

Carlos Rontomé Romero



e

u



a

**CONVIVENCIA Y CONFLICTO
EN UNA SOCIEDAD MULTIÉTNICA**



*Ceuta, convivencia y conflicto
en una sociedad multiétnica*

CARLOS RONTOMÉ ROMERO

*Ceuta, convivencia y conflicto
en una sociedad multiétnica*

CEUTA

2012

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa del Centro Universitario UNED-Ceuta, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

© *Edita:* Instituto de Estudios Ceutíes
Centro Universitario UNED-Ceuta

Maqueta y diseño:
Susana Martínez Ballesteros

Realización y adaptación de portada para el CD-ROM:
Enrique Gómez Barceló

Edición Digital:

I.S.B.N.: 978-84-92627-44-8
Depósito legal: CE-94/2012

CARLOS RONTOMÉ ROMERO

*Ceuta, convivencia y conflicto
en una sociedad multiétnica*

Con el patrocinio de:



Instituto de Estudios Ceutíes



UNED-Ceuta

PRÓLOGO

DESPUÉS DE CINCO SIGLOS de aislamiento de su entorno geográfico más próximo, la implantación del Protectorado Español en la zona norte de Marruecos conllevó el reinicio de las relaciones entre la población de origen ibérico de Ceuta 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 Ceuta, 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 Ceuta. De ahí el interés que suscita esta transformación entre los estudiosos de los fenómenos migratorios que cursan con cambios religioso-culturales importantes.

De ahí el interés de la obra a la que este prólogo precede. Obra 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 paradigma fundamentalmente multiculturalista. No en vano su origen es una tesis doctoral dirigida por uno de los expertos en esta temática de mayor prestigio universitario, el profesor Santos Juliá, Catedrático de Historia Social y del Pensamiento Político de la UNED. No obstante y a pesar de su origen, hay que agradecer que su lectura sea fácil y amena, sin que ello conlleve la más mínima renuncia a la precisión y el rigor del lenguaje utilizado. Así, la descripción que el autor 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 obra 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 el autor. En ellos, el autor se muestra como un excelente conocedor de la sociología ceutí, como no podría ser de otra manera, si tenemos en cuenta su ya larga trayectoria como «sociólogo de campo» del entorno ceutí. Por ello, es aquí donde la obra se convierte en una referencia imprescindible para comprender el tejido social ceutí y su dinámica, a veces críptica y prona a malos entendidos e interpretaciones erróneas. Además, es gracias a la pericia del autor para comprender y explicar el «caso ceutí», que la obra se convierte en muy recomendable para quienes pretendan entender y analizar otras sociedades multiétnicas similares. Es justamente este aspecto de la obra –y a pesar de lo que su autor opina– el que hace que su interés trascienda al mero localismo y sea de interés y utilidad en otras circunstancias y geografías.

Por último, quisiera recordar que el origen de esta obra se remonta al otoño de 2008, cuando el Instituto de Estudios Ceutíes, dentro de su programas de Ayudas a la Investigación, otorgó una Beca de Doctorado sobre la temática que abarca este libro al hoy ya doctor Rantomé –al cual felicito efusivamente en nombre del IEC– y aprovecho esta ocasión para manifestar que resultados como la obra que he tenido el placer de leer y prologar nos hacen persistir en la difícil lucha por mantener la política de ayudas a la investigación del Instituto de Estudios Ceutíes, sin la cual es muy probable que esta interesante obra no hubiese visto nunca la luz.

SIMÓN CHAMORRO MORENO

Ceuta, primavera tardía de 2012

*A Carlos, Ignacio,
Miguel y Pedro,
por el tiempo robado.*

INTRODUCCIÓN

LOS ÚLTIMOS AÑOS han presenciado una atención preferente por parte de políticos y sociólogos hacia la integración de la población musulmana en las sociedades europeas y el crecimiento de la percepción social negativa respecto al comportamiento y la viabilidad de la presencia de esta minoría religiosa.

Las características poblacionales que posee Ceuta hacen de esta ciudad un territorio idóneo para el estudio del encaje de la minoría musulmana en la sociedad española. Ceuta es una ciudad española de reducidas dimensiones, aislada geográficamente del resto del Estado 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.

Este contexto facilita las reivindicaciones de carácter multiculturalista, provenientes de las élites políticas, sociales y religiosas musulmanas, 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 ceutí como minoría nacional.

La complejidad étnico-religiosa ceutí hace necesaria una aclaración terminológica ya que la referencia a la población que reside en Ceuta presenta serias dificultades, al entrecruzarse términos definitorios según la nacionalidad, el origen étnico y la religión. La población de la Ciudad está conformada por dos grandes grupos: el de origen peninsular y raíces cristianas y el de origen magrebí y raíces religiosas islámicas. Además de estos dos grandes grupos existen otras minorías de tipo étnico y religioso: hindúes, hebreos y gitanos. Completan el mapa poblacional un variado

grupo de extranjeros con permiso de residencia o trabajo, desde oriundos de algunas republicas americanas a europeos pertenecientes a la Unión Europea, siendo el grupo más numeroso el de los residentes marroquíes.

La mayoría poblacional es de nacionalidad española, origen peninsular y raíces religiosas y culturales católicas. El segundo grupo numérico es el de nacionalidad española (ya sean de origen o adquirida), origen magrebí y raíces religiosas y culturales islámicas. El grupo de origen hebreo posee en su mayoría la nacionalidad española y profesan el judaísmo. El pequeño grupo hindú está formado por población de origen Sindi (región del actual Pakistán), la mayoría posee la nacionalidad española (aunque algunos poseen también la nacionalidad británica) y profesan el hinduismo. El último grupo destacable es el de los gitanos, que profesan el evangelismo o el catolicismo.

El principal problema terminológico se produce cuando se hace referencia a los dos grandes grupos poblacionales. El grupo de origen peninsular y raíces culturales y religiosas católicas se identifica con el grupo mayoritario existente en el conjunto poblacional español, pero en Ceuta, dada su diversidad étnico-religiosa y debido especialmente a la existencia del otro gran grupo de raíces culturales y religiosas islámicas, se utiliza el término «cristianos» para referirse a los miembros de este grupo. Cuando la población de origen peninsular y raíces católicas utiliza el término «cristiano» para auto referenciarse o cuando lo utilizan los ceutíes de origen magrebí, lo hacen como definitorio de su etnicidad en mayor medida que como definición de su práctica religiosa, dado que la población «cristiana» se encuentra inmersa en un proceso de fuerte secularización al igual que en el resto del territorio nacional.

En cuanto al segundo gran grupo, se trata de la población de origen magrebí y raíces religiosas islámicas, y que poseen la nacionalidad española. El termino más apropiado para referirse a este grupo sería el de base étnica, es decir, el de «magrebíes», pero dado que el origen étnico de los magrebíes ceutíes es el mismo que el de los magrebíes marroquíes, este término induce a error ya que además *Al Magreb* es el nombre oficial de Marruecos, por lo que se recurre a la terminología definitoria en base a la religión: «musulmanes». Este término es el habitualmente utilizado por el conjunto de la población ceutí (tanto ceutíes «cristianos» como «musulmanes»), pero también en este caso, el termino posee una identificación étnica además de religiosa (aunque en este grupo poblacional el grado de secularización es más reducido que en el grupo «cristiano»).

Portanto, utilizaremos en las referencias a los mencionados grupos poblacionales que residen en la Ciudad, los términos «cristianos» y «musulmanes» a pesar de las limitaciones definitorias antes apuntadas pero que cuentan con la ventaja de que son los utilizados por la propia población ceutí a la hora de referirse a sí mismos o de identificar a los «otros».

CAPÍTULO I

LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

INMIGRACIÓN Y MULTICULTURALISMO

EL FINAL DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL introdujo en las sociedades europeas el nuevo fenómeno migratorio de masas que modificó profundamente su perfil sociodemográfico. Las necesidades de reconstrucción del Continente tras el conflicto bélico, y la posterior expansión económicas de los años sesenta, propiciaron los movimientos migratorios interiores en Europa, que se ampliaron a las poblaciones de otros continentes, preferentemente a las de África y Asia.

En el caso de Alemania, la necesidad de mano de obra se cubrió mediante el programa de trabajadores invitados (*Gastarbeiter*) puesto en marcha a partir del año 1955 y que consistió en una serie de acuerdos con otros Estados europeos para proveerse de forma ordenada de los trabajadores necesarios para su «milagro económico». Tras el acuerdo con Italia, el gobierno alemán amplió el programa entre los años 1960 y 1968, a otros Estados del sur de Europa y norte de África, como Grecia, España, Portugal, Yugoslavia, Túnez, Marruecos y Turquía. Y fueron precisamente los turcos los que constituyeron la mayor parte de la emigración a Alemania¹. El programa de trabajadores invitados se dio por concluido tras la crisis económica global de 1973. En diciembre del año 2008, la población extranjera en Alemania se elevaba a los siete millones doscientos mil residentes, lo que suponía un 8,8% del total de la población de Alemania².

Francia optó por buscar trabajadores en Polonia y los Países Bajos, pero ambos países padecían también una fuerte escasez de mano de obra tras la guerra. Italia fue

1. Caldwell (2010), 42.

2. Statistische Ämter des Bundes und der Länder. Diciembre 2008.

la proveedora principal de trabajadores hasta la crisis argelina de principios de los sesenta, que dio paso a la llegada masiva de argelinos que huían de la violencia. Los procesos de descolonización de otros territorios dependientes de Francia coadyuvaron al rápido crecimiento de la población extranjera. En el año 2007 la población inmigrante suponía el 8,3% del total³.

El británico fue el primero de los estados 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. En el año 2007 el porcentaje de población extranjera suponía el 8,1% del total⁴, entre las que destacaban los inmigrantes provenientes de la India y Pakistán.

Para el conjunto de Europa, en enero del año 2009, residían treinta y dos millones de extranjeros lo que suponía el 6,4% del total de la población europea. Entre los grupos de extranjeros no comunitarios residentes en Europa destacaban cuantitativamente los inmigrantes de origen turco (2,4 millones y el 7,5% del total de extranjeros) y los de origen marroquí (el 5,8% de los extranjeros)⁵.

La nueva inmigración ha supuesto para los países de acogida una inyección de mano de obra, pero también entre amplias capas de la población europea, el aumento de la percepción de pérdida de la propia identidad, que en muchos casos ha derivado hacia sentimientos de rechazo y xenofobia, especialmente hacia los inmigrantes más alejados de los parámetros culturales de las mayorías nacionales de cada estado de acogida. 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.

La preocupación por el encaje de las minorías de inmigrantes dentro de las sociedades europeas, el temor a la pérdida de la identidad propia (cultural y política) y de su supuesta homogeneidad étnica, cultural y religiosa, así como la percepción de que existe el riesgo de convertir las ciudades europeas en polvorines étnicos, han dado

3. Datos de población inmigrante. Institut National de la statistique et des études économiques. 2007.

4. Population and social conditions. Eurostat. 2007.

5. Population and social conditions. Eurostat. 2010.

lugar a un replanteamiento de las teorías sobre la ciudadanía y sobre los modelos de convivencia que buscan la superación de esta situación de conflicto.

En Francia se optó por el integracionismo o asimilacionismo, a partir de la aceptación de un modelo laicista consagrado en el ideal republicano de una ciudadanía igual para todos, y en el que las minorías étnicas no pueden tener derechos diferenciados. En cuanto a Alemania, se ha utilizado la inclusión diferencial mediante trabajadores invitados (*Gastarbeier*), que eran aceptados mientras durase su contrato de trabajo y a los que se les ha negado la participación política y obstaculizado su acceso a la ciudadanía. Por último, el modelo 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.

Como propuesta teórica, el multiculturalismo surge en el área cultural anglosajona, desarrollado principalmente por docentes y teóricos 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'Farrell⁶, podemos establecer una doble visión del multiculturalismo, que denominaremos como versiones *fuerte* y *débil* del mismo.

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 mismos 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.

6. Badillo O'Farrell. (2003), 53.

En la versión *débil*, los multiculturalistas defienden unos objetivos mas 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 Kymlicka⁷ 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 autentica 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 multiétnicas, 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 esta unida íntimamente con el acceso a su cultura y al respeto por parte de los otros grupos culturales. Esta posición, en sintonía con la de Tamir, Millar o Spinner, es lo que Kymlicka denomina «culturalismo liberal»⁸.

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 cultura⁹.

7. Kymlicka (1996), 239.

8. Kymlicka (2003), 34.

9. Bermudo (2007), 111.

Para Kymlicka 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 Walzer¹⁰, 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. 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»¹¹. 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.

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, Kymlicka¹² 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 cultu-

10. Walzer, (1992), 100-101.

11. Ignatief (2003), 23.

12. Kymlicka (1996), 112.

ras 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 inmigrantes¹³. 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 este autor, 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 EEUU, el multiculturalismo ha estimulado «la fragmentación de la comunidad nacional en

13. Kymlicka (2004), 17.

una enfadadiza colección de enclaves, guetos, tribus, donde se incentiva y se exalta la segregación cultural y lingüística»¹⁴. Pero las políticas multiculturalistas, especialmente las relacionadas con los grupos étnicos, han ido calando en las políticas públicas. A partir de los años 70 se comenzaron a abandonar las políticas de asimilación de los inmigrantes (la denominada «anglo conformidad»), en países como EEUU, 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, con la excepción de Francia, que sigue aferrado al modelo de asimilación. Tal y como afirma Nathan Glazer (no sin cierta ironía) «hoy en día todos somos multiculturalistas»¹⁵.

MULTICULTURALISMO E ISLAM

La cuestión del encaje de las minorías étnicas en la Europa actual se replantea tras los atentados del 11-S, que modifican sustancialmente la visión del otro, en concreto de la alteridad islámica. 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, aunque no totalmente multiculturalista, también ha sido puesto en cuestión tras los atentados islamistas del 7-J.

Tras la irrupción en seno de las sociedades europeas y norteamericanas del islamismo violento, el debate teórico sobre el multiculturalismo ha perdido fuerza en relación a cuestiones como las diferencias lingüísticas o culturales para centrarse en el encaje del islam en las sociedades occidentales, es decir, el debate multiculturalista es ahora un debate religioso. Los puntos de fricción en el encaje de la minoría islámica no se reducen ya a la indumentaria o a las prescripciones alimentarias, ahora se trata

14. Schlesinger (1993), 137-138.

15. Glazer (1997), 147.

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 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, colisionan¹⁶.

El debate se centra ahora en el encaje del islam y de sus seguidores en Europa, o en el peor de los casos, en la reducción del impacto que su presencia tiene sobre las sociedades europeas.

Ernest Gellner advierte que mientras que todas las sociedades se han secularizado, «el Islam esta fuerte ahora como lo era hace un siglo»¹⁷. Para este 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 tesis 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»¹⁸. 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 «Euro-islam», que denuncia el peligro que supone no integrar al Islam dentro de las instituciones políticas

16. Valcarcel. (2010), 4.

17. Gellner (1983), 18.

18. Sartori (2002), 19.

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 gueto¹⁹.

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 sociodemográfico 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 nos atenemos al concepto de «minoría nacional» que utiliza Kymlicka²⁰: «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 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 región²¹, 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

19. AlSayyad (2002), 78.

20. Kymlicka (2004), 17.

21. Kymlicka (1996), 253 y Kymlicka (2003), 146.

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 «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.

Gracias al reciente desarrollo económico, España se ha transformado en un estado receptor de inmigrantes hasta el punto de convertirse en uno de los estados europeos con mayor proporción de población foránea (el 12,3% del total para el año 2009), por detrás tan solo de Letonia, Estonia y Chipre²². La incorporación tardía de España al grupo de estados europeos receptores de inmigración extracomunitaria, ha tenido como consecuencia la también tardía incorporación a la polémica sobre los modelos de integración de las minorías de inmigrantes en la sociedad española. Los sucesos de El Ejido (Almería) de febrero del año 2000 fueron la constatación mediática de que existía un conflicto larvado entre la sociedad española mayoritaria y las minorías étnicas recién instaladas, y en concreto, con la minoría musulmana de origen marroquí.

Históricamente, la sociedad española había mantenido una cierta homogeneidad étnica (con las pequeñas salvedades antes apuntadas), y un fuerte rechazo al «moro», asociado al casticismo español y a la reciente e impopular experiencia bélica en el norte de Marruecos (desde las campañas de 1860, pasando por la guerra en el norte de Marruecos para la implantación del Protectorado de principios del siglo XX hasta la reciente tensión bélica de la retirada del Sahara). 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 Ceuta y Melilla, donde la presencia de musulmanes desde principios del siglo XX, 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).

Pero el crecimiento de la presencia de musulmanes en España (1.100.000 musulmanes según el Estudio demográfico de la UCIDE de 2007) ha obligado a replantear qué modelo de convivencia es el más apropiado para la nueva realidad social española.

22. Estadística población europea. Eurostat 2009.

CAPÍTULO II

CEUTA Y SUS POBLADORES

LA CIUDAD DE CEUTA SE ENCUENTRA SITUADA en la costa africana del estrecho del Gibraltar, en su desembocadura oriental. Su superficie total (incluido el casco urbano y el denominado «campo exterior») es de 19,617 kilómetros cuadrados, hallándose rodeada por el mar Mediterráneo. Está compuesta por tres zonas claramente diferenciadas: la parte más oriental dominada por el Monte Hacho, la parte central o istmo donde se asienta la ciudad primigenia y por último, el Campo Exterior (la zona de asentamiento urbano más reciente) que la une al continente y es a la vez, frontera que separa el territorio español del reino de Marruecos (en concreto, de la colindante provincia de Tetuán).

La ciudad es lugar de paso entre Europa y África, por lo que históricamente se ha visto sometida a los mismos avatares que ha sufrido el resto del territorio español. En este capítulo se traza una breve introducción sobre los hechos históricos relevantes ocurridos en la ciudad atendiendo a su dinámica poblacional y al asentamiento de la población musulmana en su territorio, cuestión importante dado el alcance que tiene en el discurso político actual. Las élites musulmanas van a hacer de la «secular» presencia de población musulmana en Ceuta, uno de los ejes sobre los que gira la reivindicación de la identidad musulmana de la Ciudad, un supuesto histórico que la población «cristiana» niega.

LA CEUTA PRE-ISLÁMICA

La fundación de la ciudad se sitúa en el escenario de la expansión fenicia por el Mediterráneo occidental, datando este hecho alrededor del año 650 a.C., coincidiendo con los primeros asentamientos fenicios en Lixus, si bien no existen restos arqueológicos de este periodo. De lo que sí existe conocimiento fehaciente es del estableci-

miento de pobladores cartaginenses en la bahía sur de la ciudad, hecho documentado por medio del descubrimiento de monedas pertenecientes a este periodo. Durante la presencia cartaginense la ciudad era conocida como *Ad Abilem* y constituyó una escala comercial para la realización de intercambios con otras factorías púnicas.

Hasta que se produce la victoria definitiva de Roma sobre Cartago en las guerras púnicas, se mantiene la zona del norte de África en una situación de cierta independencia, contando con reyes propios hasta los años cuarenta de nuestra era, cuando Ceuta quedó incluida de forma efectiva en el Imperio Romano, encuadrada en la provincia de la Mauritania Tingitana con el nombre de *Septem Frates* (siete hermanos) en referencia a las siete colinas sobre las que se asienta la Ciudad. Posteriormente con Diocleciano, la Ciudad (y toda la Mauritania) quedó ligada a la provincia de la Bética.

La Ceuta romana se encontraba situada sobre el istmo, y dados los restos y piezas funerarias encontradas, todo parece indicar que la población allí asentada poseía una cierta categoría social y económica que le permitía poseer este tipo de objetos suntuarios traídos desde Roma.

Durante el periodo romano la ciudad adquirió especial relevancia por su actividad como puerto sirviendo como avituallamiento a los barcos que seguían las rutas africanas. También adquieren cierta importancia durante el periodo romano, las industrias relacionadas con la salazón de pescados¹.

La descomposición del Imperio no tuvo un efecto excesivamente negativo sobre *Septem Frates* al conseguir mantenerse dentro de los límites del Imperio de Diocleciano (284-305) y quedar por tanto, dentro de la diócesis de Hispania. La inclusión de la Ciudad dentro de esta diócesis confería juridicidad a la relación del conjunto de los territorios romanos de la Península con la propia Ciudad. Durante este periodo de adscripción a la Hispania romana, la Ciudad alcanza un mayor grado de desarrollo socio-económico que en otras ciudades de la antigua Tingitana. En el año 375 se inicia la construcción de la gran basílica paleocristiana, muestra evidente de que el cristianismo se había asentado en la costa norte de África.

En el siglo V (en el año 420) irrumpen los vándalos que asolaron parte de la Ciudad sin establecerse en ella, quedando esta en una situación precaria, hasta que en el año 534 se produce su ocupación por parte de los bizantinos de Belisario durante el gobierno de Justiniano.

1. Carmona (2007), 14.

Con la llegada de los bizantinos se acometen varias mejoras, como la construcción de una base naval que sirve de punto estratégico para el control el Estrecho, así como la cimentación de muros, la construcción de un templo cristiano, y el fomento del comercio y la industria. Del interés de Bizancio por la Ciudad, da fe el Rescripto Imperial de Justiniano dirigido a Belisario:

Ordenamos también que establezca permanente en el pasaje que cae hacia España y que se llama Septa el número de soldados que vuestra grandeza juzgue necesario [...] de modo que puedan guardar siempre aquel paso [...] y haréis establecer además en dicho pasaje los buques ligeros que os parezcan necesarios.

Los visigodos intentan conquistar la Ciudad durante el reinado de Teudis (en el año 573), acción que se salda con un establecimiento efímero de las tropas godas, ya que al regresar el rey Teudis a la Península, la ciudad es reconquistada por las tropas imperiales. En el año 610 la Ciudad, aun bajo dominio bizantino, se constituye en capital de la Mauretania Secunda.

LA CEUTA ISLÁMICA

La expansión territorial del Islam, se inicia con la toma de La Meca por Mahoma en el año 630, lleva a las fuerzas árabes a conquistar el Norte de África. En el año 698 controlan desde la península Arábiga hasta el Magreb El Aksa. A principios del año 710, los árabes estaban sólidamente instalados en el norte de Marruecos.

En el año 709 se produce el primer asedio de Ceuta por parte de las fuerzas musulmanas de Musa ben Nusayr y que se encuentra defendida por Urbano, que según Menéndez Pidal era bereber y señor de la poderosa tribu de Gomara², que entonces era católica y súbdita de los Visigodos, señor de la Mauritania Tingitana; y al que los árabes llamaban Olbán u Olian y los cantares épicos, el Conde Don Julián; y que se mantiene gracias a los refuerzos y víveres de la Península. Al año siguiente un nuevo asedio obliga al Conde don Julián (o Urbano) a hacer acto de sumisión a Musa, reconociéndose como tributario en Ceuta, ofreciéndole su fidelidad y apoyo a cambio de que sus fuerzas no entren en la ciudad, cooperando incluso con una flotilla que

2. Menéndez Pidal (1964), 34 y 79.

auxilia al cuerpo de desembarco de Tariq, compuesto por 7.000 hombres, bereberes en su mayoría, y que atraviesan el Estrecho y se instalan en la ladera de la montaña de Calpe (la futura Ciudad de Gibraltar).

En los años siguientes a la llegada de los musulmanes a la zona, decae la importancia geoestratégica de Ceuta, incluso se llega al abandono de la Ciudad durante la revuelta de los bereberes kharijitas, entre el año 720-742, quedando la Ciudad prácticamente devastada e incluso, «abandonada algunos años, hasta el punto de que el acueducto construido en tiempo de Don Julián, se redujo a unas arcadas»³, hasta que se produce la rebelión berebere durante los años 742 y 743 en la Ciudad de Tánger, que obligó a una parte de la tribu de los Gomara, los Banu Isam (provenientes del valle del Río Martil, al sur de Cabo Negro) a instalarse en la Ciudad, instaurando una nueva dinastía que la convirtió en un enclave corsario, manteniéndose bajo el mandato de esta dinastía local hasta la incorporación de Ceuta al Califato cordobés en el año 931. Durante este periodo, la actividad propia de la Ciudad se reduce considerablemente, si bien el número de habitantes creció en las últimas décadas del siglo IX, debido a la inmigración de habitantes del sur peninsular que huían de las hambrunas.

En el periodo Omeya, la Ciudad estuvo bajo el poder del Califato cordobés, al quedar incorporada a este por Abderramán III, convirtiendo a la Ciudad en una pieza clave frente al control fatimí del Norte de África lo que favoreció el crecimiento de la propia Ciudad y de su población. A partir de ese momento Ceuta contaría «con una mezquita, un cadí y una población más o menos consciente de su identidad»⁴.

La Ciudad vuelve a convertirse en un punto estratégico en la política de sus ocupantes, los soberanos andalusíes, especialmente para la contención de los fatimíes, de adscripción chií, así como para servir de apoyo a su expansión marítima en el Mediterráneo occidental. La ciudad adquiere así uno de sus rasgos característicos, el de constituirse en el muro o frontera de separación de dos espacios religiosos diferentes.

El periodo de ocupación califal fue el de mayor desarrollo económico y cultural de toda la ocupación musulmana de la ciudad, al igual que lo fue para el resto de Al-Ándalus. Respecto a su importancia económica, su puerto se convirtió en el más grande del Magreb abierto a los europeos, sirviendo de base a los intercambios comerciales (otra de las características perdurables de la Ciudad es la de su dependencia económica del intercambio comercial).

3. Ballesteros (2004), 123.

4. Vicente Sánchez (2008), 36.

La ciudad creció durante este periodo. Se construyeron barrios nuevos, así como mezquitas y cementerios, ofreciendo una infraestructura urbana magnífica y que la hacían comparable, según ciertos autores (como la citada Ángeles Vicente), a las de las ciudades del sur peninsular.

Tras la desaparición del califato, la ciudad quedó en manos de un señor local, Saqut Al-Bargüati. Pero en el año 1084, la Ciudad es ocupada por los almorávides del emir Yusuf Ibn Tasufin, dando por finalizado el siglo de independencia que en mayor o menor grado habían mantenido los jefes locales. La dinastía islámica almorávides tenía un carácter rigorista, y llevó a cabo las primeras persecuciones contra la comunidad judía establecida en la Ciudad y cuya presencia había sido tolerada durante el califato cordobés (siempre dentro de su estatus de *dimmies*). Estas acciones revistieron gran dureza al verse obligados los judíos de la Ciudad a convertirse al Islam o a huir de la Ciudad (tal y como le sucedió al rabino y discípulo de Maimónides, Yusuf Ibn Aqnin). Según algunos autores «los almorávides fueron los incitadores remotos del nacimiento en España de un sentimiento anti árabe que no cesó durante toda la dominación de estos»⁵. Durante este periodo la Ciudad se convierte en base de operaciones desde la que parten las tropas hacia Al-Ándalus, adquiriendo su puerto cierta relevancia. En Ceuta nace y se educa el sucesor de Yusuf Ibn Tasufin, su hijo Ali Ben Yusuf.

En el año 1149, Ceuta es destruida por los almohades, una dinastía bereber proveniente del Norte de África, quedando deshabitada hasta el ascenso al poder de Jacob Ben Yusef. Posteriormente, la Ciudad se convierte en una de las bases de preparación de las armadas navales dirigidas contra cristianos y musulmanes⁶. Durante la ocupación almohade se produce, en el año 1227, el suceso del martirio y muerte de Daniel y de sus compañeros de la orden franciscana, por su intento de evangelización en tierras ceutíes. Estos misioneros acudieron a la Ciudad a predicar el Evangelio por lo que fueron detenidos por orden del gobernador Arbaldo, y tras su negativa a abjurar del cristianismo, fueron decapitados en el lugar que hoy se conoce como la Playa de la Sangre. Canonizados por León X en el año 1516 y posteriormente proclamados Santos Patronos de la Ciudad de Ceuta (en la actualidad se celebran en el mes de octubre las Fiestas Patronales en su honor).

Con el declive del imperio almohade, se inicia un periodo convulso en el que la Ciudad es ocupada en el año 1232 por las fuerzas de la Taifa de Murcia, si bien tan

5. Del Pino (1983), 31.

6. Unali (2004), 61.

solo por el corto periodo de un año, tras el cual vuelve a ser independiente, bajo el dominio de un acaudalado comerciante local, Al Yanaati. En verano de 1234 la Ciudad es atacada por una flota castellana que no consigue ocuparla. En la defensa de la Ciudad participaron los comerciantes genoveses que residían en Ceuta. Tras rechazar el ataque, los genoveses exigieron al gobernador local una indemnización por los daños sufridos y ante su negativa, desde Génova se envió una escuadra que mantuvo bloqueada a la Ciudad por mar durante varios meses hasta que el gobernador de Ceuta se vio obligado a efectuar el pago.

En el año 1236 es ocupada por el Reino de Fez hasta el año 1242 en el que es ocupada por los hafsies (dinastía bereber de origen tunecino y que ocupó Túnez, Argelia oriental y Tripolitania entre los años 1229 a 1274).

Los azafiés, una dinastía local iniciada por Abu Al-Quasim, se hace con el poder en el año 1249, conservándolo durante casi un siglo frente al Reino de Fez (que en contadas ocasiones consiguió arrebatárles el dominio).

La ciudad entra en la órbita de los intereses de los reinos cristianos peninsulares a raíz del Tratado de Monteagudo de las Vicarias, celebrado en el año 1291 entre los reinos de Castilla y Aragón. En este Tratado se delimitaban las esferas de influencia de ambas coronas en el norte de África, estableciendo el río Muluya como límite. Al oeste de este río (los territorios del actual Marruecos) se situaba la zona de influencia castellana y al este (los territorios de las actuales Argelia y Túnez), la zona de influencia y acción aragonesa.

En el año 1309 la Ciudad pasa de nuevo a manos del Reino de Fez gracias a la ayuda aragonesa, cuando Jaime II de Aragón la ocupa temporalmente. Pero al año siguiente los azafiés vuelven a tomar el control. En el año 1314 vuelve a ser dominada por el Reino de Fez para al año siguiente retornar a la dinastía azafíe, situación en la que continuara hasta el año 1327 que es reconquistada por los merinies de Fez.

En el año 1384 la ciudad cae en manos del Reino nazarí, última dinastía islámica en España con capital en Granada, pero retornan a manos del Reino de Fez en el año 1387.

Durante el periodo musulmán, el centro político, religioso y social de la Ciudad se encontraba en el istmo, sobre las antiguas ciudades godas y bizantinas. Poco antes de la conquista portuguesa la Ciudad poseía «calles distribuidas por oficios, molinos de agua, talleres, hoteles, puentes, baños, mezquitas»⁷.

Sobre la iglesia bizantina se levantó a partir del año 924 la denominada Mezquita Mayor, si bien parece ser que se mantuvo una pequeña iglesia a la que acudían los

7. Ayache (1979), 18.

comerciantes extranjeros asentados en la Ciudad, entre los que destacaban los mercaderes genoveses, instalados, al menos hasta la conquista portuguesa, en un *fundak* (en árabe «almacén» o «silo» pero también puede entenderse como «lugar de encuentro») el denominado «fundak de Genoie», en la zona oriental de la Ciudad.

Durante la ocupación musulmana de la Ciudad residieron en la misma, pequeñas comunidades de cristianos y judíos. La existencia de estos pequeños grupos discurrió bajo cierta tolerancia, que se vio interrumpida por periodos de intransigencia religiosa que se inicia con la ocupación almohade, dando lugar a las huidas temporales de los judíos o a las ejecuciones de cristianos (como el caso de los franciscanos antes descrito). Pero esta convivencia o coexistencia se basaba en la segregación territorial dentro de los límites de la ciudad. De la población judía no se tiene constancia de la existencia de un barrio exclusivamente hebreo durante el periodo de ocupación musulmana, lo que lleva a autoras como Farhat⁸ a asegurar que estos estaban más integrados en la vida pública que los cristianos, sin embargo, según *Correo da Franca* en su «Historia de Ceuta» cuando se produce el final de la presencia islámica y el inicio de la ocupación portuguesa en el año 1415, existía un barrio hebreo situado en el arrabal extramuros oriental. La otra columna vertebral de la convivencia en la ciudad fue la condición de *dimmíes* de estas minorías religiosas. Los judíos y los cristianos tenían la opción de renegar de su religión y abrazar el Islam o por el contrario, mantener su adscripción religiosa bajo la protección de la autoridad musulmana, con la condición del pago de determinados impuestos y de la aceptación de una posición social inferior. Se trataba de un concepto propio del derecho islámico de acuerdo con el cual, los judíos y los cristianos, llamados genéricamente «pueblos del Libro», vivían bajo la «protección» del gobernante musulmán con derechos y deberes «diferenciales». Tenían derecho a practicar su fe (aunque con severas limitaciones) y a tener sus propios jueces en cuestiones civiles tales como matrimonios, divorcios, sucesiones, etc. En la práctica, el tratado era inseguro e inestable y condenaba a una enorme precariedad a los no musulmanes, ya que el pacto podía suspenderse en cualquier momento y también cabía la posibilidad de que se les impusieran nuevos impuestos de forma arbitraria. Los *dimmíes* eran sometidos a una presión fiscal que en ocasiones triplicaba a la de los creyentes musulmanes. Esta circunstancia pudo influir en la conversión al islam de un gran número de habitantes cristianos. En general, los historiadores coinciden en que, pese a las diferencias de grado entre

8. Farhat (1993), 52.

unos periodos y otros, jamás hubo igualdad entre musulmanes y no musulmanes. La especialista en Oriente Medio, Bat Ye'or, sostiene que la vida de los *dimmiés* era un calvario, y lo ilustra a través del análisis de las masacres de las primeras conquistas, las posteriores humillaciones una vez ocupadas sus tierras, el opresivo sistema fiscal, el saqueo y el pillaje de casas, iglesias y sinagogas, las conversiones forzosas (a su juicio, mucho más numerosas de lo que habitualmente se suponía), etc. Incluso otros historiadores, que tienen una visión mucho más benévola de la historia del islam, como Bernard Lewis⁹, coinciden en que los *dimmiés* estaban sometidos a una situación legal y social de inferioridad que, en general, fue empeorando progresivamente a medida que el mundo islámico se debilitaba. La discriminación estaba institucionalizada y era inherente a las leyes y costumbres sociales: un musulmán no podía ser condenado a pena capital por el asesinato de un infiel, pero el infiel sí lo era si levantaba la mano a un musulmán, aunque fuese en defensa propia¹⁰. El valor en tribunales musulmanes del testimonio de los *dimmiés* era inferior, al igual que la indemnización en los casos de venganzas de sangre. Las acusaciones de blasfemia contra los *dimmiés* eran habituales y el castigo era la muerte. Como no podían testificar en un tribunal para defenderse, debían convertirse para salvar la vida. Los *dimmiés* varones eran castigados con la muerte si mantenían relaciones sexuales con una musulmana. Se les discriminaba en el vestido, en el uso de animales, en ciertos oficios y se les prohibía tener servidores musulmanes. Toda esta relación de limitaciones variaban según regiones y periodos históricos, pero mantenían dos constantes: manifiesta inferioridad del *dimmié* y rígida separación entre comunidades en los asuntos relevantes. La cuestión de los *dimmiés* o *dhimmies* es relevante de cara al discurso que mantendrán ciertas élites musulmanas de la ciudad con respecto a la reivindicación de la tolerancia islámica frente a la intransigencia cristiana.

LA CEUTA PORTUGUESA (1415-1580)

En el año 1415 se produce la toma de la Ciudad por parte de la Corona portuguesa. Esta acción se inscribe dentro de las campañas iniciadas por este reino peninsular con el objetivo de ocupar diversos puntos de la costa norte de África y así asegurar

9. Bernard Lewis (2002), 4-9.

10. Bat Ye'or (1985), 25.

su comercio y el tráfico marítimo por el Estrecho de Gibraltar y el Mediterráneo occidental, además de crear enclaves que impidieran una nueva ocupación musulmana del sur peninsular.

La toma de la Ciudad se lleva a cabo durante el reinado del rey luso, D. Juan I (con las correspondientes bulas de cruzada), con una flota al mando de los infantes Duarte, Pedro y Enrique, desembarcando en la Plaza, que se encontraba defendida por las fuerzas de Salah ibn Salah y cuyo asalto y ocupación fue rápida, culminándose en tan solo una jornada. Tras la consolidación militar de la Plaza, quedó al mando como gobernador de Ceuta, Pedro de Meneses.

Desde el primer momento de la conquista o reconquista de la Ciudad por las fuerzas cristianas, se suceden los ataques a esta, ya sea desde las cabilas (del árabe *qabila*: tribu) cercanas o por otros pueblos del sur como los merinidas e incluso los nazaríes. Este es uno de los rasgos que van a caracterizar la vida de la ciudad en los siguientes siglos: el acoso constante y los intentos de ocupación por parte de algunos pueblos musulmanes de la zona y posteriormente, por los propios marroquíes, cuando estos se constituyan como reino.

La consideración de la toma de Ceuta por parte de las tropas portuguesas como una nueva conquista por parte de los cristianos o de una reconquista de territorio cristiano ocupado por musulmanes, se conforma como una de las razones que se esgrimen en la defensa o negación de la españolidad de la ciudad en la actualidad. Para los autores que defiende la españolidad de Ceuta se trata de la recuperación de un territorio ocupado temporalmente por los musulmanes, al igual que sucedió en el resto del territorio peninsular. Para los que defienden la «marroquinidad» de Ceuta, se trataría de una conquista *ex novo* y por lo tanto, este hecho le restaría legitimidad y fundamentos a las tesis «españolistas».

El rey Juan I de Portugal declara desde un primer momento su intención de convertir a la Ciudad en un lugar donde redimir penas, cumpliendo los destierros sin necesidad de enviar a sus súbditos al extranjero. Se trataba principalmente de individuos pertenecientes a la baja nobleza aunque no faltaron individuos de clases populares. Además, el lugar era idóneo para que los caballeros portugueses demostraran su valor y ganaran los laureles necesarios para elevar su consideración en la metrópoli.

La llegada de estos nobles, tanto de los que buscaban, en un sentido renacentista, alcanzar glorias en su lucha contra los infieles con las que regresar a sus tierras, como los que llegaban para «purgar» sus delitos, modifican sustancialmente la conformación demográfica de la Plaza, al asentarse en muchos casos con sus esposas e hijos:

Aquí serán recludos todos los desterrados por criminosos, y aquí podrán cumplir su destierro en la esperanza de volver a aquella, habiendo purgado sus desordenes en valerosos hechos¹¹.

A pesar de la llegada de tropas y desterrados a la ciudad, esta no alcanzó el número de habitantes que había tenido durante la mayor parte del periodo medieval islámico, contando con unas 2.500 almas entre civiles, militares, religiosos y desterrados.

Los planes trazados por el infante D. Enrique el Navegante, para el sostenimiento económico de la Plaza se orientaron en dos direcciones. Por un lado, la redención de cautivos apresados en las tierras fronterizas, y de otro, la práctica del corso mediante el apresamiento de las naves musulmanas que cruzaban el Estrecho de Gibraltar. Ambas prácticas de sostenimiento económico de la Plaza fueron un fracaso. La redención de cautivos chocaba con la pobreza extrema de las aldeas vecinas a las que solían pertenecer estos prisioneros, por lo que en el mejor de los casos, solo pudieron ser vendidos como esclavos teniendo como destino principal la Península.

Respecto a las acciones corsarias, fueron absolutamente insuficientes, ya que estas no reportaban más que unas subsistencias en géneros que no se correspondían con las necesidades de la Plaza.

Por lo tanto, los portugueses no tuvieron más opción para el mantenimiento de la Ciudad que acudir a la asistencia económica desde la metrópoli, lo que constituiría otro de los rasgos peculiares de la Ciudad hasta la actualidad: el de una Plaza con una economía de baja productividad y sostenida por el erario público. Este sostenimiento se realizaba a través de las denominadas *tensas* (pensiones vitalicias concedidas por los servicios prestados y que pasaban de padres a hijos) y las *moradías* (una gratificación de residencia concedida por medio de títulos de hidalguías o de Órdenes Militares). Las gratificaciones económicas por residir o prestar servicios en Ceuta, establecidas por los portugueses, han tenido bajo diversas formas, continuidad hasta la actualidad.

En la cuestión religiosa, la primera fundación de órdenes religiosas en la Ciudad fue la de los franciscanos observantes, que se instalaron en la Ciudad en el año 1420 a instancias del Infante D. Pedro, con la intención de que fueran la «punta de lanza en la re evangelización de la región»¹². La empresa evangelizadora resultó un fracaso

11. Gómez Eanes (1992), sin paginar.

12. Szmolka (2000), 223.

por lo que las órdenes religiosas presentes en la ciudad se dedicaron a la redención de cautivos cristianos presos en las ciudades cercanas, especialmente de los que se encontraban en las vecinas ciudades de Tánger y Tetuán.

En cuanto a la conformación étnico-religiosa de la Ciudad, se produjo una permuta completa de los habitantes musulmanes por los propios portugueses. En los primeros tiempos de la reconquista portuguesa se ordenó la completa expulsión de sus anteriores moradores musulmanes, prohibiéndose de forma expresa su entrada en la Ciudad. Los cautivos musulmanes apresados en las distintas razzias ejecutadas por los gobernadores portugueses, en la mayoría de las ocasiones como respuesta al hostigamiento cabileño, acabaron en su mayoría vendidos como esclavos.

Se mantiene la presencia de judíos, que en un primer momento huyen ante el ataque portugués a la Ciudad, pero que posteriormente vuelven para instalarse en esta, pasando a monopolizar el comercio. La zona donde se asentaban estos judíos recibía el nombre de «La Aduana» y contaban con una sinagoga. Además de dedicarse al comercio se tiene constancia de que había sastres y propietarios de casas. En el ataque a la ciudad del año 1418 por parte de una flota nazarí se tiene certeza de que estos habitantes se significaron en la defensa de la plaza¹³. El Decreto de Expulsión del Reino de Portugal de 1497 no tuvo su aplicación en Ceuta, por lo que los judíos permanecieron en la Ciudad hasta el año 1561, cuando se procede a regularizar su situación, y se les autoriza de forma oficial a residir en la Ciudad.

Durante la ocupación portuguesa se mantuvo una fuerte homogeneidad étnica entre la población de la Plaza, siendo residuales las cifras de pobladores pertenecientes a reinos no peninsulares, y de igual manera, una fuerte homogeneidad religiosa tan solo rota por los escasos esclavos y los también escasos moradores de religión hebrea.

CEUTA PORTUGUESA BAJO LA CORONA HISPÁNICA (1580-1640)

En agosto de 1578 el Rey Sebastián muere junto con gran parte de la nobleza lusa en la batalla de Alcazarquivir, en tierras marroquíes. Este luctuoso hecho permitió al Rey de España, Felipe II, hacer valer sus derechos al trono portugués al ser hijo de la emperatriz Isabel, hija segunda del Rey D. Manuel. La monarquía hispánica consigue imponer sus pretensiones mediante el envío de una armada y un ejército

13. Salafranca (2001), 20.

a Portugal, lo que le permite ser proclamado como Rey en las Cortes de Tomar en 1581. Junto con el propio reino portugués, también sus posesiones en África, Asia y América pasan a engrosar la larga lista de territorios bajo el dominio del Rey Prudente.

Cuando se produce la asunción de la Corona portuguesa por Felipe II, la plaza de Ceuta sigue siendo nominalmente portuguesa pero comienza a verse absorbida por las políticas y los intereses propios de la Corona española.

Durante este periodo, que podríamos calificar de tránsito desde la Ceuta lusa a la Ceuta española, la Plaza va a sufrir un paulatino cambio en la conformación del origen de sus pobladores. La llegada, cada vez más frecuente, de tropas castellanas como auxilio frente a las incursiones de los cabileños, va a dar lugar a un proceso de «castellanización» de la ciudad que facilitará el tránsito definitivo de Ceuta a la Corona española cuando se produzca la separación de Portugal.

En este periodo se mantuvieron las escaramuzas fronterizas, con graves pérdidas como las sufridas en el año 1588 al ser sorprendida la guarnición mientras forrajeaba en el denominado Campo Exterior (el terreno colindante a las Murallas Reales), así como las consiguientes razzias de castigo. Pero además de estos hechos bélicos, otros de índole sanitaria, como la epidemia de peste en el año 1580, mermaron la población civil y militar necesitando de forma continua el apoyo de las tropas castellanas para el mantenimiento de la Plaza bajo el dominio peninsular.

En la década previa al paso definitivo de Ceuta a manos españolas, la población de la Ciudad se estimaba en unas mil novecientas personas, en su mayoría de origen portugués (la pequeña nobleza local) y castellano (especialmente la tropa). Esta homogeneidad étnico-religiosa (formada por peninsulares católicos portugueses y castellanos) solo se veía rota por la presencia de esclavos moros (prisioneros provenientes de las razzias y que constituían el último peldaño de la escala social) y de la pequeña comunidad judía dedicada al comercio de productos provenientes de la Península con la vecina ciudad de Tetuán. Respecto a la tolerancia de Portugal con la comunidad judía y su presencia en la Ciudad aceptada institucionalmente como muestra el hecho de que en el año 1585 se permita la existencia de un zoco de judíos bajo supervisión de un alcaide cristiano, va a ir dando paso a la intolerancia castellana. Aun bajo dominio formal portugués (pero con una ciudad cada vez más absorbida por los intereses castellanos) se dicta una orden en el año 1611, por la que se procede a controlar la entrada de judíos en la Ciudad, si bien esta disposición no se aplicó con excesivo celo, posiblemente por una cuestión de recaudación fiscal.

Otros grupos minoritarios de los que se tiene constancia que habitaron la ciudad durante este periodo es el de un reducido grupo de armenios, así como el de mercaderes genoveses¹⁴.

LA INCORPORACIÓN DEFINITIVA DE CEUTA A LA CORONA DE CASTILLA

A finales del año 1640 se produce la sublevación en Portugal del Duque de Braganza contra la Corona española. La noticia llega a Ceuta en febrero del año 1641 siendo gobernador de la plaza, D. Francisco de Almeida. Este adopta una postura ambigua a la espera de que se resuelvan los acontecimientos en la metrópoli. Ante esta falta de definición, un grupo de caballeros hidalgos ceutíes de origen portugués y castellano, proclaman la fidelidad de la Ciudad al Rey de España. Desde ese momento la ciudad queda incorporada de «hecho» a Castilla (la incorporación de derecho se producirá en el año 1668 con el Tratado de Lisboa y el reconocimiento de la soberanía española sobre Ceuta).

El cambio de titularidad va a acelerar el proceso de castellanización, ya iniciado sesenta años antes, mediante el envío de más tropas castellanas, lo que se traducirá en un mayor número de desposorios y en el aumento de familias de esta proveniencia asentadas en la ciudad.

Durante este periodo continúan los hostigamientos por parte de los pueblos vecinos (destacan, por las pérdidas que produjeron entre las tropas castellanas, las incursiones de los años 1648 y 1655) así como las razzias de castigo, destacando las llevadas a cabo en el año 1666. En cuanto al volumen de población existente en la ciudad, se mantienen el estancamiento de la época anterior, contando con mil novecientas almas en el año 1648¹⁵.

Las amenazas a la Plaza no provienen solo de las cabilas vecinas, también se ve afectada por las acciones bélicas internacionales emprendidas por los ingleses que buscan un punto de apoyo a su expansión en el Estrecho de Gibraltar. En el año 1655 se rompen las hostilidades con Inglaterra y Cromwell llega a pactar su apoyo a los moros y a los argelinos para lograr la expulsión de los españoles de las plazas de

14. Posac Mon (1983), 43.

15. Mascarenhas (1918), 15-16.

Ceuta y Oran. La situación se agrava con la cesión de Tánger a Inglaterra por parte de Portugal, a lo que la Corona española responde con un refuerzo de las defensas de Ceuta y con un intento fallido de conquista de la ciudad de Tánger. Durante esta contienda, los ingleses llegaron a armar a los moros de Tetuán y Fez con el propósito de doblegar la Plaza de Ceuta.

La otra amenaza para Ceuta la constituía la instauración de la dinastía alauí que unifica territorios en el Norte de África dando forma al Marruecos moderno. El segundo sultán, Muley Ismail, consigue aglutinar a las tribus del Atlas Medio, creando un poderoso ejército. Desde ese instante las miras del nuevo sultán se fijan en las plazas de soberanía europea en el Norte. En el año 1672 los Nicassies, que dominaban la provincia de Tetuán, llegan a un acuerdo con el gobernador de Ceuta para poner fin a las hostilidades, pero este pacto de no agresión no fue del agrado de Mulay Ismail que decide lanzar un ataque sobre la zona desplazando a un ejército de 10.000 hombres.

La política expansionista de Mulay le lleva a conquistar la plaza española de La Mamola¹⁶ en el año 1681 y en el año 1684 ocupa Tánger tras el abandono de esta ciudad por parte de Inglaterra, para en el año 1692 planear el ataque a Ceuta. Pero este ataque queda pospuesto debido al frente abierto contra los turcos en Argel.

Durante este periodo, la población va adquiriendo una conformación cada vez más española gracias a la llegada constante de tropas en socorro de la Plaza provenientes principalmente de Andalucía.

En el caso de los judíos, el paso definitivo de Ceuta a manos castellanas, hace crecer las tendencias antisemitas dentro de la Ciudad hasta que se produce en el año 1684 el punto álgido de este antisemitismo con la destrucción de la sinagoga por orden del Conde de Puñoenrostro con el beneplácito de la Reina Regente, Mariana de Austria. Este hecho, marca el inicio del abandono de Ceuta por parte de los pobladores judíos, éxodo que culminará con su expulsión definitiva a principios del siglo XVIII.

16. Ciudad situada en la costa atlántica marroquí, sobre el estuario del río Sebou y a 30 km al norte de Rabat. Fue conquista por los portugueses en 1515 pero fueron expulsados el mismo año. La ciudad se convierte en base de operaciones del pirata inglés Mainwaring. En 1610 tras la toma de Larache por España, se conquista La Mamola en 1614 pasando a denominarse «San Miguel de Ultramar». En 1681 la guarnición española se rinde al sultán Mulay que rebautiza la ciudad con el nombre de Mehdia.

CEUTA EN EL SIGLO XVIII: LA CIUDAD SITIADA

El siglo XVIII se inicia en Ceuta con el cerco más importante de los muchos sufridos. En 1694 un ejército marroquí de entre siete y treinta mil hombres, se dirige a Ceuta para iniciar su conquista. Desde ese momento se suceden los asaltos, fortificaciones y bombardeos por parte de las fuerzas de Mulay, así como los contraataques de las tropas españolas. Durante el cerco se produce la continua llegada de tropas provenientes de Andalucía y Extremadura, a pesar de que el Reino de España se encuentra inmerso en la denominada Guerra de Sucesión. En el año 1704 se produce la ocupación británica de Gibraltar y en el año 1705 los marroquíes intentan rendir la Plaza de Ceuta asegurando que poseen el apoyo de los ingleses. El acoso a la escasa población y guarnición de Ceuta continua hasta el año 1720, cuando el marqués de Patiño decide armar una flota y un importante ejército de más de diez mil hombres que levanten el cerco a la ciudad, que por esas fechas duraba ya más de veinticinco años. Pero esta acción resulta completamente imposible debido a una fuerte epidemia que sufren las tropas expedicionarias, así como al alto grado de desertiones. En el año 1721 la situación es precaria debido a la epidemia y a la falta de suministros, por lo que el asedio no consigue ser levantado totalmente hasta el año 1727 gracias en parte a la acciones de las tropas españolas, pero también a la muerte del propio Mulay Ismail. La ciudad sale del Gran Cerco, que ha durado treinta y tres años, fuertemente empobrecida¹⁷.

La subida al trono alauí del segundo hijo de Mulay, y a la muerte de este, de su hermano Mulay Abd-Allah, no modifica la política seguida por la dinastía alauita con respecto a Ceuta. En 1732 se produce otro nuevo intento de conquista de la Ciudad por parte de fuerzas marroquíes que se salda con una nueva derrota. En los siguientes quince años la presión sobre la Ciudad disminuye considerablemente al verse el reino de Marruecos inmerso en enfrentamientos internos entre los pretendientes al Trono, hasta el punto de que esta situación permite a los gobernadores de Ceuta, disponer diversas incursiones en el campo exterior con el objeto de ampliar el perímetro fronterizo así como de procurarse avituallamientos en las zonas colindantes. En el año 1754 las autoridades de la Plaza se permiten incluso pasear por el campo exterior fronterizo.

17. Carmona (1996), 230.

Tras diversos contactos diplomáticos entre el Sultán y el gobierno de Carlos III, se suscribe en el año 1767 un Tratado de Paz que debía poner fin a las hostilidades. Pero en el año 1774, el Sultán Sidi Mohammed acuerda atacar de nuevo las plazas de soberanía españolas en el norte de África, si bien para el soberano marroquí este hecho no suponía la ruptura del citado Tratado de Paz (esta aparente incongruencia es un rasgo característico de la diplomacia marroquí). El gobierno español decide declarar la guerra a Marruecos, que con ayuda inglesa, ha puesto cerco al Peñón de Vélez de la Gomera y a la plaza de Melilla. El fracaso de las acciones marroquíes lleva a las partes a un nuevo Tratado de Paz firmado en el año 1782, cuya principal consecuencia para la Ciudad será la ampliación del territorio de la Plaza.

En el año 1790, el nuevo Sultán Muley Yazid, vuelve a poner cerco a la Ciudad con un ejército de veinte mil hombres, procediendo a un fuerte bombardeo de la Ciudad desde las alturas colindantes. Pero de nuevo la incursión se salda con un fracaso para las fuerzas marroquíes. Su sucesor Mulay Solimán firmaría un nuevo Tratado de Paz en el año 1799 con el que termina el siglo. La importancia fundamental de este Tratado es la de que reconoce, de forma expresa, los límites territoriales de Ceuta establecidos en el Tratado de 1782 y de forma implícita la soberanía de España sobre la Plaza de Ceuta. Así en su artículo 15 manifestaba:

[...] los límites del Campo de Ceuta y la extensión del terreno para el pasto de los ganados de aquella plaza, quedaran en los mismos términos que se fijaron y determinaron en 1782.

Respecto a la población de la Ciudad, la llegada de importantes contingentes de tropas para la defensa de la Ciudad hace crecer el número de habitantes, si bien en muchos casos se trataba de permanencias temporales, alcanzando su población en el año 1787 la cifra de 7.449 personas, incluidos los eclesiásticos (según el Censo del Conde Floridablanca realizado ese año).

Durante este periodo la Ciudad refuerza su aspecto militar, mientras que en la escasa población civil, que sufre los asedios así como las epidemias y falta de suministros provocados por este aluvión de tropas de defensa, se potencia un fuerte espíritu de resistencia y favorece la adquisición de una identidad de cruzada frente al expansionismo islámico, y más en concreto, frente al anexionismo marroquí. Un espíritu que perdurará en diferentes grados entre la población ceutí.

La esclavitud fue una de las causas de que residieran en la ciudad, personas de origen étnico y credo religioso distinto al de los peninsulares. Según el profesor Carmo-

na Portillo¹⁸, el periodo de mayor presencia de estos esclavos son las fechas cercanas a la completa anexión de Ceuta a la Corona castellana (hacia el año 1640) así como durante el decenio 1720-1729. Uno de los posibles aumentos de la presencia de esclavos en la plaza fue el larguísimo cerco al que se vio sometida la Ciudad entre el año 1694 y el 1720, lo que propició un aumento de altercados y enfrentamientos fronterizos con la consiguiente captura de prisioneros marroquíes. Durante los periodos de paz, como sucedió durante la vigencia del Tratado de Paz entre España y Marruecos de 1766, descendió la presencia del número de esclavos en la Ciudad. La procedencia de estos esclavos aparece como imprecisa, pero en general se trataba de musulmanes capturados como prisioneros de guerra o en menor medida como producto del comercio de esclavos. En los registros de la época aparecen con denominaciones imprecisas como «berberiscos, turcos, o moros» o simplemente por el color de su piel. En Ceuta los esclavos más frecuentes eran los moros, por la vecindad y el conflicto bélico. Los negros y mulatos también eran corrientes dentro del grupo de esclavos, traídos por el comercio portugués con África¹⁹.

Los escasos hebreos residentes en Ceuta se encargaban de rescatar a los hebreos que habían sido capturados y vendidos como esclavos, al igual que hacían comunidades judías más importantes y numerosas, como la de Tetuán. En el año 1707 se decreta la expulsión definitiva de los judíos. En ese momento tan solo quedaban en la ciudad diez varones judíos.

Los musulmanes tenían prohibida su pernoctación intramuros, procediéndose a un intenso control con esta finalidad, si bien en el año 1743 se tiene constancia del asentamiento en la Ciudad de los denominados «moros libres» aunque su número era muy reducido (doce en total, incluidas las mujeres y los niños). Al finalizar el siglo XVIII, en 1792, se produce el establecimiento de los denominados Moros Mogataces de Oran. Se trataba de los componentes del Regimiento Fijo de Oran que mantuvieron su fidelidad a España y que fueron trasladados a Ceuta tras la pérdida de la ciudad argelina por la Corona española.

Otras minorías étnicas presentes a partir de 1750 son los gitanos en condición de desterrados.

18. Carmona Portillo (1996), 285.

19. Del Valle Pantojo (2004).

EL SIGLO XIX EN CEUTA: LA CREACIÓN DE LA CIUDAD MODERNA

La ciudad comienza el siglo con unos ocho mil habitantes (el 75% de los cuales eran militares y presidiarios)²⁰ y bajo el bloqueo de los ingleses por mar y de las tropas del Sultán de Marruecos por tierra.

En el año 1808 se inicia en la Península el levantamiento popular que dará comienzo a la denominada Guerra de la independencia o Guerra contra el francés. Este giro de los acontecimientos hace que los hasta ahora enemigos ingleses, pasen a convertirse en aliados y a cooperar en la defensa de la Ciudad. El 14 de junio de 1808 se constituye la Junta de Defensa de Ceuta expresando su fidelidad al rey Fernando VII. Ya en 1812, la Junta de la Ciudad, institución local instaurada durante el periodo de dominación española y que había sustituido al Concejo como órgano regidor de la Ciudad durante el periodo portugués, se convierte en Ayuntamiento Constitucional. La nueva Constitución liberal de 1812 no hace referencia expresa a la Ciudad de Ceuta sino de forma genérica a «las posesiones de África» mientras que si realiza una relación pormenorizada del resto de los territorios que componían España en aquel momento (art. 10 de la Constitución Española de 1812).

En las postrimerías de la guerra contra el francés, en el año 1814, y ante el temor de que Gibraltar caiga en manos de estos, varias familias judías son acogidas por el gobernador de Ceuta, el General Butrón, con la esperanza de que, al igual que sucediera en Gibraltar, la presencia de estas personas sirviera como acicate para el crecimiento económico de una Ceuta que pasaba por un estado lamentable de desolación y miseria.

El crecimiento de la comunidad judía, proveniente principalmente de Gibraltar, se produce sin graves incidentes, a pesar de la fuerte oposición del obispo de Ceuta que consideraba vigente el Decreto de Expulsión de 1492. El General Brutón consideraba suficiente la buena conducta cívica de estas personas para permitir su presencia en la Ciudad. Existe constancia de que en el año 1848 habitaban en la Ciudad diversas familias judías, que posteriormente mantendrían su arraigo en Ceuta durante décadas. Se trataba de las familias Cachi, Barchilón, Bensayag, Coriat y Benhamú (estas tres últimas procedentes del vecino Tetuán).

El regreso de Fernando VII en el año 1814 significó la vuelta del absolutismo y con él, Ceuta se convierte en prisión de liberales e independentistas americanos.

20. Alarcón (2008), 23.

El ayuntamiento constitucional no volverá a restaurarse hasta 1835 (descontando el breve periodo del Trienio Liberal).

En 1843 las autoridades españolas realizan una reclamación ante la Corte de Fez debido a la ocupación por parte de tribus de la zona, de territorios del Campo Exterior de la Ciudad. Tras la mediación inglesa, se firma un convenio en 1844, completado por el Acta de 7 de octubre del mismo año, para la ejecución de lo referente a los límites de Ceuta. Estas disposiciones jurídicas no son suficientes para mantener una situación de paz en la ciudad dado el continuo hostigamiento de los cabileños, hasta el punto de que el ministro de Estado, el Marqués de Miraflores defenderá en el año 1851 el empleo de la fuerza en defensa del honor nacional ultrajado, por considerar ineficaces las gestiones diplomáticas ante la Corte de Fez. En este estado de cosas, el gobierno español prepara una expedición militar contra Marruecos, finalmente abortada por la inestabilidad política interna, en concreto por el pronunciamiento progresista denominado la «Vicalvarada» del año 1854.

En agosto de 1859, mientras se discute un nuevo Convenio, se produce el ataque de los cabileños de Anyera a las fortificaciones españolas, demoliendo una de ellas, destruyendo un escudo de España y los mojones de la línea divisoria y matando a algunos operarios. Tras dar seguridades por escrito a Gran Bretaña de que no se ocuparía Tánger u otro punto del territorio marroquí, se declara la guerra el 22 de octubre. Las operaciones militares fueron lentas, lastradas por la falta de acondicionamiento del puerto de Ceuta, la declaración de una epidemia de cólera entre las tropas y la nefasta organización logística del ejército expedicionario. Tras la ocupación de Tetuán, la guerra finaliza con el Tratado de Wad Ras en 1860 por el que los límites territoriales de la Ciudad de Ceuta se ampliaban considerablemente, según lo estipulado en el artículo 2º del citado Tratado alcanzando esta ampliación «hasta los lugares más convenientes para la seguridad y completa defensa de su guarnición», si bien la delimitación final, sería inferior a la estipulada en el Tratado, debido a las dificultades en su delimitación efectiva y a que los comisionados españoles confundieron las estribaciones paralelas del Yebel Musa, con las crestería principal de Sierra Bullones que arranca del extremo oriental de la bahía de Benzú, por lo que se perdió este territorio junto con los manantiales que surtían a la Plaza.

Como en anteriores ocasiones, las acciones bélicas en Ceuta o su entorno, trajeron consigo la llegada de un número importante de personas relacionadas en su mayor parte con el esfuerzo bélico y el aprovisionamiento de las tropas, pero por primera vez, el sentido de las acciones de guerra no tenían una orientación estrictamente defensiva sino ofensiva o expansiva. Tras esta Guerra hispano-marroquí, Ceuta dejará

de ser una ciudad sujeta a asedios y auxiliada desde la Península, para convertirse en la base sobre la que se proyectará la expansión española en el norte de Marruecos.

Entre las consecuencias importantes de esta guerra en la conformación de la nueva Ceuta, se encuentran la concesión a la ciudad por parte de las Cortes Españolas de la condición de puerto franco el 19 de marzo de 1863 y la del fuerte aumento de la población establecida, que pasó de las 7.000 personas censadas en el año 1857, a las 10.395 del año 1860. La llegada de comerciantes provenientes del sur peninsular y de las familias judías de Tetuán y Tánger es el germen de una nueva sociedad civil, hasta ese momento prácticamente inexistente, iniciándose la formación de una nueva burguesía que compartirá el poder socioeconómico con el elemento militar predominante²¹.

La expansión de la población en general, que se inicia con la guerra de África (1859-1860), da inicio también a la expansión de las minorías asentadas en la ciudad.

La Guerra trajo consigo un importante impulso en el establecimiento de familias judías en Ceuta, procedentes de Tetuán, especialmente tras el abandono de las tropas españolas de la ciudad marroquí en el año 1862 ante el temor a represalias por su colaboración con los españoles. Posteriormente, en el año 1867 se produce otra oleada migratoria desde Tetuán a Ceuta debido al bandidaje endémico que sufría la ciudad marroquí. La Revolución de 1868 y la posterior redacción de la Constitución de 1869, en la que se garantizaba la libertad religiosa, vinieron a normalizar la situación de los judíos en España. En Ceuta, en el año 1875 residían 28 familias hebreas (en total 88 individuos), población que continua creciendo hasta alcanzar en el año 1888 las 176 personas censadas.

La población que profesaba la religión islámica y que residía de forma legal en la ciudad durante la primera mitad del siglo XIX, era prácticamente inexistente. Tan solo los descendientes de los Moros Mogataces de Oran (los establecidos tras el abandono de la Ciudad de Oran) aparecen en el censo del año 1850, si bien se trata de una cantidad exigua: veinte individuos. Pero al igual que sucede con la población judía, la Guerra de África (1859-1860) es el inicio del asentamiento moderno y estable de los habitantes musulmanes en la Ciudad. En el padrón de 1875, aparecían 91 musulmanes «56 varones pertenecientes a los Moros Tiradores del Rif» y 35 mujeres, instalados, al igual que lo habían hecho anteriormente los Moros Mogataces de Orán, en las murallas del Angulo, en el inicio del «Campo Exterior», lo que significaba que estaban asentados extramuros, fuera del casco amurallado de la Ciudad. En 1888 el

21. Alarcón (2008), 25.

censo menciona a 204 musulmanes, de los que 122 son naturales de Ceuta y 82 de Marruecos.

A pesar del crecimiento de la presencia de minorías religiosas a lo largo de la segunda mitad del siglo, estas continuaban representado una porción mínima de la sociedad ceutí, que a finales del siglo XIX contaba con 12.862 habitantes²².

En su vertiente administrativa se aplica a la Ciudad la Ley Municipal de 1877, si bien no rige en Ceuta hasta el año 1889, mientras que por la Ley Provincial de 1882, la Ciudad quedaba incluida administrativamente dentro de la provincia de Cádiz.

CEUTA EN EL SIGLO XX: DE BASE DE EXPANSIÓN A CIUDAD REIVINDICADA

En el año 1905 la ciudad recibe la visita del rey Alfonso XIII y se constituye la Junta de Obras del Puerto que facilitaría las acciones de penetración en el norte de Marruecos. El compromiso de ese nuevo impulsor colonizador queda ratificado en el año 1906 con la Conferencia de Algeciras. España estuvo presente, además de por ser la anfitriona del encuentro, por haber participado como potencia menor en la Conferencia de Berlín de 1880. La reunión diplomática de Algeciras se centró en el futuro del imperio jerifiano dentro de las disputas internacionales entre Alemania y Francia. El resultado de la Conferencia fue el reparto de Marruecos en zonas de influencia sobre las que España y Francia debían ejercer su acción protectora, si bien fue Francia la potencia que se adjudicó las regiones más pobladas y ricas del sultanato. Tras los desordenes de Casablanca de 1907 y la Guerra de Melilla en 1909 (de graves consecuencias internas para España como la Semana Trágica de Barcelona), se inicia la implantación del Protectorado, en la zona intermedia por parte de Francia y en la cornisa norte y franja sur, por parte de España, tras la firma en 1912 de un acuerdo entre ambos estados.

El Protectorado español sobre el norte de Marruecos atraerá con fuerza el establecimiento en la ciudad de obreros españoles en busca de un nuevo «El Dorado» en el que hacer fortuna. La escasa cualificación de esta mano de obra y su llegada en aluvión dio lugar a una Ciudad con un fuerte componente de marginación y chabolismo.

22. Población de hecho 1897. Reseñas estadísticas del INE.

La población pasó de los 13.993 habitantes en el año 1905 a los 52.297 de 1928²³, año en el que se puede dar por finalizado el modelo de crecimiento poblacional y económico basado en la Guerra de Marruecos (1913-1927).

La llegada de la Dictadura de Primo de Rivera fue vista con temor por las élites ceutíes, especialmente por parte de los denominados «africanistas», debido a sus posturas abiertamente abandonistas con respecto a la presencia de España en el norte de África²⁴. Cuando Primo llega al poder, aun propugnaba la retirada española de Marruecos y le precedía una actitud abiertamente entreguista (siendo Gobernador Militar de Cádiz propuso el canje de Gibraltar por Ceuta, lo que le costó la destitución del cargo). Pero el dictador cambia de postura y emprende una fuerte campaña militar, que con la ayuda de Francia, consigue la pacificación de la zona en el año 1927.

Con Primo de Rivera se promulgan los estatutos municipal y provincial de 1924 y 1925, y se sustituye el Ayuntamiento de Ceuta por una Junta Municipal Cívico-Militar (el 3 de agosto de 1925) segregándose la Ciudad de la provincia de Cádiz para pasar a la circunscripción y competencia del Alto Comisario para Marruecos. Al finalizar la Dictadura, se restablece el Ayuntamiento en octubre de 1930, equiparado normativamente a partir de mayo de 1931 a los del resto del territorio nacional.

En las elecciones municipales del año 1931, se alza con la mayoría en el ayuntamiento ceutí la conjunción republicano-socialista dando paso al primer gobierno municipal de la nueva República. Los años del periodo republicano son convulsos debido a la radicalización de amplias capas de la sociedad ceutí y al empobrecimiento de aquellos que habían llegado atraídos por las oportunidades de un Protectorado que ya había culminado su fase de expansión. Las huelgas y los desordenes sociales se suceden hasta desembocar en la huelga revolucionaria de 1934. A partir de ese momento la sociedad ceutí queda dividida de forma irreconciliable, situación que se prolonga hasta la victoria del Frente Popular en el año 1936 y el posterior golpe militar del mismo año.

Durante la Segunda República, el crecimiento de la población asentada en la Ciudad se estanca debido a las dificultades económicas que dominan el periodo (a la crisis mundial iniciada con el *crack del 29*, se une el final de la implantación del Protectorado). La población hebrea, que se había doblado durante los años del inicio del Protectorado, alcanza los 309 individuos al iniciarse la contienda en 1936. Tras la

23. Series temporales. Padrón Municipal de Ceuta.

24. Rantomé (2004), 198.

rebelión militar se produce un éxodo de algunos miembros de esta comunidad debido a su significación política durante la Segunda República. Respecto a la población musulmana, se produce un fuerte incremento de su presencia durante los periodos de implantación del Protectorado y del régimen republicano, en la mayoría de los casos debido a su adscripción a las diversas unidades militares presentes en la Plaza. En el censo de 1935 aparecen inscritos 5.000 musulmanes, si bien se trata en su práctica totalidad de hombres de nacionalidad marroquí pertenecientes a las unidades militares asentadas en la Ciudad (como las unidades de Tropas Regulares que se nutrían, en sus clases de tropa, de soldados indígenas).

