariamente, miles de personas están inmersos en el tránsito constante de un país al otro, lo cual da lugar a nuevos patrones de movilidad circular de la población.

La frontera convenida internacionalmente, desde 1860, entre las plazas de soberanía española y el territorio marroquí, punto dudoso o conflictivo, fronterizo que la descolonización "enclave" nunca había dejado de existir y se consideraba ahora expresamente no restablecida (Alhamedi, 1988). Una de esas ambigüedades suscitó a la crisis del islote Perejil en el verano del 2002. Un nuevo e importante elemento de presión marroquí en sus relaciones con España y, en particular, en sus demandas de soberanía sobre Ceuta y Melilla. En este mismo sentido, el caso Perejil ilustró la sorprendente facilidad con que ambos países asumieron tanto el empleo de fuerza armada, como los consiguientes riesgos de escalada. La cuestión territorial, entonces, confiere una permanente inseguridad e inestabilidad en el conjunto de las relaciones hispano-marroquíes. La estabilidad de la zona sólo puede venir de la mano de serias alternativas que exploren nuevas iniciativas políticas en un asunto muy incómodo para ambos vecinos.

#### **2.4.1.1. La percepción seguridad de carácter territorial de Melilla**

Los tres subconceptos de la seguridad territorial que estimamos de mayor interés en materia de delimitación de los territorios marítimos y aéreos, y sobre todo de los territorios terrestres.

##### **a) La frontera terrestre**

Los actuales límites territoriales de Melilla se fijaron por España y Marruecos en Convenio de límites de Melilla suscrito en Tetuán el 24 de agosto de 1859, ratificado por el Tratado de Paz de 26 de abril de 1860, que puso fin a la Guerra de África, y también confirmada la validez de otra Acta de demarcación de los nuevos límites de Melilla, fechada en Tánger el 26 de junio de 1862 (Morales, 2000).

Como ya se ha señalado anteriormente, en su virtud Marruecos aceptaba la ampliación de los límites jurisdiccionales de Melilla, mediante la cesión en propiedad a España del territorio inmediato a dicha ciudad, hasta el alcance del tiro de cañón de 24; a partir de los 2.900 metros alcanzados, y según los 13 rumbos y distancias marcadas con 17 estacas, se trazó el límite fronterizo poligonal de una longitud total de 9.695

metros. Se estableció asimismo una zona neutral «entre la plaza y el campo», de 500 metros de anchura contados a partir del límite de los 2.900 metros. El 14 de junio de 1862, en presencia de los comisionados españoles y marroquíes, fue colocado los hitos que delimitaron de la forma citada el campo exterior de Melilla (Morales, 2004).

La situación actual puede resumirse en los términos que se señalan a continuación, a partir de la diferenciación, como acaba de apuntarse, entre los límites fronterizos propiamente dichos y la zona neutral; ambos espacios, tras ser establecidos inicialmente en el convenio de 1859, fueron posteriormente aclarados, confirmados y ratificados en numerosos protocolos hispano-marroquíes (Klein, 2005).

#### - Límites fronterizos

En cuanto a los límites fronterizos pactados, plasmados sobre el terreno mediante los hitos colocados en 1862, el gobierno español decidió construir la valla fronteriza perimetral que trata de impedir el acceso a Melilla de los numerosos inmigrantes ilegales que deambulan por las proximidades marroquíes. La colocación fue realizada con un retranqueo con respecto a la vieja alambrada, quedando por tanto por el lado exterior de la nueva valla una franja de terreno español de unos nueve Km. de longitud (entre tres y ocho metros de ancho) (García, 2010).

Determinadas acciones marroquíes como la construcción de un foso y otras infraestructuras básicas contra los asaltos de inmigrantes han hecho desaparecer ese espacio y algunos de los hitos que lo concretaban.

#### - Zona neutral

La franja neutral entre los límites fronterizos, está utilizada en su mayor parte por Marruecos. Por otro lado, se constata una creciente pasividad en el control del orden público de dicha zona por parte de las autoridades marroquíes, únicas competentes para hacerlo. Dicha lenidad (flexibilidad y moderación), está originando en los últimos tiempos incidentes diversos, que en algunos casos obligan al cierre temporal de la frontera por parte de las autoridades españolas. Evidentemente esta dinámica comporta perjuicios tanto para el tráfico de personas a través de la frontera como para el tráfico de mercancías y, sobre todo, pone en riesgo la continuidad del modelo de convivencia vecinal transfronteriza que se viene siguiendo desde antiguo.

### **b) Límites marítimos**

El establecimiento de la frontera marítima resulta especialmente complejo ya que, sin entrar aún en las dificultades añadidas por las conocidas demandas territoriales marroquíes, habría que resolver nueve casos de delimitación marítima, entre las que se incluyen dos laterales del mar territorial de Melilla.

- El derecho Internacional

En particular la actual codificación de la Organización de las Naciones Unidas (ONE) sobre el Derecho del Mar, adoptada en Montego Bay (Jamaica) y cuya entrada en vigor se produjo formalmente el 16 de noviembre de 1994, admite en principio la proyección de los poderes del estado ribereño sobre el mar ante sus costas en varias zonas o espacios marinos: las aguas interiores, el mar territorial, la zona contigua, la plataforma continental, la zona económica exclusiva, la zona de protección pesquera y las aguas archipelágicas (Lacleta, 2003). Las que presentan mayor interés para Melilla son las aguas interiores y el mar territorial.

- *Aguas interiores*: Lo constituye las comprendidas entre las construcciones portuarias permanentes, las situadas entre las líneas de base rectas trazadas por el estado ribereño entre puntos apropiados de la costa y destinadas a facilitar la determinación del límite exterior del mar territorial.

- *Mar territorial*: Lo constituye la extensión marítima comprendida hasta un límite exterior de 12 millas, según fue aceptado formalmente por la III Conferencia de la ONU sobre el Derecho del Mar, pero con la limitación establecida por el artículo 15 de la citada convención de Montego Bay, que estipula que ningún estado tendrá derecho a extender su mar territorial más allá de una línea media equidistante (aunque añadiendo que esta regla no sería aplicable cuando, debido a circunstancias históricas o especiales, fuera necesaria otra delimitación, con lo que se abría la puerta a las unilaterales, a reserva de impugnaciones a resolver mediante negociación) (Lacleta, 2004).

- La controversia española y marroquí

Las disposiciones adoptadas por Marruecos y España en materia de delimitación de sus aguas jurisdiccionales respectivas, así como la controversia suscitada al respecto son las siguientes:

- *Procedimiento marroquí*: En 1975 Marruecos aprobó el Decreto 2-75-311, de 21 de julio, que trazó sus líneas de base rectas; éstas, en el caso que afecta directamente a Melilla, van de los Farallones a la Restinga de Tofiño, y de ese punto al extremo norte de las Chafarinas, que se apoya en territorio español, al igual que la que sigue desde ahí hasta el punto donde la frontera argelino-marroquí llega al mar. En 1981 Marruecos aprobó asimismo el Decreto Real «Dahir» nº 1.81.179, de 8 de abril, sobre zona económica exclusiva de 200 millas marinas; en su artículo 11 establece que el criterio de delimitación se realiza a partir del principio de equidistancia, pero también del de equidad, de acuerdo a las circunstancias geográficas o geomorfológicas (Larbi, 2009).

- *Procedimiento español*: Está constituida principalmente por las siguientes normas: Ley 20/1967, de 8 de abril, sobre Mar Territorial, desarrollada por el Real Decreto 2510/1977, de 5 de agosto, sobre líneas de base rectas para delimitación de aguas jurisdiccionales a efectos de pesca, Ley 10/1977, de 4 de enero, sobre Mar territorial, Ley 15/1978, de 20 de febrero, de regulación de la zona marítimo económica, Ley 22/1988, de 28 de julio, de Costas, Ley 27/1992, de 24 de noviembre, de puertos del estado y de la marina mercante, y Orden de Agricultura, Pesca y Alimentación (APA) 254/2008, de 31 de enero, por la que se establece un plan integral de gestión para la conservación de los recursos pesqueros en el Mediterráneo (aplicable entre el 15.02.2008 y el 31.12.2009) (García, 2010). Es la citada Ley 10/1977 la que establece que el mar territorial español se extiende hasta una distancia de 12 millas medida desde las líneas de base, ateniéndose, en cuanto a la delimitación respecto de otros Estados, al principio de equidistancia salvo mutuo acuerdo en contrario (lo que implica atenerse al citado artículo 15 de la Convención de Montego Bay). No obstante, la aplicación de dicha normativa se limita a las costas españolas del océano Atlántico (incluido el mar cantábrico, peninsulares e insulares), quedando excluidas las costas mediterráneas. En efecto, el Real Decreto 2510/1977, de 5 de agosto, que rectificaba el 627/1976, trazó las líneas rectas de base españolas omitiendo las correspondientes a Melilla.

- *La controversia*: Para España, el inconveniente principal es que no se ha desarrollado, o apenas se ha aplicado, la mencionada Ley 15/78, al no haberse trazado las líneas perimetrales de base recta siguiendo dicha configuración, lo que sólo se podrá realizar cuando el gobierno de la nación dicte las disposiciones necesarias para el trazado de esas líneas perimetrales; mientras dure esta situación, que afecta a Baleares, Canarias, Atlántico y Mediterráneo, no se puede proceder al apunte.

En el caso de Melilla y de Ceuta, según España, el citado Decreto marroquí 2-75-311 de 1975, trazó sus líneas de base rectas de manera incompatible con el derecho internacional, por lo que elevó la correspondiente protesta y reserva de derechos, formulada mediante nota verbal. Esta protesta permite a España desconocer las líneas de base rectas de Marruecos en todos los casos en los que se apoyan en territorio español o encierran aguas españolas.

- Problemática delimitación de Melilla

En ausencia de acuerdo bilateral expreso al efecto entre Marruecos y España, la delimitación, en principio, del mar territorial melillense por equidistancia, presenta un espacio que terminaría más allá del límite de las 12 millas del mar territorial marroquí. Sin embargo, la existencia desde 1975 del rompeolas exterior marroquí, conlleva que el espacio citado sólo llegue hasta las 7 millas de la bocana del puerto.

La situación actual de falta de acuerdo con Marruecos origina diversas incertidumbres, riesgos y conflictos. En el ámbito económico y social, es evidente que resultan afectadas la pesca, las actividades de acuicultura, las actividades que dependen de aprovisionamientos (importación de *inputs*, de productos intermedios, etc.) y de expediciones (exportación de productos intermedios, de *outputs*, etc.) (López, 2008). En el mismo sentido, se ve afectada la concesión de autorizaciones estatales a empresas petrolíferas privadas para la extracción de crudo en el lecho del Mediterráneo. Al tratarse de hechos relativamente recientes, sus consecuencias no traspasan las líneas de la amenaza potencial, aunque parece evidente que podrían hacerlo en cualquier momento.

### **c) Espacio aéreo**

Hasta el momento, el vuelo sobre territorio marroquí de las aeronaves españolas, civiles o militares, que aterrizan o despegan de Melilla se rige por las respectivas convenciones internacionales al respecto. En este perímetro no se ha registrado en la historia problema alguno.

#### **2.4.1.2. Elementos de incertidumbre inseparable a las reclamaciones de soberanía**

El principal factor de inseguridad que padece Melilla, y otras ciudades, está constituido por las constantes demandas de soberanía de Marruecos. Dicha reclamación se reproduce asimismo sobre todos los demás territorios de España en el litoral limítrofe con Marruecos. En este sentido, la Constitución marroquí de 2011 se refiere a las fronteras de Marruecos, lo que supone una permanente reclamación territorial de Melilla y Ceuta y otros presidios. Esto ha llevado a este país a involucrarse durante un largo tiempo en el campo internacional de la lucha contra la dominación colonial, reivindicando la desaparición de las últimas colonias en África.

Estas demandas se vienen repitiendo intermitentemente desde 1960 vienen a constituir un indudable factor de incertidumbre para Melilla en varios ámbitos y particularmente para las decisiones de los inversores privados, y el desarrollo económico de la ciudad en el plano civil a medio y largo plazo. Además, afecta la estabilidad, arraigo y crecimiento de la población residente. Las citadas reclamaciones constituyen un serio elemento para la economía, cultura y la acción social de Melilla.

Según el Instituto Heidelberg para la Investigación de los Conflictos Internacionales (HIIK), en la actualidad, el contencioso entre Marruecos y España por la reclamación territorial marroquí de Melilla y Ceuta es el segundo conflicto más grave de los cinco que afectan a España. Correspondiente a una disputa territorial planteada en 1956, es calificado de nivel 2 (es decir, conflicto manifiesto) y con un aumento de un nivel de intensidad de junio 2007 hasta junio 2008. Los menos graves son el contencioso de Gibraltar entre España y Reino Unido, correspondiente a una disputa

territorial planteada en 1954, calificada de nivel 1 (es decir, conflicto latente) y sin cambio en su intensidad entre junio de 2007 y junio de 2008. La polémica isla Perejil entre España y Marruecos, correspondiente a una disputa territorial planteada en 2002 y calificada de nivel 1 y sin cambio en su intensidad entre junio de 2007/2008 (García, 2010).

A continuación procedemos a realizar un análisis del estado de la situación esbozada, sobre la base de dos cuestiones a nuestro juicio fundamentales: *en primer lugar*, un análisis de la evolución de todos los territorios españoles demandados de Marruecos en el norte de África y de su posible correlación con circunstancias externas que las explicarían en alguna medida, al menos en lo que respecta al tiempo y a la forma elegidos para su activación; *en segundo lugar*, un estudio de las estrategias española para defender su soberanía limítrofes con Marruecos, (estas las dos cuestiones incluye asimismo hipotéticas correlaciones entre crisis agudas en las demandas marroquíes y determinadas medidas adoptadas por España seguidamente).

#### **a) Los territorios españoles reclamados por Marruecos**

En la tesis marroquí, las fronteras heredadas de la colonización no son las auténticas, va obteniendo de forma progresiva logros en clave de territorios que vuelven a la madre patria en un proceso siempre ligado al carácter permanente de la monarquía marroquí (Lazrak, 1974). Así, en cambio, la no aceptación de sus fronteras fundacionales de 1956 es la consecuencia de un nacionalismo con componentes de irredentismo territorial, en busca de la consecución de las fronteras históricas.

Durante el siglo XX han continuado las iniciativas de Marruecos de expansión territorial, que han incluido conflictos militares con otros países. Las guerras que Marruecos ha mantenido contra España en dicho contexto han sido guerra de África, guerra de Melilla, guerra de Barranco del Lobo, guerra del Rif y la última fue guerra de Sidi Ifni en 1958. Contra Argelia mantuvo la guerra de las que se mantuvo abierta entre octubre de 1963 y febrero de 1964 (continuó mediante escaramuzas hasta 1969), y sus consecuencias sobre las relaciones bilaterales no se cerraron hasta 1989.

Los territorios españoles reclamados por Marruecos son los territorios cuya denominación y localización se han incluido en la siguiente figura (los territorios españoles limítrofes con Marruecos).

Las demandas de Marruecos suelen presentarse conjuntamente para todos estos territorios, bajo denominaciones variadas con un concepto de colonias defendido por dicho país: enclaves coloniales, los presidios españoles en territorio marroquí, los territorios marroquíes ocupados por España, las ciudades marroquíes ocupadas por España, las ciudades marroquíes expoliadas por España, territorios marroquíes aún bajo dominación colonial, etc. Marruecos reivindica la existencia de un contencioso territorial con España, que subsiste respecto a los enclaves aún bajo ocupación española

en la costa norte marroquí, pretendiendo la retrocesión o al menos la revisión del estatuto de estos territorios.

**Figura II.6.** Los territorios españoles reclamado por Marruecos



Fuente: <http://www.sebtamlilya.net>

Se ha elaborado al efecto un documento de síntesis (Anexo I), siguiendo por orden cronológico la forma que adopta cada una de las sucesivas demandas de Marruecos y su posible explicación en cuanto, al menos, la forma y el entorno temporal en que se produce. En este proceso es importante comprender el componente temporal en el que se inserta una serie de variables: *variable* independiente para Marruecos (por ejemplo, una crisis con España en el contencioso del Sahara); *subsiguiente variable* dependiente para dicho país (por ejemplo, un endurecimiento de las condiciones en la aduana Melilla-Beni Enzar); *subsiguiente variable* dependiente española (por ejemplo, una condonación parcial de deuda a Marruecos), que asimismo constituiría, considerada aisladamente, una nueva variable independiente para Marruecos, y así sucesivamente.

El análisis de la tabla del Anexo I se desglosa que las reclamaciones de Marruecos sobre los territorios españoles limítrofes no cesan, constituyendo una constante en términos temporales, independientemente de la duración de los intervalos en que se renuevan las demandas, e independientemente asimismo de la forma en que se producen éstas, incluida su mayor o menor virulencia, y de las circunstancias que concurren en la coordenada temporal de cada incidente.

Podemos resumir dichos acontecimientos del siguiente modo:

- La reivindicación marroquí es y será permanente y sujeta a condiciones políticas internas y externas. Marruecos ha contado con importantes apoyos en organizaciones internacionales y en cualquier momento puede reactivar su reivindicación. Para Marruecos, se trata de un aspecto más en la insistencia de la recuperación de su integridad territorial.
- Marruecos ha adoptado normas que no reconocen la soberanía ni jurisdicción territorial o marítima española de estos territorios (encontramos un ejemplo reciente de la práctica marroquí en la declaración que efectuó al ratificar la

convención de la Organización de las Naciones Unidas sobre el derecho del mar el 31 de mayo de 2007, recordando el no reconocimiento de la ocupación española y la marroquinidad de estos territorios, lo que motivó al otro lado una comunicación española sobre esta declaración.

- La estrategia de la política exterior marroquí consistió en comparar la situación de Ceuta y Melilla con la de Gibraltar. Comparación que parece abandonada debido probablemente a una consecuencia colateral del desarrollo del gobierno autónomo gibraltareño y de la constatación de la necesidad de la autodeterminación interna en las negociaciones hispano-británicas, problemática que probablemente no interesa proyectar tal cual sobre Ceuta y Melilla (Ballesteros, 2010).

- A partir de 1960, aunque periódicamente Marruecos ha reivindicado en distintos foros de la Organización de las Naciones Unidas, su reclamación sobre Ceuta, Melilla y otros territorios, nunca han entrado en la lista de territorios no autónomos y por descolonizar de la ONU. Marruecos lo intentó formalmente, en 1975, pero el comité no respondió a esta solicitud y desde entonces no ha vuelto a plantear abiertamente una solicitud de descolonización ante el órgano competente, aunque puede reactivarla en cualquier momento (Larbi, 2009; Bouarfa, 2002).

- Jurídicamente la posición española, con sus títulos de adquisición de soberanía y tratados de límites fronterizos de los siglos XVIII, XIX y XX, es sólida en derecho internacional; de hecho nunca han sido territorios considerados internacionalmente como colonias o territorios no autónomos. No obstante, para Marruecos los tratados firmados antes de su independencia son el resultado de una política de fuerza micro-imperialista y han sido continuamente violados por España (García, 2010).

- La reclamación marroquí en negociación bilateral con España ha manifestado que busca una solución por medios pacíficos y no militares, esta estrategia de arreglo pacífico se rompió probablemente con la ocupación de Perejil en julio de 2002. Pero parece recuperada en la actualidad, apostando por un diálogo honesto, franco y abierto sobre el futuro que garantice nuestros derechos de soberanía y que tenga en cuenta los intereses de España, como dijo el Rey Mohamed VI en 2007, y ha reiterado su primer ministro en 2010.

- España ha rechazado tratar bilateralmente el asunto territorial con Marruecos, en negociaciones directas sobre las ciudades, desechando en particular la creación de la célula de reflexión propuesta en enero de 1987 por el rey Hassan II y reiterada en la Organización de las Naciones Unidas en 1995 (Driouch, 2014).



- La entrada de España en la Unión Europea y la aplicación del derecho comunitario en Ceuta y Melilla, expresamente previstas en el acta de adhesión de España a las Comunidades Europeas ha reforzado la condición de estos territorios bajo soberanía española. Por lo que hace a las Islas y Peñones, aunque no se mencionan en el acta de adhesión, forman parte de la UE desde el momento de la integración de España. Al conjunto de los territorios se aplica por tanto el derecho comunitario europeo, con especificidades. Además, la entrada en vigor del tratado de Lisboa ha determinado la aplicación al territorio de España de la cláusula de defensa mutua del Art. 42.7 TUE -y por tanto, también a todos sus territorios en el norte de Marruecos- (García, 2010).

- La aplicación en 1995 del estatuto de autonomía de las ciudades ha consolidado su particular pertenencia al seno territorial español, aunque llamativamente este cambio sustantivo sólo motivó una débil reacción marroquí.

La vía frontal de una seria demanda de descolonización de dichos territorios no se encuentra actualmente como prioritaria para de la política exterior de Marruecos. El fracaso en el planteamiento del tema ante el comité de los 24 en 1975, y la evolución de la situación, notablemente la adhesión de España a la Unión Europea y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), y la adopción del estatuto de autonomía para las ciudades autónomas, integradas en un estado democrático y respetuoso de las minorías, liman el mordiente de un planteamiento netamente anticolonial. Además, en el marco del derecho internacional, nos encontraríamos más bien ante el principio de integridad territorial, reclamado por Marruecos y por España al mismo tiempo, antes que con el juego del principio de libre determinación de los pueblos coloniales. En este planteamiento es lógico que el rey de Marruecos reivindique ahora un derecho a reclamar la finalización de la ocupación española para que se ponga fin a la ocupación de Melilla y de Ceuta y de las islas vecinas, un derecho legítimo de Marruecos, antes que la descolonización de estos territorios.

Dado el carácter indestructible del planteamiento territorial marroquí, en el que la recuperación de Melilla y Ceuta es un objetivo nacional pero queda condicionado por parámetros internos y externos (como por ejemplo su utilización como medio de presión de otros asuntos), allegado a provocar periodos de conflicto intercalados con los de cooperación hispano-marroquí (Lazrak, 1974). Lo que da lugar a un futuro previsible de un conjuga entre la reivindicación y la cooperación entre ambos países (Driouch, 2014).

Un ejemplo de ello, las protestas por la visita de los Reyes españoles a Ceuta y Melilla en noviembre de 2007, que motivaron la llamada a consultas del embajador marroquí en Madrid, cuyo regreso se comunicó el 7 de enero de 2008. En diciembre de 2008, se celebró la IX reunión de alto nivel dando lugar al mayor acuerdo financiero jamás suscrito por España. Otro ejemplo reciente es los incidentes observados en la frontera de Melilla en agosto de 2010, cerrados con un acuerdo de mejora de

cooperación policial y de creación de comisarías conjuntas en Algeciras y Tánger. Por lo tanto, se tratará siempre de un tema, de actualidad, abierto para el debate político.

Estas relaciones de vecindad, tradicionalmente complejas desde sus mismos orígenes, se encuentran hoy fuertemente mediatizadas por la especial vinculación de ambos estados a la Unión Europea, que se convierte de esta suerte en un elemento clave para la comprensión de elementos conflictivos que, anteriormente, se canalizaban exclusivamente de forma bilateral. Si bien, el conjunto de las relaciones se encuentra marcado por los actuales parámetros de las relaciones internacionales y del mundo mediterráneo, los aspectos conflictivos puramente bilaterales se han reducido drásticamente, quedando el conjunto ampliamente condicionado por la Unión Europea y la actividad multilateral llevada a cabo en foros y organizaciones internacionales. No obstante este marco internacional y europeo, ciertos aspectos de las relaciones hispano-marroquíes, como los territoriales, permanecen enquistados en lo más profundo de las relaciones, y albergan un potencial conflictivo extraordinario.

Como acaba de señalarse, tendríamos un listado, principalmente de efectos de factores de riesgo significativo que podría representar más contencioso extraordinario de estas relaciones de ambos Estados, en tanto comportan amenazas que pueden afectar a la seguridad de Melilla en diversos órdenes, con los siguientes temas:

#### **b) La estrategia marroquí para reclamar su soberanía territorial**

En el marco de las resoluciones de la Organización de las Naciones Unidas (resolución 1514 de la XV de la asamblea general, 14 de diciembre de 1960 y la resolución 1541, 15 de diciembre de 1960), los principales argumentos invocados por ambos países están aportados en el Anexo II.

Una cronología histórica de hecho es importante a saber. En 1791, España restituye a Orán y Mers-el-Kebir (Argelia), comprometiéndose a hacer lo mismo con sus posesiones en Marruecos. En 1808, España se compromete a devolver Melilla, Ceuta y las islas a Marruecos, a cambio de paliar los graves problemas de abastecimiento surgidos en su lucha contra los franceses. En 1811, las cortes de Cádiz declaran que los presidios menores no forman parte del territorio español y aprueban por mayoría de votos su cesión a Marruecos. En 1821, durante el trienio liberal, las cortes autorizan la cesión a Marruecos de Melilla, Ceuta y los peñones de Vélez de la Gomera y Alhucemas pero no autorizan la cesión de Ceuta (García, 2010). En 1831, 1846, 1863 y 1872, como consecuencia de los considerables gastos originados por la presencia española en los presidios, numerosas comisiones de información de las cortes estudiaron una eventual cesión a Marruecos que finalmente no fue aprobada. En 1860, tras la victoria en la batalla de Tetuán (Guerra de África), cambia radicalmente la estrategia española pasando a utilizar Melilla y Ceuta como cabezas de puente para una nueva aventura colonial, primero en zonas del sur y en 1912 en el norte de Marruecos (Morales, 1986).

Después de 1936, con la instauración del franquismo, se asiste a una nueva estrategia consistente en integrar las dos ciudades y las islas dentro de la soberanía española. No vuelve a hablarse de presidios sino de territorios de soberanía y la propaganda del régimen se encarga de afirmar que ambas ciudades siempre han formado parte del territorio español.

Marruecos comenzó por solicitar determinados argumentos singulares que fue modificando parcialmente posteriormente, adaptándolos en primer lugar a la estructura social, étnica y religiosa, de la población existente en Ceuta y Melilla desde 1986 (de religión musulmana y etnia *amazigh*), después los amplió a los argumentos subyacentes en el contencioso entre España y el Reino Unido sobre la colonia de Gibraltar. Últimamente, los amplió a los argumentos que subyacen en la descolonización de Macao y Hong Kong llevada a cabo por Portugal y el Reino Unido a demandas de China, respectivamente.

#### - Sahara occidental

La primera de ellas pivota sobre la necesidad que tiene Marruecos de la conformidad española a sus propuestas de solución, habida cuenta que España es un actor clave en la solución del conflicto del Sahara occidental desde la firma del 14 de noviembre de 1975 en Madrid entre España, Marruecos y Mauritania. Esta necesidad es determinante de que Marruecos puede utilizar sus demandas sobre Melilla y los demás territorios españoles en el norte de África como elemento de presión para lograr la conformidad de España. Por eso, la presencia de un conflicto bélico o diplomático en el sur de Marruecos son elementos que contribuirían a concentrar la atención de este país en ese problema meridional dejando de lado una posible política de agresión bélica o diplomática en su parte septentrional (Melilla y Ceuta).

Igualmente, el fenómeno de la lucha o contacto entre civilizaciones fue ya analizado por importantes historiadores como Joseph Toynbee (1985). Un caso paradigmático de lo que Toynbee llama contacto de civilizaciones en el espacio es el de la pugna entre Occidente (antigua Cristiandad) y el Islam. Así, advirtió que el islamismo es peligroso si se le deja dominar grandes territorios unidos entre sí y constituidos en federación religiosa, pues no se propaga individualmente, sino en forma de erupciones violentas, rápidas, en diversas direcciones, dentro de su demarcación natural geométrica y a veces traspasándola y acometiendo a pueblos extraños. Desde esta perspectiva, hay motivos muy fundados para pensar que la entrega del Sahara a un Marruecos sometido a un líder religioso es la oportunidad que constituye una baza muy importante para el Islam que puede en cualquier momento volverse contra Occidente (Toynbee, 1985: 7).

#### - Pesca en caladeros marroquíes

España dispone de una flota pesquera de grandes dimensiones técnicos y profesionales, pero no cuenta de caladeros propios suficientes. Entonces, mientras

Marruecos dispone de amplios caladeros de pesca sin una paralela capacidad técnica y profesional de su flota pesquera, ambos países pueden beneficiarse basándose sobre acuerdos reguladores al efecto. El primer acuerdo de pesca celebrado entre la Unión Europea (el principal país beneficiado era España) y Marruecos fecha de 1995.

La cronología histórica cuenta tres etapas recientes de acuerdos y desacuerdos entre ambos países. Entre 1995/1998, el periodo del primer acuerdo de pesca se desarrolló aparentemente sin conflictos. En 1999 las dos partes (Marruecos-UE) no llegaron a un acuerdo de renovación del primer acuerdo. El rechazo marroquí a suscribir un nuevo acuerdo de pesca con la Unión Europea (España) fue el detonante de una etapa de tensiones adicionales a las notadas en otros lugares (Sahara) y que tuvo evidentes repercusiones en el nivel de las reclamaciones de Marruecos sobre Ceuta y Melilla. Así, hubo que esperar hasta 2005 para que se firmara un nuevo acuerdo de los años 2007/2011 entre la Unión Europea y Marruecos, una contrapartida financiera para Marruecos de 36,1 millones de euros -de ellos 13,5 millones de euros destinados al apoyo de su política pesquera-.

Pero, se trata de las otras *licencias nuevas de pesca* en el marco del acuerdo de pesca bilateral entre la Unión Europea y Marruecos de cuatro años de duración 2011/2015, que entró en vigor el 15 de julio 2013. El nuevo protocolo de este último acuerdo pesquero, que sustituye al derogado por el Parlamento Europeo en diciembre de 2011 por considerarlo caro, durará en teoría los próximos cuatro años y supondrá una inversión europea de 40 millones de euros anuales: 30 aportados por la Unión Europea (16 para compensar los recursos naturales y 14 para invertir en el sector pesquero local) y 10 por los armadores. El protocolo incluye una cláusula que permite a la Unión Europea suspenderlo unilateralmente en caso de violaciones de los Derechos Humanos (Casqueiro, 2014).

El último acuerdo pesquero con Marruecos concluyó en diciembre de 2011 tras ser rechazado por la Eurocámara. Tras un largo proceso de negociaciones, un nuevo protocolo aprobado por los Veintiocho y la Eurocámara se firmó a finales de 2013, pero su entrada en vigor se ha retrasado hasta julio de 2014 a falta de la ratificación de Marruecos. El rey Mohamed VI de Marruecos comunicó durante visita oficial al rey Felipe VI a Marruecos los días 15 y 16 de julio de 2014, que ha firmado y rubricado el acuerdo de pesca con la Unión Europea. Finalmente, hubo que esperar hasta 2013 para que se firmara un nuevo acuerdo entre la Unión Europea y Marruecos, el cual presenta una serie de características: *primero carácter*, una vigencia de 4 años prorrogables (2011 hasta 2015); en *segundo carácter*, permite la pesca en aguas marroquíes a los buques de España y otros 10 estados miembros; y, en *tercer carácter*, una contrapartida financiera para Marruecos de 36,1 millones de euros (de ellos 13,5 millones de euros destinados al apoyo de su política pesquera).

Con este acuerdo parece que queda aplazado el riesgo de tensiones Hispano-Marroquí pero no significa ni su desaparición ni la de su posible instrumentación por

Marruecos como un factor más de presión a favor de sus demandas sobre Ceuta y Melilla.

- Tráfico de drogas

En principio el tráfico de droga daría lugar a un progreso de la economía sumergida, no productiva, redistribuidora de la renta en un sentido negativo, distorsionador a de la libre competencia y causante de una base económica volátil, regresiva y decididamente dañina en Melilla y Ceuta. Lo que afecta de manera indirecta en las relaciones hispano-marroquíes.

Marruecos está considerado uno de los mayores productores de hachís, de exportador de hachís a Europa occidental, punto de tránsito para la cocaína procedente de Sudamérica y destinada a Europa Occidental y consumidor de cannabis (Llamas, 2011: 169). Ya en 1994, el Observatorio Geopolítico de Drogas elaboro un informe confidencial para la Unión Europea que analizaba el cultivo del cannabis en Marruecos. En este informe se denunciaba que el área de producción de hachís, en las cinco provincias afectadas que se encuentran en norte de Marruecos -cerca de Melilla y de Ceuta- (Rontomé y Cantón, 2005), había pasado en los últimos años de 5.000 a más de 50.000 hectáreas. Los cálculos de las aprensiones desde el año 2012 ascendían a 38.000 toneladas de hachís, y colocaba a Marruecos a la cabeza de los países productores (ABC, 2014). Investigaciones sobre terreno ponen de manifiesto que Marruecos es el mayor productor-exportador a nivel mundial de hachís, aportando el 70% del producto que se consume en Europa y el 50% de la producción mundial (750.000 personas se benefician de los cultivos de hachís). Además, 2003 fue el año con mayor producción de hachís, reduciéndose después por la sequía y por la presión gubernamental.

Declaraciones del gobierno marroquí confirman dicha reducción debido a la regresión de la superficie cultivada de cannabis de 134.000 ha en 2003 hasta 47.000 en 2011 (reducción del 55% en los últimos ocho años) (ABC, 2014). Esta bajada indica una buena estrategia gubernamental al efecto que comenzó en 2003 y que se continuado hasta las fechas. En el 2009 se ha lanzado un nuevo programa interministerial (Interior, Agricultura y Hábitat y Urbanismo) cuyas principales características son las siguientes:

- *Primero carácter*, se prevé el fomento de cultivos alternativos, la creación de nuevas actividades generadoras de ingresos, el desarrollo de infraestructuras de carreteras y el impulso de servicios sociales;

- *Segundo carácter*, su horizonte temporal es de dos años y su dotación económica de 900 millones de dirhams; y, en

- *Tercer carácter*, beneficiará a 74 municipios (12,1 millones de dirhams para cada uno), repartidos entre las provincias del norte de mayor producción de

hachís: Alhucemas, Chefchauen, Taza, Larache y Tetuán. Debe añadirse que Marruecos recibe ayudas económicas de la Unión Europeo para esta finalidad.

- Inmigración ilegal

Marruecos constituye una de las áreas primarias de lanzamiento de inmigración ilegal al interior de España desde el norte de África. En efecto, si bien siempre ha existido, en límites poco significativos, inmigración ilegal originaria de Marruecos, desde 1993 comenzó a ampliarse con inmigración ilegal cuyo origen era subsahariano, en sus inicios, más asiática también posteriormente.

El Ministerio del Interior español informó que los inmigrantes ilegales interceptados en Melilla por los CFSE fueron, en el período 2004/2008, los siguientes: 353, 239 y 1.201 en 2004, 2006 y 2008 respectivamente con una mayor presión migratoria desde los años 2012, la mayoría de ellos subsaharianos y sirios. En total del número de entradas inmigrantes-extranjeros ilegales, en 2014 se contabilizaron 12.549 personas que entraron irregularmente a territorio español, de las cuales 5.819 lo hicieron por Melilla (46,37%) y 1.666 por Ceuta (13,27%). Por lo tanto, entre las dos ciudades autónomas abarcan cerca del 60% de los accesos ilegales a España, aunque los números evidencian que el mayor problema estuvo en las fronteras de Melilla, que se convirtieron en el principal coladero de la inmigración irregular durante el año pasado. Hasta tal punto, que esta ciudad ha batido todos los récords con esta cifra oficial de 5.819 entradas irregulares registrada en 2014. Para encontrar el anterior listón había que remontarse a 2005, año de la crisis de las vallas, en el que entraron a Melilla 3.245. La cifra de 2014 supone, por lo tanto, un incremento del 79,3% respecto a hace una década (Paqui, 2015).

En el mismo contexto, en Marruecos, Argelia, y, sobre todo, Libia se estima que residen, legal o ilegalmente y temporal o definitivamente, aproximadamente dos millones de subsaharianos, más un número indeterminado de asiáticos, con un incremento entre 70.000 y 80.000 personas anual. El objetivo final de dichos subsaharianos y asiáticas mayoritariamente es llegar a al territorio español a través de Melilla y de Ceuta.

Dada la negativa de Marruecos a aceptar repatriaciones de personas no marroquíes a través de las fronteras de dichas ciudades, comporta un importante factor de presión marroquí en sus relaciones con España y en sus reclamaciones sobre Melilla y Ceuta.

- Islamismo radical y extremistas

A partir del 11-S del 2001 en Nueva York, el terrorismo islámico internacional se convierte en Occidente en el paradigma de la materialización del *choque de civilizaciones* (Huntington, 2000) y las consideraciones económicas sobre mercados y

producción abandonan el primer plano de las tensiones internacionales. Para España dicha tendencia se refuerza con el atentado del 16-M del 2003 en Casablanca (Marruecos) y con el 11-M del 2004 en Madrid.

La realidad social, económica y política del Marruecos de comienzos de este siglo, y de las dos décadas precedentes, ha dado como resultado la proliferación de aquel extremismo, siendo este el lógico y congruente corolario a una semblanza de la sociedad marroquí en materia de seguridad interior. Esta realidad la refleja puntualmente Ignacio Cembrero en *Vecinos alejados* (2006). En dicha obra describe el autor la exposición del entonces director del CNI Jorge Descallar y ex-embajador del país de España en Marruecos, en una conferencia sobre el componente socio-contextual de Marruecos en materia de seguridad antiterrorista, explicando cómo y por qué se podría llegar a la proliferación del *yihadismo* en el país de España.

El panorama descrito por el diplomático no pudo ser más vaticinador, según el periodista, solo le faltó decir que 10 meses después serían los atentados de Casablanca (Marruecos). Descallar contó *como elementos fanáticos reclutaban adeptos entre la población procedente de las zonas rurales que se establecían en los suburbios de las grandes ciudades*. La nebulosa *yihadista*, de la que los *takfiristas* son su más dramática expresión, está constituida por una nueva generación de integristas nacidos de los barrios insalubres de localidades desintegradas, y que Salma Belaala describe en *Le Monde diplomatique* como «Unos locos nacidos de medio sociales desintegrados que conocieron solo el universo sórdido y brutal de los guetos y han sido tratados por la sociedad como más agresividad». Asimismo, Salma Belaala describe de manera gráfica y dramática «La inmensa mayoría de los camicaces del 16 de mayo de 2003 y los *takfiristas* en general son *karyinistas* nacidos de una franja social deshonrada que habita estos barrios de las latas infernales» (Belaala, 2004).

La auténtica dimensión del *yihadismo* violento en el conjunto del país es de difícil determinación. Solo el propio Gobierno conoce el alcance del mismo (Echeverría, 2008). La propia Dirección de Seguridad Territorial (DST) marroquí presentó recientemente un informe, elaborado por sus analistas, en el que se reconocía haber pasado de 40 a más de 3.000 extremistas terroristas en corto período desde los atentados del 16 de mayo en Casablanca de Marruecos como señala el periódico Marroquí *Al Ahdath Al-Maghrebia* en el 10 de agosto de 2004.

Sería muy prolijo establecer aquí una sinopsis de los grupos que han jalonado la historia del terrorismo *yihadista* en Marruecos. Habría que remontarse a los años setenta, y a la *Salaafia Yihadia* de la época. Hoy en día, cuando todo parece estar bajo el manto de la nueva marca de Al-Qaeda en la zona, Al-Qaeda del Magreb Islámico (AQMI), solo parece quedarse en el escenario alejado de esta, la más tenebrosa de todas las organizaciones: *Takfir Al Wijra*. Son varios los autores, Alvarado (2010) entre otros, que achacan a estos muchas de las muertes de los últimos años que han quedado sin reivindicar o esclarecer. Selma Belaala apunta que,

Para tener una idea de la amplitud de la violencia practicada por los takfiristas, hay que saber que, solo en el año 2002, asesinaron a unos 166 paisanos (Belaala, 2004). Así, hasta el mes de abril de 2004, unas trescientas personas han muerto en sus acciones, [...] y 45 de ella víctimas de los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca en Marruecos (Cebolla, 2005).

Este panorama contrasta con el balance global de lucha antiterrorista, que no podía ser más positivo (Cembrero, 2007), si atendemos a los datos aportados por Buchaib Rmilil, el ex-coordinador de los Servicios Centrales en la Dirección General de la seguridad Nacional de Marruecos. Este, en comparecencia pública, en diciembre de 2005, declaró que a «lo largo de todo el país se ha desarticulado 44 células terroristas y se ha detenido a más de 3.000 extremistas desde los atentados del 16 de mayo en Casablanca» (MAP, 2005). Hasta primeros de 2010 han sido más de 55 células terroristas (Alvarado, 2010). De hecho, Seguridad y Defensa siguen siendo su principal preocupación, hasta el punto de haber duplicado su presupuesto de Defensa desde el año 2009 (Cembrero, 2008).

Marruecos tiene una posición privilegiada en este escenario de la lucha contrterrorista, y no puede contar con más y mejores aliados en esta lucha contra las terroristas, si exceptuamos la ausencia de Argelia. Sin embargo, es una aproximación a la situación que circunda a la ciudad de Melilla, en materia de lucha contrterrorista, parece esencial abordar cual es esta en relación al otro gran vecino de la ciudad, Argelia, a escasos setenta kilómetros de Melilla. La relación de este país con España, en materia de colaboración antiterrorista (en Octubre de 2008 se firmó un nuevo convenio de colaboración entre los dos países en materia de lucha contra el terrorismo y el crimen organizado),<sup>22</sup> ha sido tradicionalmente muy buena. Pero respecto de la propia ciudad, tan importante como las relaciones con España, lo es la de Argelia con Marruecos. Socios indispensables en la seguridad en la región. Pero esta, más que mala es inexistente actualmente, por parte del presidente argelino, Abdelaziz Buteflika, en un gesto no positivo por el monarca alauita quedó en una fórmula de intenciones (Cembrero, 2008).

Por todo ello, más allá de especulaciones prospectivas, la región en general es motivo de una honda preocupación, para los distintos órgano de análisis que se han ocupado, en el plano estratégico, de valorar el potencial de riesgo que supone la misma. La propia Unión Europea viene a resaltar este, debido a la operatividad del Al-Qaeda del Magreb Islámico (AQMI) en la región, en el documento que trata la valoración de la amenaza terrorista: *Terrorism Situation and Trend Report* (TE-SAT) del año 2010. Este diagnóstico lo hizo suyo los Estados Unidos, en la Conferencia Multilateral sobre

---

<sup>22</sup> Boletín oficial de las cortes generales, 31 de octubre de 2008, nº 72. Autorización de Tratados y Convenios Internacionales. 110/000054 (CD). «Convenio entre el Reino de España y la Republica Argelina Democrática y Popular en materia de seguridad y de lucha contra el terrorismo y la criminalidad organizada», hecho en Argel el 15 de junio de 2008. Véase, [http://www.congreso.es/public\\_oficiales/L9/CORT/BOCG/A/CG\\_A072.PDF](http://www.congreso.es/public_oficiales/L9/CORT/BOCG/A/CG_A072.PDF)



Gestión de Crisis de Rehenes que las autoridades de los Estados Unidos, convocaron en Washington el 7 y 8 de septiembre de 2010 (Hoz, 2010).

Desde la perspectiva española, esta presencia en la región, a través de las dos Ciudades Autónomas, siguieron también un reforzamiento en la misma. El documento, *Estrategia Española de seguridad*, liderado por Javier Solana, define África como clave para la seguridad española. Y las dos Ciudades Autónomas son lugares en los que podemos ver comprometidos los intereses española como el Norte de África (La Moncloa, 2011). Siendo una región donde se concentran buena parte de las amenazas que evalúan el documento, narcotráfico, inmigración ilegal y terrorismo.

Tanto en la esfera política como en la de Defensa (Militar) el diagnóstico es idéntico, en el documento *la Seguridad Integral: España 2020*, de la Fundación Alternativas (órgano de reflexión del Grupo Parlamentario del Partido Socialista Obrero Español) se concluía que *el único desafío real a la integridad de España procederá del sur, estando los ciudades de Melilla y Ceuta expuestas en un hipotético escenario bélico*. Las *yihadistas* representan han hecho referencia a las amenazas contra la seguridad de España, se concretan en recordar las reiteradas amenazas directas contra Melilla y Ceuta realizadas por Al-Daouahiri el segundo jefe de Al-Qaeda en la cadena de televisión Al-Yazira. Por eso, en el informe del CESEDEN (*centre Euro Maghrébin des recherches et etudes Strategiques*) en año 2010, así, hacia una estrategia de seguridad nacional en España, se reclamaba mantener una fuerza militar disuasoria en Melilla y Ceuta (Llamas, 2011: 135-139).

Con respecto a España, la colaboración entre los dos países en materia antiterrorista es excelente (Reinares y García, 2015), y es refrendada en todos los planos, y no solamente en el estrictamente policial.<sup>23</sup> Las visitas y actuaciones de jueces y fiscales de ambos países a sus homólogos, tanto en el marco de operación y diligencias judiciales como en el de participación en foros de comunicación, es continua. Por eso, las relaciones entre Marruecos y España están condenadas a sufrir de manera periódica por conflictos puntuales, pero esos conflictos que cuando se atenúan o se resuelven dejan pasos a una importante cooperación y de buenas intenciones que no siempre superan ese marco de buena vecindad entre el Reino de Marruecos y el Reino de España

#### **2.4.2. Las relaciones hispano-marroquíes: conviviendo juntos**

Cabe indicar que ha empezado a señalar el importante papel cultural en el análisis de las relaciones entre los pueblos marroquí y español, de manera que las

---

<sup>23</sup> «Acuerdo entre el Gobierno del Reino de España y el Gobierno del Reino de Marruecos en materia de cooperación policial transfronteriza para prevenir y coordinar la lucha contra el terrorismo y la criminalidad transfronteriza, en particular el crimen organizado, el tráfico de drogas y de armas, la inmigración irregular», hecho «*ad referéndum*» en Madrid el 16 de noviembre de 2010. Véase, [http://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2012-6365](http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2012-6365)

culturas desempeñan un papel crucial en la historia actual y futura. El diálogo entre ambas culturas y su entendimiento es una exigencia para avanzar hacia la complementariedad y conseguir los objetivos comunes.

En efecto, en Marruecos existe una fuerte voluntad de que las dos orillas han influido una sobre la otra durante siglos y, en consecuencia, los intercambios culturales hispano-marroquí han sido constantes contribuyendo al enriquecimiento de la cultura universal.

Construir puentes de aproximación y entendimiento entre los dos pueblos es una necesidad urgente para forjar un futuro común y una base de cooperación duradera que tiene como consecuencia el desarrollo de un verdadero estado pacífico entre las dos naciones. Se hace pues necesario, buscar fórmulas y estrategias comunes que moldeen dichas relaciones con el fin de enriquecer el diálogo cultural, obtener una visión positiva que pone de manifiesto las aportaciones culturales enriquecedoras e impulsar una comprensión objetiva mutuas de la realidad histórica común. En este sentido, podemos referir el acertadísimo párrafo que pronunció el rey de España, Don Juan Carlos I, en su discurso oficial, con motivo de su visita a Marruecos en junio de 1979, en el que exhortó a españoles y marroquíes a desactivar los prejuicios para alcanzar la cultura de la convivencia cordial:

Es necesario que nos conozcamos, simplemente tanta es la ignorancia recíproca que nos caracteriza. Limpiemos nuestras visiones mutuas de imágenes falsas, de ideas preconcebidas y de simplificaciones que a veces reducen nuestros conocimientos recíprocos a burdos clichés. Invito a marroquíes y españoles al estudio de nuestra historia en común y a la reflexión serena y profunda sobre la personalidad de cada uno y los avatares que la han ido formando, procurando que las emociones y sentimientos procedentes de épocas cercanas o de deformación histórica no enturbien nuestro juicio (Sánchez y El Fathi, 2007: 153).

Años después, el rey Mohammed VI plantea de nuevo en el discurso pronunciado en el Palacio de la Zarzuela, con motivo de su visita oficial a España en septiembre de 2000, la necesidad de promover un mejor conocimiento y un entendimiento recíprocos para superar los últimos tabúes y acabar con los últimos prejuicios que frenan todavía y debilitan a veces el enorme potencial de afinidades que caracteriza a nuestros dos pueblos. En este sentido, son muy expresivas estas palabras del discurso del rey Mohammed VI, pronunciado en el palacio de la Zarzuela en septiembre del 2000, que

Nuestro patrimonio común sorprende todavía por su humanismo, su verdad y modernidad en los mismos albores del tercer milenio” (Sánchez y El Fathi, 2007: 150).

Se debe recordar que la presencia musulmana en España fue, sobre todo, una presencia cultural que incidió considerablemente en el progreso y en la difusión del pensamiento humano. Asimismo, esa presencia no significó más que una gran unión que se consolidó entre Marruecos y España en Al-Andalus, en su cultura andalusí, un

símbolo de diálogo y de la convivencia. A lo largo de la historia de Al-Andalus, Marruecos y España la convirtieron en un área histórica con una enorme proyección y resonancia especialmente en Europa, en el norte de África y en el Mediterráneo oriental (Larbi, 2009). Además, la época andalusí supuso para ambos países unas similitudes lingüísticas, literarias, artísticas, del saber y del pensamiento, y soluciones arquitectónicas compartidas.

Un magnífico ejemplo como una idea básica en camino marroquí-español para Promover el diálogo, la paz y la tolerancia entre pueblos y culturas del Mediterráneo es, pues, el principio rector que guía las actividades de esta *Fundación Tres Culturas del Mediterráneo*. El Reino de Marruecos y la Junta de Andalucía decidieron en 1998 crear un foro que, basado en los principios de la paz, el diálogo y la tolerancia, promoviera el encuentro entre pueblos y culturas del Mediterráneo. Así, el día 8 de marzo de 1999 se constituye en la ciudad de Sevilla *la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo*.

Las características singulares, y en cierto modo excepcionales, de esta Fundación la convierten, pues, en referente de tolerancia y progreso. Existen pocas fundaciones en el mundo con una presencia plurinacional tan representativa y equilibrada entre sus miembros, con una vinculación tan particular con el ámbito mediterráneo y con tal vocación de apertura hacia los países ribereños. El espíritu de esta Fundación es también reflejo de la Conferencia Euro-mediterránea de Barcelona, celebrada en noviembre de 1995, que propuso un nuevo horizonte para el conjunto de la cuenca mediterránea: el establecimiento de una zona de paz, estabilidad y progreso en ambas orillas de un mar que ha sido cuna de civilizaciones.

La cooperación en el Mediterráneo tiene hoy más importancia que nunca y, por ello, la creciente cooperación Andalucía-Marruecos constituye uno de los ejes básicos de actuación de la Fundación. En una época en que la confrontación y la exacerbación de los particularismos provocan continuos conflictos y situaciones de exclusión y marginación, la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo ha asumido el compromiso de promover la convivencia entre culturas y religiones mediante el conocimiento mutuo y el intercambio de ideas y experiencias que fomenten un acercamiento entre los pueblos mediterráneos.

Una relación privilegiada con la Unión Europea y otros Países del Mediterráneo ha permitido una conversión en un instrumento de aplicación de políticas y ejecución de proyectos en el ámbito de la cooperación mediterránea. Por eso, el proyecto CREAMOS es una iniciativa de cooperación transfronteriza entre Andalucía y el norte de Marruecos que se enmarca dentro de la segunda convocatoria de los proyectos POCTEFEX (Programa Operativo de Cooperación Transfronteriza España-Fronteras Exteriores 2008/2013). La financiación de estos proyectos procede de los Fondos Europeos para el Desarrollo Regional (FEDER) y la colaboración de la Junta de Andalucía. El nombre del proyecto hace referencia a un programa amplio de acciones en relación con la Creación Artística entre Andalucía y Marruecos con Objetivos Sociales Culturales, que

se desarrolla a lo largo de los años 2012 y 2013. La cercanía entre las dos orillas del Estrecho propicia una puesta en común de aspectos tales como intercambios en la formación artística, intercambio de experiencias en la gestión del arte, exposiciones en itinerancia, movilidad de artistas y de estudiantes de arte y otras acciones que puedan cubrir aspectos relevantes en la producción, gestión y manifestación del arte en Andalucía y el norte de Marruecos.

En este marco, podemos mencionar la labor cultural desarrollada por Festivales o asociaciones no gubernamental de Marruecos como el Festival de Cultura Internacional de Asilah (creado en 1978 por Mohamed Benaïssa, ex-ministro marroquí de Cultura y Asuntos Exteriores y alcalde de Asilah) que reúne cada año un gran número de pensadores, investigadores académicos y artistas, pintores de diversos países; La asociación Tetuán-Asmir que, entre otras actividades, organizó en octubre de 1998 un Coloquio en la ciudad de Tetuán sobre el tema: España-Marruecos: diálogo y convivencia; El Foro del Dialogo Marroquí Español constituido, en junio de 1999, en Rabat 19; El Centro de Estudios sobre Al-Andalus y el Diálogo entre las Civilizaciones fundado en la misma capital el 23 de septiembre de 2000 como una institución cultural internacional no gubernamental cuya presidencia asume el Profesor Abbás Yirari, ex consejero del rey Mohammed VI.

En Al-Andalus se dio una trayectoria intercultural que, aunque en algunos momentos no estuviera exenta de salidas violentas a los conflictos, cuenta además con numerosos factores de aceptación, tolerancia y diálogo entre culturas (musulmana, cristiana, judía e hindú) (Larbi, 2009). Fue una historia formada por siglos de intercambios mutuos de conocimientos y experiencias. Las relaciones entre Marruecos y España fueron intensas (intercambios culturales, intereses diplomático compartidos, etc.) y se manifiestan claramente en Córdoba, Sevilla, Cádiz, Toledo y Granada etc., junto con Tetuán, Asilah, Larache, Fez y Nador. A pesar de los conflictos armados durante la primera mitad del siglo XIX, la época del régimen de protectorado español sobre Marruecos sirvió para conocerse. Hubo durante esa época intercambio mutuo en paralelo con unas etapas de confrontación y de dominación que se dieron bajo ese régimen. La influencia fue bilateral en todos los niveles tal como el aspecto social, cultural y profesional (formación de hispanistas marroquíes). La presencia española, tanto militar como civil, dio lugar a ciertos cambios de mentalidad en la comunidad marroquí, que posteriormente influenció en sus ámbitos sociales (culturales, económicos y políticos).

Las relaciones bilaterales entre Marruecos y España, normalmente presentan ciclos de mayor o menor cooperación y conflictividad. Han tenido su reflejo en los convenios y tratados firmados sobre diferentes temas de cooperación bilateral. En este sentido tendríamos como hitos la retrocesión de Tarfaya (1958), el conflicto y retrocesión de Sidi Ifni (1969), la marcha verde, los acuerdos de Madrid y retirada española del Sahara (1975-1976), los conflictos de pesca, la crisis de Perejil (2002) y la normalización que ha llevado a la existencia de una intensa colaboración bilateral con

múltiples grupos de trabajo y comisiones mixtas en muy diferentes campos.

La mayoría de los aspectos conflictivos de estas relaciones han sido mediatizados por la participación de España y Marruecos en la Unión Europea: España, como miembro desde 1986 y Marruecos con un estatuto particular o especial, que ahora se postula avanzado. Esta involucración de la Unión Europea en lo que anteriormente eran temas puramente bilaterales (acuerdos de pesca, productos agrícolas, inmigración, visados, etc.) ha llevado a una drástica disminución de la conflictividad y, por tanto, ha aportado una mayor estabilidad a las relaciones en muchos puntos de la agenda común. Las cuestiones territoriales permanecen enquistadas en lo más profundo de estas relaciones y pueden provocar una rápida escalada de conflictividad.

Generalmente, el carácter fronterizo de España con Marruecos se ha concretado, en el plano de las relaciones de amistad, cooperación y buena vecindad entre el Reino de Marruecos y el Reino de España, de 4 de julio de 1991,<sup>24</sup> contempla la promoción de la cooperación en los campos económico y financiero, de la defensa, de la cooperación para el desarrollo, cultural, así como en los ámbitos jurídicos y consulares. Uno de cuyos principios generales estipula que las Partes Contratantes:

Promoverán todas las acciones encaminadas a crear un espacio común cultural, inspirándose en sus tradicionales vínculos históricos y humanos que encontrarán en los principios de tolerancia, convivencia y respeto mutuo la guía que permitirá tejer un sólido y fructífero patrimonio común. Dentro de este contexto las dos Partes se esforzarán en promover un mayor y más fuerte conocimiento mutuo, al objeto de eliminar viejos malentendidos y aprensiones colectivas que impiden una mejor comprensión entre sus sociedades y pueblos (Sánchez y El Fathi, 2014: 156).

En los intereses económicos y comerciales de ambos países que son importantes y cada vez crecientes, España fue en 2012 es el primer socio comercial proveedor de Marruecos, por delante de Francia, y Marruecos es, fuera de la Unión Europea, el segundo cliente de España, detrás de los Estados Unidos (Cembrero, 2013). Con unas importaciones de productos alimentarios (un 80% de productos del mar), materias primas (50% de fosfatos y 20% de cobre) y semi-productos (60% abonos naturales y químicos) (Nayma, 2006: 11). El importe de dicha cooperación es de unos 400 millones de euros destinados a financiar proyectos ligados a empresas españolas en Marruecos. Marruecos está considerado el segundo mayor mercado de España fuera de la UE, sólo por detrás de Estados Unidos, cerca 20.000 empresas españolas exportan a este país. Paralelamente, Marruecos ha sido su segundo cliente, con unas importaciones de

---

<sup>24</sup> BOE., nº 49, de 26 de febrero de 1993 y también en el plano de las relaciones políticas bilaterales, ambas partes «deseosas de reforzar y potenciar los lazos que las unen, se proponen establecer un marco de contactos políticos bilaterales más acorde con el nivel de cooperación y concertación al que aspiran», ya tal fin deciden institucionalizar (Fernández, 1999):

- Una reunión de alto nivel entre los jefes de gobierno de España y Marruecos, (Artículo, 1.1).
- Una reunión semestral de los ministerios de asuntos exteriores de ambos estados. (Artículo, 1.2).
- Consultas regulares entre los Secretarios de Estado, Secretarios Generales y Directores Generales de Asuntos Políticos, de Seguridad y Desarme, de Cooperación. (Artículo, 1.3).

equipos industriales y productos de consumo duradero. El territorio marroquí representa para España, y viceversa, un mercado natural; Marruecos es el primer socio comercial fuera de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) de España, la mayor parte de su comercio se dirige hacia España.

Marruecos ha constituido tradicionalmente una esfera de influencia, una región que interesaba a España por razones geográfico, histórico y económico de las relaciones de vecindad o proximidad geográfica (Larbi, 2009), y por su presencia en Melilla y Ceuta. En este contexto, Marruecos ha optado en las dos últimas décadas por consolidar las relaciones económicas y culturales con España. Este objetivo ha sido recíproco de la parte de España, que considera lograr la centralidad española en el espacio euro-magrebí contribuye de manera directa a la estabilidad y a la seguridad en el Mediterráneo.

Todo lo dicho permite afirmar que Marruecos es el país norteafricano con mayores vínculos culturales, mantenidos históricamente, con España. Este pasado histórico es un gran legado cultural y patrimonial de los dos vecinos. Decididamente, si la sociedad español-marroquí han demostrado a lo largo de su historia su buen hacer en materia de convivencia intercultural y que fueron los colonos los que intentaron minar esa convivencia entre los propios españoles y marroquíes, como fue el caso del dentro del melillense, que hoy día, representa un ejemplo para la convivencia y la tolerancia y de voluntad de entendimiento.

De la palabra Melilla se convierta en sinónimo de convivencia, de encuentro de culturas, razas y religiones. Es una ciudad que fue premiada con «el premio Cambio 16 a la mejor Comunidad Autónoma del año 2007 por ser ejemplo vivo de la convivencia», y considerada ya, en diferentes instancias nacionales y comunitarias, como un laboratorio donde se ensayan políticas de integración multicultural y cuyos resultados son analizados minuciosamente para su posible aplicación en otros lugares geográficos.

## **2.5. EL CONTEXTO JURIDICO DE SOBERANIA**

El título jurídico de adquisición de la soberanía de Melilla por parte de España se basa en la conquista realizada por Pedro de Estopiñán en 1497. Podríamos considerar, realmente, que se trataría de una ocupación de *res nullius*. Así, en el momento de la llegada del conquistador español, la ciudad se encontraba abandonada debido a la huida de sus habitantes a causa de los conflictos territoriales existentes en ese momento en la región. Mientras que, en esta perspectiva histórica tendríamos como hitos el tratado de paz y comercio de 1767, tratado de paz, amistad, navegación, comercio y pesca de 1799, convención de Tetuán de 1859, tratado de paz y amistad de Tetuán de 1860, y acuerdo hispano-marroquí de 26 de abril de 1862 para delimitación del territorio de Melilla (Acosta, 2014).

En 1956 tuvo lugar el fin de los protectorados español y francés y la Independencia de Marruecos. Tras la Independencia de Marruecos, Melilla quedo separada del país vecino, por la frontera que fue delimitada en el pasado siglo, en virtud del acta de junio de 1862 (Planet, 1998; Alhamedi, 1988). Si bien, en la época del Protectorado, la ciudad Española, había venido siendo la capitalidad económica de la provincia de Nador. El fin del protectorado y la construcción del Puerto Marroquí de Beni Enzar, inmediato al de Melilla, tuvieron importantes repercusiones económicas.

El regreso a la Península de muchos funcionarios que prestaban sus servicios en la Administración Marroquí, y la disminución de efectivos militares, influyeron en el descenso de la población. Pero la ciudad se adaptó a las nuevas circunstancias, y no renuncio a su mejoramiento urbano.

En el proceso de articulación de la actual España de las Autónomas, Melilla y Ceuta quedaron descolgadas de las provincias de Málaga y Cádiz a las que habían estado adscritas, siendo objeto de preceptos constitucionales que singularizaban tanto su representación parlamentaria (Artículos 68.2 y 69.4) como su régimen autonómico si así lo deciden sus respectivos Ayuntamientos. El hecho de que en el proceso constituyente se rechazara de plano la eventual incorporación de Melilla y Ceuta a la comunidad autónoma de Andalucía y la extraordinaria tardanza con que se elaboraron y aprobaron los Estatutos de Melilla y Ceuta, sancionados por el Rey solo don Juan Carlos I, Jefe del Estado, el 13 de marzo de 1995, de acuerdo con lo previsto en el Artículo 144.b de la Constitución Española de 1978 (García Flórez, 1999), y se configura en la expresión jurídica de la identidad de la ciudad de Melilla. Con su aprobación Melilla accedió a un régimen de autogobierno, gozando de autonomía para la gestión de sus intereses, e iniciando un proceso que ha posibilitado que sus ciudadanos compartan y promocionen los objetivos básicos y valores que en el mismo se contemplan (Mayoral, 2005: 26):

- Mejorar las condiciones de vida y trabajo.
- Facilitar las condiciones para que la libertad y la igualdad de los melillenses sean reales y efectivas.
- Promover el progreso económico y social de la ciudad.
- Estimular el respeto, comprensión y aprecio de la pluralidad cultural de su población.
- Superar las condiciones económicas, sociales y culturales que determinan el desarraigo de colectivos de población melillense.
- Fomentar la calidad de vida, mediante la protección de la naturaleza y el medio ambiente, el desarrollo de los equipamientos sociales y el acceso de todas las capas de la población a los bienes de la cultura.
- Proteger y realzar el paisaje y el patrimonio histórico-artístico.
- Realización de un sistema eficaz de comunicaciones que potencie los intercambios humanos, culturales y económicos.

Asimismo, la aprobación del Estatuto de Autonomía de Melilla conllevó dos hechos positivos para el futuro de la ciudad. Por un lado, como en el resto de las Comunidades, supuso un eficaz instrumento político para la mejor gestión de los intereses de los melillenses, al acercar las decisiones políticas lo más próximo al ciudadano. Pero por otra parte, este Estatuto tenía un plus para Melilla, la encuadró en la nueva estructura política administrativa del Estado dimanante del Título VIII de la Constitución Española, homogeneizó su situación jurídica al resto del territorio nacional, ahuyentando el fantasma de las peligrosas diferencias con la metrópoli a la luz del Derecho Internacional. Pero tampoco la aprobación del Estatuto de Autonomía fue pacífica (Velázquez, 2015).

Se construyó el Parador Nacional de Turismo, el Auditorio Carvajal, la Estación Marítima, a cargo de la Junta de Obras del Puerto, se instaló una nueva red de distribución de aguas, por la Confederación Hidrográfica del Sur, y se sanearon las playas construyéndose un Paseo Marítimo. En 1969 se inauguraba un Aeropuerto, dentro del territorio de la ciudad, lo que liberaba a los melillenses de la servidumbre de tener que trasladarse a Tauima de Nador, en territorio marroquí, para viajar por vía aérea. En septiembre de 1970, para presidir los actos conmemorativos del Aniversario de la Fundación de la Legión, llegaron a Melilla los Príncipes de España, Don Juan Carlos de Borbón y Doña Sofía de Grecia, y su segunda visita del Rey de esta ciudad en noviembre de 2007. Lo que provocó una indignación por la parte marroquí, ante dicho visita.

Aunque el Gobierno de España aparentemente no ha mantenido ninguna negociación, desde 1982, el Gobierno de Marruecos ha pedido la integración de Melilla y Ceuta dentro de su territorio, junto con otras islas deshabitadas como la Isla Perejil. El estatus de Melilla y Ceuta ha suscitado, fundamentalmente por parte de medios británicos, marroquíes o españoles de extrema izquierda comparaciones con el reclamo territorial de España por Gibraltar. Tanto el Gobierno español, rechaza estas comparaciones basados en que Melilla y Ceuta son partes integrales de España, y en que ha existido continuidad histórica y contigüidad geográfica lo que es aplicable en el caso de Gibraltar que es un enclave Británico y ha sido parte del Reino Unido en la península Ibérica. También, Marruecos, desestima estas negociaciones hispano-británico y el no paralelismo de la cuestión entre estas plazas y Gibraltar.

Si hoy técnicamente existe una dificultad de orden constitucional<sup>25</sup> para una cesión negociada de las plazas norteafricanas a Marruecos o para el establecimiento de un régimen que conduzca, de una u otra forma, a ella, esa dificultad podría estar en las Cartas estatutarias de Melilla y de Ceuta, en la medida en que ambas mencionan

---

<sup>25</sup> La Constitución Española de 1978 establece, en su disposición transitoria quinta, que «Las ciudades de Ceuta y Melilla podrán constituirse en Comunidades Autónomas si así lo deciden sus respectivos Ayuntamientos». Desde la aprobación del estatuto de Autonomía de Melilla (Ley Orgánica 2/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Melilla, BOE nº 62, de 14 de marzo de 1995), la ciudad es considerada ciudad autónoma. Antes de pasar a ser ciudad autónoma la ciudad pertenecía a la provincia de Málaga.



expresamente, como exige la Constitución (Artículo 147.2 b), cual es su territorio y prevén un régimen más riguroso para su modificación que el previsto para los tratados que afectan a la integridad territorial (Artículo 94.1 c), tratados que, a salvo meras correcciones de frontera en Zonas deshabitadas parten implícitamente de un fiasco militar (García Flórez, 1999).

Jurídicamente y administrativamente, Melilla está en la actualidad equiparada al resto de las regiones españolas con autogobierno. Y su estatuto específico, aunque no le concede capacidad legislativa, sí que le permite proponer en las Cortes las iniciativas legislativas que considere oportunas. A diferencia de las Comunidades Autónomas, no tiene una asamblea legislativa autónoma propia (Pérez, 2007). Mientras que, la autónoma se rige por ese nuevo marco legal y administrativo, que determina su organización. Los órganos institucionales de la ciudad Autónoma son: la Asamblea, el Presidente y el Consejo de Gobierno. El presidente de la Ciudad preside la Asamblea, el Consejo de Gobierno, y ostenta la máxima representación de la Ciudad. Es elegido por la Asamblea entre sus miembros, y su nombramiento es sancionado por el Rey. Mientras que, la andadura autonómica de Melilla se inició con un acelerado proceso de traspaso de competencias de la Administración Central, al constituirse la Comisión Mixta de Transferencias, presidida por el Ministro de Administraciones Públicas. En febrero de 1996, ese proceso registró su primer hito, con el traspaso de un primer bloque de 18 competencias.

## **2.6. A MODO DE CONCLUSION**

1.- Melilla o Rusadir como núcleo poblacional fue el producto de ese impacto de la presencia de esos comerciantes semitas entre la población bereber de la zona, y con ello tendría también sentido la cita del Periplo de Scylax, a mediados del siglo IV a. de C. acerca de que nos hallamos ante una verdadera ciudad y no ante una simple factoría comercial. Así, después pasó a lo largo de varios siglos por las manos de fenicio-cartagineses, romanos-bizantinos y árabes, y tampoco desde la ficha 1497, se produce la conquista de la ciudad por tropas ibérico católicos, que hacían ocupación colonial lo mismo por otra parte del norte de África (como los peñones de Vélez de la Gomera y de Al-Hoceima y también las islas Chafarinas, fueron ocupados por España definitivamente en 1564, 1673 y 1847).

2.- A partir de la conferencia de Algeciras de 1906, estos enclaves españoles pasaron a denominarse «plazas», término que, a su vez, y cuando se refería a puesto de riesgo bélico, había venido implicando una organización militar de la vida en estos lugares. En estas fechas también, se comenzaron a distinguir dos plazas «Mayores»: Melilla y Ceuta, calificándose el resto de las posesiones españoles costeras como «Menores». Dentro de las plazas menores se incluían, por supuesto, el peñón de Vélez de la Gomera, la isla de Al-Hoceima y las islas Chafarrinas, así como también la isla de Perejil (próxima a Ceuta) y la de Limacos o Caracoles, esta última sobre las actuales

costas argelinas, pero por haber sido ambas abandonados por España a lo largo de los siglos XVIII y XIX nunca llegaron a figurar en tratados ni acuerdos a pesar de su españolidad.

3.- Estas plazas «Menores» constituyen posiciones militares de indudable importancia para la defensa de Melilla y Ceuta, y para la seguridad de la libre navegación por el estrecho y una indiscutible garantía y pantalla protectora para el sur de España. Ciertamente, estos enclaves son de una importancia básica si se los considera en función de su carácter protector de Melilla.

4.- De este modo, desde el siglo XVI al siglo XX, estas ciudades entran en los tiempos de paz, y también tiempos de crisis entre dos estados de vecindad, como inseguridad la Guerra de Margallo en octubre de 1893 entre la plaza y las cabilas cercanas de caíd rifeño Muhammad Xadli, y la Campaña de 1909 es la escalada militar para ocupar del campo marroquí hasta el Atalayon, la Campaña del Kert en el 27 de diciembre de 1911, con una simple operación de policía, se convierte en combate generalizado atizado por el Mizzian y después de la muerte del Mizzian de mayo de 1912, termina esta campaña de la guerra famosa del Monte Arruit, y también que da lugar al inicio de otra Guerra de Rif o desastre de Annual en julio 1921 del caíd rifeño Mohamed Abdelkrim el Khatabi.

5.- Como señala Ana Planet (1998), hoy estas plazas son formas de una parte hispanófono-separatistas, y la población que viven en Melilla y Ceuta, sus ciudadanos. Pero, hay que decir que los que se ha visto afectada por acuerdos y leyes estatales de modo distinto al resto del territorio español (leyes de extranjería, leyes de derechos y deberes de los extranjeros en España, Estatutos de Autonomía, etc.) como nos relata. En cierta medida, han condicionado el desarrollo demográfico anteriormente nombrado. Por eso, la ley de extranjería en 1985, un gran parte y signo de la comunidad musulmana melillense de los enclaves que no tenían acceso a la nacionalidad española a esta la comunidad. Como apunta Pierto Soddu, la ley condenaba a la ilegalidad a gran parte de la población autóctona de amazigh-musulmana que se había asentado en los enclaves más de un siglo atrás (Soddu, 2002). A raíz de ello, en los siguientes meses después de la entrada en vigor de la ley, la comunidad musulmana reaccionó contra esta ley, con lo que se desencadenaron importantes manifestaciones en ambas ciudades, algo que generó una necesidad de una reforma nueva y positiva para ellos.

6.- Pero, no olvidemos después de la independencia de Marruecos, sus claves demarco en el plano bilateral, Marruecos vinculó la descolonización de Ceuta y Melilla con el regreso de Gibraltar a España. Si el paralelismo entre estas plazas y Gibraltar no es desmentido desde un punto de vista jurídico de los enclaves coloniales del norte de Marruecos, parece que la vinculación de su solución no podía esperar demasiado para poner fin a una situación anacrónica -en el sentido de que la reclamación marroquí se activara definitivamente una vez que el Peñón retorne a España- ofrezca al Reino magrebí un calendario estimulante. De hecho, desde los noventa, poco después de

proponer la célula de reflexión, el Gobierno marroquí demarco la cuestión norteafricana del contencioso hispano-británico sobre Gibraltar. Dado que las negociaciones hispano-británico sobre Gibraltar -desde dentro o a la adhesión a la Unión Europeo o a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN)- están, en el mejor de los casos, empantanadas, y el peso político creciente de la población local, alimentado por el gobierno británico (García Flórez, 1999) o es lógico que cambie este conflicto a un modelo igual por el de Hong-Kong o Macao.

7.- Como se ha dicho con anterioridad, hoy, existe una preocupación sobre el futuro social (económico, político y cultural) de ambas ciudades, ya que sus entornos de referencia están evolucionando aceleradamente. Por eso, la diplomacia española se mostró convencida de un proceso de descolonización similar al reservado para Hong Kong, Macao de China. El periódico *La Nación* conoció que Mohamed VI, rey de Marruecos, y José Luis Rodríguez Zapatero, ex-presidente del gobierno de España, podrían haber pactado un proceso de «desespañolización» de las dos ciudades españolas que acabaría en un estatuto especial en fórmula de co-soberanía, similar al proceso utilizado con Hong Kong y que actualmente se rige bajo el lema “un país, dos sistemas” (La Nación, 2008). Dicho proceso comenzaría con la retirada de un significativo número de tropas y en una segunda fase con la puesta en marcha de un paquete de medidas económicas para favorecer a la población de origen marroquí residente en estas ciudades. Un tercer paso sería el bilingüismo español-árabe-*amazigh*.

## CAPITULO III

# RASGO POBLACIONAL, ECONÓMICO Y FRONTERIZO DE MELILLA

La dificultad histórica de las relaciones hispano-marroquíes, en torno a la frontera de Melilla con Marruecos se han desarrollado unas relaciones de vecindad, con minúsculas, que han ido construyendo durante las últimas cinco décadas ciudadanos de uno y otro lado de la frontera buscando satisfacer necesidades personales. Hasta ahora bien, como si la capacidad de circular -de ser móvil- constituye un recurso fundamental en las regiones fronterizas. La evolución de estas relaciones, por iniciativa individual y espontánea de ciudadanos, aunque está condicionada por las limitaciones que el marco político y administrativo impone a todo tráfico fronterizo, no está supeditada al curso de las relaciones oficiales de los Ministerios de Exteriores respectivos.

En este capítulo presentamos un estudio de cómo en Melilla vieja se podría vertebrar una evolución poblacional que sirviese para dinamizar la economía de la ciudad. Para ello, mostramos en el primer apartado un análisis demográfico que nos servirá como elemento de base para conocer las estructuras económicas donde podría implantarse un calve de la región fronteriza Melilla-Nador pone de manifiesto que la movilidad transfronteriza, además de ser crucial para la relación entre individuos y/o comunidades en un espacio, también podría ser un espacio conflictivo. Estos espacios entonces señalan divergencias y conflictos y al mismo tiempo, unión y convivencia. Sin embargo, los lados opuestos repasados en la definición tradicional de frontera parecen disolverse conforme nos alejamos de las zonas limítrofes y nos aproximamos a los centros. Concluimos entonces que como la noción de la identidad nacional parece ceder terreno ante la identidad fronteriza y/o transfronteriza.

### 3.1. LA DINAMICA DEMOGRAFICA

La población civil de Melilla fue muy escasa hasta mediados del siglo XIX debido a que existía una prohibición expresa de emigrar hacia Melilla y, por supuesto, estaba vetado el asentamiento de cualquier miembro de la comunidad musulmán o *amazigh* en la ciudad. Solo se admitía, a partir del comienzo del siglo XIX, la entrada de hebreos, que dio origen a la actual comunidad judía. Esta prohibición fue levantada por la Real Orden de 1868, que permitió el establecimiento en la ciudad de cualquier persona que lo deseara y, a partir de ese momento, la población de Melilla comenzó a crecer por dos

factores fundamentales: el primero, las emigraciones del resto de España a la ciudad y, el segundo, el asentamiento en ella de una población de origen *amazigh*, debido a las oportunidades económicas que se les ofrecía. Este hecho refleja una de las claves de la población melillense, como es su interculturalidad, ligada a la peculiaridad de su ubicación espacial y de su proceso histórico, así como a la dinámica migratoria comentada.

En Melilla coexisten hindúes, gitanos, hebreos, musulmán *amazigh* y melillenses de origen peninsular. El 54% de la población es cristiana originaria de la Península Española, siendo los musulmanes, en su mayoría de origen marroquí, un 38,7% (Suárez, 2013) le sigue en importancia la comunidad judía con unos 1.400 habitantes cual 1 de 50, seguida de la población de origen hindú que no llega al centenar, pues en la última década, ha descendido estrepitosamente. De otra parte, la ciudad, distribuida en 8 distritos, tiene unos marcados dominios de unos orígenes comunitarios sobre otros en los barrios de cada uno de estos distritos. Los datos obtenidos dentro del Plan Estratégico realizado por promoción económica de Melilla (PROMESA) respecto del año 2006 son los que siguen:

**Tabla III.1.** La población de Melilla de la distribuida en 8 distritos del año 2011

<b>Distritos</b>	<b>% Población</b>	<b>Hispana</b>	<b>Hebrea</b>	<b>Amazigh</b>	<b>Mixta</b>
<b>I</b>	3,8%	82%	--	12	--
<b>II</b>	8,5	52,9	5,9	35,3	5,9
<b>III</b>	3,4	30	--	60	10
<b>IV</b>	10,5	14,3	--	81	4,8
<b>V</b>	19,5	16,2	--	75,5	8,1
<b>VI</b>	6,3	61,5	7,7	15,4	15,4
<b>VII</b>	10,4	71,4	--	14,3	14,3
<b>VIII</b>	37,5	73,6	--	19,4	6,9

Fuente: (Llamas, 2011)

La riqueza cultural que esto representa es una de las potencialidades importantes de Melilla, aunque, hoy por hoy, esa convivencia intercultural está limitada por problemas de segregación espacial y marginación social. Pues cada uno de ellos si dispuso de un espacio propio en la ciudad: dicotomía civil-militar. En la práctica, cada militar, y a nivel individual se adscribía al espacio social que consideraba más idóneo a su clase (Bravo, 1996).

Demográficamente, según los datos del padrón municipal de la ciudad autónoma del 2014, Melilla mantiene una densidad demográfica superior a 6.850 hab./km<sup>2</sup>. La población en Melilla viene recogida en el padrón municipal y, según los datos aportados por el Instituto Nacional de Estadística (INE), que aparecen contenido de los censos demográficas de su provincia en el 1 de enero de 2015 alcanzó los 84.509 habitantes, que representa un 0,18% de la población total española, y lo que supone un incremento de todo el país con un 4,58% respecto al año del 2012. Cuando en España había

sido dado de baja un 1,04%, en su conjunto se situaron en los 46.771.341 habitantes, y respecto al año anterior del 2013 en los 47.265.321. (Tabla III.2).

**Tabla III.2.** La población y su densidad de Melilla y de España

Año	Melilla		España
	Población	Densidad	Nacional
1900	8.956	726	18.616.630
1910	39.852	3.232	19.990.669
1920	50.170	4.068	21.388.551
1930	62.614	5.078	23.677.095
1940	77.192	6.260	26.014.278
1950	81.182	6.584	28.117.873
1960	79.056	6.411	30.582.936
1970	64.942	5.266	33.956.047
1981	58.449	4.740	37.742.561
1986	52.388	4.248	38.473.418
1990	62.569	5.074	39.887.140
1991	63.670	5.163	39.433.942
1995	64.727	5.249	40.460.055
1996	56.576	4.588	39.672.752
2000	66.263	5.374	40.499.791
2001	68.789	5.578	41.116.842
2005	65.488	5.311	44.108.530
2006	66.871	5.423	44.708.964
2010	76.034	6.166	47.021.031
2011	78.476	6.364	47.190.493
2012	80.802	6.553	47.265.321
2013	83.679	6.786	47.129.783
2014	84.509	6.853	46.771.341

Fuente: INE y Elaboración propia.

Este importante cambio, sin duda y gran medida, está motivado por la evolución que ha seguido el crecimiento vegetativo en Melilla, con una tasa de mortalidad inferior a la del resto de España y una tasa de natalidad que prácticamente duplica a la nacional, teniendo poca influencia el movimiento migratorio a la hora de analizar este comportamiento.

Históricamente, hasta la década de los años cincuenta, Melilla había registrado una fuerte expansión demográfica, pasando de los 8.956 habitantes de 1900, hasta superar de población a los 81.182 habitantes en 1950 (Sarro y Moga, 1996). En los años

sesenta y setenta la tendencia se invierte, produciéndose importantes pérdidas demográficas debidas a los flujos migratorios, que sitúan a la ciudad con 28.794 habitantes menos en 1986. Sin embargo, desde esa fecha se vuelve a producir un ciclo demográfico expansivo, sostenido en los años ochenta-noventa y a partir del año 2000, y superior al de la media española.

El vitalismo poblacional de la estructura demográfica melillense se manifiesta en un elevado crecimiento vegetativo del año 2014 -un 1135 anual- derivado de tasas de natalidad muy superiores a la media española (especialmente entre la población de origen musulmán con un ritmo de casi tres o cuatro hijos por mujer musulmana, frente a poco más de un hijo por mujer cristiana) y de bajas tasas de mortalidad, inferiores a la media del país. El saldo vegetativo del 2008, defunciones menos nacimientos -que son anuales unos 489 del 1.624 respectivamente por 1000 habitantes-, se sitúa, según los últimos datos en posesión del Instituto Nacional de Estadística del 2014, en un 12.6% respecto a 13.5% en Melilla en el 2012 (Tabla III.3), lo cual lleva a esta ciudad en mismo año a que posea el saldo vegetativo más alto de España 0.68% (INE).

**Tabla III.3.** Movimiento natural de la población de Melilla y de España (%)

	2000	2004	2008	2010	2012	2013	2014
Tasa de Natalidad de España	9,8	10,5	11,2	10,4	9,7	9,1	9,2
Tasa de Natalidad <b>Melillense</b>	16,8	15,4	17,3	17,5	18,3	18	19,3
Tasa de Mortalidad de España	8,9	8,6	8,3	8,1	8,5	8,3	8,4
Tasa de Mortalidad <b>Melillense</b>	6,4	7	6,3	5,2	5,6	5,5	5,8
Saldo vegetativo de España	0,9	1,9	2,9	2,2	1,1	0,76	0,68
Saldo vegetativo <b>Melillense</b>	10,3	8,3	11	12,3	12,6	12,5	13,5
Nº medio hijos por mujer de España	1,230	1,315	1,444	1,369	1,320	1,274	1,316
Nº medio hijos por mujer <b>Melillense</b>	2,015	1,926	2,267	2,363	2,526	2,492	2,695

Fuente: INE y Elaboración propia.

Por ello, entre los valores que eran necesarios ser estudiados está el número de personas por hogar de la ciudad de Melilla que tiene la mayor ratio de personas por familia del país, y por tanto el mayor número de familias numerosas, presumiblemente pertenecientes a la comunidad Musulmana, y que lleva la media local al 3,24%. Ya en el estudio de África Trujillo (2009) sobre una muestra íntegramente musulmana, y a pesar de que se quiso abarcar todo el espectro de edad y estado civil, con lo que se rebajó el número de ellas casadas y con hijos, la media de hijos por mujer era de 3,77%, y en un 49% de las familias convivían más de 5 miembros en el hogar. Otro dato, este más directo, que viene a reflejar la alta tasa de familias numerosas, es el número de Libros de familia Numerosa en la ciudad,

Y según el INE para el año 2008 este es de 1.731, con 855 de categoría especial, con más de cuatro hijos. Desde el año 2001, con 1.200 libros, el número de estas no ha dejado de aumentar, siendo el 2010 el año que más ha aumentado con 306 nuevos Libros de Familia Numerosa (Llamas, 2011).

Tasa corroborada con los datos conocidos respecto del *índice de infancia* y del *índice de juventud*, que nos vienen a determinar la enorme juventud y concentración de esta en familias numerosas, sobre todo, si se tiene en cuenta que el número de hijos por mujer en la ciudad es de 2,695 cifra que casi duplica la media nacional española al 1,316 (Tabla III.3).

Dentro del contexto nacional y europeo, Melilla presenta una estructura poblacional por edades que refleja una clara vitalidad demográfica. El *índice de juventud* de población es elevado frente a la media española o la de la Unión Europea. Así, atendiendo a los datos disponibles a 1 de enero de 2015 facilitados por el INE. El *índice de juventud* de la población es muy alto, al ser un 29.04% de la población menor de 19 años. Igualmente Melilla mantiene un bajo índice de envejecimiento, con un porcentaje de personas mayores de 65 años del 10.53% (cual 7.527 de personas mayores), aproximadamente comparado con el 16.7% de la media nacional española o el 13.5% de la media de la Unión Europeo (Cuevas, 2008).

**Tabla III.4.** Los grupos de edades por Melilla, los años 2006, 2008 y 2011

<b>Edad</b>	<b>2006</b>	<b>2008</b>	<b>2011</b>
<19 años	19.351	20.755	22.781
20 a 29 años	10.907	11.200	11.859
30 a 39 años	10.551	11.215	12.468
40 a 49 años	10.141	10.855	11.584
50 a 59 años	6.241	7.375	9.096
60 a 69	4.615	4.615	4.971
>70 años	5.065	5.433	5.717
<b>Total</b>	<b>66.871</b>	<b>71.448</b>	<b>78.476</b>

Fuente: INE y Elaboración propia.

La evolución natural de la población de Melilla es de carácter expansivo, frente al estancamiento demográfico que se registra a nivel nacional. Además, las principales características demográficas de Melilla podemos resumirlas en tres claves o tendencias básicas:

- Una población en crecimiento.
- El índice de juventud de la población es muy alto, al ser un 45.52% de la población menor de 30 años y con elevadas tasas de crecimiento vegetativo.
- Saldo migratorio positivo, vinculado a su ubicación espacial como frontera y puente entre Europa y África.



El movimiento migratorio durante los años 1990/2014, confirman que Melilla tiene una tasa de inmigración muy elevada, y en cuanto al movimiento migratorio, se confirma la tendencia creciente de la inmigración en Melilla, derivada de su situación geo-especial como ciudad europea en el norte de África, que ha alimentado un persistente flujo de inmigración, que ha llevado a que, en los últimos años, se ha incrementado de forma notable el número de extranjeros residentes en Melilla, pasando de 640 de personas en 1992, a 2.089 en 1996, y a 4.745 de diciembre de 2006, y más de eso 6.472 en 2008 que significa el 9,06% de la población residente y más de eso 12.702 en 2014 que significa el 15,03% de la población residente (INE).

**Tabla III.5.** Población (españoles/extranjeros) de Melilla por sexo y nacionalidad

	2008		2014	
	Españoles	Extranjeros	Españoles	Extranjeros
<b>Total</b>				
<b>Ambos sexos</b>	64.976	6.472	71.807	12.702
<b>Varones</b>	33.130	3.206	36.571	6.504
<b>Mujeres</b>	31.846	3.266	35.236	6.198

Fuente: INE y Elaboración propia.