Tras el final de la Guerra Civil se mantiene el estancamiento de la población ceutí que comienza a crecer de nuevo durante la segunda mitad de la década de los cincuenta, cuando se produce el abandono del Protectorado y la independencia de Marruecos. Este hecho ponía fin a «cien años de injerencia» según Máximo Cajal²⁵, en los que los ceutíes habían visto como su ciudad era la base de la expansión española en el norte de África, para volver a ser de nuevo una ciudad acosada por su vecino. Desde la proclamación de su independencia en 1956, Marruecos reclamó sus «fronteras históricas». Allal el Fassi²⁶ incluyó en esas nuevas fronteras del Gran Marruecos los territorios españoles de Ceuta, Melilla, Río de Oro, Saket el Hamra, Tarfaya e Ifni, así como territorios de la Argelia francesa. Estas reivindicaciones dejaron atónitos y escépticos a las dos antiguas potencias protectoras cuando las escucharon por primera vez, pero en tan solo cinco meses se convirtieron en objetivo del nuevo gobierno marroquí y en menos de dos años, en política oficial del Estado.

En el periodo que va desde la independencia de Marruecos hasta la llegada del nuevo régimen constitucional, los ceutíes asisten con temor a la reducción de la presencia española en el Norte de África. En 1957 se inician los ataques a Ifni por parte de un supuesto ejército de liberación. En el año 1958 se firma el Acuerdo de Çintra por el que se entrega el territorio de Tarfaya situado entre el Oued Draa y el paralelo 27° 40' (límite norte del Sahara español). La Legión se retira de sus asentamientos en la provincia de Tetuán y se repliega a Ceuta en agosto del año 1961. Finalmente, en el año 1975, Marruecos consigue el abandono de la provincia del Sahara y su posterior entrega y reparto. Cuando se produce el final del régimen franquista, de la presencia española en el Norte de África, tan solo se mantienen Ceuta, Melilla y los

25. Máximo Cajal (2003), 125.

26. Político marroquí fundador del partido nacionalista Istiqlal.

reducidos peñones costeros e islas Chafarinas. A pesar de esto, la presión política, diplomática y mediática de Marruecos sobre Ceuta no cesa, con acciones dirigidas a presentar a la administración española como perseguidora de los súbditos marroquíes que residen en la Ciudad. En verano del año 1975, la agencia marroquí de noticias MAP denunció una supuesta detención de 400 marroquíes en Ceuta. Radio Madrid tuvo que desmentir la información y aclarar que en realidad se había tratado de la expulsión de territorio ceutí de 36 marroquíes acusados de colaborar con los agentes marroquíes. La campaña de desestabilización continuó con la información del MAP de que el imán de la mezquita ceutí de Sidi Embarek había sido expulsado, extremo que tuvo que ser de nuevo desmentido. Estas acciones se complementaron con otras de carácter violento.

En cuanto al modelo de la sociedad ceutí existente desde la independencia de Marruecos hasta el final del Régimen del General Franco (que en el año 1970 contaba con 67.187 habitantes), se componía de una fuerte mayoría cristiana de origen peninsular relacionada en gran medida con el funcionariado y el Ejército, proveniente mayoritariamente de Andalucía, y de unas pequeñas minorías hebreas e hindúes (estos últimos de origen Sindi y provenientes en gran medida de Gibraltar) en retroceso demográfico aunque manteniendo un fuerte peso económico y social. Por último, una minoría musulmana en crecimiento y proveniente de la inmigración magrebí, dedicada por lo general a labores de escasa especialización y situados en la posición inferior dentro del espectro social ceutí.

LA TRANSICIÓN EN CEUTA: DE PLAZA DE SOBERANÍA A CIUDAD AUTÓNOMA

Es habitual considerar como periodo histórico de la Transición española aquel que va desde la muerte del general Franco hasta la promulgación de la Constitución de 1978. Algunos autores alargan este periodo hasta la primera victoria del PSOE en el año 1982, tras la superación de la intentona golpista de febrero de 1981. En Ceuta podemos considerar que el periodo de transición se prolonga hasta la aprobación de su Estatuto de Ciudad Autónoma en el año 1995, cuando se produce el encaje definitivo de la Ciudad dentro de la organización territorial española y el fin de su excepcionalidad administrativa.

Si el proceso de cambio de régimen resultó difícil para el conjunto de los españoles ante el peligro de una involución militar o de una defenestración política del pro-

ceso, para los ceutíes este periodo supuso un tortuoso camino lleno de incertidumbres distintas y añadidas a las del resto de españoles.

La primera de ellas fue la presión política y diplomática de Marruecos. El gobierno español había abandonado a los saharauis y entregado su territorio a Marruecos y Mauritania, mientras que en la ciudad se producían atentados con bomba (el 26 de junio de 1975 estallaban dos artefactos en el Estado Mayor Naval de Ceuta y un tercero era desactivado, estas acciones provocaron un muerto y dos heridos). Marruecos aumenta su presión reivindicativa sobre la ciudad buscando apoyos en instancias internacionales, consiguiendo que el Movimiento de los No Alineados, reunidos en Lima en junio de 1975, emita un documento en el que se condenaba los supuestos actos represivos cometidos en las ciudades de Ceuta y Melilla, a la vez que reclamaba su restitución inmediata a Marruecos. Estas acciones se conjugan con una fuerte presión sobre la frontera de Ceuta, lo que llevó a las autoridades españolas a cerrar temporalmente el paso fronterizo ante el intento de entrada por la fuerza de un grupo de marroquíes el 20 de octubre de ese mismo año.

En el año 1976 Marruecos inicia la vía del paralelismo entre la situación de Gibraltar y la de Ceuta para mantener su reivindicación sobre la ciudad, una argumentación que mantendrá hasta el año 1987. El acoso se intensifica en los meses previos a la aprobación de la nueva Constitución mediante una campaña de desprestigio de las nuevas instituciones en concreto del papel que jugaría el nuevo Rey Juan Carlos I en relación a Ceuta. En junio de 1978 el periódico marroquí *Al Maharrer* informa que el Rey español se había comprometido a «restituir» Ceuta a Marruecos, fijando como fecha el año 1981. Esta campaña consiguió provocar la desconfianza en algunos medios de comunicación, que dieron por buena esta información. El hecho de que desde medios de comunicación e instancias políticas españolas se diera tal relevancia a las campañas de intoxicación marroquíes, no hace sino corroborar la facilidad con la que Marruecos introduce en momentos de crisis elementos desestabilizadores. Las presiones siguen en los meses anteriores al referéndum sobre la nueva Constitución, mediante un atentado terrorista (el 23 de octubre de 1978) que provocó un herido en Ceuta y que fue reivindicado por el Frente Patriótico Marroquí. Los servicios secretos marroquíes estaban probablemente detrás de esta acción y de otras, como la distribución de octavillas por parte del desconocido Movimiento de Liberación Sebti, en las que se reclamaba el fin de la ocupación española²⁷.

27. García Flórez (1999), 66.

A la presión exterior protagonizada por Marruecos se unía algo aun más grave para los ceutíes: la desafección mostrada por una parte de los medios de comunicación y de los partidos políticos españoles, hacia el futuro de estos territorios norteafricanos. Desde el diario *El País*, se mantenía una línea editorial cercana al entreguismo, hablando de «verdaderos enclaves situados en un territorio de soberanía extranjera»²⁸. Respecto de los partidos políticos, algunos propugnaban, directamente y sin ambages, la cesión de Ceuta a Marruecos. Este era el caso del Partido Comunista de España que en el año 1975, en el punto 30 de su programa-manifiesto, hacía un llamamiento a la entrega de Ceuta y Melilla a Marruecos. En el año 1985, el ya ex secretario general del partido, Santiago Carrillo, reclamaba públicamente la descolonización de Ceuta y Melilla. En el año 1987 su sucesor, Gerardo Iglesias, mantenía su petición de «descolonización». Antes de la celebración del XII congreso del PCE se elaboró un documento de estudio sobre la situación de Ceuta y Melilla, concluyendo con una nueva solicitud de entrega de las ciudades a Marruecos²⁹. Esta postura entreguista del PCE provocó la autodisolución de las agrupaciones locales de Ceuta y Melilla, que mantenían un discurso de españolidad de ambas ciudades que colisionaba con las propuestas del partido a nivel nacional. Paradójicamente, los comunistas basaban la entrega a Marruecos en el derecho de autodeterminación de los pueblos, mientras que la población de la Ciudad daba la espalda electoral a esta formación política y a sus tesis. La postura oficial de este partido se mantendrá hasta el año 1990 cuando comienzan a introducirse matizaciones sobre la posibilidad de entrega de ambas ciudades.

En cuanto a los partidos socialistas como el PSOE y el PSA (Partido Socialista Andaluz) hacían una distinción entre la población y el territorio, algo que introducía una gran inquietud en los ciudadanos de Ceuta. Alfonso Guerra declaraba en el año 1977 que si bien las poblaciones de Ceuta y Melilla eran españolas, no estaba tan claro que lo fuera el territorio³⁰, mientras que Narcis Serra profundizaba en esta tesis y declaraba el mismo año que «respetando los intereses de sus habitantes, debe cesar la presencia inglesa en Gibraltar y la española en Ceuta y Melilla»³¹. En el PSA, Alejandro Rojas Marcos, en una entrevista al diario *ABC*, mantenía que:

28. *El País*, 25 de junio de 1978.

29. Villaverde y Larramendi (1996), 155.

30. García Flórez (1999), 162.

31. *La Vanguardia*, 29 de mayo de 1977.

[...] propugnamos la incorporación de Ceuta y Melilla a Marruecos a cambio de la independencia del Sahara. Quiero en este punto resaltar una cuestión: nosotros consideramos que las poblaciones de Ceuta y Melilla si son pueblo andaluz, pero no territorio³².

La postura del PSOE cambió radicalmente cuando se produjo la llegada de Felipe González a la presidencia del gobierno. A partir de ese momento, se suceden las afirmaciones relativas a la españolidad de Ceuta y Melilla por parte de los miembros del gobierno (desde el ministro de Administraciones Públicas, Joaquín Almunia al ministro de Asuntos Exteriores, Fernando Morán) y del propio presidente del gobierno, Felipe González, tal y como quedó patente en el debate sobre el estado de la Nación del año 1987, en el que afirmó que Ceuta y Melilla eran ciudades españolas, que lo eran desde hacía siglos y que lo seguirían siendo.

Respecto a los partidos de la derecha y centro-derecha, hasta la fecha se habían mostrado defensores de la españolidad de la ciudad, especialmente la UCD durante el periodo de la Transición. Adolfo Suarez visitó Ceuta, lo que provocó protestas y críticas por parte de los medios de comunicación marroquíes, e hizo una encendida defensa de la españolidad de la ciudad. UCD pretendía integrar a Ceuta en Andalucía a través del ente preautonómico, pero la oposición de las formaciones de izquierda hizo fracasar esta posibilidad por una cuestión de cálculo electoral ya que la inclusión de ambas ciudades en el futuro ente autonómico podría dar la mayoría a la formación centrista dentro de la Asamblea de Parlamentarios andaluces, tal y como señaló Alfonso Guerra:

UCD quiere capitalizar el ingreso de los seis parlamentarios de Ceuta y Melilla porque así podrían alcanzar mayoría en la Asamblea y porque pretendía rentabilizar este ingreso de cara a las municipales³³.

Posteriormente, y gracias a las ponencias de los diputados de la UCD, se consiguió que Ceuta figurase en la Constitución del 1978 a través de la Disposición Transitoria Quinta.

A la derecha de la UCD se situaba el partido Reforma Democrática, liderado por Manuel Fraga Iribarne. En diciembre de 1976, se publica bajo la dirección de GODSA

32. *ABC* de Sevilla, 21 de septiembre de 1977.

33. *El País*, 28 de agosto de 1977.

(Sociedad de Estudios Políticos, Sociales y Económicos) un Libro Blanco para la Reforma Democrática, en el que hace una afirmación sobre la ineludible negociación de la cuestión de Ceuta con Marruecos, proponiendo un estatuto para las ciudades norteafricanas similar al propuesto a Gran Bretaña para Gibraltar. Esta postura con respecto al futuro de las ciudades provocó un fuerte rechazo en Ceuta y Melilla y la propuesta tuvo que ser rectificada por el propio Fraga. Tras la creación del partido Alianza Popular, cualquier propuesta de negociación sobre el futuro de la Ciudad quedó eliminada, mostrándose a partir de ese momento como un firme defensor de la españolidad de Ceuta así como de la necesidad de la concesión de un Estatuto de Autonomía.

El último gran problema que se plantea a la sociedad ceutí durante el periodo previo a la aprobación de la nueva Constitución de 1978 es el de su encaje dentro de la nueva organización territorial española. En abril del año 1976, las Diputaciones provinciales de Andalucía, en el marco de las Bases 1ª y 20 de la Ley 41/1975, de 19 de noviembre, de Bases del Estatuto de Régimen Local, constituyeron una Comisión Promotora del Ente Regional de Andalucía, entre cuyas resoluciones figuraba la incorporación de Ceuta y Melilla en una futura entidad autonómica. En concreto, en la Base II del anteproyecto de Bases Estatutarias de la Mancomunidad Interprovincial de Andalucía, aprobado el 20 de diciembre de 1976 por la Comisión Promotora, se establecía que los municipios de Ceuta y Melilla podrían incorporarse a la Mancomunidad para lo cual:

[...] será preciso que lo soliciten los Ayuntamientos de Ceuta y Melilla, que lo acuerde así la Asamblea de la Mancomunidad con el voto favorable de los dos tercios de los asistentes a la reunión convocada al efecto y, en todo caso, el de la mayoría de los miembros que legalmente la compongan³⁴.

En agosto del año 1977, se celebra en Torremolinos (Málaga) la Asamblea de Parlamentarios de Andalucía al objeto de articular el régimen provisional autonómico en Andalucía. Los representantes de UCD manifestaron su interés porque Ceuta quedase integrada en esta institución preautonómica, pero esta propuesta fue rechazada por los partidos de izquierda, desde el PSOE, al PCE y el PSA. El argumento de estas

34. Documentos para la Historia de Andalucía (1978), 66.

formaciones políticas giraba alrededor de las dudas sobre la identidad andaluza de la ciudad. Rafael Escuredo, del PSOE, defendió la exclusión de ambas ciudades:

[...] para nosotros está muy claro que Andalucía, la región históricamente son las ocho provincias andaluzas y quisiéramos saber que nos dijeran desde cuando Ceuta y Melilla son andaluzas... el problema de Ceuta y Melilla es nacional y no competencia de los parlamentarios andaluces³⁵.

Como ya se ha indicado anteriormente, la razón determinante de este rechazo fue el hecho de que si se aceptaba a las ciudades norteafricanas en el nuevo ente, los partidos de izquierda y centro-izquierda perderían la mayoría dentro de la Asamblea. Posteriormente, en el proceso de constitución de la autonomía andaluza, los parlamentarios de la UCD intentaron de nuevo que se reconociera la vinculación administrativa de Ceuta con Andalucía y su eventual incorporación de esta a la Comunidad Autónoma, propuesta que fue rechazada de nuevo por los partidos de la izquierda andaluza.

En esta difícil situación para el futuro de la Ciudad, se inicia la redacción de la Constitución de 1978. En el anteproyecto de 5 de enero de ese año, no se hacía referencia alguna a la especificidad de Ceuta y Melilla (incluso se les negaba la posibilidad de constituirse como comunidad, al no ser limítrofes entre sí). Fueron los representantes de la UCD (especialmente el diputado por Melilla, García Margalló) los que consiguieron que se incluyera de forma expresa a ambas ciudades en el nuevo texto constitucional, introduciendo además una enmienda *in voce* que daría lugar a la Transitoria Quinta:

Las ciudades de Ceuta y Melilla podrán constituirse en Comunidad Autónoma si así lo deciden sus respectivos ayuntamientos, mediante acuerdo adoptado por la mayoría absoluta de sus miembros y así lo autorizan las Cortes Generales, mediante una Ley Orgánica en los mismos términos previstos en el artículo 144.

A pesar de esta vía abierta dentro del sistema constitucional para el pleno encaje de la Ciudad, este no se producirá hasta el año 1995, cuando se promulgue el Estatuto de Ciudad Autónoma, tras un camino plagado de tensiones entre los partidos políticos

35. ABC, 31 de julio de 1977.

y bajo las presiones de Marruecos que había buscado su no concesión y el mantenimiento de su anomalía jurídico-territorial³⁶.

Además del problema del encaje territorial de Ceuta en el nuevo estado autonómico, el otro gran reto desde el punto de vista social, será el de la integración del colectivo musulmán a raíz de la promulgación de la Ley de Extranjería de 1985. Las nacionalizaciones masivas de los residentes musulmanes significaron el inicio de la mayor transformación social, étnica y cultural vivida por la ciudad en los últimos cien años. La realidad actual de Ceuta proviene en gran medida de las excepciones hechas a la aplicación de esa Ley, y que ha modificado, definitivamente, las relaciones sociales de la ciudad.

Este breve repaso por la historia de los pobladores de Ceuta nos ofrece la imagen de una ciudad marcada por su carácter fronterizo y de contención. Tan solo durante un siglo, el que se inicia con la Guerra de África de 1860 hasta la eliminación del Protectorado en 1956, la ciudad cambia su carácter defensivo por el de base de expansión de España en el norte de África. La independencia de Marruecos retrotrae a Ceuta a su situación de plaza sitiada, aunque ahora no de forma militar sino a través de otras vías de presión, como el acoso diplomático, alternado con otros instrumentos como la inmigración ilegal o los actos de fuerza como fue la toma del cercano islote Perejil.

La conformación étnico-religiosa de la ciudad ha sido a lo largo del tiempo, la de un grupo poblacional dominante y unas minorías reducidas en situación de inferioridad jurídica. Las poblaciones cristianas y judías establecidas en la ciudad durante la ocupación musulmana, además de constituir unas minorías numéricamente escasas, lo hacían en condiciones de inferioridad legal (tenían la condición de *dimmies* o protegidos). Tras la ocupación portuguesa la situación se mantuvo pero permutando los actores, la mayoría cristiana pasó a ser la población dominante, los musulmanes fueron expulsados y los judíos tolerados según los periodos. Solo a partir de la instauración del actual régimen democrático, la población musulmana dejará de estar en situación de desigualdad y tendrá acceso a una ciudadanía en igualdad de condiciones.

Las élites musulmanas ceutíes suelen referirse al periodo de ocupación islámica como un ejemplo de convivencia confrontándolo con la situación actual en la que los musulmanes ceutíes se encuentran en una situación de inferioridad, no legal, pero

36. García Flórez (1998), 187.

si social y económica. En cuanto a las élites no musulmanas mantienen un discurso diplomático en el que se defiende la ejemplaridad de la convivencia intercultural e interreligiosa ceutí actual como algo trabado a lo largo del tiempo. La historia de Ceuta nos muestra que ambas apreciaciones son inexactas y que la convivencia, considerada como tal y no como una mera coexistencia o cohabitación, debe basarse en una situación de cierta igualdad jurídica, y que esta no se produciría en la ciudad hasta finales del siglo XX. El modelo de convivencia entre etnias y grupos religiosos que se produce actualmente en la ciudad no tiene por tanto un carácter secular sino reciente.

CAPÍTULO III

LA CEUTA ACTUAL

A LAS PECULIARIDADES GEOGRÁFICAS Y FÍSICAS del escaso territorio ceutí (apenas 19 km²), se unen otras especificidades como la composición étnico-cultural de su sociedad y el hecho de constituir un espacio-frontera con otro Estado con el que mantiene unas relaciones muy especiales en distintos planos: la postura oficial marroquí que niega la propia existencia de la Ciudad mientras que en la realidad se producen unas peculiares relaciones comerciales y económicas de Ceuta con su inmediato hinterland.

Además de las peculiaridades indicadas, la ciudad 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 nacional: desde su elevado y endémico desempleo hasta las altas tasas de abandono y fracaso escolar.

LA COMPLEJIDAD ÉTNICA DE LA CEUTA ACTUAL

La complejidad étnica que posee la Ciudad de Ceuta en la actualidad es relativamente reciente, tal y como hemos visto en el capítulo dedicado a la introducción histórica de la ciudad. Hasta mediados del siglo XX, la existencia de diversos grupos étnicos tenía un carácter minoritario, y además se trataba de individuos que no gozaban de un estatus jurídico similar al de la población mayoritaria. Si nos remontamos a la ocupación islámica de la ciudad, las minorías presentes eran las de unos pocos individuos judíos y cristianos, con la condición jurídica inferior de *dimmíes*. Tras la reconquista cristiana, la situación es similar pero cambia la mayoría dominante, en principio portuguesa y después española, pero siempre católica, con presencia escasísima de individuos judíos (en situación jurídica siempre precaria y cambiante), negros y musulmanes (estos dos últimos, en su mayoría en calidad de esclavos).

Los individuos libres musulmanes durante este periodo son escasos y no es hasta el siglo XIX cuando se pueda hablar de la presencia estable de minorías en la ciudad, si bien en el caso de los musulmanes sin poseer la misma condición jurídica que los cristianos ya que la mayoría de estos hasta mediados del siglo XX son súbditos marroquíes alistados en unidades de indígenas al servicio de España, dentro del modelo de ejércitos coloniales desarrollado en África por las potencias colonizadoras. No puede hablarse en puridad de una sociedad verdaderamente multicultural hasta el siglo XX, y no puede hablarse de ciudadanos de diversas etnias en igualdad jurídica hasta las postrimerías del franquismo y especialmente hasta la entrada en vigor de la Constitución de 1978. El discurso habitual entre los más diversos actores políticos y sociales de la ciudad sobre la «tradicional» convivencia inter-étnica y su definición como crisol de culturas en este sentido, no son más que, en el mejor de los casos, unas afirmaciones bien intencionadas. La «convivencia» finisecular de las etnias y religiones dentro de la ciudad suele ser utilizada como justificación por parte de algunos actores sociales interesados en que no se modifique el *status quo* y la relación de fuerzas sociales actuales, mientras que simultáneamente es utilizada por quienes defienden la presencia de un islam tolerante en tierras ceutíes.

En la actualidad sí puede hablarse de multiplicidad étnica y religiosa, tanto por el peso de los grupos como por su condición de iguales ante la ley, y también es ahora cuando puede hablarse de una convivencia real entre los grupos y los ciudadanos, aunque esta convivencia sea frágil en ocasiones y se vea sometida a crisis puntuales.

De los grupos étnico-culturales presentes en la ciudad, el de mayor raigambre y continuidad es el cristiano de origen peninsular, primero con la llegada de los portugueses, luego con el paso de la ciudad a manos españolas. Como hemos destacado en la introducción histórica, la plaza no comienza a constituirse en ciudad moderna hasta finales del siglo XIX, cuando cuenta con una población de 13.269 habitantes¹. La implantación del Protectorado sobre el norte de Marruecos propició un fuerte crecimiento demográfico de españoles provenientes principalmente del sur peninsular. Así en el año 1910 la Ciudad cuenta con 24.000 almas y en 1930 se alcanzaban los 50.000 habitantes. En la década de los sesenta el número de ceutíes de origen peninsular alcanzaría los 73.000 habitantes, periodo a partir del cual las cifras de población de origen peninsular se estabilizan para después comenzar a disminuir debido a la

1. Series temporales del censo de población. INE.

emigración interior (la que se produce entre ciudades o regiones dentro del mismo estado, en este caso de Ceuta a la Península y a otros puntos de la geografía nacional).

Actualmente, la población cristiana de origen peninsular constituye el 60% del total de la población². Está presente en todos los ámbitos económicos y sociales de la ciudad, pero donde su presencia se hace predominante es entre el importante y numeroso funcionariado estatal y local, así como entre las Fuerzas y Cuerpos de la Seguridad del Estado y el Ejército. En el ámbito religioso, al igual que sucede en el resto de la nación, la mayoría de esta población profesa el catolicismo en diversos grados de práctica, y también sufre un fuerte proceso de secularización. En su dinámica poblacional, se observa una pérdida de peso dentro del conjunto demográfico de la ciudad, no solo por el crecimiento de la población musulmana, también por la fuerte emigración interior registrada en los últimos años y que ha significado la pérdida del 9,3% de la población no musulmana que residía en la ciudad en el año 1986³. Los ciudadanos cristianos de origen peninsular se distribuyen por todos los barrios y distritos existentes, si bien en alguno de estos, como el distrito 6 (el más próximo a la frontera con Marruecos) su presencia es minoritaria y en ciertos barrios de este distrito, prácticamente inexistente. La tendencia del grupo poblacional no musulmán es el de abandonar las zonas de transición (población cristiana y musulmana en proporciones similares) para ocupar ciertos distritos y barrios (en concreto la zona centro y la ribera norte) donde la presencia de musulmanes es minoritaria, dando lugar a la creación de algo similar a los guetos residenciales.

La población hebrea está presente desde los tiempos anteriores a la conquista portuguesa, en número muy escaso y dedicado preferentemente a las actividades comerciales. Tras la toma portuguesa, el decreto de expulsión del año 1496, por el que los judíos portugueses fueron obligados a convertirse o a abandonar el reino en el plazo de un año, no fue aplicado en Ceuta, por lo que los judíos permanecieron en ella hasta el año 1561, momento en el que se legalizó su situación autorizándoles a residir en la ciudad. Al pasar la Plaza a manos españolas se inicia un periodo de persecución que culminará con su definitiva expulsión en el año 1707. Ya en el año 1814 en medio de la guerra contra los franceses y ante el temor de que Gibraltar caiga en manos de estos, varias familias judías son acogidas por el gobernador de Ceuta, iniciándose

2. Estimación sobre el censo electoral de 2007.

3. Estimación sobre el Estudio demográfico de la población musulmana de 2007 de la UCIDE y el Estudio demográfico de la población musulmana del INE de 1986.

un paulatino aumento del número de judíos asentados en la Ciudad, recibiendo un importante impulso tras la Guerra de África (1859-1860), con la llegada de familias judías de Tetuán. Esta población irá creciendo hasta alcanzar los 129 habitantes judíos en los inicios del siglo XX, doblándose la población judía con la implantación del Protectorado. Cuando se inicia la contienda civil en el año 1936 se contabilizaban 300 residentes de religión judaica. Durante el primer tercio del siglo XX, los judíos ceutíes se implican en la vida política y social de la ciudad, asumiendo cargos en el Ayuntamiento y en la Junta Municipal durante el periodo primorriverista, algo que no sucedió con las personas de religión islámica. Actualmente, la comunidad hebrea está formada por un grupo de unos 300 individuos (lo que supone un 0,38% de la población total)⁴. Su ubicación actual los concentra en los barrios del centro, lo que resulta indicativo del alto poder adquisitivo de la mayoría de estos ciudadanos. Su españolización es tan intensa, en cuestiones como la vestimenta, el idioma y otras costumbres sociales que, con excepción de la práctica religiosa, realizada en la intimidad de la sinagoga que poseen en el centro de la ciudad, este grupo poblacional no difiere de la población cristiana de origen peninsular. La sinagoga se encuentra ubicada en la calle Sargento Coriat, héroe de la 1ª Guerra de África (un hebreo ceutí que servía en el Regimiento de Infantería de Ceuta nº 60).

La población hindú llega a la ciudad a partir de la década de los noventa del siglo XIX provenientes de Gibraltar y Tánger. La mayoría de los ciudadanos ceutíes de origen hindú proceden de regiones que en la actualidad pertenecen al estado de Pakistán. Cuando se produce la partición de la India en dos Estados en el año 1947, muchos hindúes de la región de Sind, cuya confesión religiosa era el hinduismo, comienzan un éxodo a diversos puntos de Europa. Parte de esta inmigración recalca en la ciudad de Ceuta. La actividad preferente de este grupo es el comercio, si bien es cada vez más patente su presencia en otros ámbitos profesionales (como la abogacía o la medicina). Al igual que la minoría hebrea su número es muy reducido y en la actualidad apenas alcanzan los 300 individuos⁵. Su integración dentro de la sociedad ceutí es muy elevada, facilitada en parte por el mayor sincretismo y apertura de sus creencias religiosas, lo que les lleva a participar en cualquier ámbito festivo de la religión mayoritaria, como las fiestas patronales o las navideñas. En octubre del año 2007 se inauguró un templo propio en la zona centro de la ciudad, con la ayuda económica de

4. Estimación sobre el Censo electoral 2003.

5. Estimación sobre el Censo electoral 2003.

la Administración Local. Hasta la inauguración de este templo poseían una pequeña capilla u oratorio también en el centro de la ciudad donde se podía apreciar la fuerte tolerancia religiosa de este grupo poblacional al incorporar junto a las imágenes religiosas propias del hinduismo, imágenes cristianas (de Jesucristo o de la Virgen María). Para la realización de sus ritos funerarios cuentan con un crematorio propio situado en las proximidades del cementerio católico. Su aposentamiento dentro de la Ciudad se produce principalmente en el centro (distrito 1 y determinadas zonas del distrito 2), y en términos generales poseen un alto poder adquisitivo. Al igual que la población hebrea, la mayoría envía a sus hijos a colegios católicos como el de los Padres Agustinos o el de la Inmaculada, considerados tradicionalmente como los más elitistas de la ciudad. Esta minoría se encuentra en claro retroceso dada la crisis económica y comercial que sufre la ciudad, lo que ha empujado a alguno de sus miembros a emigrar a la Península, las islas Canarias o al extranjero.

Respecto a la presencia de individuos de etnia gitana, su presencia se remonta al año 1750 probablemente como presidiarios. En la actualidad viven en la ciudad 70 familias, lo que supone, un total aproximado de 400 individuos (otras fuentes elevan el número de gitanos ceutíes a los 700⁶). Sus componentes tienen como principal actividad económica la relacionada con el comercio y los mercados de abastos de la ciudad. Poseen una asociación para la defensa de sus intereses («La comunidad Gitana de Ceuta») creada en 1979, y su integración en la sociedad ceutí mayoritaria es elevada. Su asentamiento dentro de la ciudad está relacionado con el nivel económico de cada una de estas familias gitanas y no en cuestiones culturales o étnicas, habiendo desaparecido las antiguas concentraciones existentes hasta la década de los ochenta en barriadas como las de Juan Carlos I o Patio Castillo. En relación a su adscripción religiosa, al igual que sucede en otras partes del Estado, existe una tendencia a la incorporación de los miembros de esta minoría a la Iglesia Evangélica en detrimento del catolicismo. En cuanto a los rituales relacionados con la identidad gitana, sus componentes admiten que algunas tradiciones han ido cayendo en desuso, manteniendo su vigencia las relacionadas con los rituales de matrimonio, si bien su dinámica demográfica se asemeja más a la de la sociedad mayoritaria, con un claro descenso de la tasa de hijos por mujer dentro de este grupo. En la actualidad están llevado a cabo una tímida reivindicación en relación a su reconocimiento identitario como comunidad dentro de la ciudad, lamentado un cierto olvido por parte de la ad-

6. *El Pueblo de Ceuta*, 8 de abril de 2010.

ministración local, cuyos reconocimientos identitarios se circunscriben a cristianos, musulmanes, hebreos e hindúes, reivindicando para sí, la denominación de «quinta comunidad».

La variedad étnica ceutí se completa con otras minorías entre las que cabe destacar la minoría asiática por su crecimiento en los últimos años. Los asiáticos, son la comunidad más pequeña de cuantas habita la Ciudad pero se encuentra en plena expansión. Su asentamiento en la ciudad es muy reciente, en el año 1998 se encontraban registrados 10 ciudadanos de origen chino mientras que en el año 2009, su número se había elevado a 71⁷. Su actividad económica se relaciona con el comercio y la hostelería. Como sucede en otros lugares de Europa, estas minorías se encuentran adaptadas al medio social mayoritario, aunque las relaciones personales se producen dentro del clan familiar y del grupo.

La población musulmana, a la que se dedica un capítulo específico, es el segundo grupo poblacional en importancia numérica dentro de la ciudad y representa un cuarenta por ciento del total de la población. Se trata de la gran «minoría» de la ciudad, por su peso demográfico y visibilidad social, y presenta una dinámica de fuerte crecimiento.

RASGOS POBLACIONALES

La sociedad ceutí es una sociedad joven. En el año 2004, sobre un total de 77.000 habitantes, 24.800 tenía menos de 29 años (según el *Anuario Social de la Caixa 2004*), lo que supone aproximadamente un tercio de la población. La edad media poblacional era de 34,3⁸ años (inferior incluso a la de comunidades autónomas próximas geográficamente como la andaluza que poseía una media de edad de 37,5 años). En este mismo sentido, si atendemos a los datos aportados por el INE según el avance del Padrón a 1 de enero de 2009, el 58,8% de la población española tenía menos de 44 años mientras que en Ceuta este porcentaje se situaba en el 66,4%.

Además de presentar un perfil poblacional joven, la sociedad ceutí posee otros indicadores que la diferencian del resto de la sociedad española. Su crecimiento ve-

7. Explotación estadística del Padrón 2009. INE.

8. Anuario Social de La Caixa 2004.

getativo (nacimientos menos defunciones) es muy superior al del conjunto de la sociedad española.

TABLA 3.1.
TASA DE CRECIMIENTO VEGETATIVO EN ESPAÑA Y CEUTA
PERIODO 2002-2008 (‰)

	2008	2007	2006	2005	2004	2002
Total nacional	2,92	2,39	2,53	1,82	1,94	1,22
Ceuta	14,39	8,34	7,86	7,96	7,98	7,19

Fuente: INE. Elaboración propia.

A pesar de la tendencia registrada en los últimos años de crecimiento del número de nacimientos a nivel nacional debido a la inmigración, para el caso de Ceuta su saldo vegetativo se mantiene muy por encima del saldo registrado en el conjunto de España, mientras que otros indicadores poblacionales que apuntan en la misma dirección como los relativos a las tasas de natalidad y de fecundidad, que nos indican que se trata de una sociedad que se renueva a un ritmo alto.

TABLA 3.2.
TASAS DE FECUNDIDAD Y NATALIDAD EN CEUTA
YA NIVEL NACIONAL (‰)

	Tasa de natalidad		Tasa de fecundidad	
	Anuario social	INE	Anuario social	INE
Nacional		10,6		47,2
Ceuta	13,2	17,9	50	67,7

Fuente: Anuario Social 2004 e INE 2005. Elaboración propia.

Sin embargo, con estas tasas de fecundidad y natalidad, y sobre todo, con un crecimiento vegetativo tan alto, el crecimiento del total de la población debería ser muy elevado y superior a la media nacional. En la tabla 3.3 se aprecia como el crecimiento

de la población de Ceuta se produce a un ritmo superior a la media nacional hasta el año 2000 para a continuación sufrir un estancamiento debido a la migración de ceutíes hacia otros puntos del territorio nacional.

TABLA 3.3.
POBLACIÓN DE CEUTA Y ESPAÑA EN NÚMEROS ABSOLUTOS (1986-2008)
Y CRECIMIENTO EN %

Año	Ceuta	% crecimiento Ceuta	España	% crecimiento conjunto España
1986	65.151		38.473.418	
1990	68.970	5,5	39.887.140	3,5
1995	73.142	5,7	40.460.055	1,3
2000	75.241	2,7	40.499.791	0,1
2005	75.276	0,04	44.108.530	8,1
2006	75.861	0,7	44.708.964	1,3
2007	76.603	0,9	45.200.737	1,1
2008	77.389	1	46.157.822	2

Fuente: INE. Elaboración propia.

En 1986 la población total de Ceuta se situaba en torno a los 65.000 habitantes, pero del total de los musulmanes residentes en la Ciudad (unos 15.000 según el INE) tan solo el 15,8% poseía la nacionalidad española. Tras las protestas de las comunidades musulmanas por la aplicación de la Ley de Extranjería de 1985 que no tenían en cuenta el arraigo de los musulmanes marroquíes en Ceuta, se llevaron a cabo regularizaciones masivas que en tan solo cinco años se cifraron en 6.000. Este hecho explica el fuerte crecimiento experimentado en la ciudad hasta el año 1995. A partir de este periodo se produce una ralentización hasta el año 2000 para iniciar un periodo de estancamiento hasta el año 2006, en el que se vuelve a apreciar un crecimiento cercano al 1%.

La explicación de este estancamiento sobre el total de la población a pesar del fuerte crecimiento vegetativo (diferencia entre nacimientos y defunciones), se debe a la emigración interior al resto del territorio nacional que se mantiene negativa a partir del año 2000.

TABLA 3.4.
SALDO MIGRATORIO INTERIOR EN CEUTA (1998-2007)
EN NÚMEROS ABSOLUTOS

Año	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Ceuta	419	337	-530	-319	-814	-796	-1.024	-577	-221	-379

Fuente: INE. Elaboración propia.

En el periodo que abarca desde el año 2000 hasta el año 2007, la Ciudad habría perdido a 4.660 individuos debido a esta emigración interior, mientras que la presencia de extranjeros se mantiene estable.

TABLA 3.5.
POBLACIÓN EXTRANJERA Y MARROQUÍ RESIDENTE
EN CEUTA (1998-2008) EN NÚMEROS ABSOLUTOS

Año	Extranjeros	Marroquíes
1998	3.114	2.596
1999	3.093	2.570
2000	3.050	2.501
2001	3.281	2.703
2002	3.334	2.742
2003	3.203	2.647
2004	2.863	2.534
2005	3.037	2.696
2006	3.078	2.674
2007	3.016	2.615
2008	3.124	2.640

Fuente: INE. Elaboración propia.

Las causas de esta emigración de residentes ceutíes son variadas. Por un lado tenemos el descenso del número de miembros de algunas de las minorías presentes en

la Ciudad, como la hindú o la hebrea, debido a la fuerte crisis comercial que atraviesa la Ciudad por lo que han optado por emigrar hacia otros puntos del territorio nacional o del extranjero en busca de mejores oportunidades de negocio. En segundo lugar, el recorte en el número del personal perteneciente a la Administración General del Estado, especialmente entre los miembros de la Administración Militar, que se encuentra en un nuevo proceso de reducción de unidades y de sus efectivos. Por último existe un número significativo de personas que se habían asentado en la Ciudad por motivos estrictamente laborales y que retornan a sus lugares de origen al acceder a la jubilación o retiro. En todo caso, la mayoría de individuos que emigran son ciudadanos «no musulmanes», mientras que la más alta natalidad se registra, precisamente, entre los ciudadanos musulmanes. Esta dinámica hace creíbles informes como los emitidos por los servicios de inteligencia españoles⁹ en los que se aseguraba que en el año 2018 la población musulmana será mayoritaria en la Ciudad. Como veremos en el capítulo específico dedicado a la población musulmana, esta aseveración admite matices, ya que una parte de esta población musulmana estaría adoptando las pautas natales de la mayoría y se podría producir un descenso en las tasas de natalidad de las mujeres musulmanas, además no debe olvidarse que de la alta natalidad registrada en Ceuta una parte importante proviene de las mujeres marroquíes que dan a luz en la Ciudad, y que representaron en el año 2008 el 44% del total de partos registrados, pero que se trata de una población que una vez ha sido atendida sanitariamente en el alumbramiento, regresan a Marruecos.

EL PERFIL EDUCATIVO DE LA POBLACIÓN CEUTÍ

La población de Ceuta presenta un perfil educativo significativamente inferior al de la media nacional. Según el INE en su Censo de Población y Vivienda de 2001, el 15,1% de la población es analfabeta y el 17,5% no posee estudios (sabe leer y escribir pero fue menos de cinco años a la escuela). Si comparamos estas cifras locales con las nacionales podemos apreciar con mayor claridad las grandes diferencias existentes: a nivel nacional el porcentaje de analfabetos es del 8,3% y el de personas sin estudios es del 15%.

9. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

TABLA 3.6.

NIVEL DE ESTUDIOS POBLACIÓN DE CEUTA Y ESPAÑA EN % (1997)

%	Ceuta	España
Analfabetos	15,1	8,3
Sin estudios	17,5	15
Estudios primarios	22,1	26,2
Estudios secundarios	35,3	40,5
Estudios universitarios	9,8	11,4

Fuente: INE. Elaboración propia.

Las diferencias son apreciables especialmente en el porcentaje de analfabetos que existen en la Ciudad con respecto al conjunto nacional a la vez que observamos que según aumentamos el nivel de estudios disminuye el porcentaje entre los ceutíes y se separa de las medias nacionales (aparecen menos personas con estudios secundarios y universitarios que las observadas a nivel nacional).

Además del bajo nivel educativo de los ceutíes, existen otros indicadores negativos entre la población escolar. Es el caso del fracaso escolar. En Ceuta el porcentaje de alumnos afectados por el fracaso escolar se situaba en el año 2002 en el 47,3% mientras que a nivel nacional se situaba en el 28,9%¹⁰. En el año 2006, lejos de mejorar esta situación, se ha agravado, alcanzando al 52% de los alumnos ceutíes. 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 *dariya* (árabe dialectal) mientras que la educación se imparte en castellano, pero surge la duda cuando comparamos las estadísticas ofrecidas por los alumnos de Melilla, donde el peso de la población escolar musulmana es similar, e incluso superior, pero presentan un índice de fracaso escolar menor, y lo que es más importante, con tendencia a la reducción (Melilla pasó de tener una tasa de fracaso del 43,4% en el año 2002 que disminuiría en el año 2006 a un 37,5%), lo que nos indicaría que existen otras variables para el caso de Ceuta, como una menor tasa de

10. Magisterio, marzo 2009.

escolarización temprana que reduciría los elevados índices de fracaso escolar, tal y como señaló Aquilino Melgar, director provincial del MEC en Ceuta:

[...] la escolarización temprana va a hacer disminuir esta problemática y esperamos que en los próximos años el asunto de la lengua materna no suponga un problema¹¹.

Añadido al fracaso escolar se produce en Ceuta el mayor índice de abandono escolar temprano a nivel nacional. Este indicador señala a la población de entre 18 y 24 años que no permanece en el sistema educativo una vez completada la educación obligatoria. En el año 2009 en Ceuta el índice de abandono escolar temprano se situaba en el 55,4% mientras que a nivel nacional este índice (ya de por sí elevado con respecto a los países de nuestro entorno) se situaba en el 31%. Entre las causas que provocan el abandono temprano en otros entornos se encuentra la posibilidad de incorporarse a un mercado de trabajo pujante que requiere mano de obra. No es este el caso de Ceuta, tal y como veremos a continuación, ya que el mercado laboral ceutí presenta un escaso dinamismo y unos elevados porcentajes de población desempleada.

LA SITUACIÓN LABORAL DE LOS CEUTÍES

Ceuta posee un perfil laboral muy específico debido a la conformación de su economía donde el tercer sector, el dedicado a los servicios, el comercio y la administración pública representan el 87,44% del total de las empresas presentes en la Ciudad y ocupa al 85,8% de los trabajadores¹². A la escasa diversificación de la economía ceutí se une su fuerte dependencia de la administración pública. La mitad de la población asalariada de la Ciudad se encuentra empleada en la administración. Además de la inversión directa que hace la administración en el capítulo de personal, una parte importante de las empresas asentadas en la ciudad dependen directa o indirectamente de las contrataciones e inversiones ejecutadas por las administraciones estatales y locales. Los empleados y funcionarios de las diversas administraciones poseen en la ciudad un estatus privilegiado respecto al resto de trabajadores, ya que a las ventajas inherentes

11. *El Faro de Ceuta*, 19 de agosto de 2010.

12. *Informe del Mercado de Trabajo 2007*. Observatorio Ocupacional. INEM.

al desempeño de la función pública (especialmente la estabilidad en el empleo) se une la percepción de un complemento salarial, la denominada «indemnización por residencia» que incrementa considerablemente las retribuciones de estos trabajadores. Esta retribución se justifica en el alejamiento de la Península y en las posibilidades de aislamiento del personal destinado en Ceuta, Melilla, territorios insulares o en el Valle de Aran, pero son las indemnizaciones por residencia en Ceuta y Melilla las más elevadas. Las retribuciones se ven incrementadas por encima del 50% si bien existen fuertes variaciones dependiendo de los grupos de pertenencia y la antigüedad del personal destinado. En el año 2010 para el personal del grupo A1 esta indemnización suponía el 75% del sueldo base, mientras que para el grupo E suponía el 56% del sueldo¹³. Esta retribución especial está contemplada igualmente para los trabajadores del sector privado pero en estos casos, las cantidades retribuidas son en su mayoría, de muy inferior cuantía a las percibidas por los empleados públicos. Como hemos visto en el capítulo primero, este tipo de retribuciones especiales, recibidas por desarrollar sus funciones en Ceuta, aparecen por primera vez tras la conquista portuguesa y perviven hasta la actualidad bajo distintas formas, constituyendo el principal aliciente económico para que los empleados públicos desempeñen sus cargos y funciones en la Ciudad, en contraprestación por los inconvenientes que genera la separación geográfica con la Península y, lo que es más importante, los inconvenientes que se producen por el hecho de residir en un espacio-frontera.

La otra cara de la moneda laboral en Ceuta la presenta el elevado nivel de desempleo, uno de los más altos de España. Mientras que a nivel nacional se han producido en las últimas décadas diversas crisis económicas que han hecho fluctuar los niveles de empleo, aumentando o disminuyendo según la coyuntura, en el caso de Ceuta su alta tasa de desempleo tiene un carácter endémico. El problema del desempleo en la Ciudad no es una cuestión excepcional provocada por los sucesivos ciclos de crecimiento y crisis económicas sino que se configura como un fenómeno estructural y crónico. La estructura laboral en Ceuta posee una serie de rasgos característicos como son la fuerte estacionalidad, la alta tasa de personas que buscan el primer empleo, una elevada tasa de paro femenino y un elevado número de demandantes que son parados de larga duración.

En el año 2009 el desempleo afectaba al 40,6% de los hogares de Ceuta, al tener en su seno al menos un miembro en situación de desempleo, lo que nos proporciona-

13. BOE nº 4 de 5 de enero de 2010.

ría una media de 1,58 parados por hogar. Se estimaba que entre 7.177 y 8.729 hogares de la Ciudad tenían a alguno de sus miembros en situación de desempleo¹⁴.

La distribución territorial del problema del desempleo en Ceuta es muy desigual, ya que este afecta de forma más intensa a la población que reside en los distritos de la periferia de la Ciudad que a la población de los barrios céntricos. Si en el distrito número uno (el que constituye el centro de la ciudad), uno de cada seis hogares tenían algún miembro de su familia en situación de desempleo, en el distrito seis (los barrios de Príncipe Felipe, Príncipe Alfonso y Benzú, más cercanos a la frontera con Marruecos y con mayoría de residentes musulmanes) esta razón alcanzaba a nueve de cada diez hogares. En el mismo año 2009, el porcentaje de personas en situación de desempleo era del 17,6%, lo que suponía una población desempleada estimada de unas 9.300 personas. El mayor número de personas desempleadas se localizaba en el distrito número cuatro (Barrios de San José, Almadraba, Miramar Bajo y Alto, Argentina, ...) donde se registraron un total de 3.100 desempleados, mientras que el distrito que menos desempleados presentaba era la zona centro con 361 desempleados. Además de esta relación entre desempleo y segregación residencial, existe una clara feminización del desempleo en la Ciudad.

La población desempleada de Ceuta muestra una fuerte deficiencia en formación, tanto en lo relativo a la denominada formación o educación oficial, como la que pueda ir encaminada directamente a mejorar la formación laboral o profesional. La mayoría de la población desempleada no ha superado los estudios obligatorios (un 60%¹⁵). Con carácter general, según aumenta el nivel de posesión de estudios oficiales, aumenta la posibilidad de mantenerse dentro del mercado laboral, si bien el primer acceso a este mercado laboral suele producirse más tarde que para el caso de personas con baja cualificación. En el caso de Ceuta, la mayoría de los parados no posee más que los estudios obligatorios, lo que les ha obligado a intentar incorporarse antes al mercado laboral para realizar tareas de escasa cualificación pero que ha sido expulsado de este con mayor facilidad (una cuarta parte de los desempleados comenzó su vida laboral con menos de 16 años). Los desempleados ceutíes poseen un perfil formativo que les aboca a mantenerse de forma precaria dentro del mercado y, en el mejor de los casos, a rotar frecuentemente por diversos empleos.

14. Rontomé y Cantón (2009), 32.

15. Rontomé y Cantón (2009), 41.

LA DUALIDAD ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD CEUTÍ

La elevada presencia de trabajadores pertenecientes a las diversas administraciones y el fuerte desempleo dan lugar a una sociedad dualizada económicamente. Por un lado tenemos a unas familias sostenidas por el empleo público de alguno de sus miembros y que disfrutan de una estabilidad laboral y de un nivel de ingresos superior al que percibirían en la Península, y por otro, a un tercio de la población que se encuentra en situación de pobreza o exclusión social. En Ceuta el 33% de la población se encuentra por debajo del umbral de pobreza¹⁶ lo que sitúa a la Ciudad entre los entes autonómicos más pobres de España, tan solo superada por la Comunidad extremeña¹⁷. Esta dualidad se superpone en muchos casos con la dualidad de tipo étnico existente entre musulmanes y «no musulmanes», ya que uno de cada tres pobres de Ceuta es musulmán¹⁸.

Si bien los porcentajes de pobreza se han ido reduciendo en los últimos años pasando del 44% de población pobre en el año 1996 al 33,2%, los índices de pobreza continúan siendo elevados y se ha observado un desplazamiento de la pobreza de los distritos estrictamente periféricos (en concreto las barriadas de Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso) a otras zonas de transición que se están degradando de manera considerable como los barrios de Los Rosales y de Juan Carlos I. Según Stallaert¹⁹ las zonas de transición son los espacios en los que disminuye la presencia de población cristiana y crece la musulmana, encontrándose ambos grupos poblacionales en proporciones similares.

A pesar del ligero aumento de la proporción de familias cristinas que se encuentran bajo el umbral de la pobreza comparada con los datos de los estudios de 1996 y 2000, se mantiene cierta dualidad étnica relacionada con la economía a la que se añade la de tipo residencial.

La zona centro de la ciudad y el distrito 3 (zona denominada «puertas del campo» donde se encuentran la mayoría de las viviendas pertenecientes al Ministerio de Defensa) son las zonas con menos pobres, mientras que en los demás distritos periféricos, los niveles de pobreza aumentan considerablemente (mereciendo espe-

16. Rontomé y Cantón (2008), 27.

17. Encuesta de Condiciones de Vida 2008. INE.

18. Rontomé y Cantón (2008), 42.

19. Stallaert (1998), 151.

cial atención la zona denominada de «El Recinto» con un 54% de hogares pobres o las barriadas de El Príncipe con un 47%²⁰, zonas que poseen una fuerte presencia de ciudadanos musulmanes. Las zonas de transición están perdiendo población cristiana que se está concentrando en el centro y la rivera norte de la Ciudad.

[Véase figura 3.1., p. 363]

LAS PECULIARES RELACIONES CON EL VECINO MARROQUÍ

Tal y como se ha expuesto en el capítulo dedicado a la historia de la Ciudad, tras la declaración en 1956 de la independencia de Marruecos de sus antiguas potencias protectoras, Francia y España, el nuevo estado inicia una política de «recuperación» de aquellos territorios que la monarquía Alauí consideraba «ocupados». Tras la Guerra de Ifni-Sahara que supuso la entrega a Marruecos del territorio español de Tarfaya en 1958 y posteriormente la entrega del propio enclave de Ifni en el año 1969, se produce la evacuación en 1975 de la provincia del Sahara. Una vez alcanzados de forma exitosa los objetivos de esta primera fase de expansión territorial e irredentismo marroquí sobre los territorios reconocidos internacionalmente como pendientes de descolonización²¹, las ciudades de Ceuta y Melilla se convierten en objetivo prioritario dentro de la creación del Gran Marruecos. A partir de ese momento, el encaje de Ceuta en el nuevo modelo territorial español se convierte en una de las principales preocupaciones del gobierno marroquí de cara a sus reivindicaciones, especialmente desde el fracaso de su propuesta de «cedula de reflexión» lanzada en el año 1987 tras la crisis suscitada por la aplicación de Ley de Extranjería de 1985 y el proceso de nacionalizaciones masivas de los residentes marroquíes en Ceuta.

Durante el año 1993 confluyen varios factores que dan inicio a una etapa de fuerte presión de Marruecos sobre las ciudades españolas de Ceuta y Melilla. Tras las revueltas sociales de 1981, 1984 y 1990, la oposición marroquí (Istiqlal, USFP, el comunista PPS y la marxista-leninista OADP) alcanzaron un acuerdo para formar un Bloque (la *Kutla*) que «hiciera avanzar hacia el estado de derecho y diera más

20. Rantomé y Cantón (2008), 30.

21. Resolución 2072 de las Naciones Unidas de 16 de diciembre de 1965, instando al gobierno de España como potencia administradora, a descolonizar los territorios de Ifni y Sáhara Occidental.

poderes al Parlamento y a un Primer Ministro salido de las urnas»²². En las elecciones legislativas de junio de 1993, este bloque obtuvo el 44% de los escaños elegidos por sufragio universal pero tan solo alcanzaron un 20% de los escaños elegidos por representación indirecta. Esto fue interpretado como una tergiversación de la voluntad popular lo que provocó una campaña de presión de la *Kutla* contra el gobierno y una de las vías elegidas fue la reivindicación de Ceuta y Melilla. En febrero de 1994, un miembro del Istiqal presentó una moción en la cámara de representantes en la que solicitaba del gobierno marroquí que se opusiese al proyecto autonómico en ambas ciudades²³. Ese mismo mes el líder del partido socialista marroquí, Mohamed Elyazgui, envió una carta a Felipe González y a José María Aznar advirtiéndoles sobre las consecuencias negativas que tendría la concesión de los estatutos de autonomía para las ciudades de Ceuta y Melilla²⁴. El rey Hassan II se vio empujado a hacer una reivindicación sobre ambas ciudades en su discurso de la Fiesta del Trono tras siete años de silencio oficial sobre esta cuestión. En los meses siguientes, las prensas de ambos países mantuvieron viva la polémica sobre la soberanía de las dos ciudades norteafricanas y tras la visita del príncipe heredero a España, se produce el viaje del presidente del PP a Marruecos para entrevistarse con Hassan II. El rey de Marruecos temía que un futuro gobierno del PP en España «le pondría en una situación menos cómoda de la que tenía con el gobierno socialista»²⁵.

La inestabilidad política interna de Marruecos dio lugar a un nuevo gobierno del que se mantenía excluida la *Kutla*, mientras que el nuevo primer ministro, Abdelatif Filali, mantuvo la conclusión de la unidad nacional como primer objetivo de su gobierno. En septiembre de 1994 Filali amenazó con utilizar todos los medios diplomáticos para presionar al gobierno español en el sentido de que no se concediesen los estatutos de autonomía tras la remisión a las Cortes españolas de ambos proyectos. A finales de ese mismo mes Filali solicita ante la Asamblea General de la ONU la entrega de Ceuta y Melilla, que no fue respondida por el ministro español de exteriores, Javier Solana, en su turno ante la citada Asamblea. En octubre se reúnen Felipe González y Hassan II en Casablanca. El presidente del gobierno español declara tras la

22. Bernabé López (1994), 47.

23. García Flórez (1999), 97.

24. *El Mundo*, 5 de marzo de 1994.

25. García Flórez (1999), 99.

reunión que acepta una célula de reflexión para hablar de todo excepto de soberanía²⁶, una afirmación que fue poco acertada «ya que el fin último de la denominada “célula de reflexión” era precisamente hablar de soberanía»²⁷.

La debilidad interior del gobierno socialista, que se encuentra en minoría parlamentaria desde el año 1993 y el impulso dado por el PP y CIU a la resolución de la situación de indefinición autonómica de Ceuta y Melilla se conjuga con los problemas internos marroquíes y el futuro del Sahara.

En estas circunstancias nacieron los estatutos de las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla, obviando el camino establecido en la disposición transitoria 5ª, por lo que ambas quedaban fuera del modelo de Estado Autonómico previsto explícitamente en la Constitución. Este Estatuto les dotaba de un estatuto jurídico-competencial similar en muchos aspectos al de un ayuntamiento y les negaba la capacidad legislativa, concediéndoseles tan solo la iniciativa legislativa. El difícil encaje de los Estatutos de Ceuta y Melilla en el modelo autonómico quedó refrendado con la inadmisión del recurso de inconstitucionalidad que presentó el gobierno de la Ciudad de Ceuta en el año 2000, en relación a una ley (la Ley 55/1999) relativa a medidas fiscales. El Tribunal Constitucional alegó que la Ciudad de Ceuta no podía interponer este recurso, ya que según el artículo 162 1ª de la Constitución Española y el artículo 32 de la LO 2/1979 reguladora del Tribunal Constitucional, solo las Comunidades Autónomas a través de sus órganos, podían plantear este tipo de recursos, y Ceuta no era comunidad autónoma.

Tras la muerte de Hassan II, la llegada al poder de su hijo Mohamed VI abrió una nueva oportunidad para normalizar definitivamente las relaciones hispano-marroquíes, pero el crecimiento del fundamentalismo en Marruecos que pone en peligro a la propia dinastía alauí y la escasa sintonía con el gobierno conservador de Aznar, dieron como resultado una nueva escalada en la reivindicación sobre Ceuta. En noviembre de 1999 concluyó el acuerdo de pesca entre Marruecos y la Unión Europea y dio comienzo a una tensa negociación que se prolongará por espacio de más de un año, concluyendo con la no renovación del acuerdo a causa de las onerosas contrapartidas exigidas a la Unión Europea por parte de Marruecos por el uso de sus caladeros. El fracaso de la negociación abrió una nueva crisis entre ambos estados debido a que los caladeros de pesca marroquíes y saharauis eran los tradicionales de

26. ABC, 1 de noviembre de 1994.

27. García Flórez (1999), 103.

la flota andaluza y canaria. El gobierno marroquí acusó al español de haber solicitado a la UE que aplicara sanciones a Rabat por su negativa a renovar el acuerdo de pesca algo que consideró una acción intimidatoria y una injerencia en su soberanía²⁸, mientras que diarios como *L'Economiste* llamaba el 30 de abril a bloquear el intercambio comercial con las ciudades de Ceuta y Melilla. En octubre, Mohamed VI ordenó la retirada de su embajador en España y el gobierno Aznar desmintió tales presiones a la vez que negaba que su gobierno hubiese solicitado a la UE algún tipo de sanción contra Marruecos²⁹. Pero la cuestión pesquera no era el verdadero motivo de la estrategia adoptada por el gobierno marroquí sino la cuestión del Sahara. La postura del gobierno español con respecto a la resolución del conflicto del Sahara fue el verdadero detonante de la crisis al impedir el presidente Aznar que prosperase la primera versión del Acuerdo Marco del Estatuto del Sahara que la prensa bautizó como *Plan Baker* (James Baker era el enviado por el secretario general de las Naciones Unidas para este conflicto) y que satisfacía las expectativas marroquíes³⁰. Tras la retirada del embajador y la escalada de tensión entre ambos países con acusaciones mutuas en relación al tráfico de drogas y de inmigrantes ilegales, el gobierno marroquí decide colocar al gobierno español ante un hecho consumado y ordena la ocupación militar del islote Perejil (un pequeño islote cercano a la costa de Marruecos y a la Ciudad de Ceuta y que no posee un estatus jurídico claro y definido), una maniobra que buscaba conocer el límite de la firmeza del gobierno español y el estado de las alianzas internacionales de ambos países. La resolución armada de la crisis profundizó en el deterioro de las relaciones hispano-marroquíes que no se recuperarían hasta la llegada de José Luis Rodríguez Zapatero al gobierno español.

La llegada al poder de los socialistas españoles en el año 2004 tras la masacre del 11-M, inauguró una nueva etapa en las relaciones de mayor colaboración entre ambas administraciones, especialmente en cuestiones como la inmigración ilegal y el terrorismo fundamentalista³¹, así como un cambio de las posiciones españolas con respecto a la resolución del conflicto del Sahara. El cambio de postura del gobierno socialista respecto del contencioso sobre este territorio se produce en los primeros meses del nuevo ejecutivo socialista. Pascual Maragall afirmaría que el presidente

28. *ABC*, 1 de mayo de 2001.

29. *El País*, 2 de noviembre de 2001.

30. *El País*, 3 de noviembre de 2007.

31. Del Pino (2004), 77-92.

Rodríguez Zapatero buscaba una solución para el Sahara sin la ONU³². El Ministro de Asuntos Exteriores, Miguel Ángel Moratinos, en una línea similar, declaraba ese mismo año que si bien el marco de las Naciones Unidas era el marco legal, era deseable «una nueva dinámica»³³.

Llegado este punto, es necesario recordar que la reivindicación de Ceuta posee fuertes connotaciones internas para la estrategia política marroquí y es utilizada como factor aglutinante entre la población en circunstancias de crisis o debilidad³⁴. Además de esta vertiente interna, la reivindicación es un arma excelente para la presión que ejerce Marruecos en asuntos que incumben a ambos Estados, como el mencionado contencioso del Sahara.

Marruecos ha abandonado el uso de la fuerza en sus reivindicaciones territoriales sobre la Ciudad, pero ha mantenido otras vías como las actuaciones de los agentes de la DST (Servicio de Inteligencia Marroquí) que presionan a ciudadanos musulmanes ceutíes para que realicen labores de espionaje (así lo ha denunciado el líder de una asociación musulmana de Ceuta), o mediante la intimidación que la policía marroquí ejerce sobre los musulmanes ceutíes al aplicarles la legislación marroquí cuando cruzan la frontera (al considerarlos nacionales de ese Reino por el hecho de haber nacido en Marruecos o ser hijos de marroquíes)³⁵. También se utiliza a los imanes de algunas mezquitas, a los que financian a través del Ministerio del Habus y Asuntos Religiosos, con el objeto de controlar estos lugares de culto y favorecer una tendencia pro marroquí entre los fieles musulmanes de la ciudad³⁶. Otra de las vías de presión utilizada ha sido la de tipo económico y comercial. Además de dificultar las relaciones comerciales y económicas entre Ceuta y la provincia marroquí de Tetuán según se encuentren las relaciones internacionales entre España y Marruecos, incluido en ocasiones, el cierre del paso de mercancías³⁷, el gobierno de Marruecos se ha volcado en el mejoramiento económico de la zona norte cercana a Ceuta impulsando la construcción de un nuevo puerto a escasos kilómetros de Ceuta, en Oued R'Mel, y que pretende convertirse en un directo competidor de los puertos de Ceuta y de Algeciras,

32. *El País*, 28 de mayo de 2004.

33. *El Mundo*, 14 de octubre de 2004.

34. García Flórez (1999), 107.

35. *ABC*, 11 de mayo de 2008.

36. *El Mundo*, 30 de noviembre de 2001.

37. *El País*, 21 de junio de 2010.

así como con la construcción de una nueva red de autopistas que unen el hasta ahora aislado norte con el resto del país, además de promocionar la inversión inmobiliaria nacional y extranjera en la construcción de urbanizaciones de lujo en la costa cercana a la frontera ceutí desde F'nideq hasta el río Martil.

Desde un punto de vista político, el mayor peligro para Ceuta sería la desestabilización del propio régimen marroquí debido al ascenso del integrista islámico, ya que desde estas plataformas político-religiosas probablemente se reivindicaría con más vehemencia una actuación contundente sobre las «ciudades ocupadas» (este es el término utilizado habitualmente desde diversas instancias marroquíes). Desde el año 2003 la actuación de los grupos islámicos radicales en Marruecos han tenido como objetivo preferente a los ciudadanos españoles, incluidos los residentes, como en el atentado contra la Casa de España en Casablanca, los intentos de atentado contra las líneas marítimas en el estrecho de Gibraltar y las alarmas sobre posibles atentados de islamistas en Ceuta³⁸. Existe una conexión entre la ideología islamista y el ideario nacionalista que anima el irredentismo marroquí y que la actuación de ambos podría dirigirse a los puntos más vulnerables como son las ciudades de Ceuta y Melilla³⁹. La monarquía alauí ha supuesto en estas circunstancias un elemento de estabilidad para Ceuta, ya que hasta la fecha sus reivindicaciones han jugado un papel estratégico interior principalmente y han sido coherentes con la posición geoestratégica de su país en cada momento histórico, calculando sus posibilidades, los momentos de las crisis políticas internas españolas y el apoyo internacional que cada uno de los contendientes ha tenido a lo largo del proceso. El pacto entre la monarquía alauí y el islamismo emergente con su participación en futuros gobiernos y la posibilidad de cambios constitucionales se considera como algo inevitable⁴⁰.

En cuanto a las relaciones económicas de la ciudad de Ceuta con su inmediato hinterland marroquí, están basadas en el comercio minorista y la mano de obra de baja cualificación procedente de las provincias vecinas de Tetuan y Fahs Anjera. Pero este tránsito comercial posee una serie de características reseñables. En primer lugar, Marruecos no reconoce de forma oficial la existencia de una aduana comercial con Ceuta (tan solo un paso fronterizo de viajeros), por lo que todo este comercio se realiza de forma ilegal, pero con el consentimiento tácito de las autoridades de am-

38. *Sur*, 14 de julio de 2007.

39. Pérez González (2004), 1.

40. Álvaro Tizón (2007), 1.

bos países. Diariamente entre 25.000 y 30.000⁴¹ personas procedentes de Marruecos entran y salen de la Ciudad Autónoma varias veces al día, compran la mercancía (principalmente en los polígonos cercanos a la frontera), y trasladan los fardos a Marruecos, donde se distribuyen en las poblaciones cercanas. Los objetos comerciales son variados, desde productos alimenticios a calzado o electrodomésticos. Las condiciones de trabajo de los porteadores (la mayoría mujeres) son extremadamente duras y en ocasiones se producen graves incidentes y avalanchas (como la ocurrida en junio del año 2009, en la que murieron dos porteadoras). Otra relación económica importante la constituyen los trabajadores marroquíes que acceden a la ciudad con el objeto de prestar sus servicios durante la jornada para regresar al término de esta, a las poblaciones próximas (principalmente Tetuán, M'Diq y Fnideq). Este importante grupo se emplea en tareas de escasa cualificación como las relacionados con la construcción o con el servicio doméstico y unos 2000 de estos trabajadores se encuentran en situación laboral ilegal según admitía la propia Consejería de Economía y Empleo de la Ciudad Autónoma de Ceuta⁴².

En los últimos años, gracias al crecimiento económico de Marruecos, se está produciendo un nuevo tipo de relación económica, la del turista marroquí que entra en la ciudad para comprar en alguna de sus grandes superficies o simplemente para visitar Ceuta. Se trata de un nuevo tipo de intercambio económico protagonizado por una clase media marroquí emergente.

Las relaciones entre las poblaciones de ambos lados de la frontera superan el intercambio económico y además de implicarse en el mercado laboral de la ciudad, algunas familias que residen en Marruecos tienen a sus hijos escolarizados en Ceuta, y son numerosas las mujeres marroquíes que dan a luz en el hospital ceutí (en el año 2008 los hijos de madre marroquí suponían el 17% del total de los nacimientos registrados en la ciudad mientras que la población marroquí residente en la misma tan solo supone el 4%⁴³).

Por último, cabe destacar que también existen relaciones ilegales y delictivas entre ambos territorios, como el tráfico de drogas (hachís y cocaína principalmente)

41. No existen cifras oficiales sobre el número exacto de personas que entran y salen diariamente de la Ciudad. En el diario *20 Minutos* de 7 de enero de 2009 se barajaba la cifra de 20.000 personas, mientras que en el diario *La Razón* de 18 de junio de 2010 se hablaba de 30.000.

42. *Sur*, 20 de junio del 2008.

43. Movimiento natural de población. INE 2008.

desde Marruecos en dirección a la Península a través de Ceuta. Junto con este tráfico ilegal ha aparecido también el de inmigrantes, sobretudo subsaharianos, que intentan alcanzar las costas europeas. La cooperación en la lucha contra ambos tráficos ha sido uno de los objetivos de la política internacional de España con respecto a Marruecos ya que este país es el lugar de origen o de tránsito de este tráfico. Cuando las relaciones entre ambos Estados pasan por momentos de crisis, el gobierno marroquí ha relajado su control sobre el tráfico de drogas y de inmigrantes como medida de presión a España, tal y como sucedió en los momentos previos a la crisis del islote Perejil⁴⁴.

44. *Amanecer del Nuevo Siglo*, 29 de julio de 2002.

CAPÍTULO IV

LA POBLACIÓN MUSULMANA DE CEUTA

DESDE EL AÑO 1986 NO SE HA REALIZADO en la ciudad un estudio estadístico monográfico sobre la población musulmana de Ceuta¹. El estudio de 1986 se llevó a cabo a raíz de las presiones que las comunidades musulmanas ceutíes y melillenses ejercieron sobre las autoridades españolas ante la aplicación de la conocida como «Ley de Extranjería» de 1985², que reconocía una serie de facilidades a la hora de adquirir la nacionalidad española para los ciudadanos residentes en España de origen hispanoamericano, filipino, guineo-ecuadoriano e incluso sefardí, pero no así para los marroquíes asentados en el país, por lo que esta ley perjudicaba a una parte importante de los musulmanes residentes en ambas ciudades norteafricanas y que se encontraban en una situación legal irregular, obviando su situación de «arraigo». Elaborar este censo de musulmanes residentes en Ceuta fue uno de los acuerdos que alcanzó el Ministerio del Interior, con el adjunto del Defensor del Pueblo y con los representantes de las comunidades musulmanas de ambas ciudades³. Por lo tanto, el citado estudio se realiza con carácter previo a la aplicación en Ceuta de la Ley de Extranjería y a las posteriores nacionalizaciones que se sucederían en los años siguientes. Este estudio ponía en evidencia varias cuestiones importantes sobre la situación de los musulmanes en Ceuta desde su situación legal a los niveles de estudios, situación laboral, etc.

1. Estudio estadístico de la comunidad musulmana de Ceuta y Melilla. INE, 1987.

2. Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. BOE núm. 158 de 3 de julio de 1985.

3. *El País*, 11 de febrero de 1986.

ASENTAMIENTO HISTÓRICO

Como ya hemos apuntado en el capítulo dedicado a la introducción histórica, el primer asentamiento de moradores islámicos en la ciudad de Ceuta se produce a raíz de su ocupación por las fuerzas de Musa en el año 740. La población musulmana se mantendrá presente en la Ciudad bajo el dominio de distintos reinos y pueblos musulmanes (Califato, Almorávides, Almohades, Nazaríes o las tribus locales) hasta el año 1415, momento en el que se produce la ocupación portuguesa y la consiguiente expulsión de los pobladores musulmanes de la ciudad y a partir del cual, y durante un largo periodo, solo tendrán cabida en la Plaza en calidad de esclavos.