Por eso, el incremento de la población de autónoma en este último año, está fuertemente ligado a la llegada de inmigrantes, especialmente del continente africano sobretodo de la población vecino (Marruecos) representando el 81,24% de la población extranjera de esta ciudad. Sin embargo, en Melilla el crecimiento está más equilibrado, de los 84.509 habitantes de la región en el año 2014, 71.807 son melillenses españoles (el grupo mayoritarios) o nacidos de Melilla (84,97%), estas cifras según el INE. Así, está teniendo en cuenta su excelente situación geográfica y evolución histórica (Tabla III.5).

**Tabla III.6.** Población de Melilla por edad (%)

Edades	1991	1996	2001	2006	2011
<b>&lt;15 años</b>	25,7	24,1	21,6	22	22,07
<b>15 a 39 años</b>	42	43,5	43,2	39	37,96
<b>40 a 64 años</b>	22,8	22,9	25	28	29,77
<b>65 + años</b>	9,5	9,5	10,2	11	10,2

Fuente: INE y Elaboración propia.

Del análisis de la pirámide de la población de Melilla del año 2011 (Tabla III.6.), podemos encontrar habitantes muy jóvenes, como lo demuestra el hecho de que el 60,03% tiene menos de 40 años. También cuenta con una importante fuerza de trabajo, dado que el 67,33% de sus habitantes (con todo lo que conlleva para el mercado laboral), se encontraba en edad de trabajar (la población activa de 16 a 64 años), porcentaje que se incrementará en los años próximos puesto que los llamados a incorporarse a estos tramos de edad son superiores a los llamados a abandonarla (si trasladamos esos datos a la media nacional, comprobamos que los menores de 40 suman el 51,16% de los españoles).

**Tabla III.7.** La población de Melilla por sexos

<b>Año</b>	<b>Varones</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Tasa de masculinidad</b>
1986	26.026	26.362	98,7
1988	27.788	27.929	99,5
1990	30.099	32.470	92,7
1992	28.836	29.268	98,5
1994	31.971	31.599	101,1
1996	29.647	29.929	99
1998	30.569	29.539	103,4
2000	33.976	32.287	105,2
2002	35.178	34.006	103,4
2004	34.455	33.561	102,6
2006	33.962	32.909	103,2
2008	36.336	35.112	103,4
2010	38.819	37.215	104,3
2012	41.569	39.233	105,9
2014	43.075	41.434	103,9

Fuente: INE. Negociado de Estadística de Melilla

Por otra parte, y por edad los hombres son mayoría frente a las mujeres en todos los tramos hasta los sesenta años, y a partir de esa edad se invierte dicha proporción (por la mayor mortalidad masculina hasta de sesenta años) donde el porcentaje es casi exactamente el 50%, la diferencia a favor de las mujeres va creciendo paulatinamente, debido a su mayor esperanza de vida.

Por sexo, el 50,85% de los habitantes de Melilla eran hombres en el año 2008, lo que supone una proporción similar al 2006. Con una distribución de 36.336 varones y 35.112 mujeres (INE). También durante todo el periodo 1998/2006 el número de hombres siempre ha sido mayor al de mujeres. Mientras que para el periodo 1986 hasta 1992 las mujeres son el grupo mayoritarios (AE).

En cuanto a la educación y analfabetismo quedan todavía como asignaturas pendientes. Podemos observar que el grado de analfabetismo en 2007 está por debajo del 5,9% (población de 16 y más años), pero el porcentaje es más alto para los mayores, además la diferencia entre hombres y mujeres es importante. El porcentaje de mujeres analfabetas casi triplica al de hombres y también el número de mujeres sin estudios es significativamente más alto. El casi 4% de la población son mujeres que no saben leer ni escribir (82 hombres sin estudios y 675 mujeres), aunque destaca que el 16,7% son diplomadas o licenciadas con educación superior. Esto hace que sea rigurosamente necesaria la formación básica para poder integrar a estas mujeres a puestos de trabajo. Pero exceptuando este dato, la mujer melillense supera en todos los niveles académicos al hombre.

La población de Melilla en la última década esta estacionaria, y actualmente, de acuerdo con el censo de 1 de enero del 2015, es de 84.509 habitantes, lo que supone en variación absoluta un 2015 de personas de respecto al año anterior, en una superficie no

supera 12,3 Km. En estos tres años del 2010 hasta 2015, la población total de Melilla ascendía a (lo que supone un 8.475 de personas) el número de habitantes se ha incrementado en un 11,14% (y había sido dado de baja un 0,53% de referente términos relativos de España).

Por último, Melilla ha sido y sigue siendo una de las ciudades con mayor tasa de natalidad de toda Europa y también con una importante fuerza de trabajo. Este hecho también queda de manifiesto, entre otras circunstancias. Lo que representa una base o cuenta para construir una Economía notable.

### **3.2. LOS RECURSOS SOCIOECONOMICOS DE MELILLA**

Para garantizar el futuro, es imprescindible que el medio ambiente pueda seguir proporcionándonos recursos y servicios básicos y pueda asimilar nuestros residuos. El reto para Melilla es evolucionar hacia un modelo de desarrollo económico más sostenible, en el que el bienestar y la riqueza no se asocien exclusivamente con un aumento cuantitativo, sino sobre todo con la mejora cualitativa de los servicios y de los recursos a los que tienen acceso las personas.

Según los datos del Instituto Nacional de Estadística de los cuatro trimestres del año 2014, la comunidad de Melilla tenía la tasa de paro de ambos sexos más alta del territorio nacional con un 28,39% frente al 24,44% de España (Tabla III.8). Según los datos ofrecidos por Eurostat (Agencia de Estadística de la UE) en el mes de octubre de 2015, España que vuelve a situar como el segundo país con mayor tasa de paro (21,6%), por detrás de Grecia (24,6%), mientras que la tasa de paro de la eurozona de UE-19 se situó en el 10,7% y de UE-28 se situó en el 9,3. Las diferencias y desequilibrios entre las tasa de paro en hombres y en mujeres sigue la misma tónica que en el resto de España. En la actualidad, la tasa local de paro femenino prácticamente triplica la media nacional, situada concretamente en el 10,9%, lo que hace que España sea el tercer país de la Unión Europea con la cifra de paro femenino más alta (después de Grecia 12,8% y de Eslovaquia 12,7% (Eurostat, 2015).

Los datos publicados por Eurostat, Melilla se situó en 2012 como la quinta región con mayor tasa de desempleo de toda la Unión Europea, en concreto un 28,6%. Lo más preocupante es que las cifras de desempleo volverán a aumentar ese año según las previsiones del Servicio de Empleo Público Estatal (SEPE). Si se analizan al detalle los datos que ofrece Eurostat, se comprueba que el desempleo en Melilla tiene un perfil muy determinado: "Mujeres jóvenes". En concreto, según los datos de la agencia europea, nuestra región se encuentra entre las diez de la UE donde la tasa de paro femenina es más alta, con un 35,7% (Alcántara, 2013).

**Tabla III.8.** Tasas de Paro por distintos grupos de edad, sexo de Melilla y de España, Media de los cuatro trimestres del año 2014

<b>Melilla</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	23,02	35,49	22,01	--	30,52	22,54	19,82
Mujeres	35,41	87,72	31,47	--	86,50	32,36	25,77
Ambos sexos	28,39	57,26	26,12	--	53,58	26,98	21,90
<b>España</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	23,60	53,43	21,38	65,75	50,97	21,70	19,67
Mujeres	25,43	52,93	23,35	72,18	49,58	24,06	18,83
Ambos sexos	24,44	53,20	22,29	68,56	50,32	22,80	19,31

Fuente: INE. Elaboración propia. Encuesta de Población Activa.

Las desequilibrios entre las tasa de empleo en hombres y en mujeres sigue la misma tónica que en el resto de España, siendo para Melilla del 49,79% en hombres y del solo 29,98% en mujeres (Tabla III.9). Se puede considerar el nivel de estudios y la falta de formación contribuyen de forma directa en estas tasas de desempleo.

**Tabla III.9.** Tasas de Empleo por distintos grupos de edad, sexo de Melilla y de España, Media de los cuatro trimestres del año 2014

<b>Melilla</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	49,79	19,22	55,72	--	37,30	69,31	31,21
Mujeres	29,98	2,57	35,03	--	4,56	46,15	14,58
Ambos sexos	39,57	10,81	45,00	--	20,06	57,28	22,65
<b>España</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	50,30	19,32	54,11	5,54	29,57	72,47	23,04
Mujeres	40,03	17,71	42,52	3,70	27,84	62,27	14,85
Ambos sexos	45,03	18,53	48,14	4,64	28,72	67,41	18,59

Fuente: INE. Elaboración propia. Encuesta de Población Activa

Del estudio de la tasa de actividad según sexoy por edad, se observa que se firmaron en Melilla (como la España) es la diferencia existente entre hombre y mujeres. El índice de Melilla de los hombres es muy superior de las mujeres, al ser un 70,69% y 37,07% respectivamente, con caso mismo nacional un 69,49% de los hombres frente al 50,45% de las mujeres de España (Tabla III.10). Igualmente de eso mantiene un alta de actividad del índice de 25 a 54 años ante ambos sexos, local y nacional.

En consecuencia a estos tasas por sexos, hay tres claves negativos llevadas a cabo en la ciudad de Melilla, el primero no igual opciones entre hombres y mujeres, y el segundo clave, hay una escasa formación y el tercero clave una tasa de analfabetismo superior a las personas mayores especialmente a las mujeres. Así, como señala la

Consejería de Bienestar Social y Sanidad<sup>26</sup> el porcentaje de personas mayor de 16 años analfabetas o sin estudios en la ciudad de Melilla pasando del 13,8% en 2005, al 24,91% en 2010, mientras que la media nacional estaría ese mismo año en 2010 en el 10,6%. Prácticamente uno de cada cuatro personas mayor de 16 años en Melilla tiene un nivel educativo muy bajo, lo que supone unas 14.500 personas aproximadamente. El analfabetismo y la falta de estudios inciden especialmente entre las mujeres de la ciudad con el 32%, mientras que en el resto del Estado es del 12,5%.

Opuesto que, de analizar la situación de los recursos humanos por colectivos específicos, Melilla tiene mayoría de los jóvenes de menores de 25 años, que provienen de situaciones de fracaso escolar, que hace que presenten unos importantes déficits individuales de formación, cuestión que les hace más dificultoso, aún, el encontrar empleo. También, tiene un colectivo de los mayores, muchos de ellos tienen una muy escasa formación, que les dificulta emprender actividades de auto-empleo o simplemente de formación para su reciclaje profesional. Además, de la población ocupada femenina, un 30% tienen la categoría de profesionales, técnicos y similares, frente otras que trabajan en la hostelería y otros servicios.

**Tabla III.10.** Tasas de Actividad por distintos grupos de edad, sexo de Melilla y de España, Media de los cuatro trimestres del año 2014

<b>Melilla</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	64,68	29,80	71,44	4,40	53,67	89,47	38,93
Mujeres	46,41	20,89	51,11	4,29	33,80	68,24	19,65
Ambos sexos	55,26	25,30	60,91	4,35	43,21	78,44	29,00
<b>España</b>	<b>Total</b>	<b>&lt;25 años</b>	<b>&gt;25 a.</b>	<b>16-19 a.</b>	<b>20-24 a.</b>	<b>25-54 a.</b>	<b>&gt;55 a.</b>
Hombres	65,83	41,49	68,83	16,17	60,32	92,55	28,68
Mujeres	53,67	37,69	55,46	13,29	55,22	82,00	18,29
Ambos sexos	59,60	39,59	61,94	14,77	57,81	87,31	23,03

Fuente: INE. Elaboración propia. (Encuesta de Población Activa)

Un indicador económico clave para el desarrollo de toda sociedad lo constituye el empleo. La distribución del empleo por sectores pone de manifiesto la importancia de los servicios públicos como motor del empleo dentro de la economía de la ciudad con un porcentaje elevada. Y dentro de este los más importantes son el pequeño comercio y la construcción. El desempleo juvenil es un rasgo estructural con graves repercusiones de naturaleza económica y social, que representa un caudal de mano de obra sin emplear de una buena calificación, que en teoría es superior a la de la población de mayor edad, siendo en muchos casos el final de la situación de insatisfacción causada por el paro la marginación e incluso la delincuencia. Finalmente, la tasa de paro superada por Melilla en el primer trimestre de 2015 asciende a un 35,4% y es, por tanto, una de las más altas de Andalucía 33,62%, de España 23,78% y de la Unión Europeo (El Mundo, 2015).

<sup>26</sup> Consejería de Bienestar Social y Sanidad (2012). Véase, [https://eapnmelilla.files.wordpress.com/2011/01/plan\\_local\\_inclusion.pdf](https://eapnmelilla.files.wordpress.com/2011/01/plan_local_inclusion.pdf)

La evolución del empleo en los diferentes sectores productivos es un buen examen del comportamiento que ha registrado el sistema productivo de Melilla. Debido a la práctica inexistencia del sector primario (las agrícolas e las industriales) en Melilla el número de personas que trabajan en dicho sector apenas si superan el centenar, representando tan solo el 0,6% e 0,7% de los trabajadores totales, sin que en ningún caso se registren modificaciones significativas en el empleo. El sector industrial, con una escasa participación en la actividad económica de Melilla, presenta pequeñas generaciones en sus volúmenes de empleo, más que nada como consecuencia de la propia dinámica expansiva de la economía, pero sin que esto suponga importantes transformaciones en el empleo generado, ya que el conjunto del sector apenas representa el 4,2% del empleo total. La construcción es el sector de mayor ocupación en los últimos tres años, directamente vinculado al aumento de la actividad económica general y, en particular, a la del propio sector, que ha sido porcentualmente el que mayores crecimientos ha conseguido de su producción.

En cuanto a la estructura productiva de la ciudad de Melilla, ésta se basa en el sector servicios, que con una participación cercana al 90,4% del 2013 revela su importancia, y que a nivel interno se sustenta en los servicios públicos, comercio y transporte y comunicaciones. Debido a la fuerte presencia del sector público en la economía de la ciudad, que termina actuando de forma importante en la asignación final de los recursos, los niveles de renta por habitante se sitúan por encima de los valores de producción.

De igual forma, el sector servicios ha sido el que más empleo absoluto ha creado en los últimos tres años (88,3%), y que debido a su participación en la actividad económica es el sector que marca el ritmo de creación de empleo en la ciudad. Sin embargo, en el último año de 2013, el total de personas que demandan empleo también ha sufrido un aumento que llegando a alcanzar a finales de junio de 2015 la cifra de 8.561 personas, siendo el incremento considerable.

La evolución de crisis mundial y especial en España durante fin año 2008, han dado un incremento del paro los años siguiente en la ciudad autónoma ha dejado en las oficinas del Servicio Público de Empleo Estatal (SPEE) en el año 2013 una cifra redonda: las 9.000 personas demandantes de empleo y que no cuentan a día de hoy con un puesto de trabajo. A 31 de agosto de 2011 los desempleados melillense se elevaban a 11.384 personas, casi el doble en seis años. Otro colectivo especialmente afectado por la falta de empleo son los jóvenes menores de 25 años. En 7 años este colectivo ha aumentado un 33%, pasando de 1.700 inscritos en 2006, a algo más de 2.200 en 2012. Según el Observatorio Ocupacional del SEPE, el colectivo de jóvenes menores de 25 años en la ciudad, representan el 20% del total de parados registrados en Melilla como señala la Consejería de Bienestar Social y Sanidad (2012).

Las situaciones de carencia, desempleo, pobreza, fracaso escolar, exclusión y discriminación social, crean un cóctel que en muchas ocasiones hace saltar por los aires

la tranquilidad del vecindario. Así, las dificultades como estas situaciones van más allá de las necesidades básicas de alimentación e implican la dificultad de la población de menores recursos y tasa de mayoría juventud para responder a las pautas y exigencias que establece la sociedad urbana para participar e integrarse a ella. Esta problemática de exclusión social es claramente palpable en el caso de la economía melillense.

Los disturbios en el octubre de 2010 se han iniciado en la Cañada de Hidum, un barrio de mayoría musulmana. Un grupo numeroso de jóvenes ha protagonizado en Melilla disturbios durante casi cinco horas en los barrios habitados mayoritariamente por musulmanes, por no haber sido seleccionados para los planes de empleo, que a partir de diciembre darán trabajo en Melilla a unas 1.300 personas. Los manifestantes consideran que las listas de empleo son injustas, ya que en ocasiones dan trabajo a cuatro o cinco componentes de una misma familia, mientras otras familias con otros tantos hijos no han conseguido entrar en la bolsa del citado plan. Asimismo, durante la manifestación, se ha podido leer alguna pancarta en las que figuraban frases como «Más trabajo» o «Por un empleo digno» (El Mundo, 2010).

Esta realidad reflexión por ejemplo con respecto de los sueldos medios de los miembros de las distintas comunidades, estos son, en el año 2001, 202.400 pesetas la comunidad hispana y 208.300 la hebrea, 112.000 la *amazigh* y 164.300 la mixta (Mayoral, 2005). El mismo informe exponía que otra forma, esta vez indirecta, de medir el trato laboral que registran los miembros de las distintas comunidades la tenemos al comprobar los ingresos medios de los habitantes por distritos.

**Tabla III.11.** Los sueldos medios de los miembros de las distintas comunidades de habitantes de Melilla en 2001

<b>Distritos</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>	<b>V</b>	<b>VI</b>	<b>VII</b>	<b>VIII</b>
<b>Sueldos medios/pesetas</b>	208.200	210.700	133.300	93.400	127.400	137.500	157.500	193.000

Fuente: (Llamas, 2011)

Por eso, el informe sobre la pobreza en Melilla realizado por Acción Social Sin Fronteras (Assfro), que se divulgó el 12 de noviembre de 2009, dejaba muy claro en sus conclusiones sobre la pobreza y exclusión social en los distintos IV y V de Melilla, que estos son los que concentran la mayor pobreza (de la mayoría musulmán),

La principal conclusión es que el 51% de la población residente en barrios de Monte María Cristina, Polígono de la Paz, Tiro Nacional, Cabrerizas, Batería jota, las palmeras, Reina regente y la Cañada de Hidum, vive bajo el umbral de la pobreza, con ingresos mensuales inferiores a los 375 euros (Llamas, 2011: 197).

La ciudad de Melilla se sitúa como la sexta región de España con mayor riesgo de pobreza y exclusión social con el 34,3%. Por delante de la ciudad en relación al riesgo de pobreza estarían: Ceuta (42,1%), Extremadura (41,5%), Murcia (36,1%), Andalucía (35,9%) y Canarias (35,3%). La media nacional de este indicador de pobreza

y exclusión se situaba en el año 2010 en el 25,5% como señala la Consejería de Bienestar Social y Sanidad (2012).

En Melilla, creemos que no se puede hablar de «exclusión residencial», de forma absoluta, si acaso de cierta «segregación periférica». Esta se materializa con una fuerte presencia de los musulmanes en los distritos III, IV y V, que aglutinan casi el 80% de la población musulmana de la ciudad. Y uno de ellos, el V, albergando un 30% del total de la población melillense, constituida prácticamente por un 95% de población musulmana. Dicho distrito contiene en un 90% el barrio conocido como "la Cañada Hidum", que representa, con diferencia, el sector más marginal de la sociedad de Melilla.

Es el barrio en el que más riesgo hay de que su dinámica social cree ambientes y genere hábitats fuera del control social que lo propician: paro, drogas, analfabetismo, marginalidad y por supuesto que radicalización. La razón no es otra que, en ese hábitat, conviven humildes familias trabajadores con otras que han hecho su "fortuna" con el tráfico de hachís u otras actividades de dudosa legalidad, y no han querido abandonar un entorno que les da seguridad, reconocimiento social y prestigio. Ese ambiente, cargado de contrasentidos, lo explicaba muy bien un medio nacional en un artículo titulado: «*Analfabetismo y coches de lujo en la cañada de la muerte*» (Gallego, 2002).

El desempleo y la exclusión social es una realidad compleja que admite distintos enfoques y múltiples posibilidades de acercamiento. Sin duda, el mundo del trabajo es uno de los factores que más influencia ejerce en el proceso de integración social de quienes por diversas causas, se encuentran alejados de los estándares mínimos de calidad de vida.

La ciudad, con 9.226 funcionarios en las distintas Administraciones para una población de 66.871 del año 2006, hace su ratio de 13,90 funcionarios por cada 100 habitantes, la mayor de todo el país, que tiene una media en torno a los 5,76 funcionarios por cada 100 habitantes. Estas cifras nos llevan a concluir que el empleo público, respecto de un potencial de 24.102 trabajadores, supone un 37,28% de la masa laboral (Llamas, 2011: 198). Una situación agravada, si cabe, porque los poderes públicos no han encontrado mejor forma de lucha contra el paro que recurriendo a los planes de empleo y bolsas de trabajo promovidos desde ambas Administraciones.

Si a esto le unimos la precariedad (temporalidad) del sector público, ya de por sí alta en los últimos tiempos a nivel nacional, y con un 26% (2007) en la ciudad de Melilla, la hace estar aún más por encima de la media. A esta precariedad contribuye, probablemente, el hecho de que buena parte de ese empleo público pertenezca a la guarnición que las Fuerzas armadas mantienen en la ciudad.

Todos los expertos en integración e inserción social coinciden en la importancia que tiene que en la gestión de «la cosa pública» participen todos los sectores y



comunidades representadas en la sociedad civil. Esto es un modo de acercar la administración al ciudadano, y hacerle sentir participe del proyecto común que representa siempre la gestión de los intereses generales de la sociedad a través de su Administración. En una ciudad como Melilla, en la que uno de cada tres trabajadores es un servidor público, más que una conveniencia es una necesidad, y una buena salida laboral para la juventud melillenses especialmente musulmanes.

Sobre las causas del porque la comunidad musulmana melillense acusa una baja ratio de funcionarios entre sus miembros no hay unanimidad. Según el propio Consejero de Presidencia del Gobierno de la ciudad Abdelmalik el Barkani,

Está claro que los más excluidos son musulmanes. ¿Quién lo va a negar? Al no tener formación no pueden acceder a la Administración o a puestos en condiciones. Para otros dirigentes de la Comunidad Musulmana Melillense, este es un dato más que avala la discriminación institucional que sufre los musulmanes melillenses, acumulándose las mayores quejas sobre la Administración autonómica (Llamas, 2011: 199).

El otro campo que es necesario abordar, dentro de los muchos que la Administración Central tiene emprendidas acciones sociales, es en el desempleo, donde el esfuerzo desarrollado por la Administración Central para favorecer a los distintos colectivos y comunidades más desfavorecidos se traslada especialmente a la musulmanes melillense. Para ello, a modo de ejemplo anual, se tomo la distribución de las bolsas de trabajo existentes en el Servicio Público de Empleo estatal (SPEE) y los Planes especiales de Empleo gestionados desde la Unidad de Promoción y Desarrollo (UPD), dependiente de la Delegación del Gobierno. La distribución de esas contrataciones demuestra que los distritos IV y V, acumulan más del 70% del total.

**Tabla III.12.** Contrataciones en planes de empleo distribuidas por distritos en 2006

<b>Distrito</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>	<b>V</b>	<b>VI</b>	<b>VII</b>	<b>VIII</b>	<b>Pinares</b>
<b>Contratos</b>	62	25	22	270	451	67	99	216	22

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la UPD

Y para comprobar si esta era una tendencia consolidada, era necesario verlo en el tiempo. Para ello, a través de la relación de los beneficiarios en dos años sucesivos, distinguir los miembros de las distintas comunidades que en los años 2005 y 2006 habían recibido alguna prestación. Así mismo, en comparecía pública, el delegado detalló 1.155 contrataciones, siendo el colectivo de mujeres el principal beneficiario en estos dos años 747 (67%) y 758 (58,9%).

**Tabla III.13.** Contrataciones en planes de Empleo distribuidas por sexos en 2005/2006

<b>Año 2005</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Año 2006</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>
<b>1.155 contratos</b>	368	747	<b>1.260 contratos</b>	532	753

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la UPD.

Y por último, se evalúa por comunidades, a través de los nombres de sus beneficiarios, los probables miembros de estas que han sido usuarios en aquellos años.

**Tabla III.14.** Contratación en planes de Empleo distribuidas por Comunidades étnicas del año 2005

<b>Año 2005</b>	<b>Amazigh</b>	<b>Hebreo</b>	<b>hindú</b>	<b>Gitano</b>	<b>Resto</b>
<b>1.155 contratos</b>	641	3	0	18	493

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la UPD.

**Tabla III.15.** Contratación en planes de Empleo distribuidas por Comunidades étnicas del año 2006

<b>Año 2006</b>	<b>Amazigh</b>	<b>Hebreo</b>	<b>hindú</b>	<b>Gitano</b>	<b>Resto</b>
<b>1.260 contratos</b>	869	9	1	18	364

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la UPD.

Las conclusiones del Informe VI como señala Manuel Llamas (2011: 209) sobre exclusión y desarrollo social en España 2008, elaborado por la Fundación FOESSA, venía a concluir que «el gasto medio por habitantes en el programa de prestaciones básicas de servicios sociales en Melilla es de 59,17 euros, triplicando la media nacional de 20 euros, y que quintuplica la de Ceuta». Lo siguiente será determinar si realmente esa ayuda social va a las capas más desfavorecidas de la sociedad melillense.

Esto, traducido en termino económicos, en los años siguientes, ha significado un permanente aumento de los gastos sociales, incrementándose excepcionalmente en el año 2007 hasta 2.500 los contratos y a 1.326 las personas asistidas en 2008 (Núñez, 2007). A estas cifras de planes de empleo desde la Administración Central hay que unirle los planes desarrollados desde la administración local (autonómica) que, de forma más humilde, cada año también oferta planes de empleo público.

Según los datos oficiales de la Consejería de Bienestar Social y Sanidad, el desempleo ha crecido de forma muy significativa en los últimos años en la ciudad de Melilla. Desde 2006 hasta mayo de 2012, el número medio de parados registrados por año en el SEPE ha aumentado un 84%. Así, el desempleo por ejemplo, continúa creciendo en la ciudad, y cada día son más personas las que pierden su puesto de trabajo. Especialmente este incremento del paro se está comenzando a sentir en aquellos trabajos relacionados con los servicios. Y es que, tras la espectacular destrucción de empleo en la construcción ahora llega el turno del sector terciario, como lo demuestran las últimas cifras del Ministerio de Trabajo e Inmigración, en las que se indica que los servicios aportaron más del 65% de los nuevos parados. En concreto fueron 144 las personas en la que se incrementa el desempleo en el sector terciario, mientras que en el trimestre del primer año la construcción sólo aportó una quincena de parados. Por su parte, en marzo del 2015 fueron 54 personas las que se incorporaron directamente a las listas locales del SPEE sin haber tenido antes un empleo. Entonces, en evolución interanual, que similar al incremento mensual ha sido el que ha experimentado el desempleo en un año.

Según los datos oficiales del SPEE, en la actualidad el paro es casi un 3% mayor al registrado a finales de junio de 2015; o lo que es lo mismo que el número de desempleados ha crecido en más de 250 personas en los doce últimos meses, a pesar de que a día de hoy hay en marcha un Plan de Empleo extraordinario.

Por eso, la incidencia de los planes de empleo en las estadísticas es muy significativa, tenemos, por ejemplo, un incremento notable en el número de demandantes de empleo durante los últimos meses del año de 2015, sobre todo en la actividad económica de Administración Pública, y un descenso importante coincidiendo con el inicio de los mismos. En sector hostelería se produce un descenso significativo durante los meses de 2014/2015, siendo natural debido al periodo estival que incrementa la actividad en este sector.

Por otra parte, la económica interior de la Autónoma de Melilla se encuentra entre las más prósperas de España. Melilla ha sido la autonomía española económicamente el último año 2013, presenta un PIB del bajo 1,3% de tasa de crecimiento anual, siendo esta cifra inferior al PIB de España en su totalidad (debajo 1,2%). Esta ciudad presenta un PIB nominal por habitante de 16.426€, situándose un 26,3% por debajo del dato nacional (El País, 2014).

El Producto Interior Bruto (PIB) de la ciudad en 2014 se incrementó el pasado año un 0,8% respecto a 2013. Se trata de una tasa 17 décimas mayores que la de 2013, que fue del -0,9%. Así, el PIB Per cápita de Melilla en 2014 fue de 16.941€, 515€ mayor que el de 2013 que fue de 16.426€ y Andalucía 16.666€ y la media nacional fue de 22.279€. Para ver la evolución del PIB per cápita resulta interesante mirar unos años atrás y comparar estos datos con los del año 2004 cuando el PIB per cápita en Melilla era de 17.524€ (El País, 2014), lo que coloca a Melilla como la cuarta región en la que menos creció su economía regional, y eso que tan sólo le separa una décima de la subida experimentada en todo el país. Sin embargo este no es la conclusión más negativa que se puede extraer de los datos ofrecidos por el Instituto Nacional de Estadística, ya que también se pone de manifiesto que la riqueza de la ciudad está cerca de un 15% por debajo de la media de toda la Unión Europea. Hecho que se corrobora con los datos relativos al PIB por habitante, claramente debajo a la media nacional.

En 1985 el PIB per cápita en esta ciudad prácticamente era el mismo que el nacional, a partir de ese momento baja de forma continuada hasta situarse en la actualidad del 2014 en el 25,19% aproximadamente de esa media. Lógicamente la importante dependencia que tiene la economía de Melilla del sector público, y por tanto de los presupuestos estatales del efecto redistribuido que conllevan, hacen que los índices relativos de renta familiar disponible se eleve en relación con las ratios del PIB por habitante.

La economía melillense ha acelerado desde 2000 el proceso de crecimiento en que está inmersa, una vez que ha superado el debilitamiento registrado en años

precedentes. Es una característica de la economía local, que si bien el comportamiento de la economía garantiza la continuidad de la actividad en Melilla, también en ocasiones se convierte en un lastre importante, que impide aprovechar en toda su magnitud el crecimiento externo de la economía nacional o de sus propias potencialidades. En cualquier caso, e independientemente de la variable en términos de renta que elijamos, entre los años 2009 hasta 2013 se observa un pequeño deterioro del bienestar de la población de Melilla en comparación con un ciudadano medio español. Así, en periodos donde la economía española crece a ritmos considerables, la economía melillense no avanza al mismo ritmo, sin embargo, en épocas de recesión por parte de la economía española, la economía de Melilla tampoco se ve afectada en la misma magnitud, y donde el carácter "aislado" de la economía local.

El consumo en Melilla está encauzado la mayoría por pequeños comercios. Sin embargo, hay intentos de centralizar el comercio y el consumo en determinados proyectos de grandes superficies. Y lo que mejor define el comercio exterior de las ciudades de Melilla y de Ceuta son las importaciones, no solo porque puedan actuar de puente hacia otros destinos, sino porque se tiene que abastecer de bienes procedentes de fuera de su territorio, ya sea de otras zonas de España o de otros países como en una cooperación transfronteriza, para de esta forma atender las necesidades de sus ciudadanos y del área de influencia que ejercen sobre algunas localidades vecinas de Marruecos.

La economía de las áreas periféricas está muy determinada por las particularidades de las zonas geográficas que le rodean. Dentro de este contexto, presentamos la economía de un área geográfica muy concreta, Melilla, que aunque forma parte enclave del territorio español, se encuentra geográficamente en otro continente de Europa y cercana a un país no perteneciente a la Unión Europeo.

### **3.3. LA MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA: EL CASO MELILLA-NADOR**

Después de analizar la realidad dentro del entorno de socio-económico de dicha región, el discurso transfronterizo de las personas que practican el movimiento transfronterizo entre ambas orillas Melilla (España) con un pueblo vecino como Nador (Marruecos) y el examen de sus narrativas concluimos que las personas que cruzan dicha frontera han superado una cosa o tema que implica duda al cambio transfronterizo y se ha notado que la noción de identidad nacional parece ceder terreno ante la identidad fronteriza y/o transfronteriza.

En cuanto a la otra parte de la frontera de Melilla, según los datos del censo marroquí de 2014 (que situó a 33.848.242 habitantes en Marruecos), la población de la provincia de Nador fue de 565.426 habitantes, de los cuales prácticamente el 60% viven en medio rurales. El 20% de la población se concentra en un radio de 50 Km alrededor de la capital provincial. Nador tiene una pirámide poblacional principalmente joven.

Otro dato relevante, es que el 40% de su población residen entre la península y Melilla (Rachid, 1996).

A nivel histórico, podemos decir que Nador es una ciudad del nordeste marroquí, una región marginal en el territorio marroquí. Su origen sube al principio del siglo XX. Ha sido fundada por españoles en 1909 por razones militares y económicas, fue habitada por 2.810 de los españoles en el año 1935. Se trata de la ciudad más próxima de Melilla, diez kilómetros solamente separan ambas ciudades. La relación que mantienen los habitantes de este enclave con la provincia de Nador es bastante particular. Así como ya lo señalamos esta relación a marca por un pasado conflictivo y por un cierto número de acontecimientos históricos. Particularmente los ataques repetidos por las tribus de alrededores contra ocupado esta frontera y por la reivindicación incesante de Marruecos para recuperar esta ciudad. En conjunto la población de Melilla de origen peninsular tiene la mirada filamento hacia la otra parte de la mediterránea, hacia la madre patria.

En Nador, la población española siempre fue importante mostrando un ascenso de 5.978 personas en 1940 para alcanzar 9.165 y 8.826 habitantes respectivamente en 1955 y 1956, lo que representa un incremento del 67% (Tabla III.16). La comunidad española alcanzo entonces un 38 % de la población total de Nador. Mientras que la población musulmana pasó de 14.030 personas en 1955 para alcanzar 565.426 habitantes actuales.

**Tabla III.16.** Evolución de la población de Nador, los años 1935-1955

Año	Marroquíes		Españoles	Total
	Musulmanes	Judíos		
1935	1.553	321	2.810	4.699
1940	2.367	459	5.978	8.826
1945	17.164	592	6.050	2.3817
1950	13.698	199	8.895	2.2841
1955	14.030	199	9.165	2.3443

Fuente: <http://www.educacion.gob.es/exterior/centros/lopedevega/es/revista/atalayon4.pdf>

El crecimiento urbano se debió a muchos factores, entre ellos la fortaleza y diversidad de las actividades económicas de su población civil y siendo la capital de la región Oriental Jalifiano (sultán) de Marruecos, lo que implicó el asentamiento de la mayoría de las delegaciones de la Administración regional. Aunque la historia y la geografía las condenaron por vivir juntos durante los últimos años. Fronteras culturales-étnicas se crearon, espacio fronterizo entre dos tipos de mundo diferentes de población y económicamente. A pesar de ello, la región fronteriza de Melilla-Nador sigue siendo desiguilada económicamente a pesar de su relativa similitud cultural.

Tras la independencia de Marruecos en el año 1956, ambas comunidades comenzaron a convivir salpicándose de vez en cuando de problemas, que ponen en

alerta a ambos gobiernos de la frontera. A pesar de los conflictos originados y acumulados entre ambas partes existen unas reglas básicas de buena vecindad que exigen seguir avanzando para desarrollar la confianza y la reciprocidad básicas para una buena relación. Esto es un resultado normal del proceso histórico de formación de límites geopolíticos, que cumplan con los procesos socioculturales relacionados. Otros procesos fueron desarrollados en esta frontera como es aprovechar de la frontera como recurso, cosa que vamos a ver más adelante; y también la movilidad que determina el ritmo cotidiano de vida de los habitantes españoles-marroquíes.

Por eso, la frontera es puente o muro en función de la capacidad de los individuos para desplazarse a través de ella (Lacoste, 1993; Crosswell, 2006). Así, a dichas regiones fronterizas como línea de divergencia y de desplazamiento se le suma la frontera como punto de encuentro y convivencia (Canclini, 1990; Alvarez, 1997; Anthias, 2001). A la región fronteriza Melilla-Nador como línea de divergencia se le suma la frontera como punto de encuentro y convivencia. Así, por ejemplo, en dicha frontera, la comunicación mediante el castellano (es el idioma oficial de España) y el *tamazight* (*tamazight rifeño* o *tarifit* es una lengua oficial de la población de origen rifeño del norte de Marruecos) se torna difusa ante una población hispano-marroquí-*amazigh* parlantes. Actualmente, la población musulmana constituye el grupo mayoritaria de Melilla, casi el 78% son de origen rifeño, así, la cultura *amazigh* es la predominante. Es una cultura muy antigua y vasta, vigente durante diez milenios en la geografía mediterránea, se ve cada vez más mermada a causa de la arabización. La lengua *tamazight* se divide en multitud de dialectos (*tarifti*, *tachelhit*, *takbaylit*, etc.).

Se trata entonces de una mayoría que se identifica socialmente y se reconoce sobre la base de sus lazos muy ancho con una población o comunidad cuantitativamente relevante de Marruecos, donde los *imazighen* representan más del 30% de la población marroquí (12 millones de habitantes). Dicha vinculación es particularmente fuerte por las relaciones sociales de esta comunidad melillense con el entorno vecino rifeño de Nador. En este mismo sentido, Samir (un chico rifeño de Melilla) dice que apenas veas diferencias culturales entre ambas orillas en socos municipales. Añade que se puede comunicar en español o en *rifeños* para hacer compras en mercado municipal de Nador de la misma manera puede comunicar con los comerciantes del mercado de barrio real de melilla, terminando por decir que «*Lo que me gusta de Melilla es nadorenses y lo que me gusta de Nador es melillenses*» (Entrevista, 01). Podemos decir que hay una fusión trans-cultural y trans-lenguaje ambos lados de dicha frontera.

Además, la distinción a nivel de moneda euro y dirham marroquí (es la moneda oficial del Reino de Marruecos) se desaparece ante la omnipresencia de sitios de cambio monetario, formales e informales, y la autorización no formal del uso del dirham como moneda corriente al lado del euro en melilla (la misma cosa del uso del euro como moneda corriente al lado del dirham en la zona vecina de melilla como la ciudad de Nador). A nivel económico se le suma un cambio a nivel social por la

emergencia de bodas híbridas. En definitiva, las interpretaciones exclusivas de las identidades nacionales han dado paso a nuevas referencias de identidad de frontera.

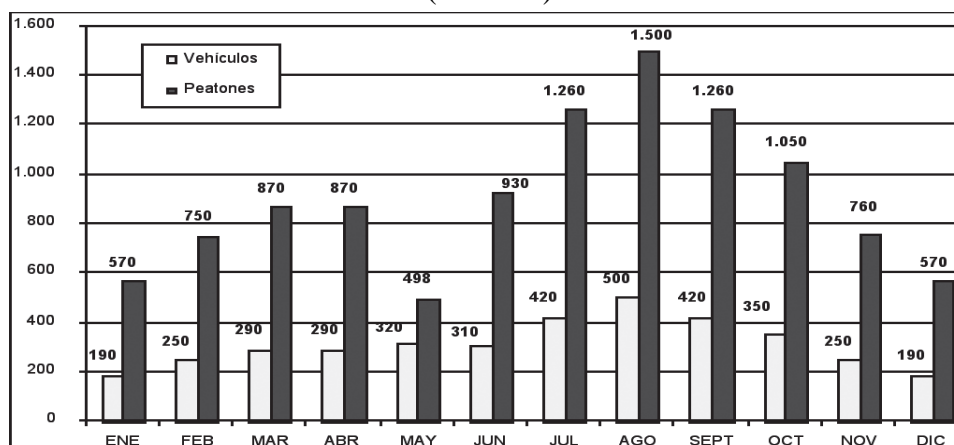
La capacidad para viajar de manera recíproca y cotidiana adquiere un valor específico, al ser que la frontera separa efectivamente dos realidades diferentes. Además, el refuerzo del control fronterizo exagera los contrastes entre ambos lados y hace crecer la diferencia, que es un símbolo de la travesía y a la movilidad. Sin embargo, si la capacidad de circular es un recurso esencial en las regiones fronterizas, ¿cómo la posibilidad de la movilidad recíproca de ida y vuelta en movimiento hacen de la frontera un recurso para re-identificar la región basándose sobre los procesos de construcción de identidades fronterizas vinculadas al movimiento en el espacio desarrollado por los habitantes de la frontera de dos regiones diferentes y distantes, como es la región Melilla-Nador, para observan cómo la movilidad se convierte en un recurso territorial?

### **3.3.1. Movilidad humana en la frontera Melilla-Nador**

Actualmente, el acceso de una a otra zona se efectúa, si se viaja en vehículo, por dos puntos de la frontera. Si la entrada se hace andando, puede llevarse a cabo, además de los accesos mencionados, por otros dos puntos. Todos ellos, así como el resto del perímetro, están fuertemente vigilados. De forma habitual entran diariamente en Melilla personas para trabajar, comprar o hacer turismo. Como es obvio, y dado que muchos productos son más baratos y/o escasos al otro lado de la frontera melillense, muchas personas se dedican al contrabando y al comercio ilegal o comercio atípico, lo cual ha generado un fructífero negocio con unas consecuencias positivas para un lado (España) y negativas para el otro (Marruecos). Melilla tiene una subvención anual de 265 millones de euros y vende a Marruecos alrededor de unos 500 millones de euros. España exporta a Marruecos unos 3.200 millones de euros anuales, mientras que Marruecos pierde 1.500 millones de euros por el contrabando, como señala el ministro de economía, Abderazzak El Mossadeq (El Mossadeq, 2003). Sin embargo, en la frontera entre Melilla-Nador hay una convivencia positiva entre las relaciones sociales (políticas, económicas y culturales) e históricas.

En realidad, la frontera hispano-marroquí no ha sido tan ampliamente explorada como otras fronteras (como la de los Estados Unidos con México, por ejemplo). En el Estudio sobre los pasos fronterizos del señala José López Bueno 2011, en el punto fronterizo de Melilla cruzaron legalmente un total de 3.780.000 de vehículos particulares, motores, camiones de carga y autobuses de pasajeros y más de 10.888.000 de personas (López, 2011). Este flujo intenso es sumamente heterogéneo y agrupa tanto a quienes provienen de regiones distantes, como Marruecos u otros países, como a residentes fronterizos que en sus actividades cotidianas deben cruzar esta zona fronteriza.

**Tabla III.17.** Pasos de peatones y de vehículos en los pasos fronterizos de Melilla  
(en miles)



Fuente: (López, 2011)

Esta diferencia política entre los países de España y Marruecos, sin embargo, no ha impedido que, como muestra el gráfico anterior, no sólo se produzcan relaciones e intercambios en torno a esta frontera sino que este intercambio genere mutuas oportunidades de beneficio. Estas relaciones y, como veremos, sus efectos contravienen el discurso oficial marroquí sobre el impacto en su economía y en el norte del país de Melilla y lo mismo ocurre en Ceuta.

Un reciente estudio realizado en 2008 para la Fundación para el Desarrollo Socioeconómico hispano-marroquí (FHIMADES) por la madrileña Universidad Francisco de Vitoria sobre el impacto socioeconómico de las relaciones que se producen en torno a la frontera de Melilla con Marruecos claramente señala que,

Se encuentran claros indicadores de desarrollo económico derivados, entre otros, de las relaciones comerciales, laborales y de servicios que se manifiestan en esta frontera y que demuestran los efectos positivos derivados de los flujos de bienes entre dos zonas geográficas próximas (Fhimades, 2008).

Aunque el estudio ha visto seriamente limitado su alcance por la inexistencia en muchos casos de estadísticas oficiales, se señalan numerosas relaciones que soportan las afirmaciones realizadas. Entre éstas cabe destacar la de que el crecimiento de las importaciones de Melilla afecta positivamente al PIB de Marruecos,

Si la tasa de incremento de las importaciones en Melilla aumenta un 1%, la tasa de crecimiento del PIB de Marruecos aumenta aproximadamente un 0,20%. Es decir, las compras que Melilla hace al exterior favorecen el crecimiento económico de Marruecos (López, 2011).

El impacto de las importaciones realizadas por Melilla en el PIB de Marruecos, se manifiesta a través del comercio con Melilla, buena parte del cual se realiza por canales informales. Estas relaciones, cuestionadas por el discurso oficial marroquí y ciertamente mejorable en muchos aspectos están destinadas a sufrir una profunda



reconversión toda vez que, a partir de 2012, estará plenamente en vigor el Tratado de Libre Comercio entre Marruecos y la Unión Europea. Sin embargo, el estudio al que hacemos referencia encuentra claros indicadores de que, pese a sus deficiencias, el intercambio comercial, no sólo presenta un saldo positivo para las partes intervinientes sino que este intercambio es sólo uno más de las interacciones de la movilidad que se producen en esta frontera.

Se entiende por «movilidad humana» a la movilización de personas de un lugar a otro en ejercicio de su derecho a la libre circulación. Es un proceso complejo motivado por diversas razones (voluntarias o forzadas), que se realiza con la intencionalidad de permanecer en el lugar de destino por períodos cortos o largos, o, incluso, para desarrollar una movilidad circular. Este proceso implica el cruce de los límites de una división geográfica o política, dentro de un país o hacia el exterior. En los países que comparten fronteras terrestres se desarrollan procesos de migración internacional o transnacional, migraciones internas, desplazamientos forzados internos, trata de personas, tráfico de inmigrantes, entre otras formas de movilidad voluntaria, involuntaria o forzada (Chimni, 1998; Van, 2009).

Desde el punto de vista social, en estas fronteras se observan fenómenos de limitación (oposiciones, contrastes y divergencias) al mismo tiempo de enfoques centrales (Natter y Jones, 1997) tales como las interacciones, convergencias y la aparición de una sociedad híbrida (síntesis de hibridaciones). Los procesos de hibridación y convergencia se suman sin sustituir a la realidad de contrastes, de tensiones y de barreras. Así, las fronteras resultan objetos sociológicamente relevantes en la medida en que constituyen simultáneamente encuentros y oposiciones en torno a los cuales los habitantes fronterizos actúan.

Para desarrollar las nociones conceptuales de la movilidad poniendo bajo la lupa la frontera Melilla-Nador, partimos de la conceptualización de la movilidad realizada por Crosswell,

La movilidad no es una simple función en el espacio abstracto, sino un fenómeno geográfico significativo y lleno de poder. El movimiento, cuando se convierte en movilidad, es producido socialmente, es variable a través del tiempo y el espacio, y tiene efectos visibles en la gente, los lugares, las cosas y las relaciones entre ellos (Crosswell, 2001: 16).

La frontera puede ser un puente, un muro o ambos a la vez, dependiendo de la capacidad de una persona para cruzarlo. No obstante, la movilidad como un recurso es un elemento clave para entender la manera en la cual estas realidades paradójicas emergen (Bauman, 2001; Crosswell, 2006; Sheller y Urry, 2006). La movilidad constituye un elemento clave, en una frontera es un puente o una barrera (necesidad de permisos, pasaporte, visado, etc.), lo que incurre, a veces, en prácticas irregulares por parte de los pasajeros para facilitar el desplazamiento a través de ella (Crosswell, 2006). Es por ello que las regiones fronterizas muestran con nitidez las contradicciones entre

los flujos y las barreras del mundo contemporáneo: *La movilidad fronteriza existe no en razón de un pretendido debilitamiento de las fronteras, sino a pesar de su endurecimiento; la capacidad de circular adquiere valor justamente porque la frontera separa eficazmente dos realidades diferenciadas.* El reforzamiento del control fronterizo exagera los contrastes entre uno y otro lado de la frontera, y es precisamente ese diferencial incrementado el que da sentido al cruce y fomenta la movilidad.

Ahora bien, si la capacidad de movilidad constituye un recurso fundamental en las regiones fronterizas ¿de qué manera el tipo de movilidad impacta en los procesos de construcción de identidades fronterizas? Esta investigación pretende explicar esta relación. Para ello, partimos de la experiencia de los habitantes fronterizos de la ciudad de Melilla (España) y Nador (Marruecos). Para los habitantes de la zona, la región fronteriza está constituida por dos elementos claves:

- *Movimiento circular*: marroquíes *residentes* en la provincia de Nador (la entrada a Melilla sin visado), personas dedicadas al transporte de mercancías, personas cuyo trabajo está en la otra parte de frontera (Burgos, 2012), etc.
- *Movimiento de cruce*: marroquíes no *residentes* en la provincia de Nador (la entrada a Melilla con visado), viajeros, turistas, inmigrantes, inmigrantes sin papeles, etc.

Los dos puntos construyen dos mentalidades distintas de personas: el primer grupo, a través de la *frontera puente*, adquiere una identidad fronteriza; y el segundo grupo, construye una identidad construida a través de la *frontera obstáculo*. En la frontera Melilla-Nador no hay producción de espacio, es decir, que hablamos de un espacio compartido por todas las personas nadorenses que cruzan dicha frontera. Lo que cede lugar a la coexistencia pacífica y armoniosa de diferentes grupos humanos en un mismo espacio. Estas características vinculan al poder (por parte de la administración) como transgresión y concesión.

La intensidad del flujo transfronterizo y los controles de seguridad implantados ponen de manifiesto la dificultad del cruce. Se destaca sobre todo el incremento en el coste económico y humano, el incremento en el tiempo de espera necesaria para cruzar y el incremento en la peligrosidad de cruce del indocumentado, que se ha visto reflejado en la cantidad de heridos registrados en la región últimamente.

La movilidad necesita un aprendizaje que se va acumulando durante el tiempo, ya que los obstáculos que hay que aprender a sortear no son iguales para todos ni fijos durante el tiempo. En efecto, si únicamente mediante la movilidad la frontera como obstáculo puede ser sustituida por la frontera como oportunidad, es primordial comprender que el acceso a la movilidad es un recurso distribuido de manera desigual entre los residentes fronterizos, ya sea en Melilla-Nador, o en tantas otras fronteras internacionales.

En este sentido y como ejemplo de cómo transcurre la movilidad en dicha frontera, Sanaa de 40 años (de origen de Fez pero residente desde hace tiempo en Nador) nos cuenta que se levanta temprano para entrar en primera fila a Melilla. Nos dice que es el único sostén de sus padres y tres hijos y que podría generar, si todo va bien, hasta 18 euros por día; además señala que hay una competencia feroz entre las mujeres para sacar las mercancías de Melilla hacía Nador. Al llegar a las guardias, las desigualdades se acentúan por el hecho de poseer o de carecer de documentos, conocimientos lingüísticos, redes sociales o personales que permitan los desplazamientos. El hecho de desarrollar recientemente un nuevo mecanismo de control de la movilidad en la frontera ha reforzado el poder. En este sentido, más aún que dividir el norte del sur, la frontera separa a quienes pueden construirse en la movilidad, de quienes mantienen como horizonte un muro infranqueable. A esto se le añade las referencias a la *border patrol* [patrulla fronteriza], a la sangre, a las cruces, a las muchas poblaciones de otras zonas de Marruecos y a los muchos inmigrantes subsaharianos y sirios que no logran pasar, que están imbricados en el imaginario de la frontera de los Nadorenses.

La construcción de la identidad fronteriza está afectada por dos factores mayores que son, de un lado la intensidad del cruce y la práctica de cruce. Para algunas personas, la travesía se realiza por razones relacionadas con el comercio (práctica comercial de cruce). En efecto, un comerciante de Nador cuenta que está obligado a cruzar la frontera de dos a tres veces por semana para comprar mercancías necesarias para su restaurante. Dice además, que la travesía de la frontera se realiza con su pasaporte marroquí, sin necesidad de visa ni permiso de residencia, pero añade que cruzar de Nador hacia Melilla queda complicado a partir de la 19 horas (hora española), y se le añade los fines de semana y las fiestas nacionales y locales españolas.

La gente hace lo mismo en cada día por la mañana; si son 200 o 500 personas hacen la fila a pie. Aparentemente, los agentes los conocen de igual forma que ellos a los agentes como cuenta Sanaa -una mujer de contrabando que cruza la frontera diariamente- «*Si nosotros nos aprendemos sus caras, ya los tenemos reconocidos, ellos a nosotros también, y a los migras también*» (Entrevista, 02). El caso mismo encontramos para los 700 a 900 vehículos (coches de contrabando) diarios, dedicados supuestamente al comercio atípico de mercancías. Así todos los días a la misma hora, si vas a las 08:00 hora española, (si vas a las 07:00 hora marroquí), son casi las mismas personas. Otra razón de cruce es laboral y el efecto es similar.

Por su parte, Soffer establece que cuando las relaciones transfronterizas tienen lugar en fronteras que han sido conflictivas a lo largo del tiempo, la existencia de cualquier tipo de conexiones tiene que vencer previamente todas las reticencias que se han ido conformando con el paso de los años, aunque al igual que Martínez (1994), sostiene que siempre existirán relaciones pese al conflicto (Soffer, 1994). En nuestro caso podemos decir que las relaciones transfronterizas descritas por Soffer (1994) describen con precisión las relaciones España-Marruecos (Melilla-Nador). Pese a la

existencia de conflictos de todo tipo (territorial y social: la pesca, la inmigración ilegal, el tráfico de personas y de drogas, etc.), el hecho de ser vecinos y de compartir problemas comunes ha derivado en que el nivel de interconexión haya ido en aumento, especialmente desde finales de los años ochenta y a partir de los años noventa.

Para consolidar el movimiento fronterizo, los transfronterizos deben conocer los puntos horarios donde haya menos controles y las grietas en la infraestructura de control de la otra parte para diseñar estrategias futuras para evitarlo. Así, por ejemplo, en el caso de días festivos de la feria de Melilla, sin importar la hora de cruce, un número importante de personas transfronterizas que no tienen visa, sabe que la respuesta correcta a la pregunta de ¿a dónde vas? es ir a la feria o de compras. Sin embargo, es posible cruzar por razones de trabajo de manera ordinaria presentando un permiso de trabajo o una visado.

En este sentido, más aún que dividir el norte del sur, la frontera separa a quienes pueden construirse en la movilidad, de quienes mantienen como horizonte un muro (casi) infranqueable. Entonces, de esta zona fronteriza como punto de contacto -como espacio de producción simbólica, comercial y cultural- pero también en su carácter violento (migrantes clandestinos de subsaharianos o de sirios) y divisorio, jerarquiza el control fronterizo. Desde nuestra perspectiva es precisamente esta conjunción aparentemente paradójica la que caracteriza a la región. En efecto, la frontera da soporte, jerarquiza, estructura las relaciones intensas pero asimétricas que tienen lugar a través del límite geopolítico.

### **3.3.2. La interdependencia fronteriza a nivel de Melilla-Nador**

Las zonas fronterizas juegan un papel importante en los procesos de relación entre los países que se encuentran a cada lado de la frontera y todos los modelos que intentan explicar los mecanismos de esas relaciones las tienen presentes como una de las escalas básicas en las que esos procesos se producen.

La frontera es un concepto multidimensional, como se ha visto anteriormente, que engloba muchos significados desde muchos enfoques (divergencia/convergencia, separación/encuentro, etc.). Se trata de una zona que está en frente de otra o bien de límite entre al menos dos territorios. Etimológicamente, su origen es básicamente militar, es un frente militar. Luego aparece su sentido más de fortificación para hacer frente al enemigo, antes de designar propiamente el límite territorial y físico entre dos Estados (Pancracio, 1998). La frontera está muy vinculada a Estado, territorio y población. Es decir, que no puede haber frontera sin Estado y es necesario un territorio y una población civil para dar sentido a una frontera.

Conceptualmente, la idea de «frontera» tiene una función analítica clara: separar al menos dos unidades. Justificar la existencia de fronteras está, por lo tanto, íntimamente vinculado con la justificación de la pluralidad de unidades políticas o

Estados (O'Neill, 1994). Existe un «sentido físico y territorial» de frontera, y un «sentido simbólico», que usa la idea de límite y de marcador en todos los contextos posibles. Dentro de la familia semántica de frontera conviven: límite, linde, separación, confín, coto, término, borde, orilla, margen, barrera. La frontera es básicamente el límite de la tierra conocida, de la nación, del Estado. Vista siempre desde «dentro», como protección; «desde fuera», como obstáculo. Evoca siempre una cosa que uno trata de extender. La frontera, junto con esta dimensión dinámica de extensión, tiene como función servir de marcador de diferencia y generar sentido (Zapata, 2012).

El término «frontera» ha sido tomado de diferentes conceptos y de distintas disciplinas. Las fronteras desde el punto de vista geopolítico ha sido aportado por Lacoste (1993), que define a la frontera como una línea o bien una zona que forma el límite territorial de un Estado o bien de un conjunto político que sus dirigentes buscan construir, un Estado más o menos independiente (Lacoste, 1993). O, como señala Foucher (1991) una frontera es una unidad elemental de espacio, de forma lineal, con una función de discontinuada geopolítica y de marcaje, de tres ejes: el real, el simbólico y el imaginario.

Precisamente, mientras la perspectiva de Lacoste permite entender la noción de frontera como región, la definición de Foucher aporta relación entre la noción subjetiva y la noción social de la frontera. Como sostiene Lattimore (1970: 408), las fronteras tienen un origen social y no geográfico. Sólo después que, en una comunidad, se haya formado la idea de que exista una frontera, esta idea puede ser ligada a una cierta configuración geográfica.

En términos generales las regiones fronterizas están en su mayoría constituidas a través de transacciones derivadas de la yuxtaposición de dos sistemas político-económicos asimétricos o ideológicos. Pueden, sin embargo, tener una unidad cultural subyacente no congruente con la de los Estados-Nación que comprenden, y encontrar la razón de esto en las relaciones que se desarrollan a lo largo de la frontera. Entendiendo entonces al espacio fronterizo como espacio de creación y ruptura simbólica (Donnan y Wilson, 1999).

A fin de analizar las relaciones transfronterizas entre dos Estados, incluido la frontera Melilla-Nador respectivamente España-Marruecos, Martínez (1994) propone un modelo que divide las fronteras en cuatro tipos, dependiendo del grado de relación existente a ambos lados de la misma, teniendo como punto de partida que siempre existirá una relación, incluso cuando no se persiga (Martínez, 1994):

- El caso de las fronteras muy cerradas a las que él denomina fronteras alienadas «*alienated borderlands*». En este tipo de frontera predomina la tensión entre países, siendo la interacción transfronteriza prácticamente nula. Así, cosa que no encontramos en la frontera Melilla-Nador.

- En las fronteras coexistentes «*co-existing borderlands*», la frontera permanece ligeramente abierta y el desarrollo de la interacción binacional se encuentra limitada. Los ciudadanos de cada estado tienen un trato casual aunque los ciudadanos transfronterizos desarrollan una relación más cercana.

- En tercer lugar están las fronteras interdependientes «*interdependent borderlands*», en las que la estabilidad predomina la mayoría del tiempo. La complementariedad económica y social promueve una interacción transfronteriza creciente y los ciudadanos transfronterizos emprenden relaciones cooperativas y amistosas entre sí. Lo cual podría ser el caso de las relaciones entre Melilla (España) con Nador (Marruecos).

- Por último, las fronteras integradas «*integrated borderlands*», que se caracterizan por una estabilidad sólida y permanente. Las economías de los dos países están fuertemente integradas y el movimiento de personas y mercancías a través de la frontera no está restringido. Los ciudadanos transfronterizos se perciben a sí mismos como miembros de un único sistema social. En este caso la cooperación llega a tal extremo que la frontera se torna en verdadero obstáculo para las transacciones, puesto que se habrían eliminado prácticamente todos los matices que diferenciaban ambos territorios. Una vez desaparecidos dichos contrastes se lograría lo propio con los posibles motivos de disputa, siendo este último estadio el máximo al que los Estados podrían aspirar en las relaciones con sus vecinos.

Por su parte, Soffer establece que cuando las relaciones transfronterizas tienen lugar en fronteras que han sido conflictivas a lo largo del tiempo, la existencia de cualquier tipo de conexiones tiene que vencer previamente todas las reticencias que se han ido conformando con el paso de los años, aunque al igual que Martínez (1994), sostiene que siempre existirán relaciones pese al conflicto (Soffer, 1994). En nuestro caso podemos decir que las relaciones transfronterizas descritas por Soffer (1994) describen con precisión las relaciones España-Marruecos (Melilla-Nador). Pese a la existencia de conflictos de todo tipo (territorial, económico y social: la pesca, la inmigración ilegal, el tráfico de personas y de drogas, etc.), el hecho de ser vecinos y de compartir problemas comunes ha derivado en que el nivel de interconexión haya ido en aumento, especialmente desde finales de los años ochenta y a partir de los años noventa.

Generalmente, el carácter fronterizo de España con Marruecos se ha concretado, en el plano de las relaciones de amistad, cooperación y buena vecindad entre el Reino de Marruecos y el Reino de España, a partir de 4 de julio de 1991 que contempla la promoción de la cooperación en los campos económico y financiero, de la defensa, de la cooperación para el desarrollo, cultural, así como en los ámbitos jurídicos y consulares.

El importe de dicha cooperación es de unos 400 millones de euros destinados a financiar proyectos ligados a empresas españolas en Marruecos. Marruecos está

considerado el segundo mayor mercado de España fuera de la U.E., sólo por detrás de Estados Unidos; cerca 20.000 empresas españolas exportan a este país. En este contexto, Marruecos ha optado en las dos últimas décadas por consolidar las relaciones económicas y culturales con España. Este objetivo ha sido recíproco de la parte de España, que considera que lograr la centralidad española en el espacio euro-magrebí contribuye de manera directa a la estabilidad y a la seguridad en el Mediterráneo. Todo lo dicho permite afirmar que Marruecos es el país norteafricano con mayores vínculos culturales, mantenidos históricamente, con España. Este pasado histórico es un gran legado cultural y patrimonial de los dos vecinos.

Para nuestro caso, es fundamental mencionar la presencia de la interacción positiva entre ambos países, lo que constituye un eje de articulación de dicha región. La frontera hispano-marroquí y/o Melilla-Nador podría ubicarse sin lugar a dudas en el grupo de las fronteras interdependientes «*interdependent borderlands*», debido a los crecientes intercambios culturales, sociales, económicos y comerciales entre ambos países, así como los nuevos desafíos a la seguridad de ambos países (sobre todo el terrorismo internacional y seguridad marítima a nivel del estrecho de Gibraltar). Lo que comprueba y confirma una gestión fronteriza conjunta, que se vio claramente potenciada después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en EEUU (denominados comúnmente como 11-S o 11/9).

### **3.3.3. Las interacciones fronteras Melilla-Nador (hispano-marroquí)**

En nuestro artículo no vamos a focalizar la frontera Melilla-Nador como un espacio fronterizo cerrado, es decir, una ubicación geográfica, sino cómo los ciudadanos transfronterizos viven con él.

En efecto, la noción de espacio consistiría en suponer que es el espacio mismo el que determina las interacciones, y no, por el contrario, que mediante las interacciones cotidianas los individuos construyen, reconfiguran, determinan y dotan de significado al espacio. Clifford (1994) señala que la peculiaridad de las regiones fronterizas es la capacidad de construir a partir de un espacio fronterizo. Es decir, que estamos hablando de dos lados separados y vigilados, pero también se les unen las prácticas legales e ilegales del cruce y de la comunicación: *Dos lados separados arbitrariamente y vigilados, pero también unidos por prácticas legales e ilegales de cruce y comunicación*. Desde esta perspectiva, la región fronteriza constituye un espacio marcado por la presencia de un límite geográfico y político, pero son las interacciones de sus habitantes las que lo estructuran. La región fronteriza entonces no es una realidad independiente de la actuación cotidiana de sus ciudadanos (Clifford, 1994).

Para los habitantes de la región transfronteriza, la frontera adquiere un significado diferente del que se le otorga desde el exterior. Es en las interacciones fronterizas en donde reside la unidad de estas regiones (no necesariamente conforme con el Estado central). Las interacciones regionales y trans-estatales no podrían ser

articuladas en un contexto que no fuese el fronterizo. Las condiciones estructurales que constituyen a la frontera como meta para muchos y obstáculos para tantos otros ha generado la creación de las regiones fronterizas y de los intersticios culturales que de ahí emergen. De modo que, las fronteras en su dualidad separación/encuentro son zonas de transición y cambio, barreras y a la vez puentes. Esta lógica de relación dicotómica fronteriza, responde a que, según Foucher, las comunidades humanas se organizan territorialmente en dos imperativos contradictorios: la búsqueda de seguridad, por un lado, que dicta los modos de organización del espacio e impulsa la delimitación, y por otro, el uso de «oportunidades», que incita al contacto y alienta la apertura (Foucher, 2008).

Es en esta relación de contacto, búsqueda y uso de oportunidades donde se instaura la razón de las relaciones transfronterizas, entendiéndolas como interacciones económicas, culturales e interpersonales que traspasan y se fundamentan en la presencia de la frontera geopolítica. Las cuales según su intensidad resultan esenciales para clasificarlas como fronteras alienadas «*alienated borderlands*», fronteras coexistentes «*co-existing borderlands*», fronteras interdependientes «*interdependent borderlands*», o finalmente, como fronteras integradas «*integrated borderlands*». De otro modo, son dichas interacciones que permiten el sostén de los lazos de la mayoría de los ciudadanos entre ambas partes (relaciones sociales, culturales y económicas). La frontera entonces no es solo una sino que hablamos de múltiples fronteras (Vila, 2008).

Según Xavier Ferrer Gallardo (2008), el escenario fronterizo euroafricano, la frontera hispano-marroquí, ha venido reconfigurándose siguiendo una lógica contradictoria de suavización y fortificación. En este apartado recopilamos primero algunos conflictos diplomáticos entre Marruecos y España relacionados con dicha zona fronteriza y luego analizamos la realidad de las relaciones transfronterizas entre los vecinos de Melilla-Nador y aportamos una evaluación del factor económico que concuerda con sus necesidades e intereses sociales.

### **3.3.3.1. Interacciones fronterizas relativas a la frontera Melilla-Nador**

Primero comenzaremos por presentar brevemente algunas de las interacciones fronterizas conjuntas de España y Marruecos relativas a Melilla (interacciones históricas y emergentes). Las relaciones económicas establecidas entre Melilla y Nador se iniciaron por la comunidad hebrea desde mediados del siglo XIX. Ya que por sus especiales circunstancias desempeñarían un importante labor de intermediarios entre cabilas *rifeñas* y la nueva ciudad. Este elemento social resulta ser un importante catalizador de unas relaciones, en principio, solamente económicas, que más tarde darían como resultado un considerable incremento de las relaciones personales entre los dos primeros colectivos, y como consecuencia, un avance nada desdeñable en la convivencia entre ambas ciudades, Melilla y Nador.



A partir de este momento, comenzó una emigración de judíos y *amazigh* a Melilla, bajo ritmo y condiciones diversas, formando dos nuevas minorías culturales-religiosas de la ciudad. Este conglomerado étnico y cultural se fundamenta en redes comunitarias de solidaridad recíproca internas en cada una de las etnias, cimentadas sobre fuertes sentimientos de identidad cultural y arraigo. Esto ha generado economías étnicas en forma de pequeñas empresas, que representan un importante capital cultural para Melilla. Este tejido empresarial está ligado fundamentalmente al comercio y tiene características peculiares.

Aunque la historia y la geografía las condenaron por vivir juntos durante los últimos años se creó un espacio fronterizo entre dos tipos de mundo diferente. Cada día las decenas de millares de nadorenses (Marroquíes) atraviesan el punto fronterizo con el fin de transportar mercancías procedentes de ambos lados. Actualmente, la frontera que comparte Melilla con Nador cuenta con cuatro puntos de admisión para los cruces o los circulares peatonales y de vehículos, dos fronteras abiertas por peatonales y de vehículos: «Beni Enzar y Farkhana», la tercera otra sola por peatones: «Bario Chino», pero la cuarta frontera de «Mariuari» está cerrada últimamente.

Para algunos personas transfronterizas de origen marroquí esto parecer ser evidente al afirmar que Melilla ha contribuido de una manera decisiva al desarrollo económico de los ciudadanos de la provincia de Nador. Aprovechando su proximidad a Melilla y gracias a ciertos proyectos de desarrollo económico a nivel provincial en los años setenta Nador ha acrecentado su dinamismo y se ha convertido en un polo de desarrollo regional. La provincia de Nador ha tenido tradicionalmente en Melilla un foco de oportunidades para el empleo, el comercio, la formación y los servicios sociales de su casi millón de habitantes. Si bien de las poblaciones cercanas cada día entran miles de personas a Melilla para trabajar, estudiar y acceder a servicios sanitarios, financieros, etc., de los que carecen en Nador, también son miles los que salen de la ciudad económica a pueblos vecinos.

En la Oficina de Extranjeros de Melilla hay un total de 2.344 trabajadores fronterizos, de los cuales más del 95% trabajan por cuenta ajena. De estos últimos, un 54% son asalariados bajo el régimen de empleados del hogar o en el comercio. En la mayoría de los casos son empleos irregulares, es decir, sin cotizar a la Seguridad Social. Estos trabajadores no tienen derecho a pernoctar en la ciudad de Melilla, lo mismo ocurre en Ceuta. Están obligados a retornar por la noche.

La influencia económica de Melilla sobre Nador resulta evidente hasta para las propias autoridades marroquíes. Las repercusiones económicas de Melilla tienen diferentes formas y efectos que se manifiestan fundamentalmente a través de flujos comerciales. Este complejo fenómeno aparece casi siempre en la frontera de dos entidades geo-económicamente distintas y, sobre todo, al tratarse de una región con unas condiciones difíciles como las de Nador (superpoblación, elevada tasa de población joven, debilidad del sistema productivo local, tasa de paro alta). La actividad

comercial de Nador tiene, a su vez, una reputación que va más allá de su área de influencia regional. Este comercio, ligado a la venta de productos importados en su mayoría de forma ilícita de Melilla sustenta, directa e indirectamente, alrededor de al 25% de la población de la provincia (López, 2008 y 2010). Además, un porcentaje importante de ciudadanos viven del intercambio entre ambas poblaciones. Si bien que esta actividad económica puede tener efectos positivos en el desarrollo de las regiones circundantes, a nivel nacional, la economía de Marruecos se ve muy afectada con este tipo de mercancías y alterar estas estructuras comerciales de manera brutal sería una acción muy delicada y podría tener efectos inversos.

Las estrechas relaciones entre Melilla y Nador se traducen en una presencia importante de marroquíes en los sectores comerciales de Melilla, que se pone de manifiesto a través de un flujo de mercancías, personas y servicios en los dos sentidos, y a través de la intensificación de las redes familiares que traspasan frecuentemente el espacio de frontera inmediato. A nivel personal, esta región fronteriza es un espacio de intercambio y de interacción entre las poblaciones limítrofes. Los lazos étnicos actúan en estas relaciones fronterizas, los *rifeños* que viven a Nador mantienen relaciones pacíficas con los españoles de la autónoma de Melilla. El mismo fenómeno ha sido observado, con la misma dimensión, entre Tetuán y Ceuta.

En dichas zonas, se constituyen verdaderas y propias redes familiares dedicadas al comercio paralelo, de modo que el espacio transfronterizo constituye un punto de partida hacia redes más amplias en este dominio. Además, la distinción a nivel de moneda euro y dirham se desaparece ante la omnipresencia de sitios de cambio monetario, formales e informales, y la autorización no formal del uso del dirham como moneda corriente al lado del euro en Melilla. Además, de los miles de particulares que a diario cruzan la frontera, existen numerosos empresarios, marroquíes y españoles, que tienen negocios a ambos lados de la frontera y, lo que es más importante, que tienen socios al otro lado de la misma.

A nivel económico se le suma un cambio a nivel social por la emergencia de bodas híbridas y la comunicación mediante el español y el rifeño (y recientemente el árabe), con los euros y los dirhams, con las divergencias culturales, étnicas, etc. lo que significa aprender a circular. Dicho fenómeno ha sido también observado en los ciudadanos de Nador. Siguiendo esta misma lógica, para el estudio de las identidades fronterizas, existen diversos ámbitos en los que es posible identificar estos referentes de identidad. Por ejemplo, en la forma en que es descrita la singularidad regional por los propios habitantes fronterizos. Pero probablemente el registro más ilustrativo es el relativo a la forma de ser e interactuar dentro de este espacio singular. Mohamed explica que,

Las personas que viven aquí te pueden decir que aquí es otro mundo, aquí encuentras lo mejor de dos mundos (trabajo, comercio, seguridad, etc.), pero también lo peor (formación de guetos, tráfico de drogas, blanqueo de dinero, etc.). Ser fronterizo

significa aprender a aprovechar los dos lados al máximo [...] los beneficios de Melilla y de Nador e intentar de alejarse de los problemas lo máximo posible [...] Para los nadorenses, Melilla está mucho más cerca que Rabat (capital del reino de Marruecos), no sólo físicamente, si no en términos de conocimiento y familiaridad de la misma forma que no está más cerca que Madrid para los habitantes de Melilla» (Entrevista, 03).

El componente social, cultural y humano viene conformado fundamentalmente por la interacción individual de los ciudadanos a ambos lados de la frontera. La utilización por parte de las mujeres melillenses o nadorenses del velo islámico no supone ningún problema en esta ciudad. Todo lo contrario, en las calles se cruzan las mujeres con velo con las sin velos y es una señal de la tolerancia y el respeto a la tradición de sus orígenes sin desvincularse de la cultura española en la que han crecido y con que han convivido. Además, encontramos que en la comunidad musulmana de Melilla existe una gran afinidad cultural y social con la población de Nador, existiendo muchos vínculos familiares transfronterizos.

Por eso, el creciente peso de la comunidad musulmana en Melilla, al margen de otras iniciativas, está facilitando un mayor conocimiento entre las distintas culturas con manifestaciones recientes como la llevada al declarar la festividad de la fiesta de sacrificio *Aid Adha* y *Aid Fitr* y el Ramadán por la Administración local de Melilla.

**Tabla III.18.** Composición de la población por origen étnico de Melilla en % entre los años 1910-2005

<b>Año</b>	<b>Europeo</b>	<b>Musulmanes</b>
1910	99.76	0.24
1930	98.51	1.49
1950	92.27	7.73
1960	90.47	9.58
1981	81	19
1991	65.25	29.47
2001	53	38
2005	52.55	39.76

Fuente: (López, 2010).

En cuanto a nivel educativo, Melilla dispone de un colegio, el «Hispano-Marroquí», que se rige por las normas de la administración educativa marroquí, con un funcionamiento autónomo por tanto respecto al sistema educativo español. Melilla también cuenta con una completa oferta de formación primaria, secundaria y universitaria. Muchos ciudadanos de Nador pueden optar por la obtención de un título europeo al que de otra forma no tendrían acceso. En este respecto, Melilla dispone de un campus universitario perteneciente a la Universidad de Granada y también a muchos centros de enseñanza secundaria. Desde el año 2003 funciona en Melilla la Escuela Hispano-Marroquí de Negocios que imparte distintos programas de postgrado. Del centenar largo de alumnos graduados en esta Escuela, un 60% eran marroquíes que

cruzaban la frontera a diario, muchos de los cuales han realizado prácticas en empresas de Melilla como parte de estos programas académicos.

Debemos decir que el sector de la educación en Melilla está situado entre condicionantes derivados de su cercanía fronteriza con Marruecos y de las consecuencias poblacionales y culturales que origina siempre el cruce que se produce, inevitablemente, entre diferentes comunidades culturales en contacto. Esta singularidad crea un escenario educativo distinto del que prevalece en la península o el resto de España. En un contexto de diversidad cultural, la educación debe fomentar el conjunto de las capacidades del alumnado, incitando a la convivencia y la cultura de paz (como es el respeto a la diversidad étnica y cultural) a partir de un conjunto de acciones educativas apreciando siempre las aportaciones singulares de cada grupo y analizándolas junto con las propias (Sánchez y Mesa, 1998). Asimismo, el papel de la educación artística o musical en la construcción de la cultura de paz en los centros escolares, especialmente en los contextos fronterizos que cuentan con una importante diversidad cultural entre su alumnado. Todos aprenden de todos y se enriquecen con la experiencia personal de los otros (Sánchez y Epelde, 2014).

En cuanto a la sanidad, las oportunidades y las condiciones que ofrece el hospital Comarcal de Melilla son mejores para los melillenses y algunos ciudadanos de Nador y su limítrofe (los únicos con derecho de acceder a la ciudad sin necesidad de disponer de un visado) suelen acudir a este centro sanitario para ser atendidos. De hecho, una parte importante de la asistencia sanitaria prestada por el Hospital Comarcal de Melilla se realiza a extranjeros no residentes incluido los inmigrantes subsaharianos sin papeles. En torno a un 15 por ciento de la totalidad de las urgencias, un 25% de los servicios de diálisis y alrededor del 45% de los partos realizados. En el mismo sentido, el ministerio de sanidad reconoce que 2,695 partos fueron atendidos en 2014 en dicho hospital, señalando además que el 50% de los partos registrados en Melilla corresponden a mujeres marroquíes que no residen en esta ciudad. Esto tiene un repercusión directa la media nacional de partos, siendo elevada de 5 partos por cada 100 mujeres respecto a la media nacional y en Melilla la tasa llega a 10,3 partos por cada 100 mujeres en edad fértil (López, 2008).

Nador es una ciudad de ocio para los melillenses y viceversa. En el caso de los melillenses, la mayor distancia kilométrica, con respecto a la península ibérica, junto con costes del viaje a la península hace que la provincia de Nador sea un destino cercano de ocio natural, el turismo y simplemente a la visita de familiares, amigos o por búsqueda de servicios médicos de bajo costo principalmente dentistas, así, en este respecto no hay estadísticas oficiales, pero muchos médicos odontólogos Marroquíes confirman que en cada semana atienden a los ciudadanos procedentes de Melilla.

Los ciudadanos melillenses son fácilmente observados en la frontera Melilla-Nador en los fines de semana, vacaciones y sobre todo en verano. Siendo centenares de familias melillenses que se dirigen a las montañas o las playas de la provincia de Nador.

Además, se ha observado un emergido mercado de casa costeras, muchas familias disponen de casas alquiladas o compradas en zonas costeras como Mar Chica, Karia Arekman, Cabo Tres Forcas y Saidia etc. Mientras que, muchos nadorenses cruzan dicha frontera buscando el ocio, mayoritariamente con destino a supermercados, clubes, ferias o simplemente cafeterías.

Como mencionamos en el apartado inicial de este artículo, nuestro análisis está centrado en la forma en que la movilidad condiciona la posibilidad de hacer de la frontera un recurso o una barrera. Desde nuestra perspectiva, la movilidad tiene en la frontera de Melilla-Nador unas características singulares, en tanto que se forja por los habitantes de la región como una experiencia que va más allá del acceso a la otra orilla, dando lugar a una singularidad en el modo de vida y una de identidad singular de la región.

De manera que, a partir de las formas de movilidad diferenciada, se establecerán interacciones que impactarán los procesos de construcción de identidades fronterizas, como lo afirman Thomas Wilson y Hastings Donnan,

[...] Incluso cuando las fronteras ya están establecidas y relativamente estables, las fronteras mismas, y las identidades propias que viven en ellas, pueden estar caracterizadas por la negociación y el cambio continuos, la línea fronteriza en sí puede no cambiar, pero las relaciones en ella, del mismo modo que dentro -entre la gente de la frontera y su núcleo político- pueden estar sujeto a una repetida redefinición (Donan y Wilson, 1998).

Estos ejemplos de intercambios diarios forman parte de un entramado de relaciones, en su mayoría individuales, que se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo en torno a esta frontera, de forma espontánea y oficiosa al margen de las relaciones oficiales de Madrid y Rabat. Así, las relaciones de todo tipo entre los habitantes de Melilla y los de Nador (al menos para los ciudadanos de ambos lados de la frontera) han evolucionado de forma fructífera, en la mayoría de los casos, por sentidos distintos a los oficiales, que es la razón a las positivities en la vida social respecto al grado de convivencia que claro es tan alta entre los habitantes de los melillenses y los nadorenses, se sitúa un 80% considera que las relaciones de convivencia son buenas o muy buenas (73,3% de los melillenses y 88,3% de los nadorenses). Este intercambio diario y continuo se ha ido perfeccionando y desarrollando, al margen de las tesis políticas oficiales, evolucionado por dar un *paz transcultural* fructífera para ambas partes (Jiménez, 2004a, 2009 y 2014).

### **3.3.3.2. Ejemplo de gestión hispano-marroquí conjunta del espacio transfronterizo**

Después de los atentados terroristas del 16-M (Casablanca, 2003) en Marruecos y el 11-M (Madrid, 2004) en España, se creó *el Centro Nacional de Coordinación Antiterrorista*, que tiene como objetivo incrementar la eficacia contra el

terrorismo nacional e internacional. Este hecho ha transformado la gestión de la región fronteriza Melilla-Nador (entre otras fronteras) en un asunto de seguridad nacional para ambos países, lo que ha impulsado una visión criminalizadora de las cruzadoras de dicha frontera. De contra parte, esta cooperación o gestión conjunta de este espacio fronterizo ha permitido el arresto de muchos presuntos terroristas, traficantes de droga, etc.

Marruecos también ha desempeñado un papel importante y activo en la Política Europea de Vecindad (PEV), y sigue intentando fomentar una cooperación transfronteriza que, no obstante, se ve dificultada por el nuevo papel geopolítico de guardián de Europa que desempeña en la actualidad (Naranjo, 2015).

En este marco, la Unión Europea puso en marcha muchos proyectos de cooperación transfronteriza. De hecho, muchos fueron encuadrados en la *Iniciativa Interreg II España-Marruecos* (1994-1999). Estos proyectos fomentan el desarrollo de las regiones del sur de España y del norte de Marruecos, ya que son aquellas zonas que poseen un menor nivel de desarrollo en comparación con el resto de regiones de sus respectivos países. Dicha iniciativa (*Interreg II*) tenía como objetivo mejorar la cooperación transfronteriza entre ambos países, reducir las barreras transfronterizas, acelerar el ritmo de adaptación e integración de las regiones en el mercado. Una continuación lógica de *Interreg II* ha sido la iniciativa de cooperación transfronteriza *Interreg IIIA España-Marruecos* (2000-2006). Para dicha iniciativa se destinaron 226 millones de euros para desarrollar cinco ejes de intervención: estructuración del espacio fronterizo, ordenación urbana y territorial y zonas urbanas transfronterizas, desarrollo rural transfronterizo, desarrollo socioeconómico y promoción de la empleabilidad, fomento de la cooperación e integración social e institucional y asistencia técnicas. Otro proyecto denominado Proyecto *PAIDAR-Med*, financiado con los Fondos MEDA, fue puesto en marcha con una inversión de 3.906 millones de euros y cuyo objetivo es favorecer el desarrollo económico y social de la Región Norte de Marruecos (Iglesias, 2010).

Recientemente, el programa operativo «Programa de Cooperación Transfronteriza España - Fronteras exteriores 2008-2013» ha sido enmarcado en el objetivo de cooperación territorial europea entre España y Marruecos. Su dotación presupuestaria asciende a 125.929 millones de euros (habiéndose realizado la última incorporación de anualidad hasta el 2013 el 18 de febrero de 2011). El Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) aporta un total de 94.447 millones de euros (un 75% de cofinanciación). Este programa tiene como objetivos el impulso de iniciativas locales y regionales transfronterizas, así como el fomento del desarrollo territorial integrado en una dimensión transnacional y acorde con las prioridades comunitarias, además del apoyo del intercambio de experiencias desde una perspectiva interregional. El objetivo mayoritario del programa es potenciar el desarrollo socioeconómico y contribuir a una mayor vertebración del espacio de cooperación.

El programa de estas iniciativas y proyectos de las zonas transfronterizas España-Marruecos se concreta a través de tres capítulos: cooperación transfronteriza, cooperación transnacional y cooperación interregional y tiene como propósito básico la cooperación entre autoridades de países vecinos, pretendiendo desarrollar los centros económicos y sociales de ambos países mediante estrategias comunes para un desarrollo territorial duradero.

Los objetivos perseguidos por España y Marruecos a través de estas iniciativas son de hacer frente al tráfico de drogas entre la zona productora del Rif y la península y frenar la inmigración clandestina disminuyendo el desnivel económico entre el norte de Marruecos y el sur de España. Especialmente para Marruecos, la importancia de dichos proyectos reside en desarrollar la región norte del país considerada como una zona muy desfavorecida (por falta de recursos naturales) y lugar de concentración de candidatos para la emigración (Zurlo, 2005), dando lugar a un espacio que genera oportunidades de negocio mutuas.

Generalmente, en torno al año 2012, cuando Marruecos consiga que desaparezca este desfase arancelario entre Marruecos y Unión Europea, consecuencia del Tratado del Libre Comercio Marruecos-Unión Europea, posteriormente ratificado por los acuerdos de la cumbre de noviembre de 2005 de los países ribereños del Mediterráneo (Barcelona 5+5). Este enriquecimiento y cierta búsqueda de autonomía económica de la región, junto a un cambio de actitud del Régimen respecto de la misma, han contribuido a que las autoridades marroquíes puedan iniciar la implementación de importantes infraestructuras en la zona cerca de Nador-Malilla, con la construcción de puertos, aeropuertos y líneas ferroviarias. El diario marroquí *L'beration* estimó en mil millones de euros el volumen anual que estas actividades generan en ambas ciudades, y la Cámara de comercio de la embajada americana en el mismo y que son 400.000 personas las que están empleadas y se benefician indirectamente de ese comercio (Llamas, 2011: 168; Cembrero, 2006).

### **3.4. A MODO DE CONCLUSION**

1.- Dentro del contexto estatal y europeo, Melilla presenta una estructura poblacional por edades que refleja una clara vitalidad demográfica (Población joven), y que ligada a la peculiaridad de su ubicación espacial y de su proceso histórico, así como a la dinámica migratoria comentada. Todo ello, se constituye así en un enclave económico con un entorno cultural y político notablemente distinto al suyo, más atrasado y con la idiosincrasia cultural y política relacionada con la étnica *amazigh* y árabe y la religión musulmana, que introduce factores diferenciados importantes a la convivencia económica comercial y cultural entre ambos espacios vecinos de la Melilla con los ciudadanos de Nador.

2.- Por todo ello, es muy acentuada la denominada “economía de frontera”, con la presencia permanente de actividades económicas irregulares o sumergidas de muy diversa índole. Además, en el ámbito laboral relacionado con este fenómeno, se observa un flujo migratorio diario que se mueve a un lado y otro de la frontera para comprar, en su conjunto, bienes de primera necesidad y comerciar posteriormente en Marruecos.

3.- Transformar la diferencia en pluralidad en esta zona fronteriza es el objetivo primordial en espacio del localismo transnacional como Melilla-Nador. Canclini (1990) que mostrado que una frontera podría ser un sitio de fuerza, de creatividad para encontrar caminos para la fusión. Bajo esta lógica, se poder decir entonces que está centrado en la forma en que la capacidad de circular -la movilidad- condiciona la posibilidad de hacer de la frontera un recurso -y no solamente una barrera-, sino un paso, a que señala, al mismo tiempo, la presencia del otro y la posibilidad de reunirse con él (Auge, 2007).

4.- Desde nuestra perspectiva, la movilidad tiene en la frontera características singlares, en tanto que se concibe por los habitantes de la región como una experiencia que va más allá al acceso a bienes servicios, es más bien considerada, como una singularidad de la paz social en la región considerada, como un elemento identitario por excelencia. Como nos señala Laila, «*Melilla, una ciudad para amarla, no solo para usarla de manera laboral por los ciudadanos del otro lado de la frontera*» (Entrevista, 04).