La conquista portuguesa trajo consigo una mutación total de la conformación étnico-religiosa de Ceuta al sustituirse la población musulmana que habitaba la ciudad por católicos portugueses. Si bien a lo largo de este periodo se permitió la presencia de moradores de religión hebrea, no fue así con los musulmanes como ejemplifica la Instrucción de 1557 dada por el Inquisidor General de Portugal al Vicario General de la Diócesis de Ceuta y que aparece recogida en el Libro de los Veedores de Ceuta:

Somos informados que del Reino de Fez y de otras partes vienen a esa ciudad judío y moros [...] de aquí en adelante no consintáis que los dichos judíos y moros entren en casa de los dichos cristianos nuevos y si alguno viniere lo notificareis de nuestra parte al Capitán de esa ciudad que brevemente despachen los judíos y moros y los hagan volver a sus tierras⁴.

La proximidad con la España peninsular así como la unión de las dos Coronas, la portuguesa y la española en la persona de Felipe II favorecerá el asentamiento de castellanos en la ciudad, una población que será la encargada de facilitar el tránsito definitivo de manos portuguesas a las españolas una vez que ambas coronas se separen tras la sublevación portuguesa de 1640. Durante el periodo de dominación española se profundiza en la homogeneidad étnica y religiosa de la población que acaba con la total desaparición de población hebrea.

Durante tres siglos, la población musulmana en la ciudad es prácticamente inexistente con la excepción de los escasos esclavos musulmanes que aparecen en los censos y ya en 1792 la de los denominados Moros Mogataces de Oran.

4. Libro de los Veedores de Ceuta (1939), 20.

Tras la denominada «Guerra de África», comienza el asentamiento de una población musulmana estable. En el padrón de 1875 aparecían censados 91 musulmanes (56 varones pertenecientes a la unidad militar «Moros Tiradores del Rif» y 35 mujeres), instalados en las murallas del Angulo (es decir, extramuros). Esta población crece y ya en el año 1888 el censo menciona a 204 musulmanes, de los que 122 son naturales de Ceuta y 82 proceden de Marruecos.

Con la implantación del Protectorado a principios del siglo XX, aumenta la presencia de habitantes de origen magrebí, relacionados directamente con el esfuerzo militar en Marruecos y en concreto con la composición de las unidades militares de tropas indígenas, como los recién creados Grupos de Regulares que se establecen en Ceuta, Tetuán, Larache y Melilla.

Tras la pacificación del Protectorado, el número de habitantes musulmanes de la Ciudad se mantiene para, ya en tiempos de la II República, en el censo del año 1935, figurar registrados 2.717 musulmanes (hombres y mujeres) de religión islámica además de otros 1.323 varones musulmanes residiendo en los acuartelamientos de la Plaza.

Finalizada la Guerra Civil, el inicio de la Segunda Guerra Mundial obliga a mantener una fuerte presencia militar en la Plaza, lo que conlleva el mantenimiento de las unidades indígenas. Así, en el padrón municipal del año 1940 aparecen 4.459 individuos de religión islámica, localizados en su mayoría en barriadas periféricas de la Ciudad y en las murallas del Angulo (sólo 40 individuos de los censados aparecían registrados en el centro de la Ciudad). Del total de habitantes de religión islámica, solo 993 son mujeres lo que confirmaría el aspecto esencialmente militar de su presencia en la ciudad.

La independencia de Marruecos en 1956 provoca un cambio en la estructura de la población musulmana de la ciudad. Parte de esta población, que pertenecía a las tropas indígenas del Ejército Español, la abandona para engrosar las filas del recién creado ejército marroquí, mientras que por otro lado, se produce un aumento en la afluencia de inmigrantes marroquíes que se asientan en la ciudad por motivos preferentemente económicos. En 1960 se encuentran censados 7.102 individuos musulmanes de los que 3.417 son mujeres. Este cambio en la estructura demográfica (una menor diferencia cuantitativa entre hombres y mujeres) de los musulmanes en Ceuta indicaría de forma clara que su presencia se desliga de la función militar para deberse principalmente a motivos económicos. A pesar de este crecimiento, cuando se produce el final del régimen franquista en 1975, su presencia en el padrón municipal como nacionales españoles sigue siendo escasa en relación al conjunto de la población ceu-

tí. El fuerte crecimiento de la población musulmana en Ceuta durante el periodo de la Transición democrática se hace en muchos casos sobre la base de permisos administrativos como la denominada «tarjeta estadística»⁵ que en la práctica no les proporcionaba ningún derecho de ciudadanía y les mantenía legalmente como marroquíes. En el año 1979 figuraban inscritos en el censo de la Ciudad 12.556 musulmanes de los que tan solo 1.000 estaban en posesión de la nacionalidad española⁶.

La entrada en vigor de la «Ley Orgánica de derechos y libertades de los extranjeros en España», conocida popularmente como Ley de Extranjería de 1985, dio lugar a fuertes tensiones con los colectivos musulmanes, ya que un 23,9% de los musulmanes residentes en la Ciudad eran inmigrantes y de los nacidos en la ciudad pocos poseían la nacionalidad española. Según el estudio estadístico del INE de 1986 de los 15.002 musulmanes residentes en la ciudad, tan solo 2.379 poseían la nacionalidad española. Para solucionar este problema y ante la fuerte resistencia por parte de los colectivos musulmanes de Ceuta y Melilla (es en la Ciudad de Melilla donde se inicia este movimiento con la creación de la asociación *Terra Ómnium*) a que se aplicase la nueva Ley de Extranjería de forma estricta, el gobierno socialista tomo la decisión de abrir un proceso de nacionalizaciones por la vía de la opción de los musulmanes residentes en la ciudad. Para ello se concedió validez demostrativa de arraigo en la ciudad a las citadas «tarjetas estadísticas» pero también a otro tipo de documentos como recibos del suministro de agua y luz de sus domicilios u otros documentos que pudieran demostrar su asentamiento y arraigo. Al finalizar el proceso, 6.342 residentes musulmanes obtuvieron la nacionalidad española en un corto periodo que abarcaría desde el año 1986 al año 1990. Este proceso de nacionalizaciones no estuvo exento de críticas y reacciones adversas, como la protagonizada por ciertos colectivos de melillenses no musulmanes que pedían una aplicación de la Ley sin excepciones, ya que el proceso se realizó en numerosas ocasiones sin las convenientes garantías, dando lugar a irregularidades e incluso casos de corrupción en las concesiones, tal y como describe García Flórez:

5. La tarjeta estadística era un documento expedido por el Gobernador de la Ciudad en el que constaban los datos del individuo, así como su domicilio en Marruecos. No tenía validez jurídica y su finalidad era exclusivamente de control de esta población por parte de las fuerzas de seguridad española.

6. *El Faro de Ceuta*, 15 de febrero de 1986.

El proceso para la concesión de documentación española es irregular y en cierto modo caótico. Mientras que a los poseedores de la tarjeta de estadística se les otorga casi inmediatamente el DNI español, otros necesitan justificar su residencia a veces con tan solo el recibo de la luz. Se produce una cantidad ingente de demandas, no ya solo por parte de los musulmanes residentes, sino de otros provenientes de Marruecos que se apuntan de este modo en las listas. De todo esto surge la inevitable picaresca y corrupción. Han sido varios los casos de corrupción denunciados en la concesión de documentación española, a veces barajándose los precios de 250.000 a 300.000 pesetas por un DNI⁷.

En el mismo sentido apuntaba Lería y Ortiz de Saracho:

[...] se admitían inscripciones fuera de plazo en el registro civil de musulmanes nacidos en Ceuta y Melilla o se les consideraba apátridas, lo que les permitía obtener un permiso de residencia tal y como prevé la Ley⁸.

En este proceso se concedió la nacionalidad española por opción a marroquíes que mantuvieron su nacionalidad de origen, burlando así la legislación española que no prevé la posibilidad de la doble nacionalidad con Marruecos. Sin embargo el derecho civil marroquí si permite la nacionalidad dual y en principio un nacional marroquí no pierde su nacionalidad si adquiere otra de forma voluntaria, salvo en el caso de que sirva en la administración de otro Estado en cuyo caso deberá elegir entre ambas opciones, tal y como refleja el artículo 19 del código de nacionalidad marroquí de 6 de septiembre de 1958. Esta situación se ha ido agravando con el tiempo debido a la celebración de matrimonios religiosos en Marruecos por parte de españoles ceutíes de religión musulmana que han utilizado su nacionalidad marroquí para celebrar estos enlaces.

Cuando se inicia este movimiento marroquí de inmigración su proveniencia era mayoritariamente de las zonas limítrofes de Tetuán y Anyera, y en menor medida de las de Tánger y Chefchauen. Con el tiempo se dio una evolución respecto a las zonas de partida de esta emigración y frente a los movimientos primeros que provenían del inmediato hinterland de la ciudad, aparece así una cierta diversificación, alcanzado a zonas más remotas del interior incluido el ámbito rural de forma similar a lo sucedido

7. García Flórez (1999), 218.

8. Lería y Ortiz de Saracho. (1991), 222.

en España a nivel nacional donde se ha registrado un aumento de la inmigración marroquí proveniente de zonas más alejadas como Fez-Mequinez⁹. Esta segunda dinámica migratoria tendrá importantes repercusiones en la conformación de la sociedad ceutí al tratarse de personas que provienen de zonas francófonas. El desconocimiento absoluto del castellano de una parte importante de estos nuevos inmigrantes va a dificultar la integración del colectivo, especialmente en el ámbito de la enseñanza, lo que se añade a las diferencias entre la sociedad de proveniencia de estos nuevos residentes y la de acogida. No solo existen diferencias religiosas y desigualdades económicas o políticas profundas entre ambas sociedades. Además existen diferencias de tipo antropológico con respecto a la sociedad marroquí de origen donde las relaciones entre personas se hallan estructuradas y vertebradas por el parentesco. Como destaca Aixela, la sociedad marroquí posee una «estructura tribal, patrilineal, patrilocal, extensa, preferentemente endogámica (sobre todo los no beréberes) y en ocasiones monogámica y otras poligámicas»¹⁰.

Con todo lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que la mayoría de los pobladores musulmanes actuales en Ceuta tienen su origen en la reciente inmigración marroquí iniciada a partir de los años 60 del siglo XX tras la independencia de Marruecos. A los marroquíes adscritos a las unidades militares indígenas y que continuaban siendo legalmente extranjeros, les fueron sustituyendo tras el abandono del Protectorado, marroquíes que acudían a la ciudad por motivos económicos y cuyo peso demográfico creció a un ritmo elevado pero que mantenían su condición de extranjeros lo que explicaría que en el año 1979 tan solo 1.000 musulmanes residentes en Ceuta poseyeran la nacionalidad española y que esta cifra se mantuviera significativamente baja hasta el año 1986¹¹.

Esta cuestión, la de «recién llegados» como ciudadanos de pleno derecho a la sociedad ceutí, resulta fundamental a la hora de entender las relaciones interétnicas en la ciudad.

En todo caso, la esgrimida por muchos «presencia finisecular» de la población musulmana en la Ciudad, se reduce a las últimas décadas. Al igual que durante la ocupación musulmana hubo en la Ciudad pobladores cristianos y hebreos pero con consideración de sometidos o *dimmies*, a partir de la toma cristiana de Ceuta los

9. Mohamed Berriane (2004), 25.

10. Aixelá (2000), 127.

11. Estudio estadístico de las comunidades musulmanas de Ceuta y Melilla. INE. 1987.

musulmanes serán rechazados y no se permitirá su asentamiento en la Ciudad con excepción hecha de los esclavos y ya a partir de finales del siglo XVIII, a algunos moros de Oran, no siendo hasta finales del siglo XIX cuando se produce una presencia significativa consentida pero en la mayoría de los casos como fuerza militar al servicio de España y casi siempre en condición de extranjeros.

DINÁMICA POBLACIONAL: CRECIMIENTO Y CONCENTRACIÓN

La pirámide poblacional de la ciudad se encuentra condicionada por la presencia del importante colectivo musulmán actual. La población menor de 18 años residente en Ceuta superaba en el año 2006 el 30% del total, lo que colocaba a la ciudad entre las que poseen una población más joven de las del conjunto de España, junto con la Ciudad de Melilla y las Islas Canarias.

Es este un rasgo demográfico antiguo, el de una fuerte natalidad que se produce entre las mujeres musulmanas lo que queda reflejado en las dimensiones de las familias musulmanas ceutíes respecto de las cristianas (las primeras tienen 4,1 miembros por familia frente a los 2,8 de las segundas)¹², si bien estas pautas natalicias varían según el grado de interrelación con su entorno o la antigüedad en el asentamiento, acercándose en ocasiones a las pautas del grupo mayoritario. Otro rasgo demográfico antiguo es el de una esperanza de vida menor con respecto al resto de grupos étnicos, cuestión que se pone de manifiesto al comparar las pirámides poblacionales de los barrios periféricos, donde la práctica totalidad de sus residentes son musulmanes, con las zonas céntricas donde la mayoría de la población es no musulmana.

[Véase figura 4.1., p. 367]

En cuanto a la situación legal y el origen del asentamiento de los individuos de religión musulmana en Ceuta, nos encontramos con cierta variedad. Existe un número cada vez mayor de ceutíes de religión musulmana asentados en la Ciudad desde hace varias generaciones que han ido adquiriendo la nacionalidad española, si bien el impulso más importante se produce tras las nacionalizaciones masivas antes reseñadas y emprendidas a partir del año 1986. Otro grupo sería el que se ha in-

12. Rontomé y Cantón (2008), 42.

corporado recientemente entre los que se incluirían los marroquíes con permiso de residencia, y por último, una elevada población «flotante» de difícil cuantificación debido a la permeabilidad de la frontera y a las facilidades establecidas para el paso de personas residentes en Ceuta y en la colindante provincia de Tetuán. Un número indeterminado pero que se estima elevado poseen la doble nacionalidad (a pesar de que esta posibilidad no está contemplada en las legislaciones de Marruecos o España) cuya existencia ha provocado la apertura de investigaciones por parte de la fiscalía española¹³, otros son nacionales marroquíes con permiso de residencia (entre 2500 y 3500 en los últimos años). En todo caso, el número exacto de musulmanes, españoles o no, que residen de forma legal o ilegal en la Ciudad es prácticamente imposible de determinar debido entre otras cuestiones a la permeabilidad de la frontera antes indicada. Esta falta de cuantificación es más patente en los barrios periféricos de Príncipe Alfonso y Príncipe Felipe y del resto del distrito 6, situados junto a la frontera. En el año 2006 había censadas 9.607¹⁴ personas incluidos los extranjeros, pero según algunos estudios el número de residentes en estos barrios alcanzaba ese mismo año las 12.000 personas¹⁵, lo que nos indica que existía un importante grupo de población no controlada y que reside en esta zona.

Si en el año 1986, los individuos musulmanes en Ceuta se cifraban en 15.000 habitantes y suponían el 22,5% del total de los censados en la Ciudad, en el año 2003 y atendiendo al censo electoral, los musulmanes mayores de 18 años eran 12.741 y representaban un 23% de la población total de Ceuta mayor de 18 años. Si extrapolamos la pirámide de la población musulmana presente en zonas residenciales de fuerte mayoría musulmana como el distrito seis (Príncipes Felipe y Alfonso, Benzú) podemos estimar que el total de musulmanes de derecho presentes en la Ciudad alcanzaba en el año 2003 una cifra de 23.165 individuos, lo que suponía que el 31,2% del conjunto de la población de Ceuta eran musulmanes de nacionalidad española.

A esta cifra podríamos añadir los 2.403 residentes extranjeros de nacionalidad marroquí asentados en la ciudad¹⁶, por lo que en el año 2003 el total de musulmanes presentes en la ciudad sería de 25.568, representado un 34,1% del total de la población residente en Ceuta.

13. *El Faro de Ceuta*, 12 de julio de 2009.

14. Explotación Padrón municipal. INE 2006.

15. Jordán (2006), 3.

16. Explotación Padrón municipal. INE 2003.

La cuestión del número total de musulmanes residentes en Ceuta ha sido una fuente habitual de controversias. Por regla general los líderes musulmanes han tendido a facilitar datos sobre la presencia de ciudadanos de este origen étnico-religioso en Ceuta superiores a las facilitadas por otras fuentes oficiales. Para estas élites no se trataba de que existiera o exista una falta de rigor en la contabilización real de los musulmanes residentes en Ceuta sino que era una minusvaloración intencionada del peso de la población musulmana rebajando así su importancia dentro de la sociedad ceutí. Este es el sentido que tienen declaraciones como la de Mustafá Mizzian del PDSC: «aquí se maquilla la cifra de población musulmana», o Mohamed Ali Lemague de la UDCE: «Somos más (musulmanes) de los que se dice, y estamos estudiando recurrir ante el Instituto Nacional de Estadística»¹⁷. Esta dinámica se inscribe dentro de la estrategia de presentar a la comunidad musulmana de Ceuta con un mayor peso del que realmente tiene, con el objetivo de concitar una mayor atención y reconocimiento por parte de las administraciones (obteniendo así un mayor «reconocimiento» político y económico) y una mayor legitimidad de los partidos y de las asociaciones musulmanas.

Teniendo presente esta cuestión, el del más que probable sobredimensionamiento del tamaño real de la población musulmana en la ciudad, resulta obligado tomar como referencia el *Estudio demográfico de la población musulmana 2007* realizado por la UCIDE¹⁸ en el que la cifra de musulmanes ceutíes¹⁹ se elevaba hasta los 28.070, a los que habría que añadir los 2.467 marroquíes afincados como extranjeros en la Ciudad, lo que arrojaba un total de 30.537 musulmanes residentes en Ceuta, 3.000 ciudadanos de pleno derecho más que los calculados en el 2003 sobre la base del censo electoral y la extrapolación sobre los menores de 18 años²⁰. Si nos atenemos a los datos de la UCIDE, el porcentaje de musulmanes españoles en Ceuta sería del 37,7% del total y si incluimos a los musulmanes extranjeros (marroquíes en su mayoría) residentes de forma legal en la Ciudad el porcentaje se elevaba al 39,2%.

17. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

18. Siglas de la Unión de Comunidades Islámicas de España, una de las dos principales comunidades representadas en la Comisión Islámica de España (CIE). La otra gran organización religiosa es la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) con sede en Málaga y de tendencia más cercana al Ministerio de Asuntos Religiosos marroquí.

19. El informe habla de «cepties» para referirse a los ceutíes, utilizando un término fonéticamente similar al que se utiliza en Marruecos: «sebties».

20. El estudio de la UCIDE se basa en el padrón municipal de Ceuta.

Para contrastar estos datos se ha procedido a realizar un conteo de residentes musulmanes de derecho por la misma vía que la utilizada en el año 2003, la del censo electoral y su posterior extrapolación al conjunto de la población musulmana menor de 18 años. Según el censo electoral, el número de musulmanes españoles censados en la ciudad en el año 2007 era de 14.401 personas y representaban el 25,9% del total de ceutíes mayores de 18 años frente a los 12.741 y el 23% que representaban en el año 2003. Si realizamos una extrapolación de la población registrada en el distrito 6 (de mayoría musulmana) al conjunto de la población musulmana obtendríamos un total de 26.062 musulmanes españoles a los que habría que añadir los 2.467 marroquíes registrados como extranjeros en la Ciudad en ese mismo año. En total la población musulmana en Ceuta alcanzaría en el año 2007 los 28.529 individuos lo que representaría el 36,8% del total.

A pesar de las diferencias apreciadas entre ambas contabilizaciones (existe una diferencia de 2.000 personas en favor del estudio de la UDICE) la conclusión que podemos extraer es la de un fuerte crecimiento de la población musulmana en Ceuta en el periodo de veintiún años analizado. La población musulmana habría pasado de los 15.002 habitantes musulmanes en el año 1986 a los cerca de 30.000 habitantes en el año 2007 (30.537 según la UDICE, 28.529 según la estimación calculada sobre el censo electoral), lo que supone un crecimiento que oscila entre el 90,1% y el 103,5%. En el año 2009 la UDICE presentó un nuevo estudio demográfico en el que se afirmaba que el número de musulmanes españoles en Ceuta es de 30.050 a los que añadía 2.972 musulmanes extranjeros con permiso de residencia, lo que elevaba al 42% el total de musulmanes (nacionales y extranjeros) en la Ciudad.

TABLA 4.1.

EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA ESPAÑOLA EN CEUTA (1986-2009)

	Estudio INE 1986	Censo electoral 2003	UDICE 2007	Censo electoral 2007	UDICE 2009
Total población españoles en Ceuta (INE)	66.685	71.728	74.265	74.265	75.124
Musulmanes españoles en Ceuta	15.002	23.165	28.070	26.062	30.050
% del total población española en Ceuta	22,5%	32,3%	37,7%	35,1%	40%

Fuentes: INE, Censo electoral y Estudio demográfico UDICE. Elaboración propia.

TABLA 4.2.

EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA TOTAL EN CEUTA (1986-2009)

	Estudio INE 1986	Censo electoral 2003	UDICE 2007	Censo electoral 2007	UDICE 2009
Total población en Ceuta (INE)	66.685	74.931	76.603	76.603	78.674
Musulmanes en Ceuta	15.002	25.568	30.053	28.529	33.043
% del total población de Ceuta	22,5%	34,1%	39,2%	37,3%	42%

Fuentes: INE, Censo electoral y Estudio demográfico UDICE. Elaboración propia.

[Véase figura 4.2., p. 368]

Además del crecimiento de la población musulmana de Ceuta, una de conclusiones que podemos extraer de estos datos es el descenso de la población no musulmana de la Ciudad. Si en el año 1986 residían en Ceuta 51.683 no musulmanes (cristianos, hindúes y hebreos), diecisiete años más tarde, en el año 2003, lo hacían 49.363, lo que significa no solo un estancamiento de estos grupos, sino un claro retroceso. En el año 2007 esta pérdida de peso en los grupos no musulmanes de la Ciudad ha sido aún mayor, registrándose una cifra que oscilaría (según la fuente utilizada) entre los 48.860 y los 46.852 residentes no musulmanes. En los últimos veinte años, la población musulmana ha crecido entre un 90,1% y un 103,5% mientras que la población no musulmana ha sufrido un decrecimiento que oscilaría entre el -5,5% y el -9,3%, lo que nos da una idea bastante clara de la dinámica poblacional que vive el conjunto de Ceuta: crecimiento de la población musulmana y decrecimiento de cristianos, hebreos e hindúes. Esta pérdida de población no musulmana es una realidad que es percibida con claridad por los residentes no musulmanes tal y como declaraba en el año 2005 el catedrático de historia Juan Bautista Vilar: «se están liquidando negocios de españoles y muchos se marchan a la Península»²¹.

21. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

Si efectuamos una predicción en base a estos datos sobre cuál será el peso de la población musulmana en los próximos años, es evidente que en un futuro no muy lejano los dos grupos (musulmanes y no musulmanes) se igualaran en número y que posteriormente el grupo musulmán será el predominante dentro del conjunto poblacional ceutí. Poner fecha a este hecho resulta una cuestión delicada dado que las dinámicas demográficas se ven marcadas por cuestiones externas (como las políticas de inmigración y reagrupamiento familiar adoptadas por los sucesivos gobiernos o la reducción de la presencia funcionarial estatal, ya sea civil o militar) así como por tendencias internas (una parte importante de los musulmanes adoptan las pautas de natalidad del grupo mayoritario reduciéndose el número de hijos por familia musulmana). Si nos atenemos a los datos ofrecidos por la UCIDE, ambos grupos poblacionales se encontrarán igualados en el año 2014. No mucho más allá de ese horizonte temporal se situaría la paridad de grupos si nos basamos en los datos primarios obtenidos sobre el censo electoral: el año 2022. El momento que barajan los servicios de inteligencia españoles en el que la mayoría de la población de Ceuta sería musulmana es el año 2018²².

En cuanto a la localización geográfica de los ceutíes de religión musulmana se produce su concentración en determinadas áreas de la Ciudad. La distribución del conjunto de la población ceutí se asienta en seis distritos. El distrito uno se corresponde con el centro y es el casco antiguo de la Ciudad, extendiéndose por el istmo que une la parte más antigua con el antiguamente denominado Campo Exterior. El distrito dos ocupa parte de ese centro que se encuentra orientado hacia la bahía sur y que se extiende hacia el Este hasta el denominado Monte Hacho. El resto de distritos se extienden desde el istmo y con el límite de las Murallas Reales en dirección Oeste y hacia la frontera con Marruecos, siendo el distrito seis (los barrios de Príncipe Alfonso, Príncipe Felipe y Benzú) el que constituye la frontera física de la Ciudad con Marruecos.

[Véase figura 4.3., p. 369]

Si atendemos al censo electoral del año 2003 y al del año 2007, la población musulmana se asentaba preferentemente en los distritos periféricos cercanos al límite fronterizo con Marruecos, en concreto en el anteriormente citado distrito seis (Príncipe Alfonso y Príncipe Felipe, Benzú), donde la práctica totalidad de sus habitantes

22. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

son ceutíes de religión islámica. Si bien existe en este distrito un 20% de población no musulmana, tal y como refleja el censo, esto se debe a la presencia de grandes unidades militares ubicadas en los términos de este distrito y en las que residen parte de los mandos y tropa empadronada en la ciudad. Estas unidades militares son el 2º Tercio de la Legión (acuartelamientos de Recarga y Serrallo, y el actualmente inactivo de García Aldave) así como el Regimiento de Ingenieros nº 7 (acuartelamiento de El Jaral).

En la tabla 4.3, los distritos con fuerte presencia musulmana, además del citado distrito 6 (con un 79,8% de musulmanes ceutíes mayores de 18 años), son el distrito 2 (17,1%), el distrito 4 (31,4%) y el distrito 5 (27%).

TABLA 4.3.

***DISTRITOS POR ORIGEN SOCIOCULTURAL
SEGÚN CENSO ELECTORAL 2003 (%)***

DISTRITOS	No musulmana	Musulmana
1	97	3
2	82,9	17,1
3	92,8	7,2
4	68,6	31,4
5	73	27
6	20,2	79,8

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

Los distritos con menor presencia de población musulmana son el distrito 3, en el que se ubican la mayoría de las viviendas pertenecientes al Ministerio de Defensa y que se encuentran cedidas a militares destinados en la Plaza, y el distrito 1 correspondiente al centro de la ciudad, que constituye el casco histórico y principal eje económico y social de Ceuta, donde se sitúan la mayoría de los comercios importantes, así como los centros de ocio y los colegios más elitistas y en donde el número de musulmanes domiciliados presenta el porcentaje menor del conjunto de distritos de la Ciudad (un 3% de los mayores de 18 años).

Si observamos la distribución de la población musulmana basada en el censo electoral de 2003 con respecto a la reflejada en el estudio estadístico de 1986²³, se aprecian importantes cambios. Así, mientras en 1986 solo uno de los distritos (el más próximo a la frontera) ofrecía una mayoría ajustada de población musulmana (el 52,4 % respecto del total de población del distrito), según el censo electoral de 2003 (sin olvidar que este censo solo nos ofrece datos de los mayores de 18 años) este distrito se ha convertido en una zona musulmana en su práctica totalidad.

El censo electoral del año 2007 confirma esta tendencia y refleja el crecimiento de la población musulmana en todos los distritos pero manteniendo la concentración en el distrito 6 y en los distritos «de transición» (los distritos 4 y 5), así como su escasa presencia en el centro (distrito 1).

Además de este aumento y concentración en el distrito 6, observamos que en general la proporción de población musulmana, con respecto al resto de la población ceutí, ha crecido significativamente en los últimos veinte años.

TABLA 4.4.
DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN MUSULMANA MAYOR DE 18 AÑOS
POR DISTRITOS (%)

DISTRITOS	INE 1986	CENSO ELECTORAL 2003	CENSO ELECTORAL 2007
1	1,8	3	3,5
2	12,3	17,1	19,9
3	3,4	7,2	9,1
4	25	31,4	34
5	20,4	27	35,4
6	52,4	79,8	81,9

Fuente: INE y censo electoral 2003 y 2007. Elaboración propia.

En su conformación actual, parte del distrito 6, en concreto los barrios del Príncipe y Benzú, prácticamente han quedado conformados como unas zonas exclusivamente

23. Estudio estadístico de las comunidades musulmanas de Ceuta y Melilla. INE. Madrid, 1987.

musulmanas. Por lo que, a pesar de que además de existir un fuerte crecimiento de la población musulmana en casi todos los distritos de la Ciudad (especialmente el distrito 5), el rasgo demográfico principal de la población musulmana apreciado en los últimos años es el de la concentración.

[Véase figura 4.4., p. 370]

En el mismo sentido, la presencia de población residente extranjera de origen marroquí también tiende a concentrarse en estos distritos periféricos. En el año 2008, del total de 3.124 extranjeros residentes legales en la Ciudad, 2.640 eran de nacionalidad marroquí, y de estos, 780 residían en el distrito 4, 280 en el distrito 5 y 796 lo hacían en el distrito 6, lo que suponía que el 70,3% de los marroquíes residentes en Ceuta, se concentraban en los distritos periféricos.

CARACTERÍSTICAS EDUCATIVAS: FRACASO ESCOLAR Y ABANDONO TEMPRANO

La población musulmana en edad de escolarización ha ido conformándose como la más numerosa dentro del ámbito educativo ceutí. Según los datos de la Delegación Provincial de Ceuta del MEC, la proporción de musulmanes dentro de la Educación Infantil era del 31,9% en el curso 1985-1986, y diez años más tarde, en el curso 1995-1996 era del 50%, por lo que la estimación del curso 2005/06 era del 64%. Sumando las poblaciones que cursan Educación Infantil y Educación Primaria observamos que en el curso 1985/86 los niños de religión musulmana eran un 33,2% del total, mientras que en el curso 1995/96 habían alcanzado el 46,8%. De seguir esa progresión podemos estimar que en el año 2003 los niños ceutíes de religión musulmana que cursaban este tipo de estudios representaban el 57,2% del total. En el año 2005, según el líder del PDSC, Mustafá Mizzian, en algunos institutos de enseñanza secundaria de Ceuta, el 60% del alumnado era musulmán²⁴.

Sin embargo se produce una drástica reducción de la presencia de adolescentes musulmanes en los niveles de enseñanza no obligatoria, presentando un alto índice de abandono temprano. Cuando se produce el paso de la enseñanza obligatoria (ESO)

24. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

al Bachiller, observamos una reducción muy elevada dado que tan solo un 9% de los estudiantes de Bachiller eran de religión musulmana en el año 2002²⁵.

TABLA 4.5.

% POBLACIÓN DE BACHILLERES EN CEUTA POR GRUPOS ÉTNICO-RELIGIOSOS

POBLACIÓN DE BACHILLERES POR ETNIAS	
Cristiano	87,2
Musulmán	9,3
Hindú	1,6
Hebreo	0,4
Otros	1,2

Fuente: Estudio sobre la demanda universitaria en Ceuta 2002.

En el año 2000 tan solo 10 estudiantes musulmanes se presentaron a las pruebas de selectividad, lo que suponía que solamente uno de los seiscientos escolares musulmanes había llegado a esa prueba²⁶.

La situación empeora para este colectivo al llegar a los estudios universitarios, donde tan solo el 6% de los alumnos universitarios eran musulmanes²⁷.

El fracaso escolar en Ceuta alcanza las cotas más altas de España. En el año 2003, el índice de abandono educativo temprano en la población escolar ceutí fue del 43,9 mientras que la media nacional se situaba para el mismo periodo en el 30,8²⁸. De la porción de estudiantes afectados por el fracaso escolar, la gran mayoría pertenecen al colectivo musulmán (aproximadamente el 80% de los escolares musulmanes sufre este tipo fracaso²⁹).

El abandono temprano y el fracaso escolar son los dos rasgos más destacados de la población escolar musulmana. El otro dato significativo es su mínima presencia en los tramos superiores del sistema educativo.

25. Rontomé y Cantón (2002), 32.

26. *Agencia Islámica de Noticias*, 8 de noviembre de 2000.

27. Rontomé y Cantón (2002), 33.

28. *Las cifras de la Educación en España*. Ministerio de Educación y Ciencia. 2005.

29. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

Esta situación educativa provoca entre la población joven musulmana dificultades para acceder al mercado laboral, obteniendo en amplia proporción de los casos, infra empleos o empleos de escasa cualificación, por lo que son precisamente los musulmanes los principales beneficiarios de los planes de empleo impulsados por la administración local y estatal. Este problema, importante hoy, tiende a agudizarse dadas las características educacionales antes descritas y que constituirá uno de los mayores problemas en el futuro inmediato de la Ciudad y que repercutirán gravemente en la convivencia inter-étnica. El *Estudio sociológico sobre la Juventud de Ceuta* nos revela que un 16% de la población joven de la Ciudad declaraba no estudiar ni trabajar y además dice no tener intención o deseo de cambiar su situación. Dentro de este grupo el 96% son musulmanes, lo que deja patente un cierto estado de desánimo o apatía entre esta porción de jóvenes musulmanes. Por otro lado, esta situación impide la movilidad laboral de estos jóvenes dentro del resto del estado debido a su escasa cualificación por lo que constituyen una población que tienden a «enquistarse» en la ciudad donde a pesar de sus dificultades para incorporarse al mercado laboral, mantienen sus referentes afectivos y culturales. Esta tendencia agravará la división económica y social ya existente entre el grupo musulmanes y el resto de la población. Las dificultades que afrontan estos jóvenes proceden en parte de las características socioeducativas de sus progenitores. En el año 2001 el 61,7% de los padres y el 45,7% de las madres de estos jóvenes musulmanes eran analfabetos frente al 2,6% y el 0,8% de padres y madres de los jóvenes cristianos³⁰.

A pesar de la mejora significativa con respecto a los datos que arrojaba el estudio estadístico del INE de 1986, los musulmanes en general aun se mantienen alejados de los parámetros del resto de los grupos étnico-religiosos presentes en la Ciudad. En el año 1986³¹, el 78% de los musulmanes (excluyendo a los de edad escolar) eran analfabetos o poseían tan solo estudios primarios incompletos. El 12,9% poseía estudios primarios y el 7,7% estudios secundarios. Solo el 1,2% decía tener estudios universitarios. Según el *Estudio sobre Tolerancia, Convivencia y Relaciones Interculturales* del año 2005, la población musulmana analfabeta o con estudios primarios incompletos habían descendido al 63%; los estudios primarios alcanzaban a un 30%, los de secundaria y bachillerato el 4,2% (si bien hay que tener en cuenta que en la

30. Escobar y Gálvez (2001), 27.

31. Estudio estadístico de las comunidades musulmanas de Ceuta y Melilla. INE. Madrid, 1987.

actualidad los estudios de secundaria forman parte de la enseñanza obligatoria) y los que alcanzaban los estudios universitarios eran el 4,2%.

TABLA 4.6.
% POBLACIÓN POR NIVEL DE ESTUDIOS Y ORIGEN ÉTNICO-CULTURAL

	Cristiano	Musulmán
No sabe leer ni escribir	2,1	7,4
Sin estudios	8,5	24,8
Primarios incompletos	19,9	30,6
Bachiller elemental, EGB o ESO	27,0	28,9
Bachiller superior, BUP, LOGSE, PREU, COU	17,8	1,7
Formación Profesional I, II (Medio o Superior)	7,5	2,5
Diplomaturas de grado medio o equivalente	8,5	2,5
Licenciaturas universitarias o equivalentes	6,4	1,7
Doctorado o cursos de postgrado	2,1	0,1

Fuente: Estudio sobre Tolerancia, Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

Estos datos nos presentan una realidad social en la que aun perviven grandes diferencias en la cualificación educativa de la población musulmana de la ciudad. Significativas son aun las diferencias entre los dos grupo étnico-religiosos especialmente en los tramos inferiores (entre los que no saben leer ni escribir o no poseen estudios), donde los ceutíes de religión musulmana triplican al resto. En similar proporción, pero en sentido inverso, se observa esta diferencia entre musulmanes y no musulmanes en los tramos educativos superiores.

SITUACIÓN LABORAL: PRECARIEDAD Y DESEMPLEO

Desde que existe una presencia regular de musulmanes en la Ciudad a partir del último tercio del siglo XIX, estos han ocupado mayoritariamente los estratos sociales inferiores y han padecido una mayor precariedad y presencia en la economía informal. Los musulmanes residentes en la Ciudad ocuparon tradicionalmente ocupaciones de

escasa remuneración y prestigio social como los oficios manuales o el comercio con productos traídos de Marruecos que posteriormente vendían en la Ciudad. Como se ha señalado en el capítulo donde se repasa la historia de la Ciudad, la mayoría de los musulmanes presentes en Ceuta desde principios de siglo hasta el abandono del Protectorado en 1956 son soldados pertenecientes a las unidades de indígenas al servicio del ejército español. La organización de estas unidades era la típica de las unidades coloniales utilizadas por los estados europeos: tropa indígena y oficiales españoles. Posteriormente, cuando la presencia de musulmanes en la ciudad dejó de tener un perfil militar y pasó a ser una inmigración de tipo económico, los musulmanes que llegaron a la ciudad y que en su mayoría continuaban siendo extranjeros se dedicaron a tareas de escasa cualificación y estaban expuestos a un mayor desempleo. En el estudio estadístico de 1986, el 52 % de la población activa de religión islámica se encontraba en situación de desempleo.

Esta situación fue mejorando con el paso del tiempo, gracias sobre todo a la regularización laboral que supusieron las nacionalizaciones concedidas entre 1986 y 1990. A pesar de esto, las diferencias laborales entre las poblaciones cristianas y musulmanes continuaron siendo patentes. En el *Estudio sobre la Juventud* realizado en el año 2001, el 21,2% de los jóvenes musulmanes tenían a sus padres en paro frente al 4,4% de los jóvenes cristianos³². En cuanto a su cualificación, el 63% de los padres musulmanes eran obreros o personal sin cualificar frente al 25,5% de los padres cristianos. El mismo perfil recogía el *Estudio sobre Tolerancia, Convivencia y Relaciones Interculturales* de 2005, donde los musulmanes mostraban una mayor precariedad laboral con respecto a los cristianos ceutíes.

TABLA 4.7.

% SITUACIÓN LABORAL SEGÚN ORIGEN ÉTNICO-RELIGIOSO

	En activo	En activo sin contrato	En paro	Jubilado	Estudiante	Labores de hogar
Cristiano	46,3	1,4	18,1	10,7	5,7	13,9
Musulmán	37,2	6,6	31,4	3,3	5,0	14,9

Fuente: Estudio sobre Tolerancia, Convivencia y Relaciones Interculturales 2005.

32. Escobar y Gálvez (2002), 29.

Según este estudio, los musulmanes padecen un nivel de paro un 13% superior respecto al de los cristianos. A esto se une el hecho de que de los ciudadanos que declaraban estar en «activo pero sin contrato», los pertenecientes al grupo musulmán superaban en un 5% a los no musulmanes.

El más reciente *Estudio sobre la población desempleada de Ceuta de 2009* incide en la misma línea. La falta de empleo se produce en mayor medida en los barrios periféricos (donde la presencia de población musulmana es más elevada). Para el caso concreto del distrito censal número 6 (los barrios periféricos cercanos a la frontera, los denominados Príncipe Felipe, Príncipe Alfonso y Benzú) donde la presencia de población musulmana es hegemónica, el noventa por ciento de los hogares tenían al menos a una persona en situación de desempleo. En sentido contrario, la situación de los barrios céntricos (distrito central número uno) donde apenas reside población musulmana, los hogares con al menos una persona en situación de desempleo alcanzaban tan solo al diecisiete por ciento.

[Véase figura 4.5., p. 371]

En relación a las medidas tomadas por la Delegación del Gobierno en Ceuta con el objetivo de paliar el grave paro que sufre la población ceutí en general, se encuentran los controvertidos Planes de Empleo. Mediante este recurso se promueve la contratación de personal en paro durante un periodo de entre seis y nueve meses al término de los cuales, pueden acogerse a los subsidios por desempleo. Estos trabajadores son utilizados preferentemente por instituciones donde realizan trabajos auxiliares y escasamente cualificados (en concreto en el año 2006, tras convenio con la Comandancia Militar de Ceuta han llegado a ser utilizados para tareas de mantenimiento y limpieza en los acuartelamientos). El efecto real de esta medida sobre el tejido laboral resulta discutible y no favorece la activación y consolidación del empleo. El resultado real no es más que un efecto estadístico de rebaja de los índices de paro y la consolidación de una dinámica del subsidio semejante a los también controvertidos Planes de Empleo Rural desarrollados en Andalucía.

En estos planes de empleo promovidos por la administración estatal, la gran mayoría de los beneficiados por estas contrataciones son musulmanes. En los Planes de Empleo del año 2006, el 80% de los contratados lo eran. Esto se debe a dos razones: por un lado al mayor número de musulmanes desempleados, y por otro, al hecho de que estos planes están dirigidos preferentemente a personal sin cualificación, por lo que son los desempleados musulmanes los principales receptores.

La carencia de empleo, la precariedad laboral y la falta de cualificación profesional de la población ceutí son problemas que afectan en mayor medida a la población musulmana. Es necesario en este asunto recordar que dada la escasa cualificación académica y profesional de la población musulmana, entran en competencia con los trabajadores marroquíes que acuden a la ciudad para desempeñar sus tareas por unas retribuciones inferiores a las que reclaman los musulmanes ceutíes. Esta es una de las razones por las que una parte importante de los musulmanes de la Ciudad rechazan la posibilidad de que los inmigrantes marroquíes puedan trabajar en Ceuta, responsabilizándolos en alguna medida, del paro que sufren, tal y como queda reflejado en estudios realizados recientemente³³.

Esta situación laboral, unida a los índices de fracaso escolar y a la concentración en barrios periféricos con fuertes carencias infraestructurales, hace que la población musulmana de Ceuta sea la que en mayor proporción, se encuentra en riesgo de exclusión social del total de la población existente en la ciudad.

33. Rontomé y Cantón (2008), 28.

CEUTA: UNA CIUDAD, DOS ESPACIOS

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS más destacables que posee la ciudad de Ceuta es su estructura dual. La población ceutí se encuentra dividida entre una mayoría «cristiana», de origen peninsular y en retroceso demográfico y una minoría musulmana, de origen magrebí y en proceso de crecimiento. Además de esta división étnica, existe otra de tipo económica, por la que un tercio de la población es pobre o está en riesgo de exclusión social, mientras que una parte destacable de esta misma población son empleados públicos: en el año 2009 uno de cada siete habitantes de Ceuta y uno de cada dos trabajadores eran empleados públicos¹. Estos trabajadores poseen, además de una fuerte estabilidad económica, un alto nivel adquisitivo debido a las elevadas retribuciones que les proporciona la denominada indemnización por residencia, un complemento en las retribuciones que incrementa considerablemente la cuantía total percibida. Existe un complemento similar para los empleados que residen en las islas Baleares y Canarias, pero de muy inferior cuantía al establecido para los residentes en las ciudades norteafricanas.

Estas dos divisiones de la sociedad ceutí se superponen o coinciden en muchos casos aunque no existe una correlación directa entre ambas, si bien es cierto que tanto la pobreza como el desempleo se dan con mayor intensidad entre la minoría musulmana que entre la mayoría cristiana. Pero la situación de dualización de la sociedad ceutí se aprecia en mayor medida en el asentamiento de la población dentro del espacio de la Ciudad. En este aspecto sí cabe destacar la existencia de una fuerte segregación residencial relacionada con la división étnica.

1. *El País*, 28 de mayo de 2010.

UNA CIUDAD SEGREGADA

Segregación residencial es la diferenciación espacial de grupos o categorías de la población en un territorio urbano determinado y que suele ser tratado desde dos ópticas, la sociológica y la geográfica. En el sentido sociológico del término, segregación significa la ausencia de interacción entre grupos sociales, en su sentido geográfico indica la desigual distribución de los grupos sociales y su concentración en un espacio físico determinado². Ambos tipos de segregación residencial pueden aparecer de forma independiente del otro, aunque en el caso de Ceuta, ambos se encuentran relacionados. Las diferencias étnicas existentes en Ceuta entre el centro y la periferia reflejan la jerarquía de las barriadas asignándoles un valor desigual al espacio. Esta segregación residencial sería una respuesta y consecuencia de tres factores inductores principales:

1. La segregación por motivos socioeconómicos.
2. La segregación por motivos demográficos.
3. La segregación étnica o «racial».

El problema de la segregación residencial es que constituye uno de los factores que favorecen la perpetuación de la estratificación social existente, evitando la completa participación social y dificultando las posibilidades de movilidad social:

Se acostumbra a asumir generalmente una estrecha relación de signo negativo entre la segregación existente y la posibilidad de integración o asimilación en la sociedad receptora, hasta el punto que la segregación puede ser entendida como factor que retarda el proceso de inserción, siempre con el recelo de la posible aparición de situaciones de exclusión social³.

La segregación residencial existente en Ceuta hasta los años ochenta del siglo XX se debían en gran medida a las diferencias socioeconómicas. En la periferia de la ciudad, se concentraba uno de los problemas sociales endémicos de Ceuta, el de la infravivienda y el chabolismo⁴. A partir de los años cincuenta del siglo XX se inician los

2. Echarraza (2009), 7.

3. Bayona i Carrasco (2007), 1.

4. Alarcón Caballero (2006), 147.

asentamientos informales en las zonas cercanas a la frontera en los terrenos que posteriormente se convertirían en el barrio Príncipe Alfonso⁵. El nivel socioeconómico de estas familias era muy bajo sin que se produjera en principio, una segregación por motivos étnicos. Según el Censo elaborado en el año 1986 por el INE, en estos barrios periféricos (Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso) la proporción de habitantes de ambas etnias se situaba en el 50%. Se trataba de barrios ocupados por personas y familias situadas en las escalas socioeconómicas inferiores pero ambos grupos étnico-culturales (cristianos y musulmanes) poseían un peso similar dentro de ese espacio periférico concreto, no así con respecto al resto de la ciudad, donde la presencia musulmana era muy reducida. Dos fueron los motivos por los que la población musulmana se había ido concentrando en estas zonas concretas: uno endógeno, de agrupación, como el que se produce habitualmente entre los inmigrantes que se asientan en una ciudad receptora y que les lleva a concentrarse en las zonas ocupadas previamente por los inmigrantes de la misma nacionalidad o etnia en lo que se denomina «puertos de primera entrada» para los nuevos migrantes⁶. El otro motivo era de tipo legal ya que muchos de estos inmigrantes no poseían permisos de residencia ni documentación que pudiera proporcionarles una estabilidad en su nuevo asentamiento y los terrenos de esta zona, por su carácter público (en su mayoría pertenecían, y aun pertenecen, a la administración del estado en su rama de Defensa), constituían el lugar idóneo para el asentamiento de estas familias. Esta concentración residencial inicial tenía para estos recién llegados, el aspecto positivo de favorecer una apropiación de un espacio urbano concreto y reducido, contribuyendo a mejorar la comunicación entre ellos y la creación de negocios étnicos. En este sentido, las concentraciones de personas provenientes de los mismos países permitirían una adaptación progresiva a la sociedad receptora con un rol importante en las estrategias de supervivencia posteriores a la llegada a la nueva sociedad y con una menor conflictividad al residir junto a poblaciones con estándares culturales y valores similares. Pero esta concentración de personas de una misma etnia en un espacio urbano definido también posee consecuencias negativas pasado el momento de acomodo inicial. La pervivencia de la segregación residencial reduce las opciones de integración social general, limitando las oportunidades de participación y el contacto con el resto de la sociedad. Sus efectos se producen en múltiples campos, desde cuestiones básicas como la adquisición del

5. *El Faro de Ceuta*, 14 de abril de 2010.

6. Bayona i Carrasco (2007), 1.

lenguaje entre los recién llegados y sus descendientes, a las posibilidades de éxito en el campo educativo, o al acceso al mercado laboral, e incluso les sitúa en una posición de desventaja en la percepción de las prestaciones que dispensan las administraciones estatales y locales, debido en gran medida al desconocimiento de la existencia de este tipo de ayudas. Estos efectos indeseables pueden perdurar si la segregación se mantiene, reproduciéndose incluso en el ámbito educativo y laboral sobre los descendientes de los inmigrantes de primera generación lo que reduce las posibilidades de su movilidad inter generacional.

Tras las nacionalizaciones llevadas a cabo en la ciudad como consecuencia de las protestas de los colectivos musulmanes ante la aplicación de la Ley de Extranjería de 1985⁷, aumenta la concentración en estas zonas cercanas a la frontera.

A mediados de los años 80 del siglo XX la mitad de la población del distrito más periférico (el limítrofe con Marruecos) y una cuarta parte de la población de los distritos intermedios (4 y 5) eran musulmanes, mientras que su presencia prácticamente desaparecía en los distritos 1 (zona centro) y 3 (zona exterior más cercana al centro y que cuenta con una gran parque de viviendas pertenecientes al Ministerio de Defensa o que habían sido promovidas por otras administraciones para sus empleados). En el caso del distrito 2 (en concreto de la sección 4), la presencia de musulmanes constituía una isla dentro de la mayoría no musulmana, pero que en 1986 era un espacio dominado también por la infravivienda y en la que aun persistían los denominados «patios» o casas de vecinos. El bajo valor de las viviendas de esta zona influyó en su momento en el asentamiento de la población musulmana.

[Véase figura 5.1., p. 375]

A partir de las nacionalizaciones durante el periodo 1986-1990 la dinámica de la población ceutí ha sido la de la concentración por etnias y la de la profundización de una segregación residencial que ya en 1986 era evidente. La minoría musulmana ha ido creciendo cuantitativamente durante este periodo, a la vez que ha mantenido su tendencia a concentrarse en determinadas zonas periféricas, en concreto en el distrito 6 (Príncipe Felipe, Príncipe Alfonso y Benzú). Este crecimiento de la presencia mu-

7. Ley Orgánica 7/1985 de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. BOE núm. 158 de 3 de julio de 1985.

sulmana ha propiciado una nueva migración interurbana de la población no musulmana hacia las zonas de la Ciudad donde la presencia de musulmanes es reducida.

Duncan y Duncan⁸, en sus trabajos sobre los problemas de segregación residencial en las ciudades de Estados Unidos, afirman que existe un *umbral crítico* de intolerancia a partir del cual, el crecimiento de un grupo considerado extraño al grupo mayoritario determina la emigración de este hacia zonas de la ciudad donde aun existe una fuerte concentración de su mismo grupo, lo que acentúa la segregación residencial.

El caso de Ceuta posee una dinámica similar. Desde mediados de los años 70 del siglo XX se inicia una fase de penetración de la población musulmana en los barrios periféricos (Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso) por las circunstancias antes referidas (bajos niveles socioeconómicos, cercanía a la frontera con Marruecos y propiedad pública del terreno) para a continuación concentrarse y alcanzar en alguno de estos barrios, el hacinamiento. La reubicación que hizo el ayuntamiento ceutí de muchos de los residentes del Príncipe en viviendas sociales profundizó en la homogeneidad del barrio ya que estas personas reubicadas eran mayoritariamente cristianas (así lo asegura el presidente de la barriada de El Príncipe, Laarbi Mohamed Mohamed⁹).

El resultado de esta dinámica ha sido la profundización de la dualización del espacio de la ciudad entre el centro y la periferia, entre el espacio que ocupan los musulmanes y el que ocupan los no musulmanes. En el mapa de la imagen 5.2, elaborado sobre la población mayor de 18 años atendiendo al censo electoral del 2003, se visualizan con claridad los cambios demográficos experimentados dentro de la Ciudad (las secciones censales aparecen coloreadas, siendo los colores más claros donde más presencia de población musulmana existe, del 30 al 100% del total de cada sección censal, mientras que las coloreadas de azul oscuro representan las secciones con menor población musulmana).

La presencia de residentes musulmanes ha crecido en la práctica totalidad de las zonas de la Ciudad pero sobre todo en las secciones censales que corresponden a los barrios de Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso, así como en las secciones censales próximas al Príncipe. Este crecimiento ha propiciado el desplazamiento de parte de la población no musulmana en lo que constituye un movimiento migratorio interurbano, propiciando el crecimiento de la población musulmana en los distritos 5-1 (Playa Benítez) y 5-4 (Barriada Esquicia), así como en el distrito 4-7 (Barriada España) y parte

8. Duncan y Duncan (1955), 210.

9. *El Faro de Ceuta*, 19 de marzo de 2006.

del antiguo 3-3 (Huerta Paneque). También es significativa la presencia de residentes musulmanes en la sección 3-2 (Barriada Ferrocarril), donde en el año 1986, apenas aparecían registrados residentes de esta confesión religiosa.

[Véase figura 5.2., p. 376]

Este movimiento migratorio interurbano ha creado en la Ciudad dos espacios claramente diferenciados. La zona centro y los barrios próximos a este dentro del distrito 3 y que aparecen en la imagen 5.2 coloreados en azul oscuro donde la proporción de musulmanes mayores de 18 años era en el año 2003 inferior al 3%. Un espacio dominado étnicamente por la mayoría cristiana (además de por los escasos residentes hindúes y hebreos) y que posee los índices sociales más elevados del conjunto de la Ciudad, desde un bajo desempleo que afectaba al 17,1% de los hogares¹⁰ en el año 2009, que registra un menor fracaso escolar y presenta una menor proporción de población en riesgo de exclusión social. Es el centro comercial y administrativo de la ciudad el que posee las mejores infraestructuras urbanas y los más destacados espacios de ocio (desde el puerto deportivo al espacio emblemático del «Parque del Mediterráneo»). Y frente a esta zona privilegiada, la periferia próxima a la frontera con Marruecos (barrios de El Príncipe) presenta una conformación étnica inversa a la de la zona centro: la población no musulmana mayor de 18 años no alcanzaba el 3% en el año 2003 y es una zona degradada con graves carencias en infraestructuras urbanas, con una gran cantidad de viviendas construidas irregularmente, y donde se concentran altos índices de pobreza, fracaso y abandono escolar, así como de desempleo (en el distrito 6 en su conjunto, el desempleo afectaba en el año 2009 al 89,9% de los hogares, y en los barrios del Príncipe este porcentaje se elevaba hasta el 91%¹¹). Las relaciones de los vecinos que habitan esta zona con el resto de la ciudad están marcadas por un cierto aislamiento físico de esta zona ya que se encuentra ubicada sobre una zona más elevada que el resto de la ciudad (la denominada loma Colmenar) y separado por una vaguada. Además del aislamiento favorecido por la separación física, las fuerzas de seguridad mantienen una presencia reducida en la zona, y cuando acuden son recibidas en numerosas ocasiones de forma hostil, con apedreamientos

10. Rontomé y Cantón (2009), 31.

11. Rontomé y Cantón (2009), 31.

u otros actos violentos¹². No solo las fuerzas de seguridad sufren este tipo de actos violentos que aísla aun más a los residentes en los barrios de El Príncipe, también se producen actos vandálicos contra las líneas de autobuses urbanos¹³ que unen la zona con el centro de la Ciudad, o contra los bomberos cuando acuden a realizar algún servicio. Todas estas circunstancias han convirtiendo a los barrios de El Príncipe en zonas aisladas a las que algunos autores han llegado a calificar de gueto¹⁴ y que en todo caso, son espacios donde las restricciones internas de grupo funcionan como verdadera ley no escrita.

LA HUIDA «BLANCA»

El comportamiento de los no musulmanes desde las nacionalizaciones de 1986-1990 ha sido el de concentrarse también en ciertas zonas de la ciudad (centro y ribera norte). Este movimiento migratorio interurbano secundario se produce como respuesta al avance de la población musulmana en las zonas donde antes eran minoría. Esta «huida» de los residentes cristianos hacia los barrios céntricos (donde existe una menor presencia de musulmanes) se asemeja al movimiento migratorio de segregación que se produjo en los Estados Unidos en la década de los años 60 del siglo XX en ciudades industriales como Detroit y que fue denominado como «huida blanca»¹⁵.

A pesar del discurso de alabanza a la diversidad utilizado por las élites políticas la población tiende a huir de esta. Los no musulmanes, principalmente los cristianos, han ido abandonando sus barrios de residencia tradicional para desplazarse a la zona centro de la ciudad o a algunas zonas de nueva construcción (como el barrio denominado «Parques de Ceuta», situado en la ribera norte) donde la presencia de musulmanes es aun reducida. De esta forma, muchos de los barrios de mayoría cristiana han pasado a convertirse en barrios donde el número de residentes cristianos y musulma-

12. La violencia urbana tiene una presencia habitual en la zona. En el primer trimestre del año 2010 se produjo un apedreamiento diario a autobuses, fuerzas del orden o a otros servicios públicos como bomberos, según recoge *El Faro de Ceuta* el 25 de abril de 2010.

13. Estos autobuses han tenido que ser escoltados por la policía local para poder cubrir el servicio y en ocasiones se les ha dispuesto de rejillas que impidieran la rotura de cristales (*Europa Press*, 11 de octubre de 2006).

14. Stallaert (1998), 151.

15. Caldwell (2010), 70.

nes se encuentran en proporciones similares, constituyéndose en zonas de transición entre el centro y la periferia. El caso más evidente es el del denominado barrio de San José, también conocido por Hadú y que se encuentra dentro del distrito cuatro. Hasta mediados de los años 90 del siglo XX era considerado como un segundo centro de la ciudad por su actividad comercial, por su parque de viviendas de calidad media y por algunas infraestructuras urbanas destacables como el Centro Asociado de la UNED, la facultad de Humanidades, el mercado de Hadú, la Comandancia de la Guardia Civil, el estadio de fútbol o la residencia de ancianos de la Ciudad Autónoma. Pero en la última década la emigración interurbana de cristianos ha sido muy elevada y la zona ha ido decayendo comercialmente a pesar de los esfuerzos de la administración local por reactivar el barrio. El propio presidente de la asociación de vecinos de Hadú, Hamido Mohamed, advirtió sobre estos movimientos interurbanos hacia la zona céntrica y los barrios nuevos y de lo perjudicial que era para el barrio de Hadú que este se hubiese despoblado de residentes cristianos. En una entrevista para un medio de comunicación local, el presidente de esta asociación en referencia a la emigración de los cristianos que habitaban el barrio afirmaba que:

[...] es normal que se hayan ido, porque aquí no se les han proporcionado las actividades ni los centros para que se queden y Hadú necesita de más convivencia, porque es bueno tanto para uno como para otro.

A la vez que mostraba su preocupación por esta dinámica migratoria:

[...] en la calle Baro Alegret vivían familias cristianas exclusivamente y ahora se acaba de ir la penúltima que quedaba¹⁶.

Este barrio, que constituye ahora una de las zonas de transición, a pesar de la «huida» de los cristianos mantiene aun niveles e indicadores sociales aceptables si los comparamos con otras zonas colindantes como los barrios del distrito 5 que se han degradando a mayor velocidad. Son los barrios de Juan Carlos I o Rosales que se encuentran ahora en pleno proceso de degradación económico-social mientras sigue creciendo la presencia de musulmanes y se registran algunos indicadores sociales (desempleo y población en exclusión social¹⁷) tan deprimidos como los que se produ-

16. *El Pueblo de Ceuta*, 9 de agosto de 2009.

17. Rontomé y Cantón (2008), 38.

cen en los barrios más periféricos, con el agravante de que las administraciones han centrado la mayor parte de sus esfuerzos en infraestructuras e inversiones dedicadas a las barriadas en paliar las graves deficiencias de los barrios del Príncipe y demás zonas periféricas del distrito 6.

Estas tendencias en el asentamiento residencial de la población ceutí profundizan la dualización de su sociedad, superponiéndose las dicotomías «musulmanes/no musulmanes» a la del centro/periferia y a la de la pobreza/riqueza. Aunque en general la ciudad presenta un nivel muy elevado de población en situación de exclusión social y afecta a ambos grupos étnico-religiosos (cristianos y musulmanes) es en las zonas de mayor presencia de población musulmana donde se registra un mayor índice de esta.

POBREZA Y GUETO

Existe un alto índice de pobreza y exclusión social estimándose que el 33,2% de los ceutíes se encontraba en el 2007 por debajo del umbral de la pobreza¹⁸, una tasa muy elevada si la comparamos con la media nacional (en el año 2006 esta tasa se situaba para el conjunto nacional en el 19,9% según la Encuesta de Condiciones de Vida del INE).

Al igual que otros indicadores sociales, la pobreza se encuentra desigualmente repartida entre el centro y la periferia de la Ciudad. En algunas de las secciones censales del centro (distrito 1) se registraba en el año 2007 una tasa de familias en situación de pobreza que variaba del 2 al 4,5% para ir creciendo hasta alcanzar el 48,2% en los barrios periféricos del Príncipe o el 54% en la zona de Recinto, ambas con fuerte presencia de población musulmana.

En los mapas sobre la población en riesgo de exclusión expuestas por distritos y por secciones censales se aprecia con claridad su concentración en los distritos 6 y 2, y dentro de estos en los barrios fronterizos de El Príncipe (Alfonso y Felipe), así como en el barrio del Recinto.

Las diferencias entre el centro y periferia también se presentan en relación a la percepción de los vecinos sobre la degradación social de su entorno. Problemas de vecindad como el consumo público de drogas y su tráfico, los actos vandálicos, la

18. Rontomé y Cantón (2008), 27.

prostitución, los malos tratos a mujeres, niños o ancianos, así como las peleas callejeras se producen con mayor habitualidad en estas zonas¹⁹. Fueron precisamente los barrios del Príncipe y Benzú las únicas zonas donde los vecinos aseguraron haber presenciado tiroteos en el año 2007.

[Véanse figuras 5.3. y 5.4., pp. 377-378, respectivamente]

Con estos indicadores socioeconómicos y la tendencia a la segregación étnica observada surge la pregunta de si los barrios de Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso pueden ser considerados como auténticos guetos. El miedo a la constitución de guetos en Europa similares a los conocidos en Estados Unidos aparece en la década de los ochenta tras los disturbios de contenido étnico que se produjeron en ciudades británicas como Bristol y que tuvieron su continuidad en Francia con los disturbios provocados por los *beurs* (jóvenes árabes franceses) en la década de los noventa y que alcanzaron su punto álgido con los disturbios del año 2005 en las *banlieues* (suburbios) franceses donde el componente étnico, en concreto el norteafricano, se encontraba inserto en la base de éstos actos violentos. Algunos autores afirman tras la fragmentación y dualización de las urbes que: «las ciudades europeas están siguiendo, en buena medida, el camino de la segregación urbana de las minorías étnicas característico de las metrópolis norteamericanas»²⁰.

Los indicadores sociales que registran los barrios del Príncipe en Ceuta (desempleo, tasa de pobreza, abandono y fracaso escolar, alta tasa de infraviviendas), además de los problemas delictivos que se registran en la zona (como los ataques a fuerzas del orden o a los servicios públicos) y del preocupante crecimiento del yihadismo desde los atentados del 11-S que se hizo visible con la Operación Duna contra el salafismo y con la detención y posterior extradición a España de Hamed Abderramán Hamed, alias Hamido (conocido mediáticamente como el «talibán español»), podrían abonar la tesis de que nos encontramos ante un auténtico gueto. Esta es la opinión de expertos en yihadismo como Javier Jordán:

El Príncipe es sin duda un gueto. Además de la concentración étnica, existe desde hace muchos años un fenómeno palpable de chabolismo, falta de urbanización,

19. Rontomé y Cantón (2008), 64.

20. Borja y Castells (1999), 126.

*desempleo, analfabetismo, delincuencia y otros síntomas de marginalidad social y económica*²¹.

El término gueto es también profusamente utilizado por los medios de comunicación para referirse al espacio concreto del Príncipe: «La diferencia entre cristianos y musulmanes está creando en las dos autonomías (Ceuta y Melilla) los primeros grandes guetos de inmigrantes del país»²², «El periódico local recibió a Suárez ayer con una primera página llena de fotografías de la barriada Príncipe Alfonso, auténtico gueto en el que se hacían casi 25.000 musulmanes»²³, «¿cómo se han creado esos guetos, algunos nacidos en los años cincuenta?»²⁴.

Pero catalogar a los barrios del Príncipe como gueto admite matizaciones. Los problemas derivados del alto índice de exclusión social, así como de las actividades delictivas y la baja presencia de fuerzas del orden, remiten en mayor medida a las características propias de los barrios marginales de las grandes ciudades españolas. A pesar del retroceso del estado del bienestar en el conjunto nacional, subsisten servicios que procuran un mínimo sanitario y asistencial que alejan en gran medida la posibilidad de un gueto propio del modelo norteamericano. En este modelo (el «hipergueto» señalado por Wacquant²⁵) la amplitud y profundidad de los guetos es muy superior al que se produce en los barrios marginales europeos, además de que en el caso del gueto norteamericano existe una división social del trabajo propia y una cierta autonomía institucional que hace a los guetos funcionar por sí mismos: «a la manera de una verdadera “ciudad negra dentro de la ciudad”»²⁶.

El barrio del Príncipe se asemeja en mayor medida a los barrios obreros periféricos franceses (los *banlieues*) que a los guetos norteamericanos si bien la segregación residencial étnico-religiosa es un factor que podría facilitar la constitución de esta zona en auténtico gueto. A pesar de esta segregación, al igual que sucede en las *banlieues* francesas, la población del Príncipe suele quebrar las barreras geográficas del barrio para trabajar, consumir o realizar gestiones en el resto de la ciudad. Pero es que además, la cercanía geográfica con Marruecos y la permisibilidad de paso en la

21. Jordán (2006), 2.

22. *Público*, 15 de noviembre de 2009.

23. *El País*, 6 de diciembre de 1980.

24. *Marruecos Digital*, 12 de septiembre de 2005.

25. Wacquant (2007), 148.

26. Lapegna y Page (2009), 145.

frontera son dos factores fundamentales que rebajan las tensiones internas dentro del barrio. Esto hace que mientras que en situaciones similares (de marginación, pobreza y concentración étnica) se hayan producido graves disturbios con componentes de tipo étnico en muchas ciudades europeas como París o Marsella en el año 2005 y Bristol en 1980; en el caso del barrio del Príncipe la violencia jamás ha alcanzado dimensiones de generalización y profundidad similares.

En el otro extremo de la dualización espacial que padece la Ciudad se encuentra la zona centro que se está convirtiendo en el «refugio» de la población no musulmana. Una población que vende sus viviendas situadas en las zonas de transición (concretamente en los barrios pertenecientes a los distritos 4 y 5) y se concentra en los barrios con escasa presencia de población musulmana. Esta migración interurbana o secundaria (efecto derivado de la migración interurbana de los musulmanes de los barrios fronterizos a las zonas de transición) junto con los menores índices de desempleo, mayores niveles educativos y profesionales, así como una mejor calidad de las infraestructuras y viviendas, está convirtiendo a esta zona de la Ciudad, en lo que podríamos denominar «guetos residenciales o guetos blancos»²⁷ más que por la tendencia a la homogeneidad étnica (que no existe en el centro ya que es donde se concentra también la población hindú y hebrea), por la escasa presencia de población musulmana.

La segregación residencial de la ciudad dificulta en principio la integración de la minoría musulmana dentro de la sociedad mayoritaria. En este sentido, se acostumbra a asumir una estrecha relación de signo negativo entre la segregación residencial y la integración hasta el punto de considerar que es un factor que retarda el proceso de inserción y facilita las situaciones de exclusión social. No existen en cambio pruebas empíricas ni motivos evidentes para establecer una relación entre la segregación residencial y la no integración en la sociedad, ya que existen situaciones donde grupos que presentan elevados niveles de segregación residencial, se encuentran bien integrados en la sociedad, como sería el caso de las clases sociales elevadas o de la población extranjera proveniente de países desarrollados. Al contrario, «una coexistencia espacial no segregada puede esconder intensos conflictos sociales y situaciones de fuerte discriminación»²⁸.

27. Malgesini y Giménez (2000), 224.

28. Bayona i Carrasco (2007), 1.

En el caso de Ceuta, la segregación residencial geográfica coincide en gran medida con la segregación étnica lo que no favorece la integración de ambos grupos en un proyecto social común. Los distritos periféricos de fuerte presencia musulmana desarrollan gran parte de su actividad dentro de estos límites, con las excepciones antes señaladas de quienes salen de él para trabajar, de quienes acuden al centro para realizar algún trámite administrativo o de los que utilizan los recursos de ocio existentes. Se da el caso de que algunos residentes de estas zonas periféricas «bajan» al centro en contadas ocasiones a lo largo de su vida, lo que resulta significativo en una Ciudad que apenas alcanza los ochenta mil habitantes, los diez kilómetros cuadrados urbanizados y donde para realizar un desplazamiento espacial más allá de sus límites, es necesario cruzar una frontera con un país no comunitario o atravesar el Estrecho por vía marítima. Pero esta situación no es exclusiva de los musulmanes, ya que los cristianos residentes en las zonas céntricas tampoco se mueven más allá de esta zona y se da el caso de ceutíes que no han estado nunca en determinados barrios periféricos como el del Príncipe:

[...] la mayoría de los cristianos jamás han puesto el pie en los barrios musulmanes. Además desaconsejan hacerlo por los sentimientos anticristianos que, según ellos, reinan allí. Por otra parte, muchos musulmanes ilegales apenas conocen el centro de la ciudad, sintiéndose más seguros dentro del gueto. La frontera de la movilidad física, que coincide, pues con la frontera étnica espacial, se caracteriza por la desconfianza mutua, por el miedo al otro²⁹.

Más allá de la cuestión de las barriadas periféricas, la dinámica poblacional de la población musulmana ha sido la de la concentración en zonas periféricas y un crecimiento rápido y elevado. A partir de un umbral crítico difícilmente cuantificable, la población cristiana que antes compartía el espacio residencial con la población musulmana comienza a abandonar estas zonas para concentrarse a su vez en espacios mayoritariamente cristianos. No es posible determinar qué porcentaje o tasa de ese umbral a partir del cual los cristianos deciden abandonar su barrio y concentrarse en otro más cercano étnicamente, ya que se trata en mayor medida de una cuestión subjetiva, de percepción de invasión y de visibilidad de la minoría musulmana.

La segregación residencial que sufre la Ciudad como espacio físico es un reflejo de una sociedad que se encuentra dualizada. Existe una dualización de tipo étnico-re-

29. Stallaert (1998), 151.

ligioso y una agrupación de la variedad étnico-religiosa en dos bloques: los no musulmanes y los musulmanes. Esta dualidad refuerza las afinidades entre el conjunto de individuos pertenecientes a diversos grupos como cristianos, hebreos e hindúes. Esta percepción de afinidad entre grupos tan diversos se crea y mantiene gracias a la visión del otro, de la alteridad y de la comparación social con respecto a los musulmanes.

Pero esta dualidad no es solo una cuestión de percepción subjetiva, es también una realidad objetiva. Además de las dimensiones demográficas que hacen que la ciudad se encuentre prácticamente dividida en dos, existe una desigualdad significativa entre los parámetros educativos, laborales y de bienestar de los dos grupos étnico-religiosos.

Los musulmanes ceutíes sufren una mayor pobreza y se encuentran en mayor riesgo de exclusión y marginalidad³⁰, los niños y jóvenes musulmanes presentan las tasas más altas de fracaso y abandono escolar temprano, y los trabajadores y trabajadoras musulmanas padecen en mayor proporción el desempleo, la precariedad laboral y la economía informal.

30. En el *Estudio sobre consumo y abuso de drogas en Ceuta* de 2005 (en www.ceuta.es), los varones musulmanes ofrecen unas prevalencias de consumo significativamente mayores, en todas las sustancias estudiadas, que los varones no musulmanes.

CAPÍTULO VI

ELECCIONES, PARTIDOS Y MINORÍAS ÉTNICAS EN CEUTA

EL PRESENTE CAPÍTULO ESTÁ DEDICADO a la dinámica de partidos y al comportamiento electoral de los ceutíes desde la implantación del régimen democrático emanado de la Constitución de 1978, con especial atención al nacimiento y evolución de una de las peculiaridades políticas de Ceuta dentro del actual esquema de partidos español: la existencia de partidos étnico-religiosos. La dinámica electoral de la Ciudad está sujeta a las peculiaridades de un pequeño territorio separado geográficamente de la unidad política a la que pertenece y rodeado por el territorio de otro estado, Marruecos, que mantiene con España un contencioso de soberanía sobre la ciudad, ejerciendo de forma habitual presiones para su consecución. Bajo estas premisas, la actuación de los partidos políticos ceutíes y su discurso gira constantemente sobre varios ejes, entre los que adquiere especial relevancia el engarce territorial de la Ciudad de Ceuta dentro del conjunto del Estado y el acomodo de la minoría musulmana dentro del espacio político ceutí.

DIFERENCIAS POLÍTICAS:

ENCAJE TERRITORIAL Y PARTIDOS ÉTNICO-RELIGIOSOS

La cuestión autonómica, y concretamente la categoría autonómica de la ciudad, va a mediatizar de manera significativa las propuestas políticas y electorales utilizadas en la competencia política ceutí, al menos hasta la entrada en liza de los partidos étnicos, momento a partir del cual adquiere también relevancia política la dicotomía entre candidaturas musulmanas y no musulmanas. Podría aducirse al respecto, que la cuestión de la organización territorial de las distintas regiones y nacionalidades, ha poseído, y posee aun, una gran relevancia para la mayoría de las formaciones políticas presentes en las comunidades autónomas de España, pero lo distintivo de la cuestión

ceutí es que se produce en un sentido inverso a la tendencia centrífuga predominante en muchas de las regiones españolas. Mientras que la cuestión autonómica en Cataluña, País Vasco o Galicia, es utilizada por algunas formaciones políticas nacionalistas, en el sentido de constituir un elemento diferenciador con respecto al resto del Estado, en el caso de Ceuta la cuestión autonómica representa la vía para una igualdad real con respecto al resto de los territorios del estado español. Mientras que para una parte importante de los partidos políticos de Cataluña, País Vasco o Galicia, la autonomía representa la posibilidad de ser «menos España», para los partidos políticos ceutíes, la autonomía es la vía para ser «más España».

La defensa de la españolidad de la ciudad y la percepción de que existe una significativa desafección hacia Ceuta desde el resto de la Nación, son otras dos especificidades que determinan el comportamiento del electorado ceutí.

La culminación de la Transición democrática en Ceuta, que tradicionalmente había sido denominada «Plaza de Soberanía española en el Norte de África», se produce en 1995 cuando adquiere la condición de ente autonómico, si bien para culminar este proceso no se utilizó la Disposición Transitoria Quinta de la Constitución de 1978, elaborada de forma expresa para las ciudades de Ceuta y Melilla. Esta disposición, establece que:

[...] las Ciudades de Ceuta y Melilla podrán constituirse en Comunidades Autónomas si así lo deciden sus respectivos Ayuntamientos, mediante acuerdo adoptado por la mayoría absoluta de sus miembros y así lo autorizan las Cortes Generales, mediante una ley orgánica, en los términos previstos en el artículo 144.

Sin embargo, la materialización de la previsión constitucional se llevó a cabo a través del art. 144.b¹ de la Constitución Española dando lugar a una figura autonómica no recogida de forma expresa en la Carta Magna: la de Ciudad Autónoma. La creación

-
1. Artículo 144 CE: Las Cortes Generales, mediante Ley Orgánica, podrán, por motivos de interés nacional:
 - a. Autorizar la constitución de una Comunidad Autónoma cuando su ámbito territorial no supere el de una provincia y no reúna las condiciones del apartado 1 del artículo 143.
 - b. Autorizar o acordar, en su caso, un Estatuto de autonomía para territorios que no estén integrados en la organización provincial.
 - c. Sustituir la iniciativa de las Corporaciones locales a que se refiere el apartado 2 del artículo 143.

de este nuevo ente autonómico quedó refrendado con la Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo de Estatuto de Autonomía de Ceuta, que culminaba un proceso que se había dilatado por espacio de diecisiete años.

La otra característica diferenciadora del sistema político ceutí es la existencia de partidos políticos dirigidos directamente al electorado musulmán de Ceuta. Esta especificidad, dentro del sistema político español, tan solo se produce en la ciudad y en el otro territorio español en el norte de África, Melilla, donde el peso cuantitativo y la concentración del electorado musulmán ha propiciado la creación de unos partidos políticos de corte étnico donde el peso de la identidad islámica resulta significativo.

EL FINAL DE LA DICTADURA: HACIA EL CAMBIO POLÍTICO

Cuando se produce la muerte del general Franco en noviembre del año 1975 ocupa en Ceuta el cargo de alcalde, Alfonso Sotelo Azorín, figura de gran peso local, abogado y profesor de instituto de enseñanza media, bajo cuyo mandato se había impulsado la creación de la barriada «Príncipe Felipe», cercana a la frontera del Tarajal. Sotelo se mantiene como alcalde hasta finales de octubre de 1978.

En aquellos momentos de incertidumbre política, los ceutíes soportaban además una inquietud añadida desde la retirada de las últimas tropas españolas en Marruecos en 1961 y el inicio de la reclamación marroquí sobre la ciudad, lo que llevó al gobierno español a un reforzamiento militar de la Plaza que se agravó con el abandono del territorio saharauí. Esta presión sobre la ciudad provocó la huida de una cantidad importante de residentes ceutíes en dirección a diversos puntos de la Península, ante el miedo a que el nuevo régimen político decidiera abandonar también el resto de territorios españoles en África (en la década de los setenta la Ciudad perdió a un 8,8% de su población²). Un mes antes de la muerte del General Franco (el 16 de octubre de 1975), el entonces rey de Marruecos, Hassan II, anunció la Marcha Verde. Fue el mismo día en que la Corte Internacional de Justicia (CIJ) rechazó las pretensiones del rey alauí sobre el Sáhara (reclamaba la «devolución» del territorio saharauí), dando como argumento jurídico el hecho de que Marruecos no había poseído ese territorio con carácter previo a la ocupación española. La sentencia del CIJ, tras considerar todos los documentos históricos presentados por España, Marruecos y Mauritania,

2. Población de Ceuta. Series históricas de población. INE.

resolvió que Rabat nunca ejerció «ni soberanía, ni cosoberanía, ni ningún otro derecho de tipo territorial»³ sobre el Sáhara Occidental. La consecuencia de este dictamen es que quedaba libre el camino para celebrar el referéndum de autodeterminación, para lo cual, desde un año antes se había confeccionado un censo (el conocido como «censo de 1974»).

La marcha «civil» y «pacífica» comenzó el 26 de octubre de 1975, dentro de Marruecos, con rumbo a la frontera suroccidental del Sáhara. Ya entonces, el Gobierno español pactó en secreto⁴ la entrega del territorio a Marruecos, y ese mismo día el Ejército español abandonó algunos puestos militares en la frontera saharauimarroquí suroriental. El asunto del Sahara se cerró en falso con los Acuerdos de Madrid de 14 de noviembre de 1975⁵, que abrían un nuevo conflicto, aun hoy no resuelto.

En cuanto a Ceuta, la amenaza marroquí se percibía con fuerza desde que el Reino Alauí había procedido a reclamar ante la ONU la soberanía de la ciudad en enero de 1975. En junio de ese mismo año se producen dos atentados con bomba en el Estado Mayor Naval de Ceuta que causan una víctima mortal y dos heridos.

En esta situación de acoso exterior sobre la Ciudad cobra especial relevancia para la población ceutí el futuro encaje de Ceuta en la nueva organización territorial del Estado que se va a conformar en el nuevo régimen político. En un principio, en la Comisión Promotora del Ente Regional de Andalucía de abril de 1976, figuraba la incorporación de Ceuta en la futura entidad territorial andaluza.

En diciembre de 1976 se celebra el Referéndum sobre la Ley para la Reforma Política y al igual que la mayoría de los españoles, los ceutíes dieron un apoyo decidido a la citada ley, con un índice de participación del 83,2% y un «sí» abrumador a la Ley, que obtuvo un 94,5% de los votos emitidos (en el conjunto del Estado el «sí» a la Ley de la Reforma política se situó en un 94,45%)⁶.

La ley, aprobada en referendo y promulgada el 4 de enero de 1977, preveía la existencia de dos cámaras, Congreso y Senado, y en su Disposición Transitoria Pri-

3. Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia de la Haya referente a la cuestión del territorio del Sahara occidental de 16 de octubre de 1975.

4. Manrique (2009), 1.

5. Cajal (2003), 187.

6. Resultados electorales. Ministerio de Interior del Gobierno de España.

mera hace referencia expresa a Ceuta, estableciendo en número de dos senadores los correspondientes a la circunscripción ceutí⁷.

Para las primeras elecciones democráticas celebradas en 1977, se presentaron seis candidaturas, cuatro pertenecientes a partidos de ámbito nacional y dos de partidos locales. Desde los primeros comicios democráticos celebrados en Ceuta, se pone de manifiesto uno de los rasgos característicos del comportamiento político y electoral en Ceuta hasta las elecciones locales del año 2003: la fuerte presencia de partidos de ámbito local.

Entre los partidos nacionales destacaba la Unión de Centro Democrático (UCD), partido liderado a nivel nacional por Adolfo Suárez y cuya creación fue obra del que más tarde sería presidente del gobierno, Leopoldo Calvo Sotelo. En Ceuta, la coalición de partidos de centro presentó a Antonio Domínguez García⁸ para el Congreso y a Francisco Lería y Ortiz de Saracho⁹ y a Serafín Becerra Lago¹⁰ para el Senado. El lema utilizado fue «Ceuta importa, Ceuta hace España. Vote Centro». La elección de este lema constituyó todo un acierto al conjugar en él las preocupaciones fundamentales de la población ceutí. Remarcaba la preocupación de la UCD por la Ciudad, a lo que unía una proclama de españolidad de Ceuta y una llamada al centro político que al igual que en el resto de España funcionó electoralmente ante una población que

7. Disposición Transitoria Primera: el Gobierno regulará las primeras elecciones a Cortes para constituir un congreso de trescientos cincuenta Diputados y elegir doscientos siete Senadores a razón de cuatro por provincia y uno más por cada provincia insular, dos por Ceuta y dos por Melilla. Los senadores serán elegidos por sufragio universal, directo y secreto de los españoles mayores de edad que residan en el respectivo territorio. Las elecciones al Congreso se inspiraran en criterios de representación proporcional, conforme a las siguientes bases:

Primera. Se aplicaran dispositivos correctores para evitar fragmentaciones inconvenientes de la cámara, a cuyo efecto se fijaran porcentajes mínimos de sufragios para acceder al congreso. Segunda. La circunscripción electoral será la provincia, fijándose un número mínimo inicial de diputados para cada una de ellas. Las elecciones al Senado se inspiraran en criterios de escrutinio mayoritario.

8. Nacido en Salamanca en 1927. Médico de profesión. Llegó a Ceuta como alférez de complemento, se casó en la ciudad y desarrolló en ella su carrera profesional.
9. Nacido en Ceuta en 1920, hijo del africanista Cándido Lería. Licenciado en Derecho y periodista. Decano del Colegio de Abogados de Ceuta en 1976. Director de *El Faro de Ceuta* a partir de 1967.
10. Nacido en Valencia en 1931, industrial, procurador en Cortes por el tercio familiar. Consejero local del Movimiento.

temía un cambio sociopolítico excesivamente radical (en la propaganda electoral de la UCD insertada en la prensa local se insistía en que representaban una opción política alejada de extremismos: «no a los extremismos, ni continuismo, ni marxismo. Vote Centro»¹¹).

Los candidatos del PSOE por Ceuta para el Senado fueron Álvarez Amor y Fraíz Armada¹² y para el Congreso, Fructuoso Míaja. En medio de la campaña electoral, Nacis Serra del PSC-PSOE, declaraba en el periódico catalán *La Vanguardia* que «respetando los intereses de sus habitantes debe cesar la presencia inglesa en Gibraltar y la española en Ceuta y Melilla»¹³, una declaración que fue aprovechada por el resto de candidaturas ceutíes para introducir la duda sobre las verdaderas intenciones del PSOE con respecto al futuro de Ceuta. La agrupación local del partido socialista emite un comunicado intentado aclarar su posición y despejar dudas, pero consiguen el resultado contrario al deseado ya que en el citado comunicado se defiende el derecho de autodeterminación de los pueblos y su aplicación para el caso de Ceuta, lo que lleva a las demás candidaturas a recordarle a los socialistas que este tipo de derechos solo se aplica a los pueblos colonizados¹⁴.

En cuanto al Partido Socialista Popular para el Senado concurren los hermanos Matías y Clemente Calvo Pecino, y para el Congreso Eduardo Mayorga. Su campaña se centró en una llamada a la moderación y al alejamiento de la Ciudad del tono de discordia entre los «dos países que por su proximidad natural tienen obligadamente que fomentar su amistad»¹⁵ en referencia al contencioso con Marruecos.

El partido «Reforma Social Española» de tendencia socialdemócrata, se centró en los problemas económicos que padecía la Ciudad, especialmente en el elevado desempleo.

Los partidos de ámbito local se fijaron en la cuestión de la españolidad de la ciudad. *Acción por Ceuta*, que denunciaba la utilización de la españolidad de Ceuta por parte de algunos partidos de ámbito nacional, fue creado por personas afines ideoló-

11. *El Faro de Ceuta*, 8 de junio de 1977.

12. Diputado en el Congreso por Ceuta (1982-1986) y alcalde de Ceuta entre 1983 y 1985 por el PSOE. En 1985 fue desalojado por una moción de censura (primer caso que se produjo en España), y de nuevo fue elegido por el partido Progreso y Futuro de Ceuta entre 1991 y 1994. Posteriormente lideró la Unión del Pueblo Ceutí.

13. *La Vanguardia Española*, 29 de mayo de 1977.

14. *El Faro de Ceuta*, 9 de junio de 1977.

15. *El Faro de Ceuta*, 11 de junio de 1977.

gicamente al partido *Reforma Democrática* de Manuel Fraga pero no se presentaba en Ceuta debido al escándalo político que suscitó la publicación del Libro blanco para la reforma democrática editado por GODSA¹⁶ en 1976 en el que se equiparaba las situaciones de Ceuta y Gibraltar. A pesar de esta circunstancia, la cercanía política de ambos partidos quedó de manifiesto cuando Manuel Fraga envió un telegrama de apoyo a la formación conservadora local. *Acción por Ceuta* se presentó bajo el lema: «Por una España unida, en paz, el orden y el progreso».

El otro partido de ámbito local era la «Asociación de Electores de Ceuta» que basó su campaña en la crítica y la repulsa de las posiciones «devolucionistas» de algunos partidos nacionales a los que acusaban de «hacer política con nuestro nombre y no les importa sacrificar un pueblo si va en provecho de ellos»¹⁷.

La participación en estos primeros comicios democráticos fue muy alta, el 77,6% de los electores y los resultados fueron favorables a los candidatos de la UCD, tanto para el Congreso, en los que este partido obtuvo el 36,3% de los votos, como para el Senado. En posteriores elecciones legislativas los electores ceutíes mantuvieron unas preferencias electorales similares a las del resto de ciudadanos españoles, otorgando su confianza a la misma formación política que la recibía en el conjunto del Estado. Esta tendencia solo se rompió a partir de las elecciones generales de 1993, en las que fue el Partido Popular y no el PSOE (que obtendría la mayoría a nivel nacional) la opción más votada en Ceuta.

La Ley para la Reforma Política de 1976 estableció ciertos principios referentes a la Ley electoral que posteriormente se verán trasferidos en parte al texto constitucional donde quedó establecido el número de diputados en relación a la estructura provincial asignándole un diputado a la ciudad de Ceuta¹⁸. Debido a esta circunstancia legal, el sistema electoral proporcional no actúa como tal en la Ciudad, sino como un sistema mayoritario en el que son elegidos los candidatos más votados, quedando fuera de la representación parlamentaria el resto de partidos que se presentan en la Ciudad.

16. Gabinete de Orientación y Documentación S.A., empresa creada en torno a 1973, constituyó el primer gabinete técnico de apoyo a grupos o partidos políticos en embrión antes de la muerte del general Franco.

17. *El Faro de Ceuta*, 12 de junio de 1977.

18. Artículo 68.2 de la Constitución Española de 1978.

TABLA 6.1.
RESULTADOS ELECCIONES CONSTITUYENTES EN CEUTA 1977

Candidaturas		Votos	% válidos
UCD	UNIÓN DE CENTRO DEMOCRÁTICO	8.804	36,25
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	7.886	32,47
APC	ACCIÓN POR CEUTA	2.914	12,0
PSP-US	PARTIDO SOCIALISTA POPULAR-UNIDAD SOCIALISTA	2.763	11,38
ADEC	ASOCIACIÓN DE ELECTORES DE CEUTA	1.099	4,53
RSE	REFORMA SOCIAL ESPAÑOLA	752	3,1

Fuente: Procesos electorales. M. Interior.

EL PERIODO 1977-1979

Tras las primeras legislativas se comienza a levantar la estructura constitucional, donde adquirirá singular relevancia la cuestión de la organización territorial. En el caso de Ceuta, su situación geopolítica y las posturas de algunos partidos políticos en relación a su futuro se convirtieron en el eje de las propuestas políticas de la ciudad. El encaje de Ceuta en el nuevo ordenamiento territorial y los ataques a su españolidad dominaran este periodo de la vida política local.

La revista *Triunfo* publicó el 27 de agosto de 1977 un reportaje titulado «Ceuta tiene miedo» firmado por Fernando González en el que se califica de racistas a los ceutíes y se compara la situación de la ciudad con la de Gibraltar lo que desata una campaña de defensa de la españolidad de Ceuta liderada por el periódico local *El Faro de Ceuta* que culmina con una concentración ciudadana el día 3 de septiembre. No era la primera vez que los medios de comunicación de ámbito estatal introducían dudas sobre la españolidad de los ceutíes. Ese mismo año, la propia Televisión Española emitía un reportaje sobre la ciudad en el que se preguntaba a los viandantes si se consideraba españoles, lo que provocó el consiguiente rechazo en los medios de comunicación locales¹⁹.

19. *El Faro de Ceuta*, 18 de mayo de 1977.

El gobierno marroquí, siempre atento a las diferencias de criterio sobre el futuro de Ceuta que planteaban algunos medios de comunicación españoles, aprovechó las circunstancias e incertidumbres para volver sobre su reclamación. Así, Ahmed Osman, primer ministro de Marruecos declaraba: «creemos en la marroquinización de Ceuta y Melilla»²⁰, lo que provocó la celebración de un pleno extraordinario del Ayuntamiento de Ceuta en repulsa por las pretensiones marroquíes.

Al año siguiente la reclamación sobre la Ciudad fue hecha por el propio rey Hassan II relacionándola con la solución al conflicto con Gibraltar: «cuando Gibraltar vuelva a España, no es justo que la misma potencia controle las dos orillas del estrecho»²¹.

La otra cuestión que domina el periodo, y que se encontraba relacionada con la españolidad de Ceuta era el encaje en la nueva estructura territorial y en concreto en la relación de la Ciudad con Andalucía. Para los ceutíes unidos administrativa y sentimentalmente a esta región adquiere una especial relevancia el desarrollo del proceso preautonómico de esta región. Pero en las primeras reuniones de la Asamblea de Parlamentarios de Andalucía en octubre y noviembre de 1977, en lo que se denominó el «Pacto de Torremolinos» para articular las «Bases para un régimen provisional autonómico en Andalucía», se presentaron de forma clara las divergentes posturas entre el centro-derecha y la izquierda española con respecto a Ceuta. Por un lado los representantes de la UCD manifestaron su interés por la integración de Ceuta y Melilla en la futura institución autonómica, pero no así los parlamentarios pertenecientes al PSOE, PCE y PSP que rechazaron esa posibilidad²².

A pesar de este revés, durante el proceso constituyente la UCD persistió en la reivindicación de Ceuta como parte integrante de Andalucía, formulando una propuesta tanto en el Congreso de los Diputados como en el Senado de una eventual incorporación de Ceuta y Melilla a la Comunidad Autónoma de Andalucía, dadas sus vinculaciones administrativas y socioeconómicas. La propuesta fue rechazada en el Congreso y retirada en el Senado. Aunque finalmente se aceptó una enmienda *in voce* presentada por el diputado de la UCD por Melilla, García-Margalló, que finalmente se convertiría en la citada Disposición Transitoria Quinta en relación con el

20. *El Faro de Ceuta*, 24 de noviembre de 1977.

21. *El País*, 12 de octubre de 1978.

22. Documentos para la Historia de Andalucía (1978), 89.

artículo 144 de la CE y que articulaba una vía específica para que la Ciudad pudiera alcanzar la categoría de Comunidad Autónoma.

En diciembre de 1978 se celebra el referéndum sobre el nuevo texto constitucional. Los resultados a nivel nacional fueron nuevamente muy similares a los registrados en Ceuta. En el conjunto del Estado el nivel de participación fue del 67,11%, con un porcentaje favorable al nuevo texto constitucional del 88,54%.

En Ceuta el nivel de participación fue superior (72,8%) a la media nacional y el apoyo al nuevo texto presentó un porcentaje de votos válidos similar al nacional (88,6%).

Las legislativas de 1979 se celebraron el 1 de marzo y a ellas se presentaron seis candidaturas, al igual que en las anteriores legislativas de 1977, pero en esta ocasión, todas ellas pertenecían a opciones políticas de ámbito estatal.

La UCD consolidó su posición en la Ciudad, alcanzando un 51,3% del total de los votos válidos, volviendo a revalidar los tres parlamentarios conseguidos en las elecciones de 1977. Para el Congreso fue elegido Olivencia Ruiz²³ y para el Senado, Serafín Becerra y Antonio Domínguez García. La campaña de los centristas giró en torno a la cuestión autonómica y a la españolidad de la Ciudad, mostrándose contrarios al borrador de Estatuto de Autonomía preparado por el PSOE y por Coalición Democrática. El eslogan elegido fue: «Votar sí a Ceuta española».

El PSOE presentó como candidatos a González Martín y a Vallecillo Pecino para el Senado, y al igual que la UCD, su campaña se centró en los trabajos a favor de la autonomía, obteniendo el 34,9% los votos válidos.

Coalición Democrática (CD), coalición electoral que aglutinaba a varios partidos de centro derecha (Alianza Popular de Fraga, Acción Ciudadana de Areilza, Partido Democrático Progresista de Ossorio, Renovación Española y Partido Popular de Cataluña) presentó como candidatos a Espí Valero e Ibáñez Trujillo para el Senado. Esta candidatura obtuvo un exiguo 7,8% del total de los votos. Las opiniones expresadas por Manuel Fraga en su libro blanco de 1976 sobre la similitud entre las situaciones de Ceuta y Gibraltar, unido al fuerte tirón electoral de la UCD, mantuvieron alejado al electorado de las formaciones lideradas por el antiguo ministro franquista.

El partido «Unión Nacional» centró su discurso en la españolidad de la ciudad bajo el lema: «Por la Unidad de España. Ceuta y Melilla son España». Los resultados de esta formación fueron también mínimos con un 3,4% del total y 735 votos.

23. Nacido en Ceuta en 1934. Abogado. Teniente de Alcalde en el periodo 1960-1966.

Las dos formaciones restantes, tuvieron un apoyo residual en estos comicios. La ORT y el Movimiento Comunista-Izquierda Comunista obtuvieron 115 y 91 votos respectivamente.

Respecto a la cuestión de la abstención se produjo una bajada en el índice de participación con respecto a las anteriores legislativas, situándose en un 65,4% frente al 68,04% de participación a nivel nacional.

TABLA 6.2.
RESULTADOS EN CEUTA DE LAS LEGISLATIVAS DE 1979

Candidaturas		Votos	% válidos
UCD	UNIÓN DE CENTRO DEMOCRÁTICO	10.986	52,09
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	7.494	35,53
CD	COALICIÓN DEMOCRÁTICA	1.660	7,87
UN	PARTIDO UNIÓN NACIONAL	735	3,48
ORT	ORGANIZACIÓN REVOLUCIONARIA TRABAJADORES	115	0,55
MC-OIC	MOVIMIENTO COMUNISTA-IZQ. COMUNISTA	101	0,48

Fuente: Resultados electorales. M. Interior. Elaboración propia.

Días después de la celebración de estas elecciones se produjo un atentado con bomba en un céntrico hotel de la ciudad que causó seis heridos y que fue reivindicado por el Frente Patriótico Marroquí aunque el gobierno español desvinculo la acción terrorista de Marruecos.

PRIMER PERIODO MUNICIPAL DEMOCRÁTICO: 1979-1983

Tras la aprobación de la Constitución de 1978 y la elección del primer parlamento constitucional, le llegaba el turno a los municipios. Se trataba de las primeras elecciones democráticas de ámbito local que se celebraban desde la Segunda República. Para estas elecciones municipales, se presentaron en Ceuta cinco candidaturas, cuatro de ámbito estatal y una estrictamente local.

Por primera vez se utilizó como estrategia electoral la «bondad» de la coincidencia de un mismo partido político en el gobierno nacional y en el local (este argumento electoral se repetirá en siguientes convocatorias) y fue la UCD, con Ricardo Muñoz Rodríguez a la cabeza, la que inauguró este recurso electoral con el eslogan «A un gobierno UCD le corresponde un ayuntamiento UCD». La otra línea argumental de la coalición centrista se basaba en la necesidad de una autonomía para la ciudad que afirmase los lazos con el resto del territorio nacional a la vez que defendía el mantenimiento de las especificidades de su régimen económico y fiscal. La UCD consiguió el 29,9% de los votos y 8 concejales.

El PSOE que obtuvo el 18,3% de los votos y 5 concejales, basó su campaña en la reivindicación autonómica y en el «ceutismo» de sus candidatos, como mejor manera de defender los intereses de los ceutíes, su eslogan fue: «Ceuta nos duele a los ceutíes».

Los otros dos partidos de ámbito estatal fueron Coalición Democrática y el Partido de los Trabajadores de España (PTE) que no alcanzaron representación. El PTE que obtuvo tan solo 88 votos era un partido de corte maoísta que al igual que muchas de las formaciones situadas en el arco ideológico de la extrema izquierda, propugnaba la entrega de la Ciudad a Marruecos, tal y como recogía su órgano oficial de expresión, *El correo del pueblo* que en su número 9 pedía además de la «devolución» del Sahara al Frente Polisario, la entrega de Ceuta y Melilla a Marruecos, a la vez que llamaba a los oficiales y a la tropa del ejército a no luchar por estas ciudades: «señores colonialistas, devuelvan a cada uno lo suyo. Ceuta y Melilla y los demás puntos ocupados deben pasar a manos de su verdadero dueño, Marruecos»²⁴. El PTE presentó para estos comicios al primer alcaldable musulmán, Abbas Lachmi Driss²⁵.

Pero fue una agrupación de ámbito local creada para la ocasión la vencedora de estos comicios, la denominada *Agrupación Electoral de Ceuta por un Ayuntamiento Democrático* que obtuvo un 45,3% de los votos, convirtiéndose en la candidatura más votada y obteniendo 12 de los 25 concejales. Esta agrupación de electores había sido impulsada por los hermanos Matías y Clemente Calvo Pecino, médicos de profesión, antiguos concejales de la corporación municipal durante el franquismo, y que habían

24. *El Correo del Pueblo*, 9 de julio de 1975.

25. Candidato a la alcaldía en 1979 por el PTE y en las legislativas de 1991 por el Partido Socialista de los Trabajadores. Vinculado a los movimientos sindicales fue representante sindical de CCOO en la empresa URBASER en Ceuta.

pertenecido a la agrupación local del Partido Socialista Popular. Junto a estos dos líderes, la Agrupación contó con personas muy conocidas en la Ciudad, como Emilio Cozar Fernández²⁶ o Antonio Gálvez Gálvez proveniente del sindicato Comisiones Obreras y que finalmente pasaría a engrosar las filas del PCE a partir de 1983.

Estas elecciones locales contaron con una escasa participación: un 59% sobre el total del censo electoral. El resultado de estos comicios propició la elección como alcalde de Clemente Calvo Pecino, cabeza de lista de la Agrupación Electoral, formación que había sido la más votada aunque no alcanzase la mayoría absoluta.

En la elección de este primer ayuntamiento democrático existe cierto paralelismo con la elección del primer ayuntamiento previo a la instauración de la Segunda República. En 1931 la Conjunción Republicano-Socialista agrupaba a varias formaciones políticas unidas por su republicanismo mientras que en 1979 se trató de una Agrupación que recogía el descontento de personalidades de la vida pública ceutí con el trato que los partidos nacionales daban a la cuestión de Ceuta. Tras la victoria de la Conjunción en 1931 y de la Agrupación en 1979 ambas se deshicieron con rapidez debido a que se trataban realmente de unas amalgamas de intereses e ideologías dispares, lo que propició en ambos casos que el poder municipal pasara a manos de importantes partidos de ámbito estatal: el PSOE en 1931 y la UCD en 1981.

La elección del alcalde recayó sobre la candidatura de independientes como lista más votada al no concitarse ninguna coalición. Sin embargo, el alcalde Clemente Calvo Pecino, al frente de un gobierno minoritario, dimite en febrero de 1981 ante la quiebra de la minoría de gobierno y por «la oposición a la que estaba sometido por parte de los Concejales de UCD y PSOE»²⁷. Además del alcalde dimitió también su hermano, Matías Calvo Pecino que en ese momento ocupaba una de las tenencias de alcaldía.

La nueva elección recayó en el candidato de la UCD, Ricardo Muñoz, que con sus ocho concejales obtiene la alcaldía en una coalición mínima con el apoyo de siete de los doce concejales de la Agrupación frente al candidato del PSOE que obtiene ocho apoyos (cinco de su partido y tres de concejales procedentes de la Agrupación).

La cuestión del encaje de Ceuta en la organización territorial continuó siendo una cuestión que afectaba directamente en la vida política de la ciudad. El Informe de la

26. Empresario relacionado con la actividad portuaria. Fue presidente de la Federación de Fútbol ceutí y colaborador del diario local *El Faro de Ceuta*.

27. ABC, 11 de febrero de 1981.

Comisión de Expertos sobre Autonomías, de 19 de mayo de 1981, propuso cinco tipologías de Comunidades autónomas, entre las que figura: «la ciudad autónoma, que ha de ser la forma de organización propia de Ceuta y Melilla»²⁸. Y en los acuerdos político-administrativos firmados por el gobierno de la UCD y por el PSOE, el 31 de julio de 1981, se establece que en Ceuta y Melilla se aplicará una de las siguientes soluciones:

*Que se constituyan en Comunidad Autónoma según lo previsto en la Disposición Transitoria Quinta de la Constitución; o que permanezcan como Corporación Local, con Régimen Especial de Carta*²⁹.

El Pleno del Ayuntamiento adopta por mayoría absoluta el 28 de septiembre de 1981 (ratificado en 1985 y 1995), el acuerdo por el que solicitaba a las Cortes Generales, en virtud de la citada Disposición Transitoria Quinta, su institucionalización como ente autonómico.

Durante esta legislatura, la organización local del PSOE elabora un anteproyecto de estatuto para la Ciudad, mientras que desde el Ministerio de Administración Territorial se enviaba al resto de los departamentos ministeriales para su información un Anteproyecto de Ley Orgánica aprobatoria del Estatuto Municipal de la Ciudad de Melilla de 8 de marzo de 1982, que serviría también de modelo para el caso de Ceuta. En junio de ese mismo año, el ministro de Administración Territorial, Rafael Arias Salgado, ante una pregunta sobre las reivindicación territorial marroquí, manifestó en la Comisión de Administraciones Públicas del Congreso de los Diputados que Ceuta y Melilla tendrían una autonomía de régimen intermedio entre la carta municipal y los estatutos de autonomía aprobados por la vía del artículo 143 de la Constitución³⁰.

Mientras la cuestión del encaje territorial de la ciudad no se solucionaba, se mantenía la presión marroquí durante este periodo. El diario local *El Faro de Ceuta* dio a conocer el 20 de mayo de 1982 una información confidencial basada en la denuncia que habían realizado cien residentes musulmanes del barrio Príncipe Alfonso sobre las actividades que la policía marroquí desarrollaba en esa zona de la ciudad.

En octubre de 1982 se celebraban elecciones generales en las que los socialistas obtienen un apoyo mayoritario del electorado ceutí. El PSOE obtiene el 45,5% de los

28. Informe de la Comisión de Expertos sobre Autonomías. (1981), 65.

29. Acuerdos Autonómicos 1981. (1981), 18.

30. *El País*, 17 de junio de 1982.

sufragios y los tres parlamentarios asignados a Ceuta para el parlamento nacional. La fractura del centro repercute en un bajo apoyo a la UCD y al CDS, mientras que se produce un ascenso de la opción de centro-derecha representada por la coalición AP-PDP.

En estas elecciones concurre un partido marginal, el PST (Partido Socialista de los Trabajadores) y que será el primer partido conformado en su práctica totalidad por ciudadanos musulmanes. Los musulmanes de la Ciudad van a utilizar dos vías para alcanzar representación política en Ceuta. Una es la de utilizar un partido ya constituido de implantación estatal y de ideología radical de izquierdas para presentar su propia lista en la ciudad, y una segunda vía, que aparecerá posteriormente, consistirá en crear un partido nuevo de ámbito específicamente local, sin una adscripción ideológica clara y cuya identidad más relevante será la conformación musulmana de sus élites. El PST, fundado a principios de los ochenta, en su candidatura ceutí se autodenominó como «trotskista, musulmán y pro marroquí», y defendía la «retrocesión» de Ceuta a Marruecos. En estas elecciones generales obtiene tan solo 142 votos (el 0,55% de los votos válidos) lo que nos indica el escaso predicamento que las posturas entreguistas tenían entre los propios electores musulmanes si bien es necesario recordar que en aquellos años el número de musulmanes con derecho a voto en la Ciudad se situaba en los 1.500 lo que significaría que el PST habría obtenido el 9% de apoyo del total del electorado musulmán.

La victoria socialista a nivel nacional trajo consigo la paralización de las negociaciones mantenidas con la UCD sobre la concesión del estatuto de autonomía para la Ciudad de Ceuta, lo que en la práctica significó el reinicio completo del proceso autonómico.

El cambio en el gobierno central afectó a las políticas mantenidas hasta ese momento con respecto a la población musulmana residente en la ciudad. En marzo de 1983 el nuevo delegado del Gobierno en Ceuta, Manuel Peláez, propuso regularizar la situación de los marroquíes que vivían en la Ciudad dotándoles de documentos de identidad que sustituyeran a las tarjetas estadísticas que no servían más que para controlar el número de residentes musulmanes «como si de un rebaño de ovejas se tratara»³¹.

31. *El País*, 15 de marzo de 1983.

TABLA 6.3.
RESULTADOS EN CEUTA DE LAS LEGISLATIVAS DE 1982

Candidatura		Votos	% válidos
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	11.698	45,51
AP-PDP	ALIANZA POPULAR-PARTIDO DEMÓCRATA POPULAR	7.671	29,84
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	2.015	7,84
UCD	UNIÓN DE CENTRO DEMOCRÁTICO	1.870	7,28
PNC	PARTIDO NACIONALISTA CEUTÍ	1.784	6,94
PCE	PARTIDO COMUNISTA DE ESPAÑA	188	0,73
FN	ASOCIACIÓN POLÍTICA FUERZA NUEVA	173	0,67
PST	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	142	0,55
UCE	UNIFICACIÓN COMUNISTA DE ESPAÑA	26	0,1
MC	MOVIMIENTO COMUNISTA	17	0,07

Fuente: Procesos electorales. M. Interior.

SEGUNDO PERIODO MUNICIPAL: 1983-1987

En las elecciones municipales de 1983 el tirón que representaba el socialismo en el gobierno central y la descomposición de la *Agrupación Electoral Ceutí por un Ayuntamiento Democrático* que había vencido en las municipales de 1979, facilitó la victoria del PSOE que fue la lista más votada, consiguiendo 12 escaños y el 48% de los votos, por lo que la alcaldía pasó a manos del socialista Francisco Fraiz Armada, un político de origen gallego, nacido en 1940 y que era diputado por Ceuta desde las elecciones legislativas de 1982.

La disolución de la Agrupación llevó a algunos de sus componentes más destacados a integrarse en otros partidos o a crear nuevas formaciones. Antonio Gálvez Gálvez se presentaría a las elecciones locales por el PCE, Emilio Cozar por el CDS, mientras que el primer alcalde del periodo democrático, Clemente Calvo Pecino, optaría por la creación de una nueva formación, el Partido Nacionalista de Ceuta

(PNC), proyecto en el que le acompañaron otros destacados nombres de la extinta *Agrupación* como su hermano Matías Calvo Pecino y Manuel Bolorino García, a los que se unieron otros provenientes de distintas formaciones políticas como Francisco Alcántara Trujillo³² o Fernando Jover Cao de Benós y de Les³³ proveniente este último de la UCD local. Las propuestas de la nueva formación se basaban en la defensa a ultranza de la españolidad de Ceuta.

Además del PSOE y del PNC presentaron candidaturas el Partido Comunista de España, el Partido Demócrata Liberal con el anterior alcalde de la UCD, Ricardo Muñoz, como cabeza de lista; la coalición formada por Alianza Popular y el Partido Demócrata Popular (AP-PDP); el partido Centro Democrático y Social (CDS) y el partido localista Ceuta Unida (CEU) impulsado por personajes de la vida pública ceutí, como el empresario Rafael Montero.

La coalición AP-PDP fue la segunda lista más votada alcanzando los 7 concejales, mientras que los partidos CDS, PNC y PDL lograron 2 concejales cada uno, quedando fuera de la representación el PCE y los localistas de Ceuta Unida (CEU).

Para lograr la alcaldía, el PSOE estableció una coalición con el apoyo de dos concejales del nuevo partido local, el PNC, que había logrado el 6,6% de los votos emitidos. Posteriormente se produce una crisis en el seno de cada uno de los partidos coaligados y la interposición de una moción de censura. Primero uno de los concejales del PNC retiró el apoyo al gobierno de coalición por lo que quedó en minoría hasta que uno de los dos concejales del CDS volvió a restablecer la mayoría. A finales de 1984 los desacuerdos y divergencias personales en el PSOE desembocaron en un conflicto que alcanzó a la organización y provocó el abandono del partido de cuatro concejales. El diario *El País* recogió la crisis de la siguiente forma:

La inestabilidad en el seno del PSOE ceutí, cuya vida interior es un tanto complicada por rivalidades propias de una sociedad tan pequeña y cerrada como ésta y por el hecho de que varios de sus más destacados miembros, entre otros el propio Fraiz, hayan sido socios en una empresa ligada al mundo de la construcción. Dentro de este campo profesional ha tenido en ocasiones diferencias con compañeros de partido, de los que ha sido y dejado de ser socio. Y, fuera del mundo de la construcción, las ha tenido a su vez con Aurelio Puya, de profesión farmacéutico.

32. Candidato independiente en las elecciones al congreso de 1977.

33. Concejales por la UCD en 1979. Catedrático de Matemáticas. Director del Centro Asociado de la UNED en Ceuta desde 1983 hasta 1992 y desde 1999 hasta la actualidad.

Pese a ir como número dos, en contra del criterio de Fraiz, en las listas socialistas de las últimas elecciones, Puya no obtuvo ninguna tenencia de alcaldía, sino la concejalía de Sanidad. Eso enrareció las cosas. Y más aún se enrarecieron cuando llega una orden de cierre contra la farmacia de Puya, acusado de vender productos psicotrópicos sin receta. De hecho parece algo probado que Puya vendió 17.000 cajas de optalidones en un plazo en el que la posibilidad de que la ciudad las consumiera resulta inverosímil, y fue acusado de venderlo como contrabando a Marruecos. Puya se siente traicionado por el partido, cree que el alcalde podría haberle defendido y las relaciones terminan de complicarse. El asunto se ha saldado por el momento con una multa de 150.000 pesetas, recurrida. La farmacia está otra vez abierta. Así las cosas, desde no mucho después de las elecciones comienzan los problemas en el seno del PSOE ceutí. Y los problemas se agravan cuando Francisco Fraiz sale elegido también como diputado a Cortes, y no abandona el cargo de alcalde, como había dejado entrever que haría. Sus contrarios le acusan de ir muy poco al Congreso y, por tanto, de dejar a la ciudad sin diputado. También le acusan de llevar mal el gobierno de la ciudad. El grupo contrario a Fraiz consigue que vayan a Ceuta dos miembros del comité federal pero la visita de éstos no finaliza, como esperaban, en nada malo para Fraiz. Entonces, a finales ya de 1984, estalla el conflicto, dimite la ejecutiva casi en pleno (con ella el secretario, Rodríguez Portillo) y varios abandonan el partido, entre ellos Puya. De los 12 concejales socialistas, cuatro, con Puya a la cabeza, dejan el PSOE y se disponen a ser oposición de Fraiz...³⁴

Estos concejales tránsfugas, junto con otros once concejales de la oposición: siete de AP, dos reformistas (PDL), uno del CDS y un nacionalista ceutí (PNC), constituyen una Mesa Coordinadora de la Oposición. La Mesa elaboró un programa de gobierno e interpuso una moción de censura el 25 de abril de 1985 amparándose en la disposición contenida en la recién promulgada Ley 7/1985 Reguladora de las Bases del Régimen Local de 2 de abril. Pero el 19 de junio se promulga la Ley Orgánica del Régimen Electoral General que posponía la entrada en vigor de la posibilidad de interponer una moción de censura en los ayuntamientos a las «primeras elecciones locales siguientes a la entrada en vigor de esta Ley»³⁵ lo que en la práctica significaba que no podría utilizarse la moción de censura contra un alcalde hasta las elecciones

34. *El País*, de 7 de julio de 1985.

35. Disposición Transitoria Tercera de la Ley Orgánica 5/1985.

municipales de 1987. La votación se realiza durante los días 27 y 28 de junio de 1985 y recibe el apoyo de los 15 miembros de la Mesa al candidato propuesto: el tráfuga del PSOE, Aurelio Puya Rivas³⁶, que había figurado en segundo lugar en la lista de este partido en las elecciones locales de 1983. El nuevo alcalde fue detenido el día 29 por orden del Delegado del Gobierno y posteriormente puesto en libertad. Las discrepancias sobre la efectividad legal de la moción se mantienen hasta que la Sentencia de la Audiencia Territorial de Sevilla, de 27 de septiembre de 1985, confirmó la validez de la destitución³⁷.

Durante este periodo, la elaboración del estatuto de autonomía para la ciudad siguió preterido. Ceuta, junto con Melilla, eran los dos únicos territorios españoles que no habían concretado su estatus autonómico, mientras que Marruecos redoblaba sus presiones sobre el nuevo gobierno socialista, advirtiéndole sobre las consecuencias negativas que tendría en las relaciones entre ambos países cualquier alteración estatutaria de la ciudad. La corporación local envió en 1984 una propuesta que recogía elementos del borrador elaborado por el propio gobierno nacional, aunque se le añadía la potestad legislativa (uno de los caballos de batalla en las negociaciones sobre el estatuto desde su inicio en el año 1979) y la necesidad de que el estatuto fuera tramitado como Ley Orgánica. La contestación del gobierno en 1985 fue un borrador que eliminaba la tramitación por Ley Orgánica y la potestad legislativa, quedando reducido el estatuto a una simple carta municipal. Se iniciaron así una serie de desencuentros entre el PSOE local que apoyaba una iniciativa autonómica a través de la Disposición Transitoria Quinta y la dirección nacional del partido.

A finales de 1985, el grupo popular y el socialista en el Congreso mantuvieron una serie de contactos de los que emanó un acuerdo sobre el nuevo estatuto. Sin embargo, a la hora de las votaciones en el Congreso, los socialistas se quedaron solos. En el último período de sesiones de esa legislatura, el 21 de enero de 1986, el Gobierno socialista presentó en el Congreso de los Diputados los primeros proyectos de Ley de Estatuto de la Ciudad de Ceuta y de Estatuto de la Ciudad de Melilla³⁸. Se produce la protesta de las instituciones de la ciudad al considerar que no se trata en realidad de unos estatutos autonómicos para la ciudad, al carecer de potestad legislativa, no

36. Empresario vinculado a la Confederación de Empresarios de Ceuta y farmacéutico de profesión.

37. Ratificada por la Sentencia del Tribunal Supremo de 15 de marzo de 1986.

38. Boletín Oficial de las Cortes Generales, 26 de febrero de 1986.

aprobarse por ley orgánica y no ser su presidente nombrado por el Rey. Además de la protesta oficial del ayuntamiento se convocó una manifestación en la que participaron todas las fuerzas políticas incluidos varios dirigentes socialistas locales³⁹.

El proyecto tampoco fue satisfactorio para Marruecos, a pesar de que no era más que una carta municipal con fuertes limitaciones jurídico-legislativas, ya que el proyecto incluía una delimitación del término municipal de la ciudad en la que se introducían la isla del Perejil y el Peñón de Vélez de la Gomera⁴⁰, lo que provocó un intercambio de notas diplomáticas entre ambos países a cuenta de la delimitación territorial del municipio ceutí. El proyecto de estatuto no llega a debatirse al caducar por disolución de las Cortes.

A la vez que se producía esta polémica en relación al encaje de la Ciudad dentro de la organización territorial constitucional se abría otro frente de tensión política y social en la Ciudad: el proceso de nacionalización de los musulmanes residentes en Ceuta. En el año 1985, el 1 de julio, se aprueba la Ley Orgánica 7/1985 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España conocida popularmente como «Ley de extranjería». Esta ley, promulgada ante el inminente ingreso de España en la Comunidad Económica Europea, daba un trato de favor a los nacionales de determinados estados (en concreto a los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos, sefardíes y a las personas originarias de la ciudad de Gibraltar) en atención a su especial relación histórica con España, pero no recogía la situación de los marroquíes⁴¹ nacidos o residentes en Ceuta y que no poseían la nacionalidad española pero que se encontraban residiendo o trabajando en la ciudad desde hacía años e incluso décadas. En concreto, 7.226 musulmanes estaban controlados en la ciudad bajo la denominada «tarjeta estadística» un documento establecido el 10 de abril de 1958 mediante un bando del Gobierno General de la Plaza de Soberanía de Ceuta, con el objeto de posibilitar el control del asentamiento en Ceuta de población marroquí y que se estaba produciendo tras la independencia de Marruecos. La tarjeta era un documento aceptado por ambos países pero no otorgaba ningún derecho a

39. *El País*, 12 de marzo de 1986.

40. Artículo 2 del Proyecto de Estatuto para la Ciudad de Ceuta. BO del Congreso de los Diputados, Serie A, núm. 191-I, pp. 3.947-3.954.

41. Esa fue la nacionalidad declarada por la mayoría de los musulmanes a la hora de solicitar la nacionalidad española según el jurista Manuel Lería y Ortiz de Saracho (*El Faro de Ceuta*, 14 de febrero de 1997).

establecerse legalmente en la ciudad ni a trasladarse a la Península, como tampoco constituía reconocimiento alguno de nacionalidad, e incluso en los primeros años ni siquiera las mujeres tenían acceso al citado documento. La redacción dada a la Ley Orgánica 7/1985 consideraba extranjeros a estos marroquíes que vivían en las ciudades españolas del norte de África. Ante esta nueva situación el colectivo musulmán se organiza e inicia un fuerte movimiento reivindicativo, primero en Melilla a través de la asociación *Terra Ómnium* dirigida por Mohamed Duddu⁴² y después en Ceuta, de la mano del comerciante, Ahmed Mohamed Subaire⁴³.

La presión de los musulmanes ceutíes ejercida sobre las autoridades españolas fue seguida de cerca por las autoridades marroquíes mientras que la prensa de este país se dedicaba a encender los ánimos afirmando que los «marroquíes» de Ceuta y Melilla sufrían constantes agresiones por parte de las autoridades españolas y ceutíes. El gobierno socialista optó por calmar el clima de protesta anunciando que a los musulmanes que poseyeran la tarjeta estadística se les concedería la nacionalidad española de forma inmediata, tal y como declaró el portavoz del gobierno, Javier Solana⁴⁴.

En febrero de 1986 en una reunión mantenida por representantes de los colectivos musulmanes de Ceuta y Melilla, del Ministerio del Interior y del adjunto al Defensor del Pueblo, acuerdan crear una comisión mixta con representantes de las comunidades musulmanas de ambas ciudades, que se encargaría de buscar soluciones al problema: elaborar un censo de ciudadanos musulmanes residentes en Ceuta y Melilla (el denominado *Estudio Estadístico sobre la población musulmana* realizado por el INE en 1986), la aceptación del contenido de la Ley de extranjería por parte de los colectivos musulmanes, la definición del concepto de «arraigo» para estas ciudades y por

42. Economista y militante del PSOE melillense del que fue expulsado en 1985 acusado de espía al servicio de Marruecos, fundó la asociación *Terra Ómnium* y fue el principal instigador de la revuelta contra la Ley de Extranjería. Creó el partido de los demócratas melillenses, y a partir de 1987 se instaló en Rabat y fue nombrado por Hassan II gobernador principal del Ministro del Interior.

43. Comerciante ceutí representante de los musulmanes en la Comisión Mixta encargada de dar salida a la situación de estos tras la ley de extranjería. Posteriormente funda el partido Iniciativa por Ceuta que se presenta a las municipales de 1991 y a las generales de 1993 en ambas con escasos resultados. En octubre de 2010 se integró en el PSOE ceutí que abandonaría al no ser propuesto para la ejecutiva local.

44. *Ya*, 5 de diciembre de 1985.

último, acelerar la tramitación de los expedientes de concesión de la nacionalidad española.

Una de las promesas electorales que el PSOE planteó en los comicios generales de 1982 había sido la de someter a referéndum la permanencia de España dentro de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). En marzo de 1986, el gobierno socialista decide llevar a cabo la consulta popular prometida. En Ceuta la cuestión adquiriría especial relevancia dado que el ingreso de España en esta organización militar durante el gobierno de Calvo Sotelo, había dejado a la Ciudad fuera del denominado «paraguas militar». Las razones de la no inclusión de Ceuta y Melilla dentro de la cobertura que ofrece el Tratado se encontraban por un lado en su propio articulado, que limitaba geográficamente su ámbito de actuación (lo que dejaba fuera de este a los territorios norteafricanos) y en segundo lugar, a las prisas del gobierno de Calvo Sotelo en cerrar la adhesión, así como a las gestiones de Marruecos frente a los Estados Unidos, país con el que acababa de firmar un importante acuerdo de defensa. Esta situación aumentaba la singularidad de Ceuta con respecto al resto de España, y fue precisamente el PSOE, el que adujo la falta de garantía de la integridad territorial con respecto a Ceuta y Melilla como una de las principales causas por las que su formación se oponía al ingreso de España en el Tratado del Atlántico Norte⁴⁵. Pero una vez en el gobierno el PSOE no presionó en el sentido de modificar el tratado de adhesión e incluir de forma explícita a las ciudades norteafricanas: «ni el proceso que llevó a la UCD a ingresar y al PSOE a permanecer en la OTAN, se consiguió nunca una garantía para Ceuta y Melilla. Probablemente no había voluntad ni necesidad»⁴⁶.

A pesar de que la ciudad quedaba fuera del ámbito defensivo de la OTAN y de que el mismo partido que se oponía a la incorporación de España al Tratado, aduciendo la exclusión de Ceuta en el sistema defensivo, solicitaba ahora la permanencia dentro de este organismo; la mayoría de los votantes ceutíes respaldó el mantenimiento de España dentro del Tratado del Atlántico Norte (el si obtuvo el 69,5% de los votos, si bien se produjo una alta abstención, ya que solo votaron el 41,4% de los ceutíes frente al 59,42% de los electores a nivel nacional)⁴⁷.

45. Resolución del XXIX Congreso del PSOE, 21 y 24 de octubre de 1981.

46. Fernando Morán (1993), 212.

47. Resultados electorales. Ministerio del Interior.

En junio de 1986 se convocan elecciones generales que revalidan en el gobierno al Partido Socialista Obrero Español y que en Ceuta supusieron un fuerte apoyo a los socialistas, manteniéndose como el partido más votado a pesar de perder parte de su electorado (700 votos menos que en las generales de 1982) y que el nivel de abstención fue muy elevado (se pasó del 72,3% de participación en 1982 al 56,7% en 1986⁴⁸).

En estas elecciones se presentaron también dos candidaturas localistas, la *Agrupación Independiente de Ceuta* y la *Coalición Candidatura por la Autonomía* que obtienen un resultado reducido con apenas 700 votos para cada una de ellas.

También concurre el PST, partido que había nacido impulsado en Ceuta por musulmanes de clara tendencia pro marroquí y que de nuevo obtiene escasos apoyos electorales (117 votos). Se presenta por primera vez en la ciudad la coalición Izquierda Unida (IU) que intentaba atraerse al electorado del Partido Comunista de España cuya agrupación local se había disuelto debido a la defensa de la entrega de la ciudad a Marruecos que había mantenido el propio partido a nivel nacional.

TABLA 6.4.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS LEGISLATIVAS DE 1986

Candidatura		Votos	% válidos
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	10.873	45,16
AP/PDP	COALICIÓN POPULAR	8.762	36,4
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	1.919	7,97
CA	COALICIÓN CANDIDATURA POR LA AUTONOMÍA	758	3,15
AE-AIC	AGRUPACIÓN ELECTORAL INDEPENDIENTE DE CEUTA	600	2,49
PRD	PARTIDO REFORMISTA DEMOCRÁTICO	496	2,06
IU	COALICIÓN IZQUIERDA UNIDA	349	1,45
PST	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	117	0,49
UCE	UNIFICACIÓN COMUNISTA DE ESPAÑA	66	0,27

Fuente: M. Interior.

48. Resultados electorales. Ministerio del Interior.

Durante la segunda legislatura socialista se mantuvo en Ceuta el problema político y social iniciado a consecuencia de la regularización de la situación de los musulmanes residentes en la ciudad. Una parte de la ciudadanía ceutí percibía con temor el proceso de las nacionalizaciones masivas de musulmanes residentes en situación irregular: «las medidas de excepción para la población musulmana hicieron crecer las protestas de la población cristiana que exigía una aplicación rigurosa de la ley de extranjería y la expulsión de los musulmanes que no fueran capaces de legalizar su situación»⁴⁹ A partir de este momento toma forma el denominado síndrome de «la marcha de la tortuga»⁵⁰ por el que los ceutíes cristianos comenzaban a ver una relación entre el establecimiento definitivo en la ciudad de una numerosa comunidad musulmana y la posibilidad de que acabe jugando el papel de «quinta columna» en la «marroquinización» de la misma. El hecho de que los súbditos marroquíes lo sigan siendo a pesar de adquirir otra nacionalidad, salvo contadas excepciones como la de prestar servicios en la administración de otro estado, aumentaba la percepción de que los marroquíes nacionalizados españoles mantenían en realidad una dualización de lealtades.

Además de los problemas que suscitaba el encaje de la minoría musulmana, la cuestión autonómica continuaba sin resolverse. El grupo parlamentario de Coalición Popular en el Congreso de los Diputados y en el Senado presentó una proposición de Ley Orgánica relativa a la «autorización y constitución de las Comunidades Autónomas de Ceuta y Melilla», tanto en el Congreso de los Diputados (24 de noviembre de 1986) como en el Senado (6 de abril de 1987). Las proposiciones no fueron debatidas al ser retiradas de ambas Cámaras. En el mismo sentido el grupo parlamentario Mixto también presentó en el Congreso de los Diputados (13 de abril de 1989) otra proposición de Ley Orgánica relativa a la «constitución de las Comunidades Autónomas de Ceuta y Melilla» pero que caducó por disolución de las Cortes. Al término de la legislatura, la situación autonómica de la Ciudad continuaba estancada. Mientras que el PSOE se mantuvo en el gobierno nacional la normalización de la situación jurídico-territorial de Ceuta se dilataría en el tiempo debido a las presiones ejercidas por Marruecos: «que las presiones de Marruecos existieron en todo el momento del proceso autonómico no se puede negar: cruce de telegramas entre ambos gobiernos a raíz de los proyectos de estatuto de 1986, presión de la prensa marroquí, amenaza

49. Stallaert (1998), 131.

50. Stallaert (1998), 159.

de ofensiva diplomática en 1995 de aprobarse los estatutos o las explicaciones del ministro Solana al gobierno marroquí ese mismo año, son prueba de ello»⁵¹.

TERCER PERIODO MUNICIPAL: 1987-1991

Las elecciones municipales de 1987 introducen una nueva dinámica: la presencia determinante de partidos estrictamente locales dentro del gobierno municipal. Se presentaron tres candidaturas locales, el Partido Nacionalista Ceutí (PNC), el partido «Ceuta Unida» (CEU) y el Partido Socialista del Pueblo de Ceuta (PSPC). El crecimiento de las candidaturas locales tuvo varios orígenes: en primer lugar estaba la propia crisis interna del PSOE como resultado de las desavenencias personales y la mala sintonía entre el PSOE nacional y la agrupación local. En segundo lugar se situaba el tratamiento que el gobierno central daba a cuestiones cruciales para la vida política de la ciudad como era la cuestión del encaje autonómico de Ceuta y la débil posición que mantenía frente a las presiones de Marruecos⁵². Por último, este crecimiento de las candidaturas locales se vio favorecido por la situación de crisis que vivía la sociedad ceutí tras el proceso de regularización masiva de los musulmanes residentes en Ceuta y que provocó el rechazo de una parte importante del electorado que no aceptaba la nueva situación, siendo representativo de esta nueva tendencia el hecho de que ninguna candidatura electoral incluyera en sus listas a un candidato musulmán, (aunque cabe recordar que en aquel momento de los 15.000 musulmanes residentes en Ceuta tan solo 2.000 poseían la nacionalidad española). En este sentido se expresaba Ahmed Mohamed Subaire, líder musulmán ceutí que había sido el interlocutor con el Gobierno central respecto a la cuestión de la Ley de Extranjería y que fue endureciendo su postura desde el inicio del proceso, especialmente en relación al tratamiento que se daba a los musulmanes ceutíes⁵³. Aseguraba que no hay presencia de «moros»⁵⁴ en las listas de los partidos para no ser criticados por el resto de forma-

51. García Flórez (1999), 194.

52. *Ya*, 5 de mayo de 1987. Stallaert (1998), 135.

53. *La Vanguardia*, 1 de marzo de 1987.

54. Los líderes musulmanes ceutíes suelen utilizar el término «moro» para referirse a los musulmanes bajo un prisma victimista y de confirmación de la situación de exclusión racista o religiosa que viven en la Ciudad.

ciones políticas e incluso llega a asegurar que el alcalde, Aurelio Puya, del nuevo partido localista PSPC, había hablado de estas cuestiones con sus homólogos melillenses (se refiere al hecho de no incorporar musulmanes en las listas electorales)⁵⁵.

El Partido Nacionalista de Ceuta (PNC) presentó como candidato a Francisco Alcántara Trujillo con su «caballismo»⁵⁶ como principal argumento, criticando la dejadez de los gobiernos centrales hacia la ciudad, especialmente en el caso de la falta de solución al problema autonómico a la vez que denunciaba el estado calamitoso de las barriadas y el problema de la infravivienda y del chabolismo. Se presentaba a estas elecciones muy debilitado, ya que dos de sus antiguos concejales se habían pasado al grupo mixto, no alcanzando representación.

El partido Ceuta Unida (CEU) presentó como candidato a la alcaldía a Rafael Montero Palacios, comerciante, presidente de la asociación de empresarios del bazar, presidente de la Asociación Deportiva Ceuta y propietario del diario local *El Faro de Ceuta*, decano de la prensa ceutí que utilizará como vehículo para su propia propaganda electoral y de crítica a la actuación del PSPC del entonces alcalde, Aurelio Puya. Su campaña tuvo un claro corte populista e incluyó actuaciones como el regalo de sartenes entre el electorado femenino⁵⁷ y de propuestas que podrían considerarse como demagógicas: «si gobernamos, quitaremos los sueldos de los concejales»⁵⁸. Esta candidatura logró seis representantes.

El PSPC, escisión del socialismo local tras el enfrentamiento con el socialista Francisco Fraíz, se presentó encabezado por el entonces alcalde Aurelio Puya que había sido acusado de utilizar los medios propios del ayuntamiento en provecho de su candidatura (en el mes de mayo surge una polémica relacionada con la retirada de propaganda electoral del CEU con la excusa de que pone en peligro la seguridad de los viandantes). Recibió un fuerte apoyo de un periódico malagueño que realizaba una edición específica para Ceuta. Este diario y el local *El Faro de Ceuta*, mantuvieron un fuerte enfrentamiento mediático durante la campaña electoral: el *Diario de la Costa del Sol* (que recibía ingresos del ayuntamiento ceutí en concepto de publicidad institucional) apoyando la gestión del alcalde y *El Faro de Ceuta* defendiendo las propuestas de su propietario, Rafael Montero y de su partido CEU.

55. *Diario de la Costa del Sol*, 21 de mayo de 1987.

56. Popularmente a los ceutíes se les conoce como «caballas».

57. *La Vanguardia*, 20 de mayo de 1987.

58. *El Faro de Ceuta*, 5 de mayo de 1987.

El PSPC se mantuvo dentro de las propuestas características de la izquierda a la vez que estaban impregnadas de una fuerte reivindicación «estatutaria». En su lista se integraron personajes como Juan Luis Arostegui⁵⁹ o José Antonio Alarcón Caballero⁶⁰. Obtuvieron tres concejales.

Las otras candidaturas son las presentadas por partidos de ámbito estatal: el PSOE, Alianza Popular y el CDS. Este último se presenta a estos comicios en medio de una crisis interna (en mayo se había producido el abandono de la formación del histórico Serafín Becerra). El pro marroquí PST no se presentó a las urnas pero recomendó a sus escasos votantes que apoyasen al PSOE, al considerar que «el PSOE nos ha dado el instrumento para conseguir nuestros derechos»⁶¹ (en referencia a las nacionalizaciones masivas que acababan de iniciarse).

TABLA 6.5.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1987

Candidatura		Votos	% válidos	Concejales
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	6.504	31,46	8
AP	ALIANZA POPULAR	4.524	21,88	6
CEU	PARTIDO CEUTA UNIDA	4.398	21,27	6
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	2.557	12,37	3
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	1.677	8,11	2
PNC	PARTIDO NACIONALISTA CEUTÍ	701	3,39	0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

59. Profesor de instituto. Economista. Se presentó en las elecciones municipales de 1983 dentro de la candidatura del PCE y como suplente de la Coalición Candidatura por la Autonomía en las generales de 1986. Fue concejal por el PSPC. Secretario general de CCOO en Ceuta. En la actualidad es uno de los líderes de la coalición «Caballas».

60. Historiador. Suplente al congreso por la Coalición Candidatura por la Autonomía en las generales de 1986. Director de la Biblioteca municipal.

61. *El Faro de Ceuta*, 27 de octubre de 1989.

El PSOE fue la lista más votada obteniendo ocho escaños y el 32% de los votos, si bien perdió cuatro concejales con respecto a las elecciones municipales de 1983 y obtuvo de nuevo la alcaldía, en principio con el apoyo del localista CEU, si bien este pacto no se mantiene y el PSOE pasa a mantener la alcaldía con los apoyos del CDS y del localista Partido Socialista del Pueblo de Ceuta (PSPC). El nuevo alcalde, el socialista Fructuoso Miaja Sánchez⁶² había sido cabeza de lista del PSOE en las elecciones locales de 1979 se mantiene en la alcaldía con el apoyo del PSPC, el partido que auspiciaron los tránsfugas del PSOE y que habían interpuesto la moción de censura en 1985 contra Francisco Fraíz.

Durante el año 1987 se mantienen las reclamaciones marroquíes sobre Ceuta a la vez que continúan los procesos de regularización de los marroquíes residentes en la ciudad. Frente a la crisis y las revueltas que las regularizaciones provocan en Melilla, en Ceuta el menor peso de la población musulmana y la postura más posibilista de la mayoría de sus líderes (con la excepción del pro marroquí Mohamed Ali Ahmed) permiten un tránsito tranquilo hacia la nueva realidad social. Ese año se crea, gracias al Plan de Dotaciones Básicas, un Juzgado de Nacionalidades que continuará en funcionamiento hasta el año 1990 cuando se dé por terminado el grueso de este proceso por el que se concedió la nacionalidad española, por la vía de la opción o de la residencia, a 6.342 musulmanes marroquíes residentes en Ceuta.

El otro asunto polémico, el del encaje en la organización territorial continuó dentro de la dinámica retardadora desarrollada hasta el momento. En septiembre de 1987, el ministro de Justicia en visita oficial a la ciudad por el asunto de las regularizaciones manifestó que «sería muy difícil que esta comunidad [en referencia a Ceuta] pueda constituirse en comunidad autónoma»⁶³. En agosto de 1988 el gobierno pretende presentar unos nuevos anteproyectos de estatutos para Ceuta y Melilla del que queden excluidos las islas y peñones de soberanía española en el norte de África, que si figuraban en los primeros borradores aprobados por el Gobierno a finales de 1985. Esta exclusión afectaba a las islas Chafarinas, los peñones de Alhucemas y de Vélez de la Gomera y a la isla del Perejil. El gobierno consideró un error incluirlos en las primeras versiones aduciendo que esas islas y peñones carecían de población civil⁶⁴.

62. Nacido en Ceuta en 1917, histórico del PSOE y senador por Ceuta en 1982.

63. *El País*, 22 de septiembre de 1987.

64. *El País*, 1 de agosto de 1988.

Además de sufrir la excepcional falta de definición autonómica, las presiones de Marruecos y la regularización masiva de los marroquíes residentes en la ciudad, algunos partidos españoles proponían directamente su entrega a Marruecos. En octubre del año 1987 el PCE propugnaba en su 12º Congreso la entrega o retrocesión de la ciudad al reino alauí. La propuesta preveía un periodo de transición de entre 20 y 25 años en el que se adoptarían medidas como la concesión de la nacionalidad española a los musulmanes que acreditasen arraigo en la ciudad, la disminución de las tropas y la eliminación del contrabando⁶⁵.

Con la Ciudad en esta situación se convocan elecciones generales para octubre de 1989, a la que concurren ocho candidaturas, de las cuales dos son de ámbito estrictamente locales: CEU y PSPC. El partido CEU de Rafael Montero había sido desalojado del gobierno municipal por un pacto entre el PSOE, el CDS y el PSPC. Desde su órgano de expresión, el diario *El Faro de Ceuta* se prodigan los ataques a la gestión del gobierno socialista de Fructuoso Miaja y de su principal coaligado, Juan Luis Arostegui. Las críticas se centran en el exceso de endeudamiento del Ayuntamiento, en los supuestos «manejos» en Caja Ceuta y en la subida de impuestos locales. Sus propuestas de cara a las generales incidían de nuevo sobre su «ceutismo», presentándose como la «candidatura para luchar por nuestra tierra». Para el Congreso postulan a José Luis Fernández Medina⁶⁶ y para el Senado al propio Rafael Montero y a Serafín Becerra (que había abandonado el CDS). El Partido Nacionalista Ceutí, que se había quedado sin representación en las municipales de 1987 y que había sido abandonado por dirigentes históricos como los hermanos Clemente y Matías Calvo Pecino, solicitaron a sus electores que apoyaran al CEU.

La otra candidatura local, el PSPC, como se ha comentado, había sido objeto de una dura campaña de descredito desde las páginas del diario *El Faro de Ceuta*, especialmente dirigida contra el concejal de Hacienda, Juan Luis Arostegui. Este líder fue acusado de utilizar en su provecho el canal de televisión local «Tele-Ceuta» cuyo director gerente pertenecía al mismo partido (Manuel González Bolorino⁶⁷). Pero cuando se acerca la fecha de celebración de estos comicios, el PSPC decide retirar su candidatura y solicita a sus simpatizantes que voten al PSOE.

65. *El País*, 7 de octubre de 1987.

66. Agente de seguros y hombre de confianza de Rafael Montero.

67. Director del canal de televisión local con el gobierno municipal del PSOE-PSPC. Director de Radio Televisión Ceuta con el gobierno del PP hasta el año 2010.

En las candidaturas de partidos de ámbito estatal se presenta el PSOE con Juan José León Molina⁶⁸ para el Congreso y Carmen Cerdeira⁶⁹ y Juan Hernández para el Senado. El PP presenta a Antonio Vera para el Congreso y a Francisco Antonio González e Isidro Bernabé Hurtado de Mendoza para el Senado. Las otras candidaturas pertenecientes a partidos de ámbito estatal pero de menor peso político son las del CDS y Los Verdes, además de la Agrupación Ruiz Mateos.

Los ciudadanos musulmanes se mantenían ausentes de las listas de todos los partidos excepto del PST de tendencia trotskista y pro marroquí. Por este partido se presentó como candidato al Congreso a Abbas Lashini Driss. Días antes de las elecciones, el viernes 15 de septiembre, este partido convocó una manifestación contra la Ley de Extranjería que contó con escasa participación y en la que el líder del PST, Lashini, criticó las posturas de los líderes musulmanes Subaire y Mohamed Ali Hamed, a los que calificó de traidores. Subaire que en ese momento lideraba la Comunidad Musulmana de España en Ceuta, no quiso orientar el voto de los musulmanes ceutíes y abogó por que depositaran su confianza en la opción que creyeran más oportuna, si bien criticó que no se tuviera en cuenta a los musulmanes en cuestiones como el futuro estatuto de autonomía, a la vez que aprovechaba para descalificar al líder del PST, Lashini.