5.- Por último, asimismo, la creación de una cultura fronteriza debe garantizar el mantenimiento de vínculos duraderos para sus habitantes. Así, podemos hablar de una *paz transcultural* (un modelo antropológico de paz): de *paz interna* (de nivel individual y que aborda los aspectos de la creación y lo terrenal o mejor dicho la relación con el creador), de *paz social* (que su principal interés es estimular la expresión del amor a los miembros de cada comunidad no solo a nivel de sentimientos sino principalmente de las acciones) y otra *paz gaia* (ecológica o natural) que abarca la relación de los seres humanos con la naturaleza (Jiménez, 2004a, 2009 y 2014).



## CAPITULO IV

### LA DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA EN MELILLA

En este capítulo intentamos analizar la realidad socio-cultural melillense y poner de manifiesto la diversidad cultural de la ciudad, la multiétnica y la coexistencia. Como se ha visto anteriormente, marcamos cuatro épocas históricas distintas para la ciudad enclavada en el territorio norte de África desde hace muchos siglos. Su posición estratégica hizo que fuera ocupada desde tiempos remotos, pudiéndose considerar una de las ciudades más antiguas del Mediterráneo. Melilla ha abrazado la llegada del mundo árabe en las épocas de paz, con los que también comenzó a convivir unas florecientes relaciones entre diferentes comunidades, en especial hindúes e judías, que manteniendo sus distintas identidades culturales, ofreciendo un contraste étnico, religioso y cultural característico de las ciudades cosmopolitas.

Todo ello ha dado a Melilla afortunadamente, un paraíso donde han sabido coexistir gentes que, desde el más absoluto respeto por la pluralidad religiosa, han valorado más los lazos que los unen que las circunstancias que los diferencian, apostando sin complejos por una convivencia basada en el conocimiento y la consideración mutua. Melilla como, muchacha *amazigh*, con los de ojos fenicia, doncella romana, Sultana morisca y cristiana convencida, se prepara especialmente en este milenio a ser la mano que España tiende amigablemente hacia el Sur.

#### 4.1. LAS CULTURAS DE LA POBLACION MELILLENSE: ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

La sociedad melillense es de carácter multicultural, está integrada mayoritariamente por ciudadanos que, junto al hecho común de su nacionalidad española, pertenecen a diversas culturas, etnias y religiones. Los cuatro grupos religiosos que, en una armónica y ejemplar convivencia, conforman dicha realidad son los siguientes:

La comunidad cristiana, en general de origen hispano (Península Ibérica), con rasgos culturales que responden fielmente a la tradición europea occidental cristiana. Formada, en general por funcionarios públicos, civiles y militares, empleados y

comerciantes. Está comunidad también incluye a la etnia gitana, (con origen similar a la anterior), pero con circunstancias ancestrales propias y diferenciadas, como ritos y cantos que conservan formas culturales propias.

La comunidad musulmana de origen marroquí, en general de origen *amazigh* de *rifeños* y árabe. Se identifica en un sector muy específico del comercio de Melilla.

La comunidad judía, en general de origen sefardí, perfectamente integrados en el sistema social y económico de la ciudad, mantienen fuertes rasgos de identidad propia y cohesión étnica. Además, tienen un estatuto jurídico especial.

La comunidad hindú, en general de origen asiático (India), siendo poco significativa su presencia a nivel social.

Actualmente la población de Melilla es más de 80.000 habitantes y el 98% de ellos vive en el núcleo urbano (centro de la ciudad y barriadas periféricas). El poblado es mixto (similar a la ciudad de Ceuta), está constituido por españoles de origen peninsular junto con las comunidades musulmana que representan una mayoría de la población melillenses 96%, mientras que la hebrea 2%, la gitana 1,2% y la hindú 0,6% (Burgos, 2012). Además, existe una población interétnica representada por chinos, Paquistanos y de grupos de irregulares procedente de países vecinos en especial subsaharianos. Todo ello da un contraste étnico, religioso y cultural característico de las ciudades cosmopolitas. Un campo cultural y religioso plural conlleva, como es el caso en todas las culturas, un «capital simbólico cultural», que se nutre de esas culturas diferentes: sus creencias, sus prácticas religiosas y festivas, sus lugares sagrados, sus diferentes rituales que implican costumbres y producciones alimentarias, indumentaria y otras producciones religioso-culturales y éticas que dan pautas para el desarrollo de la vida cotidiana y que marcan «visiones del mundo» y pautas de comportamiento.

#### **4.1.1. La comunidad cristiana**

Es la población de españoles cristianos de procedencia peninsular (desde 1497), de lengua materna castellano, que sigue siendo la mayoritaria en el sistema organizativo, social, político y religioso de la ciudad. Es un colectivo dedicado preferentemente al sector de servicios.

Los centros de culto cristiano en Melilla son 6 parroquias, capillas e iglesias. Iglesia de la Purísima Concepción, es la más antigua de Melilla (1657). De estilo románico alberga en su interior la talla del Cristo de la Vera Cruz que llevaron los primeros españoles a la ciudad. Iglesia del Sagrado Corazón (1911-1918), de estilo neorromántico, es la sede de la Vicaría Episcopal de Melilla. Además, hay otras Iglesias como ejemplo, Iglesia Castrense, Iglesia de San Francisco Javier (antigua Cruz Roja), Iglesia de San Agustín (Barrio del Real), Iglesia de Santa María Micaela (Barrio de la Victoria), Iglesia del Tesorillo, Iglesia de la Medalla Milagrosa (Barrio de Batería Jota)

e la Iglesia del Hospital Militar y finalmente, la Iglesia Filadelfia en Melilla responde en sus caracteres básicos al mismo patrón que el resto de las iglesias y congregaciones de esta denominación, como la etnia a la que se adscriben la práctica totalidad de la membresía, el intenso liderazgo ejercido por el pastor, una voluntariosa obra social centrada en la rehabilitación y recuperación de toxicómanos o la importancia de la música en sus reuniones.

Junto a ello, el caso de Melilla presenta algunas particularidades propias, que responden a su vez, a las de la propia Ciudad. El colectivo gitano, y con este el Filadelfia, coexiste con las otras comunidades de Melilla, étnicas y religiosas - «cristiana», «hebreá», «hindú», «árabe-musulmana» y «rifeña-musulmana», si bien «el gitano evangélico» no forma parte de la marca ciudad. Pero probablemente el mismo factor étnico que les dificulta formar parte de lo que podríamos llamar culturas corporativas de la ciudad, también contribuye a que sean la única organización evangélica de la ciudad que mantiene relaciones fluidas con el gobierno local, fruto de las cuales ha obtenido distintas ayudas que han reportado a la congregación una mejora material y simbólica.

Las fiestas de la comunidad cristiana se rigen por el calendario solar siendo las principales la Navidad, la Epifanía y la semana santa. Las ceremonias religiosas siempre van acompañados de música, los instrumentos típicos son: el órgano y la guitarra; en Navidad, las panderetas y zambomba; en Semana Santa, el tambor y la trompeta; y en las fiestas patronales, las castañuelas.

- *Navidad*: desde el 25 de diciembre hasta el siguiente domingo después del 6 de enero. Una época en la que se recuerda el nacimiento de Jesús y los acontecimientos que le sucedieron. Es una época de paz interior y purificación, un tiempo para compartir y disfrutar con la familia.

- *Epifanía*: esta fiesta, conocida como Los Reyes Magos, celebra la llegada de los Magos de Oriente al portal de Belén en el que nació Jesús para entregarle oro, incienso y mirra.

- *Tiempo de cuaresma*: es un tiempo litúrgico movable, ya que la Cuaresma son los 40 días antes de la Semana Santa de cada año, y depende de su fecha. El tiempo de Cuaresma empieza con el miércoles de ceniza y acaba con la Pascua. La Cuaresma es un tiempo de preparación a la Pascua en el que se celebra la Resurrección de Jesús. Durante estos 40 días se hace un camino penitencial, bautismal y pascual.

- *Semana Santa*: no tiene una fecha fija en el calendario, pero se celebra regularmente entre los meses de marzo y abril de cada año. Se celebran los misterios de salvación que Jesús realizó en los últimos días de su vida terrena (Domingo de Ramos, Jueves Santo, Viernes Santo y Domingo de Pascua).

- *Corpus Christi*: dos semanas después de Pentecostés.

- *Procesión de la Virgen del Carmen*: el 16 de julio, la tradición en este día es lanzar flores al mar como ofrenda a la Virgen.

- *Patrona de Melilla*: el 8 de septiembre (la Virgen de la Victoria). Y también, en el 17 de septiembre conmemoración de la ocupación de Melilla por las tropas ducales de Medina Sidonia al mando de Pedro de Estopiñán y Virués (1497). Pero, esta Fiesta del 17 de septiembre como *Día de Melilla*, es un ataque a la dignidad de los musulmanes, según la opinión del portavoz de la Comisión Islámica de Melilla (CIM), al señalar que: «rechaza de plano y no reconoce tal efemérides como fiesta de Melilla ni de todos los melillenses» (Hamed, 2007) y también el partido Coalición por Melilla no asistirá al acto oficial de celebración del Día de Melilla (La Luz de Melilla, 2015).

Coexiste en esta población cristiana el colectivo gitano dedicado mayoritariamente a la venta ambulante y forma una minoría territorial con rasgos étnicos y lingüísticos específicos en su sistema de valores así como su peculiar organización familiar y estructura cultural, entre las que destaca la lengua «calo» que, en Melilla, no tiene un uso social reconocido. Pero, la situación del pueblo gitano de melillenses, es notable que mientras que en otras lugares donde las políticas de exclusión y la intolerancia y el racismo que han sufrido en los ciudades o países del Centro y Este de Europa, donde se concentra la mayor parte de la población gitana.

El colectivo gitano en Melilla está compuesto por unas ochenta familias, que concentrado particularmente en el Barrio de San Francisco, ha dotado de una serie de normas propias que regulan la convivencia de sus miembros y que son la base de la identidad colectiva y la garantía de permanencia como comunidad. Esas normas constituyen un verdadero «cuerpo legislativo» no escrito jamás, pero no por ello menos completo y útil. Son un conjunto de normas que gozan del respaldo y la aceptación absoluta del conjunto de la población gitana, cuyo espíritu ha sido y es hacer posible la convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad, regulando los aspectos fundamentales de la vida social y económica de sus miembros, siempre que esas relaciones sociales o económicas afecten a otras comunidades.

Este colectivo como minoría siempre sufre la desigualdad y marginación social, así como en las manifestaciones de rechazo e intolerancia que padece por parte del resto de la población, bien apreciables en todas las encuestas. También que marcadas su grado de pobreza, las tasas de paro y subempleo y los índices de analfabetismo absoluto y funcional, siempre muy superiores a las del resto de la población, que junto a otras datos (como el hábitat, el alto grado de abandono y fracaso escolar o la esperanza de vida) prueban fehacientemente la desigualdad y la marginación en que vive esta minoría reconocida cristiana nacional (Jiménez, 2001).

#### 4.1.2. La comunidad musulmana

El otro grupo étnico es el colectivo musulmán, la mayoría de origen *amazigh* de Rif y de religión islámica, que careció bastante en las últimas décadas (ya que la Real Orden de 17 de Febrero de 1864 no permitió el establecimiento en la ciudad de *rifeños* o musulmanes (Sarro y Moga, 1996).

Este colectivo ha sido el más desfavorecido durante primeros años del siglo XX. Hoy, la población musulmana constituye el grupo mayoritaria de Melilla (casi 78% son de origen *amazigh* o *rifeños*); así, la cultura *amazigh* es la predominante. Es una cultura muy antigua y vasta, vigente durante diez milenios en la geografía mediterránea, se ve cada vez más mermada a causa de la arabización. La lengua *tamazight* se divide en multitud de dialectos. Se trata, pues, de una mayoría que se identifica y reconoce sobre la base de sus lazos muy ancho con una población o comunidad cuantitativamente relevante de Marruecos (Pérez, 1991; Pérez, 1993), donde los bereberes representan al menos el 30% de la población (12 millones sobre un total de cuarenta). Dicha vinculación es particularmente fuerte por las relaciones de parentesco y sociales muy estrechas de la comunidad *amazigh* de esta ciudad con el entorno *rifeño*, cuna de una milenaria cultura mediterránea (Boukous, 1994) que se atrevió a rebelarse contra el poder colonial español y francés e incluso contra la autoridad del Sultán y de sus gobernadores (los caídas).

Generalmente se centran en los siguientes barrios: Barrio Real, Monte, Falda y Arroyo María Cristina, Barracas, Cabrerizas Alta y Baja, Batería Jota y Pueblo, la Cañada de la Muerte y las Aceras y Falda de Reina Regente.

Los centros religiosos se hicieron sentir en la ciudad desde 1926, con la primera mezquita auspiciada por la «Junta para el fomento de intereses morales de los indígenas». Actualmente existen unas catorce mezquitas en la ciudad como la Mezquita Central construida en 1945, Mezquita de la Paz (Barrio de la Cañada), Mezquita aceituna (Barrio de Reina Regente), Mezquita de la Bola (Barrio de Cabrerizas), Mezquita de la Palmera (Batería Jota), Mezquita Abubakar Sadik (Carretera de hidúm), Mezquita Bacha (Barrio del Zoquillo), Mezquita Azegag (en la carretera de los tanques), Mezquita del Barrio del Real, Zauia alauia del Cerro de la Palma, Mezquita del Monte de María Cristina, Mezquita del Mantelete y Mezquita Arahma (Cementerio Musulmán).

El asociacionismo musulmán de Melilla remonta sus orígenes a 1937, cuando el general del ejército español, y después del marroquí, Mohand Mizzian constituyó la primera asociación de musulmanes de la ciudad. Si bien, como órgano de representación de la comunidad Musulmana de Melillense, con ciertas aspiraciones de relaciones con la Administración en ese terreno, hay que esperar a 1964 para ver una primera asociación musulmana en la ciudad, la Asociación Religiosa Musulmana de Melilla, AREMUME.

Después de la crisis de 1985, y a lo largo de los noventa, el movimiento asociativo musulmán local eclosiono, para, y recientemente, ya en la última de cada, conocer una nueva etapa de crecimiento. AREMUME, decana de las asociaciones musulmanes en la ciudad, ha estado liderada por Sidi Driss Abdelkader, un respetable personaje de la vida pública melillense que desempeño importantes papeles en momentos críticos de la ciudad y de la comunidad musulmana, y que sigue siendo un referente obligado en el entendimiento de esta con las distintas Administraciones, que encuentran en él, y en su experiencia, un punto de medida y conocimiento de la vida de la comunidad Musulmana de Melillense, difícilmente sustituible (Llamas, 2011).

Ya en sus inicios, cuando era aún imposible adivinar el crecimiento posterior, y que se le discutiese esa representación absoluta, la AREMUME invocaba, como el primero de sus fines en sus estatutos, *ostentar la representatividad de la misma en sus relaciones con las autoridades de esta ciudad.*

La cronología de estas asociaciones locales ha sido la siguiente:

- En 1984 formalizo su reinscripción «la asociación Musulmana de Melilla».
- En 1990 se constituye «la Comunidad Musulmana de Melilla».
- En 1990 se crea también «el Consejo Religioso Musulmán de Melilla».
- En 1991 se inscribe «la Asociación BADR».

De otra parte, la división interna del Islam español, con dos grandes federaciones mayoritarias, la FEERI (Federación Española de Entidad Religiosas Islámicas) se reproduce a nivel local. Esta división ha tenido como principal consecuencia que las autoridades políticas y administrativas a nivel nacional y local se entiendan con demasiados interlocutores, porque el panorama del asociacionismo musulmán esta aun demasiado disperso y dividido (Larbi, 2009).

Aquel proceso de constitución de las principales asociaciones religiosas melillense culmino en 1994, con la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas de la asociación de «la Comisión Islámica de Melilla», que es el más serio intento de representar a todas aquellas. Así, nace con las siguientes adscripciones: Comisión Islámica de Melilla (CIM) adscrita a la Comisión Islámica de España (CIE), contiene asociaciones de la UCIDE y la FEERI y la integran (Perdiguero, 2009):

- El Consejo Religioso Musulmán de Melilla (FEERI).
- La Asociación Religiosa BADR (FEERI).
- La comunidad Musulmana de Melilla (FEERI).
- La Asociación Musulmana de Melilla (UCIDE).

Las más reciente inscripciones en el registro de asociaciones registro del Ministerio Justicia son una serie de asociaciones de mucha menor actividad y, en algunos casos, con vínculos múltiples con las anteriores, como es el caso de la Asociación Religiosa Abu Bakr-Siddik, la Asociación comunidad Islámica de Melilla o

la Comunidad Islámica Mezquita «*El Taihid*» del Mantelete. Junto a estas también ha visto la luz recientemente, la Comisión Islámica Anuur, creada en marzo de 2009. Esta no está integrada en la Comisión Islámica de Melilla (Núñez, 2009).

Las Fiestas bereberes se rigen por el calendario amazigh, solar como el gregoriano, con el que conmemoran las festividades pre-islámicas como la noche de las hogueras *charh-mellah* o la fiesta de las máscaras *bachig*, similares a otras festividades mediterráneas. El primer día del año bereber es el 1 de Yennayer que coincide con el 13 de enero del calendario gregoriano. Además, las fiestas musulmanas se basan sobre aspectos religiosos y se rigen por el calendario de *Al-hiyra* (como calendario de Cristo ante los cristianos), calendario lunar, al igual que el judío tiene meses de 29 ó 30 días.

- Año Nuevo de musulmanes *Primer Moharem*: esta festividad, que da inicio al año musulmán, se conmemora a la salida del profeta desde La Meca a Medina, de ahí la denominación de “hégira” en el calendario musulmán.

- *Hachura*: diez días después del Año Nuevo musulmán. Es una fiesta dirigida a los más pequeños de la casa y a los necesitados de la comunidad. Tradicionalmente en este día se liquida el zakat (impuesto musulmán, uno de los cinco preceptos del Islam), por lo que todo aquel creyente debe repartir con el que lo necesite el 2,5% de sus bienes.

- Fiesta del nacimiento de profeta *Aid Mawlid*: se conmemora el nacimiento de profeta «Mohamed», también es conocida como La Fiesta de la Bandera, ya que antiguamente los musulmanes exhibían una bandera blanca en los tejados como símbolo del nacimiento del profeta. En este día la familia se reúne para compartir el desayuno. En él es tradición degustar un plato típico preparado con sémola y leche.

- *Ramadán*: con el inicio del noveno mes lunar comienza este mes sagrado, que conmemoran el mes en que Mahoma recibió la revelación divina. Es un mes de reflexión, recogimiento y oración que consiste en abstenerse de comer, beber y mantener relaciones sexuales desde el amanecer hasta la puesta del sol. Los niños no realizan el ayuno y hay dispensas para los enfermos, los viajeros y las mujeres embarazadas. La ruptura del ayuno en la ciudad conlleva la invitación a los vecinos de otras religiones a compartir típicas comidas.

- Fiesta del *Aid Fitr*: una vez terminado el mes del Ramadán, los musulmanes de todo el mundo festejan con alegría la fiesta del fin del ayuno de Ramadán.

- Fiesta del sacrificio *Aid Adha*: una fiesta que tiene origen de la historia de Ibrahim y su hijo Ismail, y consiste en sacrificar un borrego por cada familia no necesitada.

La música de esta comunidad está basada, principalmente en el ritmo, los instrumentos más representativos son el *darbuga* o pandero, que les acompaña casi siempre, y la *zamlla o chirimía* parecida a la dulzaina española. El papel de la mujer es importante a la hora de dar gritos y giros en las canciones *Izran*, mientras que el hombre se encarga de cantar los rezos para que toda la comunidad los siga. Y la cocina bereber es un mestizaje cultural de Melilla que se deja ver en la preparación de muchos alimentos y en el hábil empleo de las especias (cilantro, la canela, el comino, el pimiento molido, el hinojo, el sésamo, la guindilla, etc.). El té es la bebida favorita por excelencia y es casi una representación ceremonial.

La cultura *amazigh*, sus tradiciones, han estado aisladas desde que Melilla se forma como «crisol de culturas», bastante tiempo antes de que esta etnia representada en la ciudad tuviera siquiera derecho a ser llamada española documentalmente hablando. Constituía un verdadero poblado *amazigh* de religión musulmán que ha seguido una lógica constructiva propia, repitiendo tipologías formas de hábitat de una cultura que resultaba extraña, especialmente hablando, a la ciudad española y que por ello estaba absolutamente segregada de ella (García, 2001).

Hoy en día, la cultura y tradiciones *imazighen*, aún siendo la identidad de la mitad de la población siguen sin considerarse parte del ámbito cultural español. Desde las tradiciones culinarias hasta la celebración de eventos familiares han sido siempre considerados un asunto del extranjero vestido de «místico y misterioso» cuando convenía para atraer turistas. Pero la realidad es que estas tradiciones, aún no teniendo que ver con el resto de España, supone una particularidad digna de ser acogida como propia, puesto que las mismas no pertenecen, ni mucho menos, a otro país sino que son de la zona Rif del norte de Marruecos, donde, en parte, se asienta la ciudad española de Melilla (en el País Vasco, Cataluña, Asturias o Galicia se encuentran tradiciones de las montañas, de los pueblos aislados, que poco o nada tienen que ver con el resto de tradiciones españolas, marcadas por el carácter católico romano de la nación, pero igualmente son acogidas como propias del rico panorama cultural español).

Lo cierto es que, el Ayuntamiento y gobierno autónomo y los medios de comunicación, siempre han considerado el Islam como algo «importado» y no «autóctono», por lo que los festejos de carácter religioso como la Semana Santa, la Romería del Rocío, las Cruces de Mayo o la Navidad (entre otros muchos) se promocionan y subvencionan de manera suculenta por toda la ciudad, mientras que el Ramadán, los dos El Aid (*Fitr* y *Adha*) o El Aid *Mawlid*, apenas son celebrados, siquiera conocidos, por parte de la población no musulmana de la ciudad (Gil, 2002).

El movimiento asociativo fue un poco más tardío en la comunidad musulmana (1937), y en 1964 se constituye la Asociación musulmana de Melilla (Planet, 1998) para intentar ostentar la representación de dicha comunidad en sus relaciones con las autoridades. Actualmente existen varias asociaciones culturales musulmanas adscritas a una federación -La Comisión Islámica de Melilla (CIM)-.



La participación política de esa comunidad *amazigh* induce a la creación en 1995 del primer partido Coalición por Melilla (CPM). En las elecciones municipales de 1999 consiguió más de 5.800 votos y era el segundo partido más votado. Además, los melillenses tuvieron por primera vez en la historia política de la ciudad un Alcalde y presidente autonómico musulmán llamado Mohamed Aberchan (poco después de un año con una moción de censura le apartarían del cargo).

Con relación a esta comunidad, el fomento de diversas actividades y conocimiento de su cultura dio lugar a la celebración en Melilla en 1991 con el respaldo del centro UNED de esta ciudad de «las primeras Jornadas de Cultura *Tamazight*». Junto a ello, en 1996 se pone en marcha en la televisión local una programación en lengua *tamazight*, entre la que se incluía una versión del telediario local. Se puede decir que ha tenido bastante éxito estando en funcionamiento desde entonces.

#### **4.1.3. La comunidad hebrea**

Los judíos han sido siempre minorías en sociedades que mayoritariamente eran otra cosa. La presencia de la comunidad hebrea melillense española es un ejemplo muy especial que es parte esencial de la ciudad de Melilla. Los judíos sefardíes son la tercera comunidad religiosa de la ciudad en cuanto a número de adeptos. Uno de los más importantes y antiguos de toda España. La población de hebreos llegados a Melilla entre los años 1860 y 1882 (Levy, 1985), estos se ubicaron en el barrio Mantelete. De ellos, grupo más numeroso, de la misma confesión, llegados a la ciudad procedente de las cabilas cercanas de Guelaya, Quibdana, Ulad Settut, Beni Sidel y otros por venidos de Debdu, Taza y Figuig (Marruecos); estos últimos se asentaban en barracas establecidas en el Mantelete interior, buena parte de ellas habitadas por hebreos. Levantado el nuevo barrio del Polígono en 1891, muchos de ellos pasan a éste. Muchos de ellos hablaban rifeño y castellano y de una forma u otra mantenían unos ciertos lazos sentimentales y culturales con España (Ortega, 1994). Algunos de los antiguos hebreos tenían la nacionalidad española.

La comunidad Judía de Melilla es descendiente directa de los judíos-sefarditas que tuvieron que abandonar la Península Ibérica en 1492, a causa del edicto de expulsión por los Reyes Católicos de España. Las primeras familias de los descendientes de estos judíos-sefarditas llegaron a Melilla a mediados del Siglo XIX procedentes de *Tetuán-wahzan* (Marruecos) y se establecieron en Melilla al abrigo de las relaciones comerciales (Bravo, 1996) con la zona de lo que posteriormente fue el Protectorado Español. La población hebrea, forma un grupo dedicado casi exclusivamente al comercio, con una magnífica adaptación y buenos recursos, siendo fieles a sus tradiciones autóctonas de la población Melillense (Levy, 1985). Por eso, los estatutos de la comunidad judía datan de 1908, aunque probablemente se constituyó dos décadas antes. Entre sus logros destaca la creación en 1926 de la escuela hispano-israelita (donde se cursa enseñanza religiosa solo a judíos). Hoy en día, es un centro

abierto a toda la población escolar, aunque por las tardes dedique exclusivamente a los alumnos hebreos.

La participación política de esta colectivo es relevante, desde el primer momento en que queda constituido el primer ayuntamiento democrático de la ciudad hubo concejales judíos tanto en la Junta de Arbitrios como en la Junta Municipal. En tiempo de la II República continuó la presencia judía, llegando a ser teniente de Alcalde un miembro de esta comunidad. Hoy por hoy, la comunidad judía melillense o la Comunidad Israelita de Melilla (CIMEL) está totalmente integrada en todos los órdenes de la vida social y económica de la ciudad, si bien conservan las tradiciones de sus antepasados y continúan siendo profundamente religiosos y observantes de la ley *Torá*, hecho que se puede observar manifiestamente en su gastronomía (Salafranca, 1990).

Otro indicador de la relevancia internacional de la comunidad judía melillense es recordar la muy numerosa lista de rabinos y dirigentes de prestigio internacional. Algunos de ellos ejercieron en Melilla como rabinos; otros nacidos en Melilla se formaron fuera y ocuparon puestos muy reconocidos en comunidades de países diferentes. Su recuerdo está vivo en dichas comunidades y los judíos melillenses se sienten orgullosos de ellos. Sería interminable dar la lista completa y probablemente injusto el citar algunos de ellos omitiendo a otros. Como dijo en una ocasión Salomón Wahnón, promotor de la Casa de Melilla en Jerusalén, «Melilla es nuestra Sefarad en miniatura» (Rafael, Sol y Óscar, 2013: 280).

Si bien no es un colectivo numeroso en Melilla, sí es uno de los más significativos, y así es reconocido por las instituciones y la sociedad local en general. Presentes en esferas de la vida pública, como la política o el comercio, siguen siendo uno de los referentes en la proyección exterior de Melilla. Insertos en un clima de convivencia sin incidencias, es uno de los colectivos culturales quizás más reservados y endogámicos. Solo en ocasiones puntuales ha sucedido algún incidente coincidiendo con algún problema entre judíos y palestinos, pero se trata de excepcionales pequeños roces. Al respecto, me dicen: «Hay muchas personas que no tienen miedo de ir con la kipá por la calle». A este respecto la comunidad se queja de que repercutan negativamente en ellos los conflictos entre Palestina y el Estado de Israel.

En Melilla hay un total de 9 sinagogas, conocidas por el nombre de su fundador. La primera sinagoga de la que se tiene constancia data de 1866. Además, Sinagoga Or Zoruah (Luz Santa) o de Yamín Benarroch, Sinagoga de Isaac Benarroch, Sinagoga Foinquinos, Sinagoga Benguigui, Sinagoga Chocrón, Sinagoga Almosnino entre otras. Su idioma es *judezmo* o *ladino*.

Las festividades principales que celebra el colectivo judío se basan sobre el calendario lunar (El calendario hebreo se basa en la luna para contar los meses, pero el cálculo de los años viene determinado por el sol. Por ello, cada dos o tres años se le añade un mes al año para igualarlo con el calendario solar, de 365 días) y son dos tipos,

las prescritas por la *Torá*, que se tienen por preceptos divinos, y las de institución rabínica, nacidas de costumbres o tradiciones populares (Gil, 2002). El primer grupo incluye las tres fiestas de peregrinación: Pascua (Pésaj), Pentecostés (Shavuot), la Fiesta de la Cabaña (Succot), el Año Nuevo (Rosh Hashanah) y el Día del Perdón (Yom Kippur). Las fiestas rabínicas, acciones de agradecimiento por la protección divina, son el Purim, Janucá y Tisha-Beav.

- *Rosh Hashana* (septiembre-octubre): en esta festividad, que da comienzo al año judío, no se conmemora ningún suceso histórico, sino el momento en el que el mundo fue creado. En este día, en el que los judíos acostumbran a comer cosas dulces, da comienzo un período de 10 días de meditación y examen de conciencia hasta llegar al Yom Kippur.

- *Yom Kippur* (septiembre-octubre): también llamado día de la Expiación o del gran Perdón. La celebración de esta fiesta implica ayuno de 27 horas, con abstención, reconciliación y también se debe perdonar de corazón a los enemigos en ese día.

- *Sucoto fiesta de los Tabernáculos* (septiembre-octubre): llamada vulgarmente de la Cabaña, porque se acostumbran hacer en los hogares o azoteas pequeñas cabañas en recuerdo de los judíos que reviven los 40 años de peregrinación de Moisés y su pueblo.

- *Pesah* (abril-mayo): la Pascua judía, celebrada con la primera luna llena de primavera, conmemora el éxodo del pueblo judío desde Egipto y su paso por el Mar Rojo, la cosecha de primavera y el paso del ángel exterminador matando a los primogénitos egipcios y dejando indemnes a los hebreos.

- *Shavuoto fiesta de las Semanas* (mayo-junio): la fiesta de Pentecostés conmemorando la promulgación de la Ley mosaica, que recuerda la entrega de las Tablas de la Ley a Moisés en el Monte Sinaí.

- *Janucá* (noviembre-diciembre): fiesta que conmemora la victoria de los Macabeo contra el poder griego representado por Antíoco IV, uno de los sucesores de Alejandro Magno. También se la conoce como *Jag-Haurim*, o fiesta de las luces.

- *Purim* (febrero-marzo): es la Fiesta de las Suertes y fue instituida por Mordejay, tío de la reina Esther, conmemorando la salvación providencial de los judíos cuando la reina los liberó del cautiverio de Babilonia.

- *Hilula de los Rabinim*: es específica de Magreb y se celebrada también en Ceuta y Melilla, y muchas lugares de Marruecos y Argelia donde hay Rabinos de fama universal dentro de la religión mosaica.

- *Tisha-Beav*: es el día que hace referencia a la destrucción de los dos templos de Jerusalén.

Como aparece en la Biblia, la música está estrechamente ligada a la danza. Los instrumentos característicos son los propios de la zona en la que se asienta cada comunidad, el único realmente significativo de esta cultura es «Shofar» cuerno de carnero o de cabra que se usa en las Sinagogas en la apertura o clausura de determinadas ceremonias. Su gastronomía, si bien ésta influenciada por la procedencia geográfica de cada familia (Castilla, Aragón, Cataluña, etc.). Y no es válido cualquier alimento. Es una cocina que sigue la *Ley Judaica* sobre las normas de alimentación, recogidas principalmente en el *Deuteronomio* y en el *Levitico*.

#### **4.1.4. La comunidad hindú**

En España hay comunidades, especialmente de comerciantes, que provienen de la India y que son hinduistas. Viven en Canarias, en Ceuta, y en otras ciudades como en Melilla. En 1893, coincidiendo con la Guerra de Margallo, llegó a Melilla procedente de Gibraltar el primer hindú del que se tiene constancia, Choytram-Pom, natural de Bombay. Después llegaría Dohy Cano Pobuy, también de Bombay y ambos pusieron un comercio y con la llegada del año 1947 se alcanzó la cifra de 6 personas hindú en Melilla (Amador, 2008). A partir de ese año, se incrementa la población hindú en Melilla hasta llegar a las doscientas personas durante las décadas posteriores (de ellos, hacen comerciar de bazar general, y otro era también joyería).

En la actualidad casi todas las familias, unas quince (de ellas cinco son de Verhomal Parsram Nanwani) hablan el inglés, el hindú y especialmente el sindhi (la lengua más utilizada por los hindúes en las transacciones comerciales) (Gómez, 2007). Hay un único edificio de culto de la comunidad hindú de Melilla, *el Templo hindú Mandir*. Este templo también hace a veces de salón de reunión para la comunidad. Aparentemente, esta minoría no tiene un cargo fuerte en participación política.

Así, esta situación de semiclandestinidad duró hasta 1978, año en el que se inaugura el Templo hindú de Melilla. En 1977, cuando todavía eran muy pocas las comunidades locales inscritas en el Registro de Entidades Religiosas -concretamente la Iglesia de Cristo y la Asociación Musulmana en 1968, la Comunidad Israelita en 1969 y la Iglesia Filadelfia en 1971-, la Comunidad Hindú de Melilla se constituye como Entidad Religiosa con el asiento 045-SG/A. Meses más tarde, siendo presidente el emblemático AyulJ Lalchandani, inaugurarían en la céntrica calle Castelar el actual oratorio, un amplio local bajo en régimen de alquiler, que trataría de acoger al grueso de la comunidad hindú melillense.

En lo relativo a las actividades que la Comunidad Hindú de Melilla desarrolla, pueden distinguirse las eminentemente religiosas y las vinculadas a la vida local de la ciudad. Los rezos acogen solo a un número reducido de fieles: los días habituales de

oración, lunes y sábados, se congregan entre cinco y quince personas, de avanzada edad en su mayoría. A ello contribuye igualmente el carácter doméstico de las prácticas religiosas hindúes, con la usual ubicación de altares en la práctica totalidad de los domicilios sindi de la ciudad, que permiten al creyente cumplir con sus oraciones preceptivas sin tener que desplazarse hasta el Templo. En cambio, durante la celebración del año nuevo hindú en el mes de noviembre, el Diwali, o «festival de las luces», nos aclaran que acude el grueso de la comunidad local sindi, y que suelen cerrar a su tercer día con la celebración de un almuerzo vegetariano multitudinario.

La fiesta más importante que celebra la Comunidad Hindú es el Diwali (Año Nuevo), aunque también se conmemoran otras celebraciones como el Shivaratri o el Janmashtami:

- *Diwali*: la fiesta de las luces tiene lugar a finales de octubre o primero de noviembre. Se celebra el regreso de Rama después de estar 14 años exiliado de Ayodhya.
- *Shivaratri*: entrada de la primavera, llamada Holi. Con esta celebración, también entre 20 y el 30 de marzo, se homenajea a la figura del Dios Shiva, uno de los dioses, junto a Visnú «El Protector», más populares entre los hindúes.
- *Janmashtami*: el nacimiento de Krishna, en el mes de agosto. Los devotos conmemoran durante el día y paran al anochecer.

Finalmente, El devenir del grupo humano, en cambio, está marcado por la continua reducción del número de miembros. No obstante, queremos concluir diciendo que lo hindú es ya un elemento estructural de la marca Ciudad de Melilla como «tierra de culturas». Por eso, la diferencia religiosa no impidió que durante siglos se produjese un constante intercambio de aportaciones culturales con las mayorías de cristiana y de musulmana, ni tampoco que se forjasen unas complejas formas de convivencia, en donde los largos períodos de tolerancia y de enriquecimiento mutuo se alternaban de tanto en cuando con otros más breves de hostilidad y persecución.

Una de las claves de la población melillense es su multiculturalidad, ligada a la peculiaridad de su ubicación espacial y a su proceso histórico, así como a la dinámica migratoria anteriormente comentada, que dan una riqueza cultural que esto representa es una de las potencialidades importantes de Melilla, aunque actualmente esa convivencia intercultural está limitada por problemas de segregación espacial y marginación social - entre *Identidad* y *Alteridad*- a continuación se tratarán las variables identitarias compartidas por el conjunto de los cristianos/musulmanes melillenses.

## 4.2. IDENTIDAD Y ALTERIDAD: LAS CLAVES EN MELILLA

Según Fidel Molina Luque *las identidades se construye a través de un proceso de individualización por los propios actores y en ocasiones por las instituciones dominantes* (Molina, 2003: 1), aunque en este último caso solo adquieren sentido cuando los propios actores las interiorizan. Es difícil establecer las diferencias o límites entre lo que se podría entender como identidad social y lo que podría considerarse la identidad individual. En relación a la cuestión de la pertenencia cultural esta derivaría en gran parte de procesos que no son conscientes mientras que la identidad se basa en una pertenencia consciente fundada sobre oposiciones simbólicas (Espina, 1996). La identidad es siempre una relación con el otro y es, como indica Denys Cuche, el resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma (Cuche, 2002).

No existe una identidad pura pero si se suelen utilizar elementos de diferenciación que intentan determinar la identidad colectiva o la esencia del grupo. Estos elementos diferenciadores pueden ser de varios tipos pero destacan la lengua, la religión, la etnia o el territorio. Frente a estos valores objetivos, los subjetivistas suelen aducir que la identidad se construye como sentimiento de pertenencia a una colectividad determinada. Ambos factores son complementarios cuando se trata de la cuestión de la identidad. No obstante, también se puede hablar de la creación de una «ilusión identitaria» a partir de los procesos de invención de la tradición que acaban definiendo lo «auténtico» sobre el que basar la identidad (Bayart, 1996: 88). En la actualidad se vive una situación compleja donde el movimiento general de deconstrucción de las sociedades por la mundialización y la globalización se ve acompañado de una exacerbación de las identidades particulares, la denominada *glocalización* (Rontomé, 2012: 208).

La identidad de la sociedad melillense es compleja y heterogénea en un grado mayor que el conjunto de la sociedad española en el sentido étnico y cultural debido al peso demográfico de cada una de las minorías. En la sociedad melillense la identidad étnico-religiosa determina a los diferentes grupos: existe una mayoría «cristiana» en retroceso demográfico y una minoría musulmana en expansión, además de otras minorías como la hindú, la hebrea y la gitana, que poseen un peso demográfico muy pequeño. En este espacio social resulta imposible definir una identidad social específica como propia o característica de los melillenses. Sin embargo si existen dos identidades fuertemente diferenciadas que comparten el espacio territorial y social. Esto hace necesario que nos refiramos a la identidad de los melillenses «cristianos» por un lado y a la de los melillenses musulmanes por otro.

Para definir estas identidades utilizaremos el concepto de «categorización social» elaborado por Henri Tajfel (1981), según el cual, los sujetos además de poseer una identidad personal exclusiva, poseen una identidad social donde se refleja su pertenencia a determinados grupos con los que estos individuos se identifican. La

identidad social sería: *aquella parte del auto-concepto de un individuo derivado de su conocimiento, de su pertenencia a un grupo o grupos sociales unidos al valor y significado emocional de dicha pertenencia* (Tajfel, 1981: 63).

A este concepto, añadiremos el de comparación social, desarrollado por el psicólogo León Festinger (1954), sustentado sobre la idea de que las valoraciones de los individuos no se realizan en el vacío social, sino que están inmersas en un contexto de comparaciones sobre las capacidades y opiniones de los otros individuos. La utilización de los conceptos de identidad social y de comparación social facilita la comprensión de ciertas dinámicas propias de la sociedad melillense, si bien no debemos obviar que la categorización de los individuos y su etiquetado en grupos pueden resultar excesivos y generalizadores, dando paso a cierto reduccionismo y simplificación.

A pesar de estos extremos, resulta necesario establecer las identidades generales de los grupos presentes en la ciudad, para a continuación analizar las relaciones entre estas identidades y sus percepciones de alteridad que se producen en los habitantes de Melilla, ya que estas formas de identificación y diferenciación cumplen una importante función en el proceso de construcción de los sujetos sociales. En primer lugar, se establecerán las variables diferenciadoras entre los grupos desde los conceptos antes citados (identidad y comparación social) y a continuación se tratarán las variables identitarias compartidas por el conjunto de los melillenses. Se ha utilizado el esquema desarrollado por Christiane Stallaert (1998) en su libro *Etnogénesis y etnicidad en España* que apunta con acierto las claves de las identidades de cristianos y musulmanes en España católica.

#### **4.2.1. La identidad cristiana**

A pesar de la fuerte secularización que padece la sociedad española en general y la melillense en particular, la principal seña identitaria utilizada en Melilla por los propios melillenses para auto-identificarse dentro de los diferentes grupos étnicos es la pertenencia a un determinado grupo religioso. Esta percepción identitaria es utilizada no solo por la propia población, también las instituciones suelen referirse a las cuatro culturas para a continuación relacionarlas directamente con las identidades étnico-religiosas. Así aparece reflejado en la publicidad institucional como la utilizada para la promoción del turismo donde se enfatiza la convivencia entre las Cuatro Culturas utilizando para ello imágenes de los centros de culto cristiano, musulmán, hebreo e hindú; cuando se procede a la inauguración de locales oficiales que son bendecidos por representantes religiosos de las cuatro confesiones presentes en la ciudad.

Estas situaciones y actitudes evidencian que la identificación religiosa es uno de los ejes fundamentales sobre los que se basa la identidad propia de cada uno de los grupos y sirve como elemento diferenciador y de comparación social en relación con los demás grupos étnico-religiosos. La identificación religiosa es la habitual a la hora de utilizar términos diferenciadores de los distintos grupos usando el término «cristiano»

para auto referenciarse y los términos «musulmanes», «hebreos» e «hindúes» para referirse a los otros tres grupos étnico-religiosos. Si bien en el lenguaje coloquial de los cristianos también utilizan el término «español» para referirse a sí mismos, y los de «moro», «judío» o «indio» para referirse al resto de grupos étnico-religiosos. Estos términos coloquiales están excluidos del discurso oficial y reservados a las conversaciones privadas con ausencia de individuos pertenecientes a las otras minorías.

Para la mayoría de los cristianos, la identidad católica es la identidad propia de Melilla. Así lo señalan autores como Lería y Ortiz de Saracho, que consideraba la religiosidad popular cristiana como la más definitoria de las señas de identidad (Lería, Saracho y López, 1991) de los melillenses, comunidad autónoma de similares rasgos que Malilla. En el espacio público esta identidad cristiana es predominante. En la ciudad apenas existen calles con el nombre de figuras ilustres del pasado o presente islámico relacionadas con Melilla (tan solo existen tres calles dedicadas a personajes ilustres musulmanes y son de muy reciente implantación) mientras que en algunas ciudades andaluzas, si se produce con mayor frecuencia esta visibilidad del pasado arabo-musulmán.

Las instituciones, al igual que la mayoría cristiana mantienen esa ausencia de elementos públicos que permitan reivindicar una herencia islámica de Melilla. El caso del callejero resulta paradigmático ya que mientras la presencia de nombres musulmanes es mínima y reciente, sí existen calles dedicadas a hebreos desde hace varias décadas. En la publicidad institucional dedicada a promocionar las festividades y fiestas populares como parte del atractivo turístico de la Ciudad solo se refieren a festividades religiosas o culturales cristianas: Navidad, la Virgen de la Soledad, festividad de la Virgen de África, carnavales.

Sin embargo, en los últimos tiempos de la legislatura del año 2011, el presidente del Ayuntamiento de Melilla Juan José Imbroda perteneciente al Partido Popular, se ha procedido a un intento de incorporación de la cultura de origen magrebí-musulmana en el espacio público melillense. Los «cristianos» melillenses consideran que su identidad es la misma que la del resto de España, culturalmente católica, pero al tratarse de españoles de frontera, su identidad religiosa y política se muestra más acusada que en el resto del país. Además no se trata de una frontera cualquiera, sino de la que separa el Occidente del Islam, lo que imprime a esa identidad cristiana el carácter de cruzada. Los melillenses cristianos perciben que desde el resto de España se les mira de forma estereotipada. O son tenidos despreciativamente como "moros" al considerar que todos los que habitan en el Norte de África lo son o son considerados ultra conservadores españoles que defienden valores políticos y sociales que en muchos lugares de la Península se consideran superados e incluso retrógrados (Stallaert, 1998). Según el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) los melillenses son con diferencia los españoles que más se sienten orgullosos de serlo: por ejemplo, los melillense que se sienten orgullosos de ser español: muy orgulloso es 72,2% y que se siente orgulloso de ser



melillense: muy orgulloso es 67,4% como señala Barómetro Autonómico nº 2610 (2005).

Todos estos elementos han dado lugar al nacimiento de una identidad específica entre los cristianos que viven en Melilla. Esta identidad se basa es un refuerzo de la identidad cristiana y de su españolidad a través de su pertenencia a la Melilla cristiana. Una ciudad que ha servido secularmente de barrera frente al expansionismo del Islam y que hace de la ciudad una adelantada de occidente en África. La africanidad de Melilla es en la identidad étnica cristiana, una mera cuestión geográfica. El rechazo al carácter *rifeño*-africano de la ciudad, la negación de que pudieran pervivir rasgos del pasado islámico y la constante defensa de una fuerte afinidad con Andalucía (en su estilo de vida, fiestas populares y folklore, además de ser la región de proveniencia de la mayoría de la inmigración cristiana a Melilla), son algunos de dichos rasgos. Además de estas dos características generales, pueden observarse dos más: una es su fuerte vinculación con el Ejército y con su función de defensa de la españolidad de Melilla; y la creencia de que existe un complot contra la españolidad de la ciudad.

Respecto a la vinculación de los melillenses y Ejército, si bien se mantiene esa fuerte relación y presencia, su intensidad ha disminuido. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, la ciudad sirvió de cabeza de puente para la expansión y establecimiento de España en el norte de Marruecos, y en la segunda mitad, de Plaza de soberanía frente al expansionismo marroquí, por lo que la presencia del Ejército en su vida pública y social ha sido destacada. Los mandos militares poseían como servidores públicos una serie de prebendas económicas y sociales que los situaban en los escalones superiores de la pirámide social de la ciudad pero cuando se inicia el periodo de la Transición política hacia la democracia, parte de esta privilegiada situación se ve afectada y los militares ven su posición social similar a la del resto de funcionarios públicos.

La profesionalización del Ejército supuso el declive definitivo de la presencia dominante de los militares dentro de la sociedad melillense a pesar de lo cual continúan manteniendo unas altas remuneraciones y en algunos momentos sociales una fuerte presencia pública, como es el caso del programa de actividades de la Semana de Fuerzas Armadas (DIFAS) de cada mes de junio y el festival de bandas en la Plaza de Armas de la Ciudad Vieja (Melilla Vieja) o la presencia del comandante General de Melilla en la mayoría de los actos oficiales (procesiones, actos académicos o actos sociales de especial relevancia), con motivo de los izados y los arriados de bandera en la Plaza de España, como es el Izado de Bandera en la Plaza de España, a cargo de una Compañía de Honores, también, en el Cementerio de la Purísima Concepción. En el mismo día tendrá lugar el Arriado y Homenaje a la Bandera en la plaza de España y la dislocación de Unidades pro la Avenida Juan Carlos I. Esta nueva situación de los componentes del Ejército dentro de la organización social melillense y de su presencia social ha modificado parte de la vinculación identitaria a pesar de lo cual, la identificación con el Ejército es aún muy superior en Melilla que en el resto del territorio nacional.

Desde el punto de vista «tesis complotista», así calificada por Stallaert (1998: 142), se trata de la percepción que tiene una parte significativa de la población cristiana de que existe un complot contra Ceuta y también Melilla y que este actúa en dos direcciones, de un lado contra la españolidad de la ciudad y de otro lado contra su tradicional convivencia (Rontomé, 2012: 212). Así, se reúnen dos enemigos, el externo, Marruecos, y el interno musulmán. Además del anexionismo marroquí y del crecimiento de la población musulmana en la ciudad, el supuesto complot se completa con las políticas desarrolladas por los gobiernos españoles y que han sido calificadas de ambiguas (García Flórez, 1999: 175). Los acercamientos políticos a Marruecos suelen ser percibidos también como parte de ese complot, por lo que no debe resultar extraño que la reacción del gobierno Aznar durante la crisis del islote Perejil, provocara una duda de los sentimientos entre el conjunto de la población cristiana. En sentido contrario, las posturas adoptadas por la izquierda respecto al problema de Melilla, minusvaloró la toma de Perejil o simplemente buscó una mejora en las relaciones internacionales con Marruecos, son percibidos con recelo y desconfianza.

Para los cristianos, esta solapada y progresiva ocupación del territorio melillense por elementos extraños de origen rifeño, da lugar al síndrome de la invasión, similar, al que sufren ciertos núcleos poblacionales en la Península ante la llegada masiva de inmigrantes. Si bien en este caso, la percepción se agrava por la posición geográfica de la ciudad, así como por el peso demográfico que están adquiriendo estas minorías en un espacio tan reducido.

Formando parte de la «tesis complotista» se encontraría la creencia en la existencia de la denominada «marcha de la tortuga» (Stallaert, 1998: 159). Se trataría de la reedición de la de la famosa «Marcha Verde» que precipitó la entrega del Sahara a Marruecos. En este caso se trata de un movimiento poblacional marroquí de penetración en la ciudad. La «marcha de la tortuga» no es más que el temor a la marroquinización de Melilla que tiene parte de los ciudadanos cristianos españoles.

Por último, además de la supuesta actitud ambigua de algunos partidos españoles y de la presión de Marruecos (por la vía diplomática y demográfica), el considerado como tercer eje de este complot, lo constituyen los «traidores» que sostienen tesis ambiguas o abiertamente entreguistas de la ciudad a Marruecos, a los que suele calificarse directamente de «antiespañoles» (Rontomé, 2012: 213). En este eje son situados diversos personajes (desde escritores a diplomáticos) que abogan por una «retrocesión» de Melilla a estado de Marruecos. En este caso se encontraría, Máximo Cajal, que defendió la entrega de Melilla y Ceuta en su libro *Ceuta, Melilla, Olivenza, Gibraltar: ¿Dónde acaba España?* lo que provocó la indignación de los cristianos melillense españoles que llegaron a solicitar la no publicación de este libro (Libertad, 2008). El hecho de que el ex diplomático fuera representante personal del presidente Rodríguez Zapatero para la Alianza de Civilizaciones se consideró como parte de ese complot entreguista. También, YahiaYahia como ex-presidente de Ayuntamiento de

Beni Enzar defendió la entrega de Melilla mediante muchas paradas polémicas en la frontera de Melilla-Nador.

Pero en la cuestión de las identidades, para el caso de los cristianos resulta necesario establecer una serie de matizaciones o de gradaciones. No todos los cristianos presentan una identificación plena con el melilla. Mientras que se mantienen una serie de características identitarias comunes entre los cristianos, como un fuerte españolismo, el rechazo al carácter africano de la ciudad, la negación en mayor o menor grado de la impronta dejada por el pasado islámico, la afinidad identitaria de Melilla con el resto de España en general y con Andalucía en particular, la identificación religiosa de la ciudad con el catolicismo, la identificación con el Ejército y la creencia en la «tesis complotista». Existen diferencias, especialmente de grado o intensidad en la definición de esta identidad. La primera de estas diferencias son las circunstancias de adscripción a la ciudad de los cristianos. Los que podríamos denominar «melillenses viejos» son los nacidos en la ciudad o los que han vivido en ella desde su primera infancia. Se consideran a sí mismos los auténticos con dos o tres generaciones asentadas en la ciudad. Poseen un sentimiento de identidad intenso, con una fuerte percepción de invasión, de negación de la africanidad de la ciudad, de rechazo a Marruecos y de recelo frente al grupo musulmán.

Frente a este fenómeno se situaría lo que podríamos denominar «melillenses nuevos», es decir los «cristianos» que provienen de la Península por motivos laborales y se incorporan en la edad adulta a la sociedad melillense. Este grupo está constituido principalmente por el funcionariado civil o militar destinado en la ciudad y cuya visión de la misma, de la convivencia y de las relaciones con Marruecos, está mediatizada por su propia experiencia previa adquirida en el lugar de procedencia. Muchos de estos «melillenses nuevos» componen el propio funcionariado militar por lo que la vinculación de los «melillenses viejos» con el Ejército tiene un componente utilitarista más que de identificación plena, en tanto que los militares son la garantía frente al expansionismo marroquí, pero no son considerados como auténticos ya que desde su óptica estereotipada se trata de personas en tránsito y que no se implican plenamente con la ciudad.

#### **4.2.2. La identidad musulmana**

Los tres ejes sobre los que se basa la identidad de los musulmanes en Melilla son la religión, la pertenencia a la ciudad y el dialecto rifeño o árabe. Respecto a la religión, el Islam es para los musulmanes de melilla su principal seña de identidad individual, social y su referencia de comparación. El Islam es para los musulmanes algo más que una religión ya que constituye un todo en el que se incluyen cultura, valores, modos de vida y lengua propia. Se aprecia con claridad el peso que tiene la religión entre los musulmanes de Ceuta y Melilla. Para la práctica totalidad de estos, la religión es un aspecto personal importante o muy importante, mientras que para los cristianos, esta misma consideración con respecto a la religión tan solo alcanzaba al 54% (Rontomé,

2012). En la identidad de los musulmanes de ambas ciudades pesa más la característica religiosa que la propiamente étnica, si bien esta contribuye a la diferenciación social del grupo. El segundo eje de la identidad musulmana es la territorial. Los musulmanes de Melilla se definen en primer lugar como melillenses. Ser así melillense no es, para ellos, simplemente una modalidad de la nacionalidad española ya que uno puede ser perfectamente de Melilla sin por ello ser español. Desde el punto de vista musulmán, ser de Melilla significa haber nacido en Melilla. La auto-percepción geográfica de los musulmanes residentes en de Melilla establece la ciudad como principal lugar de identificación geopolítica.

Para los musulmanes de Melilla su identidad territorial es la ciudad, como espacio físico y concreto, lo que les proporciona un criterio objetivo frente a la identidad de sus antecedentes familiares o a su adscripción de nacimiento. Pero esta identificación territorial no es homogénea. Para los musulmanes de Melilla de origen, los nacidos en la ciudad y que poseen la nacionalidad española, la referencia identitaria con Melilla es muy alta mientras que esta referencia se reduce entre los musulmanes que han nacido en Marruecos, aunque vivan en la ciudad y posean la nacionalidad española, o entre los que no poseen la nacionalidad española. Para los musulmanes que viven en Melilla, pero habían nacido en Marruecos, el referente principal era también de forma mayoritaria, la propia ciudad de Melilla, si bien un tercio, se identificaban preferentemente con Marruecos.

La comparación social con el grupo cristiano complementa su identidad social. La mayoría de los musulmanes se consideran melillenses, y por lo tanto ciudadanos de pleno derecho pero perciben que la mayoría cristiana no los interioriza como tales. En el discurso público, tanto desde las instituciones de la ciudad como desde los agentes sociales dominados por esta mayoría cristiana se hace hincapié en la igualdad de los ciudadanos, independientemente de su adscripción religiosa, pero los musulmanes melillenses tienen la percepción de que se trata de un discurso diplomático y que el resto de grupos étnico-religiosos, especialmente los cristianos, consideran que los musulmanes son españoles de conveniencia y por lo tanto, de dudosa lealtad al Estado español. Un joven musulmán de Melilla preocupado por la pérdida de la identidad melillense lo explica de la siguiente forma vincula entre los cristianos y los musulmanes: para «(el cristiano) dice: yo soy español y tu musulmán»; y mientras que cuando pregunto el muchacho melillense musulmán sobre ¿te sientes español?: «(el muchacho): Si soy español musulmán, (yo) ¿Que significa español musulmán? (el muchacho): Somos de aquí pero ser musulmanes, la diferencia es que hablamos rifeño y no comemos carne de cerdo».

A esta supuesta deslealtad, se añade la ingratitud hacia la nación que les ha proporcionado su situación socioeconómica, una situación de la que difícilmente hubiesen gozado en Marruecos. El principal impedimento, desde el punto de vista de los cristianos melillenses, para la plena integración de los musulmanes es el propio Islam, al que vinculan con cuestiones como la nacionalidad o a las lealtades a otras instituciones

políticas extranjeras. Así, en la constitución de Marruecos, El rey de Marruecos es a la vez el líder político y religioso de los marroquíes, una vinculación que pesaría supuestamente sobre los marroquíes naturalizados o sus descendientes, a la hora de definir su lealtad.

A esta percepción que los cristianos tienen sobre la identidad de los musulmanes melillenses, colaboran decisivamente declaraciones de ciertos líderes musulmanes de la ciudad, como las realizadas por muchos Imánes de Mezquitas de Melilla, o las efectuadas por Mohamed Ali Ahmed, primera figura de la FEERI (Federación de Entidades Religiosas Islámicas de España):

He opinado siempre que la integración musulmana en la sociedad española va a crear todo un pueblo lleno de hipocresía, con los consiguientes y graves problemas para el Gobierno español y para la colectividad musulmana. El Islam no es solo una religión para rezar cinco veces, sino que es una institución en la que están recogidos aspectos sociales, políticos, económicos, etc., y en la Constitución y leyes españolas no se contemplan, lógicamente, muchas cosas de la legislación musulmana, como por ejemplo, la poligamia. Yo preguntaría a los musulmanes que se han acogido a la nacionalidad española: ¿tendrán derecho a casarse con dos o tres mujeres?, ¿tendrán derecho a los aspectos de herencia, bien distintos en la legislación española y en el Islam? Como sigo preguntando a esos musulmanes acogidos a la nacionalidad española: ¿estarían dispuestos a defender a España ante una agresión de una nación árabe? Cuando recen y, como es preceptivo en el Islam pedir prosperidad para los gobernantes islámicos, ¿pedirán por el rey cristiano o por el musulmán? Si me contestan que defenderán a España, está bien, pero si lo dicen únicamente por acogerse a la oferta ofrecida de un documento, digo que es hipocresía y que entonces están en contra del Islam. Para solucionar todo esto, los tribunales españoles tendrían que crear nuevas leyes y esto es muy difícil (Rontomé, 2012).

Frente a las acusaciones de los cristianos que los identifican como españoles de conveniencia, los musulmanes suelen aducir en cualquier situación una marca que les identifica como melillenses de pleno derecho. Pero la situación identitaria de los musulmanes en esta ciudad presenta una dualidad incómoda. Por un lado perciben que gran parte de la mayoría cristiana les considera ciudadanos de conveniencia e incluso pro-marroquíes, mientras que para las instancias oficiales de Marruecos, un musulmán de Melilla es un desleal a su religión al aceptar una nacionalidad no musulmana (García, 1999: 222).

Con respecto a la convivencia con la mayoría cristiana y con el resto de minorías, los musulmanes defienden al igual que hacen los cristianos, el valor intrínseco de esta. Según Stallaert «la conservación de la convivencia pacífica es vital para la supervivencia de ambas comunidades» (Stallaer, 1998: 154). Resulta evidente que los musulmanes de Melilla están interesados en que la convivencia pacífica de la que disfruta la ciudad no se deteriore, aunque consideren que esta tiene un carácter superficial, evitando así las posibilidades de conflicto étnico-religioso. Los resultados obtenidos en los años anteriores, los ciudadanos musulmanes ocupan los estratos inferiores de la estructura social de Melilla, padecen peores condiciones laborales

(desempleo, inestabilidad laboral, economía informal), están menos cualificados, presentan mayores índices de abandono temprano y de fracaso escolar, o sufren en mayor medida los problemas de vivienda, a pesar de lo cual, apuestan por el mantenimiento del status quo actual en las relaciones de convivencia, en la creencia de que esta situación favorece la disminución de la brecha socioeconómica que separa a ambos grupos. La mayoría de los musulmanes así lo entienden, como también gran parte de sus élites políticas, sociales y religiosas, que optan por unas reivindicaciones que mejoren su situación pero sin provocar conflictos étnico-religiosos que tendrían el efecto perverso de aumentar la distancia entre grupos.

Las carencias socioeconómicas del grupo musulmán de Melilla propician una percepción victimaria de su situación, percepción que en ocasiones es alimentada por parte de las élites políticas con un discurso victimista, buscando la vinculación con los musulmanes melillenses que viven en condiciones precarias. Esta percepción victimaria se aprecia en relación a la auto-percepción de pertenencia a un grupo excluido dentro de dicha sociedad. Una importante proporción de la población musulmana percibe que forman parte de los discriminados y la razón de exclusión es la religión seguida de cuestiones relacionadas con el color o la raza.

Estas percepciones contrastan con las que poseen los cristianos melillenses, que dentro del pequeño porcentaje de quienes se consideran incluidos en un grupo excluido o discriminado, lo es por causas como la edad, el sexo o sufrir algún tipo de discapacidad. La religión reaparece así dentro de la percepción de discriminación entre los musulmanes como argumento de discriminación o exclusión, pero también existen rasgos de adscripción que influyen en esta percepción (se eleva significativamente de los grupos excluidos o discriminados, para el caso de los nacidos en Marruecos, sin igual como los nacidos en Melilla). Por tanto, la adscripción religiosa es una de las variables que influyen en la percepción de exclusión o discriminación pero esta varía cuando a la religión se une el lugar de origen. La percepción de exclusión disminuye entre los musulmanes nacidos en Melilla y aumenta entre los musulmanes nacidos en Marruecos. Para los musulmanes melillenses, su pertenencia de origen a la ciudad es un amortiguador frente a la exclusión. Su «caballismo» actúa no solo como referente identitario, también les proporciona un plus de seguridad y de percepción de bienestar socioeconómico.

A los musulmanes melillenses se les añade una comunidad musulmana de extranjeros no *rifeños*, recientemente emergida, con la aparición de los signos de crisis en la península. Para dicha gente, un cambio en la personalidad siempre observado al emigrar. Es decir, gente que no practica el Islam en su vida cotidiana se transforma en practicante cuando sale al extranjero. La atmósfera y el ambiente extranjero les empujan a vincularse con su identidad y con sus orígenes. Lo que indica que los musulmanes extranjeros en Europa ven al Islam como una identidad, cosa sobrepasada también por Canales y Montánchez, 2002 (Llamas, 2011).

### 4.2.3. Pertenencia territorial de Melilla

Profundizando en la pertenencia territorial de Melilla como parte de la identidad, la identificación con el espacio geopolítico de la ciudad es uno de los rasgos compartidos por todos los grupos étnico-religiosos. El 58,3% de los melillenses dice identificarse preferentemente con el espacio geopolítico de la ciudad de Melilla. Lo que indica un acentuado localismo, entendido este como el grado de identificación con ese espacio y no en el sentido de las preferencias políticas hacia partidos de ámbito local. Frente a este marcado «caballismo» solo el 25% de los encuestados se identifica preferentemente con España en su conjunto.

**TABLA IV.1.** Identificación Geopolítica de los Melillenses (%)

<b>Con la ciudad de Melilla (localismo)</b>	58,3
<b>Con España en su conjunto</b>	25
<b>Con otras Comunidades Autónomas</b>	1,6
<b>Con la Unión Europea</b>	3,3
<b>Con el Mundo en general</b>	1,6
<b>Con Magreb y el Mundo árabe</b>	5,8
<b>Con ningún lugar en Especial</b>	0,8
<b>No sabe/No contesta</b>	3,3

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

La identificación geopolítica local ha penetrado aún más en la población de la ciudad. Si relacionamos la auto-ubicación geopolítica con la variable religiosa, observamos que los ciudadanos no musulmanes presentan un menor localismo (el 62,5% se identifican preferentemente con Melilla), mientras que los melillenses musulmanes optan en mayor proporción por la identificación con la ciudad de Melilla (el 75% de los encuestados que profesan el Islam). El «caballismo», la identificación con la espacio geopolítico de la ciudad de Melilla, es más acusado entre la población musulmana que entre el resto de la población. Los musulmanes melillenses, de origen Magrebí y que se encuentran a caballo entre dos espacios geopolíticos y culturales, muestran una identificación basada en mayor medida en su pertenencia a la ciudad que al conjunto del Estado.

**TABLA IV.2.** Identificación Geopolítica según adscripción religiosa (%)

	Melilla	España	Unión Europea	El Mundo en general	Magreb y el Mundo árabe	Otra C. Autónoma
<b>No musulmán</b>	62,5	34,1	1,6	0,8	0,0	0,8
<b>Musulmán</b>	75	12,5	4,1	2,5	5,8	0,0

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

La identificación preferente con Mundo árabe se produce solo entre los que profesan el Islam y dentro de estos apenas alcanza a uno de cada diecisiete musulmanes. En sentido contrario, tres de cada cuatro musulmanes se identifica preferentemente con

Melilla, este rasgo identitario territorial introduce dudas razonables sobre la pro-marroquinidad que muchos «cristianos» suelen atribuir a los musulmanes melillenses y sobre lo que hay de real y que de mito, en la famosa «marcha de la tortuga». Respecto al sentimiento españolista entre la población no musulmana, a pesar de ser importante (dos de cada seis no musulmanes se identifican preferentemente con España), no es tan fuerte como podíamos presuponer, si bien es presumible que la identidad española de parte de los melillenses no musulmanes se encauce a través de su identificación con Melilla. Para los musulmanes la identificación «caballa» es sin lugar a dudas, hegemónica, y superior a la mostrada por los melillenses no musulmanes.

La identificación territorial de los melillenses enlaza con la cuestión del arraigo de la población musulmana. Este asunto adquiere especial relevancia en el discurso de las élites políticas y sociales de la ciudad así como entre la propia población. La discusión del problema se centra en la relación que se establece entre el arraigo y la legitimidad de su presencia en la ciudad. Élite y población musulmana suelen afirmar que la presencia de la población musulmana en Melilla es muy antigua y se remonta a los inicios del siglo VIII en el norte de África y en Andalucía, enlazando el periodo histórico de la ocupación islámica con su presencia actual. Por su parte las élites cristianas suelen eludir esta cuestión haciendo uso de un discurso diplomático que difumina los puntos de fricción, mientras que la mayoría de la población cristiana considera que la presencia musulmana en la ciudad es reciente y carente de arraigo, ya que admitir tal extremo traería consigo la aceptación de que la ciudad posee también una identidad musulmana y no solamente cristiana.

La realidad histórica es que tras la toma de Melilla por parte de Español la presencia poblacional musulmana es eliminada en su práctica totalidad. Durante quinientos años la presencia de musulmanes en la ciudad se limita a unos pocos esclavos y solo a finales del siglo XIX aparecen registrados unas decenas de musulmanes. Incluso cuando su presencia comienza a ser más numerosa, a partir de la primera mitad del siglo XX se trata de marroquíes al servicio del Ejército español como tropas indígenas al periodo del franquismo. La población musulmana actual proviene del movimiento migratorio marroquí de la década de los sesenta del siglo XX y que crece y se regulariza en la década de los ochenta. Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española el arraigo, en su acepción tercera, es el hecho de establecerse de manera permanente en un lugar.

Si entendemos el arraigo como tal, el establecimiento en la ciudad de determinados individuos desde edades tempranas o que hayan nacido en ella, es evidente que la mayoría de los musulmanes residentes en Melilla gozan en la actualidad de ese arraigo. Pero no puede decirse lo mismo de la minoría en su conjunto que como tal y desde una perspectiva histórica, posee una presencia relativamente reciente (entre cincuenta y sesenta años). El reconocimiento del arraigo está relacionado en mayor medida con la legitimidad de la presencia de la población musulmana en Melilla y con su reconocimiento como ciudadanos en igualdad. Los musulmanes prefieren creer en



ese arraigo para poder esgrimirlo frente a los cristianos que aún siguen considerándolos como advenedizos, extranjeros o no originarios. Esta es una de las razones por la que los musulmanes se identifican principalmente como melillenses, entendida esta identificación no simplemente como una forma de ser españoles, sino la de ser melillense en pureza.

Pero la negación que hacen los cristianos de ese arraigo de los musulmanes en su tierra se debe sobre todo al rechazo que les produce verse obligados a admitir un pasado islámico-africano y que este pueda utilizarse para relacionarlo con las pretensiones marroquíes sobre la ciudad.

#### **4.2.4. La convivencia como valor común**

A pesar de la existencia de mutuos recelos en Melilla entre los musulmanes y los no musulmanes, la convivencia se ha convertido en un valor prioritario. El discurso de la convivencia como relación armónica, no solo se desprende del discurso oficial de las instituciones de la ciudad (incluso existe un Premio Convivencia) también es un discurso asumido por todos los grupos étnico-religiosos, si bien con matices dentro de cada uno de ellos. Para los cristianos el valor de la convivencia se traduce en realidad en un deseo de permanencia del status quo actual. Existe un temor a que el crecimiento demográfico y la actuación de los partidos y agentes sociales musulmanes modifiquen la correlación de fuerzas sociales actuales y que la mayoría cristiana pierda el peso específico que posee hasta ahora. Los cristianos mantienen el discurso de la convivencia mediante la integración de ambos grupos a la vez que mantienen un fuerte recelo que impide suprimir la frontera étnica (Stallaert, 1998: 157). Pero en realidad cuando hablan de integración se refieren a asimilación y suelen poner a hebreos e hindúes como ejemplos de una integración cuyo principal valor es su invisibilidad social. Para los musulmanes, el valor de la convivencia es también fundamental pero desde otra óptica.

Para muchos musulmanes la situación actual les ha permitido prosperar social y económicamente de manera significativa, en especial con referencia a la situación de sus padres, antepasados o a sus familiares que viven al otro lado de la frontera. Una convivencia sin estridencias facilita el mantenimiento del bienestar alcanzado hasta la actualidad, y a pesar de que es evidente que existen diferencias socioeconómicas importantes entre los grupos, el saldo vital para los musulmanes (los beneficios derivados de pertenecer a un estado del bienestar frente a las carencias de las sociedades de procedencia propias o de sus inmediatos antepasados), facilita esta percepción. Esta es la razón por la que la positividad respecto al grado de convivencia es tan alta. Solo un 12,5% consideran que las relaciones de convivencia en Melilla son malas, en contra de esta percepción se sitúa un 86,5% considera que las relaciones de convivencia son buenas o muy buenas juntos a los cristianos y los musulmanes.

En esta percepción positiva de las relaciones de convivencia en la ciudad, no se produce un condicionamiento significativo según la adscripción religiosa. Un 80% de

los cristianos las consideran buenas o muy buenas, y un 93% de los musulmanes las califican de igual forma. A pesar de muchos de los discursos políticos y sociales emitidos desde determinados agentes, la percepción de la convivencia por parte de la ciudadanía es abrumadoramente positiva. Incluso los encuestados musulmanes, que han mostrado una percepción de discriminación mayor que los demás, mantienen una posición muy positiva respecto a la convivencia dentro de la ciudad.

**TABLA IV.3.** Valoración de las relaciones de convivencia según origen (%)

	Muy buenas	Buenas	Malas	Muy malas	Ns/Nc
<b>Cristiano</b>	27,5	52,5	12,5	5,8	1,6
<b>Musulmán</b>	31,6	61,6	5	0,8	0,8

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Las referencias sobre las que basan su percepción cada uno de los grupos parten de realidades distintas. Para los musulmanes, la permeabilidad de la frontera hispano-marroquí les permite mantener un contacto permanente con la realidad económica y social en la que se desarrolla la vida de sus familiares y allegados. Este hecho condiciona de forma determinante la percepción que tienen los musulmanes melillenses, ya que a pesar de que la mayoría ocupa los escalones más bajos de la escala socio-laboral, valoran positivamente las relaciones interculturales o inter-étnicas existentes.

Para la escasa población que cree que la convivencia en la ciudad es mala o muy mala juntos a los cristianos y los musulmanes (tan solo el 7,2%), las razones esgrimidas para valorar esta convivencia de forma negativa se encuentran la mayoría en el choque de civilizaciones y, de diferentes religiones (51%) y en las diferencias culturales (25,4%), la existencia económicas y globalización de (13%) y el exceso de población ajena a la ciudad (6,5%). Si cruzamos esta percepción con la adscripción religiosa, obtenemos que mientras para los cristianos se produzcas un reparto similar entre diferencias religiosas, diferencias culturales y costumbres y, diferencias económicas y globalización, para los musulmanes, el principal problema es de diferentes religiones y en segundo lugar la existencia de la diferencia cultural costumbres y quedando eliminado el factor atribuido al exceso de población ajena (2,5%) -probablemente debido al origen inmigrante de la mayoría de la población musulmana de la ciudad-.

Si bien existe una actitud positiva respecto al nivel de convivencia general de la ciudad de Melilla, cuando se trata de la convivencia específica con individuos pertenecientes a otros grupos étnico-religiosos en los denominados «círculos cercanos» (trabajo, vecindad y familia), la percepción desciende en positividad y permite que afloren ciertos prejuicios de tipo religioso o étnico-cultural.

**TABLA IV.4.** Problemas de convivencia según origen (%)

	Choque de civilizaciones	Diferencias culturales y costumbres	Diferencias económicas y Globalización	Exceso otras personas de razas que migran	Otros
<b>Cristiano</b>	45	25,8	17,5	10,8	1,6
<b>Musulmán</b>	58,3	25	8,3	2,5	5,8

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Las relaciones derivadas del desempeño de un empleo, provocan un contacto directo entre los individuos de las diversas etnias y religiones. En el ámbito de la Administración Pública, la proporción entre musulmanes y no musulmanes varía dependiendo del tipo de administración (local o estatal). Dentro de la Administración General del Estado, la mayor proporción de musulmanes que desempeñan sus funciones en ese ámbito se produce dentro de Ejército, destacando su presencia en unidades como el Grupo de Regulares Melilla nº 52, donde el número de militares musulmanes alcanza 25% del contingente (La Gaceta, 2015). En el extremo opuesto se encuentra la presencia de musulmanes que trabajaban en los puestos administrativos provincial de Melilla. Por ello, el ejército se ha convertido en la única salida profesional para muchos jóvenes musulmanes, el colectivo más abandonado y desfavorecido de Melilla (y Ceuta), decía un rotativo nacional. Así, en el año 2003, aproximadamente, un 25% de la guarnición (en la clase de tropa y marinería) de la ciudad, estaba formada por miembros de la comunidad Musulmana de Melilla. En este sentido, la diputada cepemista del CPM Dunia Al-Mansouri lamentó *que este ponga en entredicho la españolidad de nuestros militares y en concreto los que profesan la religión musulmana* (Silvia, 2010).

De otra parte, el escaso número de miembros de la comunidad Musulmana de Melilla en la Policía Local en comparación a los otros cuerpos suscito ciertos reproches. Ausencia que, para algunos, responde a una clara estrategia de apartar a los jóvenes de la comunidad Musulmana de Melilla del ámbito de la seguridad, y así fue denunciado por alguno de sus dirigentes, y rechazado por la dirección de la Policía Local. Situación que se pretendía paliar a través de una moción, presentada por comunidad Policial de Melilla, para reservar un 20% de las plazas convocadas para la Policía Local a aspirantes que procedan de las Fuerzas Armadas. En ese mismo orden de casos, favorecer la incorporación de miembros de la comunidad musulmana de Melilla a la policía local, igualmente, se entiende la pretensión de baremar el conocimiento del *tamazight* en la oposición a dicho cuerpo.

La participación de musulmanes en el Ejército, como en los cuerpos de Seguridad, tampoco podía estar exenta de polémica, como hemos visto que sucedió con el acceso al Cuerpo Nacional de Policía. El alto número de soldados musulmanes en la guarnición ha sido un asunto que ha venido motivando todo tipo de titulares especulativos acerca de lealtades y peligros, pidiendo en algún momento que cesen esas acusaciones. (Trujillo, Jordán, Gutiérrez y González, 2008).

En cuanto al sector privado, las proporciones también son variables, teniendo los trabajadores musulmanes una mayor presencia en el ámbito del pequeño comercio y la construcción. Un grupo de trabajadoras musulmanas significativo es el de las asistentes del hogar, si bien en su mayoría se trata de nacionales marroquíes que trabajan en la ciudad y regresan al finalizar la jornada a sus domicilios en la contigua zona de Nador.

Las relaciones laborales parecen estar marcadas por cierta cordialidad y desprejuicio entre los individuos pertenecientes a las distintas religiones y etnias, pero existen diferencias significativas. Los «cristianos» prefieren tener como compañero de trabajo a hebreos o hindúes antes que a musulmanes, si bien, el último lugar entre sus preferencias la ocupan los gitanos. Los musulmanes muestran una mayor predisposición a aceptar a un compañero de trabajo de cualquier etnia o religión, aunque trabajar con hebreos y hindúes les provocan cierto rechazo (cinco de cada diez musulmanes prefiere no tenerlos como compañeros de trabajo).

**TABLA IV.5.** No le importa trabajar con personas de otras religiones o etnias (%)

	Con un cristiano	Con un musulmán	Con un hindú	Con un hebreo	Con un gitano
<b>Cristiano</b>	100	66,6	75	81,6	53,3
<b>Musulmán</b>	91,6	100	50	55	86,6

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Al descender a un círculo más cercano, el de la vecindad, los resultados son similares. Los cristianos prefieren a hebreos e hindúes, antes que a musulmanes o gitanos. En cuanto a los musulmanes, al igual que en las relaciones laborales, se muestran más tolerantes, y tan solo se mantiene un rechazo significativo hacia la vecindad con hebreos.

**TABLA IV.6.** No le importa tener como vecino a personas de otras religiones o etnias (%)

	Vecino cristiano	Vecino musulmán	Vecino hindú	Vecino hebreo	Vecino gitano
<b>Cristiano</b>	100	75	83,3	88,3	71,6
<b>Musulmán</b>	96,6	100	85	66,6	88,3

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

El familiar, es el ámbito más íntimo en las relaciones entre individuos, por lo que es en este, donde suelen aflorar los prejuicios más arraigados. Se preguntó a los encuestados sobre la posibilidad de que uno de sus hijos o hijas, contrajera matrimonio con alguna persona perteneciente a otro grupo étnico o religioso. En el caso de los «cristianos», apenas existe una disposición a la inclusión en su círculo familiar más próximo de personas pertenecientes a otros ámbitos étnicos o religiosos, observándose un fuerte recelo hacia los musulmanes (solo el 58,3% de los cristianos admitiría que un

hijo o hija contrajera matrimonio con un hombre o mujer de religión islámica), mientras se muestran más dispuestos a admitir en este círculo familiar a hindúes y hebreos y gitanos. Los musulmanes se muestran más receptivos a un matrimonio de sus hijos o hijas con un cristiano (a seis de cada ocho no le importaría), y más negativos a la hora de que esta posibilidad se diese con personas de origen hindú (solo un 8,3%), hebreos (un 33,3%) o gitanos (un 35%).

**TABLA IV.7.** No importaría que un hijo/a contrajese matrimonio con personas de otra etnia o religión (%)

	Con un cristiano	Con un musulmán	Con un hindú	Con un hebreo	Con un gitano
<b>Cristiano</b>	100	58,3	66,6	73,3	75
<b>Musulmán</b>	75	100	08,3	33,3	35

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Resulta significativo el rechazo que muestran los ciudadanos «cristianos» respecto de los ciudadanos musulmanes en cualquiera de los círculos de convivencia tratados, con especial incidencia en el familiar, mostrándose sin embargo más receptivos con respecto a gitanos, hindúes y hebreos. Por el contrario los musulmanes parecen mostrarse más predispuestos a la inclusión de «cristianos» en su ámbito familiar, manifestando un mayor rechazo hacia hebreos e hindúes. El mismo sentido muestra los datos ofrecidos por un estudio realizado entre escolares melillenses y melillenses por el profesor Tomás Calvo Buezas:

[...] los cristianos, sobre todo las mujeres, se muestran muy poco dispuestos a contraer matrimonio con musulmanes [...] los hombres y mujeres cristianas rechazan más la posibilidad de contraer matrimonio con musulmanes/as que estos con los cristianos/as (Calvo, 2009: 258).

Como señala Tomás Calvo (2009) el rechazo por parte de los «cristianos» hacia los musulmanes, mostrando sin embargo una mayor afinidad hacia otras etnias y religiones presentes en la ciudad, así como el grado de aceptación de los musulmanes hacia los «cristianos» suscita varias cuestiones:

1. Demuestra el grado de dualización en la que se halla inmersa la sociedad melillense: musulmanes por un lado, «no musulmanes» por otro (en el que se incluyen o auto incluyen desde los cristianos a los hindúes).
2. Para los musulmanes, son los hindúes y los hebreos los ciudadanos que les causan un mayor rechazo en cualquiera de los ámbitos o niveles de convivencia de los casos el matrimonio.
3. La capacidad proselitista que parece tener el Islam hacia las personas que provienen del ámbito religioso-cultural cristiano. En la ciudad se están produciendo numerosos casos de matrimonios entre personas de origen musulmán y de origen cristiano (si bien no tantas como cabría esperar de unas

comunidades tan grandes numéricamente), pero en la mayoría de los casos el matrimonio con una persona de religión islámica requiere la aceptación de esta religión por parte del otro contrayente. La asunción de un nuevo credo como vía para formalizar una relación afectiva se produce con cierta facilidad gracias a la fuerte secularización que padece la población de origen cristiano, mientras que resulta más improbable que un hebreo o hindú renuncie a su fe religiosa para facilitar el matrimonio con personas de otras religiones (su grado de endogamia es muy elevado).

4. La buena disposición de la población musulmana a incluir en su círculo más cercano a individuos de origen cristiano, además de por la facilidad conversada de este grupo, podría deberse también a la percepción de que estos presentan un estatus social más elevado. De esta forma, contraer matrimonio con un cristiano o una cristiana supondría una elevación del estatus socio-económico.

Entonces, se trata de una cuestión «sensible» para la población musulmana. De manera muy significativa, se observa que los musulmanes melillenses son más tolerantes con los matrimonios mixtos que los musulmanes afincados en el resto de los Estados islámicos: la gran mayoría de los últimos «No dejaría a un hijo o hija casarse con una persona no musulmana», frente al menor que sí lo permitiría.

Para los musulmanes melillenses resulta más fácil aceptar este tipo de matrimonios mixtos que para los musulmanes residentes en la Península, debido a su particular situación. La proximidad geográfica con el país de procedencia, tal y como se ha comentado anteriormente, rebaja las tensiones que pudieran producirse en otros entornos, donde los musulmanes se sienten más aislados y por lo tanto, más reacios a este tipo de inclusiones de personas pertenecientes a otras religiones en su ámbito familiar.

En el caso de la comunidad hebrea e hindú poseen una dinámica endogámica, ya que en ambos los matrimonios mixtos son infrecuentes. Esta tendencia se rompe en escasas ocasiones, y de darse, se produce con personas de origen cristiano. Las personas de religión cristiana son las que más tienden a los matrimonios mixtos, dinámica favorecida por la mayor secularización de este grupo. En la mayoría de los casos con personas de religión musulmana, y también en un alto porcentaje, tras haberse convertido al Islam. Las uniones mixtas más habituales son las de las mujeres cristianas con varones musulmanes melillenses o marroquíes. Por el contrario, son las mujeres musulmanas, educadas en la ciudad, las que aceptan de mejor grado a hombres musulmanes melillenses o no musulmanes, concretamente cristianos (que lo son de origen, ya que la mayoría opta por convertirse al Islam).

Este proceso de preferencias en el matrimonio de los varones musulmanes con mujeres marroquíes es uno de los factores que cooperan en los problemas de integración escolar, ya que el rifeño o el árabe son las lenguas que conocen estas mujeres y por lo tanto es la única utilizada en el ámbito familiar, lo que dificulta el aprendizaje del castellano de los hijos de estas parejas. A todo esto se debe añadir, los cada vez más

habituales matrimonios de conveniencia, entre musulmanes melillenses y marroquíes, con la vista puesta en la obtención del permiso de residencia, extremo que ha llegado a ser investigado por la Fiscalía de Melilla.

Por todo ello, se puede por ejemplo distinguir, en base a la presumible religión y documentación de los contrayentes, tres grandes bloques, y dentro de ellos a los que da lugar la nacionalidad de los otros contrayentes (Llamas, 2011: 231):

- **Grupo 1 (musulmanes):** Por definición, en el grupo 1 están todos los matrimonios en los que al menos uno de los contrayentes es miembro de la comunidad Musulmana de Melillense (CMM):

- El grupo 1.a, con 189 parejas, viene a representar el grupo más endógeno dentro de la comunidad Musulmana, en tanto que ambos contrayentes son musulmanes españoles.
- El grupo 1.b, con 218 matrimonios, es aquel en el que la mujer es miembro de la comunidad Musulmana y el varón es marroquí.
- El grupo 1.c, con 200 parejas, en el que el varón es el miembro de la comunidad Musulmana y la mujer marroquí.
- El grupo 1 d, con 55 enlaces, ambos son marroquíes.

- **Grupo 2 (no musulmanes):** Matrimonios de contrayentes no musulmanes. En ellos están incluidas todas las uniones, sean cuales sean las religiones de aquellos, siempre que ninguno de ellas sea musulmán. Entre estas encontramos las de los miembros de la comunidad judía, por ejemplo, y las de otros extranjeros, que por sus nacionalidades presumimos que son fieles de religiones distintas a la islámica. Si bien, podemos asegurar que del conjunto de las 437 uniones de no musulmanes, más del 95% son miembros de la comunidad cristiana.

- **Grupo 3 (mixto):** Constituido por parejas en las que uno de los contrayentes es miembro de la comunidad no musulmana de la ciudad y el otro lo es o bien de la comunidad Musulmana o es nacional marroquí. Dentro de este macro grupo se distingue en función de que miembro aporte cada una de las comunidades los siguientes grupos:

- El grupo 3.a.i, con 19 uniones, aquellas en las que el varón es miembro de la comunidad Musulmana, mientras que la mujer es una melillense no musulmana.
- El grupo 3.a.ii, con 26 matrimonios, constituidos por aquellos en los que la mujer es la miembro de la comunidad Musulmana y el varón es un melillense no musulmán.
- El grupo 3.b.i, con 11 parejas, representa aquellas en los que la mujer es una melillense no musulmana y el varón es un nacional marroquí.
- El grupo 3.b.ii, con 139 enlaces, constituye el grupo de matrimonios en los que un varón melillense, no musulmán, se une a una mujer marroquí.

Y la conclusión de eso, casi única, es que la primera comunidad, por el número de parejas, con al menos uno de los contrayentes, es la comunidad Musulmana de Melillense (española) con 652 enlaces, seguida, casi por igual, de la no musulmana con 632 y de la marroquí, con 628. Es decir, que las parejas de Melilla, se forman, casi a partes iguales por los tres colectivos mencionados. O dicho de otra forma, dos de cada tres matrimonios es de un musulmán. Esto valorado por nacionalidades hace ver que los marroquíes se casan en mismo número que los nacionales, sean o no musulmán. Este es un dato que se viene dando desde hace años, en el año 2004, la mitad de las bodas que se offician en Melilla cuenta con un cónyuge extranjero, y de nuevo, en los años 2006 y 2007.

Desde esa óptica, una de las más llamativas conclusiones procede de estas últimas uniones, el alto número de uniones con marroquíes de los melillenses, sean miembros o no de los Musulmanes, es decir, los grupos 1.b y 1.c, con nacionales marroquíes, con 200 y 218 matrimonios, evidencian una clara preferencia de estas uniones, respecto a contraer matrimonio entre miembros de la propia Musulmanes, que suman solo 189.

Las explicaciones a estas tendencias son muchas, aunque no todas ellas fáciles y claras. Así, que los varones del grupo Musulmán busquen aquellas uniones con mujeres del interior de Marruecos, puede obedecer a una tendencia conocida, ya en el entorno de las comunidades emigradas en Europa, de buscar a sus parejas en el país de origen. Dichas uniones tienen la lógica conservadora de buscar una mayor tradición y no alejamiento de las costumbres musulmanas y *amazighí* en las mujeres.