El tercer líder musulmán destacado, Mohamed Ali Ahmed, además de impulsar la creación de una Federación de Asociaciones Musulmanas de toda España, pidió el voto para el PSOE, al considerar que era el único partido que había proporcionado a los musulmanes los instrumentos necesarios para lograr sus derechos (en referencia al proceso de nacionalizaciones), a la vez que recomendaba a los musulmanes que no votaran al localista CEU de Rafael Montero por unos supuestos comentarios racistas. También descalificó al PST por entender que era una fuerza política que no podía ganar las elecciones.

La falta de unidad entre los miembros del colectivo musulmán, en la mayoría de las ocasiones por un exceso de personalismos, han impedido desde el inicio de la

68. Maestro y licenciado en Ciencias de la Educación. Diputado por el PSOE en 1986. Delegado del Ministerio de Educación en Ceuta desde el año 2004 hasta el 2008.

69. Nacida en Ceuta en 1958. Hija de un histórico del socialismo ceutí. Licenciada en Derecho. Fue concejal con Francisco Fraiz desde 1983 hasta 1986 cuando fue elegida senadora hasta 1993. 1994 fue nombrada Delegada del Gobierno en Ceuta cesando en 1996. Diputada del parlamento europeo desde 1999 hasta 2003. Falleció en el año 2007.

participación política de los musulmanes en Ceuta la creación de un único frente o partido que aglutinara a la mayoría del electorado musulmán.

TABLA 6.6.
RESULTADOS EN CEUTA DE LAS LEGISLATIVAS DE 1989

Candidatura	Votos	% válidos
PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	8.543	37,52
PARTIDO POPULAR	7.822	34,36
PARTIDO CEUTA UNIDA	2.755	12,1
CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	1.875	8,24
LOS VERDES-LISTA VERDE	749	3,29
AGRUPACIÓN RUIZ-MATEOS	603	2,65
PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	150	0,66

Fuente: Resultados electorales. M. Interior. Elaboración propia.

El resultado de estas elecciones supuso la victoria de los candidatos del PSOE aun perdiendo apoyos (dos mil cuatrocientos votos menos) con respecto a las anteriores legislativas. El partido local de Rafael Montero (CEU) obtiene el 12% de los votos válidos, mientras que el PST obtiene tan solo ciento cincuenta votos.

El proceso autonómico continuaba estancado, situación que provocó enfrentamientos entre los dos grandes partidos nacionales mientras que se producía una mayor radicalización de las posturas autonomistas de los partidos de nivel local a la búsqueda de una solución al problema de su falta de definición autonómica. El grupo parlamentario Popular volvió a presentar a lo largo de la nueva legislatura, tanto en el Senado (5 de marzo de 1990, 12 de marzo de 1990 y 5 de octubre de 1992) como en el Congreso de los Diputados (14 de mayo de 1991 y 5 de octubre de 1992), una proposición de Ley Orgánica relativa a la «autorización y constitución de las Comunidades autónomas de Ceuta y Melilla». Las proposiciones fueron rechazadas o caducaron por la disolución de las Cortes. También el Grupo Parlamentario del Centro Democrático y Social presentó en el Senado (5 de febrero de 1990) sendas proposiciones de Leyes Orgánicas de Estatuto de Autonomía de Ceuta y Melilla, que fueron rechazadas. El 15 de noviembre de 1991, ante el continuo rechazo del gobierno socialista a

dar una solución a la cuestión del encaje de Ceuta dentro de la organización territorial española, se convocó una manifestación en Madrid que reunió a cinco mil ceutíes y melillenses que reclamaron un estatuto de comunidad autónoma.

CUARTO PERIODO MUNICIPAL: 1991-1995

En mayo de 1991 se convocaron nuevas elecciones locales cuyo resultado supuso el inicio de unas nuevas dinámicas políticas y electorales en Ceuta:

- Crecimiento de apoyo al Partido Popular que acabará constituyéndose en partido hegemónico.
- Máximo apoyo electoral a las formaciones localistas.
- Inicio de la presencia significativa de candidaturas musulmanas locales.

En total se presentaron diez candidaturas: las de los dos grandes partidos de ámbito estatal, PP y PSOE, además del CDS y Los Verdes, mientras que las candidaturas localistas fueron tres: CEU, PSPC y el nuevo partido Futuro y Progreso de Ceuta (PFC). Las candidaturas musulmanas fueron también tres: Iniciativa por Ceuta (INCE), Partido Humanista y PST.

El nuevo partido localista «Progreso y Futuro de Ceuta» que resultó ser la lista más votada fue una formación creada de cara a estos comicios por el antiguo dirigente del PSOE, Francisco Fraíz, que anteriormente había desempeñado el cargo de diputado (1982-1986) y de alcalde (1983-1985) del que fue desalojado mediante una moción de censura. En la creación de esta nueva formación le acompañaron otros significados socialistas como Basilio Fernández López o Jesús Cordente Fernández que al igual que él estaban en desacuerdo con la política seguida por el PSOE nacional respecto a Ceuta. La presentación de este partido local tuvo como consecuencia directa la disminución de apoyos a los otros partidos locales más veteranos como el PSPC de Juan Luis Arostegui y CEU de Rafael Montero, que vieron reducida su representación a dos concejales para cada una de las formaciones.

Estas elecciones son el inicio de la toma de conciencia de las élites musulmanas respecto a la necesidad de movilizar a su electorado natural. El Partido Socialista de los Trabajadores (PST) vuelve a presentar candidatura pero con un nuevo líder, Abdelhala Mohamed Haddi, que previamente había intentado presentar una única candidatura que agrupase a todos los partidos musulmanes estableciendo contactos con Ahmed Subaire (el que fuera interlocutor de la comunidad musulmana en las

negociaciones con el Ministerio del Interior tras la aprobación de la Ley de Extranjería y que llevaba preparando su entrada en la vida política ceutí desde el año 1987) y Mohamed Alí Ahmed (en aquel momento líder de la «Asociación Musulmana de Ceuta»), para lo cual se creó la denominada «Plataforma Unitaria». Las diferencias de índole personal (Abdelhala acusaría a Subaire y Mohamed Ali de querer ser los líderes de esta plataforma), y las diferentes posturas sobre la reivindicación marroquí provocarían su ruptura y la presentación de candidaturas independientes.

El programa del PST se basaba en cuestiones de tipo social como el desempleo y la vivienda, con especial atención al problema del chabolismo ya que la mayoría de su electorado potencial se situaba en el barrio de El Príncipe, donde la infravivienda y las carencias en infraestructuras eran uno de los grandes problemas de la zona. Aportó por primera vez propuestas de claro corte multiculturalista como la oficialidad de la lengua árabe en las escuelas, la representación por cuotas del pueblo musulmán, así como el reconocimiento oficial de las fiestas islámicas y sus costumbres. En relación al encaje de Ceuta en la organización territorial española seguía los dictados del gobierno marroquí considerando el desarrollo de un estatuto de autonomía como una forma de legitimar el colonialismo español y de soslayar el problema de la población musulmana en Ceuta. Aseguraban que una nueva situación jurídico-administrativa de la Ciudad beneficiará solamente a los «cristianos». Durante su campaña electoral en el barrio de el Príncipe, animaba a los musulmanes a no votar a «ningún español ni a ningún cristiano»⁷⁰ porque luego se olvidaban de los musulmanes. El eslogan electoral con el que concurrió a las urnas fue «Contra la discriminación en el Ayuntamiento. Plenos derechos para el pueblo musulmán».

Ahmed Subaire, tras el fracaso del proyecto de la Plataforma unitaria, decide presentarse con su partido «Iniciativa por Ceuta» (INCE). Subaire era un comerciante que lideraba en aquel momento la asociación confesional «Comunidad Musulmana de Ceuta» y había sido el interlocutor en la comisión mixta del gobierno y el colectivo musulmán en las negociaciones surgidas tras la Ley de Extranjería. En 1987 declaraba sentirse decepcionado por la actitud del Gobierno central y el acoso injustificado a la comunidad musulmana, llegando a reconocer que su actitud pactista, frente a la beligerancia mostrada por Mohamed Alí Ahmed, no había solucionado el problema de los musulmanes ceutíes. El partido tenía su origen en los movimientos vecinales y pretendía ser ante todo un partido independiente y defensor de una nueva

70. *El Periódico de Ceuta*, 20 de mayo de 1991.

forma de ceutismo. Durante la campaña presentó al PSOE y al PP como enemigos del pueblo ceutí⁷¹. Sus propuestas tenían un corte moderado y posibilista, centrándose en cuestiones comunes para todos los ciudadanos como la sanidad, la limpieza, las infraestructuras, los impuestos o la seguridad ciudadana. Con la finalidad de aumentar su posible electorado incluyó a dos no musulmanes en la candidatura, a la vez que aseguraba que su partido mantenía «las puertas abiertas a todo el mundo»⁷². La única propuesta de esta formación que resultó polémica fue la solicitud de que las papeletas de voto aparecieran escritas en español y en árabe, petición que fue desestimada por la Junta Electoral Central al no tener reconocida la lengua árabe el carácter de oficial o cooficial dentro del Estado español.

El último de los partidos musulmanes presentado a estos comicios fue el Partido Humanista. Su líder Mohamed Ahmed Alí⁷³ presidía la «Asociación Musulmana de Ceuta» y mantenía una postura favorable a la «retrocesión» de Ceuta a Marruecos. Sus propuestas se centraban en los problemas de índole social de la población musulmana, incidiendo especialmente sobre la vivienda, los jóvenes y la tercera edad. Solicitaba que el futuro estatuto de autonomía recogiera las inquietudes del pueblo musulmán como la promoción del árabe y la financiación con fondos públicos de mezquitas, cementerios y recintos de culto islámicas. Reivindicaba el derecho de las mujeres musulmanas a llevar el *hiyab* o pañuelo incluso en los documentos identificativos oficiales como el DNI o el pasaporte aduciendo que las monjas católicas gozaban de esa prerrogativa. El eslogan de campaña fue «apostamos por la convivencia». Su líder fue acusado de ser un «infiltrado de Marruecos» (en septiembre del año 1983 había publicado un artículo reivindicativo en el diario ceutí *El Faro de Ceuta*, que después publicó en el diario marroquí *Al Muharrir*, pero en este último bajo la rúbrica de «el grupo de marroquíes de Ceuta la cautiva»), y de que tanto él como otros miembros de este partido poseían la doble nacionalidad, llegando posteriormente a ser declarado persona *non grata* por la Asamblea de la Ciudad⁷⁴. Mo-

71. *El Faro de Ceuta*, 10 de mayo de 1991.

72. *El País*, 3 de diciembre de 1990.

73. Mohamed Ahmed Ali, nacido en Ceuta, defensor de la entrega de la Ciudad a Marruecos. Fundó la Asociación Musulmana de Ceuta y posteriormente se presentó por diversas formaciones como el Partido Ceutí. Fue declarado persona *non grata* por la Asamblea de Ceuta. Preside la FEERI a nivel nacional desde octubre de 2007.

74. *La Razón*, 22 de mayo de 2010.

hamed Ali Ahmed y Ahmed Subaire mantenían una relación ambigua con respecto al régimen marroquí y ambos habían acudido en el año 1990 al acto de vasallaje que todos los años rendían sus súbditos al rey Hassan II. En la agrupación local del Partido Humanista la religión tenía una especial significación identitaria: su líder lo era también de la asociación religiosa «Asociación Musulmana de Ceuta» y la presentación de los candidatos a las elecciones de 1991 se inició con la lectura de unos versículos del Corán.

El resultado de estas elecciones locales dio a los partidos de ámbito local la mayoría de los apoyos electorales (56,5%) y de la representación en el pleno (60%). La coalición de gobierno anterior resultaba penalizada y en particular el PSOE que pasaba del 32% de los escaños en 1987 al 12% en 1991⁷⁵. El partido localista, Progreso y Futuro de Ceuta (PFC), formado por antiguos socialistas e independientes, obtuvo la alcaldía con el apoyo de otro partido localista, Ceuta Unida, sobre la base de formar un gobierno municipal ajeno a las políticas nacionales de partidos como el PSOE. Los partidos musulmanes obtienen en total 674 votos lo que representaba un 1,72% de los votos validos, aunque no debe olvidarse que el número de musulmanes con derecho a voto en aquel periodo era aun relativamente pequeño, según Abdelhala Mohamed, líder del PST, los musulmanes con derecho a voto no superaban en aquel momento la cifra de 3000 electores⁷⁶, algo difícilmente asumible ya que en 1986 residían en la Ciudad 2.379 musulmanes con nacionalidad española⁷⁷ y durante el periodo 1987-1990 se concedió la nacionalidad a 6.342 musulmanes⁷⁸, por lo que para los comicios de 1991 el total de la población musulmana debía ascender a 8.721 personas.

En mayo de 1992 el alcalde del PFC, Francisco Fraíz, es inhabilitado por sentencia judicial acusado de prevaricación por los hechos acaecidos cuando era alcalde por el PSOE entre 1983 y 1985, antes de ser destituido mediante moción de censura. Su cese se produjo en febrero de 1994 procediéndose a una nueva elección de Alcalde por la vía ordinaria, en la que PFC y CEU reeditarían su coalición de la legislatura

75. Resultados electorales. Base de datos del Ministerio del Interior.

76. *El Periódico de Ceuta*, 29 de mayo de 1991.

77. Estudio estadístico comunidades musulmanes Ceuta y Melilla. INE. 1987.

78. Estadística de nacionalizaciones. Ministerio de Justicia.

anterior, recayendo la alcaldía en el número dos de la lista de Progreso y Futuro de Ceuta (PFC), Basilio Fernández⁷⁹.

TABLA 6.7.
RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES DE 1991

Candidatura		Votos	% válidos	Concejales
PFC	PROGRESO Y FUTURO DE CEUTA	9.420	37,26	11
PP	PARTIDO POPULAR	5.812	22,99	6
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	3.004	11,88	3
CEU	PARTIDO CEUTA UNIDA	2.501	9,89	2
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	2.065	8,17	2
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	1.273	5,03	1
LV	LOS VERDES	417	1,65	0
INCE	PARTIDO INICIATIVA POR CEUTA	239	0,95	0
PH	PARTIDO HUMANISTA	233	0,92	0
PST	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	202	0,8	0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

Mientras esto sucedía a nivel municipal, a nivel nacional el asunto del encaje autonómico seguía sin solución. En febrero de 1992 el PSOE y el Partido Popular acuerdan mantener «las conversaciones para alcanzar el máximo grado de consenso respecto del régimen de autogobierno para las Ciudades de Ceuta y Melilla»⁸⁰. Las fuerzas políticas ceutíes se movilizaron ante este abandono y crearon la denominada Plataforma Autonómica integrada por todos los partidos políticos de la ciudad y otras organizaciones sociales como sindicatos y asociaciones, con la excepción del PSOE

79. Abogado, militante socialista se pasó al PFC en 1991, fue alcalde de Ceuta en 1994 por inhabilitación de Fraíz. Se mantuvo como alcalde tras las elecciones de 1995 (las primeras como Ciudad Autónoma) hasta 1996, momento en el que dimite. Actual presidente del Consejo Económico y Social de Ceuta.

80. Acuerdos Autonómicos de 28 de febrero de 1992 (1992), 30.

y de los colectivos musulmanes. El 11 de mayo de 1992 la Plataforma convocó una huelga general y un cierre patronal que paralizaría la Ciudad⁸¹. Pero este tipo de presiones tuvo poca influencia sobre el gobierno central y todavía en febrero de 1993 el ministro para las Administraciones Públicas en el debate sobre el Estado de las Autonomías del Pleno del Senado hablaba de la necesidad de consensuar entre todos los Grupos Parlamentarios un estatuto de autonomía para ambas ciudades, para así cerrar el mapa autonómico⁸².

En junio de 1993 se convocan elecciones generales en las que resulta vencedor, a nivel nacional, el PSOE. Pero en Ceuta se mantiene la dinámica iniciada en las elecciones municipales de 1991 de crecimiento del PP consiguiendo este partido enviar a sus candidatos locales al Congreso y al Senado. En estos comicios se consolida el bipartidismo en las elecciones generales alcanzando las candidaturas del PSOE y del PP el 90% de los votos válidos emitidos en Ceuta. El PP incidió durante la campaña electoral en el escaso interés de los socialistas por terminar de conformar el mapa autonómico español manteniendo a la ciudad en una situación de excepcionalidad desde el punto de vista jurídico-constitucional. La apuesta del PP por la ciudad llevó a su candidato, José María Aznar, a visitar Ceuta lo que provocó las protestas de Marruecos⁸³.

Los partidos musulmanes acudieron a la convocatoria electoral desunidos y acusándose mutuamente de «hacerles el juego» a los partidos de ámbito estatal mediante pactos secretos, como el que supuestamente había establecido Ahmed Subaire con el PP, según la versión de Mohamed Alí Ahmed⁸⁴. El resultado fue que su electorado les negó el apoyo y entre ambas formaciones (INCE y PST) no obtuvieron más que ciento cuarenta y dos votos.

Tras las elecciones generales de mayo de 1993 el panorama político español cambia. El PSOE continúa siendo el partido más votado pero por primera vez desde 1982 no posee la mayoría absoluta en el Congreso, lo que le obliga a negociar coaliciones con partidos minoritarios como los nacionalistas de Convergencia y Unión. Esta nueva situación de necesidad de apoyo de los catalanistas de CIU y la sensibilidad de estos a las reivindicaciones autonomistas de Ceuta, obligaron a un cambio de postura

81. *El País*, 12 de abril de 1992.

82. Diario de Sesiones del Senado 16 de marzo de 1993.

83. *ABC*, 9 de mayo de 1993.

84. *El Faro de Ceuta*, 15 de mayo de 1993.

en el PSOE que dio inicio una negociación real y no dilatoria para dotar a la ciudad de un estatus autonómico.

TABLA 6.8.
RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 1993

Candidatura		Votos	% válidos
PP	PARTIDO POPULAR	15.276	50,93
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	12.170	40,58
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	1.155	3,85
LV	LOS VERDES	491	1,64
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	485	1,62
PST	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	100	0,33
PLN	PARTIDO DE LA LEY NATURAL	43	0,14
INCE	INICIATIVA POR CEUTA	42	0,14
UCE	UNIFICACIÓN COMUNISTA DE ESPAÑA	0	0,0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

En 1993 el Ministerio para las Administraciones Públicas entregó a los grupos parlamentarios Socialista y Popular un «Informe sobre la posición institucional de Ceuta y Melilla en el ordenamiento jurídico español y el otorgamiento a dichas Ciudades de Estatuto de Autonomía», en el que se consideraban los condicionantes específicos y se recogían las cuestiones relevantes para la negociación política de los estatutos. El Gobierno socialista, presentó el 13 de septiembre de 1994 en el Congreso de los Diputados sendos proyectos de Ley Orgánica de Estatuto de Autonomía para Ceuta y Melilla una vez que a finales de julio de 1994 se había llegado a un acuerdo básico entre el PSOE y el PP. Sin embargo, los Estatutos se elaboran «por motivos de interés nacional», según el artículo 144.b de la Constitución y no como una «autorización» sino como un «acuerdo» de las Cortes Generales. Los dos proyectos de Ley Orgánica son aprobados por el Congreso de los Diputados el 27 de diciembre de 1994 y por el Pleno del Senado el 22 de febrero de 1995.

La aprobación del nuevo Estatuto supuso el encaje definitivo de Ceuta dentro de la organización territorial autonómica pasando a constituirse como Ciudad Au-

tónoma, culminando así el proceso de transición política de lo que había sido hasta el momento, una «plaza de soberanía» en el norte de África. Este complejo proceso se había visto mediatizado por la actitud de Marruecos. Para el gobierno y el rey marroquí, la reivindicación de las ciudades españolas de Ceuta y Melilla constituyen parte de su política de Estado, pero también se trata de un asunto de carácter interno. Según García Flórez:

Marruecos ha seguido de cerca la evolución de los Estatutos de Autonomía de Ceuta y Melilla, pero aparte de presionar sobre el gobierno español, han sido utilizados por la oposición (principalmente la Unión Socialista de Fuerzas Populares e Istiqlal) para presionar al gobierno de Hassan II respecto a sus reivindicaciones⁸⁵.

Las presiones de Marruecos tienen su consecuencia en el articulado del propio Estatuto de Autonomía. En su artículo 2, se dice que el territorio de Ceuta es «el comprendido en la delimitación actual de su territorio municipal», cuando en el proyecto de Estatuto de Ceuta presentado por el Gobierno socialista en 1986 se añadían como territorio propio al término municipal de la Ciudad, el Peñón de Vélez de la Gomera y la isla de Perejil⁸⁶. Marruecos presionó al gobierno socialista mediante el envío de notas diplomáticas al objeto de que ambos territorios quedaran excluidos de la delimitación geográfica de la ciudad.

La singularidad de Ceuta está presente también en otros ámbitos de las relaciones internacionales y de defensa: está excluida de la cobertura de la OTAN como se pone de manifiesto en el Protocolo de ingreso de España en el Tratado del Atlántico Norte, de 10 de diciembre de 1981⁸⁷, y en el Tratado de Adhesión de España a las Comunidades Europeas, de 12 de junio de 1985, donde también se recogen en el Protocolo 2º las singularidades que afectaban a su incorporación especialmente en cuestiones comerciales y fiscales.

La solución adoptada para conceder el rango autonómico a Ceuta, la del artículo 144.b del texto constitucional en lugar de la solución diseñada específicamente para la ciudad, la disposición Transitoria Quinta y que en un principio fue motivo de discrepancias políticas entre el PSOE y el PP; se salda con un acuerdo entre estos dos

85. García Flórez (1999), 44.

86. Boletín Oficial de las Cortes Generales, 26 de febrero de 1986.

87. Remiro Brotons (1984), 58.

partidos, acordando un Estatuto de Ciudad Autónoma⁸⁸, figura jurídico-territorial no específicamente recogida en la Constitución. En el debate parlamentario de los estatutos desde los dos Grupos Parlamentarios que alcanzaron el acuerdo se negaba el carácter de «carta municipal» de los mismos, como defendía el diputado socialista Luis Bassets:

No diga más que es una carta municipal; no desorienten a los ciudadanos de Ceuta y Melilla, no es una carta municipal; no es un ayuntamiento que tenga más competencias, es un «ente autonómico», entre comillas, que tiene las competencias del ayuntamiento, que tendrá competencias de las diputaciones y que tendrá las competencias del Estado que sean transferidas⁸⁹.

Mientras que desde otros grupos políticos era calificado de «estatuto especial de carácter municipal», como hiciera la senadora Isabel Vilallonga perteneciente al grupo de Izquierda Unida:

[...] de un estatuto especial de carácter municipal; es una Carta municipal. Es una postura legítima que desde Izquierda Unida-Iniciativa per Catalunya no compartimos. Tampoco la descalificamos. Pensamos que es una posición política como otra cualquiera, pero entendemos que no contribuye a que haya una igualdad respecto de los ciudadanos y ciudadanas que garantiza la Constitución. No la hay⁹⁰.

La opinión pública de Ceuta se movilizó en contra del nuevo estatuto que no reconocía la naturaleza de Comunidad Autónoma para la ciudad, por lo que el Ayuntamiento de Ceuta presentó un recurso de inconstitucionalidad que fue desestimado por el Auto del Tribunal Constitucional 320/1995, de 4 de diciembre. Mientras que desde Marruecos su gobierno mostraba una cierta aquiescencia por el alcance de la institucionalización llevada a cabo ya que el primer ministro marroquí, Abdelatif Filali, aseguraría que el nuevo estatuto no lo era de una autentica autonomía sino que se trataba en realidad de una mera carta municipal⁹¹, a la vez que se mantenía una presión paralela sobre la ciudad mediante dos atentados con bomba el 7 y el 19 de

88. Ley Orgánica 1/1995 de 13 de marzo.

89. Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados. 15 de diciembre de 1994.

90. Diario de Sesiones del Senado, 22 de febrero de 1995.

91. García Flórez (1999), 44.

abril que fueron reivindicados por la *Organización 21 de Agosto para la Liberación de los Territorios Marroquíes Ocupados*⁹².

El nuevo estatuto no contemplaba la aportación de senadores en representación de la Ciudad Autónoma ni la posibilidad de recurrir ante el Tribunal Constitucional que sólo sería posible en cuanto afectase a las competencias municipales en virtud de la «defensa constitucional de la autonomía local». En consecuencia, la institucionalización llevada a cabo supone, según Belda:

*[...] una especie de género autonómico a medio camino entre el que gozan las nacionalidades y regiones y el que poseen las entidades locales*⁹³.

PRIMER PERIODO AUTONÓMICO: 1995-1999

En mayo de 1995 se convocan las primeras elecciones locales en Ceuta con la Ciudad ya integrada en el sistema autonómico español. Además de los dos partidos de ámbito nacional (PSOE y PP), presentan candidatura la coalición Izquierda Unida así como cuatro partidos locales y tres formaciones musulmanas.

Las candidaturas locales son Progreso y Futuro de Ceuta (PFC) con Basilio Fernández como líder y Ceuta Unida (CEU) de Rafael Montero que habían gobernado en coalición durante el periodo anterior, así como el partido de Juan Luis Arostegui (PSPC) y el minoritario «Ceuta Primero» (CP) que se estrena en estos comicios. «Ceuta Primero» estaba liderada por Salvador Jaramillo Rodríguez⁹⁴ que basaría la campaña electoral en su «caballismo» y en la preocupación que percibe entre los ceutíes sobre la pérdida de su identidad, así como en la mala gestión de Rafael Montero (líder de CEU) durante el periodo anterior. Ceuta Primero es una formación cuya existencia constituye una expresión clara de ese síndrome de invasión que padecía

92. *El País*, 23 de abril de 1995.

93. Belda (1999), 119.

94. Nacido en Ceuta y conocido por su participación en los carnavales, crea el partido Ceuta Primero para las elecciones de 1995. Tras la victoria del GIL en 1999 se integra en esta formación por la que concurre como suplente para el Senado en las elecciones generales del 2000. En febrero de 2001 ocupa el cargo de consejero de festejos. Tras la desintegración del GIL se incorpora a la plantilla de Radio Televisión Ceuta. En el 2011 es nombrado subdirector general de festejos con el gobierno del PP.

parte de la población cristiana respecto de los musulmanes, reflejadas en las declaraciones de su líder:

Ceuta Primero no va a dar una vivienda a nadie que no sea ceutí, porque estamos invadidos [...] Rafael Montero les está construyendo los cuartos de baño a los musulmanes de El Príncipe cuando muchos otros no tienen viviendas [...] Ceuta avanza pero para los que viven en El Príncipe y en el Pasaje Recreo⁹⁵ [estas zonas son de mayoría musulmana].

El partido Ceuta Unida (CEU) continuaba utilizando *El Faro de Ceuta*, propiedad del propio líder de esta formación localista, como medio para la propaganda electoral y la promoción de su proyecto político. Al igual que el resto de formaciones localistas centró su discurso en la inconveniencia de que la ciudad se viera gobernada por partidos nacionales que hacían vivir a los ceutíes «de rodillas»⁹⁶, y sometidos al miedo a Marruecos. Desde el diario *El Faro de Ceuta* se utiliza el error u olvido de la inclusión de las banderas de Ceuta y Melilla en un mapa oficial del Ministerio de las Administraciones Públicas para fomentar el victimismo de los ceutíes y la supuesta desafección del resto de España hacia la ciudad, buscando la obtención de algún rédito electoral. Para contrarrestar a este diario se crean dos nuevos periódicos que de inmediato entran en la liza política local: *El Pueblo de Ceuta*, cercano al Partido Popular, y *Ceuta Información* impulsado por antiguos miembros del desaparecido *Diario de Ceuta*, y que centran su actuación en atacar al líder del CEU y propietario del diario *El Faro de Ceuta*, Rafael Montero.

El tercer partido localista que se presentaba a los comicios, el PSPC de José Luis Arostegui, también mantenía ese discurso del miedo a la invasión y a la presión marroquí, afirmando que el PSOE y el PP son unos «traidores que pactan con Hassan II»⁹⁷.

De las tres formaciones políticas musulmanas que se presentaron a estos comicios dos eran abiertamente favorables a las tesis marroquíes sobre la ciudad. La primera de ellas era la Coalición Electoral Musulmana (CEM), una agrupación que se constituyó de forma expresa para estas elecciones municipales-autonómicas y que lideraba Mohamed Ali Ahmed, que ya se había presentado a los anteriores comi-

95. *El Pueblo de Ceuta*, 19 de mayo de 1995.

96. *El Faro de Ceuta*, 14 de mayo de 1995.

97. *El Faro de Ceuta*, 14 de mayo de 1995.

cios municipales dentro del Partido Humanista. El nacimiento de esta formación se debe al nuevo fracaso de formar una gran coalición musulmana. El fracaso en la articulación de este frente político musulmán se debió, según Ali, a la prepotencia e intransigencia de los líderes de las otras dos formaciones (Mustafá Mizzian y Juan Carlos Llodra). El líder que si se sumó a la Coalición fue Ahmed Subaire y su partido Iniciativa por Ceuta (INCE) lo que causó cierta sorpresa ya que hasta la fecha este líder se había mostrado menos sujeto a los dictados marroquíes. Las propuestas de la Coalición se centraron en la defensa de la lengua árabe y de las costumbres y cultura islámica. Aseguraban que en la administración local y en el servicio de empleo estatal (INEM) se producían discriminaciones en razón de etnia o religión y que con la llegada de su partido esta situación iba a cambiar. Obtuvieron 1.111 votos, lo que representaría un 3,87% del total. Fueron acusados de inducir al voto a ciudadanos musulmanes durante la jornada electoral dentro de los propios colegios electorales, en concreto en los colegios de El Príncipe y Rosales, mientras que esta formación aseguraba que muchos musulmanes no habían podido ejercitar su derecho al voto por errores en el censo y que este hecho les había restado muchos apoyos. A pesar del buen resultado, muy por encima del que había obtenido Mohamed Ali Ahmed en ocasiones anteriores cuando no había acudido coaligado, probablemente por la participación de Subaire en esta ocasión, no obtuvieron representación en la asamblea autonómica y la Coalición se disolvió. Mohamed Ali Ahmed volvería a intentarlo en los comicios de 1999 y posteriormente abandonaría la política de partidos y dirigiría sus actuaciones hacia organizaciones religiosas como la Comunidad Musulmana de Ceuta y posteriormente la FEERI, de la que terminaría siendo su presidente nacional a partir de octubre del año 2007.

La segunda formación musulmana promarroquí de estos comicios fue el PC (Partido Ceutí) liderada por Ahmed Alí y Juan Carlos Llodra (anteriormente vinculado al PSOE local) y que se definía como un «partido mayoritariamente musulmán pero ante todo político»⁹⁸. La agrupación local de Izquierda Unida les acusó de estar sujetos a los dictados marroquíes. Durante su campaña electoral utilizaron mecanismos populistas relacionados con la religión como la entrega de borregos a las familias musulmanas pobres de cara a la celebración del Aid El Kebir (Pascua Grande). Realizaron propuestas llamativas como la de convertir a Ceuta en un coprincipado siguiendo el modelo de Andorra. Desde este partido se animaba a no

98. *El Pueblo de Ceuta*, 25 de mayo de 1995.

votar a Rafael Montero, líder de la CEU, acusándole de que tan solo se acordaba de los musulmanes ceutíes para las elecciones. También atacó al partido *Ceuta Primero* a los que acusó directamente de racistas. Obtuvo unos escasos resultados con tan solo 87 votos.

El tercer partido musulmán que se presentó fue el Partido Democrático y Social de Ceuta (PDSC) liderado por Mustafá Mizzian⁹⁹. Se trataba también de una formación creada de forma expresa para estas elecciones pero al contrario que las lideradas por Subaire o Mohamed Ali Ahmed, no tenía su génesis en ninguna asociación religiosa. Alcanzó 1.449 votos y el 5,04% del total, consiguiendo un representante en la Asamblea (el propio Mustafá Mizzian) lo que le convertía en el primer partido musulmán que obtenía representación política en la ciudad. Se trataba de una formación marcada por un fuerte personalismo y cierto corte clientelar y paternalista, manteniendo un tono victimista similar al de las otras candidaturas musulmanas, si bien aparecía alejado de la órbita pro-marroquí. Esta formación introdujo propuestas de claro carácter multiculturalista como la reserva de plazas, dentro del funcionariado público local, solo para ciudadanos musulmanes (en concreto para la policía local que consideraba una institución no plenamente democrática al no ser proporcional a «los pueblos que viven en Ceuta»¹⁰⁰). También predicaba la introducción en la enseñanza pública del árabe o que la población musulmana (que cifraban en aquel momento en un exagerado 45% del total) no estaba representada proporcionalmente en política, lo que justificaba la existencia de los partidos étnicos o musulmanes. Mizzian ante las afirmaciones de Juan Luis Arostegui, líder del PSPC, que consideraba que la presencia de este tipo de partidos étnicos o religiosos representaban el fracaso de la integración¹⁰¹, aseguraba que su formación luchaba por la integración entre culturas y no por la absorción de una de ellas por la otra y se mostraba contrario a una integración que conllevara la anulación de la cultura musulmana. Durante la campaña electoral se centró en el barrio de El Príncipe, reclamando atención sobre sus carencias y sobre las escasas

99. Nacido en 1952, comerciante de menaje del hogar, creo el PDSC junto a otros líderes vecinales como Mohamed Chaib, fue el primer diputado autonómico musulmán de Ceuta. Apoyo al PP durante la crisis del GIL. Perdió su acta de diputado autonómico en las elecciones de 2007. Murió en febrero de 2010.

100. *Ceuta Información*, 31 de mayo de 1995.

101. *Ceuta Información*, 30 de mayo de 1995.

opciones de futuro que tenían los jóvenes musulmanes, a la vez que advertía que esta situación podía degenerar en violencia social. Consideró necesario liberar los terrenos militares que había en esta zona y se mostró contrario a las sanciones que se estaban imponiendo por las obras y construcciones ilegales realizadas en este barrio. Admitió durante la campaña que su interés principal estaba en corregir los desequilibrios que sufría la población musulmana de Ceuta, en acabar con el racismo y la xenofobia existente en la Ciudad, para lo cual consideraba necesario retirar la Ley de Extranjería.

La coalición Izquierda Unida (IU) que agrupaba a varios partidos de izquierdas se mantenía en la ciudad como una formación minoritaria a pesar de que era la tercera fuerza política en votos a nivel nacional. Su precaria situación en Ceuta se debía a la defensa de la entrega de Ceuta a Marruecos que había hecho la ejecutiva nacional del PCE, lo que había provocado la disolución de la agrupación local de este partido. De cara a estas elecciones se produjo una tensión interna entre militantes musulmanes y no musulmanes por la defensa que realizaban los primeros de los derechos propios de la comunidad musulmana, desde la co-oficialidad del árabe al fin de una supuesta discriminación étnico-religiosa. En estas elecciones, en las que se presentó María Rosa Rodríguez Morales, primera mujer alcaldable en Ceuta, la formación tan solo obtuvo 510 votos lo que agravó la crisis interna del partido que terminaría con la expulsión de los militantes musulmanes. Dos años más tarde estos mismos militantes se harían con el control de la formación a nivel local, reconfigurándolo como un partido de corte étnico dominado de forma casi exclusiva por militantes musulmanes y que acabará centrando sus reivindicaciones en las necesidades de esta población.

Con una participación del 56,65%, la victoria en estas elecciones autonómicas fue para el Partido Popular si bien no logró el suficiente número de diputados como para poder formar gobierno, por lo que se hacen necesarias las prácticas coalicionales para la consecución de un ejecutivo local estable. Se concertó una coalición formada por los antiguos socios de la legislatura anterior, PFC y CEU, a la que se uniría el PSOE, sumando los 13 diputados necesarios para formar gobierno (la asamblea autonómica de Ceuta posee 25 diputados).

La presidencia recayó en Basilio Fernández, cabeza de lista del PFC desde la inhabilitación de Francisco Fraíz. El primer equipo de gobierno del período autonómico tenía distribuidos los cargos entre los tres partidos coaligados de forma proporcional al número de diputados locales. La inestabilidad política se produce en diciembre del mismo año cuando la diputada del PFC, María Domitila Domingo

Sampedro¹⁰² dimite debido a una incompatibilidad laboral y ocupa su lugar Mercedes Medina¹⁰³ perteneciente al mismo partido. En las votaciones para los presupuestos de la Ciudad abandonó la disciplina de partido, votando en contra de su propio grupo por lo que pasó a integrarse en el grupo mixto, perdiendo el gobierno de coalición PFC-CEU-PSOE la mayoría absoluta. En este contexto se constituye el 5 de febrero de 1996 un nuevo gobierno de coalición con los mismos partidos pero en situación de minoría. Sin embargo este gobierno minoritario apenas se mantiene durante unos meses y termina con la dimisión de su presidente, Basilio Fernández, el 15 de julio de 1996. La nueva elección del presidente se efectúa por la vía ordinaria resultando elegido Jesús Cayetano Fortes¹⁰⁴ que había sido candidato del PP como cabeza de la lista recibiendo el apoyo de la nueva formación musulmana, el Partido Democrático y Social de Ceuta (PDSC) de Mustafá Mizzian. El equipo de gobierno estaba integrado por 7 miembros, mientras que se mantiene a un consejero de PFC por razones coyunturales (se trataba del consejero de turismo y festejos que se mantiene en el cargo al coincidir el cambio de gobierno con la celebración de las fiestas patronales). En octubre de 1996 se forma el nuevo gobierno liderado por Fortes e integrado por el PP, PFC y PDSC.

Este primer periodo de gobierno autonómico se encuentra dominado por el problema de la inmigración ilegal que se convierte en uno de las principales preocupaciones de la sociedad ceutí. En octubre de 1995 se produce una revuelta violenta de inmigrantes ilegales subsaharianos que llevaban en situación precaria más de un año, sin que se resolviera su petición de visado temporal para residir en la Península. La revuelta, que acaba con varios heridos entre los que destaca un policía que recibe un disparo, ponía en evidencia la tensión que se vivía en la ciudad por el crecimiento de inmigrantes ilegales que quedaban atrapados en el territorio ceutí en una situación de limbo jurídico, ya que ni eran expulsados o internados, ni se les procuraba la documentación necesaria para su tránsito a la Península. En los altercados tomaron parte

102. Médico de profesión, fue número cuatro de la lista del PFC en las elecciones locales de 1991 y número tres en las de 1995.

103. Presidenta de la Asociación FERMI. Se presentó por el PFC en las elecciones locales de 1991 y 1995.

104. Graduado social y licenciado en Ciencias del Trabajo. Proveniente de Alianza Popular había sido candidato por este partido en las elecciones locales de 1983 y 1987. Cabeza de lista por el PP para las elecciones locales de 1991 y 1995. Presidente de la Ciudad Autónoma desde 1996 a 1999.

algunos ciudadanos de Ceuta que respondieron con piedras a los inmigrantes que habían quemado neumáticos cerca de una gasolinera y de un colegio (el alumnado y los profesores se refugiaron en los bajos del colegio y se vivieron momentos de pánico). La contundente carga policia y la actitud de los ciudadanos de Ceuta se convirtieron en un gran escándalo mediático calificado por algunos medios de comunicación e instituciones no gubernamentales como suceso racista y xenófobo¹⁰⁵.

TABLA 6.9.

RESULTADOS EN CEUTA ELECCIONES AUTONÓMICAS DE 1995

Candidatura		Votos	% válidos	Diputados
PP	PARTIDO POPULAR	8.867	30,85	9
PFC	PROGRESO Y FUTURO DE CEUTA	5.778	20,11	6
CEU	CEUTA UNIDA	4.171	14,51	4
PSOE	PARTIDO SOCIALISTAS OBRERO ESPAÑOL	3.770	13,12	3
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	2.307	8,03	2
PDSC	PARTIDO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL DE CEUTA	1.449	5,04	1
CEM	COALICIÓN ELECTORAL MUSULMANA	1.111	3,87	0
IU	IZQUIERDA UNIDA DE CEUTA	510	1,77	0
CP	CEUTA PRIMERO	407	1,42	0
PC	PARTIDO CEUTÍ	87	0,3	0

Fuente: Resultados electorales. M. Interior. Elaboración propia.

La inmigración ilegal se había convertido en un problema grave desde 1993, año en el que comenzó la entrada a través de la permeable frontera de un elevado número de inmigrantes (principalmente subsaharianos, aunque también había argelinos y asiáticos) que quedaban retenidos en Ceuta. En el año 1992 España había firmado con Marruecos un convenio¹⁰⁶ por el que ambos países se comprometían a readmitir a ciudadanos de terceros países que hubieran utilizado los territorios español o marroquí

105. *El Mundo*, 30 de octubre de 1995. *El País*, 13 de octubre de 1995.

106. BOE núm. 100 de 25 de abril de 1992.

para entrar ilegalmente en el país vecino, pero desde un principio la administración marroquí incumplía este convenio con la excusa de que no existían pruebas documentales de que estos inmigrantes ilegales hubiesen pasado por su territorio al entrar en España por Ceuta y Melilla. Desde la firma del convenio hasta 1995, España había presentado 600 solicitudes de readmisión de las que tan solo 5 habían sido aceptadas por Marruecos¹⁰⁷.

La bolsa de inmigrantes, en su mayoría subsaharianos, que se había creado en Ceuta alcanzaba las 335 personas¹⁰⁸ (si bien la delegación del gobierno los había cifrado en tan solo 270) que malvivían en un campamento improvisado entre las ruinas de las antiguas murallas reales (también conocidas como el Angulo) dedicados a la mendicidad y a tareas informales (guardacoches o mozos de carga) y que subsistían gracias al apoyo de organizaciones religiosas como Cruz Blanca. Quince días antes de los sucesos, el Adjunto del Defensor del Pueblo había advertido al Ministerio del Interior de lo explosiva que era la situación que se estaba generando¹⁰⁹.

Los ceutíes sufrieron de nuevo las tensiones internacionales entre Marruecos y España esta vez en forma de presión migratoria. Además de la creencia generalizada de que esta inmigración ilegal era utilizada por Marruecos como instrumento de desestabilización sobre la ciudad, los ciudadanos habían ido interiorizando que el crecimiento de la delincuencia, especialmente de pequeños delitos y actos vandálicos, se debía a la presencia de estos inmigrantes en situación irregular:

[...] la indignación de una parte de la población ceutí, que culpaba a los inmigrantes de los hurtos y delitos que la ciudad soporta en mayor cuantía desde que el problema viene agravándose y la bolsa de inmigrantes no hace más que crecer¹¹⁰.

Los ceutíes percibían que eran el muro de contención de una presión migratoria en beneficio del conjunto de la sociedad española, mientras los medios de comunicación no dudaban en tildar de racista o xenófobo su comportamiento. Esta percepción era compartida por las élites políticas locales que con independencia de su color político

107. *El País*, 24 de julio de 1996.

108. Diario de Sesiones del Senado. Comparecencia del ministro de interior, Jaime Mayor Oreja. 19 de febrero de 1997.

109. Informe Anual del Defensor del Pueblo 1995.

110. Giordano (1995), 172.

justificaron la actuación de la policía y la de los ciudadanos que se enfrentaron a los inmigrantes:

[...] comprensión que ha encontrado esa actuación violenta y los intentos de linchamiento de inmigrantes en el presidente del PP de Ceuta¹¹¹.

El alcalde, Basilio Fernández (ex-socialista y ahora del PFC), que ocupa el cargo con apoyo del PSOE, y que todavía ayer sostenía que si el Gobierno central no expulsa a los inmigrantes ilegales, se encargará de hacerlo él, aunque sea saltándose la Ley¹¹².

Contundencia merecida [expresión empleada por Carmen Cerdeira Delegada del gobierno y perteneciente al PSOE en referencia a la actuación policial]¹¹³.

El resultado de esta crisis fue el retorno a los titulares de los medios de comunicación de una imagen de Ceuta como la de una sociedad en la que pervivían ciertos aspectos coloniales y las formas más intransigentes de un casticismo que en el resto de la nación se consideraban ya como algo «anacrónico»¹¹⁴.

Pero las causas profundas de esta crisis eran el resultado de las duras circunstancias a las que se veía sometida la sociedad ceutí. El año 1995 había sido un año especialmente difícil para la ciudad: Marruecos había aumentado el nivel de presión ante la inminente aprobación del estatuto de autonomía, se había aprobado un estatuto que no satisfacía las aspiraciones de la ciudadanía ni de sus élites ya que el nuevo ente autonómico mantenía a la ciudad dentro de cierta excepcionalidad jurídico-constitucional. En marzo de ese año, Abdelatif Filali, primer ministro marroquí expuso como objetivo prioritario de su política la recuperación de Ceuta y Melilla. En abril se producen dos atentados con bomba reivindicados por un grupo terrorista (la organización «21 de agosto») que reivindica la liberación de los territorios marroquíes usurpados. Marruecos llegó a cerrar la frontera con Ceuta ante el fracaso de las negociaciones pesqueras con España lo que «provocó un colapso de las arcas municipales que se transmitió al resto de la economía local»¹¹⁵. El problema del tráfico

111. *El País*, 13 de octubre de 1995.

112. *El Mundo*, 14 de octubre de 1995.

113. *El Mundo*, 12 de octubre de 1995.

114. Stallaert (1998), 128.

115. Martínez Navarro (2003), 22.

de drogas había vuelto a la ciudad más insegura con el crecimiento de la comisión de delitos: en 1994 el índice de delitos de este tipo era en Ceuta de 30,5 por cada 10.000 habitantes mientras que el índice para el conjunto de España era de 9,9¹¹⁶. Por último, y en el caso concreto de la inmigración, Marruecos incumplía el acuerdo de 1992 y no readmitía a ningún subsahariano asegurando, de forma un tanto surrealista, que habían accedido a Ceuta sin pasar por territorio marroquí.

Prueba de toda esta preocupación es que durante la campaña electoral de las autonómicas de mayo de 1995 la seguridad y la inmigración fueron dos de las cuestiones abordadas como prioritarias en los programas electorales de partidos como el Partido Popular o Ceuta Primero.

El mismo día de los sucesos, el *Diario de Ceuta*¹¹⁷ informaba que existía cierta connivencia entre los inmigrantes irregulares y los agentes marroquíes y de que estos les animaban a la revuelta (de hecho en la manifestación previa a los altercados algunos inmigrantes dieron vivas a Marruecos), lo que caldeó más los ánimos de parte de la población que hizo de los inmigrantes el chivo expiatorio de una situación de acoso prolongado a la ciudad.

Tras los disturbios el Ministerio del Interior dirigido por Alberto Belloch decidió impermeabilizar la frontera y comenzar las tareas para dotarla de una nueva alambrada a la vez que se aumentaban los efectivos de la Guardia Civil a lo largo del perímetro. Pero el nuevo dispositivo no consiguió impedir la entrada de inmigrantes ilegales y en octubre de 1996 su número había crecido hasta los 550¹¹⁸.

En marzo de 1996 se convocaron elecciones legislativas. Estos comicios marcaron un cambio de tendencia política en el gobierno nacional al proclamarse vencedor el Partido Popular con una mayoría simple en el Congreso. En el caso de Ceuta, es también el partido más votado, aunque cabe recordar que en la ciudad este cambio de tendencia ya se había producido en las elecciones generales de 1993.

Se presentaron a estos comicios las dos grandes formaciones de ámbito estatal (PP, PSOE) así como la coalición IU (estas elecciones son las últimas en las que la agrupación local se presenta como formación liderada por no musulmanes), el minoritario PRT y el Partido Humanista (que en anteriores ocasiones había sido liderado por musulmanes en su candidatura local). La única formación localista que se pre-

116. Ministerio de Justicia e Interior. Memoria 1994, 64.

117. *Diario de Ceuta*, 11 de octubre de 1995.

118. *El País*, 1 de octubre de 1996.

sentada a estos comicios nacionales es el PSPC de Arostegui, que recabaría el 7,3% de los votos.

TABLA 6.10.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS 1996

Candidatura		Votos	% válidos
PP	PARTIDO POPULAR	17.192	53,44
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	11.439	35,56
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	2.348	7,3
IU	IZQUIERDA UNIDA	701	2,18
PRT	PARTIDO REVOLUCIONARIO DE LOS TRABAJADORES	54	0,17
PH	PARTIDO HUMANISTA	40	0,12

Fuente: M. Interior.

El problema de la inmigración ilegal siguió dominando la vida política ceutí del periodo. Además del crecimiento de la presión migratoria de adultos subsaharianos aparece un fenómeno nuevo, el de los inmigrantes menores no acompañados (MENA), la mayoría de ellos de origen marroquí. A pesar de las obras de impermeabilización de la frontera y del establecimiento de patrullas conjuntas de la Guardia Civil y el Ejército desde el invierno de 1998, la población inmigrante en situación irregular seguía creciendo y ya en el año 1999 la población inmigrante hacinada en el campamento provisional de Calamocarro era de 2.000 personas¹¹⁹. La cuestión de los menores no acompañados saltó a la opinión pública en 1998 tras las denuncias de tres agentes de la policía local que aseguraban que se estaban realizando expulsiones ilegales de menores marroquíes en situación de desamparo. La Asociación Pro Derechos humanos de Andalucía acusó al Delegado del Gobierno, Luis Moro, perteneciente al Partido Popular, de ordenar estas prácticas consiguiendo finalmente que fuera juzgado por la expulsión ilegal de menores¹²⁰ aunque sería absuelto¹²¹.

119. *El País*, 2 de febrero de 1999.

120. *Sur*, 3 de febrero de 2008.

121. *Sur*, 6 de junio de 2008.

Además del problema de la inmigración irregular, el tráfico de estupefacientes y las actuaciones delictivas relacionadas con este fueron otra de las preocupaciones de los ciudadanos ceutíes. Las bandas dedicadas al narcotráfico operaban sin ocultarse por toda la ciudad si bien sus aéreas de actuación preferente eran los barrios de El Príncipe y la barriada de Hadú. En abril de 1999 en el corto periodo de quince días se produjeron cinco tiroteos con el resultado de un muerto y cinco heridos. El delegado del Gobierno Luis Vicente Moro advirtió que los narcotraficantes exhibían con desdén su riqueza y atemorizaban a la población en una Ciudad que corría el riesgo de convertirse en una pequeña Sicilia¹²².

La participación en el gobierno de la ciudad de dirigentes del partido PDSC, que había logrado un diputado en las elecciones de 1995, introdujo la novedad política de que un dirigente musulmán participase en un gobierno autonómico (en concreto su líder Mustafá Mizzian que ocupó el puesto de consejero de urbanismo). Su actuación durante este periodo fue de apoyo al gobierno del PP, a la vez que dio muestras claras del carácter étnico de su formación al centrar sus intereses partidistas de forma exclusiva sobre las condiciones de vida de la población musulmana. En verano de 1998 la directora provincial del INSALUD, Malika Abdeselam, perteneciente al PP, fue criticada duramente por su gestión al frente de este organismo. Recibió el apoyo de su partido y también de los dirigentes del PDSC que asegurarían que las críticas a la directora provincial se debían exclusivamente a planteamientos racistas. Mohamed Chaib, número dos de la formación política musulmana, se reunió con cuatro imanes para que hicieran un llamamiento en las mezquitas en apoyo de la directora, haciendo uso de un victimismo que marcaría la acción de esta formación política durante este periodo de vida pública. Finalmente la justicia condenará a la citada Malika Abdeselam a siete años de inhabilitación por los delitos de prevaricación y estafa procesal¹²³.

SEGUNDO PERIODO AUTONÓMICO: 1999-2003

Para las elecciones autonómicas de junio de 1999 se presentaron nueve candidaturas de las cuales cinco eran de ámbito estrictamente local. El PSPC de Juan Luis

122. *El País*, 14 de abril de 1999.

123. *Sur*, 29 de marzo de 2007.

Arostegui, Progreso y Futuro de Ceuta (PFC) con una lista renovada y Ceuta Unida (CEU) que intentaba mantener la representación alcanzada en los anteriores comicios. Las otras dos candidaturas locales son las de los partidos musulmanes: el PDSC que había alcanzado representación en las anteriores autonómicas y el Partido Ceutí que había renovado parte de sus listas (Juan Carlos Llodra que había sido número uno de esta lista en el año 1995 militaba ahora en IU). El resto de candidaturas estaba formada por partidos de ámbito estatal: PP, PSOE e IU si bien esta última en el ámbito local era una candidatura exclusivamente musulmana. La novena candidatura pertenecía a un partido de difícil clasificación: el Grupo Independiente Liberal (GIL). Este partido fue creado por el empresario Jesús Gil y Gil para concurrir en Marbella a las elecciones locales de 1991. En el año 1999 y aprovechando el desencanto de parte de la ciudadanía ceutí con las políticas de los partidos tradicionales¹²⁴, presentó una candidatura que buscaba reeditar los éxitos obtenidos en algunos municipios de la Costa del Sol, encabezando su lista para Ceuta, Antonio Sampietro¹²⁵.

La campaña electoral se centró en el problema de la inseguridad ciudadana. Desde el año 1995 se había producido un incremento en la presión migratoria ilegal o irregular sobre la ciudad, la aparición del fenómeno de los MENA (menores no acompañados), a lo que se había unido el aumento exponencial de la presencia de las mafias dedicadas al narcotráfico. Durante los seis primeros meses del año 1999 se habían registrado en la ciudad ocho tiroteos entre bandas rivales relacionadas con el narcotráfico.

Además de los problemas de seguridad, estaba el del encaje de la minoría musulmana en la sociedad ceutí: en febrero de ese mismo año unos disturbios en el barrio de El Príncipe provocados con la excusa de unas letras ofensivas en el carnaval, terminaron con el saldo de una mujer muerta y una menor herida grave (atropelladas por un vehículo de la Guardia Civil que acudía a sofocar los disturbios).

En el imaginario de los ceutíes todos estos factores estaban relacionados. La presión migratoria ilegal y los MENA que pasaban la frontera lo hacían con la aquiescencia de las autoridades marroquíes que además vulneraban el acuerdo de cooperación de 1992 al negar que los inmigrantes ilegales llegados a Ceuta hubiesen pasado por Marruecos, en lo que constituía una operación para desestabilizar socialmente a la

124. Informe SOS Racismo (2000), 91.

125. Nacido en Barcelona en 1949. Arquitecto Técnico y hombre de confianza de Jesús Gil en Marbella.

Ciudad. En cuanto al narcotráfico, se encontraba mayoritariamente en manos de musulmanes ceutíes lo que facilitaba la criminalización de estos. Además se continuaba identificando a la minoría musulmana con Marruecos¹²⁶ y con la denominada «marcha de la tortuga» (supuesta invasión programada de marroquíes gracias a la obtención de la nacionalidad)¹²⁷.

Sobre estos miedos, el GIL ofrecía a los ceutíes «mano dura» a imitación de su actuación en Marbella, comprometiéndose a un aumento de los efectivos del cuerpo de la policía local y a la creación de un grupo especial dentro de esta (el que posteriormente se denominaría Grupo de Intervención), así como la creación de patrullas caninas. También hicieron promesas relativas al control de la inmigración ilegal y de la permeabilidad de la frontera (aunque estas competencias pertenecen al Estado). El resto de formaciones se vieron arrastradas a centrar sus promesas electorales en este mismo aspecto de la seguridad ciudadana, incluyendo dentro de la campaña la visita del ministro del Interior, Jaime Mayor Oreja y de su secretario de Estado el 4 de junio¹²⁸. Izquierda Unida proponía patrullas vecinales con la participación de musulmanes en las barriadas conflictivas. El PSOE proponía instalar cámaras de video en determinadas zonas de la Ciudad, e incluso el musulmán Partido Ceutí, tuvo que introducir la cuestión de la inseguridad ciudadana, a la vez que se mostraban preocupados por la identificación que se estaba haciendo entre musulmanes y narcotráfico¹²⁹. Los localistas de Francisco Fraíz (el partido Progreso y Futuro de Ceuta) también incidieron sobre la cuestión de la seguridad ciudadana en su programa electoral¹³⁰.

Esta campaña se caracterizó por una dureza inusitada por parte de los partidos políticos así como por los medios de comunicación locales hacia la candidatura «gilista». Si en anteriores elecciones, los partidos localistas habían dirigido sus ataques contra los partidos de ámbito estatal bajo la premisa de la supuesta supeditación de las agrupaciones locales a las directrices de Madrid, y los partidos estatales hacían gala precisamente de su sintonía con los gobiernos centrales y los beneficios para la ciudad que tal relación entrañaba, para estos comicios todos los ataques se centraron sobre el GIL, aparcando incluso en esta ocasión, la dicotomía partidos generalistas

126. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

127. Stallaert (1998), 159.

128. *El Pueblo de Ceuta*, 5 de junio de 1999.

129. *El Pueblo de Ceuta*, 6 de junio de 1999.

130. *El Faro de Ceuta*, 6 de junio de 1999.

frente a partidos étnico-religiosos. Dirigentes del PP y del localista PSPC llegaron a acusar al GIL de que esta formación mantenía relaciones con las mafias y los narco-trafficantes de Ceuta y de Marruecos¹³¹.

En cuanto a los partidos musulmanes, el PDSC de Mizzian que había obtenido representación en los anteriores comicios locales (un diputado) y había gobernado en coalición con PP y PFC también se suma al ataque contra el GIL al que tacharía de «racista y xenófobo»¹³² a la vez que preveía un grave conflicto social que rompería el equilibrio entre cristianos y musulmanes si esta formación alcanzaba la mayoría suficiente para gobernar¹³³.

La coalición Izquierda Unida dirigida desde 1997 por musulmanes¹³⁴, centró su campaña en el fin de la discriminación social y en la defensa de un reconocimiento oficial de la lengua árabe, que en sus modalidades culta y coloquial ya habían sido adoptadas como oficiales dentro del propio partido en junio del año 1998:

En cumplimiento de los Estatutos de esta Federación y en consonancia con el espíritu y la letra de los estatutos federales emanados de la V Asamblea, esta federación ha adoptado el uso de la lengua árabe, en sus modalidades culta y coloquial, propia de la casi totalidad de los militantes que componen esta federación, como lengua de trabajo a todos los efectos, sin perjuicio de la lengua castellana.

En consecuencia, se añade al membrete oficial de esta federación la traducción árabe de Izquierda Unida de Ceuta, tal como aparece más arriba, sin perjuicio de que en donde no pueda escribirse con caracteres árabes se escriba su transcripción fonética, a saber: Al Yasar Al Muwahhad li Sebta.

Esta Federación incluye en sus estatutos la exigencia de luchar por el reconocimiento del árabe como lengua co-oficial en la ciudad de Ceuta, en sus modalidades culta y coloquial, por ser esta lengua la lengua materna del 35% de su población y ser uno de los derechos fundamentales que recoge nuestra Constitución española¹³⁵.

El tercero de los partidos musulmanes era el Partido Ceutí (PC) liderado ahora por Mohamed Alí Ahmed. Este intentó de nuevo agrupar el voto musulmán en torno a sus

131. *El Pueblo de Ceuta*, 9 de junio de 1999.

132. Informe SOS Racismo (2000), 92.

133. *El País*, 18 de agosto de 1999.

134. *Agencia Islámica de Noticias*, 28 de noviembre de 1997.

135. Comunicado de IU de Ceuta a los medios de fecha 28 de junio de 1998.

propuestas promarroquíes. En las reuniones llevadas a cabo en la mezquita de Benzú (uno de los barrios fronterizos) estuvieron presentes funcionarios de nivel medio de la administración marroquí y conocidos narcotraficantes ceutíes como Abdelila Abdeslam¹³⁶. No pudo alcanzar ningún acuerdo con el resto de formaciones musulmanas por lo que decidió presentarse en solitario. Su campaña se centró de nuevo en la reivindicación del reconocimiento de la realidad musulmana de la ciudad.

TABLA 6.II.

RESULTADOS EN CEUTA ELECCIONES AUTONÓMICAS DE 1999

Candidatura		Votos	% válidos	Diputados
GIL	GRUPO INDEPENDIENTE LIBERAL	12.721	38,15	12
PP	PARTIDO POPULAR	9.334	27,99	8
PDSC	PARTIDO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL DE CEUTA	3.340	10,02	3
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	2.481	7,44	2
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	1.467	4,4	0
IU	IZQUIERDA UNIDA	1.321	3,96	0
CEU	CEUTA UNIDA	1.297	3,89	0
PFC	PROGRESO Y FUTURO DE CEUTA	625	1,87	0
PC	PARTIDO CEUTÍ	356	1,07	0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

Los resultados de estos comicios supusieron un cambio radical en el panorama político ceutí. En primer lugar los dos partidos estatales, PP y PSOE sufrieron un fuerte retroceso. El Partido Popular obtuvo un mayor número de votos pero perdió un diputado con respecto a las elecciones autonómicas de 1995. El PSOE, con una agrupación local en crisis, perdió votos y un diputado quedando relegado a fuerza minoritaria. Pero los grandes perjudicados de la irrupción del GIL fueron los partidos localistas que desaparecen como fuerzas políticas con representación en la Asamblea. El desalojo de estos partidos políticos de ámbito no estatal inicia una dinámica en la

136. *El País*, 12 de mayo de 1999.

que la representación política local quedará en manos de partidos de ámbito estatal y de partidos de carácter étnico-religioso.

El GIL fue la primera fuerza política en todos los distritos censales de la ciudad con la excepción del distrito 6 (barrios de Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso, y Ben-zú) donde la presencia mayoritaria de electores musulmanes convirtieron al PDSC de Mustafá Mizzian en la primera fuerza política. En el resto de los distritos la volatilidad se produjo principalmente entre los votantes de partidos de ámbito local que orientaron sus preferencias electorales hacia el GIL.

[Véase figura 6.1., p. 381]

La irrupción del GIL en las segundas elecciones autonómicas de 1999 provocó un cambio radical en la dinámica electoral y en el sistema de partidos de las ciudades norteafricanas, con mayor intensidad en Ceuta que en Melilla aunque con efectos diferentes. Se registró una alta volatilidad electoral agregada (46,7%), y una volatilidad entre bloques del 32,2%¹³⁷. El GIL que obtuvo el 38,6% de los votos y el 48% de los escaños de la Asamblea, se veía obligado a concertar una coalición con alguna de las formaciones que habían alcanzado representación pero los partidos de ámbito estatal (el PP y el PSOE), habían acordado un frente «anti-GIL», extensible a Melilla y a otros municipios de Andalucía. El pacto entre estas dos formaciones estatales se hace efectivo mediante la elección como Presidente de la Ciudad Autónoma de Jesús Fortes, candidato del PP, como lista más votada y gracias a los apoyos del PSOE y del PDSC de Mizzian. Los socialistas ceutíes sufrirán una división interna entre los que estaban de acuerdo con la Ejecutiva Federal del PSOE y acataban la decisión de apoyar al candidato del PP y los que preferían no hacerlo aunque esto pudiera significar el acceso del GIL al poder. Finalmente los socialistas discrepantes se sometieron a la disciplina del partido dando su apoyo a Fortes. Pero esta crisis abierta en el PSOE local provocó la dimisión de la ejecutiva regional y la renuncia al escaño de los dos diputados locales socialistas (Alberto Núñez¹³⁸ y María del Carmen Carrera).

137. Márquez Cruz (2003), 46.

138. Secretario General del PSOE y diputado autonómico con este partido desde 1995 hasta su renuncia en 1999. En el 2003 se presenta de nuevo a unos comicios locales pero dentro del localista PSPC.

Sin embargo, la inestabilidad política surge a los pocos días de haberse constituido el nuevo gobierno al interponer el GIL una moción de censura en agosto de 1999 con la ayuda de una tráfuga del PSOE, la diputada Susana Bermúdez que previamente se había pasado al Grupo Mixto. El éxito de la moción lleva a Antonio Sampietro a la Alcaldía-Presidencia de la Ciudad Autónoma. El nuevo gobierno es el más extenso de los que ha tenido Ceuta con un total de 27 miembros incluido el Presidente.

Durante el breve mandato del GIL, se sucedieron diversos escándalos relacionados con presuntos casos de corrupción y nepotismo, si bien uno de los hechos más destacados, desde el punto de vista del multiculturalismo, es la creación de una administración específica para un determinado grupo étnico o religioso, en este caso concreto, para el grupo poblacional musulmán. En octubre de 1999, el gobierno de la ciudad crea un Gabinete de Asesoría de la Presidencia para Asuntos Islámicos tras una reunión mantenida por el presidente de la Ciudad, Antonio Sampietro, con representantes nacionales de la Conferencia Islámica Española y de la FEERI. El GIL, daba así un giro radical en su discurso político que se había basado hasta ese momento en ofrecer «mano dura» contra la inseguridad ciudadana y el narcotráfico, y que iba a «poner al *moro* en su sitio»¹³⁹, razones por las que había recabado un fuerte apoyo entre parte de las clases medias y los funcionarios y comerciantes ceutíes que relacionaban delincuencia y minoría musulmana, una relación que se veía reforzada por informaciones aparecidas en los medios de comunicación en los que se aseguraba que el 80% de los delitos registrados en la ciudad habían sido cometidos por musulmanes¹⁴⁰.

Este nuevo gabinete o departamento al que se conocerá como el de Asuntos Étnicos, será uno de los puntos de conflicto entre el gobierno del GIL y el Partido Popular en la oposición. Desde el PP se criticaba una decisión que entrañaba la creación de una administración específica para los ciudadanos que profesaban determinadas religiones (en este caso el Islam) y cuya existencia no hacía sino profundizar en la división étnica de la ciudad. Desde el gobierno del GIL se afirmaba que este gabinete servía para mejorar la integración de los cuatro credos existentes en la Ciudad Autónoma: el cristianismo, el islamismo, el judaísmo y el hinduismo.

139. Informe sobre el racismo (2000), 92.

140. ABC, 7 de octubre de 2001.

El gabinete se creó con dos departamentos, uno para relaciones con el mundo islámico, dirigido por un converso de origen aragonés, Jesús Flores Contín¹⁴¹ (que había cambiado su nombre por el de El Mehdi) y un segundo departamento de asuntos islámicos ceutíes, dirigido por Haddu Mussa¹⁴², líder de Izquierda Unida de Ceuta (cuya denominación oficial había sido cambiada por «Al Yasar Al Muwahhad li Sebta»). Las atribuciones o funciones de este curioso departamento administrativo no aparecieron definidas ni el momento de su creación ni a lo largo de su corta existencia. Se articularon como asesorías del propio presidente y fueron percibidas en medios políticos como una forma de retribuir a dos líderes musulmanes que podían atraer a parte del electorado musulmán a la órbita del GIL ya que Izquierda Unida había obtenido el 4% de los votos totales en los comicios de 1999. Estas asesorías no podían considerarse organismos con atribuciones reales ya que invadían competencias ajenas especialmente el de «relaciones con el mundo islámico». La aceptación de estos cargos por parte de Flores y de Mussa les valió su cese en IU (si bien en las siguientes elecciones locales, el comité federal de este partido volvería a confiar en Mussa como cabeza de lista).

Entre las escasas actuaciones de importancia que se llevaron a cabo desde este Gabinete hasta su disolución en febrero de 2001, cabe referir las encaminadas al reconocimiento de las fiestas musulmanas por parte de la Ciudad Autónoma. Así, durante el Ramadán del año 2000 consiguieron que la administración local subvencionara la festividad. La fórmula elegida fue un tanto opaca y consistió en la aportación de dinero a las mezquitas para la «lila» (rezo del Corán y un ágape comunitario para los creyentes). Hasta ese momento, la ciudad había celebrado este día instalando una iluminación especial en las calles pero para el Gabinete de Asuntos Étnicos era más práctico y útil destinar el dinero del alumbrado a las mezquitas «ya que así lo habían querido los distintos responsables religiosos consultados»¹⁴³. La nueva fórmula buscaba el acercamiento a los líderes religiosos musulmanes por parte de los responsables del gobierno local.

141. Profesor de Latín. Número 2 de las listas de IU en las elecciones de 1999. Fue secretario de la FEERI.

142. Cabeza de lista por IU para los comicios locales de 1999, tras su paso por el gobierno del GIL, volvió a IU para los comicios de 2003 y alcanzó un acuerdo de coalición con la UDCE de Mohamed Ali Lemague con la que logró representación en la asamblea en el año 2007.

143. *Webislam*, 27 de diciembre de 2000.

Una de las cuestiones que se plantearon durante la existencia de este organismo fue la actuación de sus dirigentes y su posible relación con el incremento del radicalismo islámico que se produjo durante ese periodo. El propio delegado del gobierno, Luis Vicente Moro, en una entrevista realizada en COPE-Ceuta el 21 de diciembre del año 2000, acusó a los dos dirigentes del Gabinete de estar próximos al partido integrista marroquí *Al Adl ua al Ihsan (Justicia y Caridad)*, así como de participar en la manifestación pro-Palestina que tuvo lugar en Ceuta, de alimentar los ataques contra la sinagoga de la ciudad y de incitar las pintadas en favor de ETA. Las acusaciones del delegado gubernativo llegaron al extremo de asegurar que en reuniones mantenidas por estos dos dirigentes se hablaba de autodeterminación de Ceuta y de expulsar a los cristianos y a las fuerzas de seguridad de la ciudad. El diputado del PP, Francisco Antonio González, también denunció los viajes que los miembros del Gabinete habían realizado durante su mandato a países como Afganistán, Pakistán y Libia.

La inestabilidad política interna del gobierno GIL surgió a finales del año 2000. El ejecutivo quedó en minoría entre el 22 de diciembre de 2000 y el 8 de enero de 2001 tras las dimisiones de seis de sus Consejeros de un total de once: cinco del GIL y la tráfuga socialista que les había facilitado su acceso al gobierno. El PP llega a un acuerdo con los tráfugas del GIL para presentar una moción de censura a cambio de su participación en un futuro gobierno de coalición. En este nuevo pacto anti-GIL también participan el PDSC de Mizzian y el PSOE. En febrero de 2001 resulta elegido Presidente el candidato presentado por el PP, Juan Jesús Vivas Lara¹⁴⁴, que había conseguido ser candidato gracias al apoyo del entonces presidente del Partido Popular, Pedro Gordillo¹⁴⁵, y del delegado del gobierno, Luis Vicente Moro, a pesar de ser

144. Nacido en Ceuta. Economista. Diputado autonómico por el PP desde 1999. Presidente de la Ciudad Autónoma de Ceuta desde el año 2001. Como cabeza de lista del PP consiguió en el año 2003 la primera mayoría absoluta registrada en la ciudad que revalidaría en las elecciones de 2007 y 2011.