Dentro del debate sobre la convivencia en melilla adquieren especial relevancia los discursos de las élites políticas sobre el uso de los términos convivencia y coexistencia. Tal y como sucede en cualquier discurso político, el uso del lenguaje y de las cuestiones semánticas posee la intencionalidad de ocultar o deformar la realidad que supuestamente describen. En el caso de Melilla y del discurso diplomático defendido habitualmente por las élites políticas y sociales cristianas, se asegura que las relaciones inter-étnicas y inter-culturas en la ciudad se basan en la convivencia, es decir en la aceptación y el reconocimiento mutuo del otro. Unas relaciones profundas que van más allá de la simple coincidencia en el espacio público de la ciudad y que supone una auténtica comunión de intereses. Es el discurso turístico de las Cuatro Culturas (otro término que esconde la realidad de las cuatro religiones), discurso que ya ha sido utilizado por diversas instituciones españolas en el mismo sentido (como el lema de las Tres Culturas para referirse al medievo toledano).

En contraposición a este discurso amable, los líderes políticos, sociales y religiosos musulmanes suelen hablar de coexistencia, es decir de la cohabitación de las etnias sin que estas establezcan relaciones más allá de las estrictamente formales. Ambas visiones se distancian de la realidad en Melilla. En primer lugar no existen las llamadas tres o cuatro Culturas, sino solo dos: la cristiana y la musulmana. El resto,



hebrea, hindú y gitana, además de la escasa presencia numérica de sus integrantes, presentan una diferenciación mínima, por no decir inexistente, con respecto al grupo cristiano dentro de la vida pública de la ciudad, no poseyendo un discurso de etnia propio con proyección social, ya que sus actuaciones y dinámicas se engloban en el de la mayoría cristiana. Sus manifestaciones culturales no superan el ámbito de lo privado y poseen escasa repercusión general. No sucede lo mismo con los musulmanes, la otra cultura, gracias a lo elevado de su presencia numérica y a su visibilidad y diferenciación social, política y asociativa.

La convivencia posee una carga de positividad, y esa es la razón de su uso por parte de quienes defienden la existencia de unas relaciones inter-étnicas aceptables e incluso idílicas, mientras que la coexistencia remarca el hecho de que las relaciones inter-étnicas y inter-culturas no pasan de un «soportarse» mutuamente. Más allá del uso maniqueo de estos términos, especialmente por las élites políticas y sociales de la ciudad, la realidad es que existe un grado de convivencia superior al que admiten líderes como el Imán de la Mezquita Principal de Melilla, aun sin llegar a las excelencias cantadas por los líderes «cristianos». Las relaciones inter-étnicas e inter-culturas se mueven por una cotidianidad tranquila, salpicada por algunas fricciones esporádicas.

Estas últimas, son sobredimensionadas y utilizadas para denunciar que la convivencia es inexistente. Pero si analizamos la situación de la ciudad, no podemos negar que a pesar de ciertos conflictos étnico-religiosos esporádicos, el nivel de convivencia es muy alto. El hecho de que se produzca en un espacio geográfico tan reducido, con la presión anexionista de Marruecos, con la presencia de una minoría musulmana que representa un cuarenta por ciento del total, con la existencia de partidos étnicos, y con indicios de asentamiento del radicalismo islámico en sectores marginales de la población musulmana; resulta sorprendente por lo escasamente ideal del escenario. Pero, sin embargo, lo hace y discurre por cauces cívicos. Las fricciones entre grupos es algo que sucede en todas las sociedades y más cuando las diferencias culturales y religiosas son tan acusadas. Baste recordar el caso de El Ejido, para darnos cuenta de que con condiciones más adversas, en la ciudad de Melilla, aun no se han producido hechos que revistan la gravedad de este.

La convivencia es uno de los valores más reivindicados por los melillenses, independientemente de su etnia o de la religión de adscripción. Frente al discurso impecable o implacable (o todo es positivo o todo es negativo) de las élites políticas melillenses, los ciudadanos entienden que la convivencia inter-étnica y inter-culturas en Melilla, sin ser perfecta, es la única vía para mantener la paz social y no perder lo alcanzado hasta el momento en esta espacio fronteriza.

#### 4.2.5. La práctica religiosa

Dada la conformación étnico-cultural y religiosa de la ciudad melillense, una de las cuestiones importantes es su grado de práctica religiosa y la influencia que esta pueda tener en las relaciones interculturales. La religión no es solo un conjunto de creencias y valores, también se conecta con las identidades a través de los ritos y las tradiciones, y por supuesto es uno de los más importantes agentes de socialización. La religión condiciona la visión que los individuos tienen del propio grupo y de la alteridad, y por lo tanto es un factor fundamental en un entorno interreligioso y multicultural de Melilla.

Cuando acudimos al cruce del grado de práctica religiosa con la religión de adscripción, los musulmanes presentan una mayor práctica religiosa. Un 58% de los musulmanes -nacidos en Melilla o residentes en la ciudad pero nacidos en Marruecos- se considera «bastante o muy practicante» frente al 28% de los católicos que aseguran mantener un grado de práctica religiosa similar. La comparación con los datos a nivel nacional nos indican que los católicos melillenses mantienen un grado de practica similar al del resto de católicos españoles -el 24% se consideraba muy practicante en el año 2005 según el Banco de Datos de Metroscopia- (Metroscopia, 2006). Estos resultados nos muestran el proceso de secularización que viven los ciudadanos católicos, mientras que el grado de implicación que mantienen los ciudadanos pertenecientes a otras religiones, especialmente al Islam, es significativamente alto.

Del 88 de los musulmanes melillenses que consideran que su grado de práctica es elevado, el 30 de ellos son «muy» practicantes se situaba en el 25%. Si comparamos estos datos con los ofrecidos por el Estudio «La Comunidad Musulmana en España» de Metroscopia, llevado a cabo en el año 2006 para el Ministerio del Interior, observamos que el grado de práctica de los musulmanes melillenses es inferior al del conjunto de los musulmanes que residen en España. Para estos, el porcentaje de «muy practicantes» se situaba en el 41%.

**TABLA IV.8.** El grado de práctica religiosa según origen

	Muy practicante	Practicante	Poco practicante	Nada practicante	No sabe / No contesta
<b>Cristiano</b>	16	28	53	3	-
<b>Musulmán</b>	30	58	8	4	-

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Esta cuestión podría ser uno de los motivos añadidos que lleva a los cristianos de melilla a sentir un fuerte rechazo a introducir en sus círculos más cercanos a personas de religión islámica. La presencia de la religión, que en el caso del Islam tiene un carácter altamente invasivo y que llega a ser «un todo», provoca el recelo entre los ciudadanos socializados en entornos con tendencias secularizantes donde la religión se reduce cada

vez en mayor medida al ámbito de lo privado y las manifestaciones de tipo religioso-popular han ido perdiendo parte de su significación religiosa profunda (Navidades, Semana Santa, Romerías, etc.) dando paso a manifestaciones estrictamente culturales o tradicionales.

En cuanto a la relación entre la religión y la convivencia, es percibida por la mayoría de los melillenses como un impedimento para esta última.

**TABLA IV.9.** Percepciones sobre la religión y la convivencia

%	Las diferentes religiones facilitan la convivencia	Las diferentes religiones provocan conflictos sociales	Unas religiones facilitan más la convivencia que otras	La religiones fundamental para el desarrollo personal
<b>Acuerdo</b>	31,6	60	26,6	68,3
<b>Desacuerdo</b>	68,3	40	73,3	31,6

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

Seis de cada diez melillenses consideran que la existencia de diferentes religiones no facilita la convivencia, y que además, su existencia provoca conflictos sociales. Uno de cada cuatro considera que no todas las religiones son iguales y que unas facilitan más la convivencia que otras. Pero a pesar de toda esta negatividad sobre las religiones y la convivencia, en su esfera individual, la mayoría de los melillenses creen que la religión es muy importante para su desarrollo personal (un 68,3%). Más allá de lo coyuntural que pueda ofrecer una técnica como la encuesta, la tendencia observada es que la mayoría considera la religión como algo importante en su vida personal, pero considera negativamente la diversidad religiosa, por lo que cuando expresa esa negatividad se está refiriendo a las otras religiones, a la religión del otro.

De estos resultados podemos deducir que los melillenses consideran que el hecho de que existan diferentes religiones en la ciudad puede provocar conflictos y tensiones sociales, además de considerar minoríamente, que una religión favorece la convivencia más que otras.

La preferencia clara y manifiesta de los melillenses hacia una situación religiosamente homogénea se debe a:

- El recelo a una religión tan invasiva de todos los ámbitos como es el Islam frente al cada vez mayor secularismo presente en las sociedades occidentales.
- La presencia reciente del Islam en la ciudad (al menos de forma legal y reconocida), hace añorar a los católicos nacidos o residentes en melilla desde hace varias décadas, situaciones pasadas de homogeneidad y prevalencia religiosa y cultural cristiana. Los cristianos aceptados recientemente en la ciudad provienen también de espacios de pre-

valencia religiosa católica, por lo que la situación de diversidad religiosa de la ciudad les provoca un recelo similar a la de los de origen de Melilla.

Además, de las diferencias en la percepción sobre la relación entre religión y convivencia atendiendo a la religión de adscripción, existe una palpable diferencia entre lo que significa la religión dentro del desarrollo personal de cristianos y musulmanes. Los católicos, a pesar del rechazo que les provoca la presencia de otras religiones en el ámbito de la ciudad, no reafirman de forma radical su identidad religiosa (Rontomé, 2012), y tan solo la mitad considera que la religión es fundamental para su desarrollo personal frente a los musulmanes para los que en su mayoría, la religión supone algo muy importante en su desarrollo personal.

Desde la mayoría de perspectivas contrarias al multiculturalismo, como la expresada por Sartori, el eje sobre el que se suelen sustentar estas críticas, es la cuestión religiosa, y en concreto la referida al encaje del Islam dentro de las sociedades europeas. Lo cierto es que el Islam es una religión que aspira, como lo hizo el catolicismo en otras etapas de la historia europea, a ordenar todas las facetas de la conducta íntima, social y política, tal y como recuerda Oriana Fallaci. Esta última mantiene que en una cultura muy laica e individualista como el europeo, es muy difícil integrar a gentes que tienden hacia lo colectivo (Fallaci, 2004).

Podemos estar de acuerdo respecto al carácter fuertemente individualista como uno de los rasgos definitorios de la sociedad europeo, pero en relación a la afirmación de que se trata de una cultura muy laica, existen serias dudas (José, 2010). La sociedad española, si bien se halla inmersa en un fuerte proceso de secularización, dista mucho de ser portadora de una cultura laica.

No debe confundirse el descenso de fieles practicantes católicos con el substrato sobre el que se basa la cultura *societal* española. Esta no solo se refiere a las manifestaciones religiosas externas, las más llamativas como las que representan procesiones, romerías y la mayoría de las fiestas y celebraciones que se celebran en la totalidad del territorio nacional. También en lo relativo al orden de valores propio. La sociedad española, en este sentido, continúa siendo sociológicamente católica y uno de los rasgos antropológicos distintivos de ese catolicismo sociológico es el «cristianismo de cruzada» lo denomina Stallaert (1998: 139). El catolicismo español tiene un fuerte componente de cruzada, cuya expresión particular es el «casticismo» (Rontomé, 2012).

En Melilla, ese casticismo es especialmente acusado en una buena parte de la población cristiana. Es evidente, que en el caso de melilla, al igual que sucede en otros puntos de España y de Europa, los problemas de integración y convivencia, suelen estar relacionados con la presencia de musulmanes en estas sociedades, es un problema de encaje del Islam en Europa. Pero esto no provoca una relación necesaria entre Islam y conflicto-fricción. En dicha ciudad, las fricciones entre las comunidades, exceptuando algunos de los hechos reseñados en este trabajo y de algunas actitudes poco tolerantes

en el ámbito de lo moral; la mayoría de las fricciones se relacionan más con actitudes educativos. Es decir, las diferencias en el comportamiento cívico entre unos ciudadanos y otros, es una de las causas principales de fricción entre ciudadanos. La visibilidad de estas acciones lleva además a una generalización de las acciones individuales. Así, cuando un ciudadano musulmán vulnera una norma de tráfico, los no musulmanes trasladan la acción de este individuo a todo el colectivo. De la misma forma, la actitud de un cristiano respecto a los musulmanes, es interpretado por estos de manera generalizada. Si bien existen fricciones convivenciales entre ciudadanos de uno y otro grupo, no lo es menos que por parte de ambos se producen generalizaciones que no reflejan de forma exacta el comportamiento de la mayoría.

#### **4.2.6. Lealtades de un grupo musulmán**

La desconfianza hacia la población musulmana melillense ejemplo se justifica por parte de la población cristiana en una supuesta deslealtad de este grupo hacia la nación española por su condición de musulmanes de origen marroquí. Asimismo, queda patente el recelo hacia los musulmanes melillenses a los que califica de «musulmanes con DNI español», es decir españoles de conveniencia, además de dar verosimilitud a la denominada «marcha de la tortuga», o lo que es lo mismo, la lenta invasión demográfica de Melilla por parte de la población musulmana con la vista puesta en la entrega de esta la ciudad a Marruecos.

Pero esta percepción no solo se manifiesta de forma habitual en los medios de comunicación, que en ocasiones suelen tratar el tema con evidente desconocimiento la realidad de la ciudad, también desde organismos e instituciones especializadas como el Real Instituto Elcano (ARI 159/2008), el Instituto Español de Estudios Estratégicos (Cajal, 2003: 210) o los informes de los servicios de inteligencia españoles, donde se pone en duda la lealtad de la población musulmana.

En el ámbito local, la cuestión queda fuera de toda duda. La mayoría de los cristianos suelen considerar a los musulmanes melillenses o ceutíes como ciudadanos de conveniencia cuya lealtad se debe en última instancia a Marruecos. Esta percepción enlaza con la cuestión del arraigo. El arraigo y la lealtad son las dos caras de una misma moneda. Los musulmanes de Melilla que tienen arraigo por lo que sus lealtades también se deben a esta. Que la cuestión se suscitara durante los procesos de nacionalizaciones masivas del periodo 1986-1990 puede resultar explicable desde el punto de vista de los melillenses cristianos ante una percepción coyuntural de «invasión», pero que veinte años más tarde aún se cuestione esta situación no puede deberse más que al recelo que el Islam y su relación con lo marroquí produce entre la población española en general y de la Melilla en particular.

A finales del año 2007, el diario El Faro de Ceuta por ejemplo, va a varias personalidades locales sobre esta cuestión bajo el significativo titular de «Musulmanes ceutíes ¿españoles o marroquíes?» (El Faro, 2007). El líder de Comisiones Obreras y

del partido localista Partido Socialista del Pueblo de Ceuta (PSPC), Juan Luis Aróstegui, afirmaba lo siguiente:

Es una cuestión muy complicada. La población ceutí musulmana la constituyen miles de personas con motivaciones y sentimientos muy diversos. Habrá sectores que se sientan españoles y otros que no. Pero si hay algo que está claro es que determina cada proporción resulta imposible (Rontomé, 2012).

Esta realidad la reflejó puntualmente en el 13 de abril de 2011, el presidente del partido Coalición por Melilla (CPM), Mustafa Aberchán, ha declarado en rueda de prensa su más profundo rechazo a las palabras de Aznar en un discurso impartido en la Universidad de Columbia, en Nueva York y que el periódico digital *Público* ha reproducido. En la ponencia, el ex-presidente del Gobierno del Partido Popular, dijo que los musulmanes «no muestran interés en integrarse», un extremo que Mustafa Aberchán rechaza de pleno y del que pretende pedir una rectificación dirigida desde la Asamblea de la Ciudad. Mustafa Aberchán dijo que estas declaraciones son tan graves que el candidato a la presidencia de la ciudad por el Partido Popular, Juan José Imbroda, no puede «pedir el voto a los musulmanes melillenses sin haber primero rechazado estas declaraciones» por considerarlas fuera del marco constitucional y altamente nocivas para la convivencia en Melilla.

También, en el tema de la trama del Voto por Correo, el presidente de CPM de cara a las elecciones locales del año 2011, supusieron una pérdida de votos para el partido musulmán ya que muchos electores musulmanes tienen presente esta ambigüedad sobre la lealtad de los musulmanes melillenses y su consideración como españoles de conveniencia. Y asimismo Mustafa Aberchán dijo la posición de la formación política de este partido (CPM) en el panorama electoral, siendo como es, y desde hace ya muchos años, la segunda fuerza política más votada de la ciudad.

Además, de todo lo expuesto, El Grupo Parlamentario de Coalición por Melilla (CPM) ha solicitado al presidente de la Ciudad Autónoma de Melilla, Juan José Imbroda, que eleve una petición al Ministerio del Interior para que cree una Comisión de Investigación acerca de la información publicada en el diario *El País* sobre miembros del Cuerpo Nacional de Policía (CNP) melillenses y musulmanes. Según afirmaba la cabecera en octubre de 2011, estos policías están siendo investigados por supuesto radicalismo islámico, algo que el diputado del partido Coalición por Melilla, Hassan Mohatar, cree que no puede deducirse de los hechos que relata el periódico, como la asistencia de los agentes a dos congresos islámicos organizados por la Comisión Islámica de Melilla (CIM) en Málaga.

Mohatar solicita que se aclare por qué la Guardia Civil investiga a los policías y por qué los musulmanes están en el punto de mira, ya que «se está poniendo en duda la fidelidad de la mitad de los melillenses» y vulnerando varios derechos fundamentales de estas personas. «No se puede poner en tela de juicio la profesionalidad de los agentes», prosigue el diputado, «y, si alguien ha hecho algo, que lo pague, pero el hecho de que se

estigmatice a alguien por profesar una religión debe ser condenado desde la Asamblea de Melilla». Como señala web de Coalición por Melilla en el 30 de noviembre de 2011, el partido de CPM sostiene que «los musulmanes de Melilla y Ceuta somos automáticamente sospechosos por el simple hecho de querer acceder a las Fuerzas de Seguridad del Estado» y que la situación de estos agentes concretos debe esclarecerse para que «este tipo de acusaciones infundadas no vuelvan a salir a la luz».

En el mismo sentido también sobre las lealtades de los musulmanes melillenses al ex-diputado del Grupo Coalición por Melilla (CPM), Jalid Said:

En mi opinión, [...] está claro que la comunidad musulmana de Melilla se siente española, el problema es que aún se confunde la nacionalidad con la religión. Para ser musulmán no hace una clave ser marroquí. Por eso, un discurso del miedo como el que quiere trasladar un parte del Partido Político a la ciudadanía no tiene cabida en nuestra sociedad (Entrevista, 05).

Tal y como plantea ex-diputado de la CPM, además de lo anacrónico que pueda llegar a ser cuestionar la lealtad de unos ciudadanos cuyos padres o abuelos optaron libremente por emigrar y adquirir la nacionalidad española hace varias décadas, la respuesta de Jalid Said incide en la confusión interesada que suele hacerse entre la religión de pertenecía y la nacionalidad. Una confusión a la que nada ayuda declaraciones como las del Imán de la mezquita central de Melilla sobre las lealtades religiosas que los musulmanes melillenses deben al rey de Marruecos como los católicos se la deben al Papa. El hecho de que una autoridad política (el jefe del estado marroquí) sea a la vez líder religioso, es algo difícil de entender desde la perspectiva de los «cristianos» melillenses. Esta comparación sobre lealtades religiosas entre musulmanes y católicos certifica el grado de confusión que existe entre los líderes religiosos musulmanes y su escaso conocimiento de la diferenciación radical entre lealtades políticas y lealtades religiosas que existe en el mundo cristiano.

La expresión más clara de la consideración de los musulmanes como ciudadanos de conveniencia es la denominada «marcha de la tortuga». Los españoles en general, esta tesis sostiene que el crecimiento de la población musulmana proveniente de Marruecos esta promocionada por este estado para que, una vez que constituyan la mayoría de la población de Melilla, la «retrocesión» de la ciudad al Reino de Marruecos se vea facilitada. Esta tesis no tiene un sustento real, sino que es más bien un producto del victimismo y de la percepción de invasión que posee el sector español de la población, especialmente entre «los nuevos cristianos del melillense».

El recelo hacia la población musulmana por parte de los españoles en general y de los cristianos melillenses en particular se muestra sobredimensionado. Sin embargo parece resultar especialmente preocupante la lealtad de los musulmanes melillenses o ceutíes, probablemente porque el separatismo de ciertas regiones españolas resulta «familiar», forma parte, paradójicamente, de lo «español», mientras que un posible secesionismo musulmán en Melilla resultaría algo ajeno y extraño, y donde se pone en

duda la lealtad de la población musulmana, y como todo lo relacionado con el significado Magrebí, Árabe o Moro, produce un fuerte rechazo.

Para a continuación ofrecer una explicación similar a la tesis que hemos venido manteniendo con respecto a las relaciones de los musulmanes melillenses con un país musulmán como Marruecos por ejemplo: «es sentimental, sin más». Me pregunta de una entrevista anterior en Melilla con el ex-diputado del Grupo (CPM), Jalid Said se planteaba esta cuestión,

¿Se puede ser Español y Melillense sin ser de origen cristiano-occidental? Aquí el matiz (melillense) es importante, muy importante entre otras cosas, porque el concepto de ser de Melillense de algunas personas, es distinto del de otras (Entrevista, 05).

Para el ex-diputado de la formación musulmana (CPM) la españolidad de la población musulmana de Melilla es algo incuestionable. La cuestión identitaria, los musulmanes melillenses quieren ver reconocida su identidad musulmana pero siempre dentro de su ciudadanía como españoles. Así, las dudas sobre las lealtades del colectivo musulmán están relacionadas con el actual estatus de ciudadanos de segunda que desde la perspectiva de esta formación política, han interiorizado los propios ciudadanos musulmanes de Melilla debido en parte a la consideración que de ellos hacen el resto de melillenses no musulmanes.

#### **4.2.7. El discurso del bienestar de la diversidad**

En el discurso diplomático o políticamente correcto de los líderes políticos y sociales de la ciudad se suele alabar la diversidad, atribuyéndole a esta circunstancia un valor positivo per se. Pero relacionar la diversidad étnica o religiosa con una mejora socioeconómica de las sociedades donde se produce o una disminución de la conflictividad social, carece de demostración empírica. En sentido contrario, existen sociedades étnicamente homogéneas como la del Japón, que mantienen un nivel de conflictividad social muy bajo y un bienestar económico elevado. En muchas de las sociedades donde existen una diversidad de grupos étnico-religiosos se producen un alto nivel de conflicto inter-religioso derivado de las tensiones que provoca la competencia por los recursos, incluso en estados con sistemas democráticos como la India, el nivel de conflictividad que provoca la división étnico-religiosa es elevada, a pesar de que el sistema político indio recoge de forma constitucional las políticas preferenciales y la discriminación positiva en razón de casta o etnia (Sowell, 2006: 43).

La realidad es que la diversidad es una situación sobrevenida y no deseada. En el caso de Melilla la situación de diversidad es ensalzada por la propia publicidad oficial que hace de la diversidad de culturas y religiones y de su armonía convivencial uno de los principales valores turísticos de la ciudad. Si bien cuando se refiere a las fiestas locales solo aparecen en el portal institucional festividades cristianas (Cruces de mayo, carnavales, fiestas patronales, Fiesta del Sacrificio, Virgen de la Victoria, Día de



Melilla, Natividad del Señor, Semana Santa). La mayoría cristiana se opuso a las nacionalizaciones generalizadas que se iniciaron en 1986 y que relacionaron la adquisición de la nacionalidad española con la marroquinización encubierta de la ciudad.

La actual diversidad étnico-religiosa proviene precisamente de ese proceso de concesión de nacionalidades que se llevó a cabo mediante una excepción a la Ley de Extranjería, tras las presiones de la población marroquí asentada en Melilla. La conflictividad social que había vivido la sociedad melillense en las décadas previas a la diversidad religiosa había tenido el mismo origen que en el resto de la sociedad española en forma de conflictos socioeconómicos y políticos. La legalización en la década de los noventa de la diversidad ya existente, introdujo una nueva causa de conflictividad religiosa. El discurso de la diversidad entre las élites políticas de Melilla ha ido modificándose con arreglo a las evoluciones sociales y a criterios pragmáticos de oportunidad y propagandas políticas.

El discurso posee matices diferentes según el origen étnico de los líderes. Para los cristianos el discurso de la diversidad se dirige en primer lugar a los propios cristianos, para convencerles de que la situación de cohabitación o convivencia con los musulmanes en la ciudad no es especialmente negativa, que existe y que debe ser admitida, y en segundo lugar hacia los musulmanes al objeto de mostrarles su disposición al entendimiento. Sin embargo, para los líderes musulmanes, las alabanzas a la diversidad van dirigidas a que se reconozca la existencia de este grupo dentro de la sociedad melillense y al reconocimiento expreso de una identidad propia y diferenciada.

En la con Ramón Buxarrais, al preguntarle sobre este tema las relaciones con otros grupos religiosos en Melilla, señala: «Mira, aquí las religiones coexistimos pero convivimos. Es un paso». El vicario episcopal, también dice que el diálogo entre las confesiones religiosas en Melilla era solo ocasional y muy amparado por las administraciones locales y nacionales que quieren dar importancia simbólica y política a la «Melilla de las Cuatro Religiones». En cuando a las relaciones, los católicos las consideran como cordiales y de colaboración oficial,

[...] cordiales y de acompañamiento [...] nos saludamos con toda cordialidad, y, cuando alguna confesión religiosa celebra sus fiestas principales, hay una invitación a las otras confesiones y una presencia institucional de algún representante de dichas confesiones [...]; por ejemplo, lo último, la fiesta del fin del Ramadán que hubo [...] en uno de los levantamientos del ayuno pues uno fue con la presencia de las autoridades representantes civiles y de las religiones; una mesa grande con varios representantes de mezquitas de aquí [...], con el rabino principal de la comunidad israelita, conmigo como vicario episcopal, el presidente de la Asociación Hindú de Melilla con la esposa, que son los que llevan el Templo (Rafael, 2013: 230).

Los católicos participan también en el «Conozcámonos», una iniciativa patrocinada por la Ciudad Autónoma, que se lleva realizando en los últimos años, y que consiste en reuniones de todas las confesiones en un local público de Melilla de amplio

aforo para tratar algunos temas comunes a las diferentes religiones, teniendo así la ocasión de conocer mutuamente cómo las otras religiones entienden y viven esos temas. Se han tratado varios temas; el primer año del 2011 fue el papel que tienen los templos en la religión musulmana, judía, cristiana e hindú; el último año ha sido el tema de la ceremonia de iniciación de los niños en la comunidad religiosa (bautismo para los cristianos, circuncisión para los judíos y musulmanes, etc.). Se trata de conferencias donde intervienen representantes de cada religión para exponer el tema, como un paso para el diálogo. Se celebra en el salón amplio que hay en el hotel Melilla Puerto. Al final, se termina en el hotel, en una sala reservada, con una degustación de productos típicos de las cuatro culturas que se reúnen (Rafael, 2013: 231).

A pesar de que los ciudadanos pertenecientes a ambas comunidades proceden de un entorno étnica y religiosamente homogéneo, la percepción sobre la diversidad es distinta entre los melillenses según su origen. Los cristianos recuerdan los tiempos en los que la ciudad era suya es decir, cuando era étnicamente y religiosamente homogénea (aunque nunca fue así en realidad), la población era mayoritariamente de origen peninsular y católico, ya que las minorías musulmana, hebrea e hindú habían sido siempre escasas cuantitativamente y prácticamente invisibles a la percepción social de la diferencia. Aquella situación les proporcionaba un plus de seguridad que afianzaba el carácter cristiano-español de la ciudad. Parte de la población cristiana vive todavía de espaldas a esta realidad y perciben la presencia de los musulmanes en Melilla como algo transitorio. En cuanto a los moros, los musulmanes de esta ciudad o de su entorno, especialmente los de primera generación, la diversidad es una realidad que han generado ellos mediante su presencia o la de sus inmediatos antecesores. Son ellos los que han hecho posible esa diversidad, por lo que esta no les provoca el rechazo que sienten sus conciudadanos cristianos y suelen mostrarse más cómodos que los primeros.

Podemos concluir que no existe una identidad melillense bien definida según los parámetros habituales de etnia, lengua, religión o cultura. La presencia de dos grandes grupos poblacionales con tamaños que tienden a aproximarse, con identidades muy diferenciadas, impide la existencia de una identidad única. Hasta los años ochenta, la identidad de melilla era prácticamente idéntica a la del resto de los españoles, y se basaba en la religión católica, la lengua castellana y unos rasgos culturales similares a los andaluces. Las diferencias con respecto a la identidad española común consistían en que los rasgos identitarios de españolidad, incluido el catolicismo, se daban en mayor grado entre los melillenses que entre el resto de españoles, precisamente por ser esta una ciudad frontera. Esta identidad de españolidad de frontera lo podemos denominar melillismo.

La identidad única de Melilla basada en los rasgos comunes a la cultura de la mayoría de los españoles se fractura a partir del reconocimiento de la ciudadanía de los musulmanes residentes en dicha ciudad. Hasta ese momento la presencia irregular de los musulmanes permitía seguir hablando y defendiendo una identidad melillense que coincidía con la identidad de los cristianos melillenses. Las nacionalizaciones masivas

supusieron, no solo la regularización de la situación anómala de la población musulmana, también el reconocimiento de que la identidad musulmana formaba parte de la identidad melillense, que la modificaba y que finalmente, creaba una nueva y distinta.

Dada la conformación diferencial de los dos grandes grupos poblacionales de la ciudad, la religión constituye uno de los ejes definitorios de ambas identidades, cristiana y musulmana. Además de la religión como caracterización fundamental existen otros rasgos diferenciadores y definitorios complementarios como la cultura de origen, la etnia y la lengua (el castellano en oposición al *rifeño*). La importancia de la religión como rasgo identitario queda patente cuando se trata de la práctica religiosa que presentan cada uno de los grupos. Los católicos melillenses poseen un grado de práctica religiosa similar al del conjunto de los españoles pero se autodefinen como cristianos para diferenciarse de los musulmanes y estos poseen un grado de práctica ligeramente inferior que el resto de los musulmanes a nivel nacional, pero también se auto-referencia como musulmanes frente al resto.

Los musulmanes melillenses parecen ofrecer un grado de práctica menor que el resto de musulmanes residentes en España, debido a factores como el origen y a una relación más natural y cómoda con el entorno para el caso de los musulmanes melillenses. Por eso, la pertenencia de origen a la ciudad de Melilla rebaja el grado de práctica religiosa con respecto a los musulmanes inmigrados provenientes de países islámicos. Algunos dirigentes religiosos musulmanes han expresado en diversas ocasiones su preocupación por esta posible disminución en el grado de práctica religiosa y su relación con la aculturación que según estos líderes, padece una parte importante de la población musulmana joven.

La visión que tienen los individuos pertenecientes a cada uno de los grupos, los musulmanes poseen una visión del otro (cristiano) más positiva debido a varias circunstancias. La primera es la fortaleza de su identidad, basada en una religión que les protege frente a las injerencias de otras identidades mientras que los cristianos sufren un proceso de secularización que debilita su identidad religiosa. En segundo lugar, los musulmanes perciben que la identidad cristiana es todavía una identidad de prestigio social, por lo que su percepción es más favorable al relacionarla con un mayor nivel socioeconómico que la suya propia.

Los rasgos comunes de identidad en ambos grupos son su acusado «caballismo» y su defensa de la convivencia como valor propio. La identificación con el espacio geopolítico de la ciudad es uno de los rasgos identitarios comunes si bien en sentidos diferentes. Los cristianos consideran la ciudad como algo propio y consustancial a su identidad, son los auténticos melillenses, por lo que su identificación con el espacio geopolítico de la ciudad es considerable. Para los musulmanes, la identificación con la ciudad es endógena y una salvaguarda de prosperidad. Pertenecer a Melilla es un plus de bienestar frente a la situación que viven sus parientes y allegados al otro lado de la

frontera. Además de esta cuestión, la comunidad musulmana de Melilla se enfrenta a dos realidades, la española a la que pertenecen por derecho y la marroquí a la que se vinculan por cuestiones familiares, culturales y religiosas, les impulsa a buscar un referente espacial claro, y este no es otro que la ciudad de Melilla.

En cuanto a la convivencia como valor común, ambos grupos la defienden como rasgo identitario propio de los melillenses en general. Pero al igual que el referente geopolítico es común pero por diferentes motivaciones, el valor de la convivencia es percibido sobre distintos parámetros. Para los cristianos la convivencia es un valor fundamental porque permite el mantenimiento del status quo étnico-social actual, mientras que para los musulmanes la convivencia representa la posibilidad de residir en una ciudad que les ofrece un saldo vital positivo a pesar de ocupar los escalones sociales reales. La conservación del sistema de convivencia inter-étnica y inter-cultura actual en Melilla pasa por el mantenimiento de un cierto nivel de favorabilidad y de reivindicación entre los grupos musulmán/cristiano.

#### **4.3. LA REIVINDICACION DE LA IDENTIDAD MUSULMANA Y LAS POLITICAS DE LA DIFERENCIA**

Los movimientos de reivindicación de la identidad entre las minorías se han visto favorecidos por dos hechos relacionados con el proceso globalizador. Por un lado el debilitamiento del estado-nación y el surgimiento de entidades supranacionales como la unión Europea, lo que ha favorecido la reivindicación, y el posterior reconocimiento de las identidades regionales. Un segundo elemento ha sido el proceso de inmigración global que ha modificado la estructura socio-demográfica de los estados europeos, introduciendo en sus sociedades nuevas minorías étnicas, culturales y religiosas, o aumentado el peso demográfico de las ya instaladas en ellas. El resurgimiento étnico o la reafirmación de los grupos étnicos y/o culturales tiene como principal objeto el reconocimiento de la identidad propia, de la identidad de la minoría, para a continuación pedir el reconocimiento de una «ciudadanía diferenciada» que facilite la acomodación de esas minorías dentro la mayoría cultural.

Las minorías necesitan proteger sus rasgos identitarios, ya sean de tipo cultural, religioso o lingüístico, frente a los rasgos identitarios mayoritarios que predominan en el ámbito público y se encuentran protegidos por el sistema normativo. Surgen así los derechos colectivos como forma de protección externa frente a la mayoría. Kymlicka (1996: 47-55) establece tres tipos de derechos específicos dirigidos a proteger a las minorías:

- *Derechos de autogobierno*: la delegación de poderes a las minorías étnico-territoriales, a menudo a través de algún tipo de federalismo.

- *Derechos poliétnicos*: apoyo financiero y protección legal para determinadas prácticas asociadas con grupos étnicos o religiosos, al objeto de que puedan expresar su particularidad y su orgullo cultural, aunque al contrario que los derechos de autogobierno, este tipo de derechos se dirigen a fomentar la integración en el conjunto de la sociedad.

- *Derechos especiales de representación*: persiguen una representatividad más proporcional a la conformación de la sociedad para suplir la representación insuficiente que padecen los grupos históricamente desfavorecidos (minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados, etc.) garantizándolo mediante cuotas para estos grupos étnicos o nacionales en el seno de las instituciones parlamentarias o haciendo a los partidos políticos más inclusivos.

En el caso de Melilla, la reivindicación de la identidad de la minoría musulmana como grupo diferenciado dentro de la sociedad melillense se inicia con el acceso de los musulmanes melillenses a la condición de ciudadanos. En el año 1986 el porcentaje de musulmanes que residían anteriores en Melilla y que poseían la nacionalidad española representaban tan menor del total de esta población. La primera toma de conciencia de su capacidad reivindicativa como minoría se produce ante la aprobación de la Ley de Extranjería en 1985. A tenor de esta Ley, la mayoría de los musulmanes residentes en Melilla eran considerados extranjeros con todo el cúmulo de consecuencias negativas que ello tenía para esta minoría.

Hasta esa fecha, la mayoría de los musulmanes se habían instalado en la ciudad en los últimos tiempos del régimen franquista sin contar con un permiso de residencia o trabajo (muchos tan solo poseían la denominada «tarjeta estadística» un documento de control utilizado por la policía española) lo que les abocaba a una situación inestable, si bien nunca fueron apátridas ya que el derecho civil marroquí establece que cualquier descendiente de marroquíes es considerado como nacional de este país, no existiendo la posibilidad de pérdida de la nacionalidad salvo contadas excepciones. Se inicia un fuerte movimiento asociativo en el que destacan la «Comunidad Musulmana de Melilla» liderada por el pro-marroquí Omar Duduh El Founti. Las presiones sobre el gobierno central, incluidos los actos subversivos, así como el temor de este a un conflicto étnico-religioso que pudiera ser aprovechado por el gobierno marroquí en sus pretensiones anexionistas (en enero de 1987 el rey Hassan II propuso al gobierno español la llamada «célula de reflexión» para dilucidar el futuro de la ciudad), dieron como resultado la creación de una comisión que fue concediendo la nacionalidad española a los musulmanes que demostrasen cierto arraigo en la ciudad de Melilla.

La mencionada crisis del año 1985 es el hecho sobre el que gravita la mera existencia de la comunidad *amazigh*-musulmán de melillense en sí, en los términos en que hoy la conocemos. El diagnóstico de la situación de convivencia entre las principales comunidades en la ciudad según el artículo de Omar Duduh, en el diario *El País*, con el que arranco la crisis y que se titulaba «Legalizar Melilla», era que esta se

podía calificar de *una tolerancia sin convivencia, en la que lados comunidades fundamentales viven una de espalda a otra*. El origen del problema estaba en que, en julio de 1985, al inicio de la crisis, el grueso de la comunidad Musulmana de melillense, pese a haber nacido en la ciudad, no tenía la nacionalidad española. El 82,5% de los mismos (14.049 personas) eran extranjeros y solo el 17,5% restante tenía DNI. Así, de los extranjeros, la mayoría tienen una Tarjeta de Estadística (32%), como único documento acreditativo de su presencia en la ciudad. Un documento de nula legalidad en el derecho internacional. Como de luego a decir mordaz y ironía, eran simples «chapa de perro» (Llamas, 2011).

Un proceso lleno de irregularidades que modificó de forma definitiva las relaciones sociales de la ciudad. Por un lado, en tan solo cinco años se concedieron, dentro de este proceso de regulación extraordinario, en situación documental de la población musulmana en Melilla en 1986, 5.477 tienen la Tarjeta de Estadística y 2.978 documento nacional de identidad (DNI) a musulmanes residentes en Melilla (Mayoral, 2005: 40), lo que supuso un cambio radical en las relaciones sociales entre la mayoría cristiana y la minoría musulmana, pasando de una relación de supeditación a otra de igualdad legal. La otra consecuencia significativa de este proceso es que los líderes musulmanes pudieron comprobar que las presiones a un gobierno democrático, incluidas las acciones de carácter subversivo (algunos de estos líderes fueron enjuiciados por este delito durante el movimiento reivindicativo), junto con las amenazas de conflicto étnico-religioso, producían como resultado una exención de la Ley para este grupo.

Este fue el primer caso de trato diferenciando en función de la adscripción religiosa a todo un grupo étnico-religioso como era el marroquí residente en Melilla. Sin entrar a valorar si existía o no, falta de sensibilidad de esta Ley con respecto a los residentes musulmanes asentados o nacidos en Melilla, la consecuencia final fue la excepción en su aplicación en favor de una minoría étnico-religiosa. La solución adoptada fue la menos gravosa en ese momento de cara a la paz social de la ciudad, sin tener en cuenta las supuestas consecuencias futuras como el fuerte crecimiento demográfico musulmán y la victimación de la población no musulmana.

En el mismo sentido, las organizaciones políticas de base musulmana rifeña tienen su nacimiento en el cambio social que supuso la crisis de 1985. A partir de ese momento, las asociaciones musulmanas mutaron para conformarse en partidos políticos (como por ejemplo actualmente el partido Coalición por Melilla liderado por Mustafa Aberchán entre otros partidos que vamos a citar a continuación) y continuaron sus reivindicaciones identitarias por las vías políticas. Hasta la fecha se han formado 7 partidos políticos. Todo ello significa una diversidad que muestra una participación de la comunidad musulmana en la vida política con sus propias herramientas en el estado de derecho en forma de partidos políticos. De todos dichos partidos políticos solo tres se mantienen en la vida política. En orden cronológico de aparición encontramos (Llamas, 2011):

- El partido de los demócratas melillenses (PDM): creado por Omar Duduh El Founti al inicio de del año 1985, si bien nunca llego a funcionar como tal ni participo en las elecciones para las que fue creado, las de julio de 1986. Sin embargo, se presentó a las elecciones autónomas y locales de 2011.
  - El partido independiente hispano bereber (PIHB): fundado por Laarbi Bumedian a principios de los noventa, como primer intento serio de aglutinar al colectivo musulmán en un proyecto político.
  - El partido del trabajo y del progreso (PTP: fundado en 1994, y liderado por Jhafar Hassan Yahia. Hizo su comenizó con un enfoque ideológico de izquierda para luego derivar a un partido étnico.
  - Coalición por Melilla (CPM): fundad en 1995, tras la desaparición del PTP coaligado con el partido independiente hispano bereber. El líder más destacado es Mustafa Hamed Moh (Aberchán). En 1997 fue consejero de medio ambiente y vicepresidente tercero de la ciudad autónoma de Melilla en la legislatura en la que su partido gobernó en coalición, mientras la presidencia la ocupaba el tráfuga del PP Enrique Palacios. Posteriormente CPM alcanzo el poder, aunque de nuevo en coalición con el Grupo Independiente Liberal (GIL). Colocando a su presidente Aberchán en la presidencia de la ciudad durante más de un año, a causa de una moción de censura liderada por el PP, UPM y PSOE conjuntamente. Esto fue vista como una maniobra contra el alcalde musulmán, con cruce de acusaciones (Ramos, 1999).
  - El partido social demócrata de Melilla (PSDM): nació en 1998 pero no tuvo posterior actividad alguna.
  - El partido nacionalista del Rif (PNR): creado en 2003 y presidido por Mimoun Kadour Hussein. Este tiene una reivindicación mayor de reconocimiento de las raíces culturales rifeñas.
  - El partido acción democrática de Melilla (ADME) fundada en 2009.
- Actualmente en la vida política encontramos CPM, PDM, ADME y PNR. Fue el CPM el único por peso y trayectoria que ha apuntado mucha atención.

#### **4.3.1. Los derechos de Autogobierno**

La descentralización administrativa llevada a cabo por el modelo de Estado Autonómico implantando tras la Constitución de 1978 ha permitido una delegación de poderes, superior en algunos aspectos al modelo federal, en las administraciones regionales creadas tras la aprobación del nuevo régimen constitucional. Esta descentralización y los correspondientes derechos de autogobierno se han basado en el factor territorial para su implementación, más que en cuestiones identitarias.

El modelo autonómico se diseñó para dar solución a las reivindicaciones nacionalistas en los territorios vascos y catalán principalmente, pero el modelo ha permitido, no solo altas cotas de autogobierno, también la potenciación de los rasgos identitarios diferenciados de su población (o al menos de parte de ella) como la lengua o

determinadas manifestaciones culturales, aunque no ha conseguido eliminar totalmente los referentes de la población que reside en estos territorios y que no se ajusta al modelo nacionalista de lengua e identidad. Otra de las consecuencias importantes que ha tenido el modelo autonómico es la potenciación de rasgos identitarios diferenciadores en las regiones que tradicionalmente no los había reclamado o la búsqueda de estos rasgos en la consecución de una rebaja en las diferencias de autogobierno entre regiones y nacionalidades.

En Melilla, debido a las presiones que Marruecos ha ejercido sobre los diversos gobiernos españoles desde la instauración del modelo autonómico con el objetivo de que Melilla no obtuvieran la concesión de un Estatuto de Autonomía que la equiparase al del resto de las Comunidades Autónomas de España, y que se conforme como «Ciudad Autónoma», un modelo que carece de atribuciones importantes, con fuertes limitaciones en la posibilidad de delegación de ciertas competencias estatales (la Administración central gestiona directamente la educación, la sanidad, el empleo, las políticas económicas generales, etc.) y, sin potestad legislativa (solo posee iniciativa legislativa, lo que obliga a que las propuestas legislativas de la Asamblea melillense pasen por el filtro del parlamento nacional).

Las élites musulmanas han centrado su interés en la reclamación de algunos derechos poliétnicos. El interés del partido musulmán mayoritario (el partido de los demócratas melillenses (PDM) de Omar Duduh El Fountiy coalición por Melilla (CPM) de Mustafa Aberchán) se han dirigidos, respecto a la elaboración de un nuevo estatuto, a la inclusión en el mismo de algún tipo de reconocimiento del carácter multicultural de la Ciudad Autónoma de Melilla. El actual estatuto de autonomía, en su Preámbulo, habla del «respeto, comprensión y aprecio de la pluralidad cultural de su población»;<sup>27</sup> pero los líderes políticos musulmanes consideran esta referencia como insuficiente y pretenden una mención expresa a la identidad musulmana de la ciudad. Pero la cuestión es que para conseguir una reforma del Estatuto en el sentido del reconocimiento de la identidad multicultural, o como pretenden las élites políticas musulmanas, el reconocimiento de la identidad musulmana de la ciudad, así como algún tipo de reconocimiento oficial del rifeño-melillense, se requiere en primer lugar su aprobación por dos tercios de la asamblea melillense, luego elevar esta propuesta de iniciativa de reforma a las Cortes Generales para su aprobación mediante Ley Orgánica.

En cuanto al ámbito educativo, tan importante en la consecución de los derechos de autogobierno, la limitación legislativa estatutaria dificulta la inclusión en los currículos escolares del árabe clásico o del *amazigh* melillense. La Asamblea de Melilla solo tiene potestad para sugerir al Ministerio de Educación, adaptaciones al ámbito específico de la ciudad. El sistema educativo de Melilla mantiene una dependencia exterior en todos los ámbitos. Las enseñanzas de primaria y secundaria, así como los estudios de bachiller, formación profesional y estudios universitarios a distancia

---

<sup>27</sup>Artículo 5.2.h de la Ley Orgánica 2/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Melilla.



(UNED) dependen directamente del Ministerio de Educación y los estudios universitarios presenciales, dependen de la Universidad de Granada.

De esta forma, el estatus jurídico-constitucional de la ciudad, recortado en su nacimiento por las presiones marroquíes (García Flórez, 1996: 194), constituye un freno a los derechos de autogobierno de la minoría musulmana, a pesar de que esta minoría se convertirá en mayoría numérica en futuro (según los datos demográficos de dicha población).

La consecución de los derechos de autogobierno de la minoría musulmana melillense se circunscribe a dos vías. La primera es la de alcanzar el estatus jurídico-constitucional de Comunidad Autónoma aplicando la Disposición Transitoria Quinta de la Constitución Española, diseñada de forma expresa para este fin. Una posibilidad poco probable ya que los partidos mayoritarios, tanto el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) que gobernaba cuando se implantó el modelo de Ciudad Autónoma, como el Partido Popular (PP) que no ha modificado este status durante su mandato, no se muestran dispuestos a abordar esta posibilidad. Ni siquiera el partido Coalición por Melilla en su intento ha podido hacerlo. La segunda opción sería la de modificar el actual Estatuto por parte de una Asamblea de Melilla con una mayoría suficiente para iniciar este procedimiento y que sean las Cortes Generales las que accedan a reconocer estatutariamente la identidad *amazigh*-musulmán de la autónoma de la ciudad además de conceder la gestión de las competencias educativas por parte del Ministerio y que fuera este el que promoviera las adaptaciones curriculares con vinientes.

La limitación del estatus jurídico-constitucional de Ciudad Autónoma de Melilla, debida a las presiones de Marruecos con el objeto de mantener a la ciudad en un marco jurídico-estatutario lo más diferenciado posible del resto del Estado, ha tenido el efecto, no buscado, de limitar las posibilidades de que la futura mayoría *amazigh*-musulmán alcance unos derechos de autogobierno similares a los que las minorías han alcanzado en otras regiones de España. Autores como el profesor Antonio Remiro Brotóns, defienden otra razón a las limitaciones jurídico-estatutarias de Ceuta (que igualmente a la otra ciudad de Melilla),

La historia, fundamento y contenido de los Estatutos de autonomía son especialmente reveladores del propósito del poder central de mantener el control de la cuestión [...] la hipótesis de asambleas por venir dominadas por mayorías musulmanas dispuestas a entregar el territorio a Marruecos (Remiro, 1999: 102).

Este planteamiento, el de limitar la capacidad legislativa de Melilla tras comprobar el rápido crecimiento de la población musulmana de la Ciudad Autónoma de Melilla y la posibilidad de que estos entregaran el territorio a Marruecos una vez alcanzada la mayoría necesaria, pudo impulsar las actuaciones de las élites políticas nacionales, pero partían de una premisa equivocada la de que la población musulmana de Melilla deseaba la retrocesión de la ciudad a Marruecos.

Si analizamos la dinámica electoral del colectivo musulmán, observamos que los partidos musulmanes que proponen abiertamente la posibilidad de entrega de la ciudad a Marruecos presentan de forma persistente un apoyo marginal de su electorado. Existe por tanto, un escaso apoyo electoral a la idea de entrega de Melilla a Marruecos. Además, el saldo vital de los musulmanes melillenses es claramente favorable al mantenimiento de ciudad Autónoma de Melilla dentro de un estado desarrollado en lugar de depender de un estado como Marruecos con graves limitaciones económicas, políticas y sociales. Como ya se ha destacado, mientras que las diferencias económicas, políticas y sociales entre España y Marruecos se mantengan en los parámetros actuales, los musulmanes melillenses mantendrán con respeto al país magrebí, una relación basada en la afectividad personal y sentimental, con una cierta identificación religiosa y cultural, pero sin renunciar a su ciudadanía actual. Aunque este hecho no elimina la posibilidad de que determinadas élites utilicen estas alternativas anexionistas en interés propio.

#### **4.3.2. Los derechos Poliétnicos**

Siguiendo la clasificación de Kymlicka sobre el tipo de derechos cuyo reconocimiento es impulsado por las minorías atendemos a los denominados «derechos poliétnicos». Estos derechos persiguen el acomodo y la integración de las minorías en la sociedad mayoritaria sin que para ello renuncien a sus rasgos culturales o religiosos que les son propios y que estos puedan ocupar parte del espacio público y puedan mostrarse con orgullo. Este autor canadiense realiza en su obra «Estados, Naciones y Culturas» (Kymlicka, 2004: 93), una descripción pormenorizada de los derechos poliétnicos:

- Programas de una discriminación positiva que persigan incrementar la representación de las minorías visibles en las principales instituciones
- Revisión del currículo escolar en relación a materias de historia y literatura con el fin de otorgar un mayor reconocimiento de las contribuciones históricas y culturales de las minoría
- Revisión de los calendarios laborales para acomodar las festividades religiosas de las minorías, citando de forma concreta la adaptación de las escuelas a las festividades religiosas judías y musulmanas. También se encuentran dentro de esta categoría la exención de apertura de los negocios regentados por judíos y musulmanes en sus días festivos así como del cierre los domingos.
- Subvenciones públicas para festivales etno-culturales y programas de estudios étnicos.
- Revisión de las ordenanzas relativas a la indumentaria obligatoria en las fuerzas de seguridad, en las normas de conducción o en las normativas de riesgos laborales, acomodándolas a las creencias religiosas de las minorías.
- Programas educativos antirracistas, así como programas de prevención de declaraciones xenófobas en centros escolares o en lugares de trabajo.
- Programas de educación bilingüe para los hijos de los inmigrantes de manera que usen en parte su lengua materna durante los primeros años de educación y

como fase de transición en la educación secundaria y superior en la lengua mayoritaria.

Este listado de políticas, encaminado a proteger los derechos de las minorías y a su acomodo en la mayoría cultural, se basa en tres ejes principales:

- Establecimiento y aplicación de una discriminación positiva hacia las minorías.
- Adaptación de la generalidad en los ámbitos escolares, laborales y de indumentaria a las necesidades de las minorías.
- Políticas lingüísticas de acomodo, utilizando para ello la inclusión de la lengua en el ámbito escolar (también en público u oficial), y su promoción dentro de la minoría.

Se trata de derechos más accesibles en su consecución, por naturaleza y alcance, que los derechos de autogobierno y es en estos derechos en los que las élites políticas y religiosas de las minorías vuelcan la mayoría de sus esfuerzos reivindicativos. Pero estos derechos poliétnicos y su reconocimiento, no son solo las vías para una integración o acomodo dentro de la sociedad mayoritaria, son sobre todo un medio para reivindicar la identidad de estas minorías, la visibilidad en el espacio público de sus propias pautas culturales y religiosas. Estos derechos son la vía principal para el reconocimiento de la identidad de la minoría.

En el caso de Melilla, como ya se ha indicado, la toma de conciencia de los musulmanes y de su realidad como grupo diferenciado dentro de la ciudad, se produce ante el problema que supone la Ley de Extranjería de 1985. Esta normativa perjudicaba a los musulmanes establecidos en el territorio de la ciudad pero que no poseían permiso de residencia ni la nacionalidad española, por lo que pasaban a ser considerados extranjeros (el 82,5% del total de musulmanes residentes en Melilla), y todo ello a pesar de que un número importante de estos, llevaban residiendo de forma efectiva en la ciudad desde hacía décadas.

Los musulmanes melillenses, iniciaron un movimiento reivindicativo y de presión por medio de sus asociaciones para alcanzar una solución a la nueva situación legal a la que les abocaba la aprobación de la Ley de Extranjería. El pulso que los musulmanes melillenses mantuvieron con el gobierno central culminó con la no aplicación de la Ley a los musulmanes de Melilla y la apertura de un proceso extraordinario de nacionalizaciones. El rápido crecimiento numérico de los musulmanes melillenses como ciudadanos de pleno derecho favoreció la aparición de las reivindicaciones identitarias. Tras el primer paso que significó la regularización se iniciaron los movimientos de reivindicación de una identidad diferenciada basada en las peticiones de discriminación positiva, de adaptación de calendarios laborales, o de exención de normas que afectasen a los sacrificios rituales.

#### 4.3.2.1. La discriminación positiva

La tesis central de las políticas de discriminación positiva es que las personas pertenecientes a grupos sociales que en algún momento han podido verse discriminados por determinadas circunstancias históricas tienen derecho a resarcirse de ese daño mediante la reserva en el tiempo presente de cupos en los beneficios que el Estado socialdemócrata proporciona a los ciudadanos, ya sea en la educación, el acceso al mercado laboral o cualquier otra vertiente de las muchas que ofrece el llamado "Estado del Bienestar". Asimismo, las discriminaciones positivas son uno de los instrumentos sobre los que se basa la política de la diferencia. Este tipo de medidas, denominadas «*affirmative action*» y al «*Plan Marshall para la América negra*» en los Estados Unidos y «*positive discrimination*» en el Reino Unido, tratan por lo general, de aplicar una amplia gama de políticas públicas que confieren a un grupo social o étnico determinado, un trato preferencial en la distribución y acceso a ciertos bienes y servicios. Los objetivos más importantes que se persiguen con estas políticas son:

- Mejorar las condiciones materiales de grupos sociales o raciales en pobreza.
- Facilitar su integración a la sociedad global.
- Compensar a dichos grupos por situaciones de discriminación ocurridas en el pasado.

Así, la discriminación positiva implica una intervención de la autoridad en la forma de políticas que en la mayor parte de los casos confieren un trato preferente a minorías étnicas o raciales que han sufrido situaciones de discriminación, exclusión social o despojo en el pasado. De este modo, se justifican las discriminaciones positivas argumentando que la pobreza y marginación que hoy padecen estas minorías están determinadas por la discriminación o el perjuicio que se les infligió en el pasado.

Lo que distingue a las acciones o políticas de discriminación positiva de otras prácticas comunes en las políticas sociales es que los criterios utilizados para identificar a los beneficiarios son diferentes de aquellos por los cuales se entrega el beneficio. Así, por ejemplo, si el objetivo de la asistencia es solucionar un estado de necesidad material, el beneficiario no es elegido atendiendo a su grado de necesidad, sino utilizando otras variables no relacionadas con su caso individual, sino por otras como la raza, el origen étnico o el sexo.

Las demandas de reconocimiento de las minorías étnicas y culturales no pueden ser rechazadas, sin embargo, recurriendo al fácil expediente de afirmar que resultan ajenas a las cuestiones medulares de la justicia, esto es, a las cuestiones que afectan al buen ordenamiento de la sociedad. El reconocimiento de la pertenencia cultural de cada individuo es un bien (o, si se prefiere, una necesidad) que ha de estar adecuadamente garantizado, pues se encuentra en relación directa con el bienestar y la estabilidad personal. Dada la relevancia de esta dimensión simbólico-cultural de la personalidad, su protección ha de considerarse una cuestión de justicia. Así, por ejemplo, en la influyente

teoría de la justicia de John Rawls se contempla que entre los bienes básicos -bienes sociales primarios- que son objetos de distribución han de incluirse no sólo los derechos y libertades, sino también oportunidades, ingresos y bienestar, noción en la que se incluye «las bases sociales del respeto a uno mismo» (Rawls, 1979: 341), necesarias para que cada uno promueva sus fines con autoconfianza.

Al amparo de esta amplia comprensión del ámbito posible de la justicia, las llamadas políticas del reconocimiento encuentran su acomodo y justificación, pues en la medida en que la pertenencia cultural es un bien básico para el desarrollo de la autoestima individual ha de ser incluido entre los distribuyendo que en nombre de la justicia deben ser repartidos equitativamente. Si uno de los cometidos principales de las teorías de la justicia distributiva es la especificación de principios y criterios normativos para asignar recursos relativamente escasos, también el reconocimiento de la especificidad cultural de los grupos e individuos (un bien social, en definitiva) tendría que ser objeto de consideración de tales teorías.

La búsqueda de acciones de discriminación positiva en favor de los musulmanes melillenses aparece unida al crecimiento y consolidación de los partidos musulmanes. Por eso, la introducción de las denominadas «cuotas étnicas o religiosas» en la función pública eran un claro ejemplo de discriminación positiva acogida al supuesto de que la minoría musulmana había sufrido en el pasado una discriminación legal o de hecho, en la igualdad de oportunidades y de acceso a la función pública. Esta propuesta, tenía en aquel momento histórico, un carácter innovador dentro del panorama político español en general y del melillense en particular. No se trataba de, según lo define Charles Taylor, medidas de discriminación a la inversa que permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos (Taylor, 1993: 63); y que por lo tanto, constituyesen medidas temporales encaminadas a nivelar la igualdad de oportunidades y permitir la vuelta a las reglas de ceguera a la diferencia; sino que se solicitaba la inclusión de cuotas dentro de la Administración Pública en razón de la etnia o de la religión profesada.

A partir de estas elecciones locales, los partidos musulmanes han mantenido su representación dentro de la Asamblea autonómica, pero este tipo de propuestas de discriminación positiva solo fueron mantenidas por el (CPM) de Mustafa Aberchán y por algunos agentes sociales y religiosos musulmanes a la escasa proporción de musulmanes que trabajaban en la administración y que ocupaban los escalones más bajos de esta. También apuntaban la necesidad de que esta proporcionalidad se viera reflejada en instituciones como la Cámara de Comercio y en organizaciones y empresas privadas como las entidades bancarias.

Ese mismo año, el Partido Democrático y Social de Ceuta (PDSC) de Mustafa Mizzian se abstuvo en el trámite de aprobación de un nuevo reglamento para la policía local, aduciendo que no se recogía su propuesta de reservar entre un quince y un veinte por ciento de las plazas de ofertadas por este cuerpo para los aspirantes musulmanes.

Esta decisión tuvo trascendencia por dos cuestiones. La primera es que el PDSC formaba parte del gobierno de Ceuta en coalición con el Partido Popular. Mizzian, que era el Consejero de Obras Públicas, y los otros dos diputados de su partido, se desmarcaron de su propio gobierno, lo que constituía una postura cargada de significación. En segundo lugar, el PDSC presentaba su propuesta de una forma más elaborada que lo había hecho en el año 1995, basándose ahora de forma directa en la fórmula de la «discriminación positiva».

Mizzian aseguraba que el modelo de discriminación en el acceso a la función pública ya había sido establecido en otros países europeos y en Estados Unidos en relación a la minoría negra y a otras minorías: «Es viable facilitar medidas para que ciudadanos musulmanes puedan ingresar en el Cuerpo de la Policía local». La argumentación en defensa de esta discriminación se completaba con las positivas consecuencias que tendría esta medida para la ciudadanía en general al considerar que «solo con un número importante de policías musulmanes se llegará a contar con una seguridad ciudadana satisfactoria».

Después, la reivindicación de las cuotas en la administración a favor de los ciudadanos musulmanes. Así, las propuestas de unas políticas de discriminación positiva en favor de los musulmanes han tenido continuidad dentro del PDSC incluso tras el fallecimiento de su líder, Mustafa Mizzian, en febrero del año 2010. Su sobrino y nuevo líder del PDSC, Tarek Mizzian, mantenía las peticiones de discriminación positiva en relación al acceso de musulmanes al cuerpo de policía local con argumentos similares a los defendidos por su antecesor. En marzo del año 2010 planteaba al gobierno de la ciudad la necesidad de que considerase la realidad social de Melilla y que promoviese la creación de una policía local multirracial,

[...] hacen falta policías melillenses musulmanes que entiendan las costumbres, la lengua y sepan comunicarse con esta población en la resolución de conflictos (Rontomé, 2012).

Además, de esta «inclusión positiva» este partido apoyaba la creación de una academia exclusivamente para jóvenes musulmanes que desearan prepararse para futuras convocatorias de oposición a las plazas de Policía Local al objeto de que se encontrasen en igualdad de condiciones que el resto de ciudadanos.

La consecución y aplicación de este tipo de discriminaciones positivas o inclusivas se encuentra con dificultades y ambigüedades de diverso signo. En primer lugar está la cuestión legal. Establecer unas plazas determinadas y exclusivas de acceso a la función pública para los miembros de un grupo social determinado genera serias dudas de orden jurídico, dado que nuestro sistema político y social se basa en un ordenamiento que hace de la igualdad de trato de los ciudadanos ante la ley, uno de sus pilares fundamentales. Pero en los últimos años, la introducción y consolidación de

normas impulsoras de políticas discriminatorias a favor de grupos o colectivos determinados, está acabando con el principio de «ceguera a la diferencia».

La constitucionalidad de normas discriminatorias en favor del colectivo de discapacitados y su acceso a la función pública (Sentencia del Tribunal Constitucional 269/1994), las discriminatorias por razón de sexo, como las normas sobre cuotas electorales (Ley Orgánica para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres) o la polémica Ley de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, inducen a plantearnos donde está el límite jurídico-constitucional de la discriminación positiva.

La aceptación de una normativa discriminatoria en razón de etnia o religión, tendría, además del rechazo mayoritario de la ciudadanía no incluida en alguno de los grupos agraciados con estas medidas, una serie de graves inconvenientes en su aplicación. En primer lugar resulta necesario determinar cuál es la variable escogida para llevar a cabo la discriminación positiva en el acceso a la función pública: la etnia o la religión. El partido de musulmanes melillenses (CPM) que tradicionalmente han defendido este tipo de políticas lo han hecho siempre en razón de la religión. En todo momento su reivindicación se ha dirigido a beneficiar a los musulmanes melillenses que, por el simple hecho de serlo, se han visto preteridos en la igualdad de oportunidades de las que supuestamente goza el resto de la sociedad melillense.

El reparo a este planteamiento es que, si bien los índices de fracaso escolar y de exclusión social inciden con mayor profundidad entre los musulmanes de Melilla, en cuanto a la utilidad que estas medidas tienen para la inclusión de las minorías en determinados ámbitos en los que su participación es mínima (como es en los escalones medios y altos de la administración pública), tal y como señala (SATE-STE, 2005), donde se expresa un mayor fracaso escolar de la situación educativa melillense, como veremos en la siguiente capítulo (V): Del alumnado que cursa la enseñanza obligatoria - educación primaria y educación secundaria obligatoria (ESO)-, el 60% es de origen *amazigh* musulmán. Este hecho ocasiona que la lengua materna de estos alumnos, el *tamazight* o el *tarifet*, no coincida con la lengua de escolarización, el castellano.

Mientras que la discriminación positiva no alcanzaría a los más desfavorecidos, esto es a los que se encuentran en desventaja por poseer un menor nivel de estudios, por lo que se mantendrían con menos posibilidad de salida profesional o laboral. La discriminación positiva en este caso se justificaría tan solo en el deseo de las élites musulmanas de que exista una policía étnica y religiosamente afín (en lo que constituye otra imitación más de las dinámicas implantadas por las élites nacionalistas con respecto a la lengua en regiones como Cataluña y el País Vasco).

Por eso, respecto al argumento esgrimido por estos líderes musulmanes de que la introducción de cuotas étnicas o religiosas en la función pública provocaría una mejora el servicio que esta presta y por lo tanto supondría un beneficio para el conjunto de la ciudadanía. Coalición por Melilla solicitó desde año del 2010 que se rebajase el nivel

de acceso a la policía local para aumentar el número de policías de origen *amazigh*, a la vez que propone la exigibilidad de la lengua *tamazigh* en los procesos selectivos. En todo caso, resulta significativo que las peticiones de discriminación positiva no se dirijan, como en los Estados Unidos al acceso de las minorías (especialmente la negra) a las universidades, sino a una reserva de plazas en la administración y concretamente, para un cuerpo de seguridad local, una petición en la que los líderes políticos musulmanes de melillense coinciden con los de Melilla.

La adscripción o la práctica de una religión concreta no aseguran una posición de partida ventajosa ni determinan una desigualdad de oportunidades, al menos en lo que se refiere a la realidad social melillense. Así, las reclamaciones de discriminación positiva poseen un fuerte componente victimista y de resarcimiento de las discriminaciones que determinados grupos han sufrido en el pasado. Treinta años más tarde, ante la posibilidad legal de ser considerados extranjeros o auténticos se movilizan y, de nuevo, las autoridades españolas se muestran permisivas y nacionalizan a los musulmanes que demostrasen algún tipo de arraigo. A partir de ese momento no existe discriminación legal alguna, y la desigualdad real se relaciona en mayor medida con las diferencias en los puntos de partida de cada grupo.

#### **4.3.2.2. Políticas de adaptación**

El segundo eje de los derechos poliétnicos son las políticas de adaptación. Se trata de acciones encaminadas a favorecer el acomodo de las minorías en la sociedad mayoritaria mediante adaptaciones de las normas generales a las peculiaridades propias de los grupos minoritarios en cuestiones como la indumentaria, las prácticas rituales alimentarias o el calendario laboral.

Algunos de estas políticas de adaptación se inician ante el conflicto que suponen las prácticas o usos de la minoría dentro de la mayoría social. Es el caso de la prenda de cabeza utilizada por las niñas musulmanas en los centros escolares. Como ya sucediera en otros lugares de Europa, en España se han producido casos de conflicto por el uso del *hiyab* o «velo». El partido de Coalición por Melilla cree que los centros educativos de melillense no pueden prohibir la entrada a personas que lleven el velo, también el partido rechaza que se prohíba la entrada a una madre a un colegio Enrique Soler por llevar el velo integral, según el presidente de la formación, Mustafa Aberchán, esta medida "pone en cuestión" valores constitucionales como la libertad religiosa y de expresión. El presidente de CPM señala que se puede conjugar la identificación y la seguridad con la libertad religiosa de una persona (Muñoz, 2015).

Por eso, el presidente de la ciudad Autónoma de Melilla, Juan José Imbroda Ortiz del Partido Popular, ha instado a los grupos políticos de la Asamblea a que den su opinión respecto al uso del velo integral o *burka*. De esta manera, Imbroda quiere implicar al resto de partidos en el debate generado en Melilla en los últimos días en torno a este asunto. El presidente Imbroda dijo en su perfil de Twitter,



Creo que es momento ya de que los grupos políticos de la Asamblea de Melilla se pronuncien sobre el uso del burka. Yo estoy en contra (Melilla Hoy, 2015).

Las soluciones a este conflicto-fricción varían desde permitir su uso en los ámbitos escolares como sucede en el Reino Unido, a la prohibición de cualquier símbolo religioso (incluido el pañuelo) en las aulas como sucede en Francia.

En España las autonomías de los centros docentes y la neutralidad del gobierno central a impulsar una normativa general están propiciando este tipo de debates que probablemente, tal y como sucedió con la cuestión del *hiyab* en los documentos nacionales de identidad, terminen por establecer exenciones particulares por motivos religiosos. Los partidos políticos mayoritarios, tan beligerantes en otras cuestiones similares (como la discriminación por género) mantienen una actitud expectante sin pronunciarse de forma clara sobre esta cuestión, optando por favorecer la exención. Cuando en febrero de 2008, el líder nacional del Partido Popular, propuso la limitación del velo siguiendo la estela marcada por Sarkozy en Francia (El País, 2008), recibió quejas desde su propio partido en Ceuta se suma así a Melilla, cuyos dirigentes locales veían en este tipo de medidas, un revés a sus políticas de penetración entre el electorado musulmán de la ciudad, lo que obligó a la formación nacional a introducir una nueva exención de no se restringirá su uso en Ceuta o Melilla por ser una costumbre generalizada y porque se trataba de españolas (El País, 2011).

En situación similar se encuentra la práctica del ritual del sacrificio durante la Pascua Grande como el *Aid Adha* con la diferencia de que en este caso si existe una legislación sanitaria europea que impide la celebración del ritual tal y como se produce en la práctica. La celebración de este ritual religioso prescribe que el animal debe ser sacrificado por el cabeza de familia en el hogar de esta. Pero esta tradición choca con la legislación europea respecto al sacrificio de animales, que exigen unas normas estrictas en cuanto a la higiene, los matarifes y especialmente el tratamiento de los materiales de riesgo, en concreto están prohibidas las matanzas en lugares no autorizados (han de realizarse en mataderos), con personal especializado y autorizado, y los citados materiales de riesgo deben ser tratados de forma especial y destruidos inmediatamente, al objeto de evitar la propagación de enfermedades que podrían afectar a la salud de las personas, además de estas normas sobre procedimiento, también existen otras relativas al consumo, que prohíben por razones sanitarias evidentes, que los productos que no han seguido las normas de procedimiento en su sacrificio, puedan ser destinadas al consumo.

En esta oposición entre ley y tradición, los musulmanes de Melilla, hacen por lo general caso omiso de la normativa sanitaria, quedando el número de sacrificios efectuados en los mataderos reducido a porcentajes inferiores al diez por ciento del total. Los musulmanes melillenses obedecen a la tradición alentados por las autoridades religiosas que aseguran que el animal no sabe igual si se sacrifica en un matadero que si

se hace en el hogar. La vía tomada, la de no forzar el cumplimiento de la normativa, y promover una campaña de concienciación sobre el respeto a estas normas sanitarias, que no desnaturalizan el sentido de la tradición, resulta la más cómoda para las autoridades y la minoría musulmana, pero se sustenta sobre el agravio comparativo percibido por los no musulmanes, en los que recae, en este caso, el peso de la tolerancia.

Otro de los derechos poliétnicos ya referidos es el de la adaptación de los calendarios laborales y escolares a las festividades de las minorías. En Melilla los partidos musulmanes, habían solicitado por la adaptación de los calendarios laborales y escolares a las festividades islámicas. Esta adaptación ya se había iniciado años antes en el sector privado, recogiendo en los convenios laborales de determinados sectores económicos, el reconocimiento de estas fiestas entre sus trabajadores. Respecto al ámbito escolar, aunque no existía un reconocimiento oficial de las fiestas islámicas, los niños musulmanes se abstendían de acudir a las clases durante estos días sagrados. El primer reconocimiento oficial de una fiesta islámica en el ámbito de la enseñanza se produce en noviembre de 2009 cuando, ante la celebración de la Fiesta del Sacrificio, la Dirección Provincial del Ministerio de Educación en Melilla decide suspender las clases. Más significativo aun ha sido la inclusión de la fiesta del Sacrificio en el calendario laboral del año 2010.

Los grupos políticos con representación en la asamblea de Melilla acordaron hoy incluir, por primera vez, en el calendario laboral del año próximo una fiesta musulmana: el *Aid Adha*, o Fiesta del Sacrificio, Melilla se suma así a Ceuta que el viernes pasado tomó una decisión similar. Desde hace cinco siglos no se celebraba en España ninguna fiesta religiosa no católica. Desde que concluyó la Reconquista, hace ya más de cinco siglos, no se ha celebrado en España una festividad religiosa no cristiana. Los musulmanes melillenses y melillenses serán además los únicos del mundo islámico que sabrán con 14 meses de antelación -normalmente la fecha se conoce con pocos días de anticipación- cuándo celebrarán su mayor fiesta. Por eso la iniciativa ha tenido eco en el Marruecos, y en general, en el mundo árabe. Otro argumento de mismo sentido fue declarado por muchos habitantes de la ciudad: «Por fin se adecua el calendario laboral a la realidad social de Melilla», La mitad de ciudadanos de Melilla son musulmanes, el acuerdo es importante porque refleja la convivencia positiva en esta ciudad.

#### **4.3.2.3. Una ciudadanía diferenciada**

La aplicación de todo este entramado de exenciones a la Ley y de acciones afirmativas favorables al grupo musulmán de la Ciudad busca la consecución de una «ciudadanía diferenciada». Una ciudadanía con derechos y deberes «diferenciados» de la ciudadanía común. El concepto de ciudadanía clásica se encuentra cuestionado desde hace varias décadas debido a las profundas transformaciones sociales y políticas que se están produciendo, entre las que cabe destacar las demandas de las minorías étnicas y nacionales. En su ensayo ciudadanía y clase social, Thomas Marshall define así el concepto clásico de ciudadanía,

La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a derechos y obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuales son los derechos y obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de las aspiraciones (Marshall y Bottomore, 1992: 37).

Como señala José Esteban Enguita (2007: 259-261), la definición de Thomas Marshall reúne de forma modélica los principales rasgos de este concepto clásico de ciudadanía en relación a su estatus que se traduce en términos de derecho y obligaciones: son individuales, son los mismos para todos los miembros y encarnan un ideal normativo de identidad compartida.

El problema surge cuando dos valores característicos de las sociedades actuales entran en colisión: la dignidad igualitaria y el reconocimiento de la identidad. La cuestión de la ciudadanía se tensiona entre la identidad normativa del concepto de ciudadanía y la afirmación de las diferencias nacionales, étnico-culturales o de grupo social. Los grupos étnico-culturales comienzan a reclamar unos derechos poliétnicos específicos que sirvan para el acomodo pleno de su grupo en la sociedad mayoritaria sin perder sus rasgos peculiares que resultan imprescindibles para el mantenimiento de su identidad cultural. Surge así el concepto de ciudadanía diferenciada o compleja. Si para el concepto clásico de ciudadanía las diferencias culturales no son ni jurídicas ni políticamente relevantes y en algunos casos indeseables, para el concepto de ciudadanía diferenciada los individuos pertenecen a una cultura, a un sistema de valores, creencias, prácticas e instituciones. Su pertenencia a una cultura y a su identidad son bienes imprescindibles para su desarrollo como seres humanos; y por ultimo aceptan y defienden unos derechos diferenciales y específicos de grupo, unos derechos colectivos.

Pero llevar a la práctica o aplicar este concepto de ciudadanía compleja o diferenciada a un grupo determinado posee serias dificultades. En primer lugar se encuentra la necesidad de definir al grupo que va a gozar de esos derechos diferenciales y específicos. En el caso de Melilla, el grupo étnico-religioso musulmán posee una serie de rasgos identitarios claros y definidos. Un origen étnico diferenciado, una religión distinta a la mayoritaria y una lengua propia, aunque se trate de un dialecto, conforman el conjunto de rasgos identitarios diferenciados respecto a la mayoría social melillense en particular y española en general. Con tan solo uno de estos rasgos, el de la lengua, los nacionalistas periféricos (vascos, catalanes y gallegos) han construido la idea de minoría nacional, han perseguido la consecución de un reconocimiento identitario y han alcanzado grandes cuotas de autogobierno.

Las élites musulmanas de la ciudad han perseguido el reconocimiento de ciertos derechos específicos para su grupo, que en su forma jurídica se han pretendido más como exenciones que como normativas a aplicar. Lo pretendido por este grupo es la exención de la normativa cuando esta colisiona con sus preceptos o rituales religiosos, la exención de normas sobre vestimenta, la exención de ciertas normas sanitarias

relacionadas con los sacrificios animales, o la exención de trabajar durante las fiestas religiosas islámicas. La aplicación de este tipo de derechos o exenciones diferenciales con respecto al conjunto de derechos comunes produce dos efectos no deseados. Por un lado entran en colisión con la dignidad igualitaria propia del concepto clásico y liberal de ciudadanía, y en segundo lugar pueden convertirse en restricciones internas dentro de los grupos a los que se aplican estos derechos diferenciales.

Los cristianos melillenses, consideran que las exenciones de ciertas normas al grupo musulmán son un ataque a esa dignidad igualitaria propia de la ciudadanía clásica. Una devaluación del precepto de *todos son iguales ante la ley* propio de la ciudadanía igualitaria y por tanto una desigualdad discriminatoria. En este sentido Manuel Lería y Ortiz de Saracho, describe con precisión el sentimiento de discriminación que padece la población cristiana: Existe la sensación, por no decir la certeza, de que nuestras autoridades, del ámbito que sea, miden a la población con dos varas bien distintas. A los españoles de origen, se les mide con la vara de la ley, en su más estricta, justa y correcta aplicación. A la población de origen marroquí, porque ese fue el origen que declaró la inmensa mayoría de esa población a la hora de solicitar la nacionalidad española por residencia, se la mide con la vara del «aquí vale todo» (Lería, Saracho y López, 1991).

Sin embargo, el concepto de ciudadanía igualitaria con derechos y deberes comunes se encuentra en retroceso en España desde hace dos décadas. Las minorías nacionales han impuesto una ciudadanía diferenciada en sus respectivos territorios con respecto a la ciudadanía común propia del conjunto de los ciudadanos del estado español. También, se han introducidos graves desigualdades penales en función del género del ciudadano. La ciudadanía diferenciada o compleja ya se encuentra establecida en España sobre diferentes grupos y minorías, por lo que resulta significativo el rechazo a una ciudadanía diferenciada en razón de etnia o religión. En la sociedad española se han impuesto derechos diferenciales en razón de pertenencia a una minoría nacional (en relación a la lengua) o a un grupo social (incluidas las mujeres) con relativa facilidad y escasa crítica y cuando esta se ha producido lo ha sido desde posturas liberales y liberal-conservadoras.

La razón por la que la población como la española asume con cierta naturalidad la ciudadanía diferenciada que han logrado implantar los nacionalistas y los grupos feministas pero rechaza las diferenciaciones por religión o etnia se encuentran en el casticismo que aún pervive en gran parte de la sociedad española. El nacionalismo español contiene aun grandes dosis de etnicidad y catolicismo (aunque tan solo sea sociológico) y esto supone una dificultad prácticamente insalvable a la hora de aceptar una ciudadanía diferenciada de base étnica o religión distinta de la española. Al igual que en Francia, el laicismo es en gran medida una expresión del nacionalismo francés, en España lo es un casticismo que queda expresado en toda su fuerza en el dicho popular «o todos moros o todos cristianos».

En Melilla, el rechazo de los cristianos a una ciudadanía diferenciada que reconozca derechos o exenciones diferentes para los musulmanes melillenses es patente y similar a la expresada en el resto de la nación. Pero la introducción de una ciudadanía diferenciada en favor del grupo musulmán no provoca que entre la población cristiana de la ciudad se den acciones contundentes contra estas medidas. La única ocasión en la que los cristianos hicieron una reivindicación militante de una ciudadanía común basada en la igualdad ante la ley se produjo con motivo de las exenciones a la Ley de Extranjería de 1985 que se aplicaron a la población musulmana.

La respuesta dada por el gobierno central de aplicar exenciones no recogidas a la ley en favor de los musulmanes tras las movilizaciones y presiones de estos, confirmó a los cristianos melillenses que se iniciaba un nuevo periodo en el que el concepto de ciudadanía común iba a ir dando paso, paulatinamente, a algún tipo de ciudadanía diferenciada o compleja. La reacción de la población cristiana a la falta de acomodo como ciudadanos ha sido la de abandonar la ciudad. Según aumente el grado de ciudadanía diferenciada, así aumentará el éxodo de una población que se encuentra cada vez menos cómoda en su propio entorno, tal y como sucede en regiones españolas donde el nacionalismo excluyente ha provocado el éxodo de muchos ciudadanos no nacionalistas. Así, la nueva concepción de ciudadanía diferenciada que nacía para permitir un mejor acomodo de las minorías en la sociedad mayoritaria, tiene como resultado no previsto, el abandono del espacio común por parte de la mayoría social.

#### **4.3.3. La reivindicación de la lengua *Amazigh***

La identidad colectiva de los musulmanes melillenses se basa, como hemos referido anteriormente, sobre tres ejes. El primero y principal es su adscripción religiosa al Islam, el segundo su pertenencia étnica a los pueblos del Magreb y el tercer eje es su lengua vernácula, el denominado rifeño. La formación del actual colectivo musulmán en Melilla posee un carácter reciente. Su origen se sitúa en el proceso migratorio que comienza tras la Guerra de África de 1860 y que alcanza su punto álgido tras la retrocesión de del Protectorado español al nuevo estado marroquí en la década de los sesenta del pasado siglo y que marca el inicio del actual modelo demográfico musulmán en Melilla.

La cultura *amazigh*, desde un punto de vista sociocultural y antropológico, es su lengua que como sucede con tantas otras milenarias, su origen es motivo de polémica entre los lingüísticos y estudiosos. Una etiología que, si bien no se ha visto contaminada por influencias importantes, tampoco sirve para encontrar una cuna cultural única que permita descifrar la historia intermedia. Esta, tradicionalmente, ha sido vinculada al brazo lingüístico camino-semítico.

La importante y relevante posición que ocupa en el reconocimiento de esta cultura la lengua *tamazight* no lo es tanto por la singularidad de la misma y su consistente inmutabilidad a través del tiempo, sino porque se ha hecho de ella el

principal instrumento de lucha y signo identitario visible de esa cultura en los últimos tiempos. Es el mejor bastión y prueba de que se resiste a ser engullida por el panarabismo islamizante de las últimas décadas, que intenta asfixiar todo vestigio cultural alternativo, por muy original, vernáculo y ancestral que sea.

En materia de reconocimiento de la identidad cultural en especial Melilla, no podían mantenerse al margen de la diatriba en torno a la vigencia de la causa *amazigh*. En Melilla, salvo ocasionalmente por la cuestión de la lengua, aún no está en el horizonte de la batalla política. Las razones son muchas, pero se puede resumir diciendo que la causa *amazigh*, y el movimiento asociativo musulmán en la ciudad, es sobre todo eso, musulmán, y no tiene en su parrilla de argumentos para el debate político la cuestión *amazigh* «más allá de la defensa de la lengua».

La evolución del rifeño, se produce bajo tres influencias. Por un lado, la del *tamazight*, en segundo lugar la creciente homogenización que se está produciendo en Marruecos y que se traslada a la población musulmana de Melilla gracias al contacto cotidiano entre ambas poblaciones, por último, la coexistencia directa e intensa con el español. Al contacto con el español, el rifeño melillense se nutre de neologismos procedentes de éste, que se utilizan para denominar campos semánticos como el de la alimentación, la ferretería, la farmacia, los objetos de la vida cotidiana y otros con los que se denominan objetos desconocidos para la cultura originaria árabe-musulmana, lo que hace habitual que los musulmanes melillenses utilicen refranes o frases hechas procedentes del español, entremezcladas con el rifeño. La especificidad del rifeño melillense se manifiesta cuando sus usuarios, especialmente los más jóvenes, aseguran tener dificultades para hacerse entender en las zonas centro y sur de Marruecos (arabo o *amazigho* hablantes).

En un estudio elaborado sobre la lengua hablada por los musulmanes de Melilla, se indica que se trata de una lengua oral no codificada, es decir que se habla, pero no se escribe y que convive en una situación de bilingüismo estable con el español. Es un signo de identidad cultural y religiosa, de refuerzo de la tradición islámica frente a la modernidad de la cultura occidental. Para los musulmanes melillenses, la religión que se manifiesta en el ámbito lingüístico, es el criterio de identificación y contraste más claro que tiene.

#### **4.3.3.1. El rifeño melillense como eje de identidad**

La percepción de los usuarios del rifeño-melillense, se ha ido modificando en un sentido similar al observado en otros grupos étnicos o culturales, donde las lenguas vernáculas han ido adquiriendo un mayor prestigio y se han convertido en la principal seña de identidad diferenciadora con respecto a los usuarios de otras lenguas con los que conviven. Los musulmanes melillenses consideran que la conservación de la lengua rifeña es una cuestión de identidad cultural y religiosa de la zona de norte de África. Esta se ha convertido en la salvaguarda contra la pérdida de una identidad sometida a la

presión que ejerce la población cristiana, cuya lengua vernácula y vehicular es el español. Es dentro de esta dinámica, reivindicativa de la identidad musulmana melillense, donde debe enmarcarse el impulso dado por las élites musulmanas en dirección al reconocimiento oficial del *rifeño*. Para los partidos musulmanes de origen *amazigh* de la ciudad, esta propuesta es una vía para el reconocimiento de la identidad de la Melilla, o de al menos, de parte de su ciudadanía, tal y como queda explicitado en su propuesta de incluir la cuestión de la «identidad» en la proposición de la ley.

Desde, diciembre de 1978, todos los españoles ingresaron en el conjunto de las sociedades democráticas, no fue hasta el año 1986 en que se comenzó a reconocerlas diversidades social y cultural de la melillense. En este último año un gran porcentaje de la población de melilla no estaba censada ni reconocida oficialmente como ejemplo, los *imazighen*. Después de 1986 se procedió un proceso de regularización documental, que ha dotado de Documento Nacional de Identidad a todos los *imazighen* que demostraron tener «Arraigo» en la ciudad. Previamente, también en 1986, una orden Ministerial posibilitó la realización y edición del único documento oficial conocido sobre la demografía *amazigh* musulmán de Melilla, al publicar, el Instituto Nacional de Estadística, el Censo de la población musulmana de Ceuta y Melilla.

Por otra parte, seis años después, una sentencia del Tribunal Constitucional, de 23 de mayo de 1994, reconocía a la Tarjeta de Estadística<sup>28</sup> el valor de un permiso de residencia legal. Estos han ido accediendo a los derechos más elementales, que les fueron negados durante muchos años.

La realidad que cambió con la llamada «Revolución del 1986» en Melilla, convirtió a la población de la ciudad en una mezcla interesante de poblaciones drásticamente diferentes determinadas a convivir, bajo los mismos derechos y la misma ley que rige en todo el Estado español. La cuestión es que, después de reconocer el merecido derecho de los *imazighen* de Melilla a ser parte de la ciudad y, por tanto, de España como ciudadanos, no se ha reparado hasta la fecha, en las consecuencias que eso conlleva de cara a la respuesta a las necesidades que los recién estrenados españoles demandan. Porque el reconocimiento de su legítimo derecho a ser españoles, trae consigo la obligación del Estado a responder a las necesidades de esta comunidad, que no tienen que «convertirse» en «española estándar», para poder disfrutar de los derechos que el Estado le asegura, como lo es la educación. El acceso a estos derechos fundamentales en un estado de derecho como lo es España, debe estar garantizado mediante el diseño de un plan de oferta de servicios, que se acomode a la realidad de los receptores del mismo, con el fin de no caer en la falsa idea de que la obligación del pueblo es adaptarse al sistema del Gobierno y el sistema del Gobierno al pueblo.

---

<sup>28</sup> La Tarjeta de estadística es un documento de identidad singular, expedido por las autoridades españolas a las personas originarias de Ceuta y Melilla o con arraigo y residencia en ambas ciudades, por lo que atendiendo a Tratados Internacionales concluidos por España y las Leyes, en concreto en la Ley Orgánica 7/1985, reconoce la igualdad de trato a efectos laborales a los poseedores de la Tarjeta de Estadística con los españoles.

Es llegado a este razonamiento cuando se puede presentar la realidad lingüística de Melilla como algo particular dentro del Estado español, una realidad a la que hay que prestar especial atención con el fin de mejorar la manera en la que se oferta uno de los derechos fundamentales de cualquier español, la educación.

Desde luego, ya desde 1986, pues se ha producido el paulatino descubrimiento de la noción de alteridad por parte de muchos melillense de todas las etnias, especialmente por aquellos preocupados por los aspectos convivenciales y educativos (Moga, 2000), que es una realidad de la propuesta de una «educación en valores, educación para la tolerancia, educar para la paz, etc.», donde se respete y difunda la diversidad y donde se busque el conocimiento del "otro", de sus peculiaridades culturales que pretendía crear un diseño curricular multicultural, ha sido claramente estimulada por el avance demográfico de la población escolar especialmente *amazigofona* que, actualmente, es mayoritaria en varios centros escolares de la ciudad.

Así, la necesaria toma de conciencia de que la educación es un elemento clave en el desarrollo de las personas y las sociedades como en Melilla que tiene cada en el nivel de educación general básica (infantil, primaria y secundaria) -no universitario- entre 40% y 60% del alumnado son *amazigh* musulmanes, y también el número de alumnos *amazigh* se ha más que doblado en otro nivel, como en el IES.

En el instituto «Juan Antonio Fernández Pérez» fue donde se desarrolló íntegramente la intervención. Este Instituto tiene un 80-85% del alumnado cuya lengua materna es la *amazigh*. Presenta dentro de sus características una problemática marcada por un alto índice de suspensos y un elevado coste de daños de material en el Centro. En todos ellos pudo apreciarse no solo la carencia de conocimientos educativos propios de la edad y la cultura, sino que arrastraban una carga aun peor, tenían una baja autoestima y una mala imagen de sí mismos, que les estaba influyendo en todos los planos de su vida (Ramos, 2000).

Así, la educación se encuentra hoy en el centro de las preocupaciones de los sectores público y privado en la medida de considerar el protagonismo que le corresponde a la educación en la construcción de una convivencia civilizada e inclusiva y como instrumento para garantizar el desarrollo personal, la cohesión social y la lucha contra las desigualdades en una sociedad cada vez más multicultural (Arroyo, 1998).

Ello, en suma, ha supuesto el nacimiento de un interés por conocer al "otro", su lengua, su civilización y su historia, impulsado legalmente por el Estatuto de Autonomía -Ley Orgánica de 13 de marzo de 1995- (Moga, 2000) que recoge, entre los objetivos básicos de las instituciones de la ciudad de Melilla, el de:

- La superación de las condiciones económicas, políticas y culturales que determinan el desarraigo de colectivos de población melillense (Título preliminar, Artículo quinto, Apartado d).



- La promoción y estímulo de los valores de comprensión, respeto y aprecio de la pluralidad cultural y lingüística de la población melillense (Título preliminar, Artículo quinto, Apartado h).

La gestión de los conflictos exige abordarlos cara a cara y no tratar de enmascararlos. En noviembre de 1992 en Estrasburgo, el gobierno español ha remitido un informe que peca de dos grandes males. El primer mal es que se dedica y ocupa exclusivamente del pueblo gitano, y el segundo mal, silenciando por tanto a la población de la etnia autóctono *-amazigh* o *rifeño*- de la ciudad Autónoma de Melilla (una minoría nacional tan real como olvidada por la administración pública en España).

En este mismo sentido, la carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias entiende por «lenguas regionales o minoritarias» las «habladas tradicionalmente en un territorio de un Estado por nacionales de ese Estado que constituyen un grupo numéricamente inferior al resto de la población del estado y diferente de las lenguas oficiales de Estado», excluyendo expresamente los dialectos de la lengua o lenguas oficiales y las lenguas de los inmigrantes; la carta entiende también que las expresión «territorio en que se habla una lengua regional o minoritaria» significa «el área geográfica en la cual dicha lengua es el modo de expresión de un número de personas que justifica la adopción de las diferentes medidas de protección y fomento previstas en la presente Carta».

Este es el caso, como reconoce la declaración de España, de las lenguas: catalana, gallega y vasca, reconocidas como oficiales en media docena de Comunidades Autónomas; no hay, por supuesto, ninguna referencia a la lengua *tamazight* hablada por los *rifeños* de Melilla, entre otras razones. Y también, la Constitución Española de 1978 apunta respetar el pluralismo de la sociedad y de las diversas lenguas de España. Las Comunidades Autónomas bilingües tienen derecho de usar sus lenguas propias como lenguas oficiales junto con el castellano. Actualmente tienen este derecho las comunidades de Galicia, País Vasco, Cataluña, Valencia y las islas Baleares. Por eso, el *tamazight* no forma parte de las lenguas nacionales es una lengua no territorial como señala Carlos Jiménez Piernas en la «Carta sobre las lenguas no territoriales» (Jiménez, 2001: 209).

La problemática se ha planteado en torno a la co-oficialidad de la lengua *tamazight* en una Asamblea de la ciudad, y en el ámbito docente, aunque sea de forma intermedia, como asignatura optativa, dentro de los contenidos curriculares de la enseñanza oficial (Alcántara, 2014). La última y más reciente iniciativa de oficializar la lengua, desde fuera de la ciudad, fue la aprobación de una propuesta no de Ley, llevado al Parlamento por Mustafa Aberchán, de la mano de la coalición de IU, a favor del fomento, difusión y conocimiento de la lengua *tamazight* en la ciudad de Melilla. Dentro de esa línea de reconocimiento estarían también iniciativa como la que pretende que el mismo se extienda al ámbito profesional, baremando esa capacidad en los funcionarios.

Esto redundaría en la eficacia de la Administración y en la incorporación de los miembros de la Comunidad Musulmán de Melilla a la misma, supuestamente una de las mayores carencias en materia de integración, según señala la UE. En este sentido, el informe del Comité Consejero en el marco de la Convención<sup>29</sup> para la Protección de las Minorías Nacionales del Consejo de Europeo, reconocía en el párrafo 25 y siguientes (Asuntos a resaltar) el precario reconocimiento del *tamazight* por parte de las autoridades españolas, recomendándoles la aplicación íntegra de la Convención (Anexo III).

Desde la perspectiva docente, son muchas las voces autorizadas que hablan a favor de la necesaria participación del idioma regional *tamazight* dentro de los contenidos curriculares de la enseñanza, al menos de forma opcional, y de modo instrumental para asegurar la no deserción de los más pequeños de las aulas, algo que, como veremos en último capítulo de esta tesis doctoral, es una de las causas que subyacen en las altas tasas de fracaso escolar y abandono prematuro de las aulas. Unas bondades, las de esta incorporación, reconocido generalmente por todas las instituciones docentes y expertos. Introducir el *tamazight* en las aulas, y tender puentes de entendimiento entre ambos universos lingüísticos, está demostrado que no solo no les hace incompatibles sino que favorece el aprendizaje de ambas idiomas.

Pero, sin duda, uno de los mayores logros, en materia de asociacionismo y reconocimiento de la cultura *amazigh*, fue la constitución del Congreso Mundial Amazigh (CMA) como una Organización no gubernamental (ONG) dada de alta en Francia, cuya labor de organización, desde su creación en 1995, ha estado más enfocada a las instituciones y se propia gestión y gobierno que a la propia comunidad *amazigh*. Su labor ha estado presidida por el ataque a los gobiernos en los que se encuentra repartida la *tamazight*. La mayoría de esas críticas lo han sido por su insensibilidad hacia la cultura *amazigh* en sus respectivos países.

En la ciudad de Melilla, el debate *amazigh* se ha centrado principalmente en el reconocimiento de la lengua, pero más en la esfera política que en la cultural. Las expectativas iniciales, respecto del reconocimiento implícito del *tamazight*, en el Estatuto de Autonomía (1995), que suponía el Artículo 5.2, al establecer el respeto de la pluralidad cultural y lingüística de la población melillense, se entienden defraudadas en cierta medida.

Respecto de los medios de comunicación escritos locales, la situación es similar, ya que, a pesar de la numerosas medios gráficos en la ciudad, ninguno de ellos dedica atención alguna a dicho idioma, perdiéndose una ocasión inmejorable para realizar una cierta labor social y pedagógica desde las páginas de dichos medios. Cabe resalta, por

---

<sup>29</sup> El convenio marco para la protección de las minorías nacionales (número 157 del Consejo Europeo), de 1 de febrero de 1995, que entró en vigor de forma general a España el 1 de febrero de 1998. Véase, Anexo III sobre Base de datos para la Comisión Europea para las lenguas Minoritarias o Regionales - Aplicado al bereber en España (Malilla)-.

parte del Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma, el inicio en el año 1998 de la colección de libros "Biblioteca Amazigh", que luego no tuvo continuidad. Y por último, a caballo entre lo político y cultural, está la pretensión del Ministerio de Educación de que se apruebe la creación del Instituto de la Lengua *tamazight*.

Asimismo, entre las más significativas iniciativas está la puesta en escena de un portal para la realización de cursos de *tamazight* según niveles<sup>30</sup>, por parte de la Consejería de Cultura de la Ciudad Autónoma, como también el seminario *tamazight*, dependiente del Instituto de las Culturas o la implementación de un curso de formadores de *tamazight*. Y por último, en el ámbito universitario, se está trabajando con la posibilidad de obtener créditos de libre configuración en la Universidad de Granada, y negociando con la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) la posibilidad de incluir el *tamazight* entre sus cursos de idiomas. En definitiva, entendemos que la defensa por parte de las Administraciones de uno de los signos identitarios de una de las tres culturas de la ciudad no puede ser de una forma tímida o formal, sino comprometida y real (Alcántara, 2014).

Hoy en día, la cultura y tradiciones de *amazigh*, aún siendo la identidad de la mitad de la población siguen sin considerarse parte del ámbito cultural español. Aún así, ha sido históricamente una comunidad infravalorada y marginada, que no siempre ha tenido la oportunidad de hacer valer sus derechos lingüísticos y culturales. Desde las tradiciones culinarias hasta la celebración de eventos familiares han sido siempre considerados un asunto del extranjero vestido de místico y misterioso cuando convenía para atraer turistas. Pero la realidad es que estas tradiciones, aún no teniendo que ver con el resto de España, supone una particularidad digna de ser acogida como propia, puesto que las mismas no pertenecen, ni mucho menos, a otro país sino que son de la zona del Rif, donde, en parte, se asienta la ciudad española de Melilla (en el País Vasco, Cataluña, Asturias o Galicia se encuentran tradiciones de las montañas, de los pueblos aislados, que poco o nada tienen que ver con el resto de tradiciones españolas, marcadas por el carácter católico romano de la nación, pero igualmente son acogidas como propias del rico panorama cultural español).

#### **4.3.3.2. El reconocimiento de la identidad lingüística**

Uno de los objetivos fundamentales de las minorías nacionales es el reconocimiento de la lengua vernácula por parte de la sociedad mayoritaria o del Estado donde se encuentre inserta esa minoría nacional. Supone uno de los pilares de su identidad, y en consonancia con ello, propugnan, no solo la posibilidad de usar dicha lengua en el ámbito familiar y privado, también la posibilidad de que esta se convierta en un vehículo de comunicación dentro de la Administración, con la certeza de que en caso contrario, dicha lengua padecería un claro decaimiento en favor de la lengua mayoritaria u oficial del Estado. Autores como Kymlicka, defienden esta posibilidad, e

---

<sup>30</sup>Véase, <http://www.melillaTamazigh.es>

incluso van más allá: «podría ser también necesario que la lengua de la minoría fuera la única lengua oficial en su territorio» (Kymlicka, 2003: 112).

Las dinámicas de los nacionalistas fraccionarios (en el caso de España, los nacionalistas vascos, catalanes y gallegos), se orientan en esa dirección, con políticas de «inmersión lingüística», dirigidas, no a la co-oficialidad de la lengua vernácula (o la que estos nacionalistas consideran tal) y la oficial del conjunto del Estado, sino a la imposición de una única lengua. Will Kymlicka y Wayne Norman llegan a considerar válidas las políticas de inmersión lingüística de los inmigrantes, obligándoles a conocer y expresarse en la lengua de la minoría nacional (Kymlicka y Norman, 1997). Todas estas argumentaciones se mantienen dentro de las estrategias multiculturalistas de determinadas élites políticas. Es la estrategia que el profesor Félix Ovejero Lucas (2002: 30), denomina «conservacionista», basada en el presupuesto de que cualquier lengua tiene un valor en sí misma y que por tanto debe ser objeto de protección para evitar su desaparición, lo que sirve en gran medida como justificación para las políticas de «inmersión lingüística».

Kymlicka defiende esta situación únicamente para las minorías nacionales, y no para los grupos de inmigrantes, que según este autor, en muy contadas ocasiones realizan peticiones de reconocimiento lingüístico, ya que, los inmigrantes están más interesados en su integración en la sociedad de acogida y por lo tanto, en conocer y utilizar la lengua de esta. Kymlicka propone un trato diferenciado en la cuestión lingüística de los grupos de inmigrantes con respecto a las minorías nacionales. Estas minorías son:

Aquellos grupos que formaban sociedades operativas con sus propias instituciones, cultura y lengua, concentradas en un particular territorio, antes de quedar incorporadas a un Estado mayor. Habitualmente, la incorporación de esas minorías nacionales es involuntaria, como resultado de la colonización, la conquista o la cesión de territorios de una potencia imperial a otra, pero también puede ocurrir voluntariamente, a través de algún tratado o de otro tipo de acuerdo federativo (Kymlicka, 2003: 103-104).

Y frente a estos, la inmigración individual y familiar la define como carente de concentración territorial o de las instituciones históricas necesarias, para sostener una cultura social viva y propia. Pero en el caso de Melilla si se produce la concentración territorial y la existencia de unas élites propias que persiguen que, el que en un principio fuera un grupo de inmigrantes que fueron adquiriendo la nacionalidad española (ya fuera de forma paulatina e individualizada hasta el año 1985 o masiva en el periodo 1986/1990), pasen a ser considerados una minoría nacional. Aquí debemos ubicar las reivindicaciones de reconocimiento del rifeño como lengua oficial de la Ciudad y su uso en el ámbito educativo, lo que contradice la tesis de Kymlicka en lo relativo a la ausencia de peticiones de reconocimiento lingüístico por parte de las poblaciones inmigrantes o de origen auténticos. Una de las excusas más utilizadas es el alto porcentaje de fracaso escolar que se produce entre la población musulmana, y que las élites políticas y sociales *amazigh* musulmán atribuyen en exclusiva, a la diglosia que

sufren los escolares de la mayoría musulmanes al recibir la enseñanza en una lengua (el castellano) distinta a la vernácula (el *rifeño*).

Más allá de la conveniencia o no, de introducir una lengua minoritaria en la enseñanza y de sus posibles consecuencias, en el caso de Melilla existe una dificultad prácticamente insalvable: la lengua vernácula de los escolares musulmanes es el rifeño y esta variedad lingüística no posee gramática ni reconocimiento escritura como lengua como su homóloga *tamazight*. En cambio si podría introducirse en el sistema educativo el árabe, lengua culta que posee gramática, pero no sería la lengua vernácula de los escolares musulmanes, por lo que estos pasarían de la diglosia a la trilogía de comunicación de los melillenses de origen *amazigh*: el rifeño en el ámbito familiar y el castellano o español en la vida pública.

La atribución del fracaso escolar únicamente a la cuestión lingüística constituye una visión simplista de este problema. Junto a las dificultades lingüísticas existen otras que influyen en el alto índice de fracaso escolar detectado en la ciudad, como el bajo nivel educativo de los padres y la de sus entornos familiares y vecinales, las situaciones de desempleo y de inestabilidad laboral de los progenitores, la escolarización tardía, o el alto índice de extranjeros matriculados.

Finalmente, el fracaso escolar en la ciudad de Melilla, debería ofrecer un índice de fracaso escolar similar al de Ceuta (Jiménez, 2010). En Melilla, la población escolar *amazigh* musulmán se encuentra en situación de diglosia (*tamazight* en el ámbito familiar y castellano en la vida pública), pero la evolución de los índices de fracaso ha sido el inverso al padecido en Ceuta. En el año 2000 ambas ciudades registraban un elevado 47% de fracaso escolar pero según datos del Ministerio de Educación en el curso 2009/2010 este índice se había reducido en Melilla hasta el 35,8% (la media nacional se situó ese año en el 25,9%) mientras que en Ceuta el fracaso había crecido hasta el 38,8%. Es, sin embargo, paradójicamente, la lengua más débil, el *tamazight*, la que ha logrado conquistar mayores espacios. El Ayuntamiento de Melilla ofrece clases de *tamazight* presenciales y *online*, y la televisión municipal emite un telediario y un magacín cultural. El Gobierno central incluyó además, por primera vez, en los presupuestos generales de 2010 una partida de 50.000 euros para la promoción de esa lengua.

Es «un paso importante no tanto por la cuantía presupuestada, sino por el reconocimiento de una lengua excluida del sistema escolar», declaró el promotor de la enmienda presupuestaria, Joan Tardà, portavoz de Esquerra Republicana de Catalunya (ERC) en el Congreso. De paso ironizó: «Quién iba a decir que el PP de Melilla, que no es el más progresista que hay en el Estado, financie clases de *tamazight* [...]». «Esto parece el mundo al revés» (Cembrero, 2010).

Estos pasos quedan, no obstante, a veces deslucidos por la distorsión que desde la misma Melilla se hace de la cultura bereber. El Ballet de las Culturas, que cuando

actúa fuera de la ciudad representa su diversidad folclórica, incluye entre sus espectáculos la "danza del vientre", algo «tan ajeno a los *amazigh* como el baile tradicional japonés *Bon Odori*<sup>31</sup> a los aragoneses», se indigna un amazighe-musulmán melillense.

#### 4.3.3.3. La percepción del rifeño melillense

Además, de la consideración antes expuesta, que las élites musulmanas tienen hacia el *rifeño*-melillense, la mayoría de los musulmanes melillenses perciben que la conservación del *rifeño* es una cuestión de identidad cultural y religiosa. Pero esta percepción difiere según el marco de referencia que utilicen los musulmanes melillenses. Frente a la presión que ejerce la cultura cristiana y el español en el ámbito público de la ciudad, los musulmanes melillenses perciben que el *rifeño* es una salvaguarda contra la pérdida de su identidad como grupo diferenciado dentro de la población melillense.

En cuanto a la población no musulmana de la ciudad, su percepción hacia el *rifeño* es en general de desconocimiento y de minusvaloración, si bien en los últimos años se ha ido produciendo un creciente interés hacia el estudio del dicho dialecto. Esto no es óbice para que la mayoría de los no musulmanes consideren que el *rifeño* es una lengua inferior propia del ámbito familiar y que la situación de bilingüismo (quizás sea más adecuado hablar de diglosia es la principal causa del fracaso escolar que padecen los escolares musulmanes. Para los cristianos de la ciudad, cualquier reconocimiento oficial de la variante dialectal melillense constituye un escalón más en la definitiva marroquinización de Melilla y produce un rechazo frontal.

Esta exclusión de los niveles más altos educativos y las limitaciones lingüísticas, agravarán el enquistamiento, ya existente, de esta población dentro de la ciudad, lo que les impedirá alcanzar una verdadera movilidad social. Kymlicka, en relación a los grupos de inmigrantes y a la política lingüística señala que:

[...] si el gobierno adoptase simplemente una política de no intervención respecto de la integración lingüística de los inmigrantes -es decir, si no estimulara ni apoyara la adquisición de la lengua dominante por parte de los inmigrantes o sus hijos-. A largo plazo, esto redundaría simplemente en la marginación de los grupos inmigrantes (Kymlicka, 2003: 80).

Las verdaderas razones que animan las propuestas relacionadas con el árabe, están más relacionadas con la intención por parte de las élites *amazigh* de alcanzar algún grado de reconocimiento como minoría nacional dentro de la ciudad de Melilla. La utilización del *rifeño* en la enseñanza, serviría para reafirmar la identidad de los musulmanes dentro de la ciudad frente a la mayoría cristiana, a la vez que reforzaría la

---

<sup>31</sup>Bon Odori es un festival de danza tradicional budista, originaria de China se celebra en Japón cada verano (entre julio y agosto).

posición de las propias élites dentro del grupo *amazigh* y musulmán melillenses y aumentaría el peso de estas dentro del conjunto sociopolítico. Cuando las élites discuten de política lingüística es en realidad el poder social y económico el que está en juego.

**TABLA IV.10.** Percepción ante la oficialidad del *tamazight* según religión

%	No musulmanes			Musulmanes		
	A favor	En contra	No sabe	A favor	En contra	No sabe
El <i>tamazight</i> debería ser oficial junto con el español	11,6	85	3,3	90	8,3	1,6
Debería utilizarse en las escuelas para superar el fracaso escolar	23,3	70	6,6	68,3	10	21,6
No debe utilizarse en ningún caso, solo el español	61	35	3,3	18,3	81,6	0

Fuente: Proyecto: Identificación y Convivencia en el contexto de la ciudad de Melilla, 2015

El Estudio sobre Convivencia realizado en Melilla en el año 2015 (Tabla IV.10), corrobora estas percepciones. La posibilidad de que el *tamazight* obtenga un reconocimiento oficial dentro de la ciudad Autónoma, es rechazado por el 85% de los no musulmanes, mientras que los musulmanes se muestran mucho más receptivos (el 90% estaría a favor). Para el caso de que el *tamazight* pudiera ser utilizado dentro del ámbito educativo al objeto de disminuir el fracaso escolar, el rechazo de los no musulmanes hacia el *tamazight* se reduce, aunque siete de cada diez siguen manteniendo su oposición a que sea utilizado siquiera en el ámbito de la educación. En el mismo sentido, seis de cada diez no musulmanes consideran que el *tamazight* no debería utilizarse en ninguno de los casos.

En conclusión podemos decir que la reivindicación de la identidad propia que los *imazighen* melillenses han impulsado ha resultado un proceso lento de más de veinte años, en los que los *imazighen* musulmanes han logrado abrir una profunda fisura en la identidad de la ciudad Autónoma de Melilla, basada hasta ese momento en la identidad cristiana.

Este largo proceso tiene varios protagonistas. Por un lado la propia población *amazigh* que ha crecido a un ritmo elevado hasta casi duplicarse durante el periodo reseñado, lo que evidentemente ha favorecido la visibilidad pública de esta minoría, la toma de conciencia de su propia fuerza dentro de la ciudad y el crecimiento de la reivindicación de la identidad. A este factor cuantitativo hay que añadir la actuación de las élites *amazigh* musulmanes. El impulso de la reivindicación de la identidad musulmana de la ciudad Autónoma de Melilla se ha canalizado por varias vías, desde la asociativa a la religiosa, si bien tiene especial relevancia la vía reivindicativa que suponen los partidos musulmanes. En estos veinte años los musulmanes han pasado de ser tolerados por la mayoría cristiana, en el sentido más negativo del término tolerancia (el de permitir su presencia pero restringirla al ámbito privado, negando su visibilidad

pública), a alcanzar un reconocimiento de su identidad en el marco de la propia Ciudad y de un ciudadanía diferenciada basada principalmente en la exención.

En el periodo que se inicia en el año 1986 hasta la actualidad los musulmanes y sus élites lograron en primer lugar una exención en la aplicación de la Ley de Extranjería que modificó de forma definitiva la identidad de la Ciudad, después consiguieron la exención, de facto, a que se les aplicara la normativa sanitaria en materia de sacrificios animales, la exención de cumplir con las normas de vestimenta en lugares públicos como los colegios, la introducción en el calendario escolar de las fiestas religiosas más destacadas del Islam, el reconocimiento oficial de la festividad del *Aid Adha* en detrimento de una fiesta religiosa cristiana o de un festivo institucional, la autocensura en los carnavales así como la reivindicación sobre la necesidad de introducir *tamazight* o el árabe en el ámbito escolar o de su inclusión en las baremaciones de acceso a la administración local.

Pero la responsabilidad de los logros alcanzados por los *amazigh* y los musulmanes en el reconocimiento de su identidad en la ciudad y de ciertas políticas de la diferencia no se deben tan solo a la actuación de sus élites, también y en el mismo grado, de las élites cristianas. El temor al alto grado de conflictividad social que es capaz de generar este grupo (o que se percibe como tal), han llevado a las autoridades estatales y locales a permitir este tipo de exenciones y el nacimiento de una, aun débil, ciudadanía diferenciada. Por ese temor se dejó de aplicar la Ley de Extranjería de 1985, se instalaron mataderos portátiles pero que no son utilizados por la mayoría incumpliendo la normativa sanitaria, se desautoriza a los directores de colegios en la aplicación de normas sobre vestimenta, se crean administraciones específicas para musulmanes como la Oficina de Asuntos Étnicos durante el periodo de mandato del GIL y se introducen las festividades religiosas islámicas en los calendarios escolares y laborales en busca de una captación del voto musulmán. El gobierno central incluso ha favorecido el decrecimiento de la población cristiana mediante los recortes de plantilla en las unidades militares de la Plaza (los mandos militares son mayoritariamente de este origen frente a la tropa que cada vez es en mayor proporción musulmana).

La dinámica demográfica que representa la disminución de la presencia del funcionariado militar en la Ciudad reduciendo así su efecto «repoblador» cristiano en Melilla y la «huida» de una población no musulmana cada vez más incómoda con la nueva realidad, unido a las políticas de adaptación de los partidos generalistas - especialmente del partido popular (PP)- a las necesidades de los nuevos posibles votantes, han abierto una dinámica de cooperación no buscada (puede que incluso no consciente) con las élites y partidos musulmanes en la consecución definitiva de una ciudadanía diferenciada.



#### **4.4. CONFLICTOS EN UNA SOCIEDAD MULTIETNICA: MELILLA, UN EJEMPLO**

La necesidad de tener el conocimiento más objetivo posible de las realidades étnico-nacionales constituye un medio importante para luchar contra las desviaciones nacionalistas -o, con más frecuencia, pasionales- generadoras de conflictos. Por eso, la religión no solo mantiene su prevalencia en las relaciones sociales sino que se convierte en el principal elemento de división y confrontación de tal forma que el multiculturalismo ha acabado penetrando en la sociedad melillense hasta el punto de que los protagonistas de ésta ya no son los individuos, sino los grupos religiosos.

##### **4.4.1. Libertad religiosa y tradiciones musulmanas**

La práctica de una religión suele incluir la observancia y conmemoración de unas festividades religiosas en días señalados. Este hecho ha marcado tradicionalmente la composición del calendario laboral y de los días festivos oficiales junto con otras conmemoraciones no confesionales o de espíritu nacional. Este último es el caso de la fiesta nacional francesa del 14 de julio o la fundacional norteamericana del 04 de julio. En España, además de las fiestas de carácter nacional que en la mayoría de los casos han tenido una importante carga política (como el 12 de octubre día de la Hispanidad o el 02 de mayo conmemorativo del alzamiento contra los franceses) y de las que recuerdan hechos históricos destacados que se han visto sometidas a la variabilidad de los tiempos y de los regímenes políticos, las festividades de mayor raigambre han sido hasta la actualidad las de origen católico: Navidad y Semana Santa junto a otras como El Corpus, la Inmaculada Concepción o Santiago Apóstol.

Con el nuevo régimen democrático se suprimieron algunos festivos conmemorativos de fuerte carga política o ideológica como el 20 de noviembre (muerte del fundador de Falange) o el 18 de julio (conmemorativo del alzamiento militar) sustituyéndolos por otros días festivos relacionados con el nuevo sistema democrático como el 06 de diciembre (día de la Constitución). Más allá de las cuestiones políticas, cuando se aprueba la Constitución de 1978 la sociedad española es mayoritariamente católica aunque vive un primer proceso de secularización.

Las minorías presentes en España en ese momento como la gitana no poseen una diferenciación religiosa con respecto de la mayoría y otras como la hebrea constituían un grupo muy reducido cuantitativamente. En 2005, unos 20.000 judíos residen en España según Joseph Pérez (2005: 339), lo que suponía un 0,035% del total de la población española, casi todos ciudadanos españoles, pero no está claro que todos sean de origen sefardí. La comunidad hebrea de España cuenta con colegios propios y homologados por el Estado, sinagogas, rabinos etc. Esta comunidad tiene los mismos problemas o preocupaciones que el resto de los ciudadanos de España, o sea, que está asimilada al resto de la población musulmana. Los hijos, sin renegar de sus orígenes, se alejan de la tradición y de la práctica religiosa; los matrimonios mixtos parecen estar en

aumento y una de las grandes preocupaciones de la comunidad judía es cómo lograr la transmisión de los valores culturales y de la religión para que ambas pervivan. No hay restaurantes *kosher* en España, a no ser que se encarguen comidas especiales con motivo de fiestas y celebraciones: bodas, circuncisiones, etc. Esta homogeneidad étnica y religiosa permitía mantener un calendario festivo preminentemente católico. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 de 5 de julio, estableció el derecho de toda persona a conmemorar las propias festividades como parte del derecho de libertad religiosa y de culto, tal y como se reconocía en el art. 16.1 de la Constitución Española y en los posteriores acuerdos de cooperación entre el Estado y la Confederación de Entidades Religiosas Evangélicas, la Federación de Comunidades Israelitas y con la Comisión Islámica de España.

Pero el ejercicio de este aspecto del derecho de libertad religiosa, el de la conmemoración de las fiestas religiosas propias se torna problemático cuando estas festividades no coinciden con el calendario festivo oficial. Este problema se presenta no solo en España, que ha mantenido hasta hace poco una cierta homogeneidad étnico-religiosa, sino que es un asunto que afecta al resto de los estados europeos. En estos estados no existe un reconocimiento oficial de las festividades religiosas islámicas si bien existen normativas flexibles en este aspecto en la legislación laboral y en el ámbito educativo. En el Reino Unido es frecuente la flexibilidad hacia los trabajadores musulmanes por parte de los empresarios (García, 2004: 193), y en el ámbito educativo la *Education Act* de 1944 reconoce la posibilidad de ausentarse de las escuelas para asistir a las fiestas religiosas más importantes e incluso algunas escuelas autorizan a los alumnos a asistir a la oración de los viernes (Andújar, 2006: 10).

En Alemania se reconoce el derecho de los trabajadores a ausentarse durante las festividades religiosas islámicas más importantes siempre que no perjudiquen a la actividad económica de la empresa (García, 2004: 195), pero en la mayoría de los casos los trabajadores de religión islámica deben detraer estas ausencias de sus días de vacaciones para poder celebrar estas festividades (Antes, 2007: 1). En el mismo sentido, los tribunales holandeses han establecido que la denegación de un día de fiesta por el empresario pueda justificarse tan solo cuando supone un grave perjuicio para la productividad de la empresa (García, 2004: 195-196). En Francia, donde existe un modelo marcadamente separatista de las relaciones con las confesiones religiosas no existe la posibilidad de modificar el descanso dominical. Tampoco en Italia se prevé de forma expresa el reconocimiento oficial de las fiestas islámicas negociándose estos aspectos directamente con los empresarios (Andújar, 2006: 15).

En España el calendario festivo y el laboral se establece sobre unas fiestas de carácter estatal y otras que son establecidas por las autoridades autonómicas y las locales. En el año 2010 el número de días festivos era de catorce de los cuales ocho eran de ámbito estatal. De estas, cuatro eran festividades religiosas católicas (Natividad, Viernes Santo, Todos los Santos y la Inmaculada Concepción) y una de ellas, el 12 de octubre fiesta nacional, coincide con una festividad religiosa católica, la Virgen del

Pilar. El resto de festividades de ámbito regional también poseen un aspecto dualizado conviviendo las conmemoraciones autonómicas (habitualmente se ha establecido un festivo que conmemora algún aspecto destacado de la región) con otras de marcado carácter católico: la práctica totalidad de las regiones tienen como festivo la Epifanía del Señor (06 de enero), el Jueves Santo, el Lunes de Pascua o la Virgen de Agosto. En el ámbito local se establecen dos días festivos dentro del calendario laboral y en ellos se acentúa el carácter católico de las fiestas siendo en la mayoría de las localidades el día del patrón o la patrona de la localidad.

En Melilla por ejemplo, el reconocimiento de las festividades religiosas de otras confesiones, en concreto las festividades islámicas principales, se inició en el ámbito laboral apareciendo reguladas cada vez con más frecuencia en los convenios colectivos firmados por las empresas asentadas en la ciudad Autónoma, mediante la introducción de disposiciones relativas a este tipo de derechos. Así lo recoge David García-Pardo (2004: 188), refiriéndose en concreto a tres convenios colectivos que incluían cláusulas relativas al derecho de los trabajadores musulmanes a conmemorar sus festividades. Son los convenios del sector de la construcción para el año 2002, el de hostelería para los años 2002/2003, y el del metal para el año 2002. Además de los Convenios referidos por este autor, existen otros como el de la hostelería para 2004/2005 y el del Transporte de mercancías para el período 2005/2006. En estos últimos casos, la redacción recogida al respecto es la siguiente:

De acuerdo con la LO 7/1980 de libertad religiosa y conforme al acuerdo de cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España de 28 de abril de 1992, las festividades y conmemoraciones que a continuación se expresan que según la ley islámica tiene el carácter religiosa, podrán sustituir a cualquiera de las establecidas a nivel nacional o local, con el mismo carácter de retribuidas y no recuperables. Tal petición de situación será a petición de los fieles de las Comunidades Islámicas de España, obrando como criterio general la concesión de la permuta de las fiestas siempre que las necesidades del servicio para atención al cliente así lo permitan<sup>32</sup>:

El día de Aid FITR celebra la culminación del ayuno del Ramadán.

El día de Aid ADHA celebra el sacrificio protagonizado por el profeta Abraham.

Tal y como señala David García-Pardo, el alcance de estas normas era limitado, no solo por recoger solo dos de las seis fiestas religiosas referidas en el Acuerdo, también al incluirse el condicionante de las «necesidades del servicio» para acceder a la permuta. Pero, en la práctica real, la observancia de las fiestas religiosas musulmanas superaba ampliamente las disposiciones normativas de tipo laboral ya que de forma mayoritaria, las empresas solían respetar la celebración de las fiestas religiosas musulmanas gracias a una importante flexibilidad en esta cuestión. A todo esto coadyuvaba el hecho de que una parte significativa de los trabajadores musulmanes de la ciudad melillense son marroquíes que atraviesan la frontera diariamente para regresar a sus localidades de origen en la provincia limítrofe de Nador al terminar la jornada

---

<sup>32</sup> Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Agencia Estatal Boletín Oficial de Estado. Véase, [http://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-1992-24855](http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1992-24855).

laboral y comercial. Así, durante las fiestas religiosas musulmanas, las autoridades fronterizas marroquíes llevan a cabo un endurecimiento en el tránsito de personas que acuden a realizar sus labores en Melilla al objeto de que estos trabajadores marroquíes observen obligatoriamente las fiestas religiosas islámicas.

Una de las primeras instituciones que ha hecho un esfuerzo en el reconocimiento de las festividades religiosas musulmanas ha sido el Ejército, donde la presencia musulmana ha crecido exponencialmente desde la desaparición del servicio militar obligatorio. Durante el periodo 1995/2000 se introdujeron medidas internas en las unidades con el objetivo de favorecer la integración de la tropa de religión islámica dentro de la institución militar, como fueron las construcciones de pequeñas mezquitas destinadas al rezo dentro de los acuartelamientos, la introducción de menús alternativos sujetos a las normas *Halal* o «permitido» (animales sacrificados de acuerdo al rito islámico) o las directrices internas tendentes a favorecer la práctica de los ritos religiosos en las fiestas musulmanas como la Pascua grande o el fin del Ramadán, en concreto mediante la exención, en la medida de lo posible, del nombramiento de servicios a este personal.

La profesionalización del Ejército ha conllevado el crecimiento general de los militares de religión islámica, hecho que resulta especialmente destacable en el caso de Melilla sobre todo entre los empleos de tropa. Esto dio lugar a una especial preocupación por esta cuestión, propiciando el reconocimiento expreso de ciertos derechos exclusivos para los militares que profesan el Islam, mediante órdenes dictadas por la comandante general de Melilla felicita la fiesta a los musulmanes. Así, la Comandancia General de Melilla envió un mensaje de felicitación para toda la comunidad musulmana de Melilla que celebra el fin del mes de Ramadán y conmemora la fiesta del *Aid Fitr*, la Pascua Chica. El comandante general, Fernando Gutiérrez Díaz de Otazu, deseó una feliz fiesta en su nombre y en el de todos los miembros de la Comandancia a los musulmanes de la ciudad. De esta forma, la Comgemel se suma a las felicitaciones de otras instituciones, como la del Gobierno local, la Delegación del Gobierno y los partidos políticos, que esperan que los melillenses pasen un día en familia y con los amigos disfrutando de la pascua (El Faro, 2015).

Este tipo de medidas sorprenden en una institución donde las distinciones están expresamente prohibidas: el Artículo 14 de las Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas de 1978<sup>33</sup> afirma «nadie debe esperar del favor ni temer de la arbitrariedad» y en las nuevas Ordenanzas de 2009<sup>34</sup> en su Artículo 12 obliga a los militares a respetar y hacer respetar los derechos fundamentales recogidos en la Constitución Española. Los componentes de las fuerzas armadas no están acostumbrados a los tratos diferenciados y cuando se producen crean un fuerte malestar, especialmente entre la tropa no musulmana que ya en muchas unidades están en minoría, como sucede en el Grupo de

---

<sup>33</sup> Ley 85/1978 de 28 de diciembre de Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas.

<sup>34</sup> Real Decreto 96/2009 de 6 de febrero, por el que se aprueban las Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas.

Regulares de Melilla nº 52. El malestar y el recelo aumenta cuando estas medidas no tienen una aplicación recíproca en fechas señaladas para la práctica de la religión católica como la Navidad o la Semana Santa, no quedando exenta la tropa de religión católica del servicio durante esas fechas. Es destacable que esta situación fuera denunciada por la Asociación Unificada de Militares Españoles (AUME) que criticó este tipo de prerrogativas religiosas ya que según esta, contravienen las Ordenanzas Militares,

Durante el Ramadán los soldados de creencia cristiana efectuaron guardias correspondientes a soldados de creencia musulmana. Entonces alguien cometió una falta, que fue eximir de una prestación de una guardia a soldados por motivos de creencia religiosa mientras que en Navidad las guardias se han nombrado entre todos los presentes en la unidad, como debería haber sido durante el mes de Ramadán (El Faro, 2005).

En este mismo sentido, y según los afectados, durante las fiestas de Navidad se ha procurado denegar los cambios de servicio de la tropa cristiana al objeto de que los servicios en la Plaza no quedaran cubiertos totalmente por tropa de religión islámica debido al recelo que aun parece existir entre el Mando militar sobre la lealtad de esta tropa, lo que se ha tratado de compensar con iniciativas curiosas, como ha sido el disparo de una pieza de artillería servida por un mando y su tropa de religión islámica para marcar el final del Ramadán. En todo caso las relaciones entre la tropa de religión islámica y el resto de componentes suele discurrir por cauces poco conflictivos salvo cuando se aplican beneficios en razón de religión. En la administración pública los trabajadores musulmanes dependientes de la ciudad Autónoma obtuvieron el reconocimiento de la fiesta del *Aid Adha* como día no laborable a partir del año 2010.

Dentro del ámbito escolar, aunque no existía hasta el año 2009, un reconocimiento de las fiestas musulmanas en el calendario escolar, los niños musulmanes se tomaban las principales festividades islámicas como días de descanso (especialmente las fiestas del Ramadán), situación que condicionaba a numerosos centros donde la mayoría de los alumnos son musulmanes. Este desajuste entre el calendario escolar oficial y el real, practicado por los niños musulmanes, no hacía sino profundizar en problemas que afectan a este sector poblacional como el elevado fracaso escolar y la alta tasa de abandono.

La cuestión del reconocimiento de las fiestas religiosas musulmanas llevaba una década instalada en el debate político melillense. Los líderes políticos musulmanes han perseguido desde el nacimiento de las formaciones políticas específicamente musulmanas, alcanzar el reconocimiento oficial de las principales festividades religiosas islámicas, pero la dificultad estribaba en que la implantación en el calendario festivo oficial de la ciudad implicaba la supresión de alguna de las festividades tradicionales. Durante el mandato del Coalición por Melilla (CPM), tras las elecciones autonómicas del año 1999, se intentó dar una solución al problema del escaso reconocimiento del colectivo musulmán dentro del calendario festivo local.

Para Coalición por Melilla (2010), la elección del día 17 de septiembre como Día de Melilla, surgió a modo de respuesta contra el proceso de regularización de los derechos cívicos y jurídicos de los musulmanes melillenses. Esta fecha se proclama la conquista y se exalta a un conquistador, un día que significa la victoria de unos sobre otros, por esto la fecha crea muchas reticencias, susceptibilidades y supone un ataque a la identidad. El 17 de septiembre no es el día más adecuado para cohesionar la sociedad melillense. Coalición por Melilla cree que el día 13 de Marzo como la fecha de aprobación del Estatuto de la Ciudad Autónoma de Melilla simboliza mejor la unión de todos los ciudadanos.

Así se optó por suprimir del calendario festivo local, la festividad de Día de Melilla que poseía fuerte arraigo dentro de la comunidad cristiana por su tradicional, permutándolo por un día que se denominó "Fiesta de la Convivencia" al objeto de crear una fiesta común para todos los ciudadanos melillenses que facilitara la unión de las dos comunidades religiosas. El resultado no fue el esperado ya que los melillenses cristianos se sintieron molestos por la supresión de esta fecha de fuerte arraigo local.

El paso dado por el ejecutivo melillense es un reconocimiento explícito de que existe una identidad *amazigh* de Melilla, algo perseguido durante los últimos años por los líderes, políticos y religiosos musulmanes. Si bien es cierto que el peso demográfico del grupo musulmán dentro del conjunto de la población melillense se esgrime como la razón principal para conceder este reconocimiento oficial de las festividades musulmanas, la principal de sus consecuencias es la de que por primera vez se acepta que Melilla tiene también una identidad islámica. En el año 2010 la festividad del *Aid Adha* o Pascua Grande se estableció como fiesta oficial en la ciudad en detrimento de la festividad cristiana de la Virgen de la Victoria en el 08 de septiembre. En este caso el multiculturalismo se ha introducido dentro del sistema social de melillense. Lo perseguido y finalmente alcanzado por las élites musulmanas melillenses es algo más que la adaptación del calendario laboral a las fiestas religiosas de su grupo (en la práctica, los días festivos islámicos, eran tomados de facto como no laborables por una parte importante de los musulmanes residentes en la ciudad), es el reconocimiento oficial de la identidad *amazigh* de Melilla. Una vez alcanzado este objetivo otras reivindicaciones de tipo multiculturalista como el reconocimiento del lenguaje del *tamazight* y, de la identidad islámica o la modificación de la legislación sobre sacrificios rituales, serán más fácilmente asumibles por los sucesivos gobiernos y administraciones.

#### **4.4.2. La pascua musulmán: *Aid Adha***

Las prescripciones alimentarias constituyen una de las facetas fundamentales entre las obligaciones de los creyentes musulmanes. La mayoría de estas prescripciones se encuentran recogidas en diversas su raso del Corán y han permanecido invariables lo que les ha conferido un alto grado de identificación religiosa y cultural. Entre estas prescripciones alimentarias, cobra especial relevancia el sacrificio ritual de ovinos

durante la llamada Pascua Grande, cuya culminación es el sacrificio de un borrego en el *Aid Adha* (*Aid el Kebir*). En esta fiesta, se conmemora el intento de sacrificio de su propio hijo Ismael, por parte del profeta Ibrahim (Abraham). La celebración gira alrededor del sacrificio ritual de un cordero o borrego en el hogar, para posteriormente ser consumido por la propia familia, intercambiándose invitaciones con los demás familiares y vecinos. La celebración de este rito prescribe que el animal debe ser sacrificado conforme a lo dictado en la *sunna*, por el cabeza de familia, aunque si esto no fuera posible, podría actuar como matarife cualquier musulmán que gozase de buena salud y sea consciente del acto (es decir que no esté borracho o perturbado), e incluso si no hubiese un matarife musulmán, podría realizar el sacrificio ritual alguna persona que profese una de las religiones del Libro (un cristiano o un hebreo).

La Constitución Española garantiza el derecho a la libertad religiosa tanto a los nacionales como a los extranjeros (Artículo 13 y 16.1 de la Constitución Española) y la alimentación conforme a ciertos ritos religiosos debe ser considerada como una manifestación de ese derecho a la libertad religiosa. Pero el problema surge cuando el método de sacrificio, así como las condiciones que marcan la tradición islámica, entran en colisión con la legislación española y con la normativa europea relativa al modo de sacrificio, transporte y estabulamiento, así como la transformación, producción y conservación de alimentos.

La legislación europea plantea en relación al bienestar animal una serie de limitaciones en el método de sacrificio<sup>35</sup> así como respecto a la higiene, los matarifes y al tratamiento de los materiales de riesgo<sup>36</sup>, estando prohibidas las matanzas en lugares no autorizados (han de realizarse en mataderos), con personal especializado y autorizado, y los citados materiales de riesgo deben ser tratados de forma especial y destruidos inmediatamente, al objeto de evitar la propagación de enfermedades que podrían afectar a la salud de las personas, además de estas normas sobre procedimiento, también existen otras relativas al consumo, que prohíben, por razones sanitarias evidentes, que los productos que no han seguido las normas de procedimiento en su sacrificio, puedan ser destinadas al consumo.

En España, el Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica, señala en su Artículo 14.3 que «el sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las leyes islámicas deberá respetar la normativa sanitaria vigente». En este aspecto existía una laguna legal en cuanto al sacrificio ritual de animales. En el Real Decreto nº 147/1993 de 29 de enero, sobre condiciones sanitarias de producción y comercialización de carnes frescas, aparece una mención al sacrificio ritual pero no se establecen las condiciones para su realización, ni las cualidades de los matarifes.

---

<sup>35</sup> Convenio para la Protección de los animales en Explotaciones Ganaderas. Realizado en Estrasburgo el 10 de marzo de 1976. Firmado y ratificado por España. Entró en vigor el 6 de noviembre de 1988 (BOE nº 259 de 28 de octubre de 1988).

<sup>36</sup> Reglamento (CE) nº 999/2001 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 22 de mayo de 2001, por el que se establecen disposiciones para la prevención, el control y la erradicación de determinadas encefalopatías espongiformes transmisibles.

Mediante el Real Decreto nº 54/1995 se establecía la necesidad de aturdir al animal antes de su sacrificio o que su muerte debe ser instantánea si bien en el caso de que se trate de un sacrificio requerido por determinados ritos religiosos estos preceptos no serán de estricta aplicación:

[...] toda persona que intervenga en el desplazamiento, estabulación, sujeción, aturrido, sacrificio o matanza de animales deberá imperativamente poseer la preparación y destrezas necesarias para llevar a cabo este cometido, de forma humanitaria y eficaz. La autoridad competente verificara la aptitud, la destreza y los conocimientos profesionales de las personas encargadas del sacrificio de los animales, además este mismo texto legal establecía que: [...] la autoridad religiosa reconocida por la legislación vigente [...] será competente para la ejecución y el control de las disposiciones particulares aplicables [...] dicha autoridad actuara bajo la responsabilidad del veterinario oficial.

El Artículo 13 del precitado Real Decreto 54/1995 establecía que son las comunidades autónomas las encargadas de la inspección y correcta aplicación de lo dispuesto en la normativa sobre sacrificio. En cuanto a la autoridad religiosa a la que hace referencia esta norma, dada la ausencia de jerarquía eclesiástica similar a la católica, lo habitual es que un imán sea el encargado de certificar el carácter *Halal* de lo sacrificado. En el sacrificio del *Aid Adha*, lo habitual es que sea el cabeza de familia el encargado del sacrificio, lo que vulneraría la normativa al no existir control veterinario del animal en el momento del sacrificio, no realizarse en matadero ni por persona autorizada Jaime Rossell (2004: 221), afirmó en su momento que ninguna ley autonómica había recogido en su normativa de manera específica la cuestión del sacrificio ritual. Pero en las ciudades autónomas de Melilla y de Ceuta si había establecido unas normas específicas sobre este sacrificio ritual.

Por Real Decreto 332/1996, de 23 de febrero, sobre traspaso de funciones y servicios de la Administración del Estado a la ciudad de Melilla en materia de agricultura y ganadería. Según Boletín Oficial del Estado el 21 de marzo de 1996,<sup>37</sup> poseía las competencias relativas a la sanidad animal. Desde la asunción de estas competencias, la ciudad Autónoma se ha encontrado con numerosas dificultades para la aplicación de la normativa en el sacrificio según el ritual islámico.

En primer lugar, por la entrada de borregos procedentes de Marruecos ya que su cabaña ovina ha padecido en algunos tiempos epidemias de fiebre aftosa y de lengua azul, lo que imposibilita la entrada de animales provenientes de Marruecos a través de la frontera. El cierre del paso fronterizo para la entrada de estos animales ha provocado numerosas tensiones entre los colectivos musulmanes melillenses y las autoridades locales, ya que la mayoría de la población musulmana prefiere los borregos de origen marroquí, al que atribuyen una mejor alimentación, que los borregos traídos de la Península o de otros puntos de Europa, como Rumania. Estas tensiones se han reproducido todos los años al acercarse las fechas señaladas para la Pascua Grande,

---

<sup>37</sup> Real Decreto 54/1995, de 20 de enero. Protección de animales en el momento de su sacrificio o matanza. [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/rd54-1995.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/rd54-1995.html).



multiplicándose los intentos de vulnerar la frontera introduciendo animales de origen marroquí. Los partidos políticos musulmanes de la ciudad Autónoma de Melilla han presionado a las autoridades locales para rebajar las restricciones de entrada, más pendientes de su electorado que de las consecuencias sanitarias con el agravante de que las competencias relativas al control del paso de mercancías por las aduanas exteriores pertenecen al Estado.

El segundo de los problemas a los que se enfrenta la administración autonómica es el que provoca el gran número de población musulmana asentada en la ciudad (lo que elevaba el número de borregos sacrificados a unas 5.118 cabezas el año 2014 y la Delegación del Gobierno autorizó el paso de estos animales entre las 10:00 y las 21:00 horas por Farkhana como otra frontera de Marruecos con Melilla. A pesar de que los melillenses han tenido ocho días para traer los animales) (El Faro, 2014) y que los sacrificios se realizan en núcleos urbanos en zonas con un elevado índice de concentración poblacional, realizándose muchos de los sacrificios en el interior de pisos de reducidas dimensiones o en el mejor de los casos en los patios comunitarios.

Para paliar los negativos efectos sanitarios de este sacrificio animal, las autoridades locales procedieron a la instalación de mataderos portátiles en los barrios de mayoría musulmana. Todas estas circunstancias llevaron a la Consejería de Economía y Empleo a dictar un decreto<sup>38</sup> en el que se establecían los requisitos exigibles para la matanza por ritos religiosos. En los antecedentes de hechos de la citada disposición se realiza un relato detallado de las graves consecuencias que conlleva la ejecución de este ritual. El hacinamiento de los mismos (los borregos), la acumulación de excrementos y de los orines que generan malos olores y favorecen la proliferación de insectos (garrapatas, pulgas, etc.) y de bacterias etc. ocasionaban molestias a los vecinos, así como, riesgo de padecer enfermedades. Una vez adquiridos, eran llevados a sus viviendas, que por supuesto no están adaptadas para este tipo de animales, repitiéndose los problemas mencionados, agravados en el caso de bloque de pisos (produciéndose numerosas denuncias de los que los alojaban en los patios interiores, incluso que poseen aljibes). Por último, el día que es determinado por el Imán, según el rito musulmán se sacrificaba un gran número de estos animales en los domicilios.

En la parte dispositiva destacan los siguientes extremos: obligación de inspección ante mortem por el veterinario actuante, control del faenado por este e inspección post mortem y si es necesario se decomisaron las vísceras afectadas. También disponía el establecimiento de contenedores/bolsas de recogidas de residuos con identificaciones específicas para la eliminación exclusiva de los deshechos animales, distribuidos en número suficiente por barriadas y con un vaciado continuo para posteriormente ser trasladados al horno incinerador.

---

<sup>38</sup> Boletín Oficial de la ciudad Autónoma de Melilla número 4.190 de fecha 13 de mayo de 2005.

Dada la magnitud de la población musulmana residente en las ciudades de Melilla y de Ceuta la celebración de este sacrificio ritual islámico ha provocado graves problemas de índole sanitaria. La Consejería de Sanidad facilitó toda la información sobre medidas sanitarias preceptivas aunque reconoció que la mayoría de los sacrificios se habían realizado con escaso control sanitario: «no podemos entrar en las viviendas» confesó la Consejera de Sanidad. La veterinaria municipal declaró en el medio de comunicación que el nivel de afluencia a estas carpas ha ido creciendo pero reconoció que será difícil que la tradición de sacrificar los corderos en las viviendas particulares desaparezca:

[...] ni podemos obligar a nadie a matar sus borregos en un determinado lugar, ni podemos entrar en sus casas, pero poquito a poco, la población musulmana se va concienciando de la necesidad de acomodar las tradiciones a la legislación. [...] En esta oposición entre Ley y tradición la mayoría de los musulmanes melillenses y ceutíes hacen caso omiso de la normativa, y si bien ha aumentado el uso de los mataderos dispuestos en las diferentes barriadas por el gobierno autónomo, tan solo un 30% de los corderos sacrificados en el año 2007 lo fueron en el matadero o las carpas habilitadas, aunque estas últimas también incumplen las normativas sanitarias (Rontomé, 2012).

Autores como Jaime Rossell suelen comparar este tipo de sacrificios con el efectuado en el propio domicilio si bien no por razones religiosas o rituales. En concreto se emiten a las tradicionales matanzas realizadas en las áreas rurales y que tiene como objeto el consumo propio:

[...] bastaría con cumplir con los requisitos que se establecen en las normas relativas a la sujeción, sacrificio y sangrado del animal. El problema seguirá persistiendo en los núcleos urbanos, pero en este caso la solución solo es posible mediante la colaboración entre la Administración correspondiente y las autoridades religiosas. La habilitación de lugares específicos o la apertura de los mataderos públicos para la realización del sacrificio sería la solución más adecuada (Rossell, 2004: 234).

Pero la superación del problema que supone la práctica del sacrificio ritual y la existencia de una normativa sanitaria restrictiva no depende de la buena predisposición de las administraciones que hasta la fecha han facilitado medios como la apertura durante todo ese día del matadero municipal con matarifes voluntarios y la instalación de carpas en los barrios para facilitar el sacrificio, sino en la concienciación de la población musulmana de que la tradición debe adaptarse a las nuevas normas de seguridad alimentaria y sanitaria. De nada sirve colocar mataderos portátiles si estos no se utilizan y si los líderes religiosos, como los Imánes, aseguran a los musulmanes melillenses que es mejor sacrificar el cordero en casa.

Además, de las cuestiones relacionadas de forma estricta con la práctica ritual como *Aid Adha*, la celebración de esta festividad islámica presentaba otra cuestión polémica en la ciudad entre musulmanes y no musulmanes. Esta situación de polémica crea en los no musulmanes melillenses una sensación de discriminación tanto en el cumplimiento de las normas como en la percepción de una preferencia o ventaja o mayor derecho para los musulmanes melillenses a sus costumbres. Cabe preguntarse cuál es la opción más oportuna frente a este dilema de obligar a cumplir la ley,

provocando con seguridad una revuelta social y acusaciones de los musulmanes melillenses de que el gobierno discrimina y no respeta sus costumbres; o mirar hacia otro lado, haciendo dejación de sus funciones.

La vía tomada por la Administración es la de no forzar el cumplimiento de la normativa y promover una campaña de concienciación sobre el respeto a estas normas, que por otro lado no desnaturalizan el sentido de la tradición, lo que podría traducirse pasado cierto tiempo en que los sacrificios en domicilio sean minoritarios, y que solo a partir de ese momento, puedan perseguirse las infracciones sin provocar fuertes rechazos sociales. Pero, los no musulmanes melillenses opinan que dado que el crecimiento registrado de animales sacrificados dentro de los mataderos en la última década es porcentualmente pequeño con respecto al número total, podría deducirse que los musulmanes melillenses perciben que la tolerancia de la administración es en realidad un signo de debilidad que podría animarles a continuar con la práctica ritual tradicional sin respetar las prescripciones sanitarias.

#### **4.4.3. La libertad de vestimenta: El velo islámico o *hijab***

El velo en el Islam trasciende el ámbito de la tradición indumentaria. El uso de esta prenda femenina posee un rico valor simbólico. El aspecto exterior de la mujer constituye un lenguaje no verbal que codifica mensajes muy variados. Remite a cuestiones cruciales como su identidad originaria, creencia religiosa, entorno familiar o estatus social.

La utilización de vestimentas en sus distintas modalidades (*hijab*, *Khimar*, *chador*, *burka* o *niqab*) por parte de las mujeres musulmanas para ocultar parte de su cuerpo a la vista pública<sup>39</sup> se considera una tradición dentro del mundo islámico con orígenes en el propio Corán (*Sura Al-Ahzab*, versículo 59):

Profeta, Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres de los creyentes, que se ciñan los velos. Ese es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestas; aunque existen autores que aseguran que se trata de una tradición pre-islámica (Aixela, 2002: 10).

---

<sup>39</sup>*El hijab*: velar y velo. Es lo que impide ver algo. Cubre cabeza y cuello, deja la cara al descubierto. Es el más difundido. *El khimar*: cubrir, lo que cubre cualquier cosa y era ya antes del Islam un tocado femenino muy usual sólo, que las mujeres lo usaban sobre la cabeza echándolo para atrás dejando cuello y escote al descubierto. *El yilbab*: una vestimenta que llevaban las musulmanas ciudadanas en tiempos del profeta: debía de cubrirles todo el cuerpo incluso la cabeza. *El chador*: envuelve el cuerpo entero y la cabeza. Es obligatorio en Irán. *El niqab*: es decir cubrirse la mujer la cara con niqab. Hasta hace unas décadas, era corriente y normal ver a mujeres con *ngab* en los espacios públicos. Formaba parte de la vestimenta femenina tradicional. Actualmente el niqab se presenta, en algunas sociedades musulmanas bajo forma de chador más niqab y es portador de significados ideológico de diferenciación religiosa dentro de Islam. *El burku*, el velo más integral impuesto por los talibanes (Afganistán). No tiene ninguna legitimidad coránica y no está conforme con la tradición en la región Magrebí. El burku se inscribe en este contexto de lucha simbólica como un signo contra la modernidad vista como anti-islámica.

#### 4.4.3.1 Legislación y el velo islámico

El velo es una prenda antigua viene evocada en el Corán. El velo es el nombre genérico y de él se ramifican varias formas. El velo en cuanto que prenda femenina existe bajo diversa formas, algunas muy sofisticadas que va del pañuelo que se lleva de distintas maneras a una prenda que cubre el cuerpo entero de la mujer y que también presenta variaciones según los países, al *nikab* y el *burka (burqa)* que se ha convertido en el símbolos de la mayor restricción impuesta a la imagen de la mujer.

Las diferencias entre estas vestimentas residen principalmente en el grado de ocultación que hacen del cuerpo de la mujer, siendo el *hijab*, o pañuelo, el que tan solo cubre el pelo y las orejas, mientras que el *chador* es un pañuelo largo que cubre la cabeza y los hombros, y el *nikab* y el *burka*, la totalidad de la cabeza y el cuerpo femenino, permitiendo el *nikab* llevar descubiertos únicamente los ojos. En el ámbito islámico, la polémica sobre el uso del velo en espacios públicos existe más bien en países de tradición laica (La Vanguardia, 2009).

En 1989, en Turquía, la Corte Constitucional declaró inconstitucional el uso del velo islámico en los centros de enseñanza superior. La prohibición ha sido impuesta estrictamente desde 1997. En 2007, el Partido Justicia y Desarrollo Turquía (AK), con raíces en el Islam político, *l'enmienda* dicha ley para permitir que las estudiantes usen el pañuelo en la Universidad, provocando el en ojo del establecimiento laico, que ve al pañuelo como un símbolo de religiosidad. En 2008 el Parlamento turco da luz verde al uso del velo en la Universidad.

En Túnez, el presidente Bourguiba, en nombre de la laicidad, instauró una ley que prohibía a las mujeres llevar el *hijab* en las oficinas públicas. El régimen laicista promulgó en 1980 y 1990 normas más restrictivas incluyendo la famosa Ley 102, aprobada en 1986, que prohibía el uso del *hijab*. El 8 de octubre de 2007, esta ley fue declarada inconstitucional, considerando el *hijab* una prenda que expresa una pertenencia cultural, religiosa e intelectual y refleja una inclinación personal.

En Siria en 2010 se hace pública la prohibición de asistir a las universidades sirias con el rostro completamente cubierto por un *burku* o un *niqab*. El objetivo es preservar la identidad laica del país. Esta decisión llega justo cuando en muchos países europeos, incluidos España, se está debatiendo la prohibición de este tipo de prendas en los lugares públicos para lucha contra lo que se considera un símbolo de discriminación y sometimiento de las mujeres. Un miembro del ministerio sirio explicó que la prohibición afecta tanto a las universidades públicas como a las privadas. El veto, sin embargo, no afecta a los pañuelos con los que muchas mujeres sirias cubren su cabeza.

En Egipto, que no es un país laico, e principal clérigo musulmán del Azhar, el jeque Mohamed Sabeed Tantawi, prohibió, en 2009, a las estudiantes llevar el velo integral en la Universidad Al Azhar (Benlabbah, 2011).

En Europa, las cuestiones relativas al uso personal de símbolos religiosos no datan de hoy, pero se están agudizando y tienden a relacionarse más particularmente con el Islam, a concentrarse en la indumentaria femenina, cobrando un carácter cada vez más conflictivo porque las sociedades se han vuelto demasiado sensibles al respecto.

El simbolismo del velo, se la ha identificado con el auge del fundamentalismo (temor que ha crecido desde el 11-S), con un peligro para los valores cristianos que se supone impregna a la sociedad occidental o como un signo de discriminación de la mujer musulmana y su supeditación al varón, una percepción que ha sido utilizada especialmente por los movimientos feministas.

Desde el punto de vista jurídico, la utilización o no de estas prendas de vestir en España se encuentra estrechamente relacionada con el conjunto de principios constitucionales que informan el pleno disfrute de la libertad ideológica de los ciudadanos en un país determinado.

En Europa generalmente, la versión del velo islámico que predomina entre las mujeres musulmanas es la del pañuelo o *hijab*, prenda habitual en el Magreb y el Norte de África y Turquía. En la mayoría de los países europeos con una fuerte presencia de inmigración islámica (Francia, Gran Bretaña, Alemania, Bélgica, Holanda, etc.) se observa con cierto recelo el uso de esta prenda por parte de las mujeres musulmanas, especialmente cuando estas son menores de edad y acuden con estas prendas a las escuelas o institutos, colisionando entonces los derechos a la educación de las niñas con las normativas escolares.

A diferencia de otros aspectos de la tradición de los musulmanes o la religión islámica, el uso de este tipo de prendas ha levantado en Europa fuertes polémicas que han llegado a provocar el establecimiento de leyes restrictivas como la Ley de laicidad francesa.<sup>40</sup> En Francia el problema emerge ante la opinión pública con el denominado incidente del foulard en octubre de 1989, cuando una alumna de origen tunecino fue expulsada de un instituto de Creil, a las afueras del norte de París, por su negativa a desprenderse del pañuelo dentro del centro. A partir de ese momento se reproducen casos similares lo que lleva al presidente Chirac a convocar una «comisión de sabios» denominada también comisión Stasi por el nombre de su presidente, el político Bernard Stasi. *Esta Comisión de Reflexión sobre la Aplicación del Principio de Laicidad en la República* presentó su informe final en diciembre de 2003 en el que se proponía adoptar «una carta de laicidad» que prohibiera los símbolos religiosos en cualquier establecimiento público junto con la adopción de medidas que rebajasen la contundencia de esta restricción como el respeto a las festividades religiosas o la enseñanza del «*hecho religioso*» en las escuelas (Motilla, 2004: 113).

---

<sup>40</sup> Ley n° 2004-228 del 15 de marzo de 2004. Es una ley francesa que prevé la prohibición de llevar símbolos religiosos en las escuelas públicas francesas. Entró en vigor el 2 de septiembre de 2004. Esta ley prohíbe llevar símbolos "ostensibles" (es decir, visibles y llevados con la intención de que sean vistos) de pertenencia a una religión.

En Francia, entra en vigor, en 2004, la ley que restringe el uso de símbolos religiosos en escuelas y colegios. Esta ley prohíbe llevar signos ostentosos con la intención de manifestar no sólo la pertenencia a una religión, sino una voluntad política. Los artículos de esta ley incluyen a priori el *hiyab* musulmán, la *kippa* judía, el turbante *sij* y las grandes cruces cristianas. La Ley de laicidad prohíbe los signos distintivos de tipo religioso, entre los que se encuentra el *hijab*, al objeto de mantener a la escuela como un «santuario de la laicidad» (Minot, 1989: 38). Según el Ministerio del Interior del año 2010, en Francia, 2.000 mujeres llevan el velo integral. Un 75% tiene la nacionalidad francesa; un 25% son conversas al Islam (Martínez, 2010).

Una de las consecuencias directas de esta ley ha sido que muchas mujeres que llevaban el velo y que al mismo tiempo reivindicaban su modernidad, dejaron Francia para Estados Unidos, Canadá o los Emiratos. La deslegitimación del velo equivalía para ellas a una deslegitimación de la mujer misma. Otras las consecuencias que ha tenido la defensa del laicismo en Francia y la aplicación de la Ley de laicidad son las siguientes: aceptación mayoritaria de esta nueva norma, en el curso 2004/2005 recién aprobada la ley tan solo 38 alumnas no aceptaron la prohibición y optaron por la enseñanza a distancia o los colegios privados. Esta última es una de las consecuencias no previstas inicialmente: la huida de parte del alumnado musulmán hacia las escuelas privadas católicas, que no están sujetas a la restricción en los símbolos, una vía a la que solo pueden optar las familias con recursos económicos suficientes (la media para un alumno de primaria es de 1.400 euros anuales y de 1.800 euros para secundaria. A esta huida hacia el sector privado de las alumnas musulmanas se suma el crecimiento de los colegios de secundaria privados musulmanes de los que en el año 2001 solo existía uno en la isla de Reunión y que tras la Ley de laicidad se abrieron dos más para el curso 2007 en Lille y Lyon (Rontomé, 2012).

Los gobiernos laicistas franceses encaminaron sus actuaciones contra los velos integrales (*nikab* o *burka*). El gobierno Sarkozy remitió a la Asamblea Nacional en mayo del 2010 el «Proyecto de ley que prohíbe la ocultación del rostro en el espacio público. Esta iniciativa ha sido conocida en los medios como ley anti-*burka* y que tras su paso» por el Consejo de Estado (que emitió un dictamen desfavorable) fue avalado por el Consejo Constitucional, último trámite para su aprobación definitiva (Martínez, 2010). Esta ley proscribía el uso de estas prendas en lugares públicos bajo multas de 150 euros y para el caso de quienes obliguen a las mujeres a portarlo las multas se elevan a los 30.000 euros además de que cabe la posibilidad de ser castigado con un año de cárcel.

A pesar de que como compensación también se prohibieron otros signos distintivos como la *kipá* judía, el turbante *sij* o símbolos como los crucifijos excesivamente grandes, lo cierto es que la ley surgió ante el problema de visibilización de lo islámico. Aunque la aprobación de la ley estuvo acompañada de una fuerte polémica, lo cierto es que su aplicación no lo ha sido y de que la mayoría de la población francesa ha acogido la norma de forma favorable.

Durante la primera década del 2002 (y después los acontecimientos) la polémica se exagera en torno al uso de los símbolos religiosos. Se registran casos de rechazo de uso de símbolos religiosos no musulmanes.

En Reino Unido por ejemplo se dieron dos casos:

- El del anillo de pureza: en 2007 le prohíben a una joven inglesa llevar un anillo de plata de pureza que simbolizaba su compromiso por mantener la virginidad antes del matrimonio.
- El de la cruz: el caso de la trabajadora de British Airways despedida en 2008, por llevar el símbolo religioso cristiano: se defendió argumentando que a los musulmanes y los *sij* se les permitía llevar indumentaria de significación religiosa.

Pero, el Reino Unido tampoco prohíbe de forma expresa y general el uso del velo ni de ningún otro símbolo religioso. La solución adoptada hasta la fecha es la de dar carta libre a los colegios para crear sus propios reglamentos interiores en materia de uniformes por lo que los alumnos se ven obligados a escoger el colegio según la normativa al efecto y en la práctica la mayoría de las escuelas aceptan el uso del velo islámico (Briones, 2009: 43).

Esta fuerte descentralización educativa permite acuerdos entre las instituciones locales y las propias escuelas, lo que ha propiciado acuerdos con representantes islámicos para permitir la educación separada de las niñas en las clases de natación y educación física. El debate sobre la prohibición del velo integral ha tenido poco eco en el Reino Unido a pesar de que algunos miembros del partido conservador han promovido, con escaso éxito incluso entre sus propias filas políticas, de prohibir el uso del velo integral. El gobierno británico ha considerado impropio de este país prohibir la forma de vestir de los ciudadanos a pesar de lo cual el 67% de los británicos aseguraron en una encuesta, estar a favor de aplicar una medida similar a la francesa (Rontomé, 2012).

En Alemania, en 2003, el Tribunal Constitucional Federal se ha ocupado en dos ocasiones de la cuestión del velo islámico: la primera vez a causa del despido de una trabajadora por parte de unos grandes almacenes, declarando improcedente e inadmisibile su uso del velo en el trabajo. La segunda, que ha generado mucho mayor debate, tanto mediático como en la doctrina jurídica, y un interesante movimiento legislativo, se refería a una mujer musulmana de origen afgano, la cual, aunque cumplía todas las condiciones legales, fue rechazada como profesora por las autoridades educativas del estado de Baden-Wurttemberg.

Alemania no tiene una Ley estatal que prohíba el uso de los símbolos religiosos en general, o del velo islámico en particular, pero algunos Länder sí han aprobado una legislación específica que prohíbe el uso de esta prenda para entrar en colegio públicos, debido a:

[...] la creciente casuística que se estaba generando en torno a este tema más por parte de profesoras musulmanas que de alumnas y, por tanto, por la duda en torno a la influencia que el velo pudiera tener sobre la educación de menores de edad (Briones, 2009: 20).

Por eso, ocho estados federados prohíben a las profesoras el uso del *hijab* y de cualquier otro símbolo religioso o político, pero las alumnas pueden cubrirse la cabeza con el velo islámico. No obstante, y en una sentencia reciente, el Tribunal Constitucional alemán, la máxima instancia jurídica del país, ha sentenciado que la prohibición absoluta del uso del pañuelo islámico que afectaba a las maestras de la escuela pública no es compatible con la Ley Fundamental Germana.

De esta forma, ha puesto fin a una prerrogativa que daba prioridad a los valores y tradiciones cristianas e las aulas. La sentencia afecta a los ocho estados federados que habían legislado en el pasado para prohibir el uso del pañuelo islámico y corrige asimismo una decisión del propio tribunal anunciada en el 24 de septiembre de 2003 que defendía la prohibición (BBC Mundo, 2006). Y fue precisamente el caso de una profesora que portaba velo el que dio lugar a una sentencia del Tribunal Constitucional Federal de Alemania por el que se consideraba constitucional que un *Länder* estableciera una legislación prohibitiva respecto al uso del velo en las escuelas si bien, no se ha prohibido el uso de crucifijos e incluso de la *kipá*, porque «se cargó el ánimo de restricción sólo sobre los símbolos de carácter menos occidental» (Briones, 2009: 40).

Por eso, señala Sarrazín Thilo (2010) en Alemania se asiste hoy a «la muerte del multiculturalismo» este país había apostado por el multiculturalismo -que no la multiculturalidad que supone una mutua influencia de culturas-. La publicación, del libro de Thilo titulado *Alemania se autoliquida (Deutsch-land Schafft Sich Ab)*, en el que se culpa a los musulmanes de la decadencia de Alemania, desató en 2010 toda una polémica en la que altos responsables del Estado no dejaron de utilizar la retórica del *choque de civilizaciones*.

Italia es un país de tradición católica, que a pesar de tener firmados algunos pactos (*intese*) con confesiones no católicas, todavía no ha aprobado una ley de libertad religiosa para las minorías. La controversia con el velo islámico en Italia ha sido principalmente mediática. Existe una Ley de 1975 relativa a terrorismo que prohibía las vestimentas que pudieran dificultar la identificación de los individuos (Briones, 2009: 62). En julio de 2005 el parlamento italiano aprobó leyes anti-terroristas que convirtieron en una infracción esconder el rostro del público, incluyendo el uso del *burka* (BBC Mundo, 2006).

Por su parte, Bélgica, puede convertirse en el primer país que prohíbe el uso de prendas que cubran totalmente el rostro, después de que el 29 de abril de 2010 el Parlamento aprobara por unanimidad un proyecto de ley que prevé la prohibición del uso en público del velo integral islámico en todos los lugares públicos, aunque para ser



efectivo deberá pronunciarse sobre ella el Senado (Navarro, 2010). En Bélgica tras diversas sentencias en la línea de restringir el uso de los velos en las escuelas cuando estas tengan reglamentos escolares sobre uniformidades que lo prohíban, los sucesivos gobiernos están tendiendo hacia la restricción de este tipo de símbolos o prendas de carácter religioso. Ya en el año 2007 el Ayuntamiento de Amberes siguió los pasos del de Bruselas y prohibió a las funcionarias que atienden al público el uso del *hijab* y en abril de 2010 el Parlamento Federal voto por unanimidad un texto, que si bien no habla explícitamente del *burka* o el *niqab*, prevé que nadie podrá ir con la cara tapada o disimulada en el espacio público. Esta prohibición afectaría a los edificios de la administración pública, edificios culturales accesibles al público, áreas de juegos y zonas deportivas, parques y jardines públicos y hasta pasos subterráneos para peatones. En caso de infracción la ley prevé multas simbólicas de entre 15 y 25 euros o una pena de cárcel de uno a siete días. Las únicas excepciones previstas en la ley son los bomberos y determinadas festividades como los carnavales (Benlabbah, 2011).

En Holanda, por el momento no existen leyes que prohíban el *hijab* en un país del minoría por ciento de la población es musulmán. Desde 2006 el Parlamento debate el veto del *burka* en lugares públicos y la prohibición del pañuelo entre las funcionarias desde 2008. Asimismo, en este país no hay leyes que prohíban el pañuelo y otras prendas que oculten en rostro en las escuelas, pero cada colegio puede dictar sus propias normas de vestuario (BBC Mundo, 2006). La única consigna es evitar actos de discriminación injustificados. Casi todos los centros permiten el pañuelo salvo en contadas ocasiones. En caso de conflicto, una comisión sobre igualdad toma la decisión final. Se puede prohibir el uso del velo integral (*niqab* o *burka*) si causa problemas de comunicación entre estudiantes y profesores. Holanda fue el primer país de Europa en aprobar una propuesta, en el 2006, para prohibir el *burka* en espacios públicos. El Parlamento debatía desde el año 2006 el veto del *burka* o velo integral en los lugares públicos y después el nuevo gobierno holandés formado por liberales y democristianos con el apoyo del Partido por la Libertad ha promovido la prohibición total de velo integral, *burka* o *nikab* (Navarro, 2015).

En otros estados europeos la tendencia observada es la de prohibir o restringir el uso del velo, si bien en la mayoría de los casos se refiere al velo integral, *burka* o *nikab*. Dinamarca, Al igual que Holanda y Bélgica, estudia prohibir las vestimentas que cubran el rostro como el *niqab* o el *burka*, aunque esta prohibición se plantea polémica ya que podría ir contra los principios de libertad religiosa de la Constitución.

La polémica del pañuelo o *hijab* suscitada en Europa ha obligado a los gobiernos a pronunciarse sobre el uso público de esta prenda femenina, y las medidas adoptadas han sido variadas. En el caso de Francia, como se ha referido anteriormente, se ha optado por reafirmar el carácter laico de los espacios públicos de enseñanza, prohibiendo todo signo de ostentación religiosa, ya sean las prendas como la *kipá* y el *hijab*, o los símbolos como los crucifijos, en una respuesta de reafirmación identitaria con trasfondo en el nacionalismo francés (Martínez, 2010). En otros estados como el

Reino Unido se ha mantenido el derecho a portarlo como parte del derecho a la libertad religiosa si bien los acuerdos eran puntuales y dependían en gran medida de la autonomía de los centros escolares y los municipios. En el resto de Europa tras un periodo de cierta permisividad e indiferencia, se han dado pasos en el camino de una regulación restrictiva especialmente para el caso de los velos integrales.

En España y a raíz de ciertos conflictos aislados que han saltado a los medios de comunicación en los últimos años, tales como la presencia en las escuelas de algunas niñas ataviadas con *hijab*, o la presencia en las vías públicas de algunas mujeres cubiertas con *nikab*, se ha reabierto en España la polémica acerca de la prohibición de ciertos símbolos religiosos, y en particular acerca de la prohibición del velo islámico en los espacios públicos, fruto del espectacular incremento de la población inmigrante que ha experimentado España y la percepción social de choque cultural, especialmente con la cultura islámica. La polémica sobre el velo islámico, entendida como una cuestión de integración o discriminación, organismos como la Comisión Europea o el Consejo de Europa, se han pronunciado en contra de establecer restricciones en la vestimenta que puedan atentar contra la libertad religiosa. Este tema concita la preocupación e interés de los padres, de las autoridades educativas y religiosas, de la sociedad en general y de los medios informativos en particular (Uría, 2013).

En España la polémica sobre el uso de las prendas islámicas surge en el año 2002 tras el caso de la niña marroquí Fátima Ledrisse en un colegio católico concertado del pueblo madrileño de El Escorial (Motilla, 2004: 118). Tras faltar a clase durante el primer trimestre del curso por la obligatoriedad del uniforme y no permitírsele acudir a clase con el pañuelo. La Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid la derivó a un colegio público para que no estuviera más tiempo sin escolarizar, pero la directora de este centro se niega admitirla aduciendo que el pañuelo o *hijab* era un símbolo de discriminación de la mujer ante lo cual la Consejería impone la aceptación sin condiciones de la menor si bien esta decisión no fue secundada por la Ex-Ministra de Educación, Pilar del Castillo, alegando que los alumnos deben respetar los reglamentos de los centros por encima de sus creencias religiosas al señalar que,

Una vez que se pone el pie en un colegio hay que atenerse a unas reglas de comportamiento, que son simplemente derechos civiles para todos, con independencia de sus creencias y de la enseñanza religiosa que pueda recibir (El País, 2002).

Tras este caso se han producido otros similares en los que ha prevalecido el interés del menor y su escolarización forzando en algunos casos a que los centros admitieran sin condiciones a las menores que llevaban este tipo de prendas.

En general la actitud hacia el *hijab* en las escuelas ha sido de permisividad y como destaca Motilla, en las poblaciones como Melilla con elevado porcentaje de alumnos musulmanes (el 50% según este autor) en todos los centros se permite a las alumnas llevar *hijab* sin que se hubiesen producido incidentes significativos

(Motilla, 2004: 119). Pero la polémica del *hijab* en Ceuta en el 2007 tuvo un carácter eminentemente mediático al que atendieron especialmente los medios de comunicación nacionales, pero que también tuvo cierto eco entre la sociedad melillense-ceutíes y sirvió para que afloraran las tensiones internas entre las formas de entender el derecho a la educación y el de la libertad religiosa.

Durante la polémica del pañuelo de las niñas en Ceuta en el año 2007 surgió la pregunta Entrevista personal del Carlos Rontomé Romero con María del Mar Sánchez, directora del colegio Severo Ochoa durante el conflicto del sentido que tenía establecer unas normas dentro de un centro escolar, si estas van a ser vulneradas por la presión de organizaciones confesionales (Rontomé, 2012). La reacción de los padres de niños no musulmanes del colegio fue la de reafirmar su identidad enviando a sus hijos portando rosarios o crucifijos sobre la ropa. Este gesto respondía a la percepción de discriminación que padecen los ceutíes y los melillenses no musulmanes y el que se utilizaran estos símbolos en lugar de otras prendas (como grandes gorras) que vulnerasen también la normativa escolar proporcionan información sobre el grado de creencia que existe en Ceuta y Melilla sobre el simbolismo religiosos del *hijab*.

La realidad del velo islámico en la ciudad de Melilla es que son minoría las niñas que portan esta prenda para acudir a la escuela o salir a la calle, mientras que se produce un aumento de la presencia de esta prenda en los niveles medios y superiores de la enseñanza, especialmente en la Universidad. Pero la población musulmana de la Ciudad no posee un comportamiento homogéneo y si bien está expuesta a un proceso de aculturización prolongado que favorece la aceptación de las pautas de vestimenta occidentales.

Para los padres no era comparable el uso de piercings o pendientes grandes con el del *hijab*, algo perfectamente lógico desde el punto de vista de un creyente islámico para el que la religión es un todo que penetra en cualquier aspecto de la vida privada y pública (Benlabbah, 2011). Algo que resulta difícil de comprender para los ciudadanos occidentales fuertemente secularizados. Organizaciones como el Observatorio para la Libertad Religiosa y de Conciencia aportaron a la polémica una visión similar asegurando que el *hijab* en cuanto símbolo religioso no debe ser considerado una moda, sino una expresión externa y respetuosa de las propias convicciones religiosas.

En las controversias sobre el velo subyace el rechazo que produce el uso de esta prenda entre la población española y europea de raíces cristianas y más en concreto el rechazo a la visibilización de una comunidad a la que consideran extraña e incluso peligrosa,

Al igual que la mezquita significa la visualización del Islam en la ciudad, el aumento de los pañuelos en las mujeres es esa misma presencia pero en las personas, un rasgo más de la afirmación de una comunidad y de una religión que poco tiene que ver con los valores de la cultura occidental (Motilla, 2004: 109).

El rechazo al *hijab* o velo islámico se ha intentado justificar por varias vías. Desde posiciones progresistas y feministas se ha relacionado esta prenda con el sometimiento social de la mujer al varón y como un claro retroceso de los logros igualitarios alcanzados por las mujeres occidentales:

[...] dado que la igualdad de las mujeres es un principio tan fundamental e irrenunciable de las sociedades europeas modernas, el velo se interpretaba a menudo como un desafío político, el rechazo simbólico de las costumbres occidentales (Caldwell, 2010: 232).

Otra vía de justificación ha sido el de la neutralidad religiosa de los estados europeos cuya mayor expresión han sido las medidas tomadas en Francia en defensa de su concepto de laicidad y de una educación homogénea de los franceses:

[...] la escuela, santuario de la laicidad, ha de mantener la neutralidad absoluta para cumplir convenientemente su fin primordial de enseñar a los niños en los mismos valores en que se funda la sociedad francesa (Motilla, 2004: 114).

Aunque las restricciones de la ley sobre laicidad de 2004 se explican en mayor medida por el rechazo de la sociedad francesa al uso de esta prenda que a la defensa de una laicidad entendida como expresión de los rasgos identitarios franceses: una encuesta de *Le Parisien* en 17 de diciembre de 2003 y previa a la ley revelaba que el 69% de los franceses estaban a favor de prohibir los signos religiosos. Pero la Ley francesa de laicidad era una ley insincera que bajo escusa de prohibir todos los símbolos religiosos tuvo como objetivo principal la eliminación física del *hijab* en las escuelas e intentó compensarlo con medidas tan poco perjudiciales para los practicantes de otras confesiones como fue la prohibición de «cruces grandes» ya que las cruces que suelen portar los cristianos suelen ser pequeñas y como comenta Caldwell: *a decir verdad, nadie pudo imaginarse jamás que quería decirse con una cruz grande* (Caldwell, 2010: 236). El principal reproche que puede hacerse a la Ley de Laicidad francesa que imponer a los escolares un comportamiento homogéneo según el modelo predeterminado por el Estado *es poco sensible a los derechos y libertades individuales de padres y estudiantes* (Motilla, 2004: 115).

Las vías utilizadas para justificar el rechazo al velo islámico ha sido el de la seguridad ciudadana, una justificación que puede ser defendida con facilidad con respecto al velo integral islámico (*nikab* o *burka*) que impide el reconocimiento público de la persona que lo porta, pero que encuentra mayor dificultad para el caso del *hijab* o pañuelo que cubre tan solo el pelo y las orejas. La seguridad ciudadana ha sido la justificación utilizada en Francia para prohibir su uso en los documentos identificativos.<sup>41</sup>

En España hasta tiempos recientes no se había utilizado la justificación de la seguridad ciudadana para prohibir o limitar el velo islámico. Para el caso de los

---

<sup>41</sup> Sentencia del Tribunal Administrativo de Lyon de 9 de abril de 1996 que justifica la prohibición del pañuelo islámico en las fotografías requeridas para el pasaporte.

documentos identificativos (pasaporte o DNI) la práctica habitual había sido la de aceptar las fotografías en las que las mujeres de religión islámica aparecían con el pañuelo o *hijab* siempre que quedara libre el ovalo de la cara y que fuera posible su identificación correcta. En este sentido, el 10 de julio de 1998 la Comisaria General informaba que serian admitidas aquellas fotografías con el cabello cubierto por el *hijab* siempre que se pudiera apreciar correctamente el mentón, frente, pabellones auditivos y mejillas. La posterior regulación de la expedición de documentos de identidad a través del Real Decreto 1553/2005 de 23 de diciembre (BOE nº 307 de 24 de diciembre de 2005) que preceptuaba en su Artículo 5.1.b) que era necesaria:

[...] una fotografía reciente en color del rostro del solicitante, tamaño 32 por 26 milímetros, con fondo uniforme claro liso, tomada de frente con la cabeza totalmente descubierta y sin gafas de cristales oscuros o cualquier otra prenda que pueda impedir o dificultar la identificación de la persona.

Introdujo la duda sobre si se mantenían vigentes las instrucciones que aceptaban las fotografías con *hijab*. El Ministerio del Interior confirmó su validez a través de una instrucción de 11 de abril de 2006 pero introducía el requisito de que cuando se tratase de la primera vez que se expedía el documento, la interesada debía acreditar su pertenencia al culto religioso islámico.

La Comisión Islámica de Melilla consideró que las mujeres afectadas no estaban obligadas a declarar su religión y elevó este asunto al Defensor del Pueblo que en su recomendación número 156/2007 dirigida al Ministerio del Interior propugnaba la eliminación de la acreditación de culto para la expedición del DNI por considerarla contraria a la libertad religiosa. En 2009 se vuelve a modificar la normativa relativa a la expedición de documentos identificativos por medio del Real Decreto 1586/2009 pero esta modificación tan solo afectaba al fondo sobre el que debía hacerse la fotografía. Asimismo, Real Decreto 1596/2009 de 16 de octubre (BOE nº 265 de 3 de noviembre de 2009) en su artículo único modificaba el Artículo 5.1.b del Real Decreto 1553/2005 en el siguiente sentido: Una fotografía reciente en color del rostro del solicitante, tamaño 32 por 26 milímetros, con fondo uniforme blanco y liso, tomada de frente con la cabeza totalmente descubierta y sin gafas de cristales oscuros o cualquier otra prenda que pueda impedir o dificultar la identificación de la persona. Una instrucción de la Dirección General de la Policía y de la Guardia Civil de noviembre de 2009 aclaraba que se mantenía la excepción para que las mujeres musulmanas pudieran presentar para la expedición del DNI fotografías con el *hijab* siempre *que se identifique correctamente el rostro*.