145. Nacido en San Fernando (Cádiz), llegó a Ceuta como sacerdote. Abandonó el sacerdocio y se afilió al PP en 1993. Fundó la Casa de Estudios CE-70 dedicada a facilitar a los hijos de familias necesitadas el acceso a los estudios universitarios. Fue delegado provincial del MEC en 1996. Presidente del PP local desde 1999. Senador por el PP en el periodo 2004-2008. Vicepresidente del gobierno ceutí desde el año 2007 hasta el año 2009 cuando dimitió a casusa de un escándalo personal.

el quinto en la lista de este partido¹⁴⁶. Esta candidatura obtuvo el apoyo de su propio partido, del PDSC, del PSOE, así como de los cinco tránsfugas del GIL.

El primer gobierno Vivas se constituye con dos de los tres partidos que apoyaron la moción de censura (el PP y el PDSC) y los tránsfugas del GIL. Este gobierno se mantiene con los mismos partidos coaligados hasta septiembre del año 2002 cuando se produce la baja de los dos Consejeros del PDSC, Mohamed Chaib y Mustafá Mi-zzian que se enfrentaban en esos momentos a un juicio por los desordenes sucedidos en la Asamblea en el año 1999, durante el gobierno del GIL. Esta circunstancia favoreció la escisión del PDSC, ya que su tercer diputado, Abdeselam Abdelhakim, vicepresidente de la Asamblea de Ceuta y que no estaba imputado en ese juicio, decide abandonar la formación política y crear un nuevo partido, la Federación Ceutí (FC).

A pesar de estas circunstancias, los diputados del PDSC seguirán prestando su apoyo al gobierno del PP en la mayoría de los asuntos planteados hasta el final de la legislatura con salvedades como la pretensión del PDSC de que se reservase el 20% de las plazas de la policía local a ciudadanos musulmanes.

TABLA 6.12.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS 2000

Candidatura		Votos	% válidos
PP	PARTIDO POPULAR	14.422	47,72
GIL	GRUPO INDEPENDIENTE LIBERAL	8.748	28,94
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	5.368	17,76
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	759	2,51
IU	IZQUIERDA UNIDA	216	0,71
FE	LA FALANGE	91	0,3
PLN	PARTIDO DE LA LEY NATURAL	72	0,24
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL	31	0,1
PADE	PARTIDO DEMÓCRATA ESPAÑOL	22	0,07

Fuente: M. Interior.

146. *Ceuta al día*, 20 de febrero de 2010.

En marzo del año 2000 se celebraron nuevas elecciones legislativas en las que el Partido Popular obtuvo la mayoría absoluta a nivel nacional. Los resultados en Ceuta siguen la pauta nacional, si bien en Ceuta se da la circunstancia de que el gobierno local estaba en manos del GIL que había desplazado al PP y a los partidos localistas.

El resultado era significativo y apuntaba una tendencia de descenso en los apoyos al GIL, cuya actuación se había visto rodeada constantemente de polémica y constituye el inicio de la crisis interna del GIL, que era la primera fuerza política un año antes y que ahora había perdido la oportunidad de obtener representación en el parlamento nacional. IU también retrocede hasta casi desaparecer (no alcanza ni el 1% del total de votos válidos). El único partido de ámbito local que se presenta a estos comicios es, nuevamente, el PSPC de Juan Luis Arostegui que se mantiene como fuerza minoritaria.

Durante el segundo periodo de mandato nacional del PP se produce una de las crisis internacionales más graves sufridas por España en las últimas décadas y que afectaba de forma significativa a Ceuta: la crisis del islote Perejil. Esta pequeña isla se encuentra a 4 Km. del barrio de Benzú (el casco urbano perteneciente a Ceuta más cercano), y su soberanía ha sido objeto de disputa entre España y Marruecos desde el final del Protectorado en 1956. Hasta el año 1961, coincidiendo con el repliegue definitivo de las tropas españolas de la zona de Tetuán, se elimina la pequeña guarnición española en el islote (un cabo y cuatro soldados pertenecientes a la Compañía del Mar de Ceuta) quedando deshabitada a partir de ese momento. En el proyecto de estatuto de 1985¹⁴⁷ este territorio aparecía incluido dentro del término municipal de Ceuta, lo que provocó la protesta de Marruecos. En el estatuto de autonomía de 1995 no se hacía referencia al islote (en realidad en el estatuto no se delimita de forma detallada el territorio de la Ciudad Autónoma de Ceuta, remitiéndose tan solo a su «delimitación actual»¹⁴⁸). Ante el desacuerdo entre ambos países y las dudas sobre su soberanía, ambos Estados había llegado al acuerdo de mantener desocupado el islote como «tierra de nadie»¹⁴⁹ y evitar así posibles fricciones. El 11 de julio del año 2002 tras una serie de desencuentros entre ambos Reinos con la cuestión del acuerdo

147. Artículo segundo del proyecto de estatuto de autonomía de la ciudad de Ceuta. B.O. Cortes Generales núm. 191-1 de 26 de febrero de 1986.

178 148. Artículo segundo, Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo, de Estatuto de Autonomía de Ceuta. BOE núm. 62 de 14 de marzo de 1995.

149. Bermejo García (2002), 1.

pesquero y el referéndum del Sahara al fondo, Marruecos ocupa el islote con media docena de gendarmes, para más tarde consolidar la ocupación con el envío de un pelotón de infantes de marina. El 17 de julio tropas españolas desalojan el islote y el 20 de julio los gobiernos de España y Marruecos llegan a un acuerdo para restablecer el *statu quo* anterior.

Esta crisis fue vivida con intensidad entre la población ceutí con la percepción de que si bien el objeto de disputa no era directamente la soberanía sobre la ciudad, su resolución y en especial la actitud que frente a la provocación marroquí, adoptase el gobierno español, constituía un indicador claro de la posición de este en el caso de que una nueva provocación tuviera como objetivo la ciudad de Ceuta. Durante la crisis, los medios de comunicación, las élites políticas y la propia población de Ceuta, centró su atención, además de en la actuación de los gobiernos español y marroquí, en el comportamiento de los musulmanes ceutíes. Por primera vez se producía la posibilidad de poner a prueba la prelación de lealtades de este colectivo siempre bajo sospecha. La mayoría de las élites religiosas musulmanas incluido el imán principal Liazid, que había sido invitado a la boda del rey Mohamed VI, se mantuvieron en silencio, a pesar de que tradicionalmente las mezquitas de Ceuta se habían financiado a través del Ministerio del *Habus* y Asuntos Religiosos de Marruecos¹⁵⁰ y de que los viernes en la *jutba* (oración colectiva) invocan la autoridad religiosa del rey Mohamed VI en sus plegarias.

En cuanto a las tropas de origen musulmán, se dio pábulo a rumores de que se habían negado a acuartelarse cuando al inicio de la crisis se tomó esta medida preventiva. En realidad se trató de rumores infundados tal y como aclararía años más tarde el entonces Comandante General de Ceuta, el General López de Olmedo¹⁵¹. Tampoco fueron ciertas las informaciones dadas por la agencia oficial de noticias de Marruecos de que se utilizaba a los soldados musulmanes como escudos humanos por negarse estos a proteger al pueblo español¹⁵².

La contundente actuación del gobierno español supuso para la población ceutí un refuerzo de su españolidad y creó el denominado «efecto perejil»¹⁵³ una de los

150. Jordán (2006), 4.

151. López de Olmedo (2008), 74.

152. ABC, 16 de agosto de 2002.

153. *El Mundo*, 27 de mayo de 2007.

principales factores que llevaron al Partido Popular a la actual situación de partido hegemónico en la ciudad.

TERCER PERIODO AUTONÓMICO: 2003-2007

Para las autonómicas del año 2003 se presentaron once candidaturas, tres pertenecientes a candidaturas estatales: PP y PSOE, más IU. Tres formaciones de ámbito local: el PSPC de Arostegui, el PIL (Partido Independiente y liberal surgido tras la defenestración del GIL local) liderado por el abogado Manuel de la Rubia Nieto¹⁵⁴, y UPCE (Unión del Pueblo de Ceuta) de Francisco Fraiz (ex-socialista y ex-alcalde de la Ciudad que había sido inhabilitado por prevaricación). El resto de candidaturas, hasta cuatro, pertenecen a partidos musulmanes: el PDSC de Mustafá Mizzian, el escindido del anterior FC (Federación Ceutí) de Abdeslam Aldehakim, la nueva formación UDCE (Unión Demócrata Ceutí) de Mohamed Ali Lemague e Izquierda Unida, liderada por Mohamed Mussa (que había sido asesor del GIL en el Gabinete de Asuntos Étnicos). También presentó candidatura Mohamed Ali Ahmed (que se había presentado anteriormente bajo diversas formaciones: Partido Humanista, Coalición Electoral Musulmana, Partido Ceutí) con la novedosa *Unión de Musulmanes de Ceuta* pero ante unas perspectivas electorales poco halagüeñas decidió retirar su candidatura con la excusa de la falta de cohesión entre los partidos musulmanes¹⁵⁵.

El PP se presentó respaldado por la actuación del gobierno de Aznar en la crisis del islote Perejil. Fue lo que la prensa bautizó como «efecto Perejil»¹⁵⁶ y que caló con fuerza entre el electorado de la ciudad que consideraba que por primera vez desde el mandato de Suarez, el gobierno español hacia una defensa firme y decidida de la españolidad de Ceuta.

El Partido Socialista se presentó en Ceuta muy debilitado debido a problemas internos en su agrupación local, así como por la actitud mostrada por el nuevo candidato nacional, José Luis Rodríguez Zapatero, que había criticado la solución del

154. Abogado. Se presentó por AP en las elecciones locales de 1987. En 1999 se presentó por el GIL y ocupó el cargo de vicepresidente hasta febrero de 2001. En las elecciones locales del 2003 encabezó la lista del PIL, partido creado por algunos de los miembros del GIL local.

155. *El Faro de Ceuta*, 18 de mayo de 2003.

156. *El País*, 18 de julio de 2002. *El Mundo*, 27 de mayo de 2007.

conflicto con Marruecos dada por el gobierno Aznar¹⁵⁷ y que incluso, en plena crisis previa a la ocupación del islote había viajado a Marruecos desoyendo las peticiones del gobierno español¹⁵⁸.

Respecto a las formaciones locales, el PSPC de Arostegui volvió a presentarse con la esperanza de regresar a una Asamblea de la que fue desalojado en las elecciones locales de 1999. El otro partido local, la Unión del Pueblo Ceutí (UPCE), creado por el ex-socialista Francisco Fraiz utilizó durante la campaña electoral un discurso cercano a la xenofobia, alertando sobre el proceso de marroquinización que sufría a su entender la Ciudad, confundiendo de forma interesada a los musulmanes ceutíes con los marroquíes, así como en la discriminación que sufren los ceutíes no musulmanes en su acceso a la administración local ya que según este dirigente el gobierno local había estado «colocando a dedo» en determinados puestos a muchos musulmanes¹⁵⁹ a la vez que dudaba de la españolidad de los líderes del PDSC, Mustafá Mizzian, y de la UDCE, Mohamed Ali Lemague¹⁶⁰.

El GIL se había desintegrado y los diputados autonómicos tránsfugas de esta formación y que participaron en el gobierno Vivas, no compitieron en ninguna candidatura en 2003 aunque sí lo hacen otros 12 candidatos de los 28 que presentó el GIL en el año 1999, mediante una nueva entidad política, el Partido Independiente Liberal de Ceuta (PIL) liderado por el abogado Manuel de la Rubia, que obtendría un escaso apoyo (el 2,8% de los votos).

La oferta electoral musulmana se presentó fuertemente fragmentada. Por un lado la formación de Mustafá Mizzian, el PDSC, que se había caracterizado por una postura posibilista y de cooperación con el PP, aunque en ocasiones había mantenido propuestas difícilmente asumibles por el Partido Popular (como sus llamadas a la discriminación positiva en favor de los musulmanes), se presentó a las elecciones debilitado por su división interna (de la que nacerían dos partidos, la Federación Ceutí y la UDCE), así como por el desgaste causado por la imputación de los dos líderes principales de la formación, Mizzian y Chaib, juzgados por atentar contra la autoridad y provocar los graves desordenes sucedidos en octubre de 1999 en la asamblea autonómica durante el gobierno del GIL.

157. *ABC*, 30 de marzo de 2009.

158. *El Mundo*, 19 de agosto de 2010.

159. *El Faro de Ceuta*, 15 de mayo de 2003.

160. *El Faro de Ceuta*, 10 de mayo de 2003.

El otro partido musulmán, escindido del anterior, la Federación Ceutí de Abdelhakim Abdeslam¹⁶¹, se presentó a las elecciones con un discurso de perfil bajo, alejado de radicalismos y con un afán integrador (llevaba en su lista electoral a algunas personas de otras confesiones religiosas en un intento de atraerse a electores no musulmanes). Su escisión se escenificó unos meses antes de las elecciones municipales de mayo y ante la inminencia del juicio por los altercados en los que se encontraban implicados los numero uno y dos del PDSC. Esperaban un apoyo social que luego se rebeló inferior al del resto de las formaciones musulmanas, sus resultados en las urnas fueron escasos quedando apartado del escenario político local al no obtener representación.

El tercer partido musulmán fue el creado por el abogado Mohamed Ali Lemague, la Unión Demócrata Ceutí (UDCE), que se presentaba con una lista electoral alejada del perfil habitual en este tipo de formaciones, con unos candidatos jóvenes y con una alta formación académica (abogados, profesores, universitarios). Entre sus principales bazas estaba el acuerdo de proyecto común y las propuestas conjuntas con Coalición por Melilla de Mustafá Aberchan. Presentó un discurso más activo y reivindicativo que el PDSC, introduciendo propuestas claramente multiculturalistas como el bilingüismo o la reforma del Estatuto para dar cabida a la realidad multicultural ceutí. Durante la campaña electoral intentaron atraerse a ese electorado musulmán descontento con la política seguida por el PDSC en su colaboración con el gobierno local del PP. El líder de este partido trató de unir el voto musulmán, entablado conversaciones con el líder del FC, Abdelhakim y el de IU, Mohamed Mussa, pero finalmente las ambiciones personales sobre la composición de la lista electoral hizo fracasar el intento. Sus propuestas abarcaron también a cuestiones de índole social, como los niveles de precariedad de algunas familias ceutíes, los problemas relacionados con la drogodependencia, o la prevención de delitos. Los líderes de UDCE destacaron que el sector social más desfavorecido era precisamente el de los ciudadanos musulmanes, por lo que se requería la aplicación de políticas de discriminación positiva. Pero la propuesta que más polémica provocó fue la del reconocimiento de la lengua árabe basándose en el fuerte fracaso escolar que sufren los niños

161. Médico, fue diputado autonómico desde 1999 hasta 2003 con el PDSC. Creo un nuevo partido Federación Ceutí, con el que se presentó en los comicios locales de 2003 no logrando representación parlamentaria. En las elecciones de 2011 se presentó por el PP siendo nombrado consejero de sanidad.

y adolescentes musulmanes de la Ciudad, aunque en la propuesta no se aclaraba si la lengua a utilizar en el ámbito de la enseñanza era el árabe dialectal (dariya) o el *fucsa*. Estas propuestas de corte identitario, unidas a la caída en el apoyo a la formación de Mustafá Mizzian, el PDSC, y la atracción del voto joven musulmán, les hizo convertirse en la primera fuerza política musulmana de la ciudad. En cuanto a la cuestión religiosa, desde este partido se aseguraba que la religión era algo que pertenecía al ámbito de lo privado¹⁶².

Por último, Izquierda Unida (IU), liderada de nuevo por Mohamed Mussa, se presentaba muy debilitada por el descredito que había provocado su participación en el gobierno del GIL (en el Gabinete de Asuntos Étnicos) y tenía que competir con una amplia oferta de formaciones musulmanas.

TABLA 6.13.

RESULTADO DE LAS ELECCIONES AUTONÓMICAS 2003

Candidatura		Votos	% válidos	Diputados
PP	PARTIDO POPULAR	20.897	62,55	19
UDCE	UNIÓN DEMÓCRATA CEUTÍ	3.589	10,74	3
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	2.905	8,7	2
PDSC	PARTIDO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL DE CEUTA	1.722	5,15	1
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	1.402	4,2	0
PIL	PARTIDO INDEPENDIENTE LIBERAL DE CEUTA	922	2,76	0
FC	FEDERACIÓN CEUTÍ	696	2,08	0
UPCE	UNIÓN DEL PUEBLO CEUTÍ	573	1,72	0
IU	IZQUIERDA UNIDA-CEUTA	322	0,96	0
FE	LA FALANGE	129	0,39	0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

Se produce una fuerte volatilidad electoral (del 53%) con respecto a los comicios locales del año 1999 y el Partido Popular consigue un gran apoyo, alcanzando la ma-

162. *El Faro de Ceuta*, 17 de julio de 2005.

yoría absoluta con 19 diputados, mientras que el otro gran partido de ámbito estatal, el PSOE, queda relegado a tercera fuerza política. El PDSC de Mizzian, el primer partido musulmán que había logrado obtener representación en la Asamblea autonómica, logró un solo diputado por un escaso margen, mientras que el nuevo partido de Mohamed Ali Lemague se convierte en la segunda fuerza política de la ciudad, con tres diputados locales. El resto de partidos quedaron fuera de la asamblea autonómica: desde el PIL, heredero del GIL que había arrasado en los anteriores comicios locales, hasta IU que se mantiene por debajo del 1%, y el partido de Fraiz, que con su discurso anti-musulmán obtiene tan solo 573 votos.

Estas elecciones confirmaron el ascenso de un partido de ámbito estatal, el Partido Popular, que en los próximos comicios acabaría consolidando su condición de partido hegemónico en la ciudad.

[Véase figura 6.2., p. 382]

El otro partido nacional, el PSOE, quedó relegado a fuerza minoritaria, mientras que la verdadera oposición se concentraba ahora en los partidos musulmanes, desapareciendo de la vida política con representación, los partidos localistas de tipo generalista que había dominado la política local hasta 1995. El sistema de partidos en la ciudad cambia para dejar de moverse sobre el eje izquierda/derecha y partidos de ámbito estatal/PANE (partidos de ámbito no estatal), para consolidar el eje partidos no étnicos/partidos étnicos.

En el mapa de la figura 6.3., se aprecia como la UDCE (en color verde) se conformó como la primera fuerza política en las zonas donde la población era de mayoría musulmana.

[Véase figura 6.3., p. 383]

Esta mayoría absoluta del PP, favorecida por la citada volatilidad del electorado del GIL, también se vio reforzada por el apoyo de la localista Ceuta Unida (CEU) de Rafael Montero, formación política con la que el PP había firmado un acuerdo en febrero de 2003, gracias al cual el partido localista no competiría en las elecciones autonómicas del 25 de mayo de 2003 a cambio de la inclusión en el programa electoral del PP de sus objetivos políticos y de dos de sus líderes en un futuro gobierno.

A todo lo anterior se añadieron dos factores más que coadyuvaron a la victoria del PP: la fuerte popularidad que había adquirido durante su reciente mandato el

Presidente Juan Vivas, y el también determinante «efecto Perejil» (en el sistema político-electoral ceutí tiene una especial incidencia cualquier tensión en las relaciones bilaterales hispano-marroquíes).

El nuevo ejecutivo, dirigido por Vivas, si bien dispuso del apoyo de la mayoría absoluta del PP en la Asamblea, en virtud del acuerdo preelectoral con CEU, introduce en su gobierno a un dirigente de este partido asignándole una Vice-consejería. Entre las características del nuevo Gobierno Vivas se produce una reducción del número de Consejerías respecto al último gobierno en coalición, aunque se incrementan las vice-consejerías que ascienden de tres a siete, con la consiguiente modificación de las competencias y funciones.

TABLA 6.14.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS DE 2004

Candidatura		Votos	% válidos
PP	PARTIDO POPULAR	20.977	59,44
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	12.593	35,68
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	770	2,18
IU	IZQUIERDA UNIDA	210	0,6
FE	LA FALANGE	114	0,32
DN	DEMOCRACIA NACIONAL	59	0,17
IR	IZQUIERDA REPUBLICANA	31	0,09
PADE	PARTIDO DEMÓCRATA ESPAÑOL	24	0,07

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

Las elecciones legislativas del año 2004 se celebran bajo la presión del reciente atentado islamista de Atocha. A nivel nacional se produce la victoria del PSOE, mientras que a nivel local se mantiene el apoyo mayoritario al Partido Popular. A pesar del fuerte impacto que provoca en toda España el atentado del 11-M y su posible influencia en los cambios de opción de voto¹⁶³, en Ceuta el apoyo al Partido

163. Caldwell (2010), 268.

Popular no solo se mantiene, sino que crece con respecto a las lecciones legislativas del año 2000, año en el que alcanzó los 14.400 votos y el 47,7% del total de los votos validos, consiguiendo en el año 2004 los 20.900 votos y el 59,7% del total. También experimentó un crecimiento significativo el PSOE en Ceuta al pasar del 17,7% al 35,6% en estas elecciones, gracias entre otras cuestiones, a la petición del voto en favor del partido socialista que realizó la UDCE de Mohamed Ali Lemague entre sus militantes y simpatizantes, en lo que constituyó un intento de acercamiento de la UDCE al PSOE, a pesar de que en ese momento mantenía una coalición con Izquierda Unida y que esta presentaba a las legislativas su propia candidatura para Ceuta.

LAS ELECCIONES AUTONÓMICAS DE 2007

Las candidaturas presentadas a las elecciones autonómicas del 2007 suponen una contracción de la oferta electoral con respecto a anteriores comicios. De las seis, tres serán de ámbito estatal, el PP, PSOE y Los Verdes, una localista, el PSPC de Arostegui y dos candidaturas musulmanas, el veterano PDSC de Mustafá Mizzian y la UDCE que se presentaba en coalición con IU.

El Partido Popular acudió a la contienda electoral con los réditos obtenidos por la gestión del gobierno Vivas en los últimos cuatro años. Al «efecto Perejil», uno de los principales motores de la victoria del PP en las elecciones de 2003, se le añade el denominado «efecto Vivas»¹⁶⁴. El alcalde-presidente había adquirido un fuerte carisma entre la mayoría de la población ceutí, que consigue mantener a pesar de las crisis surgidas dentro de su propio equipo de gobierno y de asesores, resultando ser el alcalde mejor valorado de España en los informes *Merco Ciudad* de 2009¹⁶⁵ y 2010¹⁶⁶. El PP creció en el año 2007, 1.500 votos y pasó del 62,5% del total de votos validos al 65,1%.

El PSOE, a pesar del triunfo electoral socialista a nivel nacional, se presenta debilitado en Ceuta por la crisis interna de facciones dentro de la agrupación local que había pasado por su disolución, la formación de una gestora y su refundación. No

164. *El Mundo*, 27 de mayo de 2007.

165. *El Pueblo de Ceuta*, 23 de noviembre de 2009.

166. *El Faro de Ceuta*, 15 de noviembre de 2010.

lograron aumentar su apoyo electoral y obtienen un número de votos similar a los últimos comicios con un porcentaje de 8,6% del total (en 2003 obtuvieron un 8,7%), por lo que mantuvieron los dos diputados obtenidos en las anteriores elecciones autonómicas.

Los localistas de Arostegui volvían a presentarse buscando un regreso a la asamblea que las urnas les negaron nuevamente. El techo de esta formación se ha situado en las últimas convocatorias en los 1.500 votos: en 1999 obtuvo un 4,4%, en el 2003 un 4,2% y en 2007 un 4,5%.

Respecto a las formaciones musulmanas se repitieron las dinámicas anteriores: nuevo intento de crear una gran coalición que agrupe a todos los partidos de este tipo existentes en la ciudad en base a un proyecto político común y nuevo fracaso en la constitución de este «frente musulmán». La nueva coalición la promueve el líder de la UDCE, Mohamed Ali Lemague y cuenta con el apoyo y respaldo de Coalición por Melilla (CPM) de Mustafá Aberchan, formación que en la Ciudad de Melilla había conseguido la unión de diferentes grupos políticos musulmanes. El primer encuentro oficial entre las diversas formaciones musulmanas de la ciudad se produce en noviembre de 2004, asistiendo los líderes de la propia UDCE, de la Federación Ceutí de Abdeslam Abdelhakim y Mustafá Mussa como representante de IU, reunión que se saldó con un acuerdo de presentar propuestas conjuntas, para posteriormente trasladarlas al coordinador nacional de Izquierda Unida, Gaspar Llamazares, sirviendo este como nexo entre estas formaciones locales y los medios políticos de ámbito estatal. A esta reunión no acudió el partido de Mustafá Mizzian (el veterano PDSC) que mantuvo una posición distante con respecto a la formación de este amplio frente. Tras numerosos encuentros y conversaciones, la que se denominó *Coalición por Ceuta* no alcanzó el grado de unión esperado y tan solo Izquierda Unida se adhirió totalmente a este proyecto con la esperanza de alcanzar representación dentro de la asamblea ceutí. A cambio, esta formación de ámbito estatal ofreció a la UDCE de Mohamed Ali Lemague, la posibilidad de que sus propuestas fueran conocidas y debatidas a nivel nacional gracias a IU.

Para contrarrestar la propuesta musulmana liderada por el binomio UDCE-IU, el resto de partidos musulmanes se movilizaron para formar una agrupación que pudiera optar por el mismo electorado que perseguía la fallida Coalición por Ceuta. Este intento de segunda agrupación fue liderada por Mustafá Mizzian (PDSC) y parecía contar con el apoyo del médico Abdelhakim (líder de Federación Ceutí) y del antiguo líder del Partido Ceutí, Juan Carlos Llodra, que había abandonado IU tras el acuerdo entre Mohamed Mussa y Mohamed Ali Lemague, al que calificaba de «radical». Tras

diversos encuentros y desencuentros la formación de Mustafá Mizzian (PDSC) decide presentarse en solitario pese a las escasas expectativas de mantener el diputado logrado en el 2003. Mizzian podría haber recibido el apoyo de dirigentes del PP para que se presentara a las elecciones ya que esta circunstancia favorecería la fragmentación del voto musulmán, lo que de hecho sucedió, disminuyendo la posibilidad de que la coalición UDCE-IU sumara un diputado más.

TABLA 6.15.

RESULTADOS EN CEUTA DE LAS ELECCIONES AUTONÓMICAS DE 2007

Candidatura		Votos	% válidos	Diputados
PP	PARTIDO POPULAR	22.484	65,18	19
UDCE	COALICIÓN UNIÓN DEMÓCRATA CEUTÍ-IU	5.659	16,41	4
PSOE	PARTIDO SOCIALISTA OBRERO ESPAÑOL	2.985	8,65	2
PDSC	PARTIDO DEMOCRÁTICO Y SOCIAL DE CEUTA	1.258	3,65	0
PSPC	PARTIDO SOCIALISTA DEL PUEBLO DE CEUTA	1.557	4,51	0
LVGV	LOS VERDES-GRUPO VERDE	326	0,95	0

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

EL PERIODO 2007-2011

La victoria del PSOE en las elecciones generales del 2008 no tuvo en Ceuta un efecto de contagio sobre las opciones de voto y de nuevo fueron elegidos como diputado y senadores, los candidatos del PP.

A nivel local, el PP presentará los primeros signos de desgaste derivados de su acción de gobierno y de crisis internas como la provocada por la dimisión del entonces presidente del PP de Ceuta, Pedro Gordillo.

La UDCE de Mohamed Ali, había obtenido un fuerte crecimiento de apoyo electoral pasando de los 3.500 votos en el 2003 a los 5.600 en el 2007 lo que parecía confirmar la bondad de la estrategia seguida por la formación para atraerse el voto musulmán de la ciudad. Pero un análisis detallado de los resultados electorales debía tener en cuenta varios factores que rebajaban considerablemente el éxito obtenido.

Por un lado, estaba la coalición con IU en el 2007 lo que sin duda les habría aportado unos centenares de votos, por otro la decadencia del PDSC de Mizzian que perdió 500 votos, muchos de los cuales irían a parar a la UDCE, y por último, la contracción de la oferta electoral de partidos musulmanes: solo dos frente a los cuatro que se presentaron en el 2003. El resultado fue que la UDCE había concentrado el voto disperso en otras formaciones y tan solo había logrado unos 600 votos nuevos. Esto significaba que a pesar del crecimiento demográfico de la población musulmana, las posibilidades de alcanzar el poder sobre la base de un crecimiento poblacional musulmán quedaban muy lejos.

Los líderes de la UDCE comenzaron una estrategia de acercamiento a otras formaciones políticas desprovistas de caracterizaciones religiosas. Primero con el PSOE con el que entablaron negociaciones que finalmente no prosperaron debido a las fuertes exigencias de los socialistas, y después con los localistas de izquierda del PSPC. Los de Arostegui se mantenían como fuerza extraparlamentaria desde el año 1999 y fueron receptivos a la propuesta de una coalición electoral con la esperanza de retornar a la Asamblea ceutí. Se formó así la coalición «Caballas» que pretendía unir las fuerzas electorales de dos partidos con bases tan dispares como la de la UDCE, exclusivamente musulmana, y la del PSPC, preferentemente «cristiana». Las dudas sobre el futuro electoral de la formación se vieron corroboradas en las elecciones autonómicas de 2011, donde la coalición no fue capaz de mantener los votantes del 2007 (entre las dos formaciones presentadas por separado consiguieron más de 7.000 votos) perdiendo más de 2.500 votos.

El resultado de las elecciones del 2011 mantuvo la relación de fuerzas anterior con algunas variaciones. El PP perdió votos y un diputado (obtuvo 18 diputados y el 65,2% de los votos) en lo que algunos consideraron un anticipo de la futura caída de los populares en la ciudad. Pero lo cierto es que se han mantenido como partido hegemónico a pesar del desgaste sufrido, manteniéndose muy alejado de los resultados de sus competidores. La coalición Caballas obtuvo tan solo el 14,3% de los votos y 4 diputados, demostrando que existen dos electorados muy diferentes y segregados culturalmente que no facilitarían el futuro de una coalición que probablemente no se mantenga hasta las próximas elecciones del 2015. Por último, el PSOE a pesar del mal momento que vivía el partido a nivel nacional, se benefició del electorado de la UDCE y del PSPC disconforme con la peculiar coalición Caballas y aumento en número de disputados (3), número de votos y porcentaje sobre el total (11,6%).

COMPORTAMIENTO DEL ELECTORADO MUSULMÁN EN CEUTA

En el análisis del comportamiento electoral de los musulmanes de Ceuta es necesario apuntar que existen unas estrategias y un comportamiento dual en las élites políticas musulmanas de la ciudad según se trate de concurrir a comicios de ámbito estatal o de ámbito local. Para el caso de las elecciones legislativas las élites musulmanas no han tendido a crear o a presentar partidos específicamente musulmanes de ámbito local (salvo en las elecciones de 1993) sino que han optado por presentar candidaturas utilizando partidos de ámbito estatal, generalmente minoritarios pertenecientes ideológicamente a la izquierda y en cuyas listas para Ceuta (y solo para esta ciudad y en su caso para Melilla) estaban conformadas por musulmanes. El apoyo que recaban estas formaciones es insignificante y en ningún caso ha llegado a alcanzar el 1% de los votos válidos, incluso cuando tras el proceso de nacionalizaciones masivas (que se desarrolló principalmente desde el año 1986 hasta el 1990) el electorado musulmán adquiere un peso significativo dentro del conjunto electoral ceutí.

Si observamos la tabla 6.16 comprobamos como hasta las elecciones legislativas del año 1996, los partidos musulmanes son del tipo antes descritos: partidos de ámbito estatal con representación marginal de extrema izquierda y con listas locales conformadas por musulmanes y con propuestas reivindicativas centradas exclusivamente en este colectivo. A partir de las elecciones legislativas del año 2000 las opciones musulmanas se basan en Izquierda Unida, partido de izquierda pero que posee representación en las cámaras nacionales. Izquierda Unidad es una coalición de partidos formada en 1986 cuyo componente más significativo es el Partido Comunista de España. En Ceuta la postura del PCE en defensa de la entrega de Ceuta a Marruecos provocó la disolución de la agrupación local de este partido. Esta es una de las razones por las que cuando la coalición IU se presenta a las elecciones legislativas de 1986 recaba tan escaso apoyo en Ceuta (un 1,45%). Tras ese mal resultado electoral la formación desaparece hasta las elecciones locales de 1995 donde no consigue remontar ese bajo apoyo (el 1,7%). Los militantes musulmanes que habían sido apartados de la formación por pretender encauzar la acción de este partido exclusivamente hacia la población musulmana, se hacen con su control y se refunda por estos a partir del año 1998 como un partido dirigido por líderes musulmanes y con un discurso centrado en las carencias de esta población así como en ciertas cuestiones identitarias (como la relativa a la lengua árabe). A partir de las elecciones legislativas del año 2000, la agrupación ceutí de IU es el único partido musulmán que se presenta a este tipo de comicios. El mayor peso de IU a nivel nacional no ha impedido que

reciba escasos apoyos a nivel local en las elecciones legislativas, muy por debajo del que recibe esta misma formación en los comicios locales. En el 2011 se presentó en coalición con el PDSC.

TABLA 6.16.

VOTOS A LOS PARTIDOS MUSULMANES EN LAS ELECCIONES LEGISLATIVAS

Año	Partidos concurrentes	Votos	% válidos
1982	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	137	0,53
1986	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	177	0,48
1989	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES	150	0,65
1993	PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES. INICIATIVA POR CEUTA.	142	0,47
1996	PARTIDO HUMANISTA	41	0,13
2000	IZQUIERDA UNIDA	229	0,75
2004	IZQUIERDA UNIDA	218	0,61
2008	IZQUIERDA UNIDA	244	0,67
2011	IU-PDSC	577	1,81

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

En las elecciones de 2011 se inicia una nueva dinámica al presentarse la coalición Caballas formada por la UDCE y el partido localista PSPC debido a la tradición del PSPC de presentarse en todos los comicios generales.

Las razones por las que las formaciones musulmanas importantes no habían presentado hasta la fecha candidaturas a las elecciones de ámbito nacional son las siguientes:

1. En la ciudad sólo se elige un diputado y dos senadores, por lo que en la práctica no existe un sistema proporcional de elección sino de tipo mayoritario (es proclamado el candidato mas votado).
2. Los partidos musulmanes saben de sus limitaciones y solo dirigen sus actuaciones al ámbito estrictamente local donde el peso demográfico de la población musulmana les dota de mayor relevancia.

Las estrategias son otras cuando se trata de la concurrencia a elecciones locales. En el año 1991 se celebraron los primeros comicios locales a los que concurren partidos musulmanes, si bien mediante un modelo mixto formado por partidos locales musulmanes y partidos minoritarios de izquierda, de ámbito estatal y con candidatos musulmanes. El apoyo recibido era aun escaso, tan solo 674 votos en 1991, lo que supuso el 2,6% del total de los votos validos.

El cambio de tendencia se producirá en las siguientes elecciones gracias a la fundación de un partido con verdadera base social entre el electorado musulmán, el Partido Democrático y Social de Ceuta, impulsado por Mustafá Mizzian y Mohamed Chaib. Además del carisma de estos líderes entre los musulmanes residentes en los distritos periféricos, el crecimiento electoral se vio favorecido por la cada vez más numerosa incorporación de electores musulmanes que habían ido adquiriendo el derecho al voto en el periodo 1990-1995 una vez se había culminado el proceso de nacionalizaciones emprendido en el año 1986 y gracias a la propia pirámide demográfica musulmana que posee un perfil muy joven.

Las elecciones locales de 1995 son el punto de inflexión entre dos maneras de entender la realidad de los musulmanes en Ceuta desde la óptica político-electoral. La que propugnaba el PDSC, posibilista y centrada en mejorar las condiciones de vida de los musulmanes ceutíes aunque sin olvidar la reivindicación de ciertos aspectos identitarios, y la defendida por la Coalición Electoral Musulmana, más radical y con una tendencia promarroquí no disimulada. La victoria del PDSC frente al CEM (si bien por un margen no muy amplio: 1.449 votos frente a 1.111), consolidó el discurso «españolista» de los partidos musulmanes frente al «pro-marroquismo», que en adelante, desaparecerá definitivamente del discurso político de los grandes partidos musulmanes de la Ciudad. En las elecciones locales de 1999, el PDSC se consolidó y creció hasta alcanzar los tres diputados, si bien, la presentación de una candidatura de IU supuso un nuevo fraccionamiento del voto musulmán. El número de votantes musulmanes a partidos musulmanes en estos comicios creció un 90%.

[Véase figura 6.4., p. 384]

En el año 2003, la oferta electoral musulmán se fracciona aun más. En parte por la propia crisis interna del PDSC (del que se escindió la Federación Ceutí) y en parte por la irrupción de un nuevo partido, la UDCE, alejado de los clichés paternalistas que arrastraban Mustafá Mizzian y Mohamed Chaib, y con un proyecto político más ambicioso que incluía el acuerdo con Coalición por Melilla. El voto musulmán creció

pero lo hizo a un ritmo inferior al que se había producido en los anteriores comicios (un 20,7%).

A pesar de este crecimiento, los líderes musulmanes eran conscientes de que existía una parte del electorado musulmana al que no llegaban y que optaba por otros partidos de tipo generalista (preferentemente por el PSOE), así que la UDCE, que se había convertido en la gran vencedora del año 2003 dentro del espectro político musulmán, relegando a un segundo plano al veterano PDSC, tenía ante sí varias posibilidades de actuación que facilitarían su conversión en una verdadera alternativa al PP local. A grandes rasgos estas estrategias eran las siguientes:

1. *Estrategias políticas*: dirigidas a alcanzar un pacto con el resto de formaciones políticas musulmanas para presentar una candidatura única o en su defecto, alcanzar acuerdos con los otros partidos generalistas estatales o locales (PSOE o PSPC).
2. *Estrategias identitarias*: dirigidas a aumentar el grado de reivindicación de la identidad musulmana (lengua árabe, reconocimiento oficial de las fiestas religiosas...) y utilizar cuando fuera oportuno el instrumento victimista.

El grado de éxito en el caso de las estrategias políticas fue relativo. Como primera opción las élites de la UDCE dirigieron sus esfuerzos a la unificación de los grupos políticos musulmanes para que disminuyera el fraccionamiento del voto musulmán y aumentase la representación política dentro de la Asamblea ceutí. Esto llevó a la UDCE a un acercamiento a los dos partidos musulmanes con cierta representación que en aquel momento se encontraban presentes dentro del espectro político musulmán, el PDSC de Mizzian e IU de Mussa. Las fuertes diferencias políticas y personales entre los líderes de la UDCE y los del PDSC (Mizzian pretendía ser cabeza de lista de la coalición) impidieron alcanzar un acuerdo con esta formación pero sí lograron alcanzar un acuerdo de coalición electoral con IU de cara a las elecciones locales del año 2007.

El fracaso parcial de la unificación del arco político musulmán impulsó a los líderes de la UDCE a plantear un acercamiento a los partidos generalistas. Por cercanía ideológica se iniciaron contactos con el PSOE local. Las negociaciones con el partido socialista comenzaron en el 2004, año en el que la UDCE, a pesar de encontrarse en coalición con IU, pidió a sus militantes y simpatizantes el voto para el PSOE en las elecciones generales. Pero las exigencias del PSOE local respecto a la formación musulmana a los que se pedía la integración de la militancia de la UDCE en el PSOE (lo que en la práctica suponía la autodisolución del partido musulmán) hicieron fracasar estos acercamientos. Además de las dificultades encontradas a nivel de las élites loca-

les para que fructificase este acuerdo, existían otras relacionadas con las diferencias existentes entre la militancia de ambos partidos. Tradicionalmente, una parte de la militancia del PSOE local había mantenido una actitud ambigua hacia el colectivo musulmán (resulta significativo que personajes como Francisco Fraíz hubiesen salido precisamente del PSOE), lo que provocaba el rechazo de ambas militancias a una posible «fusión» y abría la posibilidad de que se produjera el efecto perverso de que ambas formaciones perdieran parte de sus propios apoyos electorales.

En cuanto a las estrategias de carácter identitario y reivindicativo se dirigieron a realizar una defensa de ciertos rasgos de tipo cultural y religiosos muy apreciados por los musulmanes de la Ciudad, como el reconocimiento de la lengua árabe o de las fiestas religiosas musulmanas, combinándolo con el victimismo. Dentro de estas estrategias se cuentan los casos de la chirigota que supuestamente atacaba a los musulmanes de la ciudad en los carnavales del año 2006 o el de los soldados musulmanes a los que en el año 2007 no se les renovó el contrato en base a informes reservados de la inteligencia española y que llevaron a la UDCE-IU, a adoptar medidas legales y otras de agitación como el reparto de octavillas en las puertas de las mezquitas en las que se denunciaba la persecución de los soldados de confesión musulmana¹⁶⁷. El objetivo de estas estrategias eran la de identificar de forma clara a la coalición UDCE-IU como el partido de los auténticos musulmanes usando para ello las tácticas propias de los partidos nacionalistas en ámbitos como Cataluña o el País Vasco. Así en el año 2005, el servicio de estadística de la Ciudad Autónoma se negó a tramitar el empadronamiento de marroquíes sin permiso de residencia atendiendo a una resolución del Consejero de Presidencia, José Luis Morales. El gobierno del Partido Popular temía una «marroquinización» de Ceuta¹⁶⁸ mientras que la UDCE entendió que esta situación le permitía situarse como defensora de los intereses de los musulmanes, independientemente de su nacionalidad por lo que presentó una denuncia contra esta resolución.

Para las elecciones autonómicas del año 2007, los partidos musulmanes se presentaron de nuevo fragmentados, si bien en tan solo dos candidaturas, la coalición UDCE-IU y el veterano PDSC de Mizzian, que tras ciertas vacilaciones (temía no alcanzar representación parlamentaria tal y como así sucedió) terminaría presentándose en solitario. El voto a partidos musulmanes experimentó un nuevo crecimiento con

167. *Webislam*, 13 de mayo de 2007.

168. *Sur*, 19 de mayo de 2006.

respecto a los comicios locales del año 2003, pero a un ritmo muy inferior al esperado por los líderes de la coalición UDCE-IU: tan sólo un 9,3%.

Los resultados de las elecciones locales de 2007 corroboraron lo que había quedado apuntado en los resultados ofrecidos por los comicios del año 2003: la ralentización en el crecimiento del apoyo de los musulmanes a partidos musulmanes. A pesar de que se mantiene el crecimiento demográfico de la comunidad musulmana en la ciudad, los partidos de corte étnico-religioso parecen haber tocado techo electoral y se muestran incapaces de acaparar la totalidad del voto de los ciudadanos musulmanes. Esta percepción penetró entre los líderes políticos de la UDCE que modificaron, tras las elecciones de 2007, sus estrategias en dos sentidos:

1. Rebajar de forma general la utilización política del victimismo para facilitar el acercamiento a otras formaciones.
2. Profundizar en la estrategia de acercamiento a otros partidos políticos de izquierdas, lo que dio como resultado un acuerdo con el PSPC de Arostegui, y nuevos acercamientos al PSOE local (que finalmente no fructificaron ya que los socialistas continuaban exigiendo la autodisolución de la formación musulmana). El acuerdo que la UDCE cerró finalmente fue el de una coalición electoral con la formación de Juan Luis Aróstegui de cara a las elecciones locales de 2011, coalición que se ha denominado «Caballas», buscando una identificación entre lo auténticamente ceutí y la integración de los dos colectivos, ya que la mayoría del electorado propio del PSPC es «cristiano» y el de la UDCE, musulmán.

TABLA 6.17.

RESULTADOS PARTIDOS MUSULMANES EN ELECCIONES LOCALES EN CEUTA

Año	Formaciones concurrentes	Votos	% válidos	Concejales/ Diputados
1991	INCE, PH, PST	674	2,67	–
1995	PDSC, CEM, PC	2.647	9,21	1
1999	PDSC, IU, PC	5.017	15,05	3
2003	UDCE, PDSC, FC, IU	6.329	18,93	4
2007	UDCE-IU, PDSC	6.917	20,06	4
2011	Caballas, PDSC	5.124	16,6	4

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

El resultado de estas elecciones han confirmado la dificultad de superar el modelo de partidos basado en la dicotomía: partidos no étnicos/partidos étnicos. La coalición de un partido «musulmán» y otros «cristiano» ha supuesto la pérdida de apoyo de sus respectivas bases. Esto, unido a la cada vez mayor diversificación del voto de los electores musulmanes, augura un estancamiento de las formaciones específicamente musulmanas.

***EL VOTO MUSULMÁN:
EL CASO DE LAS ELECCIONES LOCALES DEL AÑO 2003***

Se han explotado y analizado los datos de las elecciones locales del año 2003 para comprobar las preferencias del votante musulmán con respecto a los partidos musulmanes. En estos comicios coincidieron varios aspectos significativos: por un lado, concurrieron el mayor número de candidaturas musulmanas del periodo democrático (la UDCE, el PDSC, la Federación Ceutí e IU), por otro se alcanzó la máxima representación parlamentaria hasta la fecha (cuatro diputados), ya que los resultados alcanzados en los comicios del 2007, ofrecieron en este aspecto el mismo resultado.

Según el censo electoral del año 2003, la distribución de los musulmanes mayores de 18 años, atendiendo a los distritos electorales de la ciudad era la siguiente:

TABLA 6.18.

NÚMERO DE ELECTORES MUSULMANES POR DISTRITOS CENSALES EN 2003

Distritos	Electores musulmanes
1	295
2	1.017
3	966
4	3.855
5	1.951
6	4.657
Total	12.741

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

Podemos observar que el mayor número de electores musulmanes se concentraba en los distritos periféricos (Príncipe Alfonso y Príncipe Felipe) y en las zonas de transición como los distritos 4 y 5. En sentido contrario, era el distrito 1 (centro de la Ciudad), el que registraba en el año 2003 un menor número de electores musulmanes. En términos porcentuales también se registraba una baja presencia de esta minoría en el distrito 3, donde se concentra entre otras, el parque de viviendas pertenecientes al Ministerio de Defensa. En el mapa sobre la distribución de la población en función de su pertenencia étnico-religiosa (figura 6.6.) se observa el peso relativo de cada grupo étnico-cultural dentro de cada una de las zonas residenciales en las que se encuentra dividida la ciudad.

En los distritos periféricos cercanos a la frontera como el 6, el 80% de los electores son musulmanes, reduciéndose su proporción según nos acercamos a la zona centro de la ciudad donde tan solo se registraba un 3% de electores musulmanes.

[Véanse figuras 6.5. y 6.6., pp. 385-386, respectivamente]

En el mapa por secciones censales (imagen 6.7.) se puede apreciar con mayor claridad cómo se distribuía la población musulmana dentro del espacio de la ciudad y la existencia de «bolsas poblacionales» donde la práctica totalidad de sus residentes y electores eran musulmanes (en concreto en los barrios del Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso, los electores musulmanes alcanzaban el 98% del total).

TABLA 6.19.

VOTOS A PARTIDOS MUSULMANES POR DISTRITOS EN 2003

Distritos	Electores musulmanes	Nº votos a partidos musulmanes
1	295	135
2	1.017	464
3	966	459
4	3.855	1.965
5	1.951	1.085
6	4.657	2.197
Total	12.741	6.305

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

En cuanto al número de votos obtenidos por los partidos musulmanes en estos comicios locales del año 2003 según su distribución por distritos electorales se reflejan en la tabla 6.19. Para la obtención del total de votos a partidos musulmanes se ha procedido a sumar los votos obtenidos por el PDSC de Mustafá Mizzian, la UDCE de Mohamed Ali Lemague, la Federación Ceutí de Abdeselam Abdelhakim e Izquierda Unida de Mohamed Mussa.

El 49,5% de los posibles electores musulmanes optaron por formaciones políticas musulmanas, mientras que el 17,2% del total de posibles electores musulmanes optaron por partidos no musulmanes. El resto del electorado musulmán no acudió a las urnas. Explotando los datos del censo electoral observamos como uno de cada cuatro musulmanes que acudieron a las urnas en los comicios locales del año 2003, optaron por partidos no musulmanes (principalmente por el PSOE y el PP). Si acudimos a los resultados por distritos es en los que poseen una menor presencia de electores musulmanes (la zona centro y la denominada como «Puertas del Campo») donde crece el apoyo relativo a los partidos de tipo generalista mientras que en los distritos con fuerte presencia musulmana como el distrito 6, el 78% de los musulmanes han optado por partidos musulmanes. Sin embargo, es en los distritos que podríamos denominar como «zonas de transición», los distritos 4 y 5 (donde la población musulmana aun es minoritaria pero está creciendo y desplazando a la no musulmana), donde las opciones políticas musulmanas han calado con mayor eficacia entre los electores musulmanes.

TABLA 6.20.

VOTOS DE ELECTORES MUSULMANES EN 2003 SEGÚN TIPO DE PARTIDO (%)

Distritos	Votantes musulmanes a partidos musulmanes	Votantes musulmanes a partidos no musulmanes
1	75,8	24,2
2	77,9	22,1
3	73,3	26,7
4	83,2	16,8
5	83,2	16,8
6	78,1	21,9
Total	74,1	25,9

Las posteriores elecciones locales celebradas en el año 2007, supusieron la consolidación del modelo antes expuesto, el del crecimiento de partidos de carácter general (PP y PSOE) en zonas de fuerte presencia musulmana, como los barrios de Príncipe Felipe y Príncipe Alfonso.

En este contexto, se relativizan algunas propuestas multiculturalistas sobre la «representación de grupo». Si se estableciese una representación parlamentaria específica para el colectivo musulmán, este se encontraría sobrerrepresentado ya que uno de cada cuatro musulmanes opta por formaciones políticas alejadas de componentes étnico-religiosos. Este tipo de propuestas, además de aumentar artificialmente el peso de determinadas minorías étnico-culturales dentro del sistema político, supone la creación de nuevas restricciones internas para los individuos pertenecientes a esa minoría además de proporcionar un protagonismo sobredimensionado a las élites políticas, religiosas y sociales de este grupo. En el caso de Ceuta, las restricciones internas sobre los ciudadanos musulmanes que no votan a partidos musulmanes aumentarían mediante tácticas ya utilizadas por los partidos musulmanes al relacionar religión y opción política: en el año 2007 la UDCE e IU repartieron folletos en las zonas de mayoría musulmana en los que criticaban el «humanismo cristiano» que anima la ideología del PP, cuestionando a continuación si este partido podía defender a los musulmanes de Ceuta¹⁶⁹. En cuanto a las élites musulmanas ceutíes, la representación de grupo les concedería de forma automática, la representación única y auténtica del colectivo musulmán lo que sin duda aumentaría su poder dentro del sistema político ceutí. Las élites se verían impulsadas a limitar la integración de su minoría dentro del sistema político-social general con el objetivo de mantener su posición prevalente, lo que daría lugar a una profundización en la dualización de la Ciudad ya que las restricciones internas serían aun mayores y se combatiría con mayor dureza cualquier disidencia interna. Serían precisamente los musulmanes que comparten preferencias políticas con el resto de los ciudadanos ceutíes no musulmanes los que se verían más perjudicados por la representación de grupo.

El comportamiento del electorado ceutí de origen musulmán apoya la tesis de la heterogeneidad del colectivo musulmán y de la diversidad de las preferencias políticas y electorales de los ciudadanos musulmanes, lo que difieren en parte con lo defendido (o más bien deseado) por las élites políticas y religiosas musulmanas. La utilización del voto que hacen los musulmanes ceutíes no se ajusta a lo expuesto

169. *Ceuta al día*, 15 de abril de 2007.

por autores especialmente críticos con la concesión de voto a los musulmanes como Sartori:

*[...] ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las ace-
ras, para imponer sus fiestas religiosas e incluso el chador a las mujeres, la poli-
gamia y la ablación del clítoris*¹⁷⁰.

Porque no todos los musulmanes votan a partidos musulmanes. Uno de cada cuatro musulmanes ceutíes apoyaba en el 2003 a partidos políticos muy alejados de la imposición del chador, la poligamia o la ablación del clítoris y el resto del electorado vota a partidos musulmanes cuyas reivindicaciones no van más allá de la discriminación positiva y que en ningún caso incluyen la castración genital u otro tipo de atentado contra la integridad física.

EL ABSTENCIONISMO MUSULMÁN

La segunda cuestión a tratar respecto al comportamiento de los electores musulmanes es su nivel de participación en las elecciones locales. Las élites musulmanas suelen afirmar que el nivel de participación de los musulmanes ceutíes es inferior al del resto de ciudadanos por lo que no existe una correlación real entre los resultados electorales y el peso de los electores musulmanes. Esta es una afirmación que es aceptada y asumida por la mayoría de medios de comunicación e incluso por muchos analistas: Ángel Pérez González habla de «altos porcentajes de abstención»¹⁷¹ y Carmen González Enríquez de «altos porcentajes de abstención entre la población musulmana»¹⁷². La cuestión de la abstención es importante ya que si la participación de los musulmanes es menor que la media registrada en la ciudad se podría aducir que esta minoría posee una menor conciencia de participación política y por lo tanto se encontraría infrarrepresentada como colectivo. La tesis que defienden estas élites es que si los partidos musulmanes logran movilizar a los abstencionistas pertenecientes a la población musulmana, estos partidos adquirirían una representación más próxima al peso real que esta minoría tiene dentro de la sociedad ceutí en general. Para apoyar esta tesis suelen

170. Sartori (2001), 118.

171. GEES, 23 de octubre de 2008.

172. Real Instituto Elcano ARI, 4 de diciembre de 2008.

aducir que es precisamente en los distritos de fuerte presencia musulmana donde se produce un mayor índice de abstencionismo con respecto al conjunto de la ciudad.

En la tabla 6.22 se observa el grado de abstención de los electores musulmanes con respecto al registrado en el conjunto de los electores durante las elecciones locales del año 2003. Mientras que para el conjunto de electores de Ceuta el índice de abstención fue en esos comicios del 39%, para el caso de los electores musulmanes, el porcentaje se mantuvo en el 38,5%, lo que supone unos valores muy similares a los del conjunto del electorado de la ciudad, lo que cuestiona el estereotipo del musulmán desinteresado por la política e inactivo electoralmente.

TABLA 6.22.

ABSTENCIÓN DE ELECTORES MUSULMANES EN EL 2003

Distritos	% abstención musulmanes	% abstención general
1	42,4	39
2	36,6	38
3	35,9	38
4	38,4	36
5	39,1	39
6	38,8	43
Total	38,5	39

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

En cuanto al peso específico de la población musulmana dentro de cada uno de los distritos y su nivel de abstención, comprobamos que el índice de abstencionismo más alto se produce en el distrito 1 (zona centro), una zona con escasa presencia de musulmanes mientras que en el resto de los distritos el abstencionismo de los electores musulmanes se acerca en mayor medida a la abstención general registrada en cada uno de los distritos. En el otro extremo se sitúa el distrito 6 (periferia próxima a la frontera) donde el abstencionismo de los electores musulmanes es significativamente inferior al mostrado por el conjunto de los electores de esta zona: la abstención general de este distrito es del 43% pero la abstención de los electores musulmanes se reduce al 38,8%.

Una de las causas que explican este error de apreciación sobre el nivel de abstención de los musulmanes ceutíes es el desconocimiento de los censos electorales de las zonas de mayoría musulmana. Si utilizamos los índices de abstención general sobre el distrito 6 observaremos una menor participación general pero se obvia el hecho de que en este distrito se encontraban empadronados en los acuartelamientos de la zona una cantidad significativa de militares.

Tomando como referencia las elecciones locales de 2003 puede afirmarse que la población musulmana de Ceuta posee un nivel de concienciación y movilización política similar al del resto de ciudadanos ceutíes, lo que supone que los resultados electorales reflejan la representatividad política de este grupo con una fidelidad superior a la admitida por sus élites, lo que vuelve a poner en entredicho el alcance de las restricciones internas que pretenden imponer algunas élites musulmanas.

[Véanse figuras 6.7. y 6.8., pp. 387-388, respectivamente]

CONCLUSIONES

La vida política y electoral ceutí giró desde el inicio de la Transición sobre la cuestión del encaje de la ciudad dentro de la organización territorial del nuevo modelo autonómico. Bajo la presión del estado marroquí y de cierta desafección por parte de algunos partidos y de una significativa porción de los medios de comunicación españoles, los ciudadanos de Ceuta temían por su futuro inmediato al que ligaban con la calificación jurídico-constitucional y con su engarce en el Estado Autonómico. El periodo en el que el PSOE se mantuvo en el gobierno nacional dilató en lo posible la consolidación autonómica de la ciudad y el Partido Popular, si bien se mostró más contundente en su defensa de la españolidad de Ceuta, accedió a introducir la figura de la Ciudad Autónoma, ente autonómico no recogido expresamente en el ordenamiento constitucional. La actuación de estos dos partidos de ámbito estatal propició el nacimiento y consolidación de partidos de ámbito local que propugnaban la igualdad de trato jurídico-constitucional de Ceuta con respecto al resto de los territorios de España. Una tendencia que no cambiará hasta la irrupción de un fenómeno pasajero, pero fundamental en la dinámica local de partidos: la victoria de la formación populista GIL. La llegada de este partido a la ciudad fue el factor determinante de la desaparición de los partidos localistas. La volatilidad de este periodo nos indica como son precisamente los votantes a formaciones localistas los que en mayor me-

didamente orientaron su voto hacia el GIL. Cuando este partido es desbancado del poder gracias al pacto anti-GIL entre los dos partidos mayoritarios, el Partido Popular se encuentra con el camino expedito para ocupar parte del espacio electoral dejado por los partidos locales. Esto, unido al «efecto Perejil» convirtieron al PP en el partido hegemónico de la Ciudad, situación que mantiene gracias a varios factores: la desaparición de las formaciones localistas fuertes, la crisis interna del PSOE local, la limitación de origen de los partidos musulmanes y por último, el elevado carisma del presidente Juan Jesús Vivas Lara.

La dicotomía entre partidos estatales y locales ha ido cediendo paso a una dicotomía étnico-religiosa entre partidos generalistas y partidos de corte étnico o directamente, musulmanes. El crecimiento de la población musulmana, los *cleavages* étnicos de la ciudadanía, el fracaso inicial de los partidos generalistas a la hora de atraerse al electorado musulmán y las estrategias identitarias de los propios partidos musulmanes ha propiciado la existencia y consolidación de este tipo de formaciones políticas. En cierto modo, la presencia y crecimiento en el espacio político de la ciudad de partidos con connotaciones étnico-religiosas es un fracaso del modelo de integración política de la minoría musulmana. Mientras que a nivel nacional las variables que suelen determinar el voto son la ideología y el liderazgo, en el caso ceutí los *cleavages* étnicos superpuestos a los económicos han marcado la tendencia del voto de la mayoría musulmana hasta tiempos recientes. Las nacionalizaciones de finales de los años ochenta del pasado siglo fueron rechazadas por la mayoría de los partidos políticos y de la población no musulmana de la ciudad que temía una marroquinización de su sociedad y esta circunstancia ha sido percibida como un agravio en el imaginario del colectivo musulmán a la hora de optar por formaciones políticas de tipo generalista que siguen siendo percibidas por una parte de los electores musulmanes como opciones políticas propias de los «cristianos». Todo esto unido a fenómenos como el resurgimiento étnico, la promoción de la identidad musulmana y la preferencia de parte de los votantes musulmanes a depositar su confianza en «uno de los nuestros», mantiene un alto porcentaje de leales a los partidos musulmanes.

Pero el crecimiento de estos partidos se ha visto ralentizado en las últimas elecciones locales del año 2007. El crecimiento de los partidos musulmanes como la UDCE se basaba en el crecimiento demográfico de la propia población musulmana y no en la ampliación de su arco electoral. La coalición del principal partido musulmán, la UDCE, con un partido «cristiano», el PSPC de Juan Luis Aróstegui, provocará probablemente una pérdida de votos para la formación musulmana a causa de las razones

antes expuestas, ya que la identidad étnico-religiosa juega un papel importante en la opción de voto de las tres cuartas partes del electorado musulmán.

En las elecciones locales del año 2003 se demostró como una cuarta parte de los votantes musulmanes optaba por partidos generalistas sin connotaciones étnicas o religiosas como el PP o el PSOE. Quedan así en entredicho las propuestas sobre representación de grupos dentro de los órganos parlamentarios. Dado que no todos los votantes de las minorías religiosas optan por partidos de corte étnico-religioso, no tiene sentido establecer cuotas parlamentarias ya que uno de cada cuatro musulmanes rechaza la relación entre representación política y representación étnico-religiosa.

En cuanto a su implicación y concienciación política, los musulmanes ceutíes la poseen en un grado similar al del resto de electores. Su alto abstencionismo forma parte de uno de los mitos recurrentemente utilizados por las formaciones políticas musulmanas como justificación de sus resultados electorales. A partir de las elecciones autonómicas del año 1995, la participación de los musulmanes ceutíes en los procesos electorales se ha ido acercando a la del resto de ciudadanos y ya en las elecciones locales del año 2003 el nivel de participación y de abstención en ambos grupos poblacionales era idéntico.

En todo este proceso, y más en concreto en la creciente orientación del voto de los musulmanes hacia partidos generalistas en detrimento del apoyo a partidos de corte étnico-religioso, ha sido fundamental la labor realizada desde el año 2003 por la agrupación local del Partido Popular y especialmente del que fuera presidente del partido, Pedro Gordillo, en los que ha sabido introducir cuñas entre el electorado musulmán adoptando parte de las políticas propias de los partidos musulmanes en una dinámica similar a la que los partidos estatales han experimentado en otras regiones españolas al asumir como propias las políticas de los partidos regionalistas y nacionalistas.

Por último destacar que la dualización de la sociedad ceutí tiene su manifestación política en la existencia de estos partidos políticos de tipo étnico-religioso dirigidos de manera exclusiva a los electores musulmanes, surgidos a finales de los años ochenta del pasado siglo y que han ido creciendo en las últimas décadas, y que si bien en la actualidad presentan una ralentización de este crecimiento por causas diversas (como el propio agotamiento del proyecto y una mayor integración socio-política de ciertos sectores de población musulmana), su presencia en la vida política de la ciudad continua siendo significativa y representativa de tres cuartas partes de los electores musulmanes.

Mientras que en el sistema de partidos español las dos variables principales que influyen en el voto y en la conformación de los partidos, son el liderazgo y la ideología, representado el resto de *cleavages*, como el socioeconómico, una importancia secundaria; en Ceuta, la dualidad étnico-religiosa superpuesta a la división socioeconómica de la sociedad ceutí dan como resultado este singular sistema de partidos y de comportamiento electoral.

CAPÍTULO VII

IDENTIDAD Y ALTERIDAD. CRISTIANOS Y MUSULMANES EN CEUTA.

SEGÚN MOLINA LUQUE «las identidades se construyen a través de un proceso de individualización por los propios actores y en ocasiones por las instituciones dominantes»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*². La identidad es siempre una relación con el otro y es, como indica Cuche, el resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma³. 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 identidad⁴. En la actualidad se vive una situación compleja donde el movimiento general de deconstrucción de las sociedades por la mundialización y la globalización se

-
1. Molina Luque (2003), 1.
 2. Barrio Espina (1996), 142.
 3. Cuche (2002), 118.
 4. Bayart (1996), 88.

ve acompañado de una exacerbación de las identidades particulares, la denominada *glocalización*.

La identidad de la sociedad ceutí 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 ceutí 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 ceutíes. Sin embargo si existen dos identidades fuertemente diferenciadas que comparten el espacio territorial y social ceutí. Esto hace necesario que nos refiramos a la identidad de los ceutíes «cristianos» por un lado y a la de los ceutíes musulmanes por otro.

Para definir estas identidades utilizaremos el concepto de «categorización social» elaborado por Henri Tajfel, 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 pertenencia⁵.

A este concepto, añadiremos el de comparación social, desarrollado por el psicólogo León Festinger⁶, 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 ceutí, 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

5. Tajfel (1982), 63.

6. León Festinger (1954).

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 Ceuta, 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 ceutíes. Se ha utilizado el esquema desarrollado por Stallaert en su libro *Etnogenesis y etnicidad* que apunta con acierto las claves de las identidades de cristianos y musulmanes en Ceuta.

LA IDENTIDAD «CRISTIANA»

A pesar de la fuerte secularización que padece la sociedad española en general y la ceutí en particular, la principal seña identitaria utilizada en Ceuta por los propios ceutíes 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, o cuando, tras la «crisis de la chirigota» en el año 2006 (cuando una agrupación carnalera hizo alusiones consideradas racistas) el presidente de la Ciudad se reunió con representantes de las «cuatro culturas» al objeto de transmitir sosiego y calma entre la población y de nuevo se asoció la identidad cultural con sus representaciones religiosas (el presidente Jesús Vivas se reunió con el Vicario de Ceuta, el Imán principal, un representante religioso de la comunidad hindú y un rabino).

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 «cris-

tiano» 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 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 la ciudad de Ceuta. 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»⁷ de los ceutíes.

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 Ceuta (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 Ceuta. 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, Romería de San Antonio, festividad de la Virgen de África, carnavales.

Sin embargo, en los últimos tiempos de la legislatura del presidente Juan Vivas perteneciente al Partido Popular, se ha procedido a un intento de incorporación de la cultura de origen magrebí-musulmana en el espacio público ceutí, incluyendo entre las estatuas que adornan la ciudad a figuras que representen a ilustres musulmanes vinculados a la historia de la ciudad (lo que no estuvo exento de polémica ya que desató protestas de diversos colectivos musulmanes tras la colocación de la estatua del geógrafo Al-Edrisi, aduciendo que el Islam no permite la representación de figuras humanas).

Los «cristianos» ceutíes consideran que su identidad es la misma que la del resto de España, culturalmente católica, pero al tratarse de españoles de frontera, su iden-

7. Lería y Ortiz de Saracho (1991), 86.

tividad 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 ceutíes cristianos perciben que desde el resto de España se les mira de forma estereotipada⁸. 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. Según el CIS los ceutíes son con diferencia los españoles que más se sienten orgullosos de serlo (el 95% de los ceutíes se sentía muy orgulloso)⁹.

Todos estos elementos han dado lugar al nacimiento de una identidad específica entre los cristianos que viven en Ceuta, el denominado *ceutismo*. Esta identidad se basa es un refuerzo de la identidad cristiana y de su españolidad a través de su pertenencia a la Ceuta cristiana. Una Ceuta 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 Ceuta es en la identidad étnica cristiana, una mera cuestión geográfica. El rechazo al carácter árabe-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 Ceuta), son algunos de los rasgos de ese *ceutismo*. Además de estas dos características generales del *ceutismo*, pueden observarse dos más: una es su fuerte vinculación con el Ejército y con su función de defensa de la españolidad ceutí; y dos, la creencia de que existe un complot contra la españolidad de la ciudad.

Respecto a la vinculación entre ceutismo 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

8. Stallaert (1998), 138.

9. Barómetro Autonómico núm. 2610 de diciembre de 1995.

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 ceutí a pesar de lo cual continúan manteniendo unas altas remuneraciones y en algunos momentos sociales una fuerte presencia pública, como es el caso de los arriados de bandera los jueves en la Plaza de África o la presencia del comandante General en la mayoría de los actos oficiales (procesiones, actos académicos o actos sociales de especial relevancia). Esta nueva situación de los componentes del Ejército dentro de la organización social ceutí y de su presencia social ha modificado parte de la vinculación identitaria del *ceutismo* a pesar de lo cual, la identificación con el Ejército es aún muy superior en Ceuta que en el resto del territorio nacional.

En cuanto a la denominada «tesis complotista», así calificada por Stallaert¹⁰, se trata de la percepción que tiene una parte significativa de la población cristiana de que existe un complot contra Ceuta y que este actúa en dos direcciones: una, contra la españolidad de la ciudad y dos, contra su tradicional convivencia; y a tal fin se reúnen dos enemigos, el externo, Marruecos, y el interno, que colabora con el anterior, es decir, una supuesta quinta columna musulmana. 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 (especialmente las de los ejecutivos socialistas)¹¹. 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, con el desalojo «*manu militari*» de los ocupantes marroquíes, provocara una fuerte satisfacción entre el conjunto de la ciudadanía ceutí en general y muy especialmente entre la población cristiana, y explica en parte la hegemonía que ha alcanzado el Partido Popular entre el electorado ceutí. En sentido contrario, las posturas adoptadas por la izquierda respecto al problema de Ceuta, desde el PCE que predicó su entrega, al PSOE que retrasó la aprobación del Estatuto, minusvaloró la toma de Perejil o simplemente buscó una mejora en las relaciones internacionales con Marruecos, son percibidos con recelo y desconfianza. Esta creencia es una de las responsables de que partidos de fuerte implantación estatal como el

10. Stallaert (1998), 142.

11. García Florez (1999), 175.

PSOE, queden relegados en Ceuta a un papel minoritario dentro de la vida política local muy por debajo del que poseen en el conjunto nacional (desde 1999 su apoyo se sitúa alrededor del 8% del electorado).

Formando parte de la «tesis complotista» se encontraría la creencia en la existencia de la denominada «marcha de la tortuga»¹². Se trataría de la reedición de la famosa «Marcha Verde» que precipitó la entrega del Sahara a Marruecos y Mauritania. En este caso se trata de un movimiento poblacional marroquí de penetración en la ciudad¹³ iniciado con las nacionalizaciones masivas llevadas a cabo tras la Ley de Extranjería desde el año 1986 en adelante. Para los ceutíes cristianos, esta solapada y progresiva ocupación del territorio ceutí por elementos extraños de origen magrebí, 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. La «marcha de la tortuga» no es más que el temor a la marroquinización de Ceuta que tienen parte de los ciudadanos cristianos y que en su momento expresaron líderes del PP¹⁴ y que utilizaron como arma electoral políticos como Francisco Fraíz.

Por último, además de la supuesta actitud ambigua de algunos gobiernos 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». En este eje son situados diversos personajes (desde escritores a diplomáticos) que abogan por una «retrocesión» de Ceuta a Marruecos. En este caso se encontraría, Máximo Cajal, que defendió la entrega de Ceuta y Melilla en su libro *Ceuta, Melilla, Olivenza, Gibraltar: ¿Dónde acaba España?* lo que provocó la indignación de los cristianos ceutíes que llegaron a solicitar la no publicación de este libro¹⁵. 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.