En España se ha optado por no regular de forma general el uso de la prenda y cuando se han producido casos como el del Colegio Severo Ochoa de Ceuta, se ha optado por anular la autonomía de los centros escolares y permitir el uso de esta prenda entre las menores musulmanas. El ministerio de Educación español, del que todavía dependen los centros escolares de Ceuta y de Melilla, obligó al Centro a admitir a las

niñas portando el *hijab*, desautorizando la normativa interna sobre vestimenta y uniformidad, en aras del superior derecho de las niñas a la educación.

En España no existe una prohibición general de los símbolos y prendas religiosas y culturales en la educación. Sin embargo, en los últimos años se ha tenido noticia de varios casos de niñas a las que se ha negado la posibilidad de usar el pañuelo en sus centros escolares. Algunos de estos casos se resolvieron a través de la mediación entre las autoridades escolares y las familias de las alumnas en cuestión. Otros han terminado en disputas que finalmente han provocado que las alumnas se matricularan en otros centros en los que no se restringía el uso de símbolos y prendas religiosas y culturales.

En 1978 fue llevado al Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Estrasburgo) el primer caso de denuncia por parte de un *sij* varias veces multado por negarse a ponerse un casco de protección cuando iba en su moto. Por razones religiosas el *sij* no quería quitarse el turbante, poniendo así la ley divina por encima de la ley humana. La sentencia del Tribunal ha sido a su favor. En 2013 dos sentencias del Tribunal Supremo español y del Tribunal Superior de Justicia de Madrid han reavivado el debate sobre el uso de símbolos y prendas religiosos y culturales en España. El 28 de febrero de 2013, el Tribunal Supremo español concluyó que la prohibición del uso del velo integral en edificios e instalaciones municipales dictada por el ayuntamiento de Lleida en 2010 para proteger el orden público y los derechos de las mujeres violaba el derecho a la libertad de religión (Pilar y Cembrero, 2010). El Tribunal Supremo destacó que las restricciones a los derechos humanos incluido el derecho a la libertad de religión, sólo pueden ser legales si sirven a un fin legítimo y si son necesarias en una sociedad democrática.

Además, deben ser prescritas por ley y deben ser conformes a la Constitución española y a las obligaciones internacionales contraídas por España en materia de derechos humanos. El 8 de febrero de 2013, tres semanas antes de que el Tribunal Supremo dictara su sentencia, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid, en una decisión hecha pública, declaró inadmisibile por cuestiones de procedimiento el recurso presentado por la familia de Najwa Malha, una estudiante de 16 años a la quien se había prohibido usar el pañuelo islámico en el Instituto Camilo José Cela, un instituto de educación secundaria de Pozuelo de Alarcón (Madrid), y que había tenido que matricularse en otro centro. En enero de 2012, un tribunal de primera instancia de Madrid había confirmado la decisión del instituto de excluir a Najwa Malha de las clases basándose en su norma que prohíbe el uso de cualquier prenda que cubra la cabeza (Pilar, 2012). El tribunal señaló que la norma escolar se aplicaba a todas las personas, y tenía como finalidad introducir un reglamento común sobre vestimenta para garantizar la armonía social en el centro escolar y evitar distracciones al alumnado, y por tanto era una medida necesaria para proteger el orden público y los derechos de otras personas.

Las consecuencias finales de este caso en España han sido las siguientes:

- El Ministerio de Educación, al objeto de no provocar un posible conflicto étnico-religioso en la ciudad, optó por escudarse en el derecho de educación de las niñas, presionando al Centro y no a los padres, que eran los que impedían la escolarización de las niñas.
- Las élites musulmanas han podido comprobar, una vez más, como ante la posibilidad de un conflicto religioso, las autoridades encargadas del cumplimiento de la normativa, optaban por su no aplicación, lo que les proporciona un plus de presión difícilmente comparable al que puedan poseer otros grupos no islámicos.
- La población no musulmana ha comprobado, también una vez más como las autoridades optan por evitar cualquier tensión étnico-religiosa con los grupos y la población musulmana.
- Que el uso del pañuelo tiene un componente religioso innegable, ya que las presiones hacia la delegación provincial del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte MECD provinieron de entidades religiosas islámicas y que la polémica se desató durante la celebración del Ramadán.

Varias asociaciones e instituciones, como Amnistía Internacional manifestó su decepción con esa sentencia, y reiteró que el uso de símbolos y prendas religiosas y culturales es un elemento del derecho a la libertad de expresión y del derecho a manifestar la religión o las creencias. En virtud del derecho internacional, las restricciones a este derecho sólo son admisibles cuando se reúnen tres condiciones: la restricción debe estar establecida por ley, debe tener una finalidad reconocida como legítima en virtud del derecho internacional (es decir, debe tener como finalidad proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de otras personas), y debe ser demostrablemente necesaria y proporcionada para alcanzar dicha finalidad.

Finalmente, la especial situación geográfica de Melilla, con una frontera permeable al paso de personas en ambas direcciones, permite a los musulmanes de Melilla, mantener los lazos afectivos y personales con sus familiares marroquíes, así como con el modelo social y religioso de procedencia o de procedencia de sus progenitores o antepasados directos. De esta forma, los musulmanes melillenses no necesitan reafirmar su identidad de manera tan radical como los inmigrantes marroquíes en la Península que se encuentran más aislados culturalmente e inmersos dentro de un modelo social muy alejado respecto al de procedencia. Aun más, la cercanía con Marruecos, pese a los problemas derivados de la existencia de una frontera entre dos estados con diferencias tan significativas en todos los ámbitos, produce un efecto amortiguador de estas tensiones identitarias a la vez que refuerza en los musulmanes melillenses en su percepción positiva de pertenencia a una sociedad occidental y avanzada.

#### **4.4.3.2 Las mujeres musulmanas en el cruce de culturas**

Las representaciones culturales constituyen el eje de la construcción socio-cultural de la diferencia, del otro como colectivo social diferente. Si por definición la cultura es un conjunto de creencias y modelos conceptuales de la sociedad que dan forma a prácticas cotidianas, la construcción de identidades colectivas es, en cambio, una dinámica relacional en constante construcción, readaptación, negación y confrontación. Según Stuart Hall (1996: 18) existe una fuerte relación entre las representaciones y lo cultural. Las representaciones transmiten valores colectivos, compartidos que originan la construcción de imágenes, nociones y mentalidades acerca del otro o de otros grupos. Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. De ahí la relación que existe entre estrategias discursivas y prácticas sociales. Las estrategias discursivas de la alteridad cultural o de religión, cuando a dicha alteridad se suma la alteridad de género y cuando dichas estrategias reiteran visiones negativas, favorecen e incluso pueden justificar prácticas discriminatorias.

La focalización sobre los signos visibles, en este caso la indumentaria femenina, lo evidencia. El velo islámico se ha convertido en el signo por excelencia de la diferencia cultural, de esa alteridad doble de cultura y de género. De modo que se promulgan leyes en contra. Leyes que responden a estrategias discursivas que pretenden ser modernizadoras y emancipadoras.

En Occidente, Europa concretamente, ha venido desarrollando una política del Extranjero en un contexto marcado por la globalización y por las incertidumbres sociopolíticas que está engendra y los fantasmas de riesgos para la organización y funcionamiento de una sociedad dada y las ansias de seguridad. Una especie de pánico moral está ganando los espíritus. Ahora más que nunca, el término inmigración-inmigrante se ha convertido en un catalizador de miedos y temores que la gente relaciona no sólo con el desarrollo económico, social y político de los países occidentales, sino con su identidad cultural.

No cabe duda, todo esto aprovecha a las tendencias populistas o neo populistas que lo recuperan para el bien de sus programas y para montar sus estrategias defensivas y de exclusión que cobran un matiz o una dimensión étnica relevante: el peligro viene de fuera, lo encarna el intruso extranjero, el Islam *expansionista* y *conquistador*. Según este discurso, entre nosotros y ese otro hay incompatibilidad. Por consiguiente, no hay mayor certeza que la certeza comunitaria que se precisa proteger la identidad nacional. Una frase repetitiva últimamente es *no a la islamización de Europa*. Es una frase que resume bien tanto los miedos como la posición central del factor religioso e identitario en la percepción del otro musulmán. Estamos asistiendo actualmente a uno de los procesos más inquietantes en la construcción de la interpretación del otro, proceso que revela que no es fácil vivir la diversidad cultural.



La cuestión de los minaretes en Suiza, los actuales crispaciones organizadas en Francia sobre la identidad nacional y las actualísimas polémicas sobre la *burka* en Francia y en España, a la vez que son una manifestación de ese miedo, exacerbando aún más esos sentimientos de miedo y rechazo hacia el otro (Uría, 2013). En medio de la islamofobia ambiental, la batalla tiene lugar también en los cuerpos de las mujeres musulmanas. Más que nunca, el género se presenta como percepción y símbolo de la frontera cultural. La mujer se ha convertido hoy en el eje de la construcción de la interpretación del otro y de la religión musulmana. Representa en la sociedad occidental de hoy una alteridad inquietante, desestabilizadora.

En el corazón de este debate está la mujer musulmana que se ha convertido en el elemento mayor de la percepción de la frontera en la sociedad europea, es el símbolo de la otredad cultural incompatible. La mujer musulmana se presenta como un sujeto hiperalterizado y esta representación de género colabora en una representación hiperalterizante de los musulmanes en cuanto que colectivo.

La focalización se concentra cada vez más sobre el símbolo religioso musulmán femenino. Los debates sobre el tema revelan un enfrentamiento de visiones que dan lugar a discursos diversos e incluso opuestos. Entre los musulmanes que viven en Europa, se pueden distinguir varios discursos como:

- Un discurso feminista que considera el velo como emancipador. Para quienes difunden este discurso, la joven que lleva el velo puede ocupar el espacio público y moverse en él con más libertad y mayor seguridad.
- Un discurso culturalista en el sentido en que presenta el velo como un elemento cultural, antes que nada. Este discurso responde a una estrategia frecuente que se utiliza para favorecer la tolerancia del velo en el medio escolar.
- Un discurso identitario según el cual el velo serviría para suplir una carencia identitaria. Tratándose de los inmigrantes magrebíes en Francia, en particular, sería la expresión de la dificultad que siente la joven generación a aceptarse como francesa con el peso, en el inconsciente, de las relaciones pasadas entre Francia y el país de sus padres. El velo sería el signo identitario de reafirmación del origen. Desde un punto de vista psicoanalítico se definiría el uso del velo como una patología de la identidad.
- Un discurso reivindicativo de la diferencia. Este discurso se está desarrollando tanto en los países musulmanes como en los occidentales. En general tiene que ver con la globalización. En los países europeos de inmigración, existe toda una generación que opta hoy por el partido de la diferencia al tomar conciencia de que, a pesar de conocer el idioma, de tener diplomas y a pesar de haber adoptado el modo de vivir europeo, la igualdad o la integración sigue siendo imposible para ellos.
- El discurso modernista europeo. Para los europeos, el velo es la expresión de un sistema patriarcal, el signo de un fundamentalismo impenitente o el símbolo de un arcaísmo o de un tradicionalismo incompatible con la modernidad. Es

símbolos de sumisión sexual y representación de una cultura machista que menosprecia a la mujer. Es un discurso paternalista que pretende ser de género y fundamentarse en los derechos humanos. Pero como la hipótesis de que las mujeres que llevan el velo están manipuladas por grupos musulmanes extremistas es la que más comúnmente se admite, este discurso tiene opositores no sólo entre los musulmanes sino también entre estudiosos occidentales imparciales.

- El discurso multiculturalista. Paradójicamente, es un discurso hostil al uso del velo, porque no favorecería la multiculturalidad.

No faltan, entonces, contra discursos, en especial en el ámbito europeo. Algunos analistas, franceses sobre todo, críticos frente a las leyes de prohibición de velo en espacios públicos, advierten de consecuencias como el reforzamiento del sectarismo de grupo que defienden una visión cerrada del Islam. En estudios elaborados sobre las consecuencias de ley de 2004 se observaba ya que en múltiples barrios de las afueras de ciudades francesas reinaba un Islam muy integrista y las mujeres apenas circulaban en esos barrios. Se puede hablar de una exacerbación del comunitarismo. La ley lleva finalmente al atrincheramiento, o es musulmán moderado rechazando todo conflicto simbólico con las leyes laicas, o fundamentalista que percibe la relación con la sociedad como un mal.

En conclusión podemos decir que en los contextos que hemos presentado, resulta difícil aplicar a la alteridad la definición conocida a saber que es el reconocimiento del otro en su diferencia. Es un valor esencial de la laicidad que privilegia el mestizaje de las culturas como fuente de enriquecimiento y de paz. Las nuevas movilidades y movimientos globales han traído consigo nuevos tipos de diversidad y complejidad, incluyendo nuevos tipos de yuxtaposición, encuentro, intercambio y mezcla cultural. Estos desarrollos transculturales presentan nuevos desafíos a los mecanismos nacionales establecidos. Hace falta repensar, por tanto, los discursos teóricos y conceptuales sobre la identidad, la diversidad cultural y la diferencia. Saber dónde se sitúan los límites de la diferencia, quien los marca y los fija (Benlabbah, 2011).

En caso de las mujeres musulmanas, dicha vestimenta ortodoxa también es de extracción oriental, con atuendos y modos que nada tienen que ver con las habituales de la zona norteafricana y *amazigh*, especialmente el *niqab* negro o marrón. Estas, al igual que los varones, sin ser habitual aun, nos lo ilustra un medio nacional que decía de ellas,

Son las mujeres (esposas, hijas o madres) de los integrantes de "la mezquita blanca", llevan chador en colores negro, marrón o púrpura y cubren completamente su cuerpo. Tanto hombres como mujeres llaman la atención con su vestimenta y es habitual verlos en algunas zonas de Melilla.

Un ejemplo, de hasta qué punto ha calado en el tejido social de la comunidad Musulmana de melillense esta estética extremista lo tuvimos cuando un medio nacional de España publicaba un artículo titulado «*Sin burka no quiero vivir*». Es el relato de Chadia una muchacha musulmana de la ciudad de Melilla que, con 15 años, ha dejado de ir a la escuela, en contra del criterio de sus padres y hermano, y se resiste a vivir sin vestir el *niqab* «*Si no me dejan llevar burka no quiero estudiar*» (Irujo, 2011).

Los conflictos analizados en este capítulo se han centrado en cuestiones que tienen como principal característica la dificultad de acomodo de la minoría musulmana en una sociedad occidental como la española en general y la melillense en particular. Los musulmanes melillenses perciben como necesarios algunos cambios, modificaciones y exenciones en la legislación para conseguir sentirse plenamente integrados y no sumergidos culturalmente, en la mayoría social. Esta percepción es amplificadora por las élites religiosas, sociales y políticas melillenses que persiguen este tipo de reconocimientos con la vista puesta no solo en su consecución por considerarlos beneficiosos para el grupo, también en lo que significan para su propia pervivencia como élites dentro del grupo musulmán.

Los no musulmanes perciben que estos conflictos se deben en gran parte a la incompatibilidad del Islam con el sistema sociopolítico occidental. Todas las modificaciones y exenciones de la legislación llevadas a cabo para facilitar el acomodo de la minoría islámica, y que afecte a su código de creencias, valores o costumbres, son percibidas con negatividad y rechazo. Este grupo, el no musulmán, espera que sean los musulmanes los que se adapten a las costumbres y formas de vida propias de la sociedad mayoritaria, la cristiana. Y esta postura se mantiene incluso cuando las modificaciones o exenciones de las que se benefician los musulmanes, no afectan directamente a los no musulmanes.

Es el caso del pañuelo o *hijab*, algo que no afecta personalmente a la población cristiana. No se trata de obligar a ninguna joven a portar el velo sino a permitir su uso a las jóvenes que quieran llevarlo. Si no les afecta directamente, ¿cuál es la razón que anima este rechazo? Existe miedo a que la identidad islámica (Benlabbah, 2011), dada su fortaleza, acabe invadiendo otros ámbitos en los que los cristianos si se vean afectados personalmente, aunque esa posibilidad sea muy remota. Las razones dadas para el rechazo a esta vestimenta, que van desde el argumentario feminista a otros como el de una igualdad de trato en la vestimenta y por lo tanto la negación del derecho a portar el pañuelo, son en gran medida excusas que esconden el miedo a la visibilidad de lo islámico.

En otros de los conflictos tratados como la adaptación de las fiestas religiosas a los calendarios oficiales o la vulneración de las normativas sanitarias en el caso de los sacrificios rituales, se trata de permitir la reafirmación identitaria de los musulmanes en detrimento de los espacios legales comunes lo que aumenta la victimización de la población no musulmana. Esta población se siente objeto de una discriminación

religiosa en favor del grupo musulmán y que sobre ellos recae el peso de la convivencia. Una de las razones esgrimidas en privado por los melillenses que abandonan la ciudad es la visibilidad de lo islámico y de la propia identidad de Melilla. Cada vez se encuentran más a disgusto con esta nueva realidad, se sienten cada vez más extraños y esto le añade una motivación adicional para abandonar una ciudad a la que muchos llegaron por cuestiones estrictamente laborales.

De las cuestiones tratadas en este capítulo sobre los conflictos en una sociedad multiétnica como la melillense, adquiere especial relevancia la de la libertad de expresión. El caso de la chirigota describe con claridad la dinámica que han ido adquiriendo las élites políticas melillenses y la reacción de la población no musulmana. Para estos líderes la cuestión de la chirigota supuso una oportunidad de relanzar un proyecto político que se encontraba en horas bajas, el de la unificación de los diversos partidos musulmanes en una gran coalición. No se trataba tan solo de mostrar de forma clara y evidente que las letras del carnaval habían resultado ofensivas, sino de reforzar la identidad musulmana dentro de la ciudad y propiciar un frente político musulmán. Por esta razón, no se consideraron suficientes las medidas cautelares como la retirada del premio, o las condenas de todas las fuerzas políticas y sociales, incluido el gobierno de la ciudad. Se trataba de una oportunidad única para reforzar la identidad propia frente a la mayoría, y dejar claro el peso y la fuerza de esta porción de la población dentro de la sociedad melillense. La convocatoria de la marcha no pudo concitar la adhesión de otras organizaciones no musulmanas, lo que convirtió a la manifestación en una visibilización de la dualidad y dicotomía de la ciudadanía melillense. Se eligió un viernes por la tarde para esta marcha porque es el día de *Salat Al-Jumaa*,<sup>42</sup> la oración preceptiva y a mediodía desde las mezquitas se había podido llamar a la unidad de los musulmanes.

Las culturas constituyen un complejo que abarca el carácter, el pensamiento, los comportamientos, las creencias y los valores de los seres humanos. Una gran parte de los valores y símbolos culturales están estrechamente vinculados a unas determinadas tradiciones religiosas.

Judaísmo, cristianismo e Islam son las tres religiones monoteístas más influyentes en la historia. Todas originarias de Oriente Medio y todas se han sido influidos entre sí. En este apartado intentaremos mostrar algunos rasgos generales de las divisiones religiosas del género humano, argumentaremos sobre la inconsecuencia de esta separación, al tiempo que defenderemos nuestra posición sobre la esencia del proceso religioso. En las tres religiones todas monoteístas la cumbre del sistema religiosa está en un Dios bueno, todopoderoso, omnisciente. Otras características, comunes en el Judaísmo, Cristianismo e Islam son la gran creencia y la inmortalidad del alma. También tienen mitos religiosos comunes tal como la creación de Adán y Eva, el

---

<sup>42</sup>*Salat Al-Jumaa* «oración del viernes», oración que se celebra el viernes al mediodía y en la que es preceptivo que acuda toda la comunidad musulmana.

viaje de Noé. Además, tienen los mismos valores de inclusión, respeto, igualdad y honestidad.

El mensaje de la Biblia es un mensaje de paz y un designio para toda la humanidad, que conlleva un mensaje de la bendición de la paz que debe reinar en todo el mundo. El Islam incorpora a su vez el amor y la justicia en su visión de la divinidad y su objetivo es similar al judaísmo clásico, ayudar a perfeccionar el mundo hacia Reino de Dios. El más representativo son los términos Islam «*Salam*» y la palabra hebrea «*Shalom*» que significan «*Paz*» ante los cristianos. Cada religión tiene a su vez historias propias que promueven la no violencia, la diversidad y el bien. Los valores de inclusión, respeto, igualdad y honestidad son universalmente reconocidos por todas las religiones.

Cristianos, musulmanes y judíos imprimen un sello de personalidad propia a Melilla que, no por difundidos, es suficientemente conocido y valorado. Siempre suscita interés, tanto en el ambiente península con las comunidades autónomas, la existencia de un enclave que esta característica tripartita, y los recientes eventos en los que las tres colectividades han estado presentes en las personas de sus representantes religiosos, por ejemplo, se han distinguido por mostrar ante los demás un sello de *Eclecticismo* y *Armonía* difícil de encontrar en los tiempos que corren. Y los de fuera comprueban y sienten que es real esa fusión entre los distintos compartimentos de esta sociedad.

Melilla quedó encerrada tras sus murallas durante casi cuatro siglos siendo el presidio su única función. Para las cabilas cercanas, Melilla ha sido siempre el enemigo cristiano ocupante de territorio marroquí. En 1867, al tratarse de la creación de una aduana en la frontera de Melilla, se admita en el artículo 6º del correspondiente tratado, la prohibición de entrada en territorio marroquí de cristianos procedente de Melilla, ante la imposibilidad por parte del majzén marroquí de garantizar la seguridad de aquellos. Sin embargo, los hebreos pueden, con ciertas condiciones, entrar en el Rif sin mayores problemas (García Rodríguez, 1999). Son conocidos de todos los incidentes relacionados con la demarcación de los nuevos límites de Melilla en el 1862, la desviación del río de Oro en el 1872 o más cercana en el tiempo, la llamada Guerra de Margallo de 1893, que enfrentaron a las cabilas vecinas con la ciudad, así como otros varios incidentes a lo largo de la costa rifeña que motivaron la intervención diplomática de España ante el Sultán, vista la impunidad con que se producían los sucesos, algunos de gravedad, en la zona de Melilla.

Las ocasionales relaciones económicas establecidas, según las épocas desde mediados del siglo XIX, entre Melilla y su entorno, sobre todo hebreo, quienes por sus especiales circunstancias desempeñarían lo importante labor de intermediarios entre cabilas y la ciudad de nueva instalación. Este elemento social resulta ser un importante catalizador de unas relaciones, en principio, solamente económicas, que más tarde darían como resultado un considerable incremento de las relaciones personales entre los dos primeros colectivos, y como consecuencia, un avance nada desdeñable en la convivencia cabila-ciudad.

A partir de este momento, comenzó una emigración de judíos y *amazigh* a Melilla bajo ritmo y condiciones diversas formando dos nuevas minorías culturales-religiosas de la ciudad. Este conglomerado étnico/cultural se fundamenta en redes comunitarias de solidaridad recíproca internas en cada una de las etnias, cimentadas sobre fuertes sentimientos de identidad cultural y arraigo. Esto ha generado economías étnicas en forma de pequeñas empresas, que representan un importante capital cultural para Melilla. Este tejido empresarial está ligado fundamentalmente al comercio y tiene características peculiares.

He aquí un ejemplo en Melilla que aprovecha las fiestas para un fin común para la paz. Desde 2001, la comunidad Islámica celebró una cena coincidente con el comienzo de Ramadán, una cena de hermandad, de vecindad y de familia, y el salón elegido al afecto se convirtió esa noche en un templo santificado por la presencia igualitaria de más de un centenar de melillenses pertenecientes a las cuatro culturas locales. Judíos, hindúes, cristianos y los anfitriones musulmanes compartieron mesa, conversación y la esperanza revestida de certeza de estar dando lugar a algo realmente único, no solo en la habitual convivencia de la ciudad, sino en un ámbito mucho mayor. Aquella cena fue una lección, no de tolerancia, sino de amistad y concordia, que serviría como ejemplo para señalar de hasta dónde puede llegar la capacidad humana de hacer realidad el sueño eterno de la paz.

En este año 2015, el presidente de la ciudad, Juan José Imbroda insistió en sus palabras en que la ciudad de Melilla es un ejemplo de convivencia, paz, tolerancia y respeto. *Hacemos una ruptura oficial del ayuno para decirles a todos los musulmanes que su cultura es la nuestra y la nuestra es la suya, que todos conformamos la cultura melillense*, apostilló el presidente de la Ciudad. Imbroda recalcó, asimismo, que es imprescindible que *todos estemos atentos* y que se dé ejemplo *público y notorio* de cuáles son los caminos que conducen a la barbarie y al desastre. *Nosotros, todos, damos ejemplo de que se puede vivir en paz. Somos un ejemplo en el mundo*, aseguró el máximo dirigente del Ejecutivo melillense. Imbroda concluyó su discurso mostrando su admiración por el gran sacrificio realizado por la comunidad musulmana durante este mes del Ramadán y les deseó que éste haya servido para que se sientan más cercanos a Dios. Además, aprovechó la ocasión para felicitar el Ramadán a los presentes en castellano y en *tamazight*, menos de una semana antes de la finalización de una de las festividades más importantes de la comunidad musulmana (Abad, 2015).

Asimismo, en tiempos pasados, la población cristiana de melillense tomaba parte en ella, invitada galantemente por los hebreos acomodados, pero poco a poco esta tradición fue difuminando con el tiempo. Otro ejemplo, más reciente de esta realidad pudo comprobarse cuando, a instancias de una iniciativa de la Secretaría del Culto, líderes judíos y musulmanes coincidieron en una celebración conjunta. Sin duda, la intransigencia religiosa las aleja de nuestra sociedad, pues en Melilla, más que en ninguna otra parte, se da a todas horas evidente muestra del respeto que mutuamente se deben guardar todas las creencias.

#### 4.5. MELILLA Y SU ARQUITECTURA

Para definir el patrimonio de una ciudad hay que sumergirse en su historia y en su realidad, buscar parámetros y horizontes significativos que nos permitan apreciar todo su valor y sobre todo, sus matices. Adentrarse en el patrimonio de Melilla es sumergirse en varios milenios de acontecimientos, en una enorme intensidad cultural producida por una permanencia urbana que hunde sus orígenes en los inicios de la historia. Que sea Melilla una ciudad pequeña la hace aún más interesante, puesto que el tamaño no ha sido nunca un elemento definidor de la valía del patrimonio, y podemos decir, que se trata de una realidad pequeña en extensión, pero poseedora de una vastísima historia y con un legado cultural y patrimonial de primer orden.

La costa norte africana durante la edad antigua, concretamente durante el periodo púnico, ya fue el lugar idóneo donde florecieron diferentes ciudades autónomas, y la historia ha querido transmutarse en cíclica a la hora de volver a calificar a esta realidad urbana milenaria como ciudad autónoma de Melilla. Si la ciudad púnica tuvo su símbolo en la que fuera su moneda propia, caracterizada por la laboriosidad de una abeja, la urbe actual mantiene como una de sus señas de identidad precisamente esa vinculación con su pasado.

Es por tanto Melilla una ciudad histórica, y por esa razón el patrimonio conservado es ingente. En ella encontramos la acumulación de vivencias, de realizaciones, culturas y civilizaciones que se han ido superponiendo en el mismo espacio como las páginas de un libro, y que en cada una de sus hojas nos muestra la riqueza de una permanencia histórica.

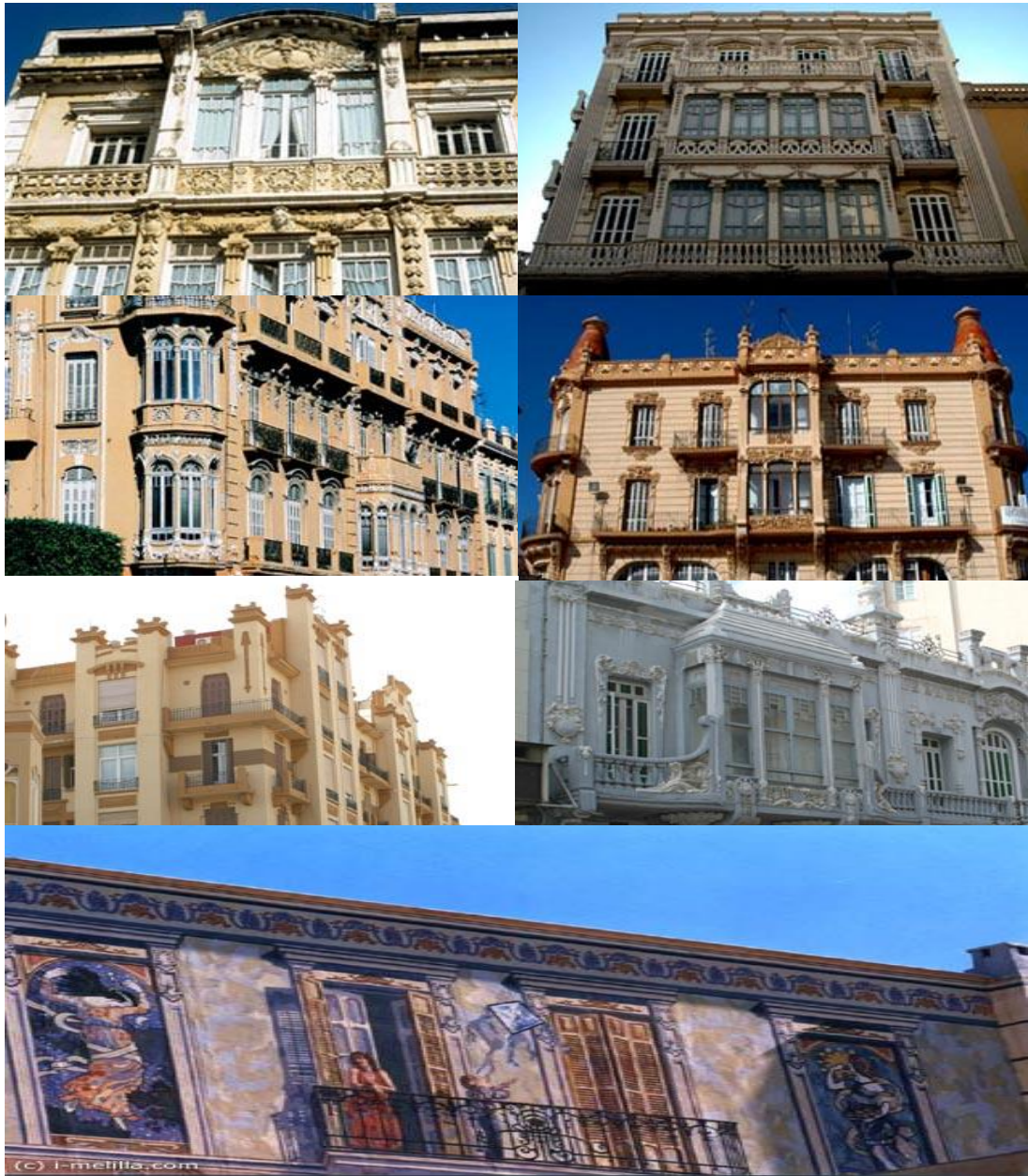
La primera medida para la protección del patrimonio melillense la encontramos a mediados del siglo XX, concretamente el 11 de agosto de 1953 cuando un Decreto firmado por el entonces ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz Jiménez declaraba conjunto histórico artístico a la zona antigua de la ciudad de Melilla, conocida como Melilla la Vieja.

Desde entonces diferentes obras de restauración intentaron mantener estos recintos fortificados en la plenitud de sus formas históricas. La ciudad vieja comprende varios recintos de murallas que arrancan desde finales del siglo XV para llegar hasta el siglo XIX: formas medievales y renacentistas se conjugan con murallas abaluartadas correspondientes a la escuela hispano flamenca de fortificación: cuatro recintos que aúnan en su interior siglos de historia y que se corresponden fundamentalmente con la Melilla española.

La riqueza monumental no sólo abarca las obras de superficie, donde baluartes se unen con almacenes y aljibes tallados en las mejores muestras del arte de la cantería española, sino también comprende una Melilla subterránea que se despliega por el subsuelo como las arterias y venas de un cuerpo vivo (Chocrón, 2008). Minas y cuevas,

forman parte del patrimonio bajo tierra que actualmente asume un valor fundamental en la oferta cultural de la ciudad.

**Figura IV.1. Ejemplo de la Arquitectura Modernista de la ciudad de Melilla**



Melilla es un ejemplo de una ciudad de gran belleza, atractivo y de arquitectura modernista de categoría Art-decò (Pérez, 1990), que realiza los ingenieros civiles-militares, esto represente hoy en clara correspondencia con la expansión de la ciudad y el auge turístico que experimenta en esos años como uno de los lugares más atractivos del Mediterráneo. Uno de los aspectos más relevantes de la arquitectura modernista<sup>43</sup>

<sup>43</sup> El modernismo supuso la alteración de las líneas compositivas clasicistas y la imposición de una riqueza floral y figurativa que aún pervive en las calles melillenses. Plantas, flores, animales y rostros de mujer se adueñaron de las fachadas modernistas, en las que las gamas de colores marrones y cremas



que es su relación con el desarrollo urbano que se produce en la primera mitad del siglo XX, en esta ciudad que, como consecuencia de la revolución militar, se ven sometidas a un fuerte crecimiento económico y demográfico, paralelo a un progreso y afianzamiento de su burguesía, que obliga a unos planes de ensanche o a unos proyectos de reforma interior de la población para adecuarlas al nuevo escenario creado por los cambios experimentados en los modelos de producción y los nuevos planteamientos ideológicos que conllevan.

La entrada a Melilla del puerto conduce a la plaza de España que está completa de los usos fundamentales de la plaza principal de la ciudad según su diseño urbanístico: estos son el poder estatal (Delegación del Gobierno), local (Ayuntamiento), económico (Banco de España), edificio lúdico (Casino militar), universal (la biblioteca pública de Estado), espacios de expansión y recreo y finalmente el equipamiento cultural, que dan una cantidad de edificaciones modernistas e incluso del eclecticismo como elemento definidor de la burguesía de principios de siglo.

Los temas más repetidos en la decoración de las fachadas de Melilla se refieren al mundo de la vegetación y de la flora, ejemplificándose en hojas de acanto, flores, palmeras etc., colocadas en las aristas de las fachadas, azoteas, terrados y sobre ventanas. Armonizando con el reino vegetal existe el reino animal, donde nos encontramos águilas, elefantes, peces, leones y animales afines que adornan ménsulas, dinteles, sobre ventanas y balaustradas. Completan la decoración de fachadas además de lazos guirnalda y medallones, el rostro y la figura humana, aunque no en su totalidad, representado cabezas femeninas o de apariencias infantiles y ataviadas con lazos y tocados florales muy propios de la simbología modernista. Es escasísima la figura masculina

**Figura IV.2. Fotos de los principales monumentos de Melilla: A) Plaza de España y B) Palacio de la Asamblea de Melilla**



Podríamos distinguir tres matices del modernismo melillense:

---

resaltaban los elementos decorativos. El academicismo de Emilio Alzugaray, la immaculada geometría de Manuel Rivera o la libertad creativa de Enrique Nieto se conjugaban en un mismo espacio. Este modernismo representaba corrientes como el Art-decò, el Clasicismo o el Eclecticismo (Gallego, 2000).

- El modernismo "Historicista" que sintoniza con el europeo *revival* propio del siglo XIX, se da en edificios como la Iglesia del Sagrado Corazón (neobizantino) la Iglesia Castrense y Colegio de Religiosas (neogóticos), la Sinagoga (neomudejar) (Fernando, 1987).

- El modernismo "Ondulante" se da en Melilla en múltiples edificios: en todos los casos imita los procesos y las formas de la naturaleza, y así flores, lirios, rosas, tulipanes, hojas y tallos, especies exóticas aun sin estudiar, bustos de bellas mujeres, se despliegan en muros, balconadas, baquetones, chaflanes e incluso en interiores y zaguanes; ejemplo, de este tipo ondulante son el bello edificio de la Reconquista, la Casa Tortosa, etc.

- El modernismo "Geométrico", en el que predomina la línea recta, el gusto por lo prigmático con planos claramente definidos, una clara habilidad para multiplicar y combinar la escala de los módulos geométricos, componer un estilo octogonal que se aprecie en el Ayuntamiento de la ciudad entre otro.

Todo ello, Como un símbolo que bien pudiera representar la unidad, dentro de la diversidad, determinante de la genuina armonía de las distintas culturas que conviven en Melilla. Entonces, Creo que a Melilla hay que valorarla en su conjunto como ciudad integradora de todo lo anteriormente expuesto y un más: exponente de un complejo cultural único. Variopinto, si se quiere, pero, posiblemente, único. Porque en la arquitectura de Melilla hay los tres estilos más sobresalientes, el modernismo, el historicismo y el racionalismo, que han de ser considerados como un todo.

Finalmente, diremos que esta ciudad tiene una secuencia realmente completa y con obras de gran interés correspondientes a estilos y tendencias que a veces resultan inéditos incluso para muchas capitales españolas. La valoración de Melilla como ciudad, que se manifiesta a través de su mundo formal, se nos presenta en un marco de gran originalidad, hecho que la singulariza dentro del panorama arquitectónico español de siglo XX.

#### **4.6. A MODO DE CONCLUSION**

1.- La convivencia así como el ejercicio de la administración en un ámbito plural como el melillense es tarea complicada, la conflictiva cultural puede acarrear una diversidad de intereses igualmente importantes. La clave reside pues en saber armonizarlas. Transformar la diferencia en pluralidad es el objetivo primordial en espacios como Melilla, sobre todo si tenemos en cuenta, como advertimos en la introducción, que la supervivencia de Melilla dependerá de la medida en que podamos satisfacer las aspiraciones culturales de quienes aquí viven. Podemos ver a las mujeres musulmanas portando prendas como el *burka* y el *niqab* en la calle, en un parque o en un transporte público de Melilla y no será motivo de sanción administrativa y posibles penas de arresto como en otros lugares de los países occidentales. Por eso, Melilla recibe «el premio de Cambio 16 a la mejor Comunidad Autónoma en 2007 por ser

ejemplo vivo de convivencia». Fue en una gala especial a la que asistieron numerosas personalidades de la política, los negocios, los medios de comunicación y el deporte. La evolución por tanto, deberá ir encaminada en esa dirección.

2.- Pero como en todas las sociedades multicultural existen puntos negros que hay que destacar y tratar dentro de su conjunto. Los rifeños, por ejemplo, han sufrido un proceso de asimilación de su lengua y su cultura. De hecho, su participación en la vida pública y su aceptación social ha implicado una pérdida lenta de las mismas. Esto ha dado lugar a que las generaciones más jóvenes hayan perdido, en gran medida, parte de su patrimonio cultural: costumbres, tradiciones, valores, ritos etc., porque en su entorno familiar no se potencia, llegándose a afirmar, en ciertas ocasiones, que la lengua *tamazight* no es una lengua de futuro, no facilita la comunicación y no permite la integración en el mundo laboral.

3.- Así, la construcción de Melilla como un espacio plural a través de la integración de sus minorías más importantes no debe hacernos perder de vista algunos problemas y conflictos. En su mayoría son problemas de carácter político, cultural y educativo -el fracaso escolar, el absentismo, la violencia en las aulas, las pautas de la enseñanza religiosa-, que afectan sobre todo a la comunidad *rifeña* (Sánchez y Mesa, 1992). Dicha comunidad no ha tenido una protección completa de los derechos antes de los años noventa. A partir de una serie de movimientos sociales y de decisiones políticas y administrativas han coadyuvado a que dicho grupo social obtenga el lógico protagonismo social que le corresponde, porcentualmente, en el conjunto de la población de la ciudad. Este proceso se está conformando paulatinamente, a medida que las competencias de orden cultural, educativo y socio-económico de dicha población se van acercando a las expectativas, en general más amplias, que posee la población mayoritaria de extracción peninsular desde siempre.

## **CAPITULO V**

### **LA SOCIEDAD LOCAL Y EL MANTENIMIENTO DE LA PAZ**

Como se ha explicado en el capítulo anterior, las minorías étnicas y la diversidad cultural generada de los fenómenos migratorios, en muchos casos, adolece una serie de síntomas (exclusión social y discriminación a la religión, el miedo a los extranjeros, etc.). De ahí viene la necesidad de establecer programas educativos de las Ciencias Sociales y propuestas didácticas basados en los valores y principios cuya finalidad es la creación de una cooperación social para vivir en comunidad multi-intercultural respetuosa y pacífica en los espacios fronterizos. En este capítulo vamos a evaluar el sector educativo en entornos caracterizados por la diversidad cultural y la enseñanza intercultural que adquieren una especial relevancia en el desarrollo de un currículum intercultural y, pilar importante en la convivencia pacífica y la integración de las minorías, de la ciudad autónoma de Melilla.

#### **5.1. LA SOCIEDAD MELILLENSE EN LOS ESPACIOS FRONTERIZOS**

Los retos que sociedad melillense tiene planteados, en distintos ámbitos físico-naturales, demográficos, económicos, geopolíticos o culturales, etc. En Melilla, condicionada, cada vez más, por acciones globalizadas (económicas, culturales, etc.), por la intensificación y diversificación de los movimientos migratorios, por el protagonismo, cada vez mayor, de distintas culturas (especialmente la islámica), se hace muy necesario examinar las fronteras, repensar todo aquello que separa y limita a las personas, y hay que hacerlo desde una perspectiva cultural, reflexionar sobre cómo las culturas atraviesan y configuran las fronteras, viéndose, a su vez, condicionadas por ellas, cómo se manifiestan y relacionan en espacios y contextos fronterizos.

Los espacios fronterizos se están dando cada vez más a las sociedades de cuna, obviamente, se presentan con mayor intensidad en zonas geopolíticas limítrofes entre naciones con culturas diferenciadas, en territorios de contacto y encuentro entre grupos culturales diversos y que, además, presentan acentuadas diferencias en cuanto a desarrollo económico y nivel de vida. En la actualidad, se están viendo incrementados como consecuencia del crecimiento de la inmigración, de la globalización de la información y de la brecha, cada vez mayor, en la distribución y acceso a los recursos.

Los factores y variables que configuran y condicionan los espacios-frontera

podemos concretarlos en los siguientes: *geopolíticos* (localización geográfica en relación con otras naciones), *demográficos* (diferencias entre modelos demográficos, envejecimiento de la población y crecimiento cero frente a superpoblación o explosión demográfica), económicos (diferencia acentuadas entre desarrollo y crecimiento económico) y culturales (diversidad de culturas acentuada).

Melilla, a escala local, y España, a escala nacional, representan dos claros ejemplos de lo que decimos. También es frecuente encontrarlos en otras naciones, con un importante pasado colonial, que, aunque no están en zonas geopolíticas fronterizas, sí han ido configurando importantes espacios o contextos fronterizos, en el sentido que los venimos definiendo en nuestro trabajo, en Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, o Alemania, podemos encontrar ejemplos destacados de lo que decimos. Centrémonos, brevemente, en el caso de Melilla, su consideración como espacio-frontera viene determinado por su situación geopolítica, polis europea-española en África, sus condiciones y desarrollo socio-económico la convierten en un polo de atracción en su zona, la configuración demográfico-cultural es el resultado de esta situación geopolítica y económica, pero también de su desarrollo histórico, tanto en un tiempo largo, como en un tiempo corto, en la historia reciente.

La sociedad melillense presenta actualmente una composición culturalmente diversa fruto de flujos migratorios sucedidos antaño y que siguen dándose hoy día de manera diferente. Comparte con este tipo de sociedades una configuración cultural compuesta por un grupo dominante, que ha generado su cultura en el territorio mismo y diversos grupos sociales, más o menos subalternos, que proceden de otros lugares en base a motivos distintos (económicos, políticos y culturales), etc.

Actualmente, Melilla ha experimentado tres claros procesos migratorios diferenciados:

- Un puente mejor para pasar los inmigrantes de orígenes serios y subsaharianos al territorio península.
- Frontera abierta con el reino de Marruecos (miles de personas pasan diariamente la frontera como la movilidad de transfronteriza).
- La propia población melillense de las otras culturas (respecto población de origen cristiano-europeo).

Podemos nombrar una serie de desencadenantes del fenómeno de la emigración:

- Factor económico: la búsqueda de unas posibilidades de vida mejores.
- Factor demográfico: los desequilibrios demográficos entre el norte y el sur que tiene una consecuencia del factor de pobreza en una población-familia muy numerosa del sur y riqueza del norte.
- Factor histórico y geográfico: los acontecimientos sociopolíticos también ponen su peso en la balanza de las migraciones.
- Factor Político: la escalada de violencia a través de las guerras entre países o de la revolución de la Primavera árabe, así como de las guerras civiles (Siria, Libia

e Irak, etc.) y de los disturbios políticos o inter-étnicos, cada vez más frecuentes y que siembran el caos y el desmoronamiento del orden público, social y económico en los países africanos, produciendo asimismo grandes movimientos de refugiados que han sobrevivido a las guerras situación de guerra o de violencia que permanente.

Hoy, la autónoma de Melilla, como España, se encuentra justamente en el centro neurálgico de la actual crisis migratorio. La emigración en particular entre Marruecos y España, con objeto de esperar la travesía del mediterráneo, es concebida a menudo como una búsqueda de paz, de refugio y supervivencia. Todo esto, que no va a desaparecer sino más bien a acentuarse.

Cabe destacar que los riesgos asociados a estos espacios o contextos fronterizos, nos referimos por una parte, al fenómeno de la *guetización* (Galindo, 2011: 72), a la formación de guetos culturales y, por ende, educativos, y por otra al desarrollo de actitudes comportamientos racistas y xenófobos. Así, este aumento de la población ha supuesto para Melilla consecuencias tanto positivas (multicultural) como negativas (exclusión social e identidad). Este tipo de contexto se caracteriza por presentar conflictos y relaciones interculturales de muy distinto signo y a distintos niveles, que en muchos casos adolece una serie de síntomas, tales como:

a) La exclusión social y económica: las personas inmigradas sufren en mayor medida la exclusión social y económica que se encuentra presente en todas las sociedades. En Melilla, el mercado de trabajo se puede apreciar una clara división étnica-cultural que provoca que una gran parte de esa población fruto de una inmigración a veces lejana y presente una inserción laboral precaria respecto a sus pares del grupo oficial, que en gran medida no favorece las relaciones interculturales adecuadas, dificultando que establezca y mantenga vínculos con el resto de la sociedad melillense. De un lado, aparecen los excluidos, en su mayoría formados por esos grupos minoritarios (hindú, sirios y subsaharianos), con unos sentimientos de identidad cada vez más cercanos a su cultura originaria; de otros, los no excluidos que encuentran una justicia social óptima desde el momento en que defienden que el motivo de la exclusión de muchos individuos se debe a su condición cultural, a su escasa «integración» a la nueva sociedad que «les abre los brazos», y que ellos pueden remediar esa condición de exclusión. Esta podría ser la radiografía de la ciudad autónoma de Melilla, en lo referente a este primer indicador.

b) Desconocimiento mutuo entre las personas de distintos orígenes culturales: el conocimiento que cada uno de los grupos culturalmente diversos que configuran la población melillense es mínimo y la mayor parte de las veces estereotipado, destacándose sus aspectos más folclorizados y/o más negativos, con lo que se refuerzan los prejuicios y las estigmatizaciones de unos grupos a otros. Obviamente, esto no favorece el acercamiento y la formación de una sociedad por todos y para todos. Quizás esté en esta cuestión la variable de mayor peso que provoca un freno en la

transformación de estas sociedades multiculturales en verdaderas sociedades interculturales. El desconocimiento de los otros, es sabido por todos que lleva a los individuos que forman una sociedad a la falta de comprensión de muchas de sus costumbres, de sus creencias, en definitiva, de su identidad; esto genera valoraciones de las mismas, en la mayor parte de las ocasiones, lejanas de la realidad, cargada de prejuicios, de estereotipos y lejos de contribuir a las necesidades de las nuevas sociedades. Necesidades cercanas a la formación conjunta de las nuevas realidad en sociedades justas, dónde la cohesión social sea el motor de construcción de las mismas.

c) Ausencia de relaciones entre personas y comunidades de distintos orígenes culturales: en líneas generales podemos decir que en Melilla no se establecen relaciones entre personas y comunidades de distinto origen cultural, excepto en casos puntuales y excepcionales. A lo más se vive una situación de mutua tolerancia y de coexistencia, compartiendo un espacio, a veces de trabajo, otras de estudio, etc., pero con interrelaciones y cooperaciones muy débiles entre miembros de las distintas comunidades. Esta falta de relaciones dificulta la superación de los desencuentros propios de una situación de contacto entre distintas comunidades culturales. Esta realidad contrasta sobremanera con el diagnóstico que desde las instituciones locales se hace de la situación, catalogada en numerosas ocasiones como ejemplo de plena convivencia entre culturas, generadora de premios a la convivencia.

Por eso, la comunidad *societal* generalmente representaría este proceso de búsqueda de valores para poder vivir juntos. Una comunidad *societal*, que como Talcott Parsons (1974) afirmaba, era uno de los problemas principales de las sociedades modernas. La construcción de esta comunidad *societal* es el principal reto para una Europa, una España y una Melilla cada vez más plural, un reto que debe articular una forma de hacer política capaz de crear normativas y formas de funcionamiento que incluyan a todas las personas y colectivos que forman parte. La creación de unos valores superiores que sean capaces de unir a todas las personas que vivimos en un mismo espacio.

Parsons explica a través de las normas sociales, y de la lealtad (compromiso de la comunidad respecto a ellas), que una sociedad se mantenga integrada, que los colectivos que forman parte de la comunidad *societal* no encuentren contradicción entre sus intereses particulares y los del propio sistema social. Por ejemplo, si nos situamos en una sociedad multicultural, nos encontraremos con diferentes colectivos que tienen diferentes formas de actuar y con diferentes normas de funcionamiento. La convivencia y cohesión social entre los diferentes colectivos necesita de unas normas y valores comunes que les ayuden a convivir y a llegar a acordar tanto valores como pautas de relación comunes, que a su vez respeten las lealtades de cada colectivo. Así, la cohesión social, una prioridad en la mayoría de sociedades avanzadas, necesita, para su existencia de unas normas colectivas en las que se basa esa comunidad *societal*, unas normas que primen en el día a día de las personas que conviven. La comunidad *societal*, entonces,

tendría como base el compromiso de todas las personas y colectivos que forman parte de ella,

Las normas tienen la función primordial de integrar sistemas sociales, resultan específicas de ciertas funciones y ciertos tipos de situaciones sociales, e incluyen tanto componentes de valores estipulados a niveles apropiados en la estructura de un sistema social, con modos específicos de orientación para actuar en las condiciones funcionales y de situación de papeles y colectividades particulares (Parsons, 1974: 16).

La función esencial de la comunidad *societal* como sistema de integración, es definir las obligaciones y lealtades de los diferentes colectivos que conviven. El principio de lealtad hacia la comunidad *societal*, está justificado conforme a unos valores y unas pretensiones de validez. En conclusión de este autor de Parsons, la comunidad *societal*, supone el marco integrador que permite la articulación de las diferentes estructuras sociales (economía, política y cultura) dentro del sistema social, basándose en un conjunto de normas y valores colectivos que garantizan la cohesión social. Pero para que se dé este principio integrador, las normas y valores existentes en el sistema social han de estar legitimadas por el sistema cultural, y por otro lado, todas las personas han de tomar un compromiso en relación a la comunidad de la que son miembros, compromiso que se explicita en la lealtad al colectivo. Pero, si las minorías participan en una posición desigualitaria, se encuentran con que deben ser leales a unos valores y normas que no han podido acordar ni definir, con lo cual no pueden sentirse parte de esa comunidad.

Hay una serie de rasgos, variables, propios de los espacios fronterizos, que debemos tomar en consideración en la enseñanza, la diversidad cultural que se manifiesta en los mismos es uno de los más destacados, esta diversidad además de un contenido a enseñar, es una realidad a afrontar. Realizar esta labor es la mejor contribución a la convivencia o la cooperación social para vivir en comunidad y el mejor antídoto contra la discriminación étnica, la xenofobia y el racismo.

Por eso, el objetivo de una sociedad multicultural como la de Melilla no puede ser otro que, afrontar convenientemente el desafío de la diversidad cultural, para llegar a ser realmente intercultural. En este sentido, la cohesión y la armonía social se articularían, no a pesar de las diferencias, sino gracias a ellas. Y para alcanzar este objetivo se hace preciso trabajar en tres líneas específicas:

a) *La integración*: proceso de mutuo aprendizaje y construcción de nuevas relaciones intercomunitarias (Perotti, 1989). En las sociedades avanzadas, observamos que se están dando procesos en los que la comunidad *societal*, como elemento integrador, está siendo un elemento esencial entre las otras tres estructuras sociales (economía, política y cultura) (Parsons, 1974). La integración debe permitir que el recién llegado se convierta en miembro activo en la sociedad a la que se incorpora en todas las facetas de la misma. El mayor esfuerzo ha de venir de aquellos grupos



culturales predominantes que lleven más tiempo en Melilla, pues en cierto modo ostentan el poder y son los que pueden adoptar más medidas en esa línea.

Hay que decir además, que la integración no puede ser la excusa para "obligar" a los más débiles a una situación de sumisión. No es posible hablar de integración si no existe un respeto mutuo. La integración es algo que hay que ganar en el día a día, en el ejercicio, por parte de todos de la justicia social, luchando contra todo tipo de exclusión a favor de una igualdad de oportunidades y de derechos cívicos y políticos (Carbonell, 2000a).

b) *La cohesión social*: el primero a tratar es el concepto de identidad para tanto del recién llegado, como del que reside en ese lugar para facilitar las posibilidades de integración de los individuos a las nuevas sociedades y evitar «el conflicto de identidad» (Maaulof, 1998 y 2001). El fenómeno de la identidad tiene un fuerte contenido emocional, que se basa en una norma de pertenencia, necesariamente consciente, fundada sobre oposiciones simbólicas (sentimientos de orgullo y estima o con sentimientos de humillación o estigma). Por lo tanto clasifica a las personas y a los grupos.

En las sociedades avanzadas, observamos que se están dando procesos en los que la comunidad *societal*, como elemento integrador, está siendo un elemento esencial entre las otras tres estructuras sociales (economía, política y cultura). Parsons (1974) ya orientó sus propuestas hacia que las identidades emergentes en las sociedades reflexivas pudiesen desarrollar diferentes actuaciones en cada uno de esos ámbitos. Hoy día constatamos que los colectivos identitarios de las sociedades avanzadas no son estáticos ni apriorísticos, sino que son dinámicos como resultado de procesos reflexivos y dialógicos que incluyen la posibilidad de actuar transversalmente en campos ante simpensables. A causa de la comunidad *societal*, los colectivos a los que pertenecen las respectivas identidades, no tienen por qué contradecirse con los intereses de otros colectivos. Es posible que en las actuales sociedades reflexivas se puedan buscar formas de convivencia donde todos y todas se sientan identificados/as. En este camino por ejemplo del otro objetivo a tratar que es fomentar la confianza entre ambas partes sobre todo en el campo educativo. La confianza tiene un papel fundamental en las relaciones interculturales, y es necesario trabajar en la línea de reducir la desconfianza intercultural entre los individuos y/o grupos (Carbonell, 2003).

c) *Luchar contra la exclusión*: la ciudad autónoma de Melilla presenta esta realidad (la exclusión), y es una situación que provoca situaciones potenciales de racismo y xenofobia. Estos mecanismos de exclusión social y precariedad laboral afectan también a una parte importante de la sociedad receptora, de este modo se hace necesario actuar para que las competencias profesionales e intelectuales de las personas sean valoradas y puestas al servicio de toda la sociedad independientemente de razones de sexo, cultura, religiones y demás aspectos que hoy día son motivo de discriminación. Por todo lo dicho hay que luchar por cambiar esas actitudes reconociendo y haciendo

explicito el hecho de la igualdad y el derecho que todos tenemos a mejorar las situaciones que nos tocan vivir.

Todo ello, necesitamos una idea central que defendemos en nuestro apartado del este trabajo es que enseñar y aprender en Melilla, y por extensión en España, pasa por tomar en consideración la caracterización de estos territorios como espacios-frontera. Si queremos que la enseñanza sea de calidad, tenemos que responder a esta consideración, fundamental para la integración crítica del minoría étnica o del alumnado (el autóctono y el inmigrado, el que forma parte del *nosotros* y el que integra a los *otros*) en la realidad en la que vive. El objetivo fundamental que perseguimos es plantear una propuesta didáctica, desde la enseñanza de las Ciencias Sociales, a la diversidad cultural, a las manifestaciones y relaciones, a las continuidades y diferencias culturales que se hacen especialmente visibles en los contextos fronterizos.

## **5.2. EL AMBITO EDUCATIVO EN LA CIUDAD AUTONOMA DE MELILLA**

Melilla, en su ámbito escolar, presenta como una de sus características más importantes en cuanto a su población la convivencia de cuatro culturas distintas. Que lejos de entorpecer la acción educativa podría favorecerla (una mayor dinamismo social, mayor conocimiento de las culturas y una convivencia ejemplar).

### **5.2.1. La situación de la enseñanza**

En la ciudad de Melilla y para poder cubrir las necesidades de la población, los centros educativos no universitarios se encuentra con cuenta amplia acorde su tamaño poblacional. Dispone de muchos centros educativos con una sistema educativo que debería de ser especial para mejorar la educación de todos los alumnos de orígenes y de culturas diferentes y no sólo para facilitar la integración de las minorías; aprender a conocer y respetar otras formas de vida y otras costumbres, a valorar a las personas por sus acciones y no por sus orígenes, a regular pacíficamente los conflictos, son algunos ejemplos de contenidos que difícilmente se llegan a dominar si no se han tenido experiencias educativas a la diversidad cultural (Galindo, 2005: 306). También, que pueden producir conflictos intra-intergrupales, como señala Brian Jacob (1995: 340).

En el curso académico 2014/2015 se pueden clasificar un total de 38 centro educativo no universitaria, de los que 27 son de carácter público y 11 privados (Tabla V.1).

Se observa que las escuelas privadas se concentran sobre todo en Educación infantil porque es una básica educación y fundamental para los niños y niñas. Por otro lado, la mayor parte de los centros de Enseñanza General Obligatoria (ESO) - preuniversitaria- y centro de régimen Especial son de carácter público, también dan cabida a los de formación para jóvenes con cualificación profesional (Tabla V.2).

**Tabla V.1.** Clasificación de los centros de educación no universitaria de la Melilla según el tipo de enseñanza que imparten, Curso: 2014/2015

<b>Enseñanza que imparten los centros</b>	<b>Público</b>	<b>Privado</b>	<b>Total</b>
Educación Infantil	3	6	9
Educación Infantil y Primaria	12	2	14
Educación Primaria y Educación Secundaria Obligatoria (ESO)	0	1	1
ESO y/o Bachillerato y/o formación profesional (FP)	7	0	7
Educación Infantil, Primaria, ESO y Bachillerato/FP	0	1	1
Centro específicos de educación Especial	1	0	1
Centro régimen Especial (Arte, Plásticas Diseño y Música)	4	1	5
<b>Total</b>	<b>27</b>	<b>11</b>	<b>38</b>

Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

En la mayor parte de éstos, se encuentra representado el gran mosaico cultural de la sociedad melillense, destacando, por número de alumnos en aula, las comunidades de cultura bereber y de origen europeo-cristiano, aunque también haya alumnos de origen gitano, árabe, hebreo e hindú, que conviven en las mismas aulas. Los resultados académicos son muy diferentes (en cuanto al nivel universitario, la mayor parte del alumnado es de origen europeo).

**Tabla V.2.** Número de centros que imparten cada tipo de enseñanza, Curso: 2014/2015

<b>Enseñanza que imparten los centros</b>	<b>Público</b>	<b>Privado</b>	<b>Total</b>
Educación Infantil	15	11	26
Educación Primaria	12	4	16
Educación Especial	1	0	1
Educación Secundaria Obligatoria (ESO)	6	2	8
Bachillerato	7	1	8
Ciclos formativos de grado Medio	5	0	5
Ciclos formativos de grado Superior	4	0	4
Educación a Distancia	2	0	2
Programa cualificación profesional inicial	8	0	8
<b>Total</b>	<b>60</b>	<b>18</b>	<b>78</b>

Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Esta educación de grupos multiculturales se ha convertido en foco de atención para el resto de España, debido a que en este país se ha producido un aumento muy importante de la inmigración extranjero en la última década, lo cual ha originado, lógicamente, que ciudadanos de diversos países (culturas) compartan aulas.

En Melilla, por ejemplo, según los datos del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, 136 del alumnado que está matriculado en enseñanzas no universitarias (EI, EP y ESO, junto público y privado) en curso 1996/1997 era de nacionalidad extranjera, que con un aumento de 733 alumnos extranjero por curso en

2001/2002 hasta 1.162 de ello en el curso 2007/2008 y que supera 2.090 en el curso 2014/2015 (Tablas V.3 y V.4).

**Tabla V.3.** Alumnado extranjero por enseñanza (todos los centros), Curso: 2014/2015

Total	E. In.	E. Pr.	E. Especial	ESO	Bachi	Ciclos formativos FP Básica, Grado Medio y Superior	Otros programas formativos	EE. artísticas	EE. de idiomas
2.097	588	901	7	314	97	105	19	8	58

Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

**Tabla V.4.** Distribución porcentual del alumnado extranjero según su procedencia enseñanzas de régimen general y especial, Curso: 2014/2015

	UE. (28)	Resto de E.	África	América	Asia y Oceanía	no consta país
Melilla	4,1	1,0	90,9	2,3	1,6	0
España	27,5	4,1	30,5	28,5	9,0	0,3

Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

De aquí, es importante reseñar algunas características concretas de la situación educativa melillense (SATE-STEs, 2005), donde se expresa un mayor fracaso escolar:

- Del alumnado que cursa la enseñanza obligatoria -Educación primaria y Educación Secundaria Obligatoria (ESO)-, 60% es de origen *amazigh* musulmán. Este hecho ocasiona que la lengua materna de estos alumnos, el *tamazight* o *tarifet*, no coincida con la lengua de escolarización, el castellano.
- Del alumnado que empezó la Educación Secundaria Obligatoria (ESO) en Melilla, 52.8% no culminó estos estudios. Ejemplo de 1.141 que lo iniciaron el curso 1996/1997, sólo 528 consiguieron la titulación en el 2000. Este dato duplica la media estatal española. Además, la mayor parte de estos alumnos son de origen *amazigh*-musulmán. Y también en las pruebas de acceso a la universidad de junio de 2003, del total de alumnado que se presentaron un 19% eran melillenses musulmanes, y de todos los que aprobaron sólo un 15% correspondía a este colectivo.
- Melilla encabeza el porcentaje de variación del alumnado no universitario entre los últimos de 10 años (curso 1994/1995 y 2004/2005) con un incremento del 10,7%, cuando la media de España es de 11,4% según datos del Ministerio de Educación y Ciencia del año 2004/2005.
- En un estudio publicado en 2010 por el Ministerio de Educación, y dirigido por el profesor Sebastián Sánchez Fernández, de la Universidad de Granada, se señala como la razón principal del abandono educativo de los alumnos en la ciudad de Melilla, es con diferencia, la decisión de ponerse a trabajar (29,1%), seguida de la falta de interés para seguir estudiando, o porque no le gustaba (20,8%). Lo llamativo del estudio es que un 81,1% de los jóvenes entrevistados que habían abandonado los estudios, volvería a estudiar si tuviera oportunidad, y el 71,6% se arrepiente de haber dejado los estudios.

- Un medio de tirada nacional se hacía eso de la situación, y estimaba que *unos 300 jóvenes musulmanes no estaban escolarizados en la ciudad*. Así, el registro del uso de internet, como parámetro que registra el avance social, los jóvenes melillense, *de entre 10 y 15 años, son los que menos usan Internet* (Llamas, 2011).
- En la ciudad autónoma de Melilla se experimentan grandes carencias educativas: por un lado, Melilla ocupa el último lugar en escolarización de alumnos en el segundo ciclo de educación infantil y, por otro, es la ciudad española con el mayor número de alumnos por clase, sobre todo en educación infantil, primaria y en los ciclos de formación profesional.

Éste dato no significa que Melilla sufra una avalancha de incorporación de nuevos ciudadanos, sino que es producto de la mala planificación de lustros ya que la educación infantil y la enseñanza obligatoria del 14-16 era escandalosamente ínfima, como demuestra el número constante de alumnado matriculado desde primero de primaria (de EGB) hasta 2º de ESO (8º de EGB) en los diez años, 8.294 en el curso 1994/1995 y 8.069 en el curso 2004/2005.

En el curso 2014/2015, el número total de alumnos matriculados es de 20.188. El mayor número de alumnos se encuentra, por tanto, matriculado en centros públicos, principalmente en educación primaria y ESO (Tabla V.5).

**Tabla V.5.** Número de alumnos matriculados en cada nivel de enseñanza, Curso 2014/2015

<b>Enseñanza que imparten los centros</b>	<b>Total</b>
Educación Infantil	4.710
Educación Primaria	7.316
Educación Especial	90
ESO	4.436
Bachillerato:	
Régimen ordinario y de adultos	1.547
A distancia	152
Ciclos formativos, FP Básica	331
Ciclos formativos de grado Medio	709
Ciclos formativos de grado Superior	556
Ciclos formativos de grado Medio y Superior a distancia	184
Programa cualificación profesional inicial	10
Otros programas formativos	147
<b>Total</b>	<b>20.188</b>

Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Se pone de manifiesto que el número de grupos-clase decrece ostensiblemente en los niveles educativos posteriores a la ESO (bachillerato y ciclos formativos), lo que indica un alto índice de abandono en ESO, es decir, de alumnos que no finalizan esta etapa educativa obligatoria. Es destacable también que en educación primaria y secundaria obligatoria el número medio de alumnos por grupo/clase en las aulas

melillenses supere los 25 alumnos por aula, proporción que la legislación educativa vigente plantea tanto para los centros públicos como privados. Por eso, el Consejo Escolar del Estado insta al MECED a que disminuya el número máximo de alumnado en las aulas que escolaricen alumnado con necesidades de apoyo educativo, como prevé la Orden de 22 de julio de 1999.

En Melilla, la mayor o menor presencia en cada una de las zonas o barrios de una u otra comunidad marcan en cierto sentido su escolarización (los alumnos suelen matricularse en el centro más próximo a su domicilio familiar), y este hecho, en ocasiones, es una fuente de problemas educativos. Así barrios con predominio *amazigh* o musulmán en sus moradores, presentan mayor índice de abandonos y fracaso escolar. En el resto de colegios, este grupo tiene una representación algo mayor que en los privados.

Existe, además, un colegio, el Hispano-Marroquí que se rige por las normas de la administración educativa marroquí, con un funcionamiento autónomo por tanto respecto al sistema educativo español; en él se escolarizan casi exclusivamente niños de origen árabe o *amazighe*. El grupo hebreo se escolariza, bien en el colegio Hispano-Israelita de Educación Primaria, o bien en zonas y centros de mayoría hispana. Es un dato a señal que en los centros de escolarización exclusiva hispana podemos encontrar algún bereber, pero es difícil encontrar hebreo. Los gitanos se concentran más con el alumnado de étnica *amazigh* en Educación Primaria. El grupo de inter-étnicos está homogéneamente repartido (Arroyo, 1997: 94).

La escolarización de todos los niños y niñas de origen rifeño (y de todas las minorías que presenta la sociedad melillense) y su acceso al sistema educativo español es un fenómeno crucial para completar esta integración. En concreto, en Melilla existen tres centros públicos de educación primaria que, por su situación en barrios mayoritariamente habitados por personas de origen rifeño, tienen la responsabilidad de ayudar, a través de los procesos educativos que en ellos se desarrollan, a la consecución de una sociedad verdaderamente multicultural.

En lo referente al profesorado melillense de educación no universitaria, son 1.500 docentes los que trabajan en estos niveles de enseñanza. De ellos, 1.269 ejercen su labor docente en centros públicos y 231 en instituciones privadas (Tabla V.6). Mientras que en los centros públicos el mayor número de profesores se encuentra en Educación Secundaria (ESO y bachillerato) y FP, en las escuelas privadas hay más docentes en Educación infantil y primaria.

Se apuntó antes hacia el profesorado como otro de los factores relevantes en la problemática de la educación en la ciudad de Melilla. Sobre este particular, es interesante el estudio de Lucía Herrera, Carmen del Mesa y Inmaculada Alemany (2002), en el que participaron 70% de los profesores melillense de educación preuniversitaria, por cuanto en él se pone de manifiesto el elevado número de docentes

melillenses en situación laboral de funcionarios interinos, además, de constatar la elevada proporción de alumnos en algunos casos y el alto número de alumnos de integración en las aulas.

**Tabla V.6.** Número de profesores por cada nivel de enseñanza: Curso 2014/2015

	<b>Público</b>	<b>Privado</b>	<b>Total</b>
Educación Infantil y Primaria	660	122	782
Educación Primaria y ESO	0	44	44
ESO, Bachillerato y FP	582	0	582
Educación Primaria, ESO, Bachillerato y FP	0	48	48
Educación Especial	27	0	27
Actuaciones PCPI, FP Básica, Otros programas formativos	0	17	17
<b>Total</b>	<b>1.269</b>	<b>231</b>	<b>1.500</b>

Fuente. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Entre las principales causas que justifican las bajas oficiales y circunstanciales de estos docentes -lo que se puede tomar como un indicador de las cuestiones que más preocupan a un sector clave en la situación de la educación melillense- destaca el hecho de que los profesores de los centros catalogados de difícil desempeño (centros educativos insertados en barrios de nivel socioeconómico bajo, donde la mayor parte de la población es de cultura rifeña) y los docentes de centros que tienen una proporción mayor de alumnos son los que sufren más bajas por ansiedad y los que dicen relacionar, en mayor medida, su función docente con la fatiga psíquica y el estrés.

### **5.2.2. El posicionamiento de los menores a través de sus escolares**

La escuela, además de espacio académico y ámbito de conocimiento, es ante todo uno de los dos grandes operadores socializantes del menor, y pieza clave en la labor de integración de la juventud de las minorías migradas. La enseñanza, la pública, especialmente, es el principal instrumento por el que una sociedad difunde los valores y principios en los que sustenta su convivencia. Por ello, el cumplimiento de dichas funciones se reflejara no solo en aquellos resultados académicos, que también, sino en algo de mucho más calado y trascendencia, en ser ese espacio de encuentro con los valores prosociales que la sociedad civil propone al recién llegado.

El interés por el conocimiento del posicionamiento de los menores no es *subsidiario, sustitutivo o inferior*, al que pueda proporcionar el de los adultos de esa comunidad de referencia. Al contrario, es del máximo valor e Internet. Porque de alguna manera nos adelantamos e conocer los valores sobre los que el menor madura, se socializa y configura su carácter y perfil psicológico. Independientemente de esto, lo consideramos igualmente válido porque, con matices, mide la posición relativa de las comunidades ya que a través de la visión e los jóvenes se conoce la de los adultos. No hay que olvidar que aquellos, a esas edades, siempre reproducen la de los mayores.

En el campo del tratamiento de los indicadores de prevención de la radicalización en la escuela es pionero el programa de la UE "*Studying and Preventing the radicalism of Islam, What School communities can do*" (Estudiando y previniendo el radicalismo del Islam, ¿Qué pueden hacer las escuelas?). Un programa que pretende hacer un acercamiento a la realidad de las comunidades escolares en Marruecos, Bulgaria (con una importante comunidad musulmán) y España (Granada y Melilla), a fin de determinar la influencia en el ambiente escolar de los posibles procesos de radicalización. El primero de sus objetivos es: estudiar los factores que contribuyen a la radicalización de los miembros de las comunidades musulmanes de edad escolar de los países integrante de la UE. No obstante, este programa, respecto de la ciudad de Melilla, desarrollado por las profesoras del campus de la ciudad Inmaculada Alemany y Gloria Rojas. Pero, en dicho programa solo se ha podido revisar el documento de María del Carmen Mesa (1988), Sebastián Sánchez y María del Carmen Mesa (1998). En él se nos alerta que el proceso de radicalización, de una forma o de otra, es una realidad, tantos en las aulas de Melilla.

Estos, con más de diez años de antigüedad y metodología muy diferente, miden parcialmente el posicionamiento de los menores melillenses respecto de sí mismos y de las otras comunidades, desde el entorno escolar, especialmente esclarecedor de algunas conductas disociativas de algunos menores melillenses.

1.- «Estereotipos culturales» en el alumnado melillense realizado por María del Carmen Mesa (1988), sobre alumnos de 8. de Educación General Básica (EGB) del plan de estudios anterior, equivalente al 4. de Educación General Básica actual, esto es, con edades entre 13 y 15 años, todos ellos alumnos de colegios públicos de la ciudad. No vamos a reproducir aquí el total de las talas resultantes de dicha encuesta, pero si las conclusiones más relevantes y significativas:

- La primera de ellas es que los dos grupos (musulmanes y cristianos) tienen las mejores calificaciones para su propio grupo.
- La peor calificación la hacen los cristianos respecto de los musulmanes. Con una mayoría de calificativos muy negativos, si exceptuamos que les consideran también "amantes de su tierra" y "muy religiosos". Siendo los cuatro primeros calificativos, y por este orden: Falsos, Incultos, Traidores y Sucios. Todos ellos nombrados por más del 50% de los encuestados.
- Sin embargo, en la tabla en la que los musulmanes califican a los cristianos no se cumple el principio de discriminación exgrupal. Y salvo 3 de 17 calificativos positivos. Esto es explicado por los propios investigadores pensando que aquí opera la variable "estatus social". Los niños de las clases sociales menos privilegiada directamente valoran y tienen preferencia por el grupo más privilegiado (Vaughan, 1964: 135), o por la teoría de Charles Turner y Rupert Brawn (1978) de comparación social en condiciones de inestabilidad/ilegitimidad.



- *Esa actitud positiva de los musulmanes se mantiene hacia los otros exgrupos (hebreo e hindú).*

En resumen, a pesar de la antigüedad del estudio, y de la naturaleza del colectivo de muestra, menores de entre 13 y 15 años, parece suficientemente acreditado que aquellos niños, hoy melillenses adultos, crecieron con un sentimiento autocomplaciente y acrítico respecto de sí mismos, y lo que es peor, por parte de la comunidad cristiana, con un estereotipo de la comunidad musulmana negativo y cargado de prejuicios. Mientras que los menores musulmanes tenían una buena opinión de sí mismos, también, pero buena o muy buena de todos los demás.

2.- El segundo estudio a valorar es «Las actitudes hacia la tolerancia y la cooperación entre el alumnado melillense» (Sánchez y Mesa, 1998). En él se escogieron tres centros educativos públicos de la ciudad, muy representativos de la concentración de alumnado cristiano, musulmán e intermedio, con representación de hebreo e hindúes. Evaluándose a los alumnos de 1º y 4º de Educación Secundaria Obligatoria (ESO), a fin de poder determinar la influencia de la edad en los registros. Este riguroso estudio, realizado a finales de los noventa, en la parte que interesa, más que evaluar, como el anterior, la visión mutua entre comunidades, evalúa, además de la actitud a la cooperación, la tolerancia de estos. Y aunque ambos conceptos están íntimamente ligados, nos ceñiremos a este último, porque para ello emplea el posicionamiento de los alumnos respecto de cuestiones étnico-culturales.

Lo más significativo de las conclusiones es que: (1) *los alumnos mostraban una buena disposición para los trabajos en grupo, según los resultados obtenidos del cuestionario de cooperación, pero el análisis de las respuesta dada al cuestionario de tolerancia fue más preocupante.* (2) *los alumnos manifestaban una alta intolerancia en general y unas actitudes guiadas por estereotipos sociales negativas hacia ciertos grupos, así como la idea de que esas situaciones, si son negativos, no tienen arreglo.*

En definitiva, la impresión global que se tiene, salvando los diferentes objetivos y metodología empleada, es que los puntos de anclaje de los menores actuales, en las relaciones exgrupales, bien podían haber sido suscritos por aquellos menores de los estudios (1) y (2) de hace dos décadas. Esto nos habla de que aquel clima de distanciamiento psicosocial entre musulmanes y no-musulmanes se está perpetuando en las generaciones sucesivas más inmediatas (Mesa y Egea, 2009), y que probablemente el tiempo está pasando sin que se avance de forma significativa y proporcional en la convivencia de las comunidades principales. Por eso, Sánchez señala que la música es importante en grupo culturales y atendiendo todas las enseñanzas mínimas que se señalan para la materia de Educación Artística en un programa que, con la música como elemento principal, trabaja la diversidad cultural en todas sus ramificaciones. Toda esta formación se convierte en un importante recurso para fomentar la Interculturalidad y con ella, la Cultura de Paz (Sánchez y Epelde, 2014).

Como resumen a estos datos podría decir que son tres los factores que se deben subrayar como condicionantes del escenario educativo en Melilla: la diversidad cultural como un recurso para la convivencia intercultural en una sociedad multicultural, la importancia de la lengua materna del alumnado para el rendimiento académico y, los principios didácticos para enseñanza en espacio-fronterizo para desarrollar un currículum intercultural o para hacer un modelo de escuela intercultural, sin estereotipos ni prejuicios culturales negativos, favoreciendo la integración del alumnado de los grupos culturales minoritarios en el entorno escolar.

Desde un punto de vista educativo, entendemos que las categorías culturales en las que más se ha puesto el acento y que, por tanto, más condicionan el desarrollo de la propuesta didáctica de las Ciencias Sociales que constituye un área de referencia básica para ello y por ser un eje central a partir del cual desarrollar un enfoque intercultural en la enseñanza, obviamente, en los contextos fronterizos el peso específico de estas categorías aumenta de forma importante.

### **5.3. DE LA VISTA EDUCATIVA, DIVERSIDAD CULTURAL E IDENTIDAD: RECURSOS DEL DESARROLLO Y CONFLICTO**

La aplicación de los principios de la Educación Intercultural en práctica educativa está garantizada implícitamente por la Constitución del 1978, en la Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE) del 1985 y en la Ley Orgánica General del Sistema Educativo (LOGSE) del 1990 y todo los sistemas educativos siguientes tanto en los principios que las inspiran, como en sus artículos y posterior desarrollo normativo. Además, la educación debe proporcionar la adquisición y construcción, durante toda la vida, de valores, actitudes y conocimientos fundados en el respeto de los derechos humanos; asegurar la convivencia en entornos caracterizados por la pluralidad y la diversidad cultural; preparar para convivir de manera pacífica con los conflictos, elementos de este modo creativos y dinámicos presentes en todas las relaciones humanas y rechazar y prevenir la violencia. Todo ello es una reflexión sobre la conveniencia pacífica en una sociedad multiculturales como una alfabetización ético o moral, que parece caracterizar a la sociedad de nuestros días, el cual resulta imprescindible para promover la interculturalidad.

Como señala Besalú (2002: 29), diremos que para montar un programa intercultural hay que practicar el diálogo, alejándose de actitudes paternalistas, como de otras basadas en la superioridad o el desprecio, partir del respeto por las culturas diferentes, por los otros, fomentar una visión crítica de todas, incluyendo la propia, reconocer el pluralismo cultural y el respeto por la identidad propia de cada cultura, construyendo una sociedad plural, cohesionada y democrática, en definitiva, avanzar hacia el interculturalismo. Hay que superar, por una parte, actitudes etno-céntricas, pretendiendo acercarnos a otras culturas desde la nuestra, lo que provocaría incomprendiones, equívocos y desconfianza.

Por otra, hay que dejar atrás, también, un cierto relativismo cultural, que implica, sí, el respeto por todas las manifestaciones culturales, pero también, la suspensión de juicios y valoraciones desde parámetros ajenos, este posicionamiento puede llevar a "justificar" determinadas situaciones que pueden ser contrarias a los derechos humanos (por ejemplo, en temas relacionados con el papel de la mujer en la sociedad). Por otro lado, hay determinados riesgos que pueden derivarse de esta actitud, como la formación de guetos culturales, esto es, la práctica ausencia de contactos entre grupos culturales distintos.

La relación entre diversos grupos culturales, incluyendo al mayoritario y autóctono, debe desarrollarse desde la perspectiva de la integración, en la línea del interculturalismo que hemos señalado más abajo en los propuestas didácticas, que, entendemos, adquieren especial relevancia en la enseñanza a desarrollar en contextos fronterizos como melillense, donde esta integración promueve el mestizaje, la interacción en todos los ámbitos de la vida y, por supuesto y en un lugar destacado, el educativo, todo ello desde la igualdad de derechos y deberes, resolviendo los posibles conflictos que puedan provocar la diversidad de valores y costumbres. Debemos dejar al margen la relación cultural que persiga la asimilación, modelo más común de relaciones entre cultura dominante y minoritaria, que se basa en la pretensión de que esta renuncie a la propia identidad cultural.

La cultura sería como definición el conjunto de significados compartidos que nos permiten dar sentido a los acontecimientos, a los fenómenos, a las conductas propias y de los demás, integra nuestras expectativas, intereses y formas de ver el mundo, que compartimos con otras personas (Aguado, 2003). Graciela Malgesini y Carlos Jiménez (2000) establecieron unas características relevantes el concepto de cultura, que consideramos muy pertinentes desde el punto de vista educativo:

- Se aprenden a través del proceso de socialización.
- Las culturas no son sólo comprensibles en los libros, sino también a través de vivencias reales y prolongadas.
- Tienen un carácter dinámico, adaptándose a las transformaciones del medio.
- Dan sentido y significado a la realidad, constituyendo un filtro a través del cual la percibimos, la interpretamos y la comprendemos.
- Es un todo integrado, cada uno de sus elementos se explica en relación a los restantes, algunos son fácilmente detectables y observables (la gastronomía, el folclore, las viviendas, la música, el arte, la literatura, los vestidos, etc.), otros más abstractos y difíciles de observar (percepciones, visiones, creencias, sentimientos, etc.).
- El contexto en el que se generan y desarrollan es indisociable al concepto de cultura.
- Todos pertenecemos a una cultura, *somos cultos* por el hecho de ser seres humanos, aunque cada sujeto tiene una visión particular de la cultura a la que

pertenece. La cultura ni se tiene ni se deja de tener, forma parte de nuestro ser, nos acompaña en todos nuestros actos, sin que podamos prescindir de ella.

En cuanto a la diversidad cultural, que como venimos señalando, se hace especialmente visible en los espacios fronterizos, constituye una seña de identidad de una sociedad española como melillense, es un rasgo estructural, que se presenta interrelacionado con otros como la inmigración, la globalización, el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación o la distribución y acceso a los recursos, necesitando de un enfoque pluridisciplinar para su conocimiento y que es interpretable desde diferentes perspectivas, especialmente en los espacios fronterizos, en los que las concepciones sobre esta realidad pueden estar muy polarizadas.

Del análisis de estas sociedades europeas, especialmente de las fronteras, se deduce que la diversidad constituye la realidad, los seres humanos somos diversos y plurales, con identidades constituidas a partir de distintos factores, variables y categorías, las básicas y tradicionalmente configuradoras de la diversidad cultural son la etnia, la lengua, la religión y el país de origen, junto a ella, se hace cada vez más necesario tomar en consideración otros factores o categorías, como la edad, el género, la actividad profesional, el nivel de estudios y el hábitat o contexto vital, a partir de categorías como estas se va configurando la identidad de un ser humano, que es dinámica, Mario Vargas (2007) lo recoge magistralmente,

La identidad no es una condición metafísica, sino una realidad viva y, por lo tanto, en permanente proceso de recreación. Yo soy un buen ejemplo de ese crucigrama de pertenencias y rechazos que constituyen la identidad de un individuo, para mí la única aceptable. Peruano, latinoamericano, español, europeo, escritor, periodista, agnóstico en materia religiosa y liberal y demócrata en política, individualista, heterosexual, adversario de dictadores y constructivistas sociales -nacionalistas, fascistas, comunistas, islamistas, indigenistas, etc.-, defensor del aborto, del matrimonio gay, del Estado laico, de la legalización de las drogas, de la enseñanza de la religión en las escuelas, del mercado y la empresa privada, con debilidades por el anarquismo, el erotismo, el fetichismo, la buena literatura y el mal cine, de mucho sexo y tiroteo (Vargas, 2007).

Dicha diversidad cultural confluyen otros retos característicos de los contextos fronterizos, tales como los flujos migratorios, la desigual distribución de los recursos y el acceso a los mismos, las condiciones y circunstancias geopolíticas del espacio-fronteriza en cuestión, el impacto de la globalización económica y cultural o la eclosión de las tecnologías de la información y la comunicación. Mientras que en el ámbito educativo, la diversidad cultural debe constituir un eje fundamental de la enseñanza, si se quiere avanzar hacia una escuela inclusiva y no excluyente, hacia una educación para la convivencia y no para la coexistencia. La diversidad cultural, además de un contenido a enseñar, constituye una realidad que afrontar, cada vez más habitual en aulas, fieles reflejos de la sociedad de la que forman parte.

El fenómeno de la inmigración en Melilla ha provocado una serie de retos a la sociedad y al propio sistema educativo. Entre estos retos, el tratamiento a la diversidad

cultural propia de esos fenómenos migratorios, parece un problema bastante claro para los países occidentales. De la fuerte tradición monocultural se ha de dar respuesta a una realidad multicultural cada vez mayor. En este sentido las políticas y prácticas educativas se están viendo sometidas a un proceso de transformación que viene orientado desde diferentes perspectivas (Alegret, 1991).

Las minorías culturales y lingüísticas surgidas como consecuencia del hecho migratorio con carácter general, se tornan en la ciudad de Melilla como "minorías mayoritarias", es decir, minorías con referencia al estado pero casi mayoría si los datos se refieren a la ciudad. Ante las situaciones de violencia, discriminación y xenofobia o miedo a los extranjeros y racismo que se dan nace la importancia y la necesidad de establecer programas educativos basados en los valores (Calvo, 2003; Dadzie, 2004) y principios cuya finalidad es la creación de una Cultura por y para la *paz* (Jiménez, 2011 y 2012).

En el tratamiento de la interculturalidad en el contexto educativo español, se produce una relación dicotómica entre diversidad y nacionalidad-religión-procedencia geográfica. Lo que contradice el ejemplo de los gitanos, para los que el sistema educativo no se ha propuesto nunca una educación intercultural como tal, ya que el colectivo gitano habla el mismo idioma, y compartía un repertorio cultural conocido, aunque no compartido. Por ello, habría que tomar el término diversidad en su totalidad.

Por otro lado, los modelos sobre educación intercultural utilizados hasta la fecha han sido importados de otros países dónde fueron desarrollados, experimentados y adaptados al contexto social y escolar español (ejemplo, el Reino Unido con una quinta parte de su población de raza negra; Francia, con el Islam como segunda religión después del catolicismo) pero peca de contenido teórico y poca aplicación práctica, por lo que las investigaciones al respecto son escasos.

Todo ello ha llevado a situar a la diversidad cultural en un lugar central del debate educativo, siguiendo a Xavier Besalú (2011: 12) nos dice al respecto,

Su triunfo (el de la interculturalidad) formal mediático es incontestable, pero su impacto real en la política educativa, en la vida de los centros, en el currículo escolar o en las actividades de enseñanza y aprendizaje es más que discutible.

Muchos profesionales de la educación están a favor de la incorporación de la Educación intercultural con el objeto de facilitar los procesos educativos con el alumnado que presenta una diversidad. La educación debe abordarse desde una doble vertiente: *por un lado*, como un derecho en sí mismo que posee la persona (individual) y *por otro*, como una herramienta que facilita la inserción o integración social del individuo (colectiva). En cuanto a su objeto, la educación como derecho pretende el máximo desarrollo de la personalidad del individuo, a fin de que pueda disfrutar de la vida personal y social de una forma integrada y plena. Además, la educación constituye

uno de los instrumentos más importantes para luchar contra las desigualdades, establecer valores cívicos y democráticos, impulsar el desarrollo económico y cultural y, promover el desarrollo personal.

La Educación intercultural según Xavier Besalú (2002: 26) no es la asimilación pura y simple de los alumnos pertenecientes a minorías culturales (en el caso de Melilla incluye minorías mayoritarias) en nombre de una pretendida igualdad de oportunidades, ni la introducción en los currículum de elementos fragmentarios de las culturas minoritarias, ni la presentación de las otras culturas como estático y homogéneo, ni la organización de jornadas, semanas o fiestas, desligadas de la programación anual y de la vida ordinaria de los centros, ni tampoco la creación de aulas o centros especiales para escolarizar a los alumnos de culturas minoritarias con el pretexto de atender mejor la diversidad. Si no, preparar a todos los alumnos y ciudadanos para vivir en sociedades multiculturales, poner en cuestión la selección cultural, pretendidamente representativa del currículum escolar, enfatizar la promoción de las condiciones de intercambio y comunicación en los centros, más que potenciar las diferencias, respetar todas las culturas (comprenderlas en su globalidad compleja y dinámica), luchar contra las discriminaciones racistas y xenófobas a todos los niveles -estructural, cognitivo, ideológico y, lógicamente, de comportamientos y actitudes- (Jiménez, 1997 y 2007).

Según Francesc Carbonell (2000b), la Educación intercultural (cívica y antirracista) articula normas que parten de la convicción de la igualdad de todos los hombres y mujeres, que pueden resumirse en: el respeto por las personas, la construcción de identidades responsables, la aportación de aprendizajes significativos para todo el alumnado.

Como ejemplo, el significado de la desigualdad educativa que da factores predictivos del fracaso escolar de determinado grupo de alumnos podría ser la pobreza, pertenencia a una minoría étnica, familias inmigrantes o sin vivienda adecuada, desconocimiento del lenguaje mayoritario, tipo de escuela, lugar geográfico en el que viven y falta de apoyo social.

Por eso, lo que significa alcanzar grandes objetivos:

- Mejorar el auto concepto personal, cultural y académico de los alumnos.
- Potenciar la igualdad de oportunidades académicas de todos los alumnos.
- Cultivar actitudes interculturales positivas; apertura, empatía; superar prejuicios; potenciar el sentido crítico respecto a todas las culturas, comenzando por la propia.
- Potenciar la convivencia y la cooperación entre los alumnos dentro y fuera de la escuela; facilitar la integración socio-afectiva; resolver positivamente los conflictos; trabajar las habilidades de comunicación y de acción cooperativa; etc.

La Educación intercultural en Melilla es, sin duda, un tema estratégico para la convivencia futura en la ciudad. Por lo tanto hay que fomentar que la sociedad multicultural encierra un gran potencial de progreso que enriquecerá el desarrollo de las sociedades. Para utilizar plenamente este potencial es necesario reducir la desigualdad en la sociedad, donde los inmigrantes, y en algunos casos también las minorías nacionales, tengan un nivel menor de bienestar y educación, bajos salarios, etc. Y reducir el riesgo de una tensión social en relación al origen étnico, la cultura, el idioma. Estas dos amenazas pueden ser combatidas por medio de una buena educación cultural como parte integral de sus acciones (Besalú, 2002).

Educar en y para la diversidad y la convivencia es un objetivo defendido con ahínco por todos los sectores de la comunidad educativa (público y privado). No sólo el futuro, sino también el presente dependen de que los niños, adolescentes y jóvenes aprendan a resolver sus conflictos por vías pacíficas. Pero, de todos los problemas planteados por aquel órgano nos quedamos con el ejemplo más palmario de este abandono y sus consecuencias negativas para el sector educativo de melillense, la falta de centros educativos impide que se puedan aplicar los criterios de la orden de compensación educativa que prevé que en las aulas en las que se encuentre alumnado en desventaja educativa (llega alumnado a primaria sin conocer el castellano) se reduzca un 25% su número máximo de alumnado, lo que provoca que este no reciba el apoyo adecuado y el profesorado sea particularmente agobiado por las duras condiciones laborales.

Esta situación se encuentra condicionada por la problemática del alumnado *amazigh*, y se ha visto agudizada en los últimos años por el incremento del alumnado extranjero. José López Belmonte acababa su artículo con una sentencia, más que conclusión, y en la que coincidimos,

No corregir estos desequilibrios puede engendrar en el futuro focos de conflictos que cualquier dirigente político debería analizar detenidamente y darles soluciones, haciendo que la educación en Melilla fuese un tema estratégico comúnmente aceptado por toda la sociedad y todas las fuerzas políticas (López y Lara, 2003).

En resumen, creemos que a esto se llega por lo que se podría calificar de una política igualitaria, con tímidas iniciativas de supuesto “planes integrales”, que acaban con unos objetivos cortoplacistas, obviando una solución individualizada a un problema perfectamente identificado.

### **5.3.1. Melilla entre dos lenguas: tipología**

Respecto a la problemática derivada de la lengua, no cabe duda de la importancia de ésta en situaciones escolares de influencia cultural transfronteriza y en las interacciones humanas en general. A lo largo de la historia, las constantes ocupaciones, desplazamientos y conquistas interterritoriales han dado lugar a un desequilibrio entre lenguas, de modo que normalmente ha existido una lengua *fuerte* o

prestigiosa sobre otra *débil*, socialmente desprestigiada o menos apreciada, lo que desembocaba en desigualdades políticas entre la lengua oficial del Estado, protegida y fuerte, y las lenguas autóctonas como lenguas débiles (Siguán, 2001). Este hecho tiene como consecuencia que los que han dominado y dominan el idioma oficial tengan menor necesidad e interés en aprender la otra lengua.

### **5.3.1.1. Bilingüismo: *el castellano y el tamazight***

En Melilla existen fundamentalmente dos lenguas en contacto: el castellano y el *tamazight*. Este último es la lengua materna de las personas de cultura *rifeña* o *amazigh*. Se produce en esta ciudad un efecto denominado diglosia; es decir, existe una lengua que se aprende en la escuela, se utiliza en situaciones formales y tiene representación escrita: el castellano, y, por otra parte, existe una lengua popular (de mayoría *amazigh*), empleada en el habla cotidiana por las personas de cultura *tamazight*. No podría catalogarse a todas las personas de cultura *tamazight* como bilingües puesto que, como señala María Sánchez-Casas (1999: 597), bilingüe es aquel que domina ambas lenguas de forma similar al hablante nativo y, por tanto, podría considerarse monolingüe en cada una de ellas.

En la ciudad de Melilla se puede encontrar personas de cultura *amazigh* que tan sólo conocen el *tamazight*; otras que conocen un poco el español; otras más que dominan en mayor medida el *tamazight* que el español, aunque con cierta comunicación funcional en la segunda lengua, y personas que dominan ambas lenguas.

Son múltiples los trabajos realizados para estudiar las habilidades lingüísticas de los niños de lengua *tamazight* y su comparación con los niños monolingües en castellano, intentando buscar, en esta variable, una de las principales causas del alto índice de fracaso, absentismo y abandono escolar en Melilla, como señalan, María del Carmen Mesa y Sebastián Sánchez Fernández (1996):

- *En primer lugar*, que los niños de lengua *tamazight* de educación infantil y primeros cursos de educación primaria obtenían puntuaciones inferiores a los niños de lengua materna española en las distintas pruebas auditivo-vocales y algunas vasomotoras del "*Test de aptitudes psicolingüísticas de Illinois*", conocido como ITPA. En efecto, Yasin Puertas aporta en un estudio que 78% de la población infantil menor de 10 años en Melilla es *amazigh-rifeño* y que 73% de ella tiene como lengua materna el *tamazight rifeño*. Llegando a incorporarse hasta una tercera parte de los alumnos de primaria (5 años) con un nulo conocimiento del español y el resto con un manejo muy pobre del mismo. La comunicación con sus padres es en *rifeño* en un 92% y un 23% incluye el árabe. Solo un 8% de los niños *amazigh* cuya lengua materna es el *tamazight* (Yasin, 2010: 9-11).



- *En segundo lugar*, descubrieron que si se atiende a los niños de cada lengua y se diferencia entre niños procedentes de un nivel socioeconómico alto y bajo, los niños de lengua *tamazight* de nivel socioeconómico alto presentan una mayor ejecución en sus diferentes habilidades lingüísticas frente a los niños de nivel socioeconómico bajo. De modo que los niños de nivel socioeconómico más alto conocen mejor la segunda lengua, por lo que el choque inicial al escolarizarse es menor que en los niños de lengua materna *tamazight* de nivel socioeconómico bajo.

- *En tercer lugar*, estos autores desarrollaron un programa de intervención en educación infantil cuyo objetivo era estimular y desarrollar aptitudes verbales en la lengua española en niños de origen *amazigh* de clase socioeconómica baja. Con ello lograron una mejora en la adquisición y aprendizaje de estrategias lingüísticas por parte de los niños y compensaron, de este modo, la dificultad de partida que ellos presentaban.

- *En cuarto lugar*, detectan que los niños que mejor progresan son aquellos cuyos padres manifiestan cierto interés en la educación de sus hijos, independientemente de sus condiciones socioeconómicas y lingüísticas.

- *Por último*, estiman que se produce un mejor dominio de habilidades comunicativas y expresivas en alumnos que son escolarizados en centros donde existe una diversidad de los grupos sociales y no en centros donde sólo están escolarizados niños con las mismas características.

Por otra parte, otros estudios realizados con alumnos melillenses (Herrera y Defior, 2005: 325; Herrera y Lorenzo, 2003: 342) ponen de manifiesto que desde los cuatro años, en educación infantil, se encuentran diferencias entre los niños de lengua materna española y *tamazight*:

- *En primer lugar*, se diferencian en distintas variables psicolingüística como son el nivel de vocabulario del castellano y la conciencia fonológica, también conocida como el conocimiento y capacidad para manipular las diferentes unidades lingüísticas del lenguaje oral (palabras, sílabas y fonemas), habilidad estrechamente relacionada con el posterior aprendizaje de la lectura y la escritura en los primeros cursos de educación primaria.

- *En segundo lugar*, atendiendo al nivel sociocultural de los alumnos, los niños de lengua *tamazight* de nivel sociocultural bajo, en comparación con los niños de lengua española y los de lengua *tamazight* de nivel sociocultural alto, presentan una ejecución inferior en diferentes tareas de memoria verbal a corto y a largo plazo.

Tomando estos resultados en su conjunto, se desprende que no sólo la lengua materna es una variable que se debe tener en cuenta para predecir y explicar el menor rendimiento escolar de los alumnos de cultura *tamazight*; también debe considerarse su nivel sociocultural.

A través de un programa longitudinal de intervención en Educación infantil durante dos años, con tres grupos de comparación -dos grupos de intervención del 46.39% de lengua materna española y el 53.60% del *amazigh* y un grupo control- (Herrera, Defior y Lorenzo, 2007: 39), ponen de relieve que las habilidades lingüísticas de estos niños pueden mejorarse, con lo que se logra que las diferencias de partida frente a los niños de lengua materna española desaparezcan, por lo que cuanto más temprana sea la intervención, mejores serán los resultados para la adquisición no sólo del lenguaje oral sino también del lenguaje escrito.

Con carácter general, la compensación educativa, según textualmente se indica en el Real Decreto 299/1996 de 28 de febrero en su Artículo 1, se organiza para,

Prevenir y compensar las desigualdades en educación derivadas de factores sociales, económicos, culturales, geográficos, étnicos o de cualquier otro tipo, reforzando aquellas de carácter ordinario de las que dispone el sistema educativo y promoviendo otras de carácter extraordinario.

Las actuaciones de compensación educativa en los centros pretenden, entre otras cosas (Orden de 22 de julio de 1999):

- Garantizar la escolarización en condiciones de igualdad de oportunidades del alumnado con necesidades de compensación educativa teniendo en cuenta su situación inicial de desventaja social.
- Favorecer la acogida y la inserción socioeducativa del alumnado perteneciente a sectores sociales desfavorecidos y a minorías étnicas o culturales en situaciones de desventaja.
- Desarrollar estrategias organizativas y curriculares necesarias para la consecución de los objetivos educativos por parte del alumnado destinatario de las actuaciones de compensación educativa.
- Fomentar la participación de los diferentes sectores de la comunidad educativa en las acciones de compensación educativa del centro.
- Establecer los canales de comunicación adecuados para garantizar la información y participación de las familias del alumnado con necesidades de compensación educativa en el proceso educativo de sus hijos.
- Crear líneas de coordinación de los centros educativos con instituciones públicas y entidades privadas sin ánimo de lucro, que desarrollen actividades encaminadas a la promoción e inserción del alumnado perteneciente a minorías étnicas o culturales en desventaja, y a otros sectores sociales desfavorecidos.

Asimismo, el Artículo 4 del Real Decreto 299/1996 establece que las acciones de compensación educativa han de tener, principalmente, los siguientes objetivos:

- Promover la igualdad de oportunidades de acceso, permanencia y promoción a una educación de calidad, articulando medidas que hagan efectiva la compensación de las desigualdades de partida.
- Facilitar la incorporación e integración social y educativa de todo el alumnado, desarrollando actitudes de comunicación y de respeto mutuo entre todos los alumnos, independientemente de su origen cultural, lingüístico y étnico.
- Potenciar los aspectos de enriquecimiento que aportan las diferentes culturas, desarrollando aquellos relacionados con el mantenimiento y difusión de la lengua y cultura propia de los grupos minoritarios.
- Fomentar la participación de los diferentes sectores de la comunidad educativa y del resto de los estamentos sociales, para hacer efectivo el acceso a la educación y a la sociedad en igualdad de oportunidades y, para facilitar la incorporación e integración social de las familias provenientes de otras culturas o con especiales dificultades sociales.

El Artículo 1 de la Ley Orgánica de Educación (LOE) en el año 2006 hace referencia a la calidad de la educación para todo el alumnado, independientemente de sus condiciones y circunstancia, la equidad que garantice la igualdad de oportunidades, la inclusión educativa y la no discriminación y actúe como elemento compensador de las desigualdades personales, culturales, económicas y políticas.

Se entiende por alumnado con necesidades de compensación educativa aquellos que por su pertenencia a minorías étnicas o culturales en situación de desventaja socioeducativa o a otros colectivos socialmente desfavorecidos, presentan un desfase escolar significativo, así como dificultades de inserción educativa y necesidades de apoyo derivadas de incorporación tardía al sistema educativo, de escolarización irregular y, en el caso del alumnado inmigrante y refugiado o, a *amazigh* de Melilla, del desconocimiento de la lengua vehicular del proceso de enseñanza.

Por eso, podemos citar muchas recomendaciones sobre el sistema educativo melillense:

- Ampliar los servicios complementarios a las actividades escolares para potenciar las medidas de lucha contra el fracaso escolar.
- Reforzar la formación compensatoria y la integración de los alumnos con dificultades, continuando con las actividades y medidas dirigidas a la erradicación de la violencia en las aulas, propiciando la creación de un ámbito de diálogo y encuentro entre distintos agentes sociales, la comunidad educativa y los organismos públicos con el fin de lograr un

acuerdo social por la convivencia escolar, así como el fomento de actividades deportivas escolares.

- Apostar por una formación ocupacional acorde con las necesidades reales del mercado laboral, complementándola con conciertos educativos con instituciones privadas para que éstas permitan la incorporación efectiva de los alumnos al mercado laboral, todo ello dentro de un sistema de orientación y de información al alumno a través de las nuevas tecnologías.
- Establecimiento de un sistema de colaboración entre las corporaciones públicas profesionales y los centros educativos en orden a una mejor orientación del futuro profesional de los estudiantes de Melilla.
- Dotar a Melilla de una oferta universitaria que comprendan a aquellas titulaciones que por el déficit de profesionales que presentan (rama sanitaria, ingeniería, etc.) ofrezcan suficiente atractivo para generar demanda, y todo ello dentro de unos estándares de calidad, que incluya tanto el servicio docente como la dotación de infraestructuras, como puede ser la centralización en un solo campus universitario de todas las facultades y servicios complementarios (residencias, bibliotecas, deportes, etc.).

Esto hará que los docentes inicien un proyecto de educación cívica intercultural y antirracista reflexionando sobre cuatro condiciones (Carbonell, 2000b: 90):

- La primera se refiere a la urgente y necesaria acción de tomar conciencia y ver en nosotros mismos la existencia de actitudes excluyentes y discriminatorias con respecto a determinados colectivos o parte de sus miembros, basado en prejuicios, estereotipos y una gran dosis ignorancia.
- La segunda condición, consistente en darnos cuenta de las repercusiones que dichas actitudes excluyentes y segregadoras tienen en la producción, el mantenimiento y la reproducción de las injustas estructuras de estratificación social vigentes, dónde unos nacen abocados a la más clara realidad de exclusión social.
- La tercera pero con esto no es suficiente, hay que identificar los mecanismos y procesos mediante los cuales se pretenden explicar, justificar y legitimar las actitudes excluyentes y desigualdades sociales, esforzadas en hacer a los excluidos "culpables" de su exclusión social.
- En último, luchar por cambiar esas actitudes reconociendo y haciendo explícito el hecho de la igualdad y el derecho que todos tenemos a mejorar las situaciones que, a veces, nos tocan vivir. Se trata de intentar cada día que convicciones y actuaciones se complementen.

Se aprecia además una cierta dificultad para la adaptación a la escuela, en una ciudad estructurada y regida por los patrones de otra cultura y en la que la lengua oficial no sólo es diferente sino, en algunos casos, desconocida. Se hacía necesario, pues, un

programa de intervenciones educativas que paliara estas dificultades, tanto desde la administración educativa como desde la práctica diaria de los docentes que trabajan en centros con porcentaje amplio de alumnos de grupo o minoría del *amazigh*.

La incorporación a los centros docentes del alumnado procedente de la inmigración está provocando un escenario educativo inédito hasta hace poco tiempo en España, la situación de Melilla requiere una matización, su situación fronteriza con Marruecos, el acceso a la nacionalidad española de un número importante de población de origen magrebí, fue modificando el espacio educativo melillense, sobre todo a partir de la década de los ochenta. Por otra parte, mientras que en esta ciudad la diversidad cultural se manifiesta, como hemos señalado, a través de un biculturalismo cada vez más acentuado, en el conjunto del estado esta diversidad es mucho más multicultural. No puede negarse que esta nueva situación educativa representa un reto importante, que entendemos, hay que responder en un sentido positivo, considerando la diversidad cultural como un patrimonio a valorar y una oportunidad de enriquecimiento para todos, contribuyendo, desde la escuela, a la configuración de un nuevo modelo social.

Es cierto que la solución de los problemas relacionados con la diversidad: racismo, malas, intolerantes o inexistentes relaciones interculturales y, crítica del alumnado *el autóctono* y *el inmigrado*, el que forma parte del *nosotros* y el que integra a los *otros* en la realidad en la que vive. (Galindo, 2011: 68), es una responsabilidad educativa, pero no exclusivamente, y mucho menos estrictamente escolar. A ello hay que añadir el escaso o nulo nivel de preparación que estas familias tienen, por los que las posibilidades de adquirir un puesto de trabajo son mínimas.

### **5.3.1.2. Las dificultades lingüísticas de Melilla**

Cuando estudiamos todos estos factores señalados anteriores y nos situamos en las escuelas, los colegios y las aulas entre no musulmanes y *amazigh* musulmán, observamos que si estos dos grupos que conviven pertenecen a culturas tan diferentes, como es el caso de esta ciudad de Melilla, y reciben en la escuela la misma educación, generalmente suponen el desarraigo cultural o la no integración de uno de los dos grupos étnicos. A esto unimos la falta de estímulos, la variable económica, las dificultades lingüísticas, y se refleja la situación en un mayor fracaso escolar de un 35,8% de los alumnos de Melilla, casi el doble que la media nacional (25,9%) y una mayor inadaptación de los individuos que integran la comunidad musulmana de origen *amazigh*. Consideramos pues los factores sociales, así como el cultural y por supuesto el lingüístico, como causas fundamentales de dicho fracaso escolar aunque existan otra serie de teorías prácticas que defienden otros condicionantes negativos como causantes. El espectacular aumento del número de alumnos de origen rifeño en los últimos años, ha provocado que el profesorado se sienta impotente al estar concienciado de la problemática lingüística tan peculiar y compleja a la que se enfrenta, al tener ante sí un universo con tres herencias: el *tamazight*, el árabe, el *dariya* con el castellano.

Desde el ámbito que nos hemos propuesto, esto es, la situación de lenguas en contacto, nos encontramos que casi un 40% de la población tienen el *tamazight* o dialecto *rifeño* de marroquí como lengua materna, pero emplea la lengua española - única lengua oficial de la ciudad- en cualquier ámbito institucional, donde el *tamazight* ocupa una dimensión subordinada a la lengua de prestigio, situación que se hace extensiva al marco educativo. Nos encontramos con una situación de conflicto-simbólico en una situación de política lingüística.

En Melilla por ejemplo, no podemos considerar lo señalado por Teresa Marbá (1998) cuando dice,

Si dentro de las fronteras de un estado se encuentran dos o más comunidades lingüísticas, los derechos lingüísticos de todos deben ser respetados. Para garantizar la opción unilingüe, es el Estado quien debe ser multilingüe, reconociendo la territorialidad de las diferentes lenguas, etc. (Marbá, 1998: 55).

Obviamente, no es nuestro caso, puesto que a pesar de que existan en esta ciudad dos comunidades lingüísticas, el territorio es español y, por tanto, la única lengua oficial es la española. La situación lingüística de Melilla se puede calificar pues de compleja, y como hemos señalado anteriormente, muy distinta a la que encontramos en el resto de las comunidades bilingües de España, donde están reconocidas tanto la lengua española como la lengua de aquella comunidad autónoma. Autores como Carlos Rontomé (2012) opinan que el reconocimiento del árabe como lengua oficial formaría parte de una peligrosa afirmativa acción. Sería un elemento más en la concesión de una ciudadanía diferenciada, en un planteamiento que defiende la supresión de los derechos culturales y la defensa de un liberalismo individualista en el que no cabe otra lengua común oficial que el castellano, aunque no sea la lengua materna de este cada vez mayor sector de población melillense y ceutí.

En esta ciudad de Melilla la única lengua oficial es el español, y la casi totalidad de los escolares musulmanes tienen como lengua materna un dialecto del *tamazight* o árabe, lo que conlleva, entre otras cosas, un significativo índice de fracaso escolar en el ámbito educativo de la población melillense de origen *amazigh* o musulmán que influye de alguna manera en un más bajo nivel en la totalidad de los alumnos. Como recalcó la ex-diputada de Coalición por Melilla (CPM) Salima Abdeslam, que demuestran que el bilingüismo no es un lastre para la educación,

*El problema del fracaso escolar no es que los niños hablen tamazight, sino las desigualdades sociales y económicas* (El Faro, 2014). Entre las causas que más influyen en la transmisión intergeneracional de la pobreza, y por tanto en la reproducción de las desigualdades sociales, es el bajo nivel educativo de padres e hijos de familias desfavorecidas. Asimismo, una alumna melillense explica perfectamente los procesos reproductivos de la pobreza y el fracaso escolar,

Es decir, el fenómeno de la pobreza y la exclusión no es una sola cosa, es decir, no tienes trabajo, como no tienes trabajo te conlleva a, probablemente no poder pagar una vivienda, probablemente a no alimentar bien a tus hijos, probablemente tus hijos van a fracasar escolarmente, no vas a tener acceso a participación social, a la cultura [...].

Por eso, necesitamos una intervención didáctica en una enseñanza intercultural se entiende como la actuación del contextos fronterizos como la ciudad de Melilla fronteriza que observa en la siguiente apartado.

Como acabamos de exponer, la casi totalidad de los escolares musulmanes tienen como lengua materna el *tamazight*, dialecto oral casi exclusivo de la zona fronteriza, que deriva del *imazighen* clásico y significa «lengua de la calle». Es éste un dialecto que no tiene estructuras gramaticales fijas, no tiene soporte escrito, por lo que no se transmite formalmente, sino que depende de una enseñanza oral y por parte de personas poco instruidas o con bajo nivel cultural, y es pobre en vocabulario. Una característica de este dialecto y del árabe marroquí en general es su marcado carácter mixto referido a los préstamos que esta lengua toma de otras lenguas con las que está en contacto, concretamente en esta zona toma préstamos el español. Además, su condición de dialecto oral hace que el cambio lingüístico se produzca con mucha frecuencia y rapidez lo que provoca que convivan ciertas diferencias entre la modalidad hablada en una ciudad y la hablada, por ejemplo, en las zonas rurales circundantes. Precisamente, por su condición oral, este dialecto se encuentra en situación de desequilibrio respecto al *imazighen* clásico y culto, lengua fuerte, con una gran tradición cultural, y, evidentemente, de carácter no escrito, por lo que podemos decir que el hablante de *tamazight* se encuentra también en situación de diglosia respecto al *imazighen* culto.

### **5.3.2. Propuestas didácticas en una enseñanza intercultural en contextos fronterizos**

La última década del siglo XX y los inicios del nuevo siglo, se han caracterizado por un especial dinamismo en el ámbito educativo orientado a la transformación de los sistemas educativos de la región fronteriza de Melilla y de Ceuta. Es un hecho, que la rapidez de los cambios sociales (económicos, políticos y culturales) y tecnológicos plantean nuevas exigencias que obligan a los sistemas educativos autonómicos a una renovación constante para dar respuesta a las demandas y necesidades de las personas y de la sociedad intercultural. En este marco, las innovaciones educativas se presentan como un espacio crucial para anticipar respuestas a nuevos desafíos y generar nuevas soluciones a los temas pendientes.

El diseño de los planes de estudio se ha traducido en la incorporación de la enseñanza y el aprendizaje de la diversidad cultural, desde la educación infantil hasta la secundaria. Generalmente, el enfoque que se ha venido dando en los planes de estudio a la cultura ha sido etno-céntrico y euro-céntrico, no yendo más allá de un planteamiento académico, con la instauración y desarrollo del estado de las autonomías, la diversidad

cultural se entendía como el estudio de las manifestaciones artístico-literarias y lingüística de los distintos territorios españoles, ahora constituidos en autonomías.

Queremos terminar con un ejemplo de planteamiento de una propuesta didáctica (Gráfico V.1.) tendente a dar respuestas a las barreras descritas previamente al espacio-frontera melillense. Son abundantes y diversas las propuestas didácticas, los materiales, que se han ido diseñando y proponiendo en los últimos años, centrados en un enfoque intercultural en la enseñanza: Sánchez, 2010; Sánchez y Epelde, 2014; Sánchez y Mesa, 1992, 1996 y 1998; Calvo, 2009 y 2003; Jiménez, 1997, 2004b, 2006, 2007 y 2012; Jiménez y Sánchez, 1997; Galindo, 2004, 2005 y 2011; Mayoral, 2005; Dadzie, 2004; Molina, 2003; López y Lara, 2003; Sánchez-Casas, 1999; Herrera, Defior y Lorenzo 2003, 2005 y 2007; Besalu, 2002 y 2011; Arroyo, 1997 y 1998. Dicho supone la enseñanza de las Ciencias Sociales que constituye un área de referencia básica para ello y por ser un eje central a partir del cual desarrollar un enfoque globalizador o interdisciplinar.

(Gráfico V.1.)

**Objetivos <-----> Contenidos**

**Propuestas Didácticas**

Ciencias Sociales, contextos fronterizos y diversidad cultural

**Metodología <-----> Recursos/Materiales**

Las actuaciones a desarrollar deben tener un carácter transversal, que impregne a todas las áreas curriculares y al proyecto educativo en su conjunto. Es fundamental modificar aspectos estructurales de la vida de las aulas, de los centros, abrirlos más al entorno, superando las fracturas existentes entre el aprendizaje escolar y el experiencia, superando los currículos ocultos, que dificultan una enseñanza intercultural. También somos conscientes de que la respuesta educativa es una condición necesaria, pero no suficiente, para hacer frente a las necesidades y exigencias de los contextos fronterizos; es preciso desarrollar un tratamiento global, coordinado entre distintas instituciones y agentes sociales, que afecte a todos los ámbitos en que se desarrolla la vida del alumnado; en este sentido, es fundamental la colaboración entre los centros docentes, los servicios sociales y las familias, las escuelas de padres se consideran básicas.

Una serie de objetivos han sido planteados para nuestra propuesta en la siguiente tabla y que sirvan de columna de un proyecto educativo, que, partiendo de las Ciencias Sociales, impregne de un enfoque intercultural, toda la enseñanza en los contextos fronterizos como los melillenses. La propuesta, por tanto, debe ser algo más que la mera incorporación de contenidos relativos a distintas culturas, minoritarios, presentes en los contextos fronterizos, es necesario replantearse los objetivos que perseguimos, los métodos de enseñanza que desarrollamos y los materiales que utilizamos, en definitiva, repensar la forma en que planteamos el conocimiento y cómo éste se construye en las aulas. Se trata, como señalan en unos trabajos anteriores de Galindo Morales (2004,



2005 y 2011) de abrir la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias sociales a perspectivas, concepciones y visiones de las distintas culturas presentes en un entorno de la cultura española.

**Tabla V.7.** Los objetivos de la enseñanza de Ciencias Sociales

<b>Línea a seguir</b>	<b>Objetivo</b>
1. Competencia para aprender a aprender	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Analizar y reconstruir las concepciones a partir de las cuales el alumnado de los distintos grupos culturales (incluido el mayoritario), interpreta la realidad social y actúa en ella.</li> </ul>
2. Comprensión crítica de las distintas culturas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Incrementar la comprensión crítica de las distintas culturas presentes en el entorno del alumnado, tanto la propia como las ajenas, identificando aquellos aspectos que atentan contra la dignidad e integridad de las personas.</li> <li>• Superar «repliegues identitarios», visiones de la sociedad basadas en <i>nosotros</i> y los <i>otros</i>, propias de una coexistencia multicultural y avanzar hacia la integración, característica de una convivencia intercultural.</li> </ul>
3. Actitudes, valores y normas como referente básico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Desarrollar en el alumnado valores y normas que respondan a una perspectiva global del conocimiento social, sentirse parte de un todo humano, entendiendo el mundo más como una comunidad de pueblos que como una simple suma de estados o naciones.</li> <li>• Tomar conciencia de la diversidad cultural (modos de vida, tradiciones, producciones, creencias, historia, etc.) como un rasgo básico de las personas, reconociendo su existencia y legitimidad, respetando las visiones culturales diferentes a la propia y valorando la diversidad cultural como un patrimonio a preservar.</li> </ul>
4. Adquisición de competencias interculturales	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Desarrollar en el alumnado habilidades, destrezas y actitudes que les permitan mantener relaciones interculturales y participar activa y críticamente en su entorno, rechazando situaciones de desigualdad.</li> <li>• Identificar y rechazar actitudes, estereotipo, comportamientos y pautas comunicativas que justifican situaciones de discriminación.</li> </ul>

En relación con los contenidos, debemos partir de unas consideraciones básicas:

- Los retos de la sociedad melillense actual, fundamentalmente los de carácter cultural, demográfico, económico o geopolítico, deben convertirse en un referente básico a la hora de priorizar contenidos de la enseñanza de las ciencias sociales.
- Es preciso equilibrar el tratamiento didáctico que los contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales reciben en las aulas, potenciando los dos últimos, que adquieren una relevancia especial en una enseñanza intercultural.

- Partiendo de la importancia que el espacio y el tiempo: la Geografía y la Movilidad del humano y los movimientos migratorios, tiene en la enseñanza de las Ciencias Sociales, plantearlos y concretarlos desde una perspectiva integradora y diversificada, incorporando temas culturales, económicos, demográficos y artísticas etc. desde una perspectiva interdisciplinar.

Se trata de enseñar a respetar y proteger este tesoro cultural de los melillenses propio con los conocimientos educar a los niños (0-6 años y 6-12 años) en valores de tolerancia, respeto y convivencia.

**Tabla V.8.** Área de conocimiento del entorno en la Educación Infantil (0-6 años)

Objetivos	Contenidos
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Conocer distintos grupos sociales cercanos a su experiencia, algunas de sus características, producciones culturales, valores y forma de vida generando actitudes de confianza, respeto y aprecio.</li> <li>• Relacionarse con los demás, de forma cada vez más equilibrada y satisfactoria, interiorizando progresivamente las pautas de comportamiento social y ajustando su conducta a ellas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconocimiento de algunas señas de identidad cultural del entorno e interés por participar en actividades sociales y culturales.</li> <li>• Interés y disposición favorable para entablar relaciones respetuosas, afectivas y recíprocas con niños y niñas de otras culturas.</li> <li>• Incorporación progresiva de pautas de comportamiento, disposición para compartir y para resolver conflictos cotidianos mediante el diálogo de forma progresivamente autónoma, atendiendo especialmente a la relación equilibrada entre niños y niñas.</li> </ul>

- **Introducción al área:** Acercamiento al conocimiento de algunos rasgos culturales propios. La diversidad cultural aconseja aproximar a niños y niñas a los usos y costumbres sociales desde una perspectiva abierta e integradora que les permita conocer diversos modos y manifestaciones culturales presentes en la sociedad, y generar así actitudes de respeto y aprecio hacia ellas.

- **Competencias básicas:** Esta fase debe servir como enlace a los centros escolar de educación infantil y como medio para alcanzar el nivel necesario que exige la entrada en el sistema Educación. Básicamente, es una guardería normal, pero trabajar con materiales y programas específicos para servir al programa sociocultural y identificación que ligada bilingüe -y distinga los dos idiomas con naturalidad o monolingües *tamazight* en un área de influencia previamente seleccionado como objetivo de esta primera fase-.

**Tabla V.9.** Área de conocimiento del medio en la Educación Primaria 6-12 años

Objetivos	Contenidos
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconocer y apreciar la pertenencia a grupos sociales y culturales con características propias, valorando las diferencias con otros grupos y la necesidad del respeto a los Derechos Humanos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconocimiento de la importancia demográfica cultural y económica de las migraciones en el mundo actual.</li> <li>• Reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y lingüística en España y particular en Melilla fronteriza.</li> <li>• Identificación de las manifestaciones culturales populares que conviven en el entorno, acercamiento y reconocimiento de su evolución en el tiempo y valoración como elementos de cohesión social.</li> <li>• Rechazo de estereotipos y de cualquier tipo de discriminación negativo.</li> </ul>

- **Introducción al área:** La contribución del área a la competencia artística y cultural se centra en el conocimiento de las manifestaciones culturales, la valoración de su diversidad y el reconocimiento de aquellas que forman parte del patrimonio cultural.

- **Competencias básicas:** Demostrar comprensión de la aportación que las diferentes culturas han hecho a la evolución y progreso de la humanidad (competencia social y ciudadana). Conocer, comprender, apreciar y valorar críticamente diferentes manifestaciones culturales y artísticas, utilizarlas como fuente de enriquecimiento y disfrute y considerarlas como parte del patrimonio de los pueblos (competencia cultural y artística). En este sentido, el niño antes de llegar al colegio por primera vez, tiene conocimiento de las canciones, bailes y danzas de la cultura que le ha visto nacer. Es música que proviene del colectivo al que pertenece, propia de su cultura y que constituye la base de su folklora musical. Este folklora se inserta en sus hábitos y en sus códigos de conducta y conocimiento e influyen indiscutiblemente en su carácter y personalidad. A partir de aquí, en la música y el folklora de todas las culturas de Melilla, las costumbres y las tradiciones culturales de esta ciudad fronteriza como vehículo para el acercamiento entre el alumnado, favoreciendo la autoestima de éstos y, por supuesto, para la valoración de todas las culturas; constatando que ha habido, para todo el alumnado, un conocimiento vivencial significativo de la existencia de otras culturas diferentes (Sánchez y Epelde, 2014).

**Tabla V.10.** Área de educación superior para la ciudadanía y los Derechos Humanos

Objetivos	Contenidos
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reconocer la diversidad como enriquecedora de la convivencia, mostrar respeto por las costumbres y modos de vida de personas y poblaciones distintas a la propia.</li> <li>• Desarrollar la autoestima, la afectividad y la autonomía personal en sus relaciones con los demás, así como una</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La diversidad social, cultural y religiosa. Respeto crítico por las costumbres y los modos de vida distintos al propio.</li> <li>• Identificación de las situaciones de marginación, discriminación e injusticia social, económica, de origen, de género o de</li> </ul>

actitud contraria a la violencia, los estereotipos y prejuicios.	cualquier otro tipo que los provocan.
--	---------------------------------------

- **Introducción al área:** Seguir trabajando la propia identidad y la de otro, el respeto a las opiniones ajenas y el respeto a los otros. Asimilación de los valores en los que se fundamenta la sociedad democrática.

- **Competencias básicas:** Conocimiento de la diversidad y de las situaciones de discriminación e injusticia e identificar los factores sociales, económicos, de origen, de género o de cualquier otro tipo que los provocan., ayudar a generar un sentimiento de identidad compartida, a reconocer, aceptar y usar convenciones y normas sociales e interiorizar los valores de cooperación, solidaridad, compromiso y participación (competencia social y ciudadana). El área entrena en el dialogo y el debate, en la participación, en la aproximación respetuosa a las diferencias sociales (culturales, políticas y económicas) y en la valoración crítica de estas diferencias así como de las ideas (competencia de autonomía e iniciativa personal).

A pesar de la preocupación curricular hacia la diversidad cultural, plasmada en los cuadros anteriores, de la gran cantidad de estudios, propuestas, jornadas, colectivos, etc., entendemos que aún hay un largo camino por recorrer, en la línea de superar el que, consideramos, sigue siendo el modelo imperante, asimilacionista, y avanzar hacia una educación inclusiva, integradora y comprensiva, hacia un modelo de escuela intercultural, sin estereotipos ni prejuicios culturales negativos, favoreciendo la integración del alumnado de los grupos culturales minoritarios en el entorno escolar, condición necesaria para la integración social y la recualificación simbólica de localismo, sin que ello implique renunciar ni olvidar su identidad cultural de los grupos minoritarios. En la siguiente tabla proponemos contenidos a desarrollar:

**Tabla V.11.** Un modelo Pedagógico para el desarrollo una escuela intercultural en los contextos fronterizos

Conceptuales	Procedimentales	Actitudinales
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Conceptos de identidad y diversidad cultural, recursos y distribución de los mismos, desarrollo y conflicto.</li> <li>• Modos de vida, tradiciones, producciones y creencias de los distintos grupos culturales presentes en los espacios fronterizos. El papel de la mujer.</li> <li>• Áreas geográficas relevantes en relación con la movilidad humana y la</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Empatía o explicación intencional.</li> <li>• Explicación multicausal.</li> <li>• Recogida, interpretación y representación de información de diversa procedencia y tipo.</li> <li>• Utilización del diálogo, del debate, de la negociación y de la cooperación.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Respeto y valoración hacia distintas manifestaciones culturales presentes en el entorno.</li> <li>• Actitud crítica hacia distintos planeamientos y comportamientos culturales, propios y ajenos.</li> <li>• Rechazo hacia</li> </ul>

diversidad cultural (Magreb, África subsahariana, asiático, etc.). • Temas de naturaleza económica y demográfica (recursos y su distribución, trabajo infantil, movimientos migratorios, superpoblación, envejecimiento demográfico, políticas demográficas, etc.).	• Adquisición de habilidades sociales, comunicativas, de relación con personas de distintos grupos culturales.	actitudes y comportamientos discriminatorios. • Rechazo de tópicos, prejuicios y estereotipos aplicados a distintas culturas.
--	--	--

En relación con los contenidos anteriores y para desarrollar programas interculturales orientados al mejoramiento del desarrollo cognitivo, emocional y cultural de los individuos, tomando en cuenta los siguientes objetivos (Jiménez, 2012):

- Hacer de la etnicidad una parte de la vida y cultura de la sociedad avanzada.
- Familiarizar a cada grupo étnico con las características culturales y singulares de los otros.
- Suministrar habilidades que permitan triunfar en una sociedad integrada.
- Desarrollar las competencias transculturales de los alumnos en el espacio educativo cognitivo-axiológica.

Pero, la metodología en camino de educativa, esto es, las estrategias de enseñanza y las técnicas didácticas deben ocupar un lugar fundamental en la enseñanza a desarrollar en los contextos fronterizos. Como hemos señalado, la introducción de nuevos objetivos y contenidos es una condición necesaria, pero no suficiente, para responder a las necesidades educativas de los contextos fronterizos, es preciso modificar, también, la forma de enseñar. Es preciso superar un modelo metodológico tradicional, expositivo, centrado en la explicación, el libro de texto y el aprendizaje memorístico, enseñar es más que transmitir y reproducir el conocimiento, y aprender no es sólo asimilar el conocimiento, debemos avanzar hacia un modelo metodológico más significativo, interactivo, socializado, participativo, funcional, diversificado, etc. Para ello, proponemos la introducción en las aulas de una serie de principios didácticos que constituye un área de referencia básica para desarrollar un *currículum intercultural* en los contextos fronterizos (Galindo, 2011), que recogemos en la siguiente tabla:

**Tabla V.12.** Los principales didácticos en los contextos fronterizos

<b>Principios Didácticos</b>	<b>Implicaciones para la Enseñanza y el Aprendizaje</b>
1- Significatividad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capacidad para establecer relaciones sustantivas entre lo que ya se sabe (conocimientos previos) y lo que se va a aprender (nuevo conocimiento).</li> <li>• Planificar en función de las características del entorno, priorizando objetivos y contenidos a partir de la exploración de los conocimientos y experiencias previas del alumnado.</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diseñar actividades que se aproximan a lo que el alumnado vive fuera del aula, partiendo de experiencias lo más significativas posibles, que representen situaciones próximas a la vida cotidiana, a partir de ellas podremos avanzar hacia realidades culturales más alejadas del alumnado.</li> </ul>
2- Socialización	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Facilitar el análisis e interpretación de situaciones socio-culturales diversas, utilizar distintos recursos, prestando especial atención a los medios de comunicación y a internet, planear temas desde perspectivas diversas, incluso discrepantes, poniendo el acento en las provenientes de minorías culturales (temas económicos desde la óptica de la pobreza, movimientos migratorios desde la visión de los inmigrantes, cuestiones de género desde el punto de vista de las mujeres etc.).</li> <li>• La interactividad y socialización permite contrastar visiones propias de la realidad con las de otras personas, del aula o ajenas a ella, lo que es necesario para el respeto y la valoración hacia <i>los otros</i>, para un aprendizaje de la convivencia que no coexistencia, entre personas de diferentes grupos culturales.</li> </ul>
3- Participación	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Desarrollar la enseñanza desde la interacción entre los alumnos provenientes de distintos grupos culturales, tanto mayoritarios como minoritarios. El trabajo grupal y cooperativo produce efectos positivos tanto en unos como en otros.</li> <li>• Los procesos de enseñanza y aprendizaje interculturales deben favorecer el equilibrio del protagonismo en el aula entre el profesorado y el alumnado, estimulando la participación de este último, implicándolo tanto en aspectos organizativos y de gestión del aula (distribución espacio-temporal, agrupamiento, asambleas, rincones de trabajo, biblioteca de aula, etc.) como de diseño y desarrollo del currículum (proponiendo y seleccionando temas, sugiriendo actividades, aportando materiales, implicándose en la evaluación).</li> </ul>
4- Funcionalidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capacidad para aplicar el conocimiento aprendido en unas condiciones contextuales específicas, a diferentes situaciones que puedan plantearse en la interacción con el medio.</li> <li>• Proponer actividades que impliquen la contrastación y aplicación del conocimiento trabajado en contextos espaciales, temporales y culturales distintos, a introducir en las mismas variables diferentes a las estudiantes. Los juegos de simulación, los juegos de rol, constituyen estrategias didácticas muy adecuadas para desarrollar este principio.</li> </ul>

En cuanto al material didáctico en contextos fronterizos, adquiere una especial relevancia. Constituye mediadores culturales básicos, que condicionan la forma en que se explicitan el para qué y qué enseñar, además de influir, también, en el cómo enseñar.

La utilización de una gran diversidad de materiales se hace aún más necesaria cuando queremos desarrollar un currículum intercultural. Hay una serie de criterios que, siguiendo a Teresa Aguado (2003), podemos utilizar en las siguientes preguntas para seleccionar, elaborar y utilizar materiales desde una perspectiva intercultural, intentando evitar sesgos culturales, presentes, en ocasiones, en los libros de texto, material muy utilizado en la enseñanza de las Ciencias Sociales:

- Que las costumbres, estilos de vida y tradiciones de las minorías culturales sean presentadas de manera que expresen los valores, significados y papel que dichas costumbres desempeñan en la vida de los diferentes grupos.
- Que los personajes y acontecimientos considerados como significativos por los grupos culturales sean presentados de forma positiva, destacando su influencia en la vida de dichos grupos.
- Que el material didáctico promueva una imagen positiva de todos los grupos culturales, eliminando sentimientos de superioridad del alumnado perteneciente al grupo mayoritario o más influyente.
- Que las ilustraciones deben evitar estereotipos, ofreciendo una imagen de personajes de diferentes grupos en las que se ponga de manifiesto el desempeño de roles activos y positivos.

Asumiendo la necesidad de utilizar una amplia y diversa gama de materiales, hay una serie de ellos (Gráfico V.2.) que adquieren una especial relevancia en el desarrollo de un currículum intercultural (Galindo, 2011):

- **Centros educativos**, Una de sus labores más importantes como un material básico en la enseñanza de las Ciencias Sociales, especialmente en temas de relaciones interculturales., e incluso más vitales, es la de inculcar a los alumnos, sobre todo, durante su infancia y su adolescencia valores como: el respeto, la aceptación mutua, el escuchar y ser escuchado, la convivencia, la igualdad, la justicia, la solidaridad, la honestidad, la moralidad, la comprensión, el diálogo, el amor, el entendimiento, etc. De esta manera, muy fácil será la tarea de transmitirles una *Educación en valores*, y más fácil será su aceptación de la misma.
- **Los planteamientos y visiones culturales del alumnado**, asumiendo la teoría socio-cultural y constructivista, consideramos fundamental utilizarlos como material didáctico, fundamental, su clarificación, interpretación y crítica, nos permitirá intervenir sobre ellos, constituyéndolos en referencias básicas para los objetivos a perseguir y los contenidos a desarrollar.
- **El entorno en los contextos fronterizos**, como el medio más cercano al alumnado, su ámbito vivencial, fuente de percepciones sensoriales directas y de experiencias. Es el territorio donde conviven y/o coexisten distintos grupos culturales, con sus semejanzas y diferencias, con sus encuentros y desencuentros. Su utilización didáctica requiere un profundo conocimiento del

mismo por parte del profesorado, especialmente y en los contextos fronterizos que nos ocupan, de los aspectos socioculturales diferentes.

- **Los medios de comunicación**, Internet, la televisión y las redes sociales derivadas, básicamente, aunque también la prensa, sin lugar a dudas, representan mediadores entre la realidad, la actualidad y los ciudadanos, cubriendo diferentes ámbitos especiales (local, nacional e internacional) como temáticos (sociedad, cultura, economía, política, etc.) son filtros a través de los cuales nos seleccionan acontecimientos con sus interpretaciones, constituyéndose en condicionadores y configuradores de nuestra visión del mundo, contribuyendo a generar prejuicios, estereotipos y estados de opinión, la diversidad cultural no es ajena a esta situación. Didácticamente, representan una herramienta básica para el conocimiento de la actualidad, para descifrarla, interpretarla y analizarla, constituyen fuentes para extraer temas y actividades, son especialmente indicados para la realización de debates, para aproximarnos a las percepciones, visiones y tópicos que ante sociedad melillense va configurando sobre distintos temas, entre ellos, y en un lugar no destacado, la diversidad cultural.

(Gráfico V.2.)

**Centros educativos<----->conocimiento previos del Alumnado**

**Materiales Didácticos e interculturalidad**

**Entorno <-----> Medios de comunicación**

Como conclusión a este capítulo, podemos decir que la Educación intercultural es una actitud por la que podemos optar dentro de un contexto multicultural, que defiende la integración de programas interculturales en todas las escuelas ya que valora positivamente las características y aportaciones de los diferentes grupos culturales, que potencia el diálogo y la comunicación para llegar el *currículum intercultural* como forma de interacción cultural, que fomenta los valores necesarios para crear una conciencia social respetuosa y pacífica especialmente en el material didáctico muy utilizado en la enseñanza de las Ciencias Sociales en contexto fronterizo como la ciudad de Autónoma de Melilla.



## CONCLUSIONES FINALES

Del camino de esta tesis doctoral, destacamos las siguientes conclusiones, limitaciones, contribuciones de la investigación y futuros de desarrollos en los principios fundamentales por diversos factores internos y externos del contexto fronterizo melillense:

### A) Conclusiones

1.- Los contextos fronterizos, como Melilla, de hoy en día son el espacio social donde la multiculturalidad es más evidente, las ciudades son cada vez más cosmopolitas y multiculturales, fruto de las inmigraciones multiétnicas y multinacionales, del turismo, del comercio, del estudio y la búsqueda de trabajo, etc. Las localidades fronterizas se han convertido en espacios multiculturales de convivencia, pero la coexistencia de personas pertenecientes a diversas culturas dentro de un mismo espacio urbano pone de manifiesto la necesidad de aprender a convivir de manera respetuosa y pacífica en contextos fronterizos y también la búsqueda de estrategias para solucionar los conflictos (Jiménez y Sánchez, 1997).

2.- Cada vez tendremos más a pensar en esta interacción conjunta entre el mundo islámico y el mundo occidental en contextos fronterizos especialmente en la misma ciudad melillense como si fuera una armoniosa sociedad de aclimatación cultural, una suerte mediterránea de crisol cultural específico y, por ende, extraordinariamente original. Ello obedece a una serie de migraciones étnicas iniciada a partir del último cuarto del siglo XIX, que sirviese para dinamizar la economía de la ciudad más sostenible, y también dada hoy una cuenta de población de alrededor de 84.000 habitantes. El índice de juventud de la población es muy alto, al ser un 45.52% de la población menor de 30 años y con elevadas tasas de crecimiento vegetativo, y en ella conviven cuatro culturas muy diferentes, que sin renunciar a sus señas propias de identidad, se enriquecen diariamente en el contacto diario: *la cristiana, la musulmana, la hebrea y la hindú*. Ciudadanos que cohabitan en un espacio muy reducido de apenas *12 kilómetros cuadrados de extensión*, para conocerse mutuamente entre los grupos mayoritarios: los melillenses de extracción familiar peninsular y los de ascendencia rifeña o musulmán de origen *amazigh*, se constata la presencia de dos colectivos minoritarios que manteniendo sus distintas identidades culturales, ofrecen un contraste étnico, religioso y cultural característico de las ciudades cosmopolitas.

3.- En la actualidad, se están viendo de incrementados como consecuencia del crecimiento de la inmigración especialmente de la población musulmana en la ciudad de Melilla y, la propia población musulmana que ha crecido a un ritmo elevado hasta casi duplicarse, lo que evidentemente ha favorecido la visibilidad pública de esta minoría, la toma de conciencia de su propia fuerza dentro de la ciudad y el crecimiento de la reivindicación de la identidad cultural. A este factor cuantitativo hay que añadir la actuación de la comunidad musulmana. Es verdad que los atentados terroristas de las últimas décadas -atentados a París el 13-N de 2015 y atentado contra Charlie Hebdo el 26-E de 2015-, atribuidos a *yihadistas*, han dañado mucho la imagen del Islam, lo que ha originado una especie de reticencia o rechazo a todo lo musulmán (velo, pañuelo, barba islámica y mezquitas, etc.) como símbolo de beligerancia hacia los valores llamados occidentales. En definitiva, el Islam de la ciudad por ejemplo de Melilla, aun recogiendo casi todo el espectro ideológico que atraviesa el orbe islámico, ha venido conociendo un Islam que tenía más de lúdico, cultural y festivo que de religión uniformadora de la mitad de la población. Convivencia ciudadana conseguida, desde el lado musulmán, por un «Islam sincrético», mezcla de sus raíces *amazigh*, y de un Islam (*Malikí Achaari*)<sup>44</sup> conocido por su carácter tolerante, asimilacionista e integrador de su entorno durante siglos.

4.- En cuanto a la convivencia como valor común entre los cristianos y los musulmanes, ambos grupos la defienden como rasgo identitario propio de los melillenses en general. Pero al igual que el referente geopolítico es común pero por diferentes motivaciones, el valor de la convivencia es percibido sobre distintos parámetros. Para los cristianos melillenses la convivencia es un valor fundamental porque permite el mantenimiento del *status quo* étnico-social actual, mientras que para los musulmanes melillenses y otros culturales la convivencia representa la posibilidad de residir en una ciudad que les ofrece un saldo vital positivo a pesar de ocupar los escalones sociales inferiores. En definitiva, según hemos visto en esta tesis doctoral, la razón por la que la positividad respecto al grado de convivencia dentro de la ciudad es tan alta ante ambos grupos. Un 80% de los cristianos las consideran buenas o muy buenas, y un 93% de los musulmanes las califican de igual forma. Incluso los encuestados musulmanes, que han mostrado una percepción de discriminación mayor que los demás, mantienen una posición muy positiva respecto a las relaciones de convivencia entre culturas y religiones en contexto fronterizo de Melilla.

5.- El impulso de la reivindicación de la identidad *amazigh*-musulmán de la ciudad de Melilla se ha canalizado por varias vías, desde la asociativa a la religiosa, si bien tiene especial relevancia la vía reivindicativa que suponen los partidos musulmanes. Las élites musulmanas han centrado su interés en la reclamación de

---

<sup>44</sup> La religión del Estado marroquí, el cual garantiza a todos el libre ejercicio de los cultos (Artículo 3 del Constitución de Marruecos, 2011). Según el *International Religious Freedom Report* del año 2012, elaborado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos, un 99% de la población de Marruecos profesa el Islam en su variante suní de la escuela *Malikí* (La escuela *Malikí Achaari* es excepcional en el estado marroquí, y no es compartida por todos lados de los estados árabes o islámicos).

algunos derechos poliétnicos en la consecución de los derechos de autogobierno -la clasificación de Will Kymlicka (1996: 47) sobre el tipo de estos derechos cuyo reconocimiento es impulsado por las minorías como forma de protección externa frente a la mayoría-. En estos treinta años los musulmanes han pasado de ser tolerados por la mayoría cristiana, en el sentido más positivo del término tolerancia a alcanzar un reconocimiento de su identidad en el marco de la propia ciudad y de una ciudadanía diferenciada basada principalmente en la multiculturalismo. Así, la exención de cumplir con las normas de vestimenta en lugares públicos como los colegios, la introducción en el calendario escolar de las fiestas religiosas melillense como el reconocimiento oficial de la festividad del *Aid Adha* o la reivindicación sobre la necesidad de introducir el *tamazight* en el ámbito escolar o de su inclusión en el camino de acceso a la administración local. Así, como algún tipo de reconocimiento oficial del rifeño-melillense, se requiere en primer lugar y paso su aprobación por dos tercios de la asamblea melillense, luego elevar esta propuesta de iniciativa de reforma a las Cortes Generales para su aprobación mediante Ley Orgánica.

6.- En cuanto al ámbito educativo, la limitación legislativa estatutaria dificulta la inclusión en los currículos escolares del árabe clásico o del *amazigh* melillense, en efecto, el bajo nivel educativo de los Melillenses, según hemos visto en esta tesis doctoral, Puertas Yasin aporta en un estudio que 78% de la población infantil menor de 10 años en Melilla es *amazigh-rifeño* y que 73% de ella tiene como lengua materna el *tamazight-rifeño* y la cuestión del fracaso escolar podría vincularse directamente con las dificultades que muchos niños musulmanes tienen para comunicarse en la escuela, debido a que su lengua materna es el *tamazight* «lengua de la calle» mientras que la educación se imparte en bien (Yasin, 2010: 9-11). En definitiva de eso, consideramos pues los factores de los rasgos identitarios del contexto fronterizo que constituye un área de referencia básica para dar respuesta a las demandas y necesidades de la enseñanza de las Ciencias Sociales, así como el cultural y por supuesto el lingüístico, como causas fundamentales de dicho fracaso escolar aunque existan otra serie de teorías prácticas que defienden otros condicionantes negativos como causantes. De esta forma, por las presiones marroquíes, el estatus jurídico-constitucional de la ciudad, constituye un freno a los derechos de autogobierno de la minoría musulmana, a pesar de que esta minoría se convertirá en mayoría numérica en futuro.

7.- Si, como parece, nos encontramos ante un conflicto tanto de redistribución (falta de integración social) o como del problema no se resolverá a base de leyes que prohíban las manifestaciones religiosas o mediante reformas sociales que mejoren las condiciones de vida socioeconómica de los jóvenes de origen minoría, sino mediante de reconocimiento identitaria (construcción de la propia identidad como melillense de origen minoría *amazigh* musulmán).

Como he señalado en la tesis doctoral, la preocupación constante ante todas las reivindicaciones identitarias ha sido la de lograr la plena integración de esos minorías melillense de origen musulmán en la sociedad fronterizo relacionado con el mundo islámico, quizá resultaría más adecuado continuar por la vía de los derechos y deberes

fundamentales, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento de la *paz social*, que, según hemos visto, tenía más fuerza en las primeras respuestas a los conflictos-fricciones. Unos derechos que defiendan la neutralidad del estado en cuestiones culturales, pero un derecho que, consciente de que la cultura «proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores» (Kymlicka, 1996: 132), ofrezca algún tipo de acomodo a las diferentes identidades en la forma de reconocimiento de determinados derechos culturales, que permitan su plena integración social. Esto es especialmente importante en el caso de las mujeres por ejemplo, para las que acudir a la escuela con la cabeza cubierta es, probablemente, la única vía de integración y promoción social. No podemos considerar que todas aquellas chicas que pretenden ir a la escuela con la cabeza cubierta proclamen su adhesión a la tradición islámica más radical y un rechazo a la cultura occidental.

Una parte importante de ellas pretende combinar su origen familiar con el mundo del saber y de la vida profesional, al cual sólo pueden acceder mediante la escuela. Llevar el velo siempre o de manera ocasional puede ser una acción libremente elegida y dotada de sentido en el marco de la lucha de las mujeres musulmanas por integrarse en la sociedad de acogida. Y ése es el único medio del que disponen para hacerlo.

Esas luchas tienen lugar en un mundo de significados que esas mujeres no han elegido. «Biográfica e históricamente, lo involuntario se sitúa mucho antes, constituye el inevitable trasfondo de toda vida social, sea ésta libre o no libre, igual o desigual» (Walzer, 1993). Por eso, una vez restablecidos el orden y la paz en la vida escolar, quizás habría que llevar a cabo, como señala Alain Touraine, un juicio crítico sobre nuestra percepción del otro y sobre nuestra frecuente incapacidad para reconocer en el otro el mismo trabajo de combinación de espíritu moderno y adhesión a tradiciones y creencias que nosotros mismos asumimos (Touraine, 2005: 197). En definitiva, se trata de ser conscientes de que existe una «pluralidad de los modos históricos de modernización» (Touraine, 2005: 214), que no tiene por qué pasar necesariamente por la identidad encarnada en la universalidad abstracta de la ciudadanía con afán de totalidad.

8.- Este trabajo de investigación también pretende estudiar y analizar en el entorno externo del contexto fronterizo de la posición geopolítica o la auto-ubicación de Melilla como línea de divergencia y objeto de conflicto se le suma la frontera como punto de encuentro y convivencia entre los españoles y los marroquíes. Así, de los puntos más polémicos a continuación en elemento de presión marroquí en sus relaciones con España y, en particular, en sus demandas de soberanía sobre Melilla, Ceuta y, de los argumentos contrapuestos por España para defender su soberanía. En definitiva, se han registrado aportaciones y soluciones académicas españolas, algunas realmente valiosas y otras más complicadas de defender ante las opiniones públicas de ambos países. Ángel Ballesteros (2010) las clasifica en maximalistas, posibilistas,

intermedias, superadoras autónomas, superadoras vinculadas y autónomas. Se refiere a un gran número de diferentes posibilidades: mantener la actual situación, la cesión a Marruecos, la cesión con contrapartidas, la cesión de una ciudad manteniendo la otra, la cesión de Melilla manteniendo Ceuta, la cesión de los Peñones e Islas, la bilateralización con la creación de un gobierno mixto con instituciones regidas en pie de igualdad por españoles y marroquíes, el «pacto de las Tres Coronas», la gibraltarización o cesión de la soberanía a Marruecos a cambio de una administración *sine die* española, la vitalización o dar la doble nacionalidad a los nativos, el proceso euromediterráneo, o la hongkonización.

9.- Esta línea la menciona Ángel Ballesteros cuando se refiere a los varios escenarios posibles para lograr solucionar el contencioso y habla de la «cesión de los Peñones y las Islas» (Ballesteros, 2010: 105). Destaca la existencia de tres planos convergentes: *primero*, la solidez de los títulos españoles sobre Ceuta y Melilla, y la debilidad de la pretensión sobre los demás territorios; en *segundo lugar*, la falta de mención constitucional de los citados islas y peñones; y, en *tercer lugar*, una razón puramente utilitaria: «son fuente de problemas y reportan escasa o nula utilidad, incluso desde el ángulo militar» (Ballesteros, 2010: 105). También coincide en esta postura Domingo del Pino (1983) que habla de la entrega «como un acto de buena voluntad a cambio del compromiso de Marruecos de proponer soluciones al conflicto exclusivamente por medios pacíficos y negociables».

10.- Alejandro del Valle (2011), catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Cádiz, ha estudiado bajo un punto de vista académico el contencioso y su aproximación, lejos de planteamientos maximalistas, utópicos o sentimentales, ofrece una mayor posibilidad de poderla llevar a cabo algún día. Señala, en *primer lugar*, que la posición española con sus distintos títulos de adquisición de soberanía y tratados de límites fronterizos de los siglos XVIII, XIX y XX es sólida en Derecho Internacional y nunca los territorios del norte de África han sido considerados internacionalmente como colonias. Pero, sin embargo, Marruecos los considera como una parte irrenunciable de su identidad histórica y de su integridad geográfica, como, a su juicio, lo fueron Tarfaya, Sidi Ifni o el Sáhara. En efecto, para el reino alauita, los tratados firmados antes de la independencia no tienen fuerza vinculante en cuanto fueron firmados desde una posición de fuerza por una de las partes contratantes. Afirma también que Marruecos ha venido reiterando que busca una solución por vía pacífica, en negociación bilateral con España.

11.- Después de los atentados terroristas del 16-M de 2003 en Casablanca (Marruecos) y el del 11-M de 2004 en Madrid (España), se creó el centro nacional de coordinación antiterrorista española, que tiene como objetivo incrementar la eficacia contra el terrorismo nacional e internacional. Este hecho ha transformado la gestión de la región fronteriza como Melilla-Nador en un asunto de seguridad nacional para ambos países, lo que ha impulsado una visión criminalizadora de las cruzadoras de dicha frontera. Por todo ello, no podemos olvidar que nos encontramos frente a un importante

foco de conflicto y de inseguridad del subsahariano o la franja Sahelo-Sahariana para ambos países y que antes o después tendremos que hallar una solución. La arbitrada por el profesor Alejandro del Valle pasa por diferenciar los territorios legalmente en dos bloques e introducir en la gestión de uno de ellos a la Unión Europea en un primer momento, y más tarde a Marruecos. Se diferenciarían, por una parte, las Ciudades Autónomas de Melilla y Ceuta, y por otra los demás territorios, islotes, peñones e islas, Vélez de la Gomera, Alhucemas y Chafarinas. Estos territorios ni tienen un estatuto internacional claro y definido, ni tampoco están claramente regulados en el derecho interno español, salvo alguna normativa de índole militar. Como señala Alejandro del Valle esta solución supondría, a su juicio, facilitar una posible respuesta a Marruecos, destacando la plena españolidad de las dos ciudades, mientras que los demás territorios podrían ser la base de una estrecha cooperación hispano-marroquí en el seno de la Unión Europea.

12.- Por ello, debería dotarse a estos territorios de un estatuto diferenciado del que hoy en día disfrutan Ceuta y Melilla. La diferenciación en dos bloques permitiría un tratamiento diferenciado e implicar a la Unión Europea en la gestión del segundo bloque, partiendo de unas premisas de carácter medioambiental y aprovechando el marco actual de la cooperación transfronteriza con Marruecos que permitiría integrar programas de colaboración bajo normativa europea. En este marco, la Unión Europea puso en marcha a muchos proyectos de cooperación transfronteriza. De hecho, muchos fueron encuadrados en la Iniciativa Interreg II España-Marruecos (1994/1999) e Interreg IIIA España-Marruecos (2000/2006), el Programa de Cooperación Transfronteriza España-Fronteras exteriores (2008/2013) ha sido enmarcado en el objetivo de cooperación territorial europea entre España y Marruecos. Estos proyectos fomentan el desarrollo de las regiones del sur de España y del norte de Marruecos, ya que son aquellas zonas que posean un menor nivel de desarrollo en comparación con el resto de regiones de sus respectivos países.

Asimismo, en su opinión José Ignacio Torreblanca la europeización de la política exterior española ha adquirido un claro contenido de «transferencia de problemas» (Torreblanca, 2001: 488-489). Así, la participación de España en la Unión Europea ha permitido multilateralizar relaciones, como las hispano-marroquíes que, de otra forma, corrían el riesgo de enquistarse bilateralmente. En este sentido, la mayoría de los aspectos conflictivos en las relaciones entre los dos países se han atenuado por la participación de España y Marruecos en la Unión. La colaboración de los organismos de Bruselas ha suavizado cuestiones siempre complicadas como la pesca y ha logrado aportar una mayor estabilidad a las relaciones.

13.- Tal vez la más rompedora sea la defendida por Máximo Cajal que afirma que la marroquinidad de Ceuta y Melilla «no debe ser puesta en cuestión» y que por el bien de la salud colectiva de los españoles y para desactivar toda esa mezcla de temor, recelo y resentimiento histórico contra el moro, España debería dar comienzo a una reflexión conjunta con Rabat sobre este delicado asunto (Cajal, 2003: 285).

Una reflexión que, a su juicio, debería desembocar en soluciones aceptables para ambos países, pero «sin regatear por parte española, cualesquiera que sean sus modalidades y plazos, la definitiva marroquinidad de las plazas» (Cajal, 2003: 286). En lo que se refiere a los tiempos, el embajador Cajal señala que el proceso debe iniciarse antes incluso de resolver el contencioso que enfrenta a España y el Reino Unido en relación con Gibraltar. La publicación del libro de Cajal vino acompañada de la correspondiente polémica, aunque se señalaba que ya en 1975 el entonces embajador ante los Organismos Internacionales con sede en Nueva York, Jaime de Piniés, en un despacho dirigido al ministro de Asuntos Exteriores, proponía como solución razonable «retroceder inmediatamente islotes y peñones a Marruecos, concertar un plazo de veinte años para retroceder a Marruecos la soberanía sobre Melilla, y rechazar cualquier discusión sobre Ceuta hasta que hubiera obtenido España la incorporación de Gibraltar a su soberanía».

Máximo Cajal relaciona así la reivindicación española sobre Gibraltar con las pretensiones del reino de Marruecos sobre los territorios del norte de África. Para él, los dos conflictos están relacionados y es imposible la solución de uno o de otro por separado. Aboga, por lo tanto, por una solución global que, por el momento, no pasa de ser una mera utopía. También coincide en este sentido, Saâd Dine El Otmani, Ex-ministro Marroquí de Asuntos Exteriores y Cooperación (2012/2013) (Driouch, 2014).

14.- Alfonso de la Serna (2001) se pregunta «¿qué sería lo justo?», y responde que «los españoles no pueden, así, de repente, olvidar y abandonar ambas ciudades con todos sus habitantes y hacerlas desaparecer, de la noche a la mañana, en tanto que ciudades españolas» (Serna, 2001: 317). Pero, sin embargo, también afirma que tampoco pueden Ceuta y Melilla vivir sine die bajo la tensión reivindicativa de Marruecos. Punto este último más vincula ya que esta reivindicación constante puede llegar a ser agresiva, y sin olvidar, a lo largo de los años, alguna escaramuza como los sucesos del islote de Perejil en julio de 2002.

Los españoles debemos librarnos de la precariedad física, de la incertidumbre del futuro, de la amenaza y del peligro. Los marroquíes, librarse del sentimiento de haber sido «despojados» por lo que ocurrió hace ya más de cinco siglos, cuando eran otras las circunstancias (Serna, 2001: 317).

15.- El Pacto de las Tres Coronas supondría una co-soberanía que ante la precariedad de la situación y, en palabras de Miguel Herrero de Miñón, por no constituir la soberanía sobre aquellos territorios una cuestión de interés nacional, se constituiría entre España y Marruecos para Melilla y Ceuta y, de forma paralela, entre España y el Reino Unido para Gibraltar (Ricardo, 2013). Ha sido, por lo tanto, constante el tratamiento tanto político como diplomático de este complicado contencioso que enturbia desde su independencia las relaciones entre Marruecos y España. Es difícil pensar que el actual *statu quo* pueda mantenerse indefinidamente y para evitar futuras

crisis que siempre suelen aparecer en momentos en los que ambas países se encuentran envuelto en mayores problemas (vincula inseguridad: terrorismo, emigración ilegal y tráfico de drogas) conviene, sin duda, diseñar una política de actuación, una «hoja de ruta» y para evitar «la formación de guetos».

16.- En las últimas décadas, Marruecos y España hicieron todo lo posible para evitar la guerra y los peligros que perturbaban las relaciones bilaterales entre ambos países. Sin embargo, el conflicto pervive y la posición de ambas naciones en relación con Melilla, Ceuta y los demás territorios en el norte de Magreb no ha variado. A su juicio, la solución pasaría por la creación común de una gran zona de cooperación y de desarrollo a ambos lados del Estrecho incidiendo en la ayuda mutua en cuestiones como el subdesarrollo, la emigración ilegal, el contrabando o el narcotráfico. En suma, aboga por una política de desarrollo del norte de Marruecos, propiciada y amparada por España que debería aportar medios, técnicas y financiación. Esta política implicaría la creación de una red tupida de afectos e intereses que podría, en el transcurso del tiempo, llegar a poner fin al contencioso. En definitiva de eso, la vida en la frontera entre Melilla-Nador hay una convivencia positiva de productos y personas de relaciones sociales (económicas, culturales) e históricas.

17.- La región fronteriza entre Melilla-Nador se ha convertido un espacio de diversidad y variabilidad multicultural, como espacio de ensayo de carácter interdisciplinar. Así, por ejemplo, en dicha frontera, la comunicación mediante el castellano y el *tamazight* se torna difusa ante una población hispano-marroquí-*amazighe* parlantes. Además, la distinción a nivel de moneda euro y dirham Marroquí (es la *moneda* oficial del Reino de *Marruecos*) se desaparece ante la omnipresencia de sitios de cambio monetario, formales e informales, y la autorización no formal del uso del dirham como moneda corriente al lado del euro en Melilla (la misma realidad del euro como moneda corriente al lado del dirham en la zona vecina de Melilla como la ciudad de Nador). A nivel económico se le suma un cambio importante y nivel social por la emergencia de bodas híbridas. Así, aspectos directamente vinculados con la convivencia pacífica bajo la premisa transformar conflictos para buscar la paz (Jiménez, 2011). El futuro de Melilla fronteriza dependerá en gran medida de la actuación de las movilidades que determina el ritmo cotidiano de vida de los habitantes (españoles-marroquíes). En este sentido, concluimos que el discurso transfronterizo de las personas que practican el movimiento entre ambas orillas y el examen de las narrativas definen a *una población sin miedo al cambio donde la identidad nacional cede terreno ante la identidad fronteriza y/o transfronterizo*.

18.- Es la asimetría económica, social e incluso política la que convierte a la frontera en un recurso y en lugar de tránsito (ser móvil) y de hibridación pues su dimensión más fecunda se revela en la confrontación y la diferencia, en el intercambio y la mezcla. En el estudio sobre los pasos fronterizos del señala López Bueno (2011: 94), en el punto fronterizo de Melilla-Nador, cruzaron legalmente un total de 3.780.000 de vehículos particulares, motores, camiones de carga y autobuses de pasajeros y más



10.888.000 de personas. Por eso, las fronteras concebidas por el Estado-nación tienden a esconder o a secundarizar esta dimensión pero si abordamos la cuestión históricamente veremos claramente la frontera como un lugar de confrontación.

19.- Melilla y Nador son pues dos ciudades limítrofes intensamente vinculadas por flujos diversos y expuestos de un lado a las oscilaciones de las políticas dictadas por los gobiernos centrales, y de otro lado a relaciones humanas de forma espontánea y oficiosa que se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo en torno a esta frontera de *paz neutra* de relaciones, flujos y conflictos (Jiménez, 2009 y 2014).

20.- Vivir en una zona fronteriza te acerca a nuevas perspectivas de una sociedad, el converger, compartir espacio-tiempo, idiomas y contexto histórico para conformar una cultura híbrida válida únicamente bajo su contexto. Entonces, ¿qué es lo que pasa en nuestra zona fronteriza Melilla-Nador? Es una frontera ejemplar para la sustitución de una frontera de agresión por una frontera de equilibrio. Como la frontera idea de *Buena frontera* (Foucher, 1991), aquella que solo encontramos como idealización, debe ser natural pero discreta, abierta pero al mismo tiempo segura, un lugar que distingue y promueve el intercambio y el contacto entre ambas partes.

21.- Melilla ha sido considerada como la ciudad de dialogo entre el mundo cristiano-islámico. La zona fronteriza entre los ciudadanos melillenses-nadorenses es un conjunto híbrido y fructuoso a nivel de cultura que construye y vive una *paz neutra* (Jiménez, 2009 y 2014), como una cultura neutral, caracterizada por una actitud de comprensión y tolerancia hacia la cultura del «otro» lado, que se manifiesta en relaciones solidarias y una valoración positiva de la diferencia como elemento enriquecedor propio. Como señala un entrevistado que vive en este espacio-frontera nos señaló: «*Los melillenses con los nadorenses ejemplos de convivencia religiosa e interreligiosa y comunicación, no sólo es posible, sino que supone un enriquecimiento mutuo*».

22.- Sabemos que la brecha es abismal. Melilla y Nador no comparten lenguaje, ni moneda, ni religión oficialmente. Sin embargo, la realidad es totalmente distinta, se trata de un mosaico cultural, religioso, lingüístico, etc., que se conforma en dicha zona fronteriza, promoviendo una identidad regional mixta ejemplar, nosotros decimos «neutral» de hibridación y amalgama de seres humanos que conviven de forma pacífica. Eso sí, siempre obstaculizando, sobre todo cuando la diversidad se presenta como una amenaza al ejercicio efectivo de la soberanía en dicho espacio.

23.- Transformar conflictos para buscar la paz, transformar la diferencia en pluralidad y la frontera de obstáculo a puente, es un objetivo que ha sido logrado por parte de los ciudadanos transfronterizos de ambas ciudades y que está evolucionado a una *paz transcultural* fructífera para ambas partes. García Canclini (1990) señala que una frontera podría ser un sitio de fuerza, de creatividad para encontrar caminos para la fusión. Bajo esta lógica, se poder decir entonces que está centrado en la forma en que la

capacidad de circular -la movilidad- condiciona la posibilidad de hacer de la frontera un recurso -y no solamente una barrera-, sino un paso, a que señala, al mismo tiempo, la presencia del otro y la posibilidad de reunirse con él (Auge, 2007). La zona fronteriza Melilla-Nador, como ejemplo de frontera interdependiente, ha mostrado que una frontera podría ser un sitio de fuerza, de creatividad para encontrar caminos para la fusión y la creación de una cultura fronteriza que debe garantizar el mantenimiento de vínculos duraderos para sus habitantes y sus relaciones de (in)dependencia con otras ciudades en estos países.

24.- La diversidad cultural de la sociedad fronteriza, tan evidente en ambas ciudades, constituye una necesidad que debe aprovecharse en las experiencias ciudadanas de melillenses y nadorenses, especialmente en los centros escolares que son espacios privilegiados para vivir y aprender en y desde esa diversidad cultural. Asimismo, fomentar la Cultura de paz y la Interculturalidad como contenido didáctico (Sánchez y Jiménez, 1997) en los centros escolares y en las instituciones educativas obliga a favorecer y valorar comportamientos solidarios y cooperativos entre los alumnos de ambas ciudades. Así, las ideas de paz, de interculturalidad y educación en valores van asociadas a la búsqueda de estrategias para mejorar las condiciones de las relaciones entre los seres humanos y, sin duda, los escenarios educativos constituyen un marco privilegiado para estas relaciones. El aprendizaje cuando se es niño es mayor que cuando se es adulto; la base del comportamiento de cada persona se crea en la etapa de la infancia; por eso es difícil modificar la mentalidad a edades avanzadas.

## **B) Limitaciones de la investigación**

Consideramos que la realización de esta tesis doctoral ha tenido algunas limitaciones a partir de la ausencia de estudios sobre la convivencia pacífica desde la perspectiva de las relaciones melillenses (cristiano-musulmán) y la capacidad de circular las personas melillenses-nadorenses como es un recurso esencial en la región fronteriza, lo cual nos determinó definirla como exploratoria, determinando su estructuración en el marco de una generalidad funcional que impide presentar afirmaciones definitivas o detenerse específicamente en alguno de los múltiples asuntos particulares que han arrojado los resultados y que, en sí mismos, podrían ser objetos de estudio de investigaciones especializadas futuras. Pero, es importante destacar dentro de esta investigación así mismo se han tenido que atravesar algunas las siguientes limitaciones propias como tal del proceso investigativo:

- La limitación de no haber podido presentar un estudio comparado con otra muestra de población de Nador que permitiera estudios correlacionales de mayor profundidad.
- La limitación de multi-referencias, en mi país existe limitada o inexistente bibliografía sobre el tema de la realidad social en la zonalidad de Melilla-Nador, así mismo resulta difícil encontrar información oficial y no oficial sobre el tema ya que hasta el momento no existen investigaciones que abarquen la totalidad

del tema, como se ha podido observar a lo largo del trabajo investigativo nos hemos referido a algunos estudios relacionados con dicho tema. Pese a encontrar dentro de fuentes como específicos enlaces relacionados con el tema es muy poco lo que se ha podido encontrar dificultando como tal el proceso investigativo.

Así mismo todavía dentro del sistema educativo y en general de la sociedad Marroquí, existe muchísima resistencia a la posibilidad de contribuir con investigaciones de este tipo, posiblemente se deba al hecho de la población de Marruecos que tiene la mirada filamento hacia la otra parte de la Estado Marroquí, hacia la Madre Patria de Melilla. Ante este panorama se ha optado por apoyarnos en una bibliografía española la cual ha permitido adaptar conceptos y hacer un ejercicio de adaptación a nuestra realidad de zona fronteriza que como tal tiene particularidades muy importantes que permiten una investigación muy rica en conceptos y aportes de los habitantes de los ambos países.

- La limitación no ha sido solo del religioso (cristiano-musulmán) de la muestra que se ha realizado, pues nos parece un tanto amplio habida cuenta de que se podría plantear que de los rangos mayores o de otras minorías religiosas. Aunque 120 personas de la muestra son pertenecientes al grupo religioso no podemos tomar este dato como referencia que nos permita afirmar que la Investigación como característica de esta población.
- La limitación de nivel socioeconómico y grado de escolaridad de las personas a quienes se aplicaran la encuesta.
- La limitación detectada en el procedimiento de aplicación fue la que puede deducirse del modelo a escala del cuestionario en las respuestas y en las consecuencias. Pero que fue neutralizada por la colaboración permanente y directa de los habitantes ciudadanos/extranjeros que tienen contacto diario del dentro de Melilla.

Este elemento temporal debería ser controlado en futuros usos del instrumento a partir de su redefinición bajo los criterios arrojados por la validación que realizamos con la escala de Actitud.

Otra limitación económica, aunque fue contrarrestada por nuestro esfuerzo y dedicación exclusiva a la investigación, debe ser tenida en cuenta en futuros desarrollos investigativos de las propuestas e ideas surgidas ya que ésta se realizó sin financiación ni patrocinio de ninguna naturaleza.

### **C) Contribuciones de la investigación**

Nuestro siglo ha comenzado con heridas abiertas y con una amenaza creciente de enfrentamiento entre las culturas de Oriente y Occidente. El presente trabajo de investigación supone una contribución importante dentro del ámbito melillense porque

sienta las bases para una proyección sobre políticas a nivel nacional español o occidental sobre convivencia pacífica entre musulmanes y no musulmanes pero fundamentalmente para el desarrollo de la investigación a favor de la paz en el diálogo entre Civilizaciones o el sueño utópico del siglo XXI, que debe irse haciendo cada día realidad, es que todas las culturas y religiones del mundo construyan el multiculturalistas.

En la sociedad Española en general, el concepto de paz y coexistencia entre culturas, como una ciencia que necesita ser conocida y estudiada en su amplitud proporcionándole investigaciones que nos permitan que esta sea una realidad entre España y Marruecos. Asimismo, como se señaló anteriormente, en el Marruecos este es un tema que no ha sido desarrollado desde el ámbito académico y científico y carece de análisis y difusión, es importante insertar en la sociedad de Marruecos. Si es posible necesitamos la actuación educativa en una realidad cada vez más relevante, extendida y significativa en los contextos fronterizos y los espacios-fronteras como he señalado del último capítulo de la Tesis Doctoral.

El dialogo entre la población de pueblos como Melilla que tiene de la mayoría étnico de origen islámico en una calidad de las relaciones sociales estrechas con los pueblos vecinos de Marruecos. Por eso, por presentar brevemente algunas de las interacciones fronterizas conjuntas de los españoles y los marroquíes relativos a Melilla a ambos lados que muestran las regiones fronterizas con nitidez las contradicciones entre los flujos y las barreras del mundo contemporáneo. El reforzamiento del control fronterizo exacerba los contrastes entre uno y otro lado de la frontera, y es precisamente ese diferencial incrementado el que da sentido al cruce y fomenta la movilidad.

La frontera puede ser un puente, un muro o ambos a la vez, dependiendo de la capacidad de una persona para cruzarlo. No obstante, la movilidad como un recurso es un elemento clave para entender la manera en la cual estas realidades paradójicas emergen. La movilidad constituye un elemento clave, en una frontera es un puente o una barrera (necesidad de permisos, pasaporte, visado, etc.). Esta tesis doctoral explica esta relación. Para ello, partimos de la experiencia de los habitantes fronterizos de la ciudad de Melilla y Nador. Para los habitantes, la región fronteriza está constituida por dos elementos claves:

- *Movimiento circular*: marroquíes *residentes* en la provincia de Nador (la entrada a Melilla sin visado), personas dedicadas al transporte de mercancías, personas cuyo trabajo está en la otra parte de frontera, etc.
- *Movimiento de cruce*: marroquíes no *residentes* en la provincia de Nador (la entrada a Melilla con visado), viajeros, turistas, inmigrantes, inmigrantes sin papeles, etc.

Los dos puntos construyen dos mentalidades distintas de personas: *el primer grupo*, a través de la *frontera puente*, adquiere una identidad fronteriza; y *el segundo*

*grupo*, construye una identidad construida a través de la *frontera obstáculo*. En la frontera Melilla-Nador no hay producción de espacio, es decir, que hablamos de un espacio compartido por todas las personas nadorenses que cruzan dicha frontera. Estas características vinculan al poder como concesión de privilegios para solo los marroquíes residentes en la provincia de Nador y transgresión frente a otros habitantes marroquíes. La cuestión consiste en averiguar el porqué de esa diferenciación de privilegios entre unos y otros. A caso no conviene que esos de privilegios abarquen a todos los marroquíes, sin hacer distinciones entre poblaciones que no dejan de ser parte del Reino de Marruecos. Se trata de que esa convivencia melillenses-nadorenses sea trasladada de forma global entre ambos estados, es decir, marroquíes y españoles. Como ya es una realidad, los ciudadanos colombianos y peruanos pueden llegar a España, y el resto del espacio Schengen, sin necesidad de tramitar la visa de corta duración (menos de 90 días).

Finalmente, este proceso nos permite ser referentes para nuevas investigaciones y compartir experiencias que ya se han especificado desde la experiencia de la investigadora. Obviamente, estas ideas son indicación y, al surgir de una muestra específica, no son generalizables. Prácticas realizadas en encuestas o entrevistas podrían ser a través de esta Investigación los usos viables para aplicar y replicar en otros contextos fronterizos permitiendo el uso de la capacidad de circular personas a través de la *frontera puente* como mecanismo para resolver conflictos históricos de una manera pacífica y constructiva en la calidad de las relaciones sociales entre individuos de diferentes culturales.

#### **D) Futuros desarrollos**

Esta la tesis doctoral, nos permite soñar en un futuro que permita que esta iniciativa de investigación pueda ser trasladada e implementada a nivel nacional como Política de Estado de ambas estados para crear una Cultura de paz en los contextos fronterizos que debe garantizar el mantenimiento de vínculos duraderos para los habitantes de ambas Estados. De esta manera al contribuir con esta propuesta para el Melilla-Nador se pretende desarrollar un modelo participativo de discusión de esta investigación. Los melillenses-nadorenses y/o las sociedades hispano-marroquí han demostrado a lo largo de su historia su buen hacer en materia de convivencia intercultural y fueron los colonos los que intentaron minar esa convivencia entre los propios españoles y marroquíes, como fue el caso melillense, y que hoy día, representa un ejemplo para la convivencia y la tolerancia y de voluntad de entendimiento mutuo de sus habitantes, entre musulmanes y no musulmanes.

La tesis doctoral se ha elaborado un examen y/o una respuesta preferente sobre hacia la integración de la población musulmana en las sociedades occidentales y sobre el posible crecimiento de la percepción social crítica respecto al comportamiento y a la viabilidad de la presencia de esta minoría religiosa en las sociedades europeas frente a la barbarie terrorista atribuidos a los musulmanes. El caso de Melilla como ciudad

multicultural resulta un modelo suficiente para exportable. Su situación geográfica como espacio-frontera ha sido un elemento favorecedor de la convivencia entre musulmanes y no musulmanes, por lo que resulta probable que la evolución multiculturales de la ciudad se pueda producir un ejemplo pacífico para otros espacios del territorio del español, del mundo islámico y también en otras regiones europeas donde menores porcentajes de la población musulmana.

*Por último*, nuestro producto final del presente trabajo constituye un modelo del contexto fronterizo se convierte en sinónimo de convivencia, de encuentro de culturas, razas y religiones. Así, Melilla fronteriza es una ciudad que fue premiada con el premio «Cambio 16», a la mejor Comunidad Autónoma del año 2007 por ser «ejemplo vivo de la convivencia», y considerada ya, en diferentes instancias nacionales y comunitarias, como un laboratorio donde se ensayan políticas de integración multicultural y cuyos resultados son analizados minuciosamente para su posible aplicación en otros lugares geográficos del mundo (Palestino/Israel; Pakistán/India; Corea del Norte/Sur; Irlanda del Norte, Europa del Este, etc.), en un mundo donde los movimientos masivos de inmigrantes refugiados o económicos se presentan como una actualidad. A partir de 2004, la UNESCO ha conminado a las autoridades municipales de todas las ciudades del mundo a liderar este combate, en vista de que las ciudades son los sitios por excelencia donde confluyen y conviven personas de distintos orígenes culturales.<sup>45</sup> Como parte de esta iniciativa, el organismo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha promovido la integración de redes regionales para compartir experiencias y mejorar sus políticas contra la discriminación, la xenofobia, el racismo y a favor de la diversidad, el respeto mutuo, el diálogo por y para la paz [*neutra*].