12. Stallaert (1998), 159.

13. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

14. *Sur*, 19 de mayo de 2006.

15. *Libertad digital*, 24 de abril de 2008.

Pero en la cuestión de las identidades, para el caso de los cristianos y su *ceutismo* resulta necesario establecer una serie de matizaciones o de gradaciones. No todos los cristianos ceutíes presentan una identificación plena con el *ceutismo*. Se podría así hablar de *ceutismo viejo* y *ceutismo nuevo*. 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 Ceuta 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 ceutíes. Los que podríamos denominar «*ceutíes 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 ceutíes con dos o tres generaciones asentadas en la Ciudad. Poseen un «*ceutismo*» intenso, con una fuerte precepción de invasión, de negación de la africanidad de la ciudad, de rechazo a Marruecos y de recelo frente al grupo musulmán.

Frente a este «*ceutismo viejo*» se situaría lo que podríamos denominar «*ceutismo nuevo*», es decir los «cristianos» que provienen de la Península por motivos laborales y se incorporan en la edad adulta a la sociedad ceutí. 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 proveniencia. Muchos de estos «*ceutíes nuevos*» componen el propio funcionariado militar por lo que la vinculación de los «*ceutíes 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 «ceutíes auténticos» ya que desde su óptica estereotipada se trata de personas en tránsito y que no se implican plenamente con la ciudad. Juan Luis Arostegui líder del PSPC y de Comisiones Obreras, preocupado por la pérdida de la identidad ceutí lo explica de la siguiente forma:

[...] muchos ceutíes que sinceramente sienten esta tierra, se están marchando, cansados o aburridos. Los sectores de población procedentes de la inmigración, asentados recientemente, y cada vez más numerosos, no se identifican con nuestras raíces históricas y culturales. Los empleados públicos que son destinados a nuestra ciudad muestran, por regla general, un discreto nivel de integración. Mantienen

*una actitud distante, correcta como ciudadanos, pero sin implicarse de lleno en la sociedad. Viven en Ceuta, mucho o poco tiempo, pero solo provisionalmente*¹⁶.

La supuesta falta de arraigo de esta población preocupa hasta el extremo de que el Consejo Económico y Social de Ceuta recomendó actuar en ese sentido¹⁷.

LA IDENTIDAD «MUSULMANA»

Los tres ejes sobre los que se basa la identidad de los musulmanes ceutíes son la religión, la pertenencia a la ciudad y el dialecto árabe-ceutí.

Respecto a la religión, el islam es para los musulmanes ceutíes 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. En el *Estudio sobre Tolerancia, Convivencia y Relaciones Interculturales* elaborado en el año 2005 para la Fundación Premio Convivencia, se aprecia con claridad el peso que tiene la religión entre los musulmanes ceutíes. Para la práctica totalidad de estos (el 94,1% de los musulmanes entrevistados), la religión es un aspecto personal *importante o muy importante*, mientras que para los ceutíes «cristianos», esta misma consideración con respecto a la religión tan solo alcanzaba al 54%¹⁸. En la identidad de los musulmanes ceutíes 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 Ceuta se definen en primer lugar como ceutíes, tal y como describe la antropóloga Cristiane Stallaert en relación a la auto-percepción musulmana:

*Los musulmanes de Ceuta se definen en primer lugar como ceutíes. Ser ceutí no es, para ellos, simplemente una modalidad de la nacionalidad española ya que uno puede ser perfectamente de Ceuta sin por ello ser español. Desde el punto de vista musulmán, ser ceutí significa haber nacido en Ceuta*¹⁹.

16. Aróstegui (2002), 68.

17. Memoria socioeconómica y laboral CES 2009.

18. Rontomé (2005), 16.

19. Stallaert (1998), 145.

En el estudio sobre Convivencia antes referido, cuando se tratan los referentes de auto-percepción geográfica, establece que tres de cada cuatro musulmanes residentes en Ceuta, tienen a la ciudad como principal lugar de identificación geopolítica. Para los musulmanes ceutíes 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 ceutíes de origen, los nacidos en la ciudad y que poseen la nacionalidad española, la referencia identitaria con Ceuta 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 (2.008 personas según el INE en el año 2005, si bien el número de marroquíes que vive en la ciudad de manera irregular es más amplio y resulta difícil de cuantificar). Para los musulmanes que viven en Ceuta, pero habían nacido en Marruecos, el referente principal era también de forma mayoritaria, la propia ciudad de Ceuta, 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 ceutíes, 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 ceutíes 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. La diputada autonómica Fátima Hamed aseguraba estar harta de tener que hacer constantemente fe de su españolidad por su condición de musulmana y resume en una expresión el juego de identidades que se dan en Ceuta: «yo soy español y tu musulmán»²⁰. 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 ceutíes, para la plena integración de los musulmanes es el propio islam, al que vinculan con cuestiones como la nacionalidad o a las lealta-

20. *El Faro de Ceuta*, 20 de septiembre de 2010.

des a otras instituciones políticas extranjeras. 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 ceutíes, colaboran decisivamente declaraciones de ciertos líderes musulmanes de la ciudad, como las realizadas por el Imán principal de Ceuta, Ahmed Liazid:

[...] el gobierno español sabe de sobra que un musulmán para rendir pleitesía religiosa, tiene que ser a un líder musulmán, sea de Marruecos, de Argelia o de Arabia Saudita; igual que los cristianos tienen en el Papa a su Rey²¹.

O las efectuadas por Mohamed Ali Ahmed, por entonces líder de la Asociación Musulmana de Ceuta y en la actualidad, 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 difícil²².

21. *El Faro de Ceuta*, 24 de febrero de 2002.

22. *El Faro de Ceuta*, 23 de enero de 1987.

Frente a las acusaciones que los identifican como españoles de conveniencia, los musulmanes ceutíes suelen aducir en cualquier situación, por cotidiana que sea, su «caballismo»²³, una marca que les identifica como ceutíes de pleno derecho. Pero la situación identitaria de los musulmanes ceutíes presenta una dualidad incomoda. Por un lado perciben que gran parte de la mayoría «cristiana» les considera ceutíes de conveniencia e incluso pro-marroquíes, mientras que para las instancias oficiales de Marruecos, un musulmán ceutí es un traidor a su religión al aceptar una nacionalidad «no musulmana»²⁴.

Con respecto a la convivencia con la mayoría «cristiana» y con el resto de minorías, los musulmanes ceutíes 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»²⁵. Resulta evidente que los musulmanes ceutíes 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 ciudadanos musulmanes ocupan los estratos inferiores de la estructura social ceutí, 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 ceutíes 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 ceutí 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 ceutíes que viven en condiciones precarias. Esta percepción victimaria se aprecia en relación a la auto-percepción de pertenencia a un grupo excluido dentro de la sociedad ceutí. En el Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales, tan

23. A los ceutíes se les denomina de forma coloquial «caballas».

24. García Flórez (1999), 222.

25. Stallaert (1998), 154.

solo uno de cada diez ceutíes considera que pertenece a un grupo social discriminado por el conjunto de la sociedad²⁶. Pero esta proporción se eleva dentro de la población musulmana, donde uno de cada cuatro, percibe que forma parte de los excluidos o discriminados. La razón por la que son excluidos o discriminados es la religión (para el 58% de los musulmanes), seguida de cuestiones relacionadas con el color o la raza. Estas percepciones contrastan con las que poseen los ceutíes «cristianos», 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. De los nacidos en Ceuta, tan solo el 7,7% se considera incluido en alguno de los grupos excluidos o discriminados, mientras que este porcentaje se eleva significativamente para el caso de los nacidos en Marruecos, alcanzando al 41,2%. Si tomamos en cuenta las variables relativas a la religión y el lugar de origen, con la relativa a la pertenencia a un grupo excluido, obtenemos que los musulmanes nacidos en Ceuta posean una percepción de exclusión significativamente inferior (el 16%) que entre los musulmanes nacidos en Marruecos (el 50% se considera excluido o discriminado). 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 Ceuta y aumenta entre los musulmanes nacidos en Marruecos. Para los musulmanes ceutíes, 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.

CEUTA COMO REFERENTE DE PERTENENCIA TERRITORIAL

Profundizando en la pertenencia territorial como parte de la identidad de los ceutíes, la identificación con el espacio geopolítico de la Ciudad de Ceuta es uno de los rasgos compartidos por todos los grupos étnico-religiosos. El 63,2% de los ceutíes

26. Rontomé (2005), 27.

dice identificarse preferentemente con el espacio geopolítico de la ciudad de Ceuta²⁷. 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 26,9% de los encuestados se identifica preferentemente con España en su conjunto.

TABLA 7.1.
IDENTIFICACIÓN GEOPOLÍTICA DE LOS CEUTÍES (%)

No sabe/No contesta	0,7
Con la ciudad de Ceuta	63,2
Con España en su conjunto	26,9
Con la UE	1,9
Con el mundo en general	3,1
Con Marruecos y El Magreb	1,7
Con otras comunidades autónomas	1,9
Con ningún lugar en especial	0,5

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

Estos datos corroboran la tendencia apuntada en *El Estudio sobre la Juventud de Ceuta* en el que la auto-identificación geopolítica con la Ciudad de Ceuta representa el 60,6% del total de los jóvenes encuestados, mientras que la identificación con España en su conjunto representa el 22,8%²⁸. Sin perder la referencia que el *Estudio sobre la Juventud de Ceuta*, estaba dirigido a la población joven de la Ciudad, podríamos avanzar que desde la realización de este estudio en enero de 1999, la identificación geopolítica local ha penetrado aun 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 58,7% se identifican preferentemente con Ceuta) mientras que los ceutíes musulmanes optan en mayor proporción por la identificación con la Ciudad de Ceuta (el 75,2% de los

27. Rontomé (2005), 43.

28. Escobar y Cantón Gálvez (1999), 181.

encuestados que profesan el Islam). El «caballismo», la identificación con la espacio geopolítico de la ciudad de Ceuta, es más acusado entre la población musulmana que entre el resto de la población. Los musulmanes ceutíes, 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.

Los datos que ofrece el *Estudio de Juventud de Ceuta* antes mencionado, apuntan en la misma dirección: el 74,7% de los jóvenes musulmanes se identifican preferentemente con Ceuta, mientras que en los jóvenes cristianos la identificación con la Ciudad disminuye hasta un 52,9%.

TABLA 7.2.

IDENTIFICACIÓN GEOPOLÍTICA SEGÚN ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA (%)

	Ceuta	España	Europa	El mundo en general	Marruecos	Otra C. Autónoma
No musulmán	58,7	32,7	2,5	2,5	0,0	2,5
Musulmán	75,2	12,4	0,8	4,1	5,8	0,0

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

La identificación preferente con Marruecos se produce solo entre los que profesan el islam y dentro de estos apenas alcanza a seis de cada cien musulmanes. En sentido contrario, nueve de cada diez musulmanes se identifica preferentemente con Ceuta o con España en general, este rasgo identitario territorial introduce dudas razonables sobre la pro-marroquinidad que muchos «cristianos» suelen atribuir a los musulmanes ceutíes 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 (uno de cada tres 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 ceutíes no musulmanes se encauce a través de su identificación con Ceuta. Para los musulmanes la identificación «caballa» es sin lugar a dudas, hegemónica, y superior a la mostrada por los ceutíes no musulmanes.

La identificación territorial de los ceutíes 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 Ceuta es muy antigua y se remonta a los inicios del siglo VIII, y que tras cierto paréntesis vuelven a residir en la Ciudad, 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 Ceuta por parte de Portugal 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 XVIII aparecen registrados unas decenas de musulmanes libres. 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. 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 Ceuta 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 cuarenta y cincuenta años). El reconocimiento del arraigo está relacionado en mayor medida con la legitimidad de la presencia de la población musulmana en Ceuta y con su reconocimiento como ciudadanos en igualdad. Los musulmanes prefieren creer en ese arraigo para poder esgrimirlo frente a los cristianos que aun siguen considerándolos como advenedizos, extranjeros o no originarios. Esta es una de las razones por la que los musulmanes ceutíes se identifican principalmente como ceutíes, entendida esta identificación no simplemente como una forma de ser españoles, sino la de ser ceutíes en puridad.

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.

LA CONVIVENCIA COMO VALOR COMÚN

A pesar de la existencia de mutuos recelos entre los musulmanes y los no musulmanes ceutíes, 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 ceutíes 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 étnica²⁹. 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. Un 85,2% considera que las relaciones de convivencia son buenas o muy

29. Stallaert (1998), 157.

buenas. En contra de esta percepción se sitúa tan solo un 12%, que las consideran malas o muy malas.

TABLA 7.3.

VALORACIÓN DE LAS RELACIONES DE CONVIVENCIA SEGÚN ORIGEN (%)

	Ns/Nc	Muy buenas	Buenas	Malas	Muy malas
Cristiano	3,2	23,8	59,4	10,3	3,2
Musulmán	0,8	28,1	62,0	7,4	1,7

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

En esta percepción positiva de las relaciones de convivencia en la ciudad, no se produce un condicionamiento significativo según la adscripción religiosa. Un 84% de los cristianos las consideran buenas o muy buenas, y un 90% 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 (solo un 9,1% consideran que las relaciones de convivencia en Ceuta son malas o muy malas).

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 ceutíes, ya que a pesar de que la mayoría ocupa los escalones más bajos de la escala socio-laboral, valoran positivamente las relaciones interculturales o interétnicas existentes.

Para la escasa población que cree que la convivencia en la Ciudad es *mala* o *muy mala* (tan solo el 12%), las razones esgrimidas para valorar esta convivencia de forma negativa se encuentran en las diferencias culturales (30,4%), la existencia de diferentes religiones (29,1%) y el exceso de población ajena a la ciudad (24,1%). Si cruzamos esta percepción con la adscripción religiosa, obtenemos que mientras para los cristianos se produce un reparto similar entre diferencias culturales, diferencias religiosas y exceso de población extranjera, para los musulmanes, el principal

problema es la diferencia cultural y en segundo lugar la existencia de diferentes religiones, quedando eliminado el factor atribuido al exceso de población ajena (probablemente debido al origen inmigrante de la mayoría de la población musulmana de la Ciudad).

TABLA 7.4.

PROBLEMAS DE CONVIVENCIA SEGÚN ORIGEN (%)

	Diferencias culturales	Existencia de distintas religiones	Diferencias económicas	Exceso de población ajena	Otros
Cristiano	25	29,6	0	29,6	7,8
Musulmán	58,3	25	8,3	0	8,3

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

Si bien existe una actitud positiva respecto al nivel de convivencia general de la Ciudad, 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.

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 de Ceuta 54, donde los musulmanes constituían el 50% del contingente (si bien en los empleos inferiores, como soldado o cabo). En el extremo opuesto se encuentra la presencia de musulmanes que trabajaban en el Hospital provincial, donde los musulmanes eran en el año 2005 el 6,7% del total del personal.

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 provincia de Tetuán.

Las relaciones laborales parecen estar marcadas por cierta cordialidad y desprecio 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 les provoca cierto rechazo (uno de cada cuatro musulmanes prefiere no tenerlos como compañeros de trabajo).

TABLA 7.5.

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
Cristiano	100	80,0	86,5	86,5	66,6
Musulmán	98,2	100	93,9	75	87,0

Fuente: Estudio sobre relaciones interculturales. 2005.

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 7.6.

**NO LE IMPORTA TENER COMO VECINO
A PERSONAS DE OTRAS RELIGIONES O ETNIAS (%)**

	Vecino cristiano	Vecino musulmán	Vecino hindú	Vecino hebreo	Vecino gitano
Cristiano	100	73,6	86,2	88,8	62,4
Musulmán	98,2	100	91,4	73,5	85,4

Fuente: Estudio sobre relaciones interculturales. 2005.

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 21,5% 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, hebreos y gitanos. Los musulmanes se muestran más receptivos a un matrimonio de sus hijos o hijas con un cristiano (a cuatro de cada diez no le importaría), y más negativos a la hora de que esta posibilidad se diese con personas de origen hindú (solo un 19,5%), hebreos (un 11%) o gitanos (un 19,5%).

TABLA 7.7.

**NO LE 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
Cristiano	100	21,5	40,0	40,4	26,9
Musulmán	40,6	100	19,4	11,0	19,4

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005.

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 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 muestran los datos ofrecidos por un estudio realizado entre escolares ceutíes y melillenses por el profesor Tomas 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*³⁰.

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 ceutí: 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 hebreos los ciudadanos que les causan un mayor rechazo en cualquiera de los ámbitos o niveles de convivencia.
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.

Si comparamos los resultados obtenidos por el *Estudio sobre Convivencia, Tolerancia y Relaciones Interculturales* de 2005 con los ofrecidos por otros trabajos rela-

30. Calvo Buezas (2010), 258.

cionados pero desarrollados en el ámbito nacional, como el realizado por Mercastar SL en octubre de 2006 y publicado en la revista *Mirada 21* de diciembre del mismo año se observa que los musulmanes ceutíes son más tolerantes con los matrimonios mixtos que los musulmanes afincados en el resto del Estado:

Se trata de una cuestión «sensible» para la población musulmana. De manera muy significativa, la gran mayoría (prácticamente 3 de cada 4 entrevistados, es decir el 71,3%) «no dejaría a un hijo o hija casarse con una persona no musulmana», frente al 28,3% que sí lo permitiría. También en este terreno, las mujeres son más «permisivas» que los hombres, al igual que los jóvenes (el mayor índice de rechazo lo presentan los hombres mayores de 55 años) y los que tienen mayor nivel de estudios³¹.

Para los musulmanes ceutíes 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 los varones cristianos con mujeres musulmanas. Los varones de origen magrebí encuentran una mayor dificultad para contraer matrimonio con mujeres de otras etnias, ya que la posición de la mujer en el islam actúa como freno a estas uniones. Por un lado los varones musulmanes no se sienten tan atraídos para el matrimonio por mujeres educadas en un contexto más igualitario e incluso se está produciendo la búsqueda de pareja en Marruecos, ya que por regla general las marroquíes cumplen con más facilidad la posición social que la religión y la tradición les asigna. Por el contrario, son las mujeres musulmanas

31. *Mirada 21*, octubre de 2006.

ceutíes, educadas en la ciudad, las que aceptan de mejor grado a hombres 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 ceutíes con mujeres marroquíes es uno de los factores que cooperan en los problemas de integración escolar, ya que el árabe dialectal es la única lengua 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 ceutíes y marroquíes, con la vista puesta en la obtención del permiso de residencia, extremo que ha llegado a ser investigado por la Fiscalía de Ceuta.

De los 328 matrimonios que se celebraron durante el año 2009 (excluyendo diciembre) en la ciudad de Ceuta en el 64,3% de los casos, al menos uno de sus miembros era extranjero. La pauta más común detectada en estos matrimonios es la descrita anteriormente, la de varones musulmanes ceutíes que se desposan con mujeres marroquíes. En cuanto a las uniones entre personas de diferentes grupos étnico-culturales de pertenencia, la mayoría de los matrimonios registrados lo son de carácter endogámico (dentro de los mismos grupos etno-culturales), mientras que el número de matrimonios mixtos exogámicos (entre cónyuges pertenecientes a distintos grupos etno-culturales) tan solo representaron el 10% del total en ese mismo año. De estos la mayoría se produce entre varones de origen sociocultural cristiano y mujeres musulmanas (el 79,4% de este tipo de uniones) siendo minoritario el caso inverso, el de hombres musulmanes que se desposan con mujeres de origen sociocultural cristiano (el 20,6%)³².

Dentro del debate sobre la convivencia en Ceuta 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 Ceuta y del discurso diplomático defendido habitualmente por las élites políticas y sociales cristianas, se asegura que las relaciones interétnicas 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

32. Datos del Registro Civil de Ceuta publicados en *El Faro de Ceuta* en el año 2009.

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 ceutí. En primer lugar no existen las llamadas *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 ceutí, 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.

Volviendo a la cuestión de la utilización de los términos «convivencia» o «coexistencia», como ya hemos indicado anteriormente, el primero posee una carga de positividad, y esa es la razón de su uso por parte de quienes defienden la existencia de unas relaciones interétnicas aceptables e incluso idílicas, mientras que los que utilizan el término «coexistencia» lo hacen para remarcar el hecho de que las relaciones interétnicas 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 Principal de Ceuta, aun sin llegar a las excelencias cantadas por los líderes «cristianos». Las relaciones interétnicas 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 anxionista 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 Ceuta, aun no se han producido hechos que revistan la gravedad de este.

La convivencia es uno de los valores más reivindicados por los ceutíes, 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 ceutíes, los ciudadanos entienden que la convivencia interétnica en Ceuta, sin ser perfecta, es la única vía para mantener la paz social y no perder lo alcanzado hasta el momento.

LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Dada la conformación étnico-cultural y religiosa de la Ciudad, 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 multi-religioso y multicultural como el ceutí.

En el *Estudio sobre Convivencia, tolerancia y Relaciones Interculturales de 2005*, el 71% de los ceutíes, independientemente de su adscripción religiosa, dicen participar en las actividades y ritos de alguna religión o colaborar con entidades religiosas. Un alto grado de implicación superior al que mantienen con respecto a organizaciones con otros fines como los de tipo político, sociales o vecinales.

El grado de práctica religiosa es elevado, ya que más del 40% de los ceutíes se considera «bastante o muy practicante», mientras que solo un 12% dice ser «nada practicante».

Cuando acudimos al cruce del grado de práctica religiosa con la religión de adscripción, los musulmanes presentan una mayor práctica religiosa. Un 70% de los musulmanes se considera «bastante o muy practicante» frente al 25% 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 ceutíes 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 Metroscopia³³). 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 70% de los musulmanes ceutíes que consideran que su grado de práctica es elevado, el 35% son «muy» practicantes. 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 ceutíes es inferior al del conjunto de los musulmanes que residen en España. Para estos, el porcentaje de «muy practicantes» se situaba en el 41%.

[Véase figura 7.1., p. 391]

Esta cuestión podría ser uno de los motivos añadidos que lleva a los ceutíes católicos 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.

Pero el elevado grado de práctica religiosa para el caso de los musulmanes admite matizaciones si se relaciona esta con el lugar de origen. Son los musulmanes residentes en la ciudad pero nacidos en Marruecos los que muestran un mayor grado de práctica que los musulmanes nacidos en Ceuta.

[Véase figura 7.2., p. 392]

En concreto el 67,4% de los musulmanes ceutíes de origen se consideran «bastante o muy practicantes», mientras que para los musulmanes de origen marroquí este grado de práctica se eleva hasta el 82,5%. Lo que nos indica que el hecho de nacer

33. La Comunidad Musulmana en España. Metroscopia (2005), 22.

en Ceuta en lugar de en un estado confesional como Marruecos provoca entre los musulmanes ceutíes una disminución en el grado de práctica religiosa, aunque aun se sitúe lejos del nivel de secularización que experimentan los ciudadanos de origen «cristiano».

En cuanto a la relación entre la religión y la convivencia, es percibida por la mayoría de los ceutíes como un impedimento para esta última.

TABLA 7.8.

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 religión es fundamental para el desarrollo personal
Acuerdo	35	59	73	61
Desacuerdo	65	41	26	39

Fuente: Estudio sobre Relaciones Interculturales. 2005.

Seis de cada diez ceutíes consideran que la existencia de diferentes religiones no facilita la convivencia, y que además, su existencia provoca conflictos sociales. Siete de cada diez 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 ceutíes creen que la religión es muy importante para su desarrollo personal (un 61%)³⁴. 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.

A este respecto, son los católicos los que se muestran más negativos con respecto a la relación religión-convivencia. Siete de diez católicos cree que la presencia de varias religiones en la Ciudad es negativa, frente al 48% de los musulmanes que po-

34. Rontomé (2005), 49.

seen esta percepción. En el mismo sentido, los católicos creen mayoritariamente que existe una relación entre la existencia de diferentes religiones y la posibilidad de que se produzcan conflictos sociales (el 65% de los católicos frente al 45% de los musulmanes). En cuanto a si existen religiones que facilitan más la convivencia que otras, los católicos están de acuerdo con esta premisa en un 77%, frente a los musulmanes que en un 65% se manifiesta en la misma dirección.

TABLA 7.9.

**PERCEPCIONES SOBRE LA RELIGIÓN Y LA CONVIVENCIA
SEGÚN ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA**

% de acuerdo	Las diferentes religiones facilitan la convivencia	Las diferentes religiones provocan conflictos sociales	Unas religiones facilitan más la convivencia que otras	La religión es fundamental para el desarrollo personal
Católicos	27,8	65,1	77,3	52
Musulmanes	52,5	45,8	65	82,5

Fuente: Estudio sobre Relaciones Interculturales. 2005.

De estos resultados podemos deducir que los católicos consideran que el hecho de que existan diferentes religiones en la ciudad puede provocar conflictos y tensiones sociales, además de considerar mayoritariamente, que una religión (lógicamente la católica) favorece la convivencia más que otras (también por lógica, el islam).

La preferencia clara y manifiesta de los católicos hacia una situación religiosamente homogénea se debe a:

- 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.
- b) La presencia reciente del islam en la Ciudad (al menos de forma legal y reconocida, no más allá de la Transición democrática), hace añorar a los católicos nacidos o residentes en Ceuta desde hace varias décadas, situaciones pasadas de homogeneidad y prevalencia religiosa y cultural cristiana. Los «cristianos» asentados recientemente en la Ciudad provienen también de espacios de prevalencia religiosa católica, por lo que la situación de diversidad religiosa de la Ciudad les provoca un recelo similar a la de los ceutíes de origen.

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, 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 (para el 82,5% de los musulmanes).

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 Hermann Tertsch. Este periodista mantiene que en «una cultura muy laica e individualista como la nuestra, es muy difícil integrar a gentes que tienden hacia lo colectivo»³⁵.

Podemos estar de acuerdo respecto al carácter fuertemente individualista como uno de los rasgos definitorios de nuestra sociedad, pero en relación a la afirmación de que se trata de «una cultura muy laica», existen serias dudas. 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 «catolicismo de frontera». El catolicismo español tiene un fuerte componente de «cruzada», cuya expresión particular es el «casticismo». En Ceuta, ese casticismo es especialmente acusado en una buena parte de la población cristiana («cristianismo de cruzada» lo denomina Stallaert³⁶). Es evidente, que en el caso de Ceuta, al igual que sucede en

35. Tertsch (2003), 242.

36. Stallaert (1998), 139.

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. En Ceuta, 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 (como fue la petición de retirada de carteles de ropa interior de las marquesinas de los autobuses, por asegurar que «incitaban a la prostitución»³⁷); la mayoría de las fricciones se relacionan más con actitudes educacionales. 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 (y el ejemplo de la chirigota del 2006 es claro) la actitud o manifestación 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.

LEALTADES DE UN GRUPO CUESTIONADO

La desconfianza hacia la población musulmana ceutí 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.

Resulta habitual entre los medios de comunicación españoles, poner en duda la lealtad de los musulmanes ceutíes hacia la nación a la que pertenecen:

[...] hoy por hoy, la mayor parte de sus habitantes son españoles, es decir de remoto origen peninsular y cristianos. Respecto a los musulmanes con DNI español, sólo podemos señalar que su lealtad, mil veces proclamada –como la proclamaban los folclóricos procuradores saharauis en las Cortes de los años sesenta– es cuando menos motivo de matizaciones y dudas razonables, por mucho que TVE nos

37. *El Faro de Ceuta*, 6 de julio de 2006.

*enseñe a una vieja mora blandiendo una banderita rojigualda, o a un sindicalista comentando los beneficios sanitarios, de Seguridad Social y etcétera que estos españoles atípicos no quieren perder. Todo eso está muy bien, pero cualquiera que no sea ciego por vocación verá que la modificación étnica, cultural y religiosa de Ceuta y Melilla acabará convirtiéndose en un argumento real –ya no declamatorio– de Marruecos y que en un eventual referéndum, o en una negociación a la baja entre España y el reino alauí, esa población sería determinante [...]*³⁸.

En este artículo, de un diario de tirada nacional, queda patente el recelo hacia los musulmanes ceutíes 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 Ceuta por parte de la población musulmana con la vista puesta en la entrega de la Ciudad a Marruecos.

En el mismo sentido se expresaban otros medios nacionales y locales:

*A pesar de su religión y de que se les acusa de ser pro marroquíes, no quieren que Ceuta pase a manos de Marruecos porque perderían todos los derechos que les otorga pertenecer a un país occidental. Sobre todo un sistema educativo, asistencial y sanitario, del que según sus conciudadanos cristianos, abusan*³⁹.

*Pudiera ser que una minoría haya adoptado la nacionalidad por conveniencia para poder sobrevivir y tener mejor futuro, aunque en el fondo de su corazón no sienta nada por el país que le ha dado esta oportunidad única*⁴⁰.

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 Elcano⁴¹, el Instituto Español de Estudios Estratégicos⁴² o los informes de los servicios de inteligencia españoles⁴³, donde se pone en duda la lealtad de la población musulmana.

38. *La Gaceta*, 21 de mayo de 2010.

39. *La Razón*, 5 de septiembre de 2001.

40. *El Faro de Ceuta*, 16 de febrero de 1997.

41. ARI 159/2008. Real Instituto Elcano. 2008.

42. Máximo Cajal (2003), 210.

43. *El País*, 12 de septiembre de 2005.

En el ámbito local, la cuestión queda fuera de toda duda. La mayoría de los cristianos suelen considerar a los musulmanes 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 Ceuta no tienen arraigo (no son verdaderos ceutíes) por lo que sus lealtades tampoco 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 ceutíes cristianos ante una percepción coyuntural de «invasión», pero que veinte años más tarde aun 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 la ceutí en particular. A finales del año 2007, el diario *El Faro de Ceuta*, entrevistaba a varias personalidades locales sobre esta cuestión bajo el significativo titular de «Musulmanes ceutíes ¿españoles o marroquíes?»⁴⁴. El líder de Comisiones Obreras y del partido localista 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 determinar cada proporción resulta imposible.

El pacto que suscribieron los líderes del PSPC, Aróstegui y el líder de la UDCE, Mohamed Ali Lemague, 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 ceutíes y su consideración como españoles de conveniencia⁴⁵.

En el mismo diario, se procedía a cuestionar también sobre las lealtades de los musulmanes ceutíes al líder de la UDCE, Mohamed Ali Lemague:

En mi opinión, esta pregunta carece de fundamento. De hecho, pienso que no se debería hacer a estas alturas. Está claro que la comunidad musulmana de Ceuta

44. *El Faro de Ceuta*, 17 de diciembre de 2007.

45. En un sondeo realizado por la consultoría ceutí *Sociopolis* en noviembre de 2009, la mitad de los votantes de la UDCE rechazaban la posibilidad de un acuerdo con el PSPC.

se siente española, el problema es que aun se confunde la nacionalidad con la religión. Para ser musulmán no hace falta ser marroquí.

Tal y como plantea el líder de la UDCE, 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 Ali Lemague 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 Principal de Ceuta sobre las lealtades religiosas que los musulmanes ceutíes deben al rey Mohamed VI 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» ceutíes. 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». 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 ceutí, la «retrocesión» de la ciudad al Reino Alauí 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 cristiano de la población, especialmente entre los abandonados del «ceutismo».

La inmigración de magrebíes hacia la Ciudad Autónoma posee características económicas, es decir se trata de marroquíes que buscan una mejora en su calidad de vida⁴⁶. Ceuta representa el estado de bienestar del que carecen en su país de origen y esta es la verdadera razón de una inmigración que elige Ceuta en busca de mejores condiciones de vida por simples razones geográficas. En este sentido no existen informes conocidos de los servicios de inteligencia españoles que puedan atribuir la existencia de una inmigración marroquí dirigida intencionadamente contra la ciudad por parte del gobierno alauí con el objeto de alcanzar una mayoría de origen marroquí y posteriormente usarlos como «quinta columna» de su anexionismo. Es más, como

46. García Flórez (1999), 218.

puede comprobar el propio gobierno marroquí, los nuevos ceutíes, una vez instalados en la ciudad, mantienen los lazos afectivos y religiosos con su país de origen pero no secundan a organizaciones o partidos que promuevan la mal llamada «retrocesión». Los resultados electorales avalan esta tesis. Los partidos abiertamente pro marroquíes (desde el Partido Humanista o el Partido Ceutí) han obtenido en todas las elecciones a las que se han presentado, un apoyo escaso y siempre por debajo del 1% del total de los votos (con la excepción de la Coalición Electoral Musulmana en 1995 liderada por Mohamed Ali Ahmed, si bien en aquel caso el apoyo registrado se pudo deber al tirón electoral de Ahmed Subaire). Resulta significativa la especial preocupación que suelen manifestar los medios de comunicación españoles, e incluso las instituciones especializadas en temas de seguridad y relaciones internacionales hacia el grado de lealtad de los musulmanes ceutíes cuando la expresión política de ese entreguismo a Marruecos concita un apoyo electoral insignificante, mientras que en otras regiones de España las opciones políticas que promueven la independencia de una parte del territorio nacional alcanzan porcentajes verdaderamente preocupantes y se sostienen con decenas de miles de votos. Así, en Cataluña un partido abiertamente secesionista como ERC obtuvo el 14% del total de los votos en las elecciones autonómicas del año 2006 y promueve referéndums sobre la independencia de la región en los municipios donde gobiernan; en el País Vasco algunos partidos han sido ilegalizados por su apoyo al terrorismo secesionista y el mayoritario PNV ha propuesto en varias ocasiones la ruptura del actual marco constitucional; mientras que en Galicia el separatista BNG ha obtenido el 16% del total de los votos en las elecciones autonómicas de 2009.

El recelo hacia la población musulmana por parte de los españoles en general y de los cristianos ceutíes en particular se muestra sobredimensionado. Las lealtades hacia España o hacia Ceuta, son mayores entre los ciudadanos musulmanes de la Ciudad que el que pudiéramos encontrar en otros lugares de España como los comentados anteriormente, sin embargo parece resultar especialmente preocupante la lealtad de los musulmanes ceutíes o melillenses, probablemente porque el separatismo de ciertas regiones españolas resulta «familiar», forma parte, paradójicamente, de lo «español», mientras que un posible secesionismo musulmán en Ceuta resultaría algo ajeno y extraño, y como todo lo relacionado con el islam y con Marruecos, produce un fuerte rechazo.

Los musulmanes ceutíes han demostrado un pragmatismo que les aleja de posiciones entreguistas en favor del país de origen (o del de sus antepasados más inmediatos) en un sentido político. Mientras las diferencias económicas y sociales se mantengan en los parámetros actuales, las posibilidades de que surja una corriente pro marroquí

con cierta importancia dentro de la población musulmana de la ciudad, es mínima. Esta percepción es compartida también desde Marruecos. Es habitual observar en la prensa marroquí como se lamentan de la falta de adhesión de los musulmanes de Ceuta a las tesis anexionistas. Así queda reflejado en publicaciones como el semanario *Le Journal*:

[...] a pesar del racismo, los marroquíes de Ceuta se implican cada vez más en la democracia española y conciben su porvenir lejos de Marruecos.

Para a continuación ofrecer una explicación similar a la tesis que hemos venido manteniendo con respecto a las relaciones de los musulmanes ceutíes con Marruecos: «es sentimental, sin más»⁴⁷.

Además de todo lo expuesto, la mayoría de analistas (salvo excepciones⁴⁸) suelen olvidar la cuestión identitaria, los musulmanes ceutíes quieren ver reconocida su identidad musulmana pero siempre dentro de su ciudadanía como españoles. Los musulmanes ceutíes no son marroquíes y no solo en el sentido legal del término, también en el sentido identitario: son sobre todo ceutíes y de ahí su identificación preferente con la Ciudad. En un artículo publicado en *Ceuta al día*, la diputada Fátima Hamed se planteaba esta cuestión:

*¿Se puede ser español y ceutí sin ser de origen cristiano-occidental? Aquí el matiz (ceutí) es importante, muy importante. Entre otras cosas, porque el concepto de ser de Ceuta de algunas personas, es distinto del de otras*⁴⁹.

Para la diputada de la formación musulmana UDCE la españolidad de la población musulmana de Ceuta es algo incuestionable y como ha dejado constancia en este y en otros artículos, 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

47. *Le Journal*, febrero 2006.

48. Algunos autores mantienen, sobre la base de diversos trabajos de campo, que la mayoría de los musulmanes ceutíes no desean una Ceuta marroquí: Rosander (2004), García Flórez (1999), Rontomé (2004).

49. *Ceuta al día*, 26 de noviembre de 2010.

Ceuta debido en parte a la consideración que de ellos hacen el resto de ceutíes no musulmanes.

Pero si bien no existe evidencia de que el gobierno marroquí impulse la «ocupación» de las ciudades norteafricanas mediante la emigración de sus súbditos, lo cierto es que si controla y permite los flujos migratorios no solo a Ceuta, también al resto de España y Europa, y que estos movimientos son utilizados como válvula de escape a la difícil situación laboral y económica que vive la población de Marruecos. En este sentido, el gobierno alauí, permite el tránsito hacia Ceuta de sus súbditos, evitando así los conflictos sociales que pudieran generarse por la falta de expectativas de su población a la vez que utiliza la inmigración, especialmente la subsahariana, como herramienta de presión sobre el gobierno español cuando se trata de negociar cualquier cuestión bilateral, pero la «marcha de la tortuga» como parte de un complot contra la ciudad carece en último término de base real.

EL DISCURSO 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 interreligioso 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 etnia⁵⁰.

En el caso de Ceuta 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

50. Sowell (2006), 43.

refiere a las fiestas locales solo aparecen en el portal institucional festividades cristianas: Corpus Christi, cruces de mayo, carnavales, fiestas patronales, noche de san Juan, romería de san Antonio, Semana Santa y san Daniel y compañeros mártires)⁵¹ la realidad es que la diversidad es una situación sobrevenida y no deseada. La mayoría cristiana se opuso⁵² 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 las ciudades de Ceuta y Melilla. La conflictividad social que había vivido la sociedad ceutí en las décadas previas a la diversidad religiosa había tenido el mismo origen que en el resto de la sociedad española: conflictos socioeconómicos y políticos. La legalización en la década de los noventa de la diversidad ya existente, introdujo una nueva causa de conflictividad: la religiosa. El discurso de la diversidad entre las élites políticas de la Ciudad ha ido modificándose con arreglo a las evoluciones sociales y a criterios pragmáticos de oportunidad política. Se ha pasado así desde la oposición a las nacionalizaciones masivas a la alabanza de la diversidad pasando por un periodo de ignorancia de la nueva realidad social que Arostegui explica con acierto:

La pretensión absurda, a la que tanto estamos acostumbrados los ceutíes, es esperar que estas personas desaparezcan...estas personas son ciudadanos ceutíes, forman parte de esta sociedad y estamos obligados a convivir con ellas⁵³.

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 (entre otras cuestiones por su irreversibilidad), 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 ceutí y al reconocimiento expreso de una identidad propia y diferenciada.

51. Portal institucional de la Ciudad Autónoma de Ceuta. Consejería de Turismo. www.ceuta.es.

52. Stallaert (1998), 131.

53. Arostegui (2002), 99.

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 ceutíes según su origen. Los «cristianos» añoran los tiempos en los que la ciudad era «suya» es decir, cuando era étnica y religiosamente homogénea, la población era mayoritariamente de origen peninsular y católico, ya que las minorías hebreas e hindúes 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 Ceuta como algo transitorio.

Para los musulmanes, especialmente los de primera generación, provenientes de una sociedad o entorno también muy homogéneo, la diversidad es una realidad en Ceuta 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.

CONCLUSIONES

No existe una identidad ceutí 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 ceutí única.

Hasta los años ochenta del pasado siglo, la identidad de los ceutíes era prácticamente idéntica a la del resto de los españoles, y se basaba en la religión católica, la lengua española o castellana y unos rasgos culturales similares a los andaluces. Las diferencias con respecto a la identidad española común estribaban en que los rasgos identitarios de españolidad, incluido el catolicismo, se daban en mayor grado entre los ceutíes que entre el resto de españoles, precisamente por ser esta una ciudad frontera. Esta identidad de españolidad de frontera es el denominado *ceutismo*.

La identidad ceutí única basada en los rasgos comunes a la cultura de la mayoría de los españoles se quiebra a partir del reconocimiento de la ciudadanía de los musulmanes residentes en Ceuta. Hasta ese momento la presencia irregular de los musulmanes permitía seguir hablando y defendiendo una identidad ceutí que coincidía con la identidad de los cristianos ceutíes. 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 ceutí, 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 árabe dialectal ceutí).

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 ceutíes 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 referencian como «musulmanes» frente al resto. Los musulmanes ceutíes 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 ceutíes. Al igual que le sucede a los musulmanes que residen en Ceuta pero que han nacido en el extranjero, la mayoría de los musulmanes que residen en España y que son inmigrantes, mantienen un grado de práctica superior al de los musulmanes ceutíes nacidos en la Ciudad. La pertenencia de origen a la Ciudad 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 aculturalización que según estos líderes, padece una parte importante de la población musulmana joven.

La alteridad, la visión que tienen los individuos pertenecientes a cada uno de los grupos, se muestra más negativa y estereotipada entre los cristianos que entre los musulmanes. Los cristianos consideran que la identidad propia y única de Ceuta es la suya, la cristiana, común con la del resto de España. Los musulmanes son percibidos como recién llegados que deben acomodarse todo lo posible a las pautas propias. Esto, unido a la visión negativa que suelen tener la mayoría de los españoles sobre los musulmanes en general y sobre los marroquíes en particular, lleva a los cristianos a sentir disgusto con respecto a la nueva identidad musulmana que pugna por hacerse visible en el espacio público de la Ciudad.

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 ceutíes, por lo que su identificación con el espacio geopolítico de la ciudad es considerable. Para los musulmanes, la identificación con la ciudad es una salvaguarda de prosperidad. Pertenecer a Ceuta 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, el encontrarse a caballo de dos realidades, la española a la que pertenecen por derecho y la marroquí a la que se vinculan por cuestiones culturales, religiosas y familiares, les impulsa a buscar un referente espacial claro, y este no es otro que la ciudad de Ceuta.

En cuanto a la convivencia como valor común, ambos grupos la defienden como rasgo identitario propio de los ceutíes 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 inferiores. La conservación del sistema de convivencia interétnica actual en Ceuta pasa por el mantenimiento de un cierto nivel de desigualdad y de segregación entre los grupos musulmán y cristiano.

LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD MUSULMANA Y LAS POLÍTICAS 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 sociodemográfica 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. La reafirmación de los grupos étnicos y culturales, en lo que se ha dado en denominar «resurgimiento étnico», 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 societal. 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. Kymlicka¹ 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

1. Kymlicka (1996), 47-55.

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 mas 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...) 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 Ceuta, la reivindicación de la identidad de la minoría musulmana como grupo diferenciado dentro de la sociedad ceutí se inicia con el acceso de los musulmanes ceutíes a la condición de ciudadanos. Como se expuso anteriormente, en el año 1986 el porcentaje de musulmanes que residían en Ceuta y que poseían la nacionalidad española representaban tan solo el 17% 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 Ceuta eran considerados extranjeros con todo el cumulo 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 Ceuta» liderada por el moderado Ahmed Subaire y la «Asociación Musulmana de Ceuta» del pro marroquí Mohamed Ali Ahmed. 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. 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, 6.342 nacionalidades españolas a musulmanes residentes en Ceuta, 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 Ceuta. Sin entrar a valorar si existía o no, falta de sensibilidad de esta Ley con respecto a los residentes musulmanes (nominalmente marroquíes) asentados o nacidos en Ceuta, la consecuencia final fue la excepción en su aplicación en favor de una minoría étnico-religiosa. La solución adoptada (la de aplicar excepciones) fue la menos gravosa en ese momento de cara a la paz social de la ciudad, sin tener en cuenta las consecuencias futuras: el fuerte crecimiento demográfico musulmán y la victimación de la población no musulmana.

A partir de ese momento, las asociaciones musulmanas mutaron para conformarse en partidos políticos (Ahmed Subaire creó Iniciativa por Ceuta y Mohamed Ali Ahmed lideró el Partido Socialista de los Trabajadores) y continuaron sus reivindicaciones identitarias por las vías políticas.

LOS DERECHOS DE AUTOGOBIERNO

La descentralización administrativa llevada a cabo por el modelo de Estado Autonomo 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 autonomo 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 determi-

nadas 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 *ex novo* en la consecución de una rebaja en las diferencias de autogobierno entre regiones y nacionalidades.

En Ceuta, debido a las presiones que Marruecos ha ejercido sobre los diversos gobiernos españoles desde la instauración del modelo autonómico con el objetivo de que Ceuta y Melilla no obtuvieran la concesión de un Estatuto de Autonomía que la equiparase al del resto de las Comunidades Autónomas de España, se conforma como «Ciudad Autónoma», modelo no contemplado específicamente en nuestra Constitución, y que carece de atribuciones importantes, y lo que es más significativo, 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 ceutí pasen por el filtro del parlamento nacional).

Las élites musulmanas no han mostrado hasta la fecha, interés por los derechos de autogobierno, centrándose en la reclamación o el reconocimiento de algunos derechos poliétnicos. El interés del partido musulmán mayoritario (la UDCE de Mohamed Ali Lemague) se ha dirigido, 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. El actual estatuto de autonomía, en su Preámbulo, habla del «respeto, comprensión y aprecio de la pluralidad cultural de su población»²; 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 árabe-ceutí, se requiere en primer lugar su aprobación por dos tercios de la asamblea ceutí, luego elevar esta propuesta de iniciativa de reforma a las Cortes Generales para su aprobación mediante Ley Orgánica.

2. Artículo 5.2.h de la Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo del Estatuto de Autonomía de Ceuta.

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 *dariya* ceutí. La Asamblea de Ceuta solo tiene potestad para sugerir al Ministerio de Educación, adaptaciones al ámbito específico de la ciudad. El sistema educativo de Ceuta 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 (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 marroquíes³, constituye un freno a los derechos de autogobierno de la minoría musulmana, a pesar de que esta minoría se convertirá en mayoría numérica en breve.

La consecución de los derechos de autogobierno de la minoría musulmana ceutí 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 PSOE que gobernaba cuando se implantó el modelo de Ciudad Autónoma, como el PP que no ha modificado este status durante su mandato, no se muestran dispuestos a abordar esta posibilidad.

La segunda opción sería la de modificar el actual Estatuto por parte de una Asamblea de Ceuta con una mayoría suficiente para iniciar este procedimiento y que sean las Cortes Generales las que accedan a reconocer estatutariamente la identidad musulmana 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 en las que se incluiría el árabe-ceutí.

La limitación del estatus jurídico-constitucional de Ceuta, debida a las presiones de Marruecos con el objeto de mantener a la ciudad en un marco jurídico-estatutario lo mas diferenciado posible del resto del Estado, ha tenido el efecto, no buscado, de limitar las posibilidades de que la futura mayoría musulmana alcance unos derechos de autogobierno similares a los que las minorías han alcanzado en otras regiones de España. Autores como el profesor Remiro Brotóns defienden otra razón a las limitaciones jurídico-estatutarias de Ceuta:

3. García Flórez (1996), 194.

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 Marruecos⁴.

Este planteamiento, el de limitar la capacidad legislativa de Ceuta tras comprobar el rápido crecimiento de la población musulmana de la Ciudad (como consecuencia de las nacionalizaciones masivas) 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 Ceuta 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 (o «retrocesión» en el lenguaje de estos líderes) 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 Ceuta al reino marroquí. Además, el saldo vital de los musulmanes ceutíes es claramente favorable al mantenimiento de Ceuta 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 ceutíes 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.

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

4. Remiro Brotóns (1999), 102.

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»⁵ una descripción pormenorizada de los derechos poliétnicos:

- Programas de 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 minorías
- 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.
- 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
- Subvenciones públicas para festivales etno-culturales y programas de estudios étnicos.
- Facilitar los servicios a adultos en la lengua materna en vez de obligarles a aprender la lengua mayoritaria para acceder a los servicios públicos.
- 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 societal, se basa en tres ejes principales:

5. Kymlicka (2004), 93.

1. Establecimiento y aplicación de una discriminación positiva hacia las minorías.
2. Adaptación de la generalidad en los ámbitos escolares, laborales y de industrial a las necesidades de las minorías.
3. Políticas lingüísticas de acomodo, utilizando para ello la inclusión de la lengua en el ámbito escolar, en publico 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 Ceuta, 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 83,6% del total de musulmanes residentes en Ceuta⁶), 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 ceutíes, junto con los 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 ceutíes mantuvieron con el gobierno central culminó con la no aplicación de la Ley a los musulmanes de Ceuta y la apertura de un proceso extraordinario de nacionalizaciones. El rápido crecimiento numérico de los musulmanes ceutíes 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.

6. Estudio estadístico de la población musulmana de Ceuta. INE. 1986.

La discriminación positiva

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*» 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:

- a) Mejorar las condiciones materiales de grupos sociales o raciales en pobreza.
- b) Facilitar su integración a la sociedad global.
- c) 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.

La búsqueda de acciones de discriminación positiva en favor de los musulmanes ceutíes aparece unida al crecimiento y consolidación de los partidos musulmanes. En el año 1995, ante la celebración de elecciones locales en Ceuta, la formación política liderada por Mustafá Mizzian, el Partido Democrático y Social, propone la reserva de unas plazas dentro del cuerpo local de policía de forma exclusiva para los ciudadanos musulmanes. Mizzian consideraba que esta era una institución no plenamente democrática al no estar conformada de forma proporcional a los pueblos que viven

en Ceuta⁷. 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 ceutí en particular. No se trataba de, según lo define Taylor «medidas de discriminación a la inversa que permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos»⁸, 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 PDSC de Mustafá Mizzian y por algunos agentes sociales y religiosos musulmanes. En febrero de 2002, el Imán Principal de Ceuta, Hamed Liazid, y el representante de la asociación religiosa y asistencial «Luna Blanca», Mustafá Abdelkader, hacían referencia en una entrevista concedida al diario *El Faro de Ceuta* 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 PDSC de 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,

7. *Ceuta Información*, 24 de mayo de 1995.

8. Taylor (1993), 63.

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».⁹ 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».

La reivindicación de las cuotas en la administración a favor de los ciudadanos musulmanes alcanzan hasta el año 2006, en el que el propio PDSC solicitaba que:

[...] teniendo en cuenta la realidad socioeconómica de la ciudad, articular dentro de la legalidad vigente algún tipo de compensación positiva para el acceso a la función pública, policía, administración local [...] Esto es algo que dirigimos al Gobierno de la Ciudad y de la Nación, es una medida importantísima, Sr. Presidente, pues no se puede conseguir una ciudad del talante y una ciudad del carácter multirracial, y multicultural como es la ciudad de Ceuta, y una función pública integrada generalmente por un sector de esta población.

Para esto proponía sortear las premisas de capacidad y mérito por algún tipo de condición de acceso que solo cumplieran los musulmanes: «se puede hablar del conocimiento de otro idioma o de la condición de habitar en determinadas zonas, etc.»¹⁰ En el mismo Pleno de la Asamblea, Mustafá Mizzian insistía en el acceso a la policía local:

[...] lo que no podemos admitir, Sra. Consejera, por hacer algún ejemplo, no por ir directamente a esta institución, sino por hacer un ejemplo: dentro del Cuerpo de la Policía Local que está constituido por más de 300 agentes, solamente haya media docena o cuatro, o cinco funcionarios musulmanes, eso no es de recibo; eso va en contra de la propia imagen que queremos dar de la ciudad y nosotros estamos hablando de articular mecanismos legales sin compensación, que son fácilmente aplicables.

9. *El Faro de Ceuta*, 18 de mayo de 2002.

10. Acta de sesión pública ordinaria del Pleno de la Asamblea de la Ciudad Autónoma de Ceuta de 20 de marzo de 2006.

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, Mustafá 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 Ceuta y que promoviese la creación de una policía local multirracial:

[...] hacen falta policías ceutés musulmanes que entiendan las costumbres, la lengua y sepan comunicarse con esta población en la resolución de conflictos¹¹.

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

11. *El Pueblo de Ceuta*, 25 de marzo de 2010.

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. Los partidos musulmanes ceutíes 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 ceutíes 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 ceutí. 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 Ceuta, no todos se encuentran en esta situación ni parten desde una situación desfavorable, ni todos los no musulmanes parten de posiciones ventajosas por el hecho de pertenecer a un determinado grupo étnico-religioso (el 60% de las familias por debajo del umbral de la pobreza en Ceuta en el año 2007 eran «cristianos», si bien la pobreza extrema castigaba en mayor medida a las familias musulmanas¹²). 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 ceutí. Por otra parte, surge la duda sobre cómo se debería actuar ante el caso (cada vez más numeroso) de un musulmán converso, que se ha educado como un cristiano y que, según esta premisa, la religión de adscripción anterior le ha permitido gozar de una posición de partida más ventajosa.

Respecto al argumento esgrimido por estos líderes musulmanes de que la introducción de cuotas étnicas o religiosas en la función pública provocaría una mejora del servicio que esta presta y por lo tanto supondría un beneficio para el conjunto de la ciudadanía, parte del supuesto de que los servicios públicos no son «ciegos a la diferencia» y se prestan condicionados por el grupo de pertenencia del ciudadano, algo que no concuerda con el hecho de que son precisamente los grupos más desfavorecidos económica y socialmente los mayores perceptores de las políticas sociales. En el caso de Ceuta, además del más que probable crecimiento del «resentimiento social» que provocaría una discriminación positiva basada en la religión, los no musulmanes interpretarían esta necesidad de policías locales musulmanes como una confirmación de que son musulmanes la mayoría de los delincuentes y los responsables últimos de la inseguridad ciudadana así como de la mayoría de los conflictos que se producen en

12. Rontomé y Cantón (2007), 42.

la ciudad. 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 Ceuta coinciden con los de Melilla¹³.

Las reclamaciones de discriminación positiva poseen un fuerte componente victimista y de resarcimiento de las supuestas discriminaciones que determinados grupos han sufrido en el pasado. La mayoría de los musulmanes ceutíes se asientan en la ciudad tras la independencia de Marruecos, de forma irregular y gracias a la permisividad de las autoridades militares de la zona. Treinta años más tarde, ante la posibilidad legal de ser considerados extranjeros (la mayoría lo eran) 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. Las élites musulmanas son conscientes de este hecho por lo que argumentan que la necesidad de una discriminación positiva tiene como objeto una mejora de la convivencia y la integración, más que la reparación de una supuesta discriminación pasada.

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 Thomas Sowell¹⁴ este tipo de medidas no favorecen a los más desfavorecidos sino a los más favorecidos de cada grupo. Si solo el 9% de los estudiantes de bachillerato en Ceuta son musulmanes, solo está reducida porción de los jóvenes musulmanes podría optar a una plaza reservada para el cuerpo local, 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 posibilidades 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

13. Coalición por Melilla solicitó en mayo de 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.

14. Sowell (2006), 241.

implantadas por las élites nacionalistas con respecto a la lengua en regiones como Cataluña y el País Vasco).

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 societal. 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*¹⁵ y en Ceuta sucedió algo similar en octubre del año 2007. Las soluciones a este conflicto 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 negativa 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, recibió quejas desde su propio partido en Ceuta, 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

15. *Hiyab*: «velo», «separación», derivado de la raíz árabe «h-g-b» que quiere decir esconder, ocultar de las miradas. Aplicado al velo utilizado por las mujeres musulmanas para cubrirse los cabellos.

nacional a introducir una nueva exención: no se restringirá su uso en Ceuta por ser una costumbre generalizada y porque se trataba de españolas¹⁶.

En situación similar se encuentra la práctica del ritual del sacrificio durante la Pascua Grande, 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 Ceuta, 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 ceutíes 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. Cabe preguntarse cuál es la opción más oportuna frente a este asunto, si obligar a cumplir la ley, sancionando a quienes incumplan la normativa higiénica, provocando con seguridad un conflicto social de consecuencias graves y las acusaciones de los musulmanes ceutíes de que el gobierno de la Ciudad los discrimina y no respeta sus costumbres o rituales religiosos; o bien mirar hacia otro lado, haciendo dejación de sus funciones. 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.

16. *El País*, 11 de febrero de 2008.

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 Ceuta los partidos musulmanes, especialmente la UDCE había abogado desde su llegada a la Asamblea de Ceuta 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 Ceuta 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 Ceuta acordaron hoy incluir, por primera vez, en el calendario laboral del año próximo una fiesta musulmana: el Aid el Kebir (también conocido con el nombre de Aid el Adha o Fiesta del Sacrificio) que se celebrará el 17 de noviembre de 2010. Ceuta se suma así a Melilla 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 ceutíes 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 Magreb y, en general, en el mundo árabe.

La comisión informativa de presidencia de Ceuta acordó por unanimidad que el descanso que corresponde a la Virgen de la Asunción, que en 2010 cae en domingo, sea trasladado no al lunes 16 de agosto, como suele ser habitual, sino al 17 de noviembre. La iniciativa fue presentada por la principal formación de oposición, la Unión Democrática Ceutí, que dirige Mohamed Alí, y obtuvo el respaldo del Partido Popular, que gobierna la ciudad, y del PSOE, tercera fuerza política.

«Por fin se adecua el calendario laboral a la realidad social de Ceuta», declaró satisfecho a este periódico Alí. La mitad, o quizá ya algo más, de los 75.000 habitantes de la ciudad son musulmanes. «El acuerdo es importante porque refleja la convivencia que prevalece en esta ciudad», afirmó el vicepresidente ceutí Pedro Gordillo.

La asamblea de Ceuta ratificará, el próximo jueves, la decisión de la comisión. A continuación el Gobierno ceutí enviará al Ministerio de Trabajo el calendario laboral para 2010. Ese envío será acompañado de una solicitud. Como no todos los años hay festividades que caen en domingo Ceuta pedirá a Trabajo poder ampliar de tres a cuatro el número de sus fiestas locales para poder así incluir el Aid el Kebir.

El Gobierno de Ceuta ha negociado la modificación del calendario laboral con su oposición política, en la que el partido musulmán es mayoritario, mientras que el de Melilla lo hizo la semana pasada con las cuatro asociaciones religiosas integradas en la Comisión Islámica. El portavoz de esta comisión, Abderramán Benyahia, declaró entonces que la decisión era un paso hacia la constitución de un islam español¹⁷.

La festividad del Aid El-kebir se ha introducido en el calendario ceutí en detrimento de una festividad religiosa cristiana aprovechando el hecho de que en el año 2010 esta fiesta coincidía con un domingo, y ante la posibilidad de que en años sucesivos no pudiera llevarse a cabo esta permuta, se ha solicitado al Ministerio de Trabajo la ampliación del número de fiestas locales. La principal significación de esta medida es la ruptura de la homogeneidad religiosa festiva, tal y como indica el periodista, Ignacio Cembrero, autor del artículo, tras la inclusión de una fiesta religiosa islámica en un calendario predominantemente cristiano desde la finalización de la Reconquista.

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*, Marshall define así el concepto clásico de ciudadanía:

17. *El País*, 21 de septiembre de 2009.

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 aspiraciones¹⁸.

Como señala Esteban Enguita¹⁹, la definición de Marshall reúne de forma módica los principales rasgos de este concepto clásico de ciudadanía en relación a su estatus que se traduce en términos de derecho y obligaciones:

- 1) son individuales,
- 2) son los mismos para todos los miembros y
- 3) 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 espe-

18. Marshall (1992), 37.

19. Esteban Enguita (2007), 259-261.

cíficos. En el caso de Ceuta, 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 societal ceutí 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 no musulmanes de Ceuta, 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 en Ceuta 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»²⁰.

20. *El Faro de Ceuta*, 14 de febrero de 1997.

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 Ceuta, el rechazo de los cristianos a una ciudadanía diferenciada que reconozca derechos o exenciones diferentes para los musulmanes ceutíes es patente y similar a la expresada en el resto de la nación. Pero la introducción de una ciudadanía diferenciada (aunque sea «suave o débil») 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 ceutíes 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 societal.

LA REIVINDICACIÓN DE LA LENGUA ÁRABE

La identidad colectiva de los musulmanes ceutíes 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 árabe-ceutí.

La formación del actual colectivo musulmán en Ceuta 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 Ceuta.

Las características propias del dialecto árabe-ceutí están condicionadas principalmente por ese carácter migratorio iniciado a principios del siglo XX, con la llegada de población marroquí desde las provincias norteafricanas de Tánger-Tetuán. Según Ángeles Vicente²¹, un alto porcentaje de esta población provenía de la zona fronteriza con Ceuta, la dominada por la tribu de Anjera, por lo que el dialecto que se introduce en la Ciudad es de tipo occidental, prehilalí y rural. También arribó a Ceuta población proveniente del Rif que utilizaban una lengua diferente, el *tarifit* (que con el tiempo se ha ido perdiendo entre la población musulmana más joven).

La evolución del dialecto árabe-ceutí, hasta su configuración actual, se produce bajo tres influencias. Por un lado, la del árabe clásico, utilizado en la liturgia y vehículo de identidad de toda la cultura arabo-islámica y que vincula a los musulmanes ceutíes con la *umma*²². En segundo lugar la creciente homogenización que se está

21. Vicente Sánchez (2008), 69.

22. El concepto de *umma* es el de comunidad musulmana.

produciendo en Marruecos y que se traslada a la población musulmana de Ceuta gracias al contacto cotidiano entre ambas poblaciones. Por último, la coexistencia directa e intensa con el español, lengua en la que se imparte la educación y que posee aun, un cierto prestigio social entre los ceutíes musulmanes. Al contacto con el español, el dialecto árabe-ceutí se nutre de neologismos procedentes de éste, que se utilizan para denominar campos semánticos como el de la alimentación, la ferretería, la droguería, los objetos de la vida cotidiana y otros con los que se denominan objetos desconocidos para la cultura originaria arabo-musulmana, lo que hace habitual que los musulmanes ceutíes utilicen refranes o frases hechas procedentes del español, entremezcladas con el dialecto árabe-ceutí. La especificidad del dialecto árabe-ceutí se manifiesta cuando sus usuarios, especialmente los más jóvenes, aseguran tener dificultades para hacerse entender en las zonas centro y sur de Marruecos.

En un estudio elaborado sobre la lengua hablada por los musulmanes de Ceuta, 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. Según Herrero, que realizó entre 1990 y 1992 un trabajo de campo en el Mercado Central de Ceuta, el uso que realiza la comunidad musulmana del árabe-ceutí es el de un signo de su identidad cultural y religiosa, de refuerzo de la tradición islámica frente a la modernidad de la cultura occidental. Para los musulmanes ceutíes, «la religión que se manifiesta en el ámbito lingüístico, es el criterio de identificación y contraste más claro que tiene».

El árabe-ceutí es un *dariya*, una variedad dialectal alejada del árabe clásico. Mientras que este último posee un elevado prestigio en el mundo arabófono, las variedades dialectales de esta lengua se encuentran desprestigiadas, a causa principalmente de la inexistencia de una ortografía codificada y a su no reconocimiento oficial²³.

El dialecto árabe-ceutí como eje de identidad

La percepción de los usuarios del dialecto árabe-ceutí o *dariya*, se ha ido modificando en un sentido similar al observado en otros grupos étnicos o culturales, donde

23. El árabe clásico *ofucsa*, es una lengua culta (próxima al árabe *msid* del Corán), es la lengua oficial de la mayoría de los estados musulmanes y la utilizada por los medios de comunicación escritos. Los *dariya* son las variantes dialectales del árabe cuyas peculiaridades dependen de cuestiones geográficas o del substrato lingüístico de las poblaciones preexistentes a la llegada del Islam.

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 ceutíes consideran que la

*conservación de la lengua árabe, es decir del árabe ceutí, es una cuestión de identidad cultural y religiosa. 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*²⁴.

Es dentro de esta dinámica, reivindicativa de la identidad musulmana ceutí, donde debe enmarcarse el impulso dado por las élites musulmanas en dirección al reconocimiento oficial del árabe-ceutí.

El reconocimiento de este dialecto y del árabe clásico, como seña de identidad tiene como primeros impulsores a los partidos de izquierda dominados por musulmanes que surgen en la ciudad a finales de la década de los ochenta. Cabe recordar que el Partido Socialista de los Trabajadores propuso de cara a las elecciones municipales del año 1991 el reconocimiento oficial del árabe (sin especificar si el clásico o el *dariya* utilizado por los ceutíes) en el ámbito educativo, o que el partido localista de Subaire, «Iniciativa por Ceuta» en esos mismos comicios, solicitó el uso del árabe en el proceso electoral (la inclusión en las papeletas de una traducción en árabe, petición que finalmente fue denegada por la Junta Electoral).

Pero la cuestión del reconocimiento del árabe adquiere verdadera relevancia con la llegada del primer partido musulmán a la Asamblea ceutí tras las elecciones de 1995. El Partido Democrático y Social de Mizzian, utiliza el árabe como gancho electoral al proponer su reconocimiento oficial en las escuelas de Ceuta. Este partido mantendrá durante su presencia en la Asamblea de Ceuta, propuestas encaminadas a alcanzar algún tipo de reconocimiento oficial del árabe-ceutí, ya sea a través de la enseñanza, ya sea como mérito para el acceso a determinados cuerpos de la administración local (en concreto, para el acceso a la policía local).

En el año 1998, la coalición Izquierda Unida, partido de ámbito nacional, es el primero que hace del árabe, clásico y dialectal, la lengua oficial dentro de su agrupación local, modificando incluso su membrete oficial al añadirle la traducción en árabe.

24. Vicente Sánchez (2008), 74.

El relevo en la reivindicación identitaria del árabe dentro de las élites ceutíes, lo realiza la Unión Demócrata Ceutí de Mohamed Ali Lemague, tras su llegada a la Asamblea de la ciudad en las elecciones autonómicas del año 2003. Esta formación defendía el reconocimiento del bilingüismo y la co-oficialidad del árabe junto con el español en el ámbito educativo. Estas propuestas provocaron una fuerte polémica, ya que frente a las vías utilizadas por el PDSC de Mustafá Mizzian, los líderes de la UDCE consiguieron sacar el debate fuera de la ciudad e interesar en él a partidos de otros ámbitos territoriales (especialmente a los partidos nacionalistas catalanes y vascos).

En el año 2004, tras la victoria del PSOE a nivel nacional, se inician en algunas comunidades autónomas nuevos procesos de reforma estatutaria. Dentro de este movimiento general de reestructuración de las competencias de las comunidades autónomas dentro del Estado, se convoca una Comisión para redactar el nuevo Estatuto de la Ciudad. Cuando se inician las reuniones de la Comisión, las posturas del Partido Popular y del Partido Socialista Obrero Español son contrarias al reconocimiento del bilingüismo y de la co-oficialidad del árabe, mientras que la UDCE alega que ambas propuestas mejorarían la convivencia intercultural, superando el proceso de asimilación que su cultura (la árabe-ceutí) padece, y que supondría una medida imprescindible para combatir el fracaso escolar que sufre la población musulmana²⁵. Posteriormente, los representantes de la UDCE rebajan sus pretensiones iniciales y apuestan, no ya por el bilingüismo, sino tan sólo por un reconocimiento de la lengua árabe dentro del nuevo texto estatutario²⁶.

Pero los partidos musulmanes de la Ciudad, y en concreto la UDCE, comprenden que la nueva postura del gobierno central hacia el reconocimiento de mayores derechos lingüísticos dentro del ámbito de las Comunidades Autónomas, constituye una oportunidad excelente para alcanzar algún grado de reconocimiento del árabe dentro de la Ciudad de Ceuta. El partido de Mohamed Ali Lemague, la UDCE, cree que esta reivindicación identitaria es fundamental para el crecimiento de su proyecto político, así como para la pervivencia de las propias élites políticas musulmanas dentro de la ciudad. En esta política identitaria contará con Izquierda Unida, con la que posteriormente llegará a formar coalición electoral. La estrategia reivindicativa de la coalición UDCE-IU era más ambiciosa que la utilizada hasta ese momento por los

25. *Sur*, 5 de noviembre de 2004.

26. *El Faro de Ceuta*, 24 de mayo de 2005.

partidos musulmanes de la ciudad, e implicaba la anuencia de otras fuerzas políticas con presencia en el Parlamento nacional.

En el año 2005, algunas formaciones políticas nacionalistas como Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), Convergencia i Unió (CIU) y el Partido Nacionalista Vasco (PNV), junto con otras de igual cariz político como Eusko Alkartasuna, la Chunta Aragonesista, el Bloque Nacionalista Gallego y Nafarroa Bai, presentaron una proposición no de ley, por la que se pedía al Ministerio de Educación y Ciencia que se introdujera el árabe y el *tamazigh* como idioma vehicular en los colegios e institutos de Ceuta y Melilla. Esta proposición, de la que en el último momento se desmarcó CIU, contaba con una moción al texto, redactada por UDCE e IU para que el Congreso reconociese la existencia de una «identidad árabe» en Ceuta. La proposición no fue admitida a trámite por la Comisión de Educación por lo que acabó siendo debatida en marzo del año 2006 dentro de la Comisión de Cultura del Congreso. Mohamed Ali Lemague, líder de la UDCE, aseguró que desde su partido no se pretendía el reconocimiento de co-oficialidad de la lengua árabe, sino que se trataba de defender la difusión de las lenguas maternas para incentivar la diversidad lingüística y la educación multilingüe, así como para crear una mayor conciencia sobre las tradiciones lingüísticas y culturales del mundo e inspirar a la solidaridad basada en el entendimiento, la tolerancia y el dialogo. Finalmente, la proposición fue rechazada por la Comisión de Cultura, a pesar de lo cual, *Esquerra Republicana de Catalunya* continuó interesándose por el reconocimiento del árabe en Ceuta, si bien con un absoluto desconocimiento de la realidad lingüística de la Ciudad (el diputado Joan Tarda de ERC, llegó a solicitar la introducción del *tamazigh* en la enseñanza de Ceuta, cuando esta variedad lingüística es la propia de Melilla).

De forma simultánea a la campaña a nivel nacional, por medio de los partidos nacionalistas en favor del reconocimiento lingüístico de árabe en Ceuta; a nivel local, la UDCE promovía en febrero del mismo año 2006, actuaciones para hacer reflexionar sobre la inclusión del árabe y su reconocimiento en la reforma del nuevo Estatuto de Autonomía. Una campaña dirigida preferentemente a presionar sobre los dos partidos de ámbito estatal presentes en la asamblea local y en el parlamento nacional, el Partido Popular y el PSOE, con el objetivo último de rebajar su nivel de negatividad ante las propuestas de UDCE y de IU. Esta campaña, se inició con la distribución de dípticos informativos sobre la necesidad de promover la lengua materna de los árabe-ceutíes, haciéndola coincidir con el Día Internacional de la Lengua materna, el 21 de febrero, celebración promovida por la UNESCO (el centro

de esta entidad en Ceuta manifestó su rechazo a esta campaña dada su manifiesta politización).

Posteriormente se procedió a una recogida de firmas, con el objetivo, según Mohamed Ali, de que «el árabe goce de un trato distinto al que propugnan PP y PSOE»²⁷. En este sentido, es destacable que el líder de la UDCE hable de mejorar el trato del árabe y no del *dariya*, ya que el árabe, el clásico, que posee gramática propia y reconocimiento oficial en los países arabo-islámicos, no es la lengua utilizada por los musulmanes ceutíes, y por supuesto no es su lengua vernácula, ni es la lengua «que se habla en casa» (tal y como argumentó el diputado Aitor Esteban del PNV en la comisión de Cultura del Congreso de los Diputados). La razón última de la defensa del árabe como lengua propia de los musulmanes ceutíes por parte de los líderes musulmanes debe enmarcarse dentro de la estrategia identitaria musulmana y de su conexión con la *umma*.

Los partidos no musulmanes presentes en la Asamblea, el PP y el PSOE, propusieron introducir una referencia al *dariya* dentro del nuevo Estatuto, lo que provocó el rechazo de la UDCE al considerar que se trataba de un intento de degradación del árabe: «una simple mención en el texto al *dariya*, pero nosotros preferimos llamarla lengua árabe, y que su protección se regule por ley»²⁸. Mohamed Ali Lemague aseguraba, frente a las críticas recibidas por su campaña de promoción de la lengua árabe, que esta es la «lengua materna de muchos ceutíes y hay que protegerla»²⁹.

Para los líderes musulmanes de la UDCE e IU, parecía que era el árabe la lengua a proteger y promocionar y no el *dariya* local, lo que confirmaría la motivación identitaria de sus reclamaciones lingüísticas así como la necesidad de conectar al colectivo musulmán ceutí con el resto de musulmanes de la *umma*. Se produce además la circunstancia de que la mayoría de estos líderes musulmanes, que afirman que el árabe es la lengua materna de los musulmanes ceutíes, desconocen el árabe (tal es el caso de Abdeselam Rahal³⁰, uno de los impulsores de la campaña de promoción del árabe, que tenía que asistir a clases de árabe clásico), de la misma forma que la mayoría de

27. *El Faro de Ceuta*, 11 de febrero de 2006.

28. *El Faro de Ceuta*, 10 de febrero de 2006.

29. *El Faro de Ceuta*, 11 de febrero de 2006.

30. Número cuatro de la lista de la UDCE en las elecciones locales de 2003. Biólogo y profesor de instituto.

los musulmanes ceutíes, para los que su lengua materna es el *dariya* y que practican en su mayoría un bilingüismo basado en este dialecto y en el español. En este sentido, es evidente que las élites musulmanas imitan las estrategias lingüísticas utilizadas por las élites nacionalistas, hasta el punto de que, al igual que en el Partido Nacionalista Vasco, una parte importante de sus élites políticas desconocen la lengua que se propugna como lengua vernácula de sus respectivas poblaciones (en el caso de Ceuta, la mayoría de los musulmanes ceutíes, desconocen el árabe clásico³¹, más allá de la repetición memorística utilizada durante las liturgias religiosas).

La extraña preocupación de partidos nacionalistas como ERC o el PNV, por las cuestiones idiomáticas de poblaciones tan alejadas de sus intereses geográficos y políticos, debe enmarcarse dentro de las estrategias políticas propias de estas formaciones que persiguen una mayor desestructuración del actual Estado español, y no en una verdadera preocupación por las lenguas vehiculares de los escolares ceutíes. La ignorancia de la realidad lingüística de la población musulmana de Ceuta es tan patente, que no hace sino confirmar las verdaderas intenciones que se esconden tras estas propuestas. Además de confundir el *dariya* ceutí con el *tamazigh* hablado por los musulmanes de Melilla, desconocen que el árabe no es la lengua materna de la población escolar musulmana, sino el *dariya*, que al tener carácter exclusivamente oral, es de imposible aplicación en la educación escolar por no poseer gramática (en ningún estado del norte de África existe un reconocimiento oficial de las diferentes variedades dialectales en el ámbito de la enseñanza).

Para los partidos musulmanes de la Ciudad, esta propuesta es una vía para el reconocimiento de la identidad «árabe» de la Ciudad, 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 no de ley.

Frente a esta campaña, el gobierno de la Ciudad, perteneciente al Partido Popular, rechazó categóricamente el posible reconocimiento del árabe como lengua oficial de la Ciudad. El presidente de la Ciudad, Juan Vivas llegaba a vincular, en septiembre del mismo año 2006, este reconocimiento con una posible la «marroquinización» de Ceuta.

31. Tercer Informe sobre el cumplimiento en España de la Carta Europea de las lenguas regionales o minoritarias 2006-2009. Ministerio de Política Territorial (2010), 171.

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 incluso van más allá: «podría ser también necesario que la lengua de la minoría fuera la única lengua oficial en su territorio»³².

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. Kymlicka llega a considerar válidas las políticas de inmersión lingüística de los inmigrantes, obligándoles a conocer y expresarse en la lengua de la minoría nacional.

Todas estas argumentaciones se mantienen dentro de las estrategias multiculturalistas de determinadas élites políticas. Es la estrategia que el profesor Ovejero Lucas³³ 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

32. Kymlicka (2003), 112.

33. Ovejero Lucas (2002), 30.

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 federativo³⁴.

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 societal viva y propia.

Pero en el caso de Ceuta 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 árabe 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. 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 musulmanas atribuyen en exclusiva, a la diglosia que sufren los escolares musulmanes al recibir la enseñanza en una lengua (el castellano) distinta a la vernácula (el *dariya*).

Más allá de la conveniencia o no, de introducir una lengua minoritaria en la enseñanza y de sus posibles consecuencias, en el caso de Ceuta existe una dificultad prácticamente insalvable: la lengua vernácula de los escolares musulmanes es el *dariya* y no el árabe *fucsa*, y esta variedad lingüística no posee gramática ni reconocimiento como lengua. 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 triglosia (el *dariya* en el ámbito familiar, el árabe en la escuela y el castellano o español en la vida pública).

34. Kymlicka (2003), 103-104.

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. Algunos estudios, como el realizado por Bullejos de la Higuera³⁵, en el que se compara el rendimiento de la población escolar musulmana ceutí, que sigue los contenidos del sistema educativo español, y que recibe las clases en castellano, con la población escolar marroquí, que también sigue nuestro sistema educativo y recibe las clases en castellano, pero lo hace en los centros españoles en Tetuán. En ambos casos se trata de escolares cuya lengua vernácula es el *dariya* de la zona, y que reciben la educación en castellano. Con la desventaja para los estudiantes marroquíes de Tetuán, de que estos se encuentran inmersos en una sociedad oficialmente arabófona, cuya segunda lengua en la enseñanza superior es el francés pero que tienen como lengua vehicular el árabe dialectal. Bajo estas premisas, los niveles de fracaso escolar deberían ser similares, o incluso mayores para el caso de los marroquíes que estudian en Tetuán, pero esta similitud no se produce y mientras los escolares tetuaníes sufren niveles de fracaso similares a los de la media española, los escolares musulmanes ceutíes casi duplican esta tasa. Según Bullejos, las causas del fracaso se relacionan en mayor medida con las condiciones socioeconómicas y familiares. El autor mantiene que los parámetros en los que se mueve la población *dariyofona* de Ceuta, posee rasgos similares a los de poblaciones escolares ubicadas en zonas o barrios marginales de las grandes ciudades españolas.

Estudios como este, ponen en duda la validez de los argumentos que establecen una relación causal predominante del fracaso escolar con la utilización en el ámbito de la enseñanza de la lengua oficial frente a la lengua vernácula de parte de la población, aunque es evidente que el bilingüismo supone un esfuerzo adicional para el alumno.

El fracaso escolar en la ciudad de Melilla, dado que existen grandes similitudes demográficas, debería ofrecer un índice de fracaso escolar similar al de Ceuta. En Melilla también la población escolar musulmana se encuentra en situación de diglosia (*tamazigh* en el ámbito familiar y castellano en la vida pública), pero la evolución

35. Bullejos de la Higuera (2001), 213.

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 en el año 2008 este índice se había reducido en Melilla hasta el 37,5% (la media nacional se situó ese año en el 30,8%) mientras que en Ceuta el fracaso había crecido hasta el 52%³⁶.

La percepción del árabe ceutí

Además de la consideración antes expuesta, que las élites musulmanas tienen hacia el árabe clásico y el dariya, la mayoría de los musulmanes ceutíes perciben que la conservación del árabe dialectal ceutí es una cuestión de identidad cultural y religiosa. Pero esta percepción difiere según el marco de referencia que utilicen los musulmanes ceutíes. Frente a la presión que ejerce la cultura cristiana y el español en el ámbito público de la ciudad, los musulmanes ceutíes perciben que el *dariya* es una salvaguarda contra la pérdida de su identidad como grupo diferenciado dentro de la población ceutí. Pero si el marco de referencia es el resto del mundo musulmán, los musulmanes ceutíes perciben que hablan un «mal árabe»³⁷, de la misma forma que sucede con la mayoría de los pueblos que utilizan las variedades dialectales del árabe en el mundo arabófono. Autores como Ángeles Vicente consideran que:

*[...] casi todos afirman no saber leer ni escribir la variedad clásica, lo que en algunas ocasiones produce problemas de autoestima*³⁸.

El árabe clásico, que en su mayoría desconocen pero que es el utilizado en la liturgia, es en este sentido, el nexo de unión con el resto del mundo musulmán, constituye en este sentido, uno de los ejes (el otro sería el propio islam) de su identidad como pueblo diferenciado del resto del mundo no islámico.

En cuanto a la población no musulmana de la ciudad, su percepción hacia el *dariya* ceutí 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 árabe clásico y de su variante dialectal ceutí. Así, la Escuela Oficial de Idiomas y el Instituto de Lenguas Modernas de la Universidad de Granada ofrecen cursos de árabe clásico, y

36. Datos del Ministerio de Educación. 2008.

37. Rosander (2004), 42.

38. Vicente Sánchez (2008), 75.

entidades como la Casa de la Juventud o Nuevas Generaciones, la formación juvenil del Partido Popular, organizan cursos de árabe dialectal. Esto no es óbice para que la mayoría de los no musulmanes consideren que el *dariya* es una lengua inferior propia del ámbito familiar y que la situación de bilingüismo (quizás sea más adecuado hablar de diglosia³⁹) es la principal causa del fracaso escolar que padecen los escolares musulmanes. Para los no musulmanes de la ciudad, cualquier reconocimiento oficial de la variante dialectal ceutí constituye un escalón más en la definitiva marroquinización de Ceuta y produce un rechazo frontal, tal y como sucedió en el año 2001, cuando se propuso la exigencia del árabe dialectal para cubrir plazas de cuidadores en una empresa municipal, planteamiento que fue denunciado por sindicatos como UGT que calificaron la propuesta de inconstitucional y «una ofensa hacia Ceuta», ya que, se estaba exigiendo «el dominio de la lengua árabe cuando estamos en España»⁴⁰.

TABLA 8.1.

PERCEPCIÓN ANTE LA OFICIALIDAD DEL ÁRABE SEGÚN RELIGIÓN

%	No musulmanes			Musulmanes		
	A favor	En contra	No sabe	A favor	En contra	No sabe
El árabe debería ser oficial junto con el español	4,3	92	3,7	68	30	2
Debería utilizarse en las escuelas para superar el fracaso escolar	27,5	67,7	4,8	68,5	10,8	20,7
No debe utilizarse en ningún caso, solo el español	52,3	44	3,7	12,4	87	0,6

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales en Ceuta. 2005.

El *Estudio sobre Convivencia, Tolerancia y Relaciones Interculturales* realizado en el año 2005, corrobora estas percepciones. La posibilidad de que el árabe (sin pre-

39. Convivencia de dos lenguas distintas, o de dos formas distintas de la misma lengua, con un rango de uso diferente, en una misma zona geográfica o población.

40. *El Faro de Ceuta*, 1 de mayo de 2001.

cisar si el clásico o el dialectal) obtenga un reconocimiento oficial dentro de la Ciudad, es rechazado por el 92% de los no musulmanes, mientras que los musulmanes se muestran mucho más receptivos (el 68% estaría a favor). Para el caso de que el árabe pudiera ser utilizado dentro del ámbito educativo al objeto de disminuir el fracaso escolar, el rechazo de los no musulmanes hacia el árabe 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, cinco de cada diez no musulmanes consideran que el árabe no debería utilizarse en ninguno de los casos.

La lengua árabe como elemento divisor

La población musulmana de Ceuta posee, como se ha visto anteriormente, una doble percepción hacia el árabe en su variante dialectal y clásica, ambas de carácter identitario. Mientras que la población no musulmana observa con recelo cualquier acción que suponga un cambio en el actual estatus de las lenguas que conviven en la ciudad.

Pero el reconocimiento oficial del árabe clásico o de su variante dialectal es, en la actualidad, algo prácticamente imposible si nos atenemos a la legislación vigente. Según la propia Constitución Española de 1978 se establece en su artículo 3.2 que: «Las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus Estatutos». Para darse este reconocimiento se necesitaría en primer lugar, que el árabe (clásico o dialectal) fuera considerado una lengua española, cuestión difícil dado que desde el siglo XV desapareció de los territorios españoles y que su presencia actual en Ceuta y Melilla resulte de un proceso de inmigración reciente. En segundo lugar, Ceuta no es una Comunidad Autónoma (su figura jurídico-constitucional es la de Ciudad Autónoma) por lo que no posee la facultad de regular esta cuestión en su Estatuto. En este sentido se expresa el *Tercer Informe sobre el cumplimiento en España de la Carta Europea de las lenguas regionales o minoritarias 2006-2009* elaborado por el Ministerio de Política Territorial, al no reconocer el dariya como lengua regional o minoritaria ateniéndose a la definición dada por la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias que en su artículo 1 establece que deben entenderse por «lenguas regionales o minoritarias», las lenguas:

población del Estado, y diferentes de la(s) lengua(s) oficial(es) del Estado; no incluye los dialectos de la(s) lengua(s) oficial(es) del Estado ni las lenguas de los inmigrantes.

Este impedimento es de difícil superación en la situación actual y es una de las razones por las que los partidos musulmanes de Ceuta han ido rebajando sus pretensiones sobre el reconocimiento del árabe, derivándolas a su implantación en el ámbito educativo, al menos en los tramos inferiores del sistema. Esta vía cuenta, en principio, con más posibilidades, si bien necesita el concurso de las principales fuerzas políticas nacionales presentes en el Parlamento y en el gobierno nacional ya que las competencias sobre educación pertenecen aun al Estado.

La alta tasa de fracaso escolar y del índice de abandono temprano, que padecen los alumnos musulmanes, se debe según las élites de los partidos musulmanes de la Ciudad, a la diglosia en la que se ven inmersos los niños musulmanes, un diagnóstico en el que coinciden con la mayoría de la población no musulmana de la ciudad. Pero las soluciones que se plantean a este problema son diametralmente opuestas. Las élites políticas musulmanas pretenden darle un mayor protagonismo al árabe (sin determinar si el dialectal o el clásico), al entender que el uso de la lengua «vernácula» disminuiría las tasas de fracaso escolar. El problema es, que como se ha expuesto anteriormente, existen serias dudas acerca del grado de determinación que posee en el fracaso escolar la presencia de dos lenguas en la población escolar. En segundo lugar, se nos presenta la seria dificultad de articular que lengua debería emplearse en la educación, si el árabe clásico, lengua culta y poseedora de gramática pero desconocida para los niños musulmanes de Ceuta, o el *dariya*, verdadera lengua vernácula de estos, pero que posee un carácter exclusivamente oral y está desposeída de gramática.

Aun admitiendo que la diglosia es la principal causa del fracaso y que se hubiese superado la cuestión de en que árabe se habría de impartir la educación, quedaría por determinar en qué tramo de la educación debería dejar de utilizarse el árabe. En todo caso, los alumnos musulmanes se encontrarían en inferioridad de condiciones con respecto a los castellanoparlantes en los tramos superiores de la educación, a no ser que se pretenda impartir toda la educación, incluida la universitaria, en árabe. Esta es la situación que se produce en Comunidades como Cataluña donde la utilización del catalán en todos los tramos del sistema obliga a que también en el sistema universitario se generalice su uso, lo que produce como resultado un deficiente conocimiento del castellano y la consiguiente inferioridad de condiciones para competir en otros territorios del resto de España. En el caso de Ceuta, los jóvenes musulmanes, van a de-

sarrollarse educativamente en la Ciudad, pero en muchos casos se verán obligados a buscar fuera de este ámbito territorial, sus salidas profesionales y laborales, ya que las posibilidades y recursos que Ceuta puede ofrecer en este sentido son escasos, máxime cuando la pirámide poblacional de la Ciudad presenta uno de los perfiles más jóvenes de España (su perfil demográfico, junto con la baja cualificación de los desempleados, son dos de los factores principales para que la Ciudad posea unas tasas de desempleo endémicamente altas). Si poseen un conocimiento deficiente del castellano, se situarán en desventaja para competir en el mercado laboral con los demás jóvenes españoles.

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 inmigrantes⁴¹.

Las verdaderas razones que animan las propuestas relacionadas con el árabe, están más relacionadas con la intención por parte de las élites musulmanas de alcanzar algún grado de reconocimiento como minoría nacional dentro de la Ciudad. La utilización del árabe (dialectal o clásico) en la enseñanza, serviría para reafirmar la identidad de los musulmanes dentro de la ciudad frente a la mayoría no musulmana, a la vez que reforzaría la posición de las propias élites dentro del grupo musulmán ceutí 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.

Para las élites políticas musulmanas, la lengua árabe constituye así, una herramienta fundamental para alcanzar el poder político dentro de la Ciudad, utilizando para ello cuestiones como el fracaso de los escolares musulmanes, la defensa de la diversidad o la mejora de la convivencia. La lengua árabe sería así la principal herramienta para mejorar la vida de los musulmanes de Ceuta, al elevar su rendimiento

41. Kymlicka (2002), 80.

educativo y además, el eje sobre el que se basaría la convivencia entre los todos los grupos etno-religiosos de la Ciudad. Pero «cuando se proyecta sobre una lengua toda esa carga simbólica lo que se está haciendo no es proteger el patrimonio cultural o la diversidad sino, pura y simplemente, política»⁴². Ejemplos significativos en este sentido son las políticas lingüísticas impuestas por los nacionalistas en lugares como Cataluña, que no han servido para mejorar la convivencia entre catalanoparlantes y castellanoparlantes, sino para reforzar la posición de las propias élites nacionalistas dentro del ámbito de la Comunidad Autónoma.

La implantación del árabe en los tramos inferiores del sistema educativo sería una de las formas de introducir esta lengua en el espacio público, otras ya planteadas, sería la valoración del conocimiento del árabe para el acceso a la administración local, (un sistema similar al «privilegio lingüístico» implantado en la administración catalana) tal y como promovió el Partido Demócrata y Social de Mustafá Mizzian, para el acceso a la policía local cuando esta formación poseía representación parlamentaria. El siguiente paso se encaminaría a conseguir el reconocimiento de co-oficialidad del árabe (clásico o dialectal, o ambos) en la ciudad, si bien como se ha apuntado anteriormente, esta vía requeriría modificaciones legales y un consenso político difícil de alcanzar en la actualidad (tanto a nivel local como nacional). Para alcanzar este fin ayudaría el fuerte crecimiento demográfico de los musulmanes y el aumento del peso de los partidos étnicos. De alcanzar este objetivo, se produciría una transformación radical en la sociedad ceutí, similar a la padecida en Comunidades Autónomas como Cataluña, donde los procesos de normalización lingüística han llevado a la consecución de una «lengua propia» del territorio que acabe haciendo extraños a los castellanohablantes. En esta nueva situación serían los grupos musulmanes de poder los que tendrían garantizada su supervivencia. Como recuerdan Carlota Solé y Amado Alarcón:

*[...] la política lingüística redistributiva (que fomentan las lenguas particulares y la conciencia lingüística del grupo frente a otros) no es propiamente una política a favor de las lenguas minoritarias, aunque este revestida de esta fraseología, es una política que favorece a un grupo dominante, o que aspira a serlo, en su propio espacio territorial. Estas acciones consiguen expulsar o dominar a los viejos grupos dominadores*⁴³.

42. Lozano (2005), 165.

43. Carlota Solé y Amado Alarcón (2001), 197.

Los no musulmanes se verían relegados en el ámbito de la Administración local así como del resto de ámbitos sociales y económicos en donde la «lengua propia» de la ciudad acabe convirtiéndose en la marca identitaria del ciudadano de Ceuta. La población no musulmana se vería impelida a abandonar la ciudad o a permanecer en ella pero ajenos a la identidad dominante. Si seguimos el ejemplo catalán, la inmersión lingüística ha propiciado el abandono progresivo de los castellanoparlantes de su lengua vernácula en favor del catalán buscando de esa forma una mayor integración en un medio lingüísticamente hostil. Pero mientras en el caso catalán, la división social es estrictamente lingüística, en Ceuta la división es además de lingüística, étnica, cultural y religiosa.

Que en la cuestión de la lengua árabe se juega algo más que la superación del fracaso escolar, la mejora de la convivencia o la defensa de la diversidad (como si esta fuera un valor en sí misma), ha quedado claro al observar los cambios en el discurso de las élites musulmanas que se rigen principalmente por cuestiones de oportunidad política:

1. Cuando Izquierda Unida y la Unión Demócrata Ceutí se encontraban en coalición, enmendaron el segundo punto de la Proposición no de Ley presentada en el año 2006 por el PNV, Esquerra Republicana (ERC) y Grupo Mixto en la Comisión de Educación del Congreso, en el sentido de que se reconociera, no solo la lengua árabe, sino también la identidad árabe de Ceuta⁴⁴.
2. Cuando UDCE cambio de aliado político y se unió en coalición con el PSPC de Juan Luis Aróstegui (un partido que posee una base electoral de origen etno-religioso cristiano) la reivindicación de la lengua árabe ha perdido fuerza dentro discurso de las élites políticas del partido musulmán mayoritario (al igual que cualquier tipo de victimismo o de discurso de enfrentamiento entre comunidades religiosas). En el caso de que esta coalición entre en crisis tras no lograr sus objetivos electorales, el recorrido reivindicativo de la UDCE nos indica que esta formación volvería a una reivindicación activa del árabe como lengua ceutí.

44. *El Faro de Ceuta*, 12 de febrero de 2006.

CONCLUSIONES

La reivindicación de la identidad propia que los musulmanes ceutíes han impulsado ha resultado un proceso lento de más de veinte años, en los que los musulmanes han logrado abrir una profunda fisura en la identidad de la Ciudad, basada hasta ese momento en la identidad cristiana.

Este largo proceso tiene varios protagonistas. Por un lado la propia población musulmana 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 musulmanas. El impulso de la reivindicación de la identidad musulmana de la Ciudad 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 una 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 El-Kebir 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 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 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 Ceuta 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 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.

CAPÍTULO IX

CONFLICTOS EN UNA SOCIEDAD MULTIÉTNICA

EL ENCAJE DE LAS MINORÍAS en las sociedades occidentales es una de las preocupaciones de teóricos y políticos desde finales de los años cuarenta del pasado siglo. El crecimiento de las minorías y el nuevo enfoque social que proporcionó la implantación del Estado del Bienestar en Europa va a avivar 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 Charles Taylor, Will Kymlicka o Iris Young. 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 negación 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»¹. 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 sistemas 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 contradic-

1. Young (2000), 102.

ción 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 niegan al propio sistema. Cuando las minorías no pretenden integrarse en el sistema de valores liberales sino que prefieren mantener sus propios rasgos identitarios, 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 sujetos².

El derecho y la normativa, emanan 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. ¿Qué sucede cuando dentro de esta sociedad mayoritaria que posee un sistema legal y de relaciones sociales basadas en su propio conjunto de valores, se inserta una minoría cuyo sistema de valores es diferente e incluso, incompatible?

El multiculturalismo es una de esas posibles soluciones a este reto. 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 pers-

2. Seguí (2002), 98.

pectivas. 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».

El debate sobre el encaje de las minorías alcanza gran relevancia en los últimos años debido al crecimiento de la presencia de ciudadanos e inmigrantes de religión islámica, a lo que se ha unido la irrupción del terrorismo islámico en Estados Unidos y Europa (atentados del 11-S en Nueva York, 11-M en Madrid y 7-J en Londres), así como en otros lugares del mundo, dirigido contra intereses o ciudadanos occidentales (como el atentado de Bali en el año 2002), aunque los propios ciudadanos 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 tener o no, acomodo en las sociedades occidentales, y en su caso, cual es el camino apropiado para la convivencia pacífica.

El acomodo de estas minorías islámicas, en mayor medida que el que han necesitado otras minorías religiosas, pasa por la actuación sobre el sistema normativo de los Estados. Y estos han optado por tres vías de acomodación en base al derecho:

1. Modificar la normativa en los aspectos que puedan entrar en colisión con los valores religiosos y morales de las minorías islámicas.
2. Establecer una normativa diferenciada y específica para los ciudadanos que profesan el Islam.
3. No establecer normas en los ámbitos que puedan entrar en colisión con los valores y hábitos de la minoría islámica, y en caso de que esta normativa exista, obviar su aplicación.

En el primero de los supuestos, la modificación de toda la normativa que pueda entrar en contradicción con los valores y hábitos de los musulmanes puede ser percibida por la mayoría no islámica con un sentimiento más o menos difuso de invasión, de apropiación de su propio espacio social y como desplazamiento del derecho de la población «autóctona» y «auténtica». El segundo de los casos da lugar a la creación de dos tipos diferentes de ciudadanos, lo que los multiculturalistas denominan, una «ciudadanía diferenciada», y que podría producir entre la mayoría no islámica, una

percepción de discriminación al verse obligados a cumplimentar normas de las que están exentos o disculpados los ciudadanos islámicos, el valor de la ciudadanía se diluye en la adscripción religiosa. Por último, la dejación de las funciones normativas por parte de quienes tienen encargada su elaboración y ejecución, en aras de no provocar conflictos religiosos, conlleva también una clara percepción entre la mayoría no islámica de cesión ante el chantaje social y de que, sin tener en cuenta su posición social, son víctimas de un sistema discriminador en razón de credo.

Ceuta 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 capítulo, con las costumbres o ritos religiosos y sus dificultades de encaje dentro de las pautas sociales mayoritarias.

LIBERTAD RELIGIOSA Y FESTIVIDADES 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 4 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 2 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 6 de

diciembre (día de la Constitución). Mas 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 (unas 15.000 personas en 1992 según Danielle Rozenberg³ lo que suponía un 0,037% del total de la población española). Esta homogeneidad étnica y religiosa permitía mantener un calendario festivo preeminentemente 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 empresarios⁴ 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 viernes⁵. 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 empresa⁶, pero en la mayoría de los casos los trabajadores de religión islámica deben detraer estas ausencias

3. Rozenberg (1993), 92.

4. García-Pardo (2004), 193.

5. Andujar Chevrollier (2006), 10.

6. García-Pardo (2004), 195.

de sus días de vacaciones para poder celebrar estas festividades⁷. 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 par a la productividad de la empresa⁸. 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 empresarios⁹.

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 (6 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 Ceuta 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, mediante la introducción de disposiciones relativas a este tipo de derechos. Así lo recoge David García-Pardo¹⁰, 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 y

7. Peter Antes (2007), 1.

8. García-Pardo (2004), 195.

9. Andujar Chevrollier (2006), 15.

10. García Pardo (2004), 188.

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.

El día de IDU AL-FITR celebra la culminación del ayuno del Ramadán.

El día de IDU AL-ADHA celebra el sacrificio protagonizado por el profeta Abraham¹¹.

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 son marroquíes que atraviesan la frontera diariamente para regresar a sus localidades de origen en la provincia limítrofe de Tetuán al terminar la jornada laboral. 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 Ceuta al objeto de que estos trabajadores marroquíes observen obligatoriamente las fiestas religiosas islámicas.

11. Boletín Oficial de la Ciudad Autónoma de Ceuta número 4.343 de 30 de julio de 2004.

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 o *masyid* destinadas al rezo dentro de los acuartelamientos, la introducción de menús alternativos sujetos a las normas *halal*¹² (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 Ceuta 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 Comandancia General de Ceuta, como la emitida el 14 de octubre de 2004 en la Orden General de la Plaza en la que se recoge en su art. 1º que la tropa musulmana queda exenta de servicios en los días de culto más importantes:

Con motivo de celebrarse el RAMADAN musulmán entre los días 15 de octubre y 12 de noviembre de 2004, los Jefes de las Unidades, Centros y organismos, adoptaran las medidas oportunas para que, dentro de las necesidades del servicio, el personal que practique la religión musulmana pueda cumplir con sus preceptos. Asimismo, se considera festivo para el citado personal el AID EL-FIRT, día de culminación del ayuno del Ramadán.

Este tipo de medidas sorprenden en una institución donde las distinciones están expresamente prohibidas: el art. 14 de las Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas de 1978¹³ afirma «nadie debe esperar del favor ni temer de la arbitrariedad» y en las nuevas Ordenanzas de 2009¹⁴ en su artículo 12 obliga a los militares a respetar

12. Etimológicamente *halal* significa «permitido» en oposición a *haram* (prohibido).

13. Ley 85/1978 de 28 de diciembre de Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas.

14. Real Decreto 96/2009 de 6 de febrero, por el que se aprueban las Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas.

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 Regulares de Ceuta 54 donde la tropa de religión islámica (soldados y cabos) era el 80% del total en el año 2007. 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)¹⁵ 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.

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.

15. *El Faro de Ceuta*, 26 de diciembre de 2005.

En la administración pública los trabajadores musulmanes dependientes de la Ciudad Autónoma obtuvieron el reconocimiento de la fiesta del *Id El-Kabir*¹⁶ (Pascua Grande) como día no laborable a partir del año 2006.

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 ceutí. 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 Grupo Independiente y Liberal, 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. Así se optó por suprimir del calendario festivo local, la festividad de San Antonio que poseía fuerte arraigo dentro de la comunidad cristiana por su tradicional romería celebrada anualmente desde la toma portuguesa de la Ciudad en el siglo XV, permutándolo por un día que se denominó «Fiesta de la Convivencia» al objeto de crear una fiesta común para todos los ciudadanos ceutíes que facilitara la unión de las dos comunidades religiosas. El resultado no fue el esperado ya que los ceutíes cristianos se sintieron molestos por la supresión de una fecha de fuerte arraigo local, y por otro lado, la mayoría de los dirigentes musulmanes fueron muy críticos con esta decisión, ya que su pretensión no era la creación de este tipo de fiestas «asépticas» y comunes, sino el reconocimiento específico de sus fiestas religiosas islámicas. Tras este intento, a partir del año 2001 la fiesta de la Romería de San Antonio retornó al calendario festivo local.

La UDCE de Mohamed Alí Lemague había propuesto en repetidas ocasiones el reconocimiento de las festividades religiosas musulmanas dentro del calendario fes-

16. *Id al-kabir*, la fiesta grande, otra forma de referirse a la fiesta del sacrificio o *id al-adha*.

tivo de la Ciudad. En enero de 2006 solicitó que se declarase fiesta municipal para todo el personal dependiente de la Ciudad Autónoma el día de la Pascua Musulmana, tal y como sucedía en Melilla, donde es día no laborable para todos los funcionarios y trabajadores dependientes de las instituciones de la Ciudad Autónoma. El líder de la UDCE propugnaba que se debía reconocer ese día como festivo a todos los funcionarios y trabajadores dependientes de la Ciudad Autónoma, precisamente para que no se «produjeran agravios comparativos»¹⁷. También el sindicato Comisiones Obreras elaboró un calendario multicultural en el que se recogían las fiestas cristianas, musulmanas, hebreas e hindúes. Aunque en principio esta iniciativa estaba encaminada a su difusión en los institutos de la ciudad, la tendencia mostrada por los sindicatos y otros actores sociales caminaban hacia el reconocimiento oficial de algunas de estas festividades ajenas al calendario laboral tradicional.

Pero será precisamente el gobierno de la ciudad perteneciente al Partido Popular, el que dará un paso definitivo en relación al reconocimiento oficial de las fiestas religiosas islámicas dentro del calendario festivo de la ciudad, todo ello dentro de la estrategia de este partido de acercamiento al colectivo musulmán de Ceuta. En el año 2010 la festividad del *Id Al-Kabir* o Pascua Grande se estableció como fiesta oficial en la ciudad en detrimento de la festividad cristiana de la Virgen de Agosto que ese año coincidía con un domingo por lo que en lugar de ser trasladada al primer día laborable como es habitual se ha permutado por la Pascua Grande islámica que se celebró ese año en noviembre. Para el calendario del año 2011 al no recaer ninguna de las fiestas tradicionales en domingo el gobierno ceutí se vio en la tesitura de suprimir alguna de las festividades cristianas o no mantener el día de la Pascua Grande como festivo. La primera solución le podría alejar de su electorado natural y la segunda supondría un revés en su estrategia de penetración en el electorado musulmán, por lo que la solución adoptada fue la de suprimir como festivo local la fiesta institucional del 2 de septiembre, día de la autonomía.

El paso dado por el ejecutivo ceutí es un reconocimiento explícito de que existe una identidad musulmana de Ceuta, 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 ceutí 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

17. *El Faro de Ceuta*, 11 de enero de 2006.

Ceuta tiene también una identidad islámica. En este caso el multiculturalismo «débil» se ha introducido dentro del sistema societal ceutí. Lo perseguido y finalmente alcanzado por las élites musulmanas ceutíes es algo más que la adaptación del calendario laboral a las fiestas religiosas de su grupo (en la práctica, los días festivos islámicos, como el *Id El-Kebir* y el *Id El-Firt*, 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 islámica de Ceuta. Una vez alcanzado este objetivo otras reivindicaciones de tipo multiculturalista como el reconocimiento del árabe (clásico o dialectal) o la modificación de la legislación sobre sacrificios rituales, serán más fácilmente asumibles por los sucesivos gobiernos y administraciones.

EL SACRIFICIO RITUAL: EL ID EL-KEBIR

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 *suras*¹⁸ o azoras 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 *Id al 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 vecinos y familiares. 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 (Art. 13 y 16.1 de la Constitución Española) y

18. Capítulos del Corán.

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 establecimiento, 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 sacrificio¹⁹ así como respecto a la higiene, los matarifes y al tratamiento de los materiales de riesgo²⁰, 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 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. Mediante el Real Decreto 54/95 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:

-
19. 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).
 20. 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.

[...] toda persona que intervenga en el desplazamiento, estabulación, sujeción, aturcido, 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 *Id el Kebir*, 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 Rossell²¹ afirmó en su momento que ninguna ley autonómica había recogido en su normativa de manera específica la cuestión del sacrificio ritual. Pero en la Ciudad Autónoma de Ceuta si había establecido unas normas específicas sobre este sacrificio ritual. Por Real Decreto 2504/1996 de 5 de diciembre, sobre traspaso de funciones y servicios de la Administración del Estado a la Ciudad de Ceuta en materia de agricultura y ganadería (B.O.E. 15-1-97) 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 los últimos 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

21. Rossell (2004), 221.

estos animales ha provocado numerosas tensiones entre los colectivos musulmanes ceutíes y las autoridades locales, ya que la mayoría de la población musulmana prefiere los borregos de origen marroquí, al que atribuyen una mejor alimentación (más natural), 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, multiplicándose los intentos de vulnerar la frontera introduciendo animales de origen marroquí. Los partidos políticos musulmanes de la Ciudad 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 6.000 cabezas el año 2007) 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 decreto²² 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 [...] 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 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

22. Boletín Oficial de la Ciudad Autónoma de Ceuta número 4.190 de fecha 11 de febrero de 2003.

los domicilios, que una vez degollados y eviscerados eran consumidos sin ningún control sanitario. En el caso de animales enfermos se produce un doble riesgo; uno la manipulación de la carne y vísceras afectas, y otro, su consumo. Además, supondrá un agravamiento del problema, el hecho de que parte de la canal, vísceras con lesiones y paquetes intestinales serán arrojados a los contenedores o vertederos incontrolados con el consecuente peligro en caso de estar afectados de enfermedades transmisibles al hombre, algunas tan comunes como la Hidatidosis; así, los perros que consumen algunas vísceras afectadas por el quiste hidatílico, por acción de los jugos gástricos liberaran las formas larvarias (escólex) que se transformarán en adultos, eliminando huevos a través de las heces que contaminarán pactos, hortalizas [...] y las manos de aquellos que acaricien a los perros afectados.

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 decomisarían 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.

Dada la magnitud de la población musulmana residente en la Ciudad la celebración de este sacrificio ritual islámico ha provocado graves problemas de índole sanitaria. En el año 2006 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 Sanidad²³. La veterinaria municipal declaró en el mismo 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.

23. *El Faro de Ceuta*, 12 de enero de 2006.

También ese año estuvo presente una representación de una organización no gubernamental *Animals' Angels* que asistieron a los sacrificios en una de las carpas y anunciaron que presentarían un informe ante la Comisión Europea sobre las condiciones en las que se celebra la fiesta del *Id El Kebir* o *Id Al Adha* en Ceuta. Estas activistas recordaron que el sacrificio *halal* tal y como lo permite la legislación europea y española debe hacerse de un solo tajo, pero muchas personas no saben donde hacerlo, lo que aumentaba el sufrimiento del animal. La abogada Juli Havenstein aseguró contar con el respaldo de muchos técnicos «que no se atreven a hablar, como los políticos, por miedo a una reacción popular»²⁴. En el año 2007 la misma organización no gubernamental emitió un informe²⁵ en el que denunciaba el incumplimiento de la nueva normativa²⁶ aplicable al sacrificio animal, enumerando los artículos y preceptos infringidos que se habían observado durante el sacrificio en una de las carpas habilitadas al efecto. El informe concluía que:

[...] a pesar de las nuevas normativas la situación en Ceuta no ha mejorado. Las provisiones legales no se cumplen en esta ciudad autónoma. Esta situación conlleva una grave deficiencia de las autoridades de Ceuta y Madrid.

En esta oposición entre ley y tradición la mayoría de los musulmanes 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%²⁷ 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. Resulta difícil acotar el porcentaje exacto de corderos sacrificados fuera de las instalaciones ya que tanto los medios de comunicación locales como la propia Consejería de Sanidad han ofrecido datos aproximado y en algunos casos contradictorios: en el año 2007 *El Pueblo de Ceuta* de 21 de diciembre refería que se habían sacrificado 5.000 cabezas mientras que *El Faro de Ceuta* del mismo día aseguraba que habían sido 7.000 y de estas 2.000 en las carpas. En el año 2006, *El Faro de Ceuta* de 12 de enero daba la

24. *El Faro de Ceuta*, 12 de enero de 2006.

25. Informe sobre el sacrificio ritual con motivo de la fiesta musulmana *Aid al Adha* (Pascua musulmana) en la Ciudad Autónoma de Ceuta el día 21 de diciembre de 2007.

26. Ley 32/2007 de 7 de noviembre, para el cuidado de los animales, en su explotación, transporte, experimentación y sacrificio.

27. *El Pueblo de Ceuta*, 21 de diciembre de 2007.

cifra de 6.000 corderos sacrificados y al día siguiente el mismo medio ofrecía como dato el sacrificio de 5.500 cabezas de las que entre un 50 y un 60% lo habrían hecho en las instalaciones. De ser ciertos estos datos, en el año 2007 se habría producido un retroceso en la concienciación de sacrificar los corderos según las normas sanitarias descendiendo del 50-60% al 30% del 2007.

Autores como 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 remiten 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 la norma relativos 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 adecuada²⁸.

Pero la superación del problema que supone la practica 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 el Imán Principal Liazid, aseguran a los musulmanes ceutíes que el borrego sacrificado en matadero «no sabe igual» que el sacrificado en el hogar²⁹.

Además de las cuestiones relacionadas de forma estricta con la práctica ritual, la celebración de esta festividad islámica presentaba otra cuestión polémica en la ciudad: la entrega gratuita de animales para las familias desfavorecidas. Esta práctica se inició a finales de los noventa, mediante la entrega de ciertas cantidades de dinero a algunas organizaciones religiosas islámicas como la entidad benéfico-religiosa «Luna Blanca». Tras la caída del gobierno del GIL se conforma una gobierno

28. Rossell (2004), 234.

29. *El Faro de Ceuta*, 7 de diciembre de 2008.

de coalición integrado por el Partido Popular y el partido musulmán PDSC (Partido Demócrata y Social de Ceuta), siendo nombrado para el cargo de Consejero de Bienestar Social uno de los tres diputados que este partido poseía en la Asamblea Autonómica, Mohamed Chaib. Con Chaib en la citada Consejería, se modificó la entrega de borregos a las familias musulmanas desfavorecidas a través de las entidades benéficas para convertirse la propia Consejería en la suministradora de los animales. Esto provocó la crítica de la entidad «Luna Blanca» y del Imán principal de Ceuta, Hamed Liazid al verse desplazados en la entrega de estos animales. En las entregas de animales se detectaron numerosos casos de fraude al suministrarse a familias no necesitadas, lo que provocó que tras la celebración del *Id El Kebir* del año 2005, la Consejera de Sanidad y Bienestar Social promoviera el cambio de este tipo de ayudas por otras de carácter económico gestionadas por la propia Consejería ante la imposibilidad de parar la picaresca. Los 150.000 euros de presupuesto destinados para la adquisición de los animales se distribuían en función de los informes de los servicios sociales entre los musulmanes más pobres. Una partida presupuestaria dedicada, no a paliar la situación de exclusión social de estos musulmanes pobres, sino a facilitarles la celebración de un rito religioso a determinadas familias residentes en Ceuta lo que suponía una intromisión de la administración en un ámbito religioso concreto.

Estas situaciones crean en los no musulmanes una sensación de discriminación tanto en el cumplimiento de las normas como en la percepción de ayudas económicas. Cabe preguntarse cuál es la opción más oportuna frente a este dilema: obligar a cumplir la ley, provocando con seguridad una revuelta social y acusaciones de los musulmanes ceutíes 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 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 ceutíes 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.

LA LIBERTAD DE VESTIMENTA: EL HIYAB

La utilización de vestimentas en sus distintas modalidades (*hiyab*, *chador*, *burka* o *nikab*) por parte de las mujeres musulmanas para ocultar parte de su cuerpo a la vista pública se considera una tradición dentro del mundo islámico con orígenes en el propio Corán (sura XXXIII, versículo 59) aunque existen autores que aseguran que se trata de una tradición pre islámica³⁰.

Las diferencias entre estas vestimentas residen principalmente en el grado de ocultación que hacen del cuerpo de la mujer, siendo el *hiyab*³¹ 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*³² y el *burka*, la totalidad de la cabeza y el cuerpo femenino, permitiendo el *nikab* llevar descubiertos únicamente los ojos.

En Europa, la versión del velo islámico que predomina entre las mujeres musulmanas es la del pañuelo o *hiyab*, 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...) 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 francesa³³. 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 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

30. Aixela Cabré (2002), 1.

31. *Hiyab*: «velo», «separación», derivado de la raíz árabe «h-g-b» que quiere decir esconder, ocultar de las miradas. Aplicado al velo utilizado por las mujeres musulmanas para cubrirse los cabellos.

32. *Niqab*: velo islámico estricto, combinación de velo y capa que cubre la cara y el cuerpo de la mujer musulmana, dejando sólo los ojos a la vista.

33. Ley n° 2004-228 de 15 de marzo de 2004.

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 escuelas³⁴. La Ley de Laicidad prohíbe los signos distintivos de tipo religioso, entre los que se encuentra el *hiyab*, al objeto de mantener a la escuela como un «santuario de la laicidad»³⁵. 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 favorable³⁶. Tras el *hiyab* en la escuela, los gobiernos laicistas franceses encaminaron sus actuaciones contra los velos integrales (*nikab* o *burka*). El gobierno Sakorzy remitió a la Asamblea Nacional en mayo del 2010³⁷ 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 definitiva³⁸. 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. 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

34. Montilla (2004), 113.

35. Minot (1989), 38.

36. *Papeles* nº 87. Centro de Investigación para la Paz. 2004.

37. *El País*, 20 de mayo de 2010.

38. *El País*, 7 de octubre de 2010.

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 secundaria³⁹). 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 Lyon⁴⁰.

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 colegios 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 edad⁴¹.

Y fue precisamente el caso de una profesora que portaba velo el que dio lugar a una sentencia del Tribunal Constitucional⁴² 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»⁴³. Pero Alemania ya había prohibido otros símbolos religiosos como los crucifijos que fueron retirados de las escuelas en 1995 y los tribunales habían accedido a dispensar de las clases de natación mixtas por motivos religiosos o los trajes de baño que cubren todo el cuerpo. La reciente polémica sobre la prohibición del *burka* o velo integral que sacude Europa aun no ha penetrado en Alemania aunque la línea adoptada por la Canciller alemana Ángela Merkel apunta hacia el final de las políticas de tolerancia⁴⁴ con respecto a las minorías consideradas como no integradas en la sociedad alemana.

39. *Webislam*, 29 de septiembre de 2008.

40. *El Periódico*, 6 de marzo de 2007.

41. Briones Martínez (2009), 20.

42. Sentencia del Tribunal Constitucional Federal de Alemania de 24 de septiembre de 2003.

43. Briones Martínez (2009), 40.

44. *El Mundo*, 18 de octubre de 2010.

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 islámico⁴⁵. 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 francesa⁴⁶.

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 individuos⁴⁷. 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*⁴⁸.

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*. En Bélgica tras diversas sentencias⁴⁹ 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

45. Briones Martínez (2009), 43.

46. *La Gaceta*, 4 de agosto de 2010.

47. Briones Martínez (2009), 62.

48. *BBC*, 18 de noviembre de 2006.

49. Sentencia JB-40558.2 del Tribunal de grande instance de Bruxelles de 11 de diciembre de 1997.

al público el uso del *hiyab*⁵⁰ 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 carnavales⁵¹.

En Holanda no hay leyes que prohíban el pañuelo en las escuelas, pero cada colegio puede dictar sus propias normas de vestuario. La única consigna es evitar actos de discriminación injustificados⁵². 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. El Parlamento debatía desde el año 2006 el veto del *burka* o velo integral en los lugares públicos y la prohibición del pañuelo entre las funcionarias y en las escuelas. El nuevo gobierno holandés formado por liberales y democristianos con el apoyo del Partido para la Libertad ha promovido⁵³ la prohibición total de velo integral, *burka* o *nikab*.

También se han planteado limitar el uso de los atuendos religiosos islámicos en países como Dinamarca tras una iniciativa respaldada por el primer ministro, Lars Rasmussen, para quien estos atuendos no tienen lugar en la sociedad danesa. Desde 2008 las jueces no pueden llevar pañuelo, ya que el Gobierno prohíbe a los magistrados mostrar cualquier símbolo religioso en un Tribunal⁵⁴. En Austria no existe una limitación con respecto al uso del *hiyab* o pañuelo pero el gobierno socialdemócrata austriaco planteó la prohibición del *burka* en los espacios públicos⁵⁵. En la misma dirección apuntaban iniciativas como la del ministro suizo de justicia de actualizar la legislación si el uso del velo integral se hiciera extensivo⁵⁶.

50. *El País*, 8 de febrero de 2007.

51. *Deia*, 30 de abril de 2010.

52. *XL Semanal*, 15 de mayo de 2010.

53. *La Vanguardia*, 30 de septiembre de 2010.

54. *El País*, 20 de abril de 2010.

55. *ADN*, 25 de diciembre de 2009.

56. *Dagens Nyheter*, 19 de mayo de 2010.

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 Escorial⁵⁷. 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 *hiyab* 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 Ministra de Educación, Pilar del Castillo, alegando que los alumnos deben respetar los reglamentos de los centros por encima de sus creencias religiosas⁵⁸. 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 *hiyab* 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 *hiyab* sin que se hubiesen producido incidentes significativos⁵⁹.

En esta situación se encontraba la ciudad de Ceuta hasta octubre del año 2007. El consejo escolar del colegio concertado Severo Ochoa ubicado en el barrio de Hadú decide implantar una normativa de convivencia por la que, además de la exigencia de asistir a clase con uniforme en «aras de buscar la igualdad entre el alumnado»⁶⁰, se prohíben los piercings, los pendientes grandes, las gorras, los pañuelos, las viseras, diademas anchas o cualquier complemento que no se correspondiese con el uniforme. El colegio, que es una cooperativa de profesores sin adscripción religiosa, concedió un plazo de adaptación a esta nueva normas por lo que las alumnas que habitualmente portaban el pañuelo lo siguieron llevando durante los primeros días del curso. A primeros de octubre expiró el plazo y tres alumnas siguieron llevando pañuelo por lo que fueron amonestadas por esta vulneración del reglamento. Fue precisamente una familia musulmana la que contrariada por que su hija comenzaba a usar el *hiyab*

57. Motilla (2004), 118.

58. ABC, 16 de febrero de 2002.

59. Motilla (2004), 119.

60. *El Faro de Ceuta*, 9 de octubre de 2007.

la que pidió al centro que no fuera más permisivo con este asunto⁶¹, pero dos de las adolescentes de 14 y 15 años que habitualmente lo usaban, Nawal y Nahid, decidieron no acudir a clase. Las familias acudieron a la Unión de Comunidades Islámicas (UCIDE) cuyo representante, Laarbi Mateeis, que además es el líder en Ceuta del *Yama'a Tabligh*⁶² acude a la Delegación del Gobierno (la Ciudad Autónoma no tiene transferidas las competencias en educación). El caso se cierra con la desautorización de la dirección del centro por parte del Director Provincial del MEC dejando sin efecto la normativa aprobada por el Consejo Escolar entre cuyos miembros se encontraban varias madres musulmanas.

La polémica del *hiyab* en Ceuta tuvo un carácter eminentemente mediático al que atendieron especialmente los medios de comunicación nacionales, pero que también tuvo cierto eco entre la sociedad ceutí y sirvió para que afloraran las tensiones internas entre las formas de entender el derecho a la educación y el de la libertad religiosa.

Cabe preguntarse cómo una cuestión indumentaria puede llegar a provocar este tipo de polémicas y fricciones sociales. En primer lugar está la cuestión de si el velo islámico es un símbolo religioso o simplemente un rasgo cultural o tradicional. No existe una prescripción coránica específica sobre la forma de vestir más allá de que debe posibilitar el *salat*⁶³ y que los hombres deben cubrirse desde el ombligo hasta las rodillas y las mujeres desde la cabeza hasta los tobillos⁶⁴, si bien en algunos pasajes del Corán ordenan a las mujeres que no lleven joyas y que no exhiban sus partes femeninas en público (3:35 y 24:30-31). Pero se trate o no de un imperativo religioso o su uso pertenezca a las costumbres étnicas en realidad no es fácil separar los elementos religiosos y étnicos en el islam⁶⁵. La segunda cuestión es el simbolismo último del velo, sea esta una prenda religiosa o cultural: 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 (esta percepción ha sido utilizada especialmente por los movimientos feministas).

61. *La Razón*, 13 de octubre de 2007.

62. Congregación para la propagación de la fe.

63. *Salat*: oración ritual, segundo de los cinco pilares del islam, que el musulmán ha de realizar cinco veces al día.

64. Horrie y Chippindale (2005), 80.

65. Motilla (2004), 108.

La actitud de los padres de las adolescentes ceutíes ayuda a comprender alguna de estas cuestiones. En primer lugar está la cuestión de si su uso tiene carácter religioso o étnico-cultural, aunque como refiere Motilla no es fácil separar ambos elementos, pero los padres de estas niñas parecen tener claro que se trata de una prenda con connotaciones religiosas, cuando en lugar de acudir a la administración pertinente, en este caso la delegación del Ministerio de Educación, tal y como habrían hecho la mayoría de los ciudadanos para resolver los problemas que puedan surgir en la escolarización de sus hijos, los padres de Nawal y Nahid acudieron a un líder religioso, Laarbi Mateeis, que además de ser el representante de la UDICE, es el líder del movimiento *Tabligh* en Ceuta. No resulta baladí que sea precisamente a este líder religioso al que acuden los padres de las adolescentes dadas las tendencias observadas en esta congregación. El *Tabligh* ejerce un fuerte control social sobre sus miembros,

*[...] siguiendo el principio de –obligar lo bueno, prohibir lo malo–. Este control está activo tanto en el seno familiar (conversiones femeninas en matrimonios mixtos, uso del hiyab, educación islámica de los hijos en madrasas adscritas al Tabligh) como en la mezquita y en el espacio público urbano*⁶⁶.

Mateeis aseguró que la prohibición del uso del *hiyab* «chocaba frontalmente con los principios de la cultura y religión islámica, que indican que la mujer musulmana no debe destapar su cabeza, solo cuando es por su voluntad»⁶⁷ y que el *hiyab* es un detalle cultural que evidencia «respeto y honor por pertenecer a una religión y una tradición»⁶⁸. Las declaraciones de este líder dejaban claro que el uso del *hiyab* posee un carácter religioso si bien en el discurso ante los medios amalgamaba religión con tradición o cultura, en un claro síntoma de la difícil separación de islam y cultura. Existen además otras connotaciones en estos hechos como el de la legitimidad que ostenta el líder religioso y que se muestra superior a la de otros líderes a los que también podrían haber acudido como a políticos de la UDCE que en otras ocasiones se habían mostrado celosos defensores de los derechos de los musulmanes (como cuando denunciaron a la Ciudad Autónoma por negarse a empadronar a marroquíes sin permiso de residencia⁶⁹ o dieron cobertura legal a los soldados musulmanes a los

66. Tarrés y Jordán (2007), 27.

67. *El Faro de Ceuta*, 9 de octubre de 2007.

68. *La Razón*, 13 de octubre de 2007.

69. EFE, 4 de febrero de 2007.

que no se les renovó el contrato por informes que los vinculaban a grupos radicales⁷⁰). Los líderes políticos musulmanes se mantuvieron en esta cuestión en un segundo plano dejando el protagonismo a los líderes religiosos como Mateeis al que se unieron otros como Abdeselam Hamadi representante de la asociación islámica Al Bujari⁷¹ que aseguró que el *hiyab* es un «símbolo de fe»⁷². Para los padres no era comparable el uso de *piercings* o pendientes grandes con el del *hiyab*, 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. 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 *hiyab* en cuanto «símbolo religioso no debe ser considerado una moda, sino una expresión externa y respetuosa de las propias convicciones religiosas»⁷³.

En los medios locales afloraron artículos de opinión que ofrecían posturas favorables o contrarias a la regulación del velo islámico en las escuelas. La mayoría de los comentaristas que se situaban a favor del derecho de las adolescentes a llevar esa prenda eran musulmanes: la diputada autonómica Fátima Mohamed en *El Faro de Ceuta* de 9 de octubre de 2007 en un artículo titulado «Ni sumisas ni manipulables» o Abdeselam Hamadí de la Comunidad *Al Bujarí* que en el mismo medio el día 12 de octubre escribía que la directora del colegio había tenido un comportamiento doloso frente al derecho religioso de las niñas, que el MEC debería realizar un «examen psicológico» a los directores de colegios y que las madres musulmanas que habían apoyado esas normas escolares internas «o desconocían la trampa a que eran sometidas o desconocen el Islam». También el dirigente de la UCIDCE, Mateeis, aseguró que la admisión por orden del MEC de las niñas portando el *hiyab* era lo mejor para la sociedad ceutí, insinuando que habría podido producirse algún tipo de conflicto social en el caso de que la delegación local del MEC no hubiese accedido a sus exigencias. En sentido contrario, las opiniones que se cuestionaban la regulación del uso del pañuelo

70. *El País*, 26 de enero de 2007.

71. La comisión islámica Al Bujari es una asociación religiosa cercana a la FEERI y enfrentada a la UCIDCE y al Tabligh a la que no duda en calificar de corriente peligrosa que busca la división entre los musulmanes de Ceuta (*El Faro de Ceuta*, 13 de octubre de 2007).

72. *El Faro de Ceuta*, 12 de octubre de 2007.

73. *El Faro de Ceuta*, 10 de octubre de 2007.

dentro de las escuelas y su relación con la libertad religiosa procedían de columnistas no musulmanes: artículos en *El Faro de Ceuta* de 12 de octubre de Joaquín Reque «De colegios y pañuelos» y de Sancho «El yihab y una polémica sin sentido», este último recogía los comentarios que había escuchado de quienes se consideran «caballas de pro» en el sentido de que permitir el uso del pañuelo era «dar un paso atrás».

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 las 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*⁷⁴.

El rechazo al *hiyab* 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 la 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*⁷⁵.

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*⁷⁶.

74. Motilla (2004), 109.

75. Caldwell (2010), 232.

76. 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* previa a la ley revelaba que el 69% de los franceses estaban a favor de prohibir los signos religiosos⁷⁷. Pero la Ley francesa de laicidad era una ley insincera que bajo excusa de prohibir todos los símbolos religiosos tuvo como objetivo principal la eliminación física del *hiyab* 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”»⁷⁸. El principal reproche que puede hacerse a la Ley de Laicidad francesa es 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»⁷⁹.

La última, en el tiempo, de 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 *hiyab* 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 identificativos⁸⁰. 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 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 *hiyab* 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 Comisaría General informaba que serían admitidas aquellas fotografías con el cabello cubierto por el *hiyab* siempre que se pudiera apreciar correctamente el mentón,

77. *Le Parisien*, 17 de diciembre de 2003.

78. Caldwell (2010), 236.

79. Motilla (2004), 115.

80. 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.

frente, pabellones auditivos y mejillas⁸¹. La posterior regulación de la expedición de documentos de identidad a través del Real Decreto 1553/2005 de 23 de diciembre⁸² 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 *hiyab*. 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 fotografía⁸³. 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 *hiyab* siempre «que se identificase correctamente el rostro»⁸⁴. Pero la irrupción en la sociedad española de un nuevo fenómeno, el de las mujeres veladas integralmente, sí ha dado lugar a la utilización de la seguridad ciudadana como vía para su limitación o prohibición. Han sido algunos ayuntamientos de Cataluña los

81. Recomendaciones y sugerencias del Defensor del Pueblo 2007.

82. BOE 307 de 24 de diciembre de 2005.

83. Real Decreto 1596/2009 de 16 de octubre (BOE 265 de 3 de noviembre de 2009) en su artículo único modificaba el artículo 5.1.b) del RD 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.

84. *Público*, 15 de noviembre de 2009.

primeros en imitar a los ayuntamientos de Bélgica y Holanda al limitar o prohibir su uso en los espacios propios de la administración municipal a lo largo del año 2010: Lérida el 28 de mayo, El Vendrell (Tarragona) el 11 de junio⁸⁵, Tarragona el 14 de junio⁸⁶. La limitación del uso de esta prenda llegó también al Senado por medio de una propuesta de la senadora Alicia Sánchez Camacho perteneciente al PP catalán aduciendo razones de seguridad pública pero también de dignidad y menoscabo de la mujer:

[...] creemos que hay razones de seguridad, pero la razón más importante que ha motivado a este grupo parlamentario es una razón de dignidad. No queremos, desde el Grupo Parlamentario Popular, que ninguna mujer en España vea sus derechos discriminados y pueda utilizar el burka o el niqab porque consideramos que es un elemento de discriminación, de falta de dignidad, de humillación y de vejación de los derechos de las mujeres, y hoy, desde aquí, tenemos la responsabilidad, señoras y señores senadores, de que eso no vuelva a ocurrir y que no sea una realidad en nuestras calles.

La senadora popular introducía de forma meridiana, en el debate sobre el velo, la carga simbólica que posee esta prenda. La seguridad ciudadana y la posibilidad de identificación pasaban a un segundo plano y afloraba la verdadera razón frente al velo integral: la vulneración de los derechos de la mujer y su enfrentamiento con los valores occidentales:

Señorías, hoy no estamos hablando aquí de libertad religiosa; hoy, señorías, estamos hablando de dos símbolos, de los símbolos relativos al velo integral, al burka y al niqab, que son símbolos de una forma de entender las relaciones entre hombres y mujeres que los occidentales, señorías, no podemos aceptar⁸⁷.

El velo islámico ya sea el *hiyab* o el integral suponen la visibilización explícita de una forma de entender la fe religiosa difícil de asumir por los ciudadanos de una sociedad secularizada. Mas allá de los evidentes problemas de identificación y seguridad ciudadana que provoca el portar una prenda como el *niqab* o el *burka* que impide el reconocimiento de quien lo lleva, el verdadero rechazo a las prendas islámicas se encuentra en el rechazo a la visibilización de una forma profundamente

85. *Público*, 12 de junio de 2010.

86. *El Mundo*, 15 de junio de 2010.

87. Diario de Sesiones de Senado, de 23 de junio de 2010, número 85 p. 4.540.

creyente y militante de una religión considerada tradicionalmente como extraña a la cultura europea o en el mejor de los casos como algo exótico y lejano. En una sociedad profundamente secularizada que ha ido despojándose de los atributos religiosos cristianos, el pañuelo les recuerda a los europeos que existe una población que se híper identifica con el islam. Los europeos podían esperar que los musulmanes que se asentaban en sus ciudades desde los años cincuenta y sesenta del pasado siglo sufrirían una secularización similar a la que ellos habían experimentado y que los logros sociales, políticos y económicos les llevarían a mostrarse plenamente auto reconocidos en el acervo europeo, pero lo que se han encontrado es un resurgimiento religioso inesperado:

*[...] si se mide el islam por la intensidad de las convicciones de sus fieles, por su importancia en los debates políticos, por los privilegios de los que disfruta bajo la ley de muchos estados europeos o por su capacidad de intimidar a los potenciales detractores, el islam no es la segunda religión de Europa, sino la primera*⁸⁸.

El velo islámico constituye el símbolo de una identificación religiosa que trasciende al resto de elementos o referentes identitarios. La mayoría de los musulmanes que residen en Europa se auto identifican en primer lugar como creyentes islámicos más que como nacionales de cada uno de los estados⁸⁹. El velo islámico representa el crecimiento de un islam militante que amenaza el secularismo que se ha convertido en rasgo identitario europeo y frente al que no existe un contrapeso religioso debido a la crisis de fe que vive Europa. No es casualidad que la región española que se está mostrando más combativa con este simbolismo religioso sea Cataluña. Las primeras prohibiciones de uso de velos integrales en lugares públicos se han gestado en municipios catalanes, la propuesta en el Senado en el mismo sentido provino de la agrupación catalana del PP y es en Cataluña donde existe un partido abiertamente islamófobo, la *Plataforma per Catalunya*, con representación en ayuntamientos catalanes de las cuatro provincias (alcanzaron los 17 ediles en las elecciones municipales de 2007)⁹⁰ a pesar de que el porcentaje de musulmanes que residen en la región es relativamente pequeño, entre un 3,8% y un 4,9% según las estimaciones del

88. Caldwell (2010), 176.

89. Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. Pew Global Attitudes Project, junio 2006.

90. Casals Meseguer (2009), 33

profesor Jordi Moreras para el año 2007⁹¹, si bien existen zonas de concentración de inmigrantes (islámicos o no) en municipios como El Vendrell (el 16,5% del total)⁹² pero que se encuentran muy alejadas de las cifras de concentración de población musulmana como la que se registra en Ceuta y Melilla. Pero en Cataluña existe un fuerte movimiento de reivindicación identitaria de la región como nacionalidad diferenciada lo que facilita el enfrentamiento entre identidades. La lengua es el principal instrumento diferenciador utilizado por las élites nacionalistas catalanas por lo que es el uso de esta lengua por parte de los musulmanes que residen en esta región es una de sus principales preocupaciones. En la guía de promoción del catalán dirigida a la población islámica denominada «*Salam al català*» editada por la *Plataforma per la Llengua* y por el *Consell Islàmic i Cultural de Catalunya* tras asegurar que Cataluña y el islam tiene un pasado común remontándose para ello a *Al Àndalus*, se presenta a la lengua catalana como el instrumento «que garantiza la acogida de las personas sin renunciar a su identidad» y que «es más fácil sumar identidades que nos igualen y complementen que suprimirlas»⁹³. Unir identidades por medio de la lengua entendida como medio de asimilación de una identidad tan fuerte como la que proporciona la práctica del islam parece ser la fórmula adoptada por las élites catalanas para superar las rivalidades identitarias que ya han tenido como posible expresión el crecimiento de partidos claramente islamofobos.

El hecho de que los problemas con la regulación o limitación del velo islámico hayan aparecido de manera tan tardía en una ciudad como Ceuta que posee una importante minoría musulmana desde mediados de los años ochenta a diferencia de la polémica suscitada en Cataluña incluida la reacción de los citados ayuntamientos que han establecido algún tipo de limitaciones al velo islámico puede deberse a dos cuestiones: una reivindicación identitaria menor a la que se produce en Cataluña y el alto grado de segregación de la población ceutí.

Durante la polémica del pañuelo de las niñas ceutíes en el año 2007 surgió la pregunta del sentido que tenía establecer unas normas dentro de un centro escolar, si estas van a ser vulneradas por la presión de organizaciones confesionales⁹⁴. La reacción

91. Moreras (2007), 86.

92. Padrón municipal 2009. INE.

93. *Salam al català* (2009), 4.

94. Entrevista personal con María del Mar Sánchez, directora del colegio Severo Ochoa durante el conflicto.

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 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 sobre el simbolismo religiosos del *hiyab*.

La realidad del velo islámico en la ciudad 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, no es menos cierto que desde la penetración y afianzamiento de corrientes islámicas más rigoristas como el *Tabligh* se ha producido un aumento de la visibilización del *hiyab* entre las adolescentes musulmanas ceutíes (una percepción compartida por las propias mujeres musulmanas⁹⁵).

La especial situación geográfica de Ceuta, con una frontera permeable al paso de personas en ambas direcciones, permite a los musulmanes de Ceuta, 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 ceutíes 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 ceutíes en su percepción positiva de pertenencia a una sociedad occidental y avanzada.

El respeto a las tradiciones de tipo religioso, que no interfieren directamente en las condiciones de vida de otros sectores de la población, pueden producir un efecto positivo en las interrelaciones étnicas o religiosas, y limitan las radicalizaciones identitarias para los grupos que consiguen las excepciones, si bien para el resto de sectores sociales, se produce una percepción de discriminación en la aplicación de las normas.

95. *El Faro de Ceuta*, 2 de mayo de 2010.

Es cierto que el pañuelo o la indumentaria femenina en el mundo islámico tiene una fuerte significación de sumisión respecto al hombre, y que en muchos casos, son los padres, esposos, hermanos o novios los que imponen esta prenda a las mujeres de su familia, ya sea por cuestiones religiosas o identitarias, por lo que esta prenda puede constituir una restricción interna que limita la libertad de las mujeres (pueden perder prestigio dentro del grupo al apartarse de los símbolos tradicionales religiosos) pero también es un elemento que favorece la integración dentro del grupo así como las posibilidades de ascenso social dentro de este.

En cuanto a la posición de las élites políticas musulmanas ceutíes respecto al uso de estas prendas, no se han producido declaraciones expresas sobre este extremo, si bien la iniciativa promovida en el Senado contra el velo integral provocó la crítica de Mohamed Ali de la UDCE⁹⁶, que cree ver en esta iniciativa, una estrategia de espiral contra todo lo musulmán en la que el último peldaño sea la prohibición del uso del pañuelo o *hiyab*. A pesar de que las élites políticas musulmanas suelen mantener, como es el caso de la UDCE, que dentro de su ideario político se trata la variable religiosa de una manera independiente y privada, lo cierto es que las mujeres del partido, como la diputada Fátima Hamed, aparecen en público portando el *hiyab*, probablemente como gesto voluntario, pero también buscando conscientemente el cumplimiento del precepto indumentario y ofrecer así una imagen correcta de la mujer musulmana. En los partidos generalistas como el PP o PSOE, las mujeres musulmanas que forman parte de la élite política no suelen portar *hiyab* salvo excepciones (como el de la hija del imán principal).

La polémica del pañuelo o *hiyab* 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 *hiyab*, o los símbolos como los crucifijos, en una respuesta de reafirmación identitaria con trasfondo en el nacionalismo francés. 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 res-

96. *Europa Press*, 23 de junio de 2010.

trictiva especialmente para el caso de los velos integrales. 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, obligó al Centro a admitir a las niñas portando el *hiyab*, desautorizando la normativa interna sobre vestimenta y uniformidad, en aras del superior derecho de las niñas a la educación. Las consecuencias finales de este caso han sido las siguientes:

1. 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.
2. 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.
3. La población no musulmana ha comprobado, también una vez más (como tras el caso de excepciones a la normativa del pasaporte o el incumplimiento de la normativa sanitaria en el *Id el Kebir*) como las autoridades optan por evitar cualquier tensión étnico-religiosa con los grupos y la población musulmana. En el caso de las niñas del colegio Severo Ochoa, tan solo a los alumnos cristianos se les obligó a quitarse o a esconder los rosarios y los crucifijos, y ante las protestas de padres no musulmanes que solicitaban el derecho de sus hijas a portar *piercing* la directora del Centro definió con claridad la percepción que poseen los no musulmanes: «Haga lo mismo que los padres de las niñas, vaya al Ministerio de Educación y ponga una reclamación»⁹⁷.
4. Que el uso del pañuelo tiene un componente religioso innegable, ya que las presiones hacia la delegación provincial del MEC provinieron de entidades religiosas islámicas y que la polémica se desató durante la celebración del Ramadán.

97. *La Razón*, 13 de octubre de 2007.

LIBERTAD RELIGIOSA Y MINISTROS DE CULTO ISLÁMICO

En el mundo islámico no existe una figura equiparable a la de los ministros de culto católicos. La función vicaria entre Dios y la comunidad que ejercen estos es ajena a la tradición islámica y tan solo existe algo similar dentro de las minoritarias corrientes chiíes: «a lo largo de los siglos los *ulemas* han ido convirtiéndose en un órgano parecido al conclave cardenalicio católico y su imán se ha convertido de hecho, en el «Papa», chií»⁹⁸.

En el Islam la figura más parecida al sacerdote católico es la del imán. Se trata de personas que se encargan, de forma estable, de dirigir la oración y el culto. Además de ser musulmanes, deben ser varones, adultos, tener el beneplácito de la comunidad y tener conocimientos de Teología y de Derecho