---

<sup>45</sup> Centro de Noticias de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), 25 de junio de 2008. «UNESCO lanza coalición de ciudades contra el racismo». Véase, <http://www.un.org/spanish/News/story.asp?newsID=12824&criteria1=racismo#.Vje3VtIvdmo>.

## BIBLIOGRAFIA

- ABELLA VAZQUEZ, Carlos Manuel (2002) La construcción de la inmigración como problema en la prensa escrita, *Sociedad y Utopía, Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 19, pp. 61-80.
- ABRIGHACH, Mohamed (2006) *La Inmigración Marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*, Agadir, Facultad de Letras y Ciencias Humanas/Ormes.
- ACOSTA SANCHEZ, Miguel Ángel (2014) Las fronteras terrestres de España en Melilla: Delimitación, Vallas fronterizas y Tierra de nadie, *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, www.reei.org. 10.17103/reei.28.07.
- AGUADO, Teresa (2003) *Pedagogía Intercultural*, Madrid, McGraw Hill.
- AHCHI, Mustafa (1980) *Al-halakat al-haskariya i siyasiya bi Mauritania Tingitana*, Rabat, Editorial Universidad Mohamed V.
- AIXELA CABRÉ, Yolanda (2000) *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*, Barcelona, Bellaterra.
- ALEGRET TEJERO, Juan Luís (1991) *Como se enseña y como se aprende a ver al otro*, Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació de la UAB.
- ALHAMEDI, Fatiha (1988) *La Geoestratégica de Ceuta y Melilla*, Oujda, Editorial Universidad Mohamed I.
- ALHAMMADI, Khalid (2009) The inside Story of al Qaida, en WRIGHT, Lawrence. *La torre elevada. Al Qaeda y los orígenes del 11-S*, parte 4, Al-Quds al-Arabi: 22/03/2005, Barcelona, Debate.
- AL-MAAZOUZI, Mohamed y BINAGIBA, Gahfar (1986) *Sebta et Mililia...! Hata la tunsá*, Rabat, Editorial Universidad Mohamed V.
- ALSAYYAD, Nezar (2002) *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial.
- ALVARADO ROALES, David (2010) *La yihad a nuestras puertas: La amenaza de al Qaeda en el Magreb islámico*, Barcelona, Foca.
- ALVAREZ, Robert (1997) The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 447-470.
- ANDÚJAR CHEVROLLIER, Ndeye (2006) *El islam y los musulmanes en Europa*. Curso de Experto Profesional en *Cultura, civilización y religión islámicas*.
- ANTES, Peter (2007) La inmigración musulmana en Alemania. El islam en Europa hoy, *Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo XXI, pp. 77-88.
- ANTHIAS, Floya (2001) New Hybridities, Old Concepts: the Limits of 'Culture', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24, nº 4, pp. 619-641.
- ARON, Raymond (1968) *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral.
- ARROYO GONZÁLEZ, Rosario (1997) *Encuentro de culturas en el sistema educativo de Melilla, en Hacia un curriculum Intercultural*, Melilla, Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte.
- ARROYO GONZÁLEZ, Rosario (1998) La Multiculturalidad de Melilla, *El Vigía de Tierra*, nº 4/5, Servicio de Publicaciones de Melilla, pp. 57-64.
- AUGE, Marc (2007) *Por una antropología de la movilidad*, Madrid, Gedisa.

- AYACHE, Germain (1974) Les implications international de la guerre du Rif (1921-1926), *Hesperis-Tamuda*, Vol. 15, nº 1, Editorial Universidad Mohamed V, Rabat, pp. 181-224.
- AZUMENDI, Miquel (2001) *Las estampas del Ejido*, Madrid, Taurus.
- AZUMENDI, Miquel (2003) *Todos somos nosotros*, Madrid, Taurus.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo (2003) *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, Madrid, Akal.
- BALLESTREROS GARCIA, Ángel (2010) *La batalla de los tres contenciosos: Gibraltar, Ceuta y Melilla y Sáhara Occidental*, Burgos, Dossoles.
- BAUMAN, Zygmunt (2001) Identity in the Globalizing World, *Social Anthropology*, Vol. 9, nº 2, pp. 121-129.
- BAYART, Jean François (1996) *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard Librairie Artheme.
- BENJELLOUN, Abdelmajid (1988) *La résistance marocain á l'occupation par l'Espagne de Sebta et Melilla de la fin du XIXe. Siècle á 1912*, Editorial Universidad Mohamed V, Rabat, Marruecos.
- BENLABBAH, FATIHA (2011) *Alteridad cultural y discursos de género*, Rabat, Servicio de Publicaciones del Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- BERMUDO ÁVILA, José Manuel (2007) *Hacia una ciudadanía de calidad*, Barcelona, Horsori.
- BESALÚ COSTA, Xavier (2002) *Diversidad cultural y educación*, Madrid, Síntesis.
- BESALÚ COSTA, Xavier (2011) ¿Cómo "defenderse" del alumnado extranjero?, en GARCIA CASTAÑO, Francisco Javier y CARRASCO, Silvia (Eds.) *Población inmigrante y escuela: conocimientos y saberes de investigación*, Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, pp. 81-92.
- BESSIS, Sophie (2001) *L'occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.
- BIN AZZUZ HAKIM, Mohamed (1979) *Limada nutalib bi istiryra madinatay Sabta wa Malilia*, Tetuán, Editorial Universidad Abdelmalek Saaidi.
- BOUARFA, Mohamed (2002) *Marruecos y España: El eterno problema*, Málaga, Algazara.
- BOUKOUS, Ahmed (1994) *Normalisation d'une dénomination: berbère, amazigh*, Rabat, Editorial Universidad Mohamed V.
- BRAVO NIETO, Antonio (1996) *La Construcción de una ciudad Europea en el Contexto Norteafricano*, Melilla, Servicio de Publicaciones de Melilla.
- BRAVO NIETO, Antonio (2002) *Melilla: Guía histórico, artística y turística de Melilla*, Melilla, Evergráficas.
- BRIONES MARTÍNEZ, Irene María (2009) El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia, *Revista de Anuario de Derechos Humanos*, nº 10, pp. 17-82.
- BURGOS GOYE, María del Carmen (2012) *Las migraciones en las ciudades de Ceuta y Melilla*, Granada, Comares.
- CAJAL, Máximo (2003) *Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar ¿Dónde acaba España?*, Madrid, Siglo XXI.
- CALDWELL, Christopher (2010) *Cómo el Islam ha cambiado el viejo continente*, Barcelona, Debate.
- CALVO BUEZAS, Tomás (2003) *La escuela ante la inmigración y el racismo. Orientaciones de Educación Intercultural*, Madrid, Popular.
- CALVO BUEZAS, Tomás (2009) *Musulmanes y Cristianos conviviendo juntos. Así sienten los escolares de Ceuta y Melilla*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.



- CANCLINI NESTOR, García (1990) *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- CARBONELL, Francesc (2000a) *Educació i immigració. Els reptes educatius de la diversitat cultural i l'exclusió social*, Barcelona, Mediterrània.
- CARBONELL, Francesc (2000b) Decálogo para una educación intercultural. *Cuadernos de pedagogía*, nº 290, Barcelona, Cisspraxis, S. A, pp. 90-94.
- CARBONELL, Francesc (2003) sobre la imposibilidad de educar la confianza, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 61/62, pp. 155-176.
- CARDINI, Franco (2002) *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil.
- CEA D'ANCONA, María Ángeles (2009) La compleja detección del racismo y la xenofobia a través de una encuesta, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, REIS, nº 125, pp. 13-46.
- CEMBRERO, Ignacio (2006) *Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- CLIFFORD, James (1994) Diásporas, *Cultural Anthropology*, Vol. 9, nº 3, pp. 302-338.
- CRESSIER, Patrice (1999) La fortificación urbana islámica en el norte de Magrib Al-Aqsa: el caso de Melilla, *El Vigía de Tierra*, nº 6/7, pp. 23-44.
- CROSSWELL, Tim (2001) The production of Mobilities, *New Formations: Mobilities*, nº 43, pp. 11-25.
- CROSSWELL, Tim (2006) The Right to Mobility: the Production of Mobility in the Courtroom, *Antipode*, Vol. 38, nº 4, pp. 735-754.
- CUCHE, Denys (2002) *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión/La Découverte.
- CUEVAS RINCON, Jesús Manuel (2008) *Análisis de los nuevos yacimientos de empleo de la ciudad de Melilla*, Melilla, Servicio de Publicaciones del Centro UNED.
- CHIMNI BHUPINDER, Singh (1998) The Geopolitics of Refugee Studies: A View from the South, *Journal of Refugee Studies*, Vol. 11, nº 4, pp. 350-374.
- CHOCRÓN CHOCRÓN, Simi (2008) Melilla, ciudad de patrimonio, *Restauro: Revista internacional del patrimonio histórico*, nº 1, pp. 110-114.
- DADZIE, Stella (2004) *Herramientas contra el racismo en las aulas*, Madrid, Morata.
- DESRUES, Thierry y PÉREZ YRUELA, Manuel (2008) *Percepción y Actitudes hacia el Islam y los musulmanes en España*, Córdoba, Instituto de Estudios Sociales Avanzados (IESA).
- DÍEZ SÁNCHEZ, Juan (1988) Melilla la vieja, conjunto Histórico Artístico, *Revista Cuadernos de Historia de Melilla*, nº 1, Melilla, pp. 4-8.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Constantino (1993) *Melillerías. Pasos por la historia de Melilla (siglo XV-XX)*, Melilla, Archivo Municipal de Melilla.
- DOMÍNGUEZ UCETA, Enrique (1987) Melilla ciudad Modernista, en BUQUERAS y BACH, Ignacio (Coord.) *Melilla ciudad Sorpresa*, Madrid, FEPET, pp. 36-43.
- DONNAN, Hastings y WILSON, Thomas (1998) Nation, state and Identity at international borders, en WILSON Thomas M. y DONNAN H. (Eds.) *Border Identities: Nation and State at Internatinal Frontiers*, Cambridge University Press, United Kingdom, pp. 1-30.
- DONNAN, Hastings y WILSON, Thomas (1999) *Borders, Frontiers of identity, Nation and State*, Oxford-New York, Berg.
- DRIOUCH, Nabil (2014) *La vecindad cautelosa*, Rabat, Biblioteca Nacional de Marruecos.
- ECHEVERRIA JESUS, Carlos (2008) Claroscuros de la lucha contra el terrorismo yihadista salafista en el Gran Magreb, *Apunte del Grupo de Estudios Estratégicos (GEES)*, nº 277, 23 de abril de 2008.

- ESPINA BARRIO, Ángel Baldomero (1996) *Manual de antropología cultural*, Salamanca, Amarú.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio (2007) Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía, *Revista Logos*, Vol. 40, pp. 259-280.
- FALLACI, Oriana (2004) *La fuerza de la razón*, Madrid, La Esfera de los libros.
- FANJUL GARCIA, Serafín (2003) *Al-Ándalus contra España: La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI.
- FANJUL GARCIA, Serafín (2004) *La quimera de Al-Ándalus*, Madrid, Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ DE CASADEVANTE, Carlos (1999) La cooperación transfronteriza: Su aplicación a las ciudades de soberanía, en JIMÉNEZ PIERNAS, Carlos y GARCIA RODRIGUEZ, Isabel (Coords.) *Las ciudades de soberanía española, respuestas para una sociedad multicultural*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 131-152.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, Rafael y RAFAEL, Pedrera (1945) *Melilla prehistórica. Apuntes para la Historia del Septentrión africano en las edades antigua y medieval*, Melilla, Archivo Central de Melilla.
- FERNÁNDEZ DE LUCO, Claudio Barrio (1987) Arquitectura en la Melilla moderna, *Revista Aldaba*, nº 9, pp. 139-141.
- FERNÁNDEZ URIEL, María Pilar (1998) Melilla en el comercio del mediterráneo: miel, sal y púrpura, *Revista Aldaba*, nº 30, pp. 53-88.
- FERRER GALLARDO, Xavier (2008) Acrobacias fronteriza en Ceuta y Melilla: Explorando la gestión de los perímetros terrestres de la Unión Europea en el continente africano, *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 51, pp. 129-149.
- FESTINGER, Leon (1954) A theory of social comparison processes, *Human Relations (SAGE)*, nº 7, pp. 117-140.
- FIGUIGUI, Hassan (1997) *Al-muqawama al-magribiyya li-wuyud al-Isbani bi-Malila (1697-1859 Miladi/Cristo)*, Rabat, Biblioteca Nacional de Rabat.
- FLORI, Jean (2002) *Guerre sainte, jihade, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, París, Points.
- FOUCHER, Michel (1991) *Fronts et frontières: Un tour du monde géopolitique*, París, Fayard.
- FOUCHER, Michel (2008) Retour des frontières, en *Vivre et Tracer les Frontières*, Congreso internacional del 1-2 de febrero de, Tanger, Marruecos.
- GALINDO MORALES, Ramón (2004) *Otra enseñanza de las ciencias sociales es posible*, Alicante, Servicio de Publicaciones de Universidad de Alicante.
- GALINDO MORALES, Ramón (2005) Cambios curriculares en ciencias sociales para responder a la multiculturalidad, en VV.AA., *Enseñar ciencias sociales en una sociedad multicultural: una mirada desde el Mediterráneo*, Almería, Servicio de Publicaciones de Universidad de Almería, pp. 305-344.
- GALINDO MORALES, Ramón (2011) *Educación en contextos fronterizos. Una propuesta desde Ceuta y desde la enseñanza de las ciencias sociales*, Rabat, Servicio de Publicaciones del Instituto de Estudios Hispano-Lusos.
- GALZER, Nathan (1997) *We are all multiculturalists now*, Cambridge, Harvard University Press.
- GALLEGO ARANDA, Salvador (2000) *Melilla: Límites Crono-Especiales de una ciudad modernista*, Melilla, Servicio de Publicaciones de la UNED.
- GARCIA AYALA, Jesús Antonio (2010) *Las políticas de la Unión Europea en Melilla (1986-2008)*, Granada, Universidad de Granada [Tesis Doctoral].
- GARCÍA FLÓREZ, Dionisio (1999) *Ceuta y Melilla, cuestión de Estado*, Melilla, Consejería de Cultura/Servicio de Publicaciones de Melilla.

- GARCÍA RAMÓN, María Dolores y ROUGÉ I FONT, Joan (1995) La experiencia colonial española en Marruecos y las monografías regionales (1876-1956), *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, nº 15, pp. 335-349.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Isabel (Ed.) (1999) *Las ciudades de soberanía española: respuestas para una sociedad multicultural*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de Universidad de Alcalá.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Isabel (Ed.) (2001) *Las minorías en una sociedad democracia y pluricultural*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de Universidad de Alcalá.
- GARCIA-PARDO, David Gómez (Ed.) (2004) *Los musulmanes en España: Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, Trotta.
- GELLNER, Ernest (1983) *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial
- GIL RUIZ, Severiano y GÓMEZ BERNARDI, Miguel (1996) *Melilla: Apuntes de su historia militar*, Melilla, Publigráfico.
- GIL, Severiano (2002) *Como las Luces de Janucá: historia de la Comunidad Israelita de Melilla*, Melilla, Comunidad Israelita de Melilla.
- GOZALBES CRAVIOTO, Enrique (1991) *La ciudad antigua de Rusadir: aportaciones a la historia de Melilla en la antigüedad*, Melilla, Servicio de Publicaciones de Fundación Municipal Sociocultural del Ayuntamiento de Melilla.
- GOZALBES CRAVIOTO, Enrique (1998) Introducción al estudio de la Melilla medieval, *Revista del Vigía de Tierra*, nº 4/5, pp. 89-103.
- GUTIÉRREZ CRUZ, Rafael (1997) *Los presidios españoles del Norte de África en tiempo de los Reyes Católicos*, Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de Melilla.
- HALL, Stuart y GAY Paul du (1996) *Cuestiones de identidad cultural*, Madrid, Amorrortu.
- HERRERA TORRES, Lucía y DEFIOR CITOLER, Sylvia Ana (2005) *Procesamiento fonológico en niños con lengua materna española y tamazight*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de Universidad de Santiago de Compostela.
- HERRERA TORRES, Lucía y LORENZO QUILES, Oswaldo (2003) La integración lingüística en contextos multiculturales, en CORIAT BENARROCH, Moisés *et al.* (Coords.) *El prácticum en la formación inicial del profesorado de magisterio y Educación Secundaria*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 341-348.
- HERRERA TORRES, Lucía; DEFIOR CITOLER, Sylvia Ana y LORENZO QUILES, Oswaldo (2007) Intervención educativa en conciencia fonológica en niños prelectores de lengua materna española y tamazight, *Revista de Infancia y aprendizaje*, Vol. 30, nº 1, pp. 39-54.
- HERRERA TORRES, Lucía; MESA FRANCO, María del Carmen; ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada (2002) Formación inicial y práctica docente: un estudio en el ámbito de las necesidades educativas especiales, *Revista de educación de la Universidad de Granada*, nº 15, pp. 61-82.
- HUNTINGTON PHILLIPS, Samuel (2000) *Le choc des civilisations*, París, Odile Jacob
- HUNTINGTON PHILLIPS, Samuel (2004) *¿Quiénes somos?: Los desafíos de la identidad estadounidense*, Barcelona, Paidós Surcos.
- HUNTINGTON PHILLIPS, Samuel (2005) *The clash of civilizations and the remaking of world order*, [El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial], Barcelona, Paidós Ibérica.

- IDRIS, Khalifa (1988) *La historia marroquí en ciudad de Ceuta*, Rabat, Servicios de Biblioteca Nacional de Rabat.
- IGLESIAS ONOFRIO, Marcela (2010) *Conflicto y cooperación entre España y Marruecos 1956-2008*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- IGNATIEFF, Michael (2003) Derechos humanos y autodeterminación colectiva, *Revista de Claves de Razón Práctica*, nº 130, pp.1-7.
- JACOB, Brian (1995) Defining culture in a multicultural environment: An Ethnography of heritage high school, *American Journal of Education*, Vol. 103, nº: 4, University of Chicago Press, pp. 339-376.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1997) *Juventud y racismo. Actitudes y comportamientos en Granada*, Granada, Instituto Municipal de Formación y Empleo, Ayuntamiento de Granada.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004a) Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 34, México, pp. 21-54.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004b) *Las gentes del área metropolitana de Granada: Relaciones, percepciones y conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2006) La inmigración marroquí en Granada: su imagen y percepción por los jóvenes granadinos, *Estudios Geográficos*, Volumen LXVII, nº 261, julio-diciembre, pp. 549-579.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2007) Menores marroquíes que emigran: la búsqueda de un sueño en la ciudad de Granada (España), *Equidad & Desarrollo*, nº 7. Universidad de La Salle, Bogotá, pp. 7-25.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2009) *Saber pacífico: la paz neutra*, Loja, Ecuador, UTPLoja.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2011) *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*, Madrid, Dykinson.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2012) Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 58, Vol. 19, enero-abril, México, pp. 13-52.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2014) Paz neutra: Una ilustración del concepto, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 7, Universidad de Granada, pp. 19-52.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (1997) *Granada, ciudad intercultural e integradora. Materiales didácticos para un debate intercultural: Granada y juventud*, Granada, Instituto Municipal de Formación y Empleo, Ayuntamiento de Granada.
- JIMÉNEZ GAMEZ, Rafael (2010) ¿Diálogo o confrontación de culturas en Ceuta? Un estudio de caso en un instituto de educación secundaria, *Revista de Educación*, nº 352, pp. 431-451.
- JIMÉNEZ PIERNAS, Carlos (2001) Minorías Nacionales en España: la población Bereber de Ceuta y Melilla, en GARCÍA RODRÍGUEZ, Isabel (Ed.) *Las Minorías en una sociedad democrática y pluricultural*, Alcalá, pp. 209-231.
- JOSÉ TAMAYO, Juan (2010) *En la frontera: cristianismo y laicidad*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- KLEIN, León (2005) *Marruecos, la amenaza: su guerra de baja cota contra España*. Barcelona, Pyre.
- KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural. Una teoría multicultural de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós Ibérica.

- KYMLICKA, Will (2003) *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- KYMLICKA, Will (2004) *Estados, Naciones y Culturas*, Córdoba, Almuzara.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne (1997) El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía, *Revista de Estudios sobre el estado y la sociedad*, nº 3. Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 5-40.
- LACLETA MUÑOZ, José Manuel (2003) Las aguas españolas en la costa africana, *Revista Electrónica de Estudios Internacionales (REEI)*, nº 7, pp. 14.
- LACLETA MUÑOZ, José Manuel (2004) Las fronteras de España en el mar, *Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos*, DT nº 34/2004.
- LACOSTE, Yves (1993) *Dictionnaire de géopolitique*, París, Flammarion.
- LARA PEINADO, Federico (Ed.) (1998) *Melilla: entre oriente y occidente*, Melilla, Servicio de publicaciones del UNED, *Revista de Aldaba*, nº 30, pp.13-34.
- LARBI MESSARI, Mohamed (2009) *Marruecos y España: Las relaciones difíciles*, Córdoba, Almuzara.
- LATTIMORE, Owen (1970) *La frontiera. Popoli e imperialismi alla frontiera tra Russia e Cina*, Torino, Einaudi.
- LAZRAK, Rachid (1974) *Le contentieux territorial entre le Maroc et l'Espagne*, Casablanca, Dar El Kitab.
- LERÍA, Manuel; SARACHO, Ortiz De y LÓPEZ ANGLADA, Luis (1991) *Ceuta y Melilla en la polémica*, Madrid, San Martín.
- LEVY, León (1985) La colectividad judía en Melilla, Melilla, Servicio de publicaciones del Centro UNED, *Revista de Aldaba*, nº 5, pp. 199-203.
- LÓPEZ BELMONTE, José Luis y LARA CASTAÑO, Ana Isabel (2003) *El aprendizaje del castellano en alumnos de lengua materna tamazight*, Melilla, UNED.
- LÓPEZ BUENO, José María (2008) *Melilla, una oportunidad para las relaciones hispano-marroquíes*, Madrid, Académicas.
- LÓPEZ BUENO, José María (2010) Melilla: Lecciones inadvertidas de integración, *Instituto Real Elcano*, ARI 150/2010.
- LÓPEZ BUENO, José María (2011) Melilla y sus relaciones con su entorno marroquí inmediato: teoría, práctica y oportunidades, *Revista Aldaba* nº 35 del Centro Asociado a la UNED, pp. 91-107.
- LÓPEZ GARCÍA, Barnabé (1991) Entre Europe et Orient, Ceuta et Melilla, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, PERSEE nº 59-60, pp. 165-180.
- LÓPEZ GUZMÁN, Tomás; MARMOLEJO MARTIN Juan Antonio y PÉREZ CASTRO, Miguel Ángel (2003) Características diferenciales de la financiación local de las ciudades con Estatuto de Autonomía, *Revista de estudios regionales*, nº 66, pp. 251-259.
- LLAMAS MANUAL, Fernández (2011) *Melilla y el islamismo: Luces y sombras*, Madrid, Atanor.
- MAAULOF, Amin (1998) *Les identités meurtrières*, París, Grasset Fasquelle.
- MAAULOF, Amin (2001) *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.
- MALGESINI, Graciela y JIMENEZ ROMERO, Carlos (2000) Guía de concepto sobre migraciones, racismo e interculturalidad, *Madrid, Cueva del Oso*.
- MARBÁ MAS, Teresa (1998) *Desde la sociolingüística*, Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació, ICE, pp. 40-60.
- MARIA RIDAO, José (2004) *Weimar entre nosotros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores.

- MARSHALL HUMPHREY, Thomas y BOTTOMORE, Tom (1992) *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARTINEZ OSCAR, Jáquez (1994) The dynamics of border interaction. New approaches to border analysis, en SCHOFIELD, Clive, *Global boundaries*, London, Routledge, pp. 1-15.
- MAYORAL DEL AMO, Juan Francisco (2005) El mosaico de Melilla, en LOPEZ BELMONTE, José Luis, *Experiencias interculturales en Melilla*, Melilla, Sindicato Autónomo de Trabajadores de la Enseñanza SATE-STEs, UGR, pp. 23-40.
- MESA FRANCO, María del Carmen (1988) Estereotipos culturales, *Revista de Escuela Universitaria del Profesorado de Melilla*, nº 13/14, Melilla, pp. 53-78.
- MESA FRANCO, María del Carmen y EGEA JIMÉNEZ, Carmen (2009) Análisis comparativo de los resultados cualitativos de las entrevistas realizadas en España y Marruecos, en MOLINA RUEDA, Beatriz (Ed.) *Estudio y prevención de la radicalización del Islam. ¿Qué pueden hacer las comunidades educativas?* Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 367-374.
- MESA FRANCO, María del Carmen y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (1996) *Educación y situaciones bilingües en contextos multiculturales, Estudio de un caso: Melilla*, Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales.
- MINOT, Jacques (1989) Droits de l'homme et neutralité d'État, a propos de l'affaire du foulard, *Revue Administrative*, Presses Universitaires de France.
- MIR BERLANGA, Francisco (1980) *Melilla en los pasados siglos y otras historias*, Melilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Melilla, Nacional, D.L
- MIR BERLANGA, Francisco (1996) *Resumen de la historia de Melilla*, Melilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Melilla.
- MOGA ROMERO, Vicente (2000) *La comunidad Melillense descendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación*, Melilla, UNED.
- MOLINA LUQUE, Fidel (2003) *Educación, Multiculturalismo e Identidad*, Lleida, Facultad de Ciencias de la Educación Universidad de Lleida.
- MORALES LEZCANO, Víctor (1986) *España y el norte de África: El protectorado en Marruecos (1912-1956)*, Madrid, UNED.
- MORALES LEZCANO, Víctor (2000) *Las fronteras de la península ibérica en los siglos XVIII y XIX*, Madrid, UNED.
- MORALES LEZCANO, Víctor (2004) *Las relaciones hispano-marroquíes en el marco de la historia de las relaciones internacionales contemporáneas*, Madrid, UNED
- MORALES LEZCANO, Víctor (2006) *Historia de Marruecos: de los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- MORALES, Gabriel de (1992) *Datos para la historia de Melilla (1497-1909)*, Melilla, UNED.
- MORENO PERALTA, Salvador (1999) Un plan especial sobre recintos fortificados: el caso de Melilla la Vieja, en CRESSIER, P. *La fortificación urbana islámica en el norte de Magreb Al-Aqsa, El Vigía de Tierra*, nº 6/7, pp. 147-156.
- MOTILLA, Agustín de la Calle (Ed.) (2004) *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, Trotta.
- MOUHIEDDINE, Abdessamad (1995) *Islam Occident. Deux mondes de l'adversité*, Institut de Recherches Euro-Arabes (IREA), Toulouse, Via Plus France.
- NARANJO GIRALDO, Gloria (2015) *El nexa migración-desplazamiento-asilo, entre el orden fronterizo de las cosas y su desafío [Recurso electrónico]: políticas migratorias/fronterizas de control y gestión y prácticas emergentes de*

- ciudadanías transfronterizas en las fronteras de España (Unión Europea)-Marruecos (África) y Colombia-Venezuela (CAN-Suramérica), 1990-2010*, Granada, Universidad de Granada [Tesis Doctoral].
- NATTER, Wolfgang y JONES III, John Paul (1997) Identity, Space, and other Uncertainties, en BENKO Georges y ULF Strohmayr (Ed.) *Space and social Theory*, Oxford, Blackwell, pp. 141-161.
- NAYMA El Mustafá (2006) *Análisis de los acuerdos Hispano-Marroquíes y sus efectos en la relaciones económicas y comerciales entre Marruecos y España (1956-2003)*, Madrid, Servicio de publicaciones de Universidad Complutense de Madrid [Tesis Doctoral].
- O'NEILL, Onora (1994) Justice and Boundaries, en CHRIS Brown (Ed.) *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, Londres, Routledge, pp. 69-88.
- ORTEGA PICHARDO, Manuel (1994) *Los hebreos en Marruecos*, Málaga, Algazara.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2002) Cómo no se debe defender la multiculturalidad, *Revista Letras Libres*, nº 5, pp. 30-33.
- PANCRACIO, Jean-Paul (1998) *Dictionnaire de la Diplomatie*, Clermont-Ferrand.
- PARDINAS, Felipe (1978) *Manual de comunicación social*, México, Edicol.
- PARSONS, Talcott (1974) *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1993) Algunos apuntes en torno al status socio-jurídico de la mujer beréber de Kabilia, en ESCOBEDO, Antonio (Coord.) *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 87-96.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Ángel (1991) *Apuntes sobre el nacionalismo en el RIF*, *Revista Aldaba*, nº 16, pp. 73-76.
- PÉREZ ROJAS, Javier (1990) *Art Déco en España*, Madrid, Cátedra.
- PÉREZ, Joseph (2003) *Breve historia de la Inquisición en España*, Barcelona, Crítica.
- PÉREZ, Joseph (2005) *Los Judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- PEROTTI, Antonio (1989) Pequeño léxico sociológico y antropológico sobre la inmigración, *Cuaderno nº 65*, Fundación Encuentro, pp. 57-65.
- PEZZI, Rafael (2005) *Los presidios menores de África y la influencia Española en el Rif*, Málaga, Algazara.
- PINO, Domingo del (1983) *La última guerra con Marruecos: Ceuta y Melilla*, Madrid, Argos Vergara.
- PLANET CONTRERAS, Ana Isabel (1998) *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-Marroquíes*, Melilla, Biblioteca de Melilla.
- RACHID RAHA, Ahmed (1996) ¿Por qué enseñar el Tamazight en España?, *Revista Aldaba*, nº 27, Melilla, UNED.
- RACHID RAHA, Ahmed; CHARQI Mimoun y EL HAMDIOUI Ahmed (2004) *La guerre chimique contre le Rif*, Congreso internacional, Nador, 14 de febrero.
- RAFAEL Briones; SOL Tarrés y ÓSCAR Salguero (2013) *Encuentros, Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*, Barcelona, Icaria.
- RAMOS ÁLVAREZ, Rodolfo (2000) *Una intervención educativa para el aumento del autoconcepto con jóvenes inmigrantes Magrebíes*, Melilla, Consejería de Cultura, Servicio de Publicación de Melilla.
- RAWLS, John (1979) *Teoría de la justicia*, Madrid, F.C.E.
- REMIRO BROTONS, Antonio (1999) *La cuestión norteafricana: españolidad y marroquinidad de Ceuta y Melilla*, en GARCIA RODRIGUEZ, Isabel (Ed.) *Las ciudades de soberanía española*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 89-104.

- RICARDO FLUXA, Martí (2013) Las relaciones de Marruecos y España a partir de la independencia, en GAHETE JURADO, Manuel (Coord.) *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Vol. III, Iberdrola, p. 149-165.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos (2012) *Convivencia y conflicto en una sociedad multiétnica*, Ceuta, Servicio de publicaciones de Universidad de Ceuta.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José Miguel (2005) *Estudio sobre consumo y abuso de drogas en Ceuta*, Ceuta, Servicio de publicación de Ceuta.
- ROSSELL, Jaime (2004) Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación Halal, en MOTILLA DE LA CALLE, Agustín (Ed.) *Los Musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid, Trotta, pp. 205-227.
- ROY, Olivier (2005) Las raíces europeas del radicalismo islámico, *Revista Foreign Policy*, nº 11, pp. 42-47.
- SALAFRANCA ORTEGA, Jesús (1990) Costumbre religiosas de los judíos melillense. *Revista Aldaba*, nº 15, Servicio de Publicaciones de Melilla, pp. 89-100.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1997) Formación de actitudes frente al racismo. ¿Es posible?, en JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Eds.) *Granada, ciudad intercultural e integradora. Materiales didácticos para un debate intercultural: Granada y juventud*, Granada, Instituto Municipal de Formación y Empleo, Ayuntamiento de Granada, pp. 329-355.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Coord.) (2010) *El abandono escolar temprano en las ciudades de Ceuta y Melilla*, Madrid, Ministerio de Educación/EGR.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y MESA FRANCO, María del Carmen (1992) La escuela en una ciudad multicultural, Estudio de la situación de Melilla, en *Educación Multicultural e Intercultural*, Granada, Impredisur, pp. 178-186.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y MESA FRANCO, María del Carmen (1998) *Actitudes hacia la tolerancia y la cooperación en ambientes multiculturales: Evaluación e intervención educativa en un contexto concreto, la ciudad de Melilla*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y EPELDE LARRAÑAGA, Amaya (2014) Cultura de paz y Educación Musical en contextos de Diversidad Cultural, *Revista de Paz y Conflictos*, nº 7, pp. 79-97.
- SÁNCHEZ SANDOVAL, Juan José y EL FATHI, Abderrahman (2007) *Relaciones España-Marruecos. Nuevas perspectivas y enfoques*, Servicio de publicaciones de Universidad de Cádiz.
- SÁNCHEZ-CASAS, Rosa María (1999) *Una aproximación psicolingüística al estudio del léxico en el hablante bilingüe*, en VEGA, Manuel de y CUETOS VEGA, Fernando (coord.) *Psicolingüística del español*, Madrid, Trotta, pp. 597-649.
- SARRO GANDARILLAS, Francesco y MOGA ROMERO, Vicente (1996) *Estudios Melillenses: Notas sobre Urbanismo, Historia y Sociedad en Melilla*, Melilla, Archivo Municipal de Melilla.
- SARTORI, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Santillana.
- SCHLESINGER, Arthur Meier (1993) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York, Norton.
- SEGUÍ, Luis (2002) *España ante el desafío multicultural*, Madrid, Siglo XXI.
- SERNA, Alfonso de la (2001) *Al sur de Tarifa. Marruecos-España: un malentendido histórico*, Madrid, Marcial Pons.



- SHELLER, Mimi y URRY, John (2006) The new mobilities paradigm, *Environment and Planning*, Vol. 38, nº 2, Lancaster University, pp. 207-226.
- SIGUÁN, Miguel (2001) *Bilingüismo y lenguas en contacto*, Madrid, Alianza Editorial.
- SILVA Lorenzo (2013) *Siete ciudades en África: historias del Marruecos Español*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.
- SODDU, Pietro (2002) *Inmigración Extra-Comunitaria en Europa: El Caso de Ceuta y Melilla*, Ceuta, Archivo Central de Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.
- SOFFER, Arnon (1994) Forms of coexistence and transborder Cooperation in a Hostile Area: The Israeli Case, en GALLUSER WERNER, Arnold (Ed.) *political Bounderies and Coexistence*, Basel, Peter Lang Publishing Group, pp. 182-191.
- SOWELL, Thomas (2006) *La discriminación positiva en el mundo*, Madrid, Gota a Gota
- STALLAERT, Christiane (1998) *Etnogénesis y etnicidad en España*, Barcelona, Agapea Factory S.A.
- TAJFEL, Henri (1981) *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, New York, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1993) *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E.
- TELLO, Antonio (1997) *Extraños en el paraíso. Inmigrantes, desterrados y otras gentes de extranjera condición*, Barcelona, Flor del Viento.
- THILO, Sarrazin (2010) *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Deutsche Verlags-Anstalt.
- TIERNO GALVÁN, Enrique (1979) *Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1936)*, Madrid, Tecnos.
- TIETZE, Nikola (2002) *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: Les constructions subjectives de l'identité*, París, L'Harmattan.
- TILMATINE, Mohand (1998) Una cuestión de denominación: ¿bereber, amazigh o amazige?, *El Vigía de Tierra*, nº 4/5, pp. 65-75.
- TODOROV, Tzvetan (2003) *El nuevo desorden mundial: reflexiones de un europeo*, Barcelona, Península.
- TORREBLANCA IGNACIO, José (2001) La europeización de la política exterior española, en CLOSA MONTERO, Carlos (Coord.) *La europeización del sistema político español*, Madrid, UNED, Istmo, pp. 486-512.
- TOURAINÉ, Alain (2005) *Un Nuevo Paradigma para Comprender el Mundo de Hoy*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- TOYNBEE ARNOLD, Joseph (1985) *Estudio de la Historia*, Vol. 3, Madrid, Alcaná.
- TRUJILLO ÁFRICA, Laguna (2009) *La actitud de la mujer musulmana ante la igualdad de género*, Melilla, Consejería de Educación y Colectivos Sociales de Melilla.
- TRUJILLO, Humberto; JORDAN, Javier; GUTIERREZ, José Antonio; GONZALEZ-CABRERA, Joaquín (2008) Indicios sobre radicalización yihadista en prisiones, *Athena Intelligence Journal, Athena Assessment*, nº 12/08, p. 1-13.
- TRUJILLO HUMBERTO, Mendoza; ALONSO, Ferran; JIMENEZ-FERRER Carolina; RAMIREZ, Juan J. (2009) Evidencias de manipulación psicológica coercitiva en terroristas islamistas, *Athena Intelligence Journal*, nº 4/09, pp.1-15.
- TURNER JOHN, Charles y BROWN, Rupert (1978) Social status, cognitive alternatives and intergroup relations, en TAJFEL, Henri (Ed.) *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*, London, Academic Press, pp. 201-234.

- VALLE GALVEZ, Alejandro del (2011) Ceuta, Melilla, Chafarinas, Vélez y Alhucemas: tomar la iniciativa, *Real Instituto Elcano*, ARI 163/2011.
- VAN HEAR, Nicholas (2009) Managing Mobility for Human Development: The Growing Salience of Mixed Migration, *Human Development Research Paper*, nº 20, New York, United Nations Development Programme (UNDP).
- VAUGHAN, Graham M. (1964) The development of ethnic attitudes in new Zealand school children, *Genetic Psychology Monographs*, Vol. 70, pp. 135-175.
- VIDAL MANZANARES, César (2004) *España frente al islam: De Mahoma a Ben Laden*, Madrid, Esfera de los libros.
- VILA, Pablo (2008) Procesos identificatorios en la frontera entre México y Estados Unidos, en VELASCO ORTIZ, María Laura (Coord.) *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, México, Porrúa Miguel Ángel, pp. 303-326.
- VILLALBA GONZÁLEZ, Miguel (2008) *Los alguaciles de Melilla*, Melilla, Alclama.
- VILLALOBOS FEDERICO, Goyarrola (2004) *El sueño colonial: las guerras de España en Marruecos*, Barcelona, Ariel.
- WALDERON, Jeremy (1995) Minority y cultures and the Cosmopolitan alternative, en KYMLICKA Will (Ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, University Press, pp. 93-119.
- WALZER, Michael (1993) *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, F.C.E.
- WALZER, Michael (1998) *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- WILLIAMS, Bernard (2001) Liberalism and Loss, en DWORKIN Ronald *et al.* (Eds.) *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, Review Books, pp. 91-103.
- WOOLMAN, David (1971) *Abd el-Krim y la guerra del Rif*, Barcelona, Oikos-Tau/Carboné.
- WRIGHT, Lawrence (2009) *La torre elevada. Al Qaeda y los orígenes del 11-S*, Barcelona, Debate.
- YASIN PUERTA, Aguilera (2010) *Puentes lingüísticos entre la lengua amazigh y el castellano*, Melilla, Bubok Publishing, S.L.
- YOUNG IRIS, Marion (2000) *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard (2012) Teoría Política de la Frontera y la movilidad humana, *Revista Española de Ciencia Política*, nº 29, pp. 39-66.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, Juan (1998) *En torno al mundo islámico de Melilla*, *Revista Aldaba*, nº 30, Melilla, UNED, pp. 277-303.
- ZURLO, Yves (2005) *Ceuta y Melilla: histoire présentation et devenir de deux enclaves espagnoles*, Paris, L'Harmattan.

## WEBGRAFIA

- ABAD, Rocío *Debemos rechazar a aquéllos que retuercen el Islam para hacer barbaridades*, El Faro de Melilla, 13 de julio de 2015, <http://elfarodigital.es/melilla/politica/167767-imbroda-debemos-rechazar-a-que-los-que-retuercen-el-islam-para-hacer-barbaridades.html> [Consultado el 11 de septiembre de 2015].
- ABC, 27 de febrero de 2010, *Ética, religiones y mujeres*, <https://valcarcelamelia.files.wordpress.com/2015/07/abc-etica-religiones-y-mujeres.pdf> [Consultado el 11 de marzo de 2012].
- ABC, 27 de junio de 2014, *Marruecos sigue siendo el primer productor mundial de cannabis*, <http://www.abc.es/internacional/20140627/abci-marruecos-cannabis-201406261623.html> [Consultado el 11 de octubre de 2014].
- ALCÁNTARA, Rebeca *CPM critica el Red Forma y pide apoyo lingüístico para niños desde Infantil*, El Faro de Melilla, 11 de marzo de 2014, <http://elfarodigital.es/melilla/politica/142079-cpm-critica-el-red-forma-y-pide-apoyo-lingueistico-para-ninos-desde-infantil.html> [Consultado el 19 de junio de 2014].
- ALCÁNTARA, Rebeca *Melilla se sitúa entre las cinco regiones con mayor tasa de desempleo de la UE*, El Faro de Melilla, 27 de agosto de 2013, <http://elfarodigital.es/melilla/economia/129888-melilla-se-situa-entre-las-cinco-regiones-con-mayor-tasa-de-desempleo-de-la-ue.html#> [Consultado el 08 de diciembre de 2013].
- AMADOR, Belén *La comunidad hindú destaca “la buena relación” con la musulmana*, El Faro de Melilla, 08 de diciembre de 2008, <http://elfarodigital.es/> [Consultado el 25 de julio de 2012].
- ARANGO, Joaquín *¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?*, El País, 23 de marzo de 2002, p. 11. [http://elpais.com/diario/2002/03/23/opinion/1016838006\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/03/23/opinion/1016838006_850215.html) [Consultado el 19 de septiembre de 2014].
- BAROMETRO AUTONOMICO, nº 2610 de 02 de diciembre de 2005, [http://datos.gob.es/catalogo/2610\\_barometro-autonomico](http://datos.gob.es/catalogo/2610_barometro-autonomico); [http://www.cis.es/cis/export/sites/default/Archivos/Marginales/2600\\_2619/2610/e2610190.html](http://www.cis.es/cis/export/sites/default/Archivos/Marginales/2600_2619/2610/e2610190.html) [Consultado el 12 de octubre de 2013].
- BBC MUNDO, 18 de noviembre de 2006, *El velo islámico en Europa*, [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid\\_6159000/6159930.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_6159000/6159930.stm) [Consultado el 08 de mayo de 2014].
- BELAALA, Selma *Misere et djihad*, Le Monde Diplomatique, noviembre de 2004, <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/BELAALA/11654> [Consultado el 23 de septiembre de 2014].
- CASA ÁRABE, (2007) *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación y Islamofobia*, nº 1/2007, <http://issuu.com/casaarabe/docs/documentotrabajo01/50> [Consultado el 04 de septiembre de 2013].
- CASQUEIRO, Javier *La flota pesquera regresa al mar marroquí tras tres años de parón*, El País, 09 de septiembre de 2014,

- <http://economia.elpais.com/economia/2014/09/09/actualidad/1410291580239818.html> [Consultado el 24 de septiembre de 2014].
- CEBOLLA BOADO, Héctor *La lucha contra el terrorismo, ¿un revés para la democratización de Marruecos?*, Real Instituto Elcano: ARI 1/05, 05 de enero de 2005,  
<http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCMGLOBALCONTEXT=/elcano/elcano/es/zonases/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari+1-2005> [Consultado el 16 de enero de 2015].
- CEMBRERO, Ignacio *Doble récord comercial con Marruecos*, El País, 24 de marzo de 2013,  
<http://economia.elpais.com/economía/2013/03/22/actualidad/1363974056335690.html> [Consultado el 09 de abril de 2013].
- CEMBRERO, Ignacio *Dos lenguas autonómicas más*, El País, 04 de julio de 2010,  
<http://elpais.com/diario/2010/07/04/domingo/1278215559850215.html>  
 [Consultado el 11 de enero de 2013].
- CEMBRERO, Ignacio *Terrorismo en el Magreb: Al Qaeda está creciendo en todo el Magreb*, Entrevista a Mathieu Guidère, experto francés, El País, 12 de diciembre de 2007,  
[http://elpais.com/diario/2007/12/12/internacional/1197414004\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2007/12/12/internacional/1197414004_850215.html)  
 [Consultado el 23 de septiembre de 2014].
- CEMBRERO, Ignacio *Marruecos duplica en 2009 su presupuesto militar. Argelia incrementa en un 10% su gasto en defensa*, El País, 14 de diciembre de 2008,  
<http://internacional.elpais.com/internacional/2008/12/14/actualidad/1229209209850215.html> [Consultado el 12 de julio de 2013].
- CEMBRERO, Ignacio *Marruecos pide a Argelia que abra la frontera común*, El País, 24 de marzo de 2008,  
[http://elpais.com/diario/2008/03/24/internacional/1206313211\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/03/24/internacional/1206313211_850215.html)  
 [Consultado el 11 de julio de 2013].
- COALICION POR MELILLA, 13 de abril de 2011, *Aberchán denuncia un discurso en el que Aznar considera que los musulmanes no se integran*,  
<http://www.coalicionpormelilla.com/aberchan-denuncia-un-discurso-en-el-que-aznar-considera-que-los-musulmanes-no-se-integran/#sthash.zGuZY4k4.dpuf> [Consultado el 03 de noviembre de 2014].
- COALICION POR MELILLA, 14 de septiembre de 2010, *Un Día de Melilla para todos*,  
<http://www.coalicionpormelilla.com/un-dia-de-melilla-para-todos/>  
 [Consultado el 11 de noviembre de 2014].
- COALICION POR MELILLA, 30 de noviembre de 2011, *Mohatar asegura que se está dudando de la españolidad de la mitad de los melillenses*,  
<http://www.coalicionpormelilla.com/mohatar-asegura-que-se-esta-dudando-de-la-espanolidad-de-la-mitad-de-los-melillenses/> [Consultado el 17 de julio de 2014].
- CONSEJERIA DE BIENESTAR SOCIAL Y SANIDAD, (2012) *Plan local de inclusión de la ciudad de Melilla 2013/2017*,  
[https://eapnmelilla.files.wordpress.com/2011/01/plan\\_local\\_inclusion.pdf](https://eapnmelilla.files.wordpress.com/2011/01/plan_local_inclusion.pdf)  
 [Consultado el 04 de febrero de 2013].
- EL FARO DE CEUTA, 17 de diciembre de 2007, *Musulmanes ceutíes ¿españoles o marroquíes?*, <http://elfarodigital.es/> [Consultado el 18 de enero de 2014].
- EL FARO DE CEUTA, 26 de diciembre de 2005, *Des-Cuento de Navidad*,  
<http://www.aume.org/index.php/informacion/noticias-de-aume/232-des-cuento-de-navidad> [Consultado el 11 de junio de 2015].

- EL FARO DE MELILLA, 05 de octubre de 2014, *Cientos de borregos se sacrificarán hoy en Melilla por el Aid El Kebir*,  
<http://elfarodigital.es/melilla/sociedad/152290-cientos-de-borregos-se-sacrificaran-hoy-en-melilla-por-el-aid-el-kebir.html> [Consultado el 07 de enero de 2015].
- EL FARO DE MELILLA, 13 de diciembre de 2014, *CPM propone que todos los niños aprendan tamazight en el colegio*,  
<http://elfarodigital.es/melilla/politica/155727-cpm-propone-que-todos-los-ninos-aprendan-tamazight-en-el-colegio.html#> [Consultado el 04 de febrero de 2015].
- EL FARO DE MELILLA, 17 de julio de 2015, *Finaliza el mes sagrado de Ramadán marcado por las altas temperaturas*,  
<http://elfarodigital.es/melilla/sociedad/167992-finaliza-el-mes-sagrado-de-ramada-n-marca-do-por-las-altas-temperaturas.html#> [Consultado el 10 de septiembre de 2015].
- EL MOSSADEQ, Abderazzak (2003) *Entrevista*. Disponible en línea:  
<http://www.nuevaeconomiaforum.org/upload/ponencias/FEJuanJos%C3%A9Imbroda211010.pdf>;  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/23/economia/1064318597.html>  
 [Consultado el 22 de agosto de 2014].
- EL MUNDO, 16 de febrero de 2013, *Más de 500.000 musulmanes de los residentes en el país son españoles*,  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2013/02/16/espana/1361016188.html>  
 [Consultado el 11 de marzo de 2013].
- EL MUNDO, 23 de abril de 2015, *Sólo Melilla (35,4%) tiene la tasa de paro mayor que Andalucía (33,62%)*,  
<http://www.elmundo.es/andalucia/2015/04/23/5538b08ce2704eb05e8b4573.html>  
 [Consultado el 30 de abril de 2015].
- EL MUNDO, 27 de octubre de 2010, *Jóvenes melillenses causan disturbios al quedarse fuera de los planes de empleo*,  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2010/10/27/espana/1288164123.html>  
 [Consultado el 23 de julio de 2013].
- EL PAIS, 06 de noviembre de 2011, *El PP promete prohibir el uso del 'burka' en la vía pública*,  
<http://elpais.com/diario/2011/11/06/catalunya/1320545243850215.html>  
 [Consultado el 02 de marzo de 2014].
- EL PAIS, 08 de febrero de 2008, *Sin acuerdo en Europa sobre el velo*,  
[http://elpais.com/diario/2008/02/08/espana/1202425204\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/02/08/espana/1202425204_850215.html) [Consultado el 13 de abril de 2014].
- EL PAIS, 17 de febrero de 2002, *El velo en la escuela*,  
<http://elpais.com/diario/2002/02/17/opinion/1013900402850215.html>  
 [Consultado el 11 de abril de 2014].
- EL PAIS, 31 de marzo de 2014, *El PIB cae en todas las comunidades en 2013, sobre todo en Asturias y Castilla y León*,  
<http://economia.elpais.com/economia/2014/03/31/agencias/1396260259440946.html>  
 [Consultado el 15 de abril de 2014].
- ESTEFANIA, Antonio de *La ultraderecha condiciona el futuro político de Francia y Holanda*, RTVE, 23 de abril de 2012,  
<http://www.rtve.es/noticias/20120423/caras-ultraderecha-europa/518005.shtml>  
 [Consultado el 09 de abril de 2014].

- EUMC, Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (2006) *Los musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e islamofobia*, <http://observatorio.hispanomuslim.es/informe-eumc-resumen.pdf> [Consultado el 30 de marzo de 2011].
- EUROSTAT, Statistics Explained (2015) Estadísticas de migración y población migrante, <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migrationandmigrantpopulationstatistics/es> [Consultado el 15 de agosto de 2015].
- FHIMADES, Fundación para el Desarrollo Socioeconómico hispano-marroquí, *Intercambios Socioeconómicos entre la Ciudad Autónoma de Melilla y Marruecos*, 26 de septiembre de 2008, <http://www.fhimades.org/documentos/intercambios-socioeconomicos-entre-la-ciudad-autonoma-de-melilla-y-marruecos/> [Consultado el 11 de octubre de 2012].
- GALLEGO-DIAZ, Soledad *Analfabetismo y coches de lujo en la Cañada de la Muerte*, El País, 08 de julio de 2002, <http://elpais.com/diario/2002/07/08/espana/1026079216850215.html> [Consultado el 11 de junio de 2012].
- GEMA MARTIN, Muñoz *Multiculturalismo e islamofobia*, El País, 01 de marzo de 2002, <http://elpais.com/diario/2002/03/01/opinion/1014937209850215.html> [Consultado el 14 de septiembre de 2012].
- GOMEZ BERNANDI, Miguel *Asado y presente de la comunidad hindú melillense, la gran desconocida*, Melilla Hoy, 01 de octubre de 2007, <http://www.melillahoy.es/> [Consultado el 27 de abril de 2012].
- GOYTISOLO, Juan *Estampas en blanco y negro*, El País, 24 de diciembre de 2001, p. 19-20, <http://elpais.com/diario/2001/12/24/opinion/1009148407850215.html> [Consultado el 18 de noviembre de 2011].
- GRESH, Alain *A l'origine d'un concept*, Le Monde Diplomatique, n° 606, septiembre de 2004, p. 23, <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/GRESH/11390> [Consultado el 10 de julio de 2014].
- HAMED, Mustafá *La Comisión Islámica, también contra fiesta el 17-S*, Melilla Hoy, 17 de septiembre de 2007, <http://www.webislam.com/noticias/50295-lacomisionislamicademelillatambiencontrael17s.html> [Consultado el 11 de mayo de 2013].
- HOZ, Cristina de la, *La Inteligencia de EE.UU., sitúa a España y Francia como objetivos políticos de AQMI*, ABC, 04 de noviembre de 2010, <http://www.abc.es/20101103/espana/inteligencia-situa-espana-francia-20101103.html> [Consultado el 09 de septiembre de 2014].
- INFORME RAXEN (2010) Movimiento contra la Intolerancia. Por todos un respeto, <http://www.movimientocontralaintolerancia.com/html/raxen/raxen.asp> [Consultado el 01 de febrero de 2014].
- IRUJO, José María 27 de noviembre de 2011, *Expedientados los padres de la niña del 'burka' por abandono escolar*, <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/12/07/actualidad/1323283861881880.html> [Consultado el 03 de julio de 2015].
- LA GACETA, 28 de septiembre de 2015, *El 'derecho a la insumisión' de militares musulmanes*, <http://www.gaceta.es/noticias/derecho-insumision-militares-musulmanes-28092>

- 015-2224 [Consultado el 14 de octubre de 2015].
- LA LUZ DE MELILLA, 16 de septiembre de 2015, *Coalición por Melilla no asistirá al acto oficial de celebración del Día de Melilla*, <http://www.luzdemelilla.es/index.php/melilla-politica/item/5719-cpm-dia-melilla> [Consultado el 14 de octubre de 2015].
- LA MONCLOA (2011) *Estrategia Española de Seguridad una responsabilidad de todos*, <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/c06cac0047612e998806cb6dc6329423/EstrategiaEspanolaDeSeguridad.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=c06cac0047612e998806cb6dc6329423;www.lamoncloa.gob.es/NR/rdonlyres/D0D9A8EB-17D0-4545-ADFF46A8AF4C2931/0/EstrategiaEspanolaDeSeguridad.pdf> [Consultado el 29 de septiembre de 2014].
- LA NACION, 22 de abril de 2008, *Ceuta y Melilla ¿un nuevo Hong Kong?*, <http://www.la.nación.es> [Consultado el 20 de mayo de 2012].
- LA VANGUARDIA, 18 de septiembre de 2010, *Los partidos ultranacionalistas y xenófobos avanzan en los países nórdicos*, pp. 4, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2010/09/18/pagina-4/83165224/pdf.html?search=velo> [Consultado el 19 de enero de 2013].
- LA VANGUARDIA, 25 de junio de 2009, *Más Allá del velo, las mujeres, figuras del pluralismo, enfrentamiento*, pp. 72, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2009/06/25/pagina-72/78371411/pdf.html?search=velo> [Consultado el 11 de diciembre de 2014].
- MAP, Agence Marocaine de Presse (Agencia de Marruecos de noticias), 02 de diciembre de 2005, <http://www.map.ma/es/Inicio> [Consultado el 05 de septiembre de 2013].
- MARTINEZ, David *Sarkozy opta por prohibir el velo*, La Vanguardia, 22 de abril de 2010, pp. 8, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1932/11/27/pagina-8/81658302/pdf.html?search=velo> [Consultado el 16 de marzo de 2014].
- MELLENDEZ, Ángel *El yacimiento arqueológico de sílex del Aeropuerto ha recuperado 6.000 piezas*, Melilla Hoy, 28 de marzo de 2003, <http://www.arkeomelilla.galeon.com/Novedades.htm> [Consultado el 25 de julio de 2011].
- MELILLA HOY, 30 de noviembre de 2015, *Imbroda insta a los grupos de la Asamblea a que se pronuncien sobre el uso del burka*, <http://www.melillahoy.es/noticia/62977/politica/imbroda-insta-a-los-grupos-de-la-asamblea-a-que-se-pronuncien-sobre-el-uso-del-burka.html> [Consultado el 04 de diciembre de 2015].
- METROSCOPIA, (2006) *La Comunidad Musulmana en España*, Informe final Encuesta de opinión realizada a una muestra Estadísticamente significativa de inmigrantes de religión musulmana residentes en España, <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:njukzcg46bAJ:explotacion.mtin.gob.es/oberaxe/documentaciondescargaFichero%3FbibliotecaDatoId%3D23+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=fr> [Consultado el 14 de junio de 2012].
- MUNOZ, María *CPM rechaza que se prohíba la entrada a una madre a un colegio por llevar un velo*, Melilla Hoy, 24 de noviembre del 2015,

- <http://www.melillahoy.es/noticia/62702/politica/cpm-rechaza-que-se-prohiba-la-entrada-a-una-madre-a-un-colegio-por-llevar-un-velo.html> [Consultado el 04 de diciembre de 2015].
- NAVARRO, Beatriz *Bélgica al borde de elecciones anticipadas, vota prohibir el burka*, La Vanguardia, 30 de abril de 2010, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2014/11/21/pagina-6/81874178/pdf.html?search=velo> [Consultado el 23 de junio de 2015].
- NAVARRO, Beatriz *Le Pen y Wilders se alían para liderar la extrema derecha europea*, La Vanguardia, 17 de junio de 2015, pp. 4, <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2010/05/16/pagina-4/95544032/pdf.html?search=velo> [Consultado el 23 de junio de 2015].
- NUNEZ, Alfonso *Los planes de empleo benefician a 2.500 personas*, Melilla Hoy, 29 de noviembre de 2007, <http://www.melillahoy.es/> [Consultado el 11 de junio de 2012].
- NUNEZ, Alfonso *Yussef Kadur, presidente de la Comisión Islámica Annur*, Melilla Hoy, 15 de mayo de 2009, <http://www.melillahoy.es/> [Consultado el 20 de septiembre de 2012].
- PAQUI, Sánchez *Melilla, la puerta de casi la mitad de las entradas ilegales a toda España en 2014*, El Mundo, 13 de abril de 2015, <http://www.elmundo.es/espana/2015/04/13/552bcff3ca474139038b456f.htm> [Consultado el 19 de abril de 2015].
- PERDIGUERO, Silvia *La alianza de la CIM con la UCIDE es una maniobra política peligrosa*, El Telegrama de Melilla, 05 de diciembre de 2009, <http://www.eltelegrama.es/> [Consultado el 24 de enero de 2014].
- PEREDA, Cristina *Trump quiere prohibir la entrada en EE UU de todos los musulmanes*, El País, 09 de diciembre de 2015 <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/07/actualidad/1449525974483396.html> [Consultado el 11 de diciembre de 2015].
- PEREZ DIAZ, José María Boletín Oficial de la ciudad Autónoma de Melilla, El periódico Melillense, 25 de marzo de 2007, [http://www.melilla.es/melillaportal/contenedor.jsp?seccion=fichabome.jsp&dboi\\_dboletin=162389&codResi=1&language=es&codAdirecto=15](http://www.melilla.es/melillaportal/contenedor.jsp?seccion=fichabome.jsp&dboi_dboletin=162389&codResi=1&language=es&codAdirecto=15) [Consultado el 14 de abril de 2012].
- PEW GLOBAL ATTITUDES (22 de junio de 2006) *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other. Europes Muslims More Moderate*, Pew Research Center, <http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/> [Consultado el 04 de febrero de 2013].
- PILAR, Álvarez y CEMBRERO, Ignacio *Najwa no es ni quiere ser la Juana de Arco del Islam*, El País, 30 de abril de 2010, <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/04/30/actualidad/1272578414850215.html> [Consultado el 13 de noviembre de 2014].
- PILAR, Álvarez *Najwa recurre el fallo que respaldó la prohibición de asistir a clase con velo*, El País, 28 de marzo de 2012, <http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/03/26/madrid/1332784203502249.html> [Consultado el 12 de noviembre de 2014].
- RAMOS, Toñey *El GIL intenta ahora una moción de censura en Melilla con la ayuda del transfuga Palacios*, El País, 21 de agosto de 1999, <https://translate.google.es/?hl=es#es/ar/EI%20GIL%20intenta%20ahora%20una%20moci%C3%B3n%20de%20censura%20en%20Melilla%20con%20la>



- [%20ayuda%20del%20otr%C3%A1nsfuga%20Palacios](#) [Consultado el 10 de julio de 2013].
- REAL INSTITUTO ELCANO (2004) Sexta Oleada del Barómetro del Real Instituto Elcano,  
<http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCMGLOBALCONTEXT=/elcano/elcanoes/barometro/oleada06> [Consultado el 14 de febrero de 2012].
- REINARES, Fernando y GARCIA CALVO, Carola *Cooperación antiterrorista entre España y Marruecos*, Real Instituto Elcano: ARI 18/2015, 31 de marzo de 2015,  
[http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcanoes/contenido?WCMGLOBALCONTEXT=/elcano/elcanoes/zonases/terrorismo+internacional/ari18-20\\_15-reinares-garciacalvo-cooperacion-antiterrorista-entre-espana-y-marruecos](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcanoes/contenido?WCMGLOBALCONTEXT=/elcano/elcanoes/zonases/terrorismo+internacional/ari18-20_15-reinares-garciacalvo-cooperacion-antiterrorista-entre-espana-y-marruecos) [Consultado el 08 de abril de 2015].
- RFI ESPANOL *Los países europeos que no quieren refugiados*, 04 de septiembre de 2015,  
<http://www.espanol.rfi.fr/europa/20150904-los-paises-europeos-que-no-quieren-refugiados> [Consultado el 07 de septiembre de 2015].
- SILVIA, Perdiguero *CPM sale en defensa de los militares de origen musulmán*, El Faro de Melilla, 10 de octubre de 2010,  
<http://elfarodigital.es/melilla/politica/22468-cpm-sale-en-defensa-de-los-militares-de-origen-musulman.html> [Consultado el 21 de noviembre de 2013].
- SUAREZ, Pablo *Melilla es la autonomía con mayor porcentaje de musulmanes españoles*, El Faro de Melilla, 17 de febrero de 2013,  
<http://elfarodigital.es/melilla/sociedad/117244-melilla-es-la-autonomia-co-mayor-porcentaje-de-musulmanes-espanoles.html#sthash.9kxhgwIQ.dpuf> [Consultado el 20 de agosto de 2013].
- URIA, Lluís *La justicia francesa avala el velo en la empresa privada*, La Vanguardia, 20 de marzo de 2013, pp. 10,  
<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2013/03/20/pagina-10/91574246/pdf.html?search=velo> [Consultado el 25 de septiembre de 2015].
- VARGAS LLOSA, Mario *¿Y el hombre dónde estaba?*, El País, 08 de abril de 2007,  
<http://elpais.com/diario/2007/04/08/opinion/1175983205850215.html> [Consultado el 04 de febrero de 2014].
- VELAZQUEZ RIVERA, Ignacio *Melilla, la última autonomía, veinte años después*, Luz de Melilla, 11 de marzo de 2015,  
<http://www.luzdemelilla.es/index.php/semanario-la-luz/opinion-luz-de-melilla/item/3759-velazquez-autonomia> [Consultado el 23 de marzo de 2015].

## ANEXO I

Documento de síntesis del dinamismo territorial de las sucesivas demandas de Marruecos sobre Melilla y Ceuta entre los años 1956-2014 y su posible explicación en cuanto la forma y el entorno temporal en que se produce;

Fechas	Dinamismo político, económico y social	Estrategia de las demandas marroquíes
<b>1956-1965</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fin del protectorado de España en el Norte de Marruecos e independencia de Marruecos en 1956.</li> <li>• Se inicia el contencioso sobre el Sahara Occidental en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1965.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Búsqueda de apoyos en determinados foros tal como Movimiento de Países no Alineados, Organización para la Unidad Africana (OUA) y Conferencias del Magreb y los Países Árabes.</li> <li>• Demanda ante la ONU (XV Asamblea General) para que Melilla y Ceuta fueran calificadas como Territorios No Autónomos o colonias en 1960.</li> <li>• Otra parte, adopción de medidas para entorpecer el tráfico fronterizo de personas y mercancías (1957-1959).</li> </ul>
<b>1966-1975</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• España, en un contexto de presión internacional, cede Sidi Ifni a Marruecos (acuerdo de Fez de 14/01/1969).</li> <li>• Se inicia en la ONU el debate sobre el contencioso del Sahara Occidental. Este territorio pasa a convertirse en el principal objetivo de las demandas de Marruecos.</li> <li>• Intensificación de las negociaciones multilaterales de Marruecos para conseguir el territorio del Sahara Occidental. Presión encubierta a España para que acepte las tesis marroquíes de soberanía sobre el Sahara Occidental.</li> <li>• Marruecos presenta ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya una reclamación sobre el territorio del Sahara Occidental.</li> <li>• Marcha Verde (06/11/1975) y Acuerdos tripartitos de Madrid entre España, Marruecos y</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Imposición de medidas que dificultan la interrelación económica de Melilla y Ceuta con sus entornos marroquíes (1970).</li> <li>• Inicio de la construcción del puerto de Beni Enzar (adyacente al de Melilla; traspasa la línea teórica de prolongación del dique fronterizo) (1972). Extensión de las aguas territoriales de doce a setenta millas. Los problemas se agravan al rechazar los criterios de delimitación basados en las bisectrices entre las líneas costeras de base recta o entre medianas equidistantes (Convenio de Ginebra), y aplicar unilateralmente el de zonas costeras comprendidas entre cabos (para Melilla) y el de la plataforma continental (para Canarias) (1973). Reivindicación de Melilla y Ceuta.</li> <li>• Reclamación ante la ONU de la soberanía sobre Ceuta, Melilla, islas Chafarinas y peñones de</li> </ul>

	<p>Mauritania que culminan con la cesión a Marruecos de la soberanía del Sahara Occidental (14/11/1975).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Supuesto compromiso marroquí sobre futuros acuerdos de pesca de interés para España.</li> <li>• En junio de 1975: explosión de dos bombas en el Estado Mayor Naval de Ceuta y de una bomba en Melilla.</li> </ul>	<p>Vélez y Alhucemas: no prospera. Las demandas de Marruecos reciben el apoyo de la OUA en Addis Abeba.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Marzo: alusión a las reivindicaciones sobre Melilla y Ceuta en el discurso del Trono de Hassan II. Días después, entrega a todas las misiones ante la ONU de una memoria sobre los territorios reclamados. En junio de 1975: protesta de Marruecos ante la ONU por supuestas violaciones masivas de derechos humanos asociadas a las detenciones efectuadas en Melilla y Ceuta a raíz de la explosión de bombas en dichas ciudades.</li> </ul>
<b>1976-1985</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Visita de los Reyes de España a Marruecos y firma de un nuevo acuerdo provisional de pesca España-Marruecos (1976-1979).</li> <li>• Primeros acuerdos sobre inmigración España-Marruecos (1981).</li> <li>• Atención humanitaria en Melilla a afectados por la represión de la policía y el ejército.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Las demandas oficiales sobre Melilla y Ceuta se reducen a un mínimo histórico (reducción de la presión de las demandas y desaparición de demandas públicas sobre Melilla y Ceuta).</li> </ul>
<b>1986-1995</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Incorporación de España a las Comunidades Europeas (1986).</li> <li>• Tratado de Amistad, Buena vecindad y Cooperación (1991).</li> <li>• Avanzado estado de elaboración de los Estatutos de Autonomía de Melilla y de Ceuta: Si bien con contenido inferior al de los 17 restantes (entre otras diferencias: elecciones por la vía del régimen local, sin senador autonómico, fundamentalmente, inexistencia de capacidad legislativa).</li> <li>• Entrada en vigor del espacio Schengen, que incluye Melilla y Ceuta (1994-95): Bases para futuros acuerdos de permisibilidad de entrada en Melilla y Ceuta, sin necesidad de visado, de ciudadanos de las provincias limítrofes.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escasa actividad reivindicativa marroquí de carácter oficial.</li> <li>• Propuesta del Rey Hassan II de una "célula de reflexión" hispano-marroquí sobre el contencioso de Melilla y Ceuta, que "se encargaría de estudiar y proponer soluciones dentro del marco de los derechos imprescriptibles de Marruecos y de los intereses vitales de España", descomponiendo el problema en sus diferentes elementos: "los hombres, los bienes, la economía, la defensa y la estrategia" (supone una modificación de la línea estratégica de Marruecos articulada sobre el paralelismo con el caso de Gibraltar).</li> <li>• Iniciativas de diputados del partido <i>Istiqlal</i> y reivindicaciones oficiales para la retrocesión a</li> </ul>

		<p>Marruecos de Melilla y Ceuta.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Demanda ante la ONU (IXL Asamblea General) en la que se pedía el paralelismo con los casos de Hong Kong y Macao.</li> </ul>
<b>1996-2005</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Acuerdo euro-mediterráneo entre la U.E y sus estados miembros y Marruecos.</li> <li>• Visita oficial a Melilla del presidente del gobierno español José María Aznar.</li> <li>• Subsistencia de los problemas bilaterales en materia de inmigración.</li> <li>• Concesión por España de licencias de exploración petrolífera a REPSOL en aguas próximas a Canarias.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Marruecos reitera en la ONU (Asamblea General) sus demandas sobre Melilla y Ceuta. Posteriormente publica un listado de cuestiones pendientes de resolución con España, entre ellas las demandas sobre Melilla y Ceuta.</li> <li>• La crisis diplomática del 2002: las fuerzas armadas españolas contra ocupación marroquí del islote de Perejil, en las proximidades de Ceuta.</li> <li>• El rechazo marroquí de la renovación del acuerdo pesquero en curso U.E-Marruecos.</li> </ul>
<b>2006-2014</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Visita oficial del presidente del gobierno español José Luis Rodríguez Zapatero a Melilla y Ceuta (2006), y posteriormente de los Reyes de España (2007).</li> <li>• Marruecos y la U.E firman en el 2007 un Acuerdo sobre el programa financiero de política de vecindad, para el periodo 2007-2010. Y firma de un documento conjunto U.E-Marruecos para reforzar las relaciones bilaterales: Estatuto Avanzado de Asociación 2008</li> <li>• Más de 60 empresarios viajan con el presidente del gobierno español Mariano Rajoy a la primera cumbre con Marruecos en casi cuatro años (2012).</li> <li>• Visita oficial del Rey de España Juan Carlos a Marruecos en el julio de 2013 y primera visita oficial del Rey nuevo de España Felipe VI a Marruecos en el julio de 2014.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Retirada del embajador marroquí en España (2/11/2007) y posterior reincorporación (09/01/2008).</li> <li>• Inexistencia de demandas públicas oficiales sobre Melilla y Ceuta. (2009-2011).</li> <li>• Marruecos califica de "muy buena" la relación con E.U/España (2012).</li> <li>• el principal socio comercial de Marruecos es la U.E y especialmente España: España fue en 2012 es el primer socio comercial proveedor de Marruecos, por delante de Francia. Marruecos es, fuera de la Unión Europeo el segundo cliente de España, detrás de los Estados Unidos.</li> <li>• Los intereses económicos y comerciales entre estados son vecinos podría al cambio donde la identidad nacional cede terreno ante la identidad fronteriza y/o transfronterizo.</li> </ul>

## ANEXO II

Documento de síntesis prospectivo de Marruecos y de España sobre la soberanía de Melilla desde 1960;

<b>Resolución 1514 de la XV Asamblea General de la ONU (14/12/1960):</b>	
<p><b>2. 2.</b> Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.</p> <p><b>6.</b> Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas [...].</p>	
<b>La tesis español</b>	<b>La tesis marroquí</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melilla y Ceuta son parte integrante de España desde hace más de quinientos años y conforman la unidad nacional e integridad territorial según la normativa aplicable en cada momento histórico, en la actualidad representada por la Constitución de 1978, aprobada por sufragio universal entre todos los españoles, incluidos melillenses y ceutíes con los mismos derechos que el resto.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los derechos de conquista que se encuentran en el origen de las posesiones de los países europeos fuera del territorio de su propio continente son cuestionables. Las diferentes Constituciones españolas de 1837, 1845, 1869, 1876 no citan las dos ciudades "en el seno" del territorio español. El anteproyecto de Constitución de 1978 no hacía alusión alguna a la situación particular de Melilla y Ceuta; sin embargo, la movilización de los representantes franquistas de las dos ciudades consiguió imponer que los nombres de éstas aparecieran claramente en el texto de la Constitución de 1978.</li> </ul>

<b>Resolución 1541 de la XV Asamblea General de la ONU (15/12/1960):</b>
<p><b>Principio IV:</b> Existe a primera vista la obligación de transmitir información respecto de un territorio que está separado geográficamente del país que lo administra y es distinto de éste en sus aspectos étnicos o culturales.</p> <p><b>Principio V:</b> Una vez establecido que se trata a primera vista de un territorio distinto desde el punto de vista geográfico y étnico o cultural, se pueden tener en cuenta otros elementos. Esos elementos podrán ser, entre otros, de carácter administrativo, político, económico o histórico. Si influyen en las relaciones entre el Estado metropolitano y el territorio de modo que éste se encuentra colocado arbitrariamente en una situación o en estado de subordinación, esos elementos confirman la presunción [...].</p> <p><b>Principio VI:</b> Puede considerarse que un territorio no autónomo ha alcanzado la plenitud del gobierno propio: [...] c) Cuando se integra a un Estado Independiente [...].</p> <p><b>Principio VIII:</b> La integración a un Estado independiente debe fundarse en el principio de completa igualdad entre los pueblos del territorio que hasta ese momento ha sido no autónomo y los del país independiente al cual se integra. Los pueblos de los dos territorios deben tener, sin distinción ni discriminación alguna, la misma condición y los mismos derechos de ciudadanía, así como las mismas garantías en lo</p>

que se refiere a sus derechos y libertades fundamentales; ambos deben tener los mismos derechos y las mismas posibilidades de representación y participación en los órganos ejecutivos, legislativos y judiciales del gobierno, en todos sus grados [...].

<b>La tesis español</b>	<b>La tesis marroquí</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• En el caso de Melilla y Ceuta sólo podría invocarse la separación geográfica, lo que resulta insuficiente ya que no se da ninguna de las demás condiciones: no existe distinción étnica ni cultural, ni diferenciación administrativa, política, económica o histórica, todo ello dentro de la complejidad de las sociedades actuales y de las diferencias territoriales permitidas por normas generales aprobadas por sufragio universal.</li> <li>• En las fechas históricas a considerar la continuidad o discontinuidad geográfica no era un principio aplicable a la formación de los estados (existen numerosos precedentes en el ámbito internacional).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melilla y Ceuta carecen de continuidad geográfica con el resto del estado español. De otro lado, dichas ciudades son una continuidad geográfica de Marruecos.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La antigüedad de la presencia española en Melilla y Ceuta se remontaría a la época del imperio romano. La presencia es continua efectiva e ininterrumpida desde 1497 en el caso de Melilla y desde 1580 en el de Ceuta. En el caso de Melilla su incorporación a la Corona de Castilla se produjo sobre una ciudad prácticamente abandonada. Por su parte, Ceuta decidió por votación en 1640 pasar a integrarse en la Corona de Castilla.</li> <li>• En los siglos XV y XVI Marruecos no existía como estado y, en particular, el Rif no estaba sometido a ninguna de las diferentes autoridades (Reyes, Sultanes, etc.) de lo que hoy es el resto de Marruecos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La presencia marroquí en Melilla y Ceuta data del siglo IX, enmarcada en el primer estado musulmán de Marruecos fundado por la dinastía de los Sultanes Idrissis.</li> <li>• Melilla y Ceuta fueron presidios y puestos militares hasta principios del siglo XX, en que comienza el desarrollo de ambas ciudades simultáneamente a la completa presencia colonial europea en Marruecos.</li> <li>• La presencia española nunca fue aceptada ni por los sucesivos Sultanes de Marruecos ni por las tribus vecinas, sucediéndose ataques y sitios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Más de diez Tratados hispano-marroquíes, validados internacionalmente, reconocen la soberanía española sobre Melilla, Ceuta e islas y peñones. Estos Tratados fueron confirmados internacionalmente mediante la declaración Franco-Británica de 1904 y la convención Franco-Española del mismo año. También el tratado de Fez de 1912, que instauraba el protectorado en Marruecos, reconocía la soberanía española en dichos territorios.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La mayoría de los Tratados firmados con España fueron impuestos a Marruecos de facto, dentro de la presión subsiguiente a enfrentamientos bélicos.</li> <li>• Todos los Sultanes de Marruecos han emprendido tentativas para liberar Melilla y Ceuta (Sultán Muley Ismael, Sultán Muley Mohammed ben Abdellah y Muley Yazid). Además, numerosos acorralamientos de las islas por las tribus vecinas.</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Marruecos no ha dejado de reivindicar la restitución de estos territorios desde su independencia en 1956.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todos los territorios reconocidos en virtud de tratados internacionales cuya soberanía respecta a marroquí fueron devueltos por España.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• En determinados momentos históricos existen declaraciones de representantes españoles proponiendo la cesión de Melilla, Ceuta y las islas y peñones en la costa norte marroquí.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La incorporación de Melilla a la Corona de Castilla se produjo sobre una ciudad supuestamente abandonada por sus antiguos habitantes. En el caso de Ceuta existían habitantes, cuya vecindad se respetó.</li> <li>• Desde el primer momento numerosos bereberes de las zonas respectivas se integraron voluntariamente entre la población de origen europeo de ambas ciudades, circunstancia que persiste ininterrumpidamente hasta hoy.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La presencia española en ambas ciudades fue acompañada de la expulsión de sus habitantes de etnia bereber. La población marroquí que volvió a sentarse en Melilla ha sido siempre discriminada.</li> <li>• La población española es de origen foráneo y depende económicamente del estado: militares, funcionarios y otros empleados públicos (desde 1986 la diplomacia marroquí ha sustituido este criterio reivindicativo por el de la existencia de una población musulmana, de nacionalidad española y cada vez más comprometida con la política local).</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• La dependencia de Melilla y Ceuta se manifiesta en particular del aprovisionamiento de productos de primera necesidad, consecución de las divisas imprescindibles para el pago de las importaciones marroquíes del resto del mundo y los servicios sanitarios, entre otros.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Una gran parte de la población de Melilla está constituida por militares, funcionarios y empleados públicos, cuyos ingresos no dependen de actividades productivas sino de los presupuestos generales del estado español.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melilla y Ceuta nunca formaron parte del protectorado español en el norte de Marruecos. A título de prueba se alude a que incluso las placas de matrícula de los automóviles eran diferentes, conservando las de Melilla y Ceuta el distintivo provincial (ML. y CE. respectivamente) hasta la reciente desaparición en toda España de los distintivos provinciales (septiembre de 2000).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Durante el protectorado español en el norte de Marruecos, Melilla y Ceuta pasaron a depender del alto comisario de España en Marruecos, quien en 1934 asumió el cargo de Gobernador de ambas ciudades.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Melilla y Ceuta nunca han sido colonias según la ONU. Entre ambas ciudades y el resto de España nunca ha existido la relación metrópoli-colonia; los melillenses y ceutíes gozan de los mismos derechos que el resto de los españoles, incluida su representación directa en el parlamento español. Las</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los casos de Melilla y de Ceuta son análogos al de la colonia británica de Gibraltar.</li> <li>• La descolonización de Hong Kong y Macao son dos modelos a seguir por España en los casos de Melilla y de Ceuta.</li> </ul>

<p>diferencias existentes son, al igual que en el caso de las restantes regiones, aprobadas en dicho parlamento a iniciativa regional (sistemas fiscales fundamentalmente).</p> <ul style="list-style-type: none"><li>• Gibraltar siempre ha sido calificada por la ONU como una colonia del Reino Unido y lo sigue siendo en la actualidad.</li><li>• Hong Kong estaba calificada por la ONU como colonia del Reino Unido, y Macao como colonia de Portugal.</li></ul>	
---	--



## ANEXO III

Base de datos para;

### LA COMISION EUROPEA PARA LA LENGUAS MINORITARIAS REGINALES<sup>46</sup>

**-APLICADO AL BEREBER (AMAZIGH) EN ESPAÑA-**

[...]

#### **PARTE II**

#### **OBJETIVOS Y PRINCIPIOS**

#### **PERSEGUIDOS DE ACUERDO AL ARTÍCULO 2, PARRAFO 1**

#### **Artículo 7: Objetivos y Principios**

- 1- Respecto al Bereber (*Amazigh*), dentro de los territorios en los que se usa el Bereber y de acuerdo a la situación del Bereber, España (Melilla) debe basar sus políticas, legislación y práctica:
  - a) El reconocimiento del Bereber como una expresión de riqueza cultural.
  - b) El respeto del área geográfica del Bereber para asegurarse de que las administraciones existentes o de nueva creación no constituyan un obstáculo a la hora de promocionar el Bereber.
  - c) La necesidad de acción resolutoria para promocionar el Bereber con el fin de salvaguardarlo.
  - d) El facilitar y/o incitar el uso del Bereber, de manera oral o escrita, en la vida pública o privada.
  - e) El mantenimiento y desarrollo de enlaces, en los campos cubiertos por esta Comisión, entre los grupos que usan el Bereber y otros grupos del Estado que empleen una lengua usada en forma idéntica o similar, así como el establecimiento de relaciones culturales con otros grupos del Estado que usen lenguas diferentes.
  - f) La previsión de formas y medios apropiados para la enseñanza y el estudio de Bereber en todas las etapas apropiadas.
  - g) La provisión de aulas que permitan a los no hablantes del Bereber que vivan en el área donde es usado con el fin de que puedan aprenderlo si así lo desean.
  - h) La promoción del estudio y la investigación del Bereber en universidades o instituciones equivalentes.
  - i) La promoción de intercambios transnacionales apropiados, en los campos cubiertos por esta Comisión para el Bereber usado de forma idéntica o similar en dos o más Estados.
- 2- España (Melilla) debe eliminar, si no lo ha hecho ya, cualquier distinción injustificada, exclusión, restricción o preferencia relativa al uso del Bereber (*Amazigh*) y con la intención de desalentar o poner en peligro el mantenimiento o el desarrollo del mismo. La adopción de medidas especiales en favor del Bereber enfocadas a la promoción de la igualdad entre los usuarios del Bereber y el resto de la población o los que toman debidamente en cuenta sus condiciones específicas no

---

<sup>46</sup> Comisión Europea para las lenguas Minoritarias o Regionales (CETS) n° 148. La Comisión fue adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa en Estrasburgo el 5 de noviembre de 1992. Entrada en la fuerza de España: 1 de agosto de 2001, las provisiones de la Comisión adoptadas por España para el Bereber son de aplicación en Melilla.

es considerado un acto de discriminación contra los usuarios de lenguas más extensamente usadas.

- 3- España (Melilla) debe promover, a través de medidas apropiadas, el entendimiento mutuo entre todos los grupos lingüísticos del país y en particular la inclusión del respeto, el entendimiento y la tolerancia en relación al Bereber (*Amazigh refiño*) entre los objetivos de la educación y la formación ofrecidos dentro del país y alentar a los medios de comunicación de masas a perseguir el mismo objetivo.
- 4- Para determinar su política respecto al Bereber, (España) Melilla debe tomar en consideración las necesidades y deseos expresados por los grupos que usan el Bereber (*Amazigh*). Se anima a que se establezcan cuerpos, si es necesario, con el propósito de asesorar a las autoridades en todo tipo de asuntos relacionados con el Bereber.

## ANEXO IV

### PROYECTO: IDENTIFICACION Y CONVIVENCIA EN EL CONTEXTO MULTICULTURAL DE LA CIUDAD DE MELILLA (CUESTIONARIO)

Usted, este cuestionario es anónimo. Su opinión y sus datos personales están amparados por el secreto estadístico/art. 23 de la ley de la Fundación Estadística Pública

---

#### I. Datos generales

1. Nombre del entrevistado:

.....

2. Localización:

.....

3. Fecha y hora:

.....

---

#### II. Caracterización de la persona entrevistada

1. Grupo étnico/racial (Marcar con una X):

a) 'europeos':    b) 'africanos':    c) 'norte-africanos':    d) 'norte-americanos':  
e) 'latino-americanos':    f) 'asiáticos':    g) 'rumanos/gitanos':

Especificar la nacionalidad:.....

¿Vive, trabaja o estudia o está de paso en Melilla?:    'Si'.....    'No'.....

2. Grupo religioso (Marcar con una X):

a) 'cristiano':    b) 'musulmán':    c) 'judío':    d) 'hindú':    e) 'otros':

3. Edad (Marcar con una X):

a) de 15 a 24 (adolescentes):    b) de 25 a 39 (población joven):  
c) de 40 a 59 (población intermedia):    d) más de 60 (población mayor):

4. Sexo (Marcar con una X):

a) Hombre:    b) Mujer:

---

### III. Información sobre la identificación Geopolítica

#### 1. Identificación Geopolítica de los Melillenses (Puntúa de "1" a "7" o el grado de concordancia):

Con la ciudad de Melilla (localismo)	
Con otras Comunidades Autónomas	
Con España en su conjunto	
Con la Unión Europea	
Con Magreb y el Mundo árabe	
Con el Mundo en general	
Con ningún lugar en Especial	
No sabe / No contesta	

#### 2. Identificación Geopolítica según adscripción religiosa (Puntúa de "1" a "el grado de concordancia"):

	Melilla	España	Unión Europea	El Mundo en general	Magreb y el Mundo árabe	Otra C. Autónoma
<b>No musulmán</b>						
<b>Musulmán</b>						

### IV. Información sobre convivencia específica y relaciones interculturales

#### 1. Valoración de las relaciones de convivencia según origen, Marcar con una X

	Muy buenas	Buenas	Malas	Muy malas	Ns/Nc
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

#### 2. No le importa trabajar con personas de otras religiones o etnias (Puntúa de "1" a "el grado de concordancia", ante las siguientes afirmaciones):

	Con un cristiano	Con un musulmán	Con un hebreo	Con un hindú	Con un gitano
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

**3. No le importa tener como vecino a personas de otras religiones o etnias (Puntúa de "1" a "el grado de concordancia"):**

	Vecino cristiano	Vecino musulmán	Vecino hebreo	Vecino hindú	Vecino gitano
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

**4. No importaría que un hijo/a contrajese matrimonio con personas de otra etnia o religión (Puntúa de "1" a "el grado de concordancia"):**

	Con un cristiano	Con un musulmán	Con un hebreo	Con un hindú	Con un gitano
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

**5. El grado de práctica religiosa según origen (Marcar con una X):**

	Muy practicante	Practicante	Poco practicante	Nada practicante	Ns/Nc
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

**6. Percepciones sobre la religión y la convivencia (Puntúa de "1" a "el grado de conformidad"):**

	Las diferentes religiones facilitan la convivencia	Las diferentes religiones provocan conflictos sociales	Unas religiones facilitan más la convivencia que otras	Las religiones fundamental para el desarrollo personal
<b>Acuerdo</b>				
<b>Desacuerdo</b>				

**7. Problemas de convivencia según origen (Puntúa de "1" a "5" o "el grado de conformidad"):**

	Choque de civilizaciones	Diferencias culturales y costumbres	Diferencias económicas y Globalización	Exceso otras personas de razas que migran	Otros
<b>Cristiano</b>					
<b>Musulmán</b>					
<b>Otros.....</b>					

**8. Percepción ante la oficialidad del *tamazight* (Marcar con una X):**

	Musulmanes			No musulmanes		
	A favor	En contra	Ns/Nc	A favor	En contra	Ns/Nc
El <i>tamazight</i> debería ser oficial junto con el español						
Debería utilizarse en las escuelas para superar el fracaso escolar						
No debe utilizarse en ningún caso, solo el español						

**9. Valore de las relaciones de convivencia entre los Melillenses y los Nadorenses (con una X):**

	Muy buenas	Buenas	Malas	Muy malas	Ns/Nc
<b>Los Melillenses</b>					
<b>Los Nadorenses</b>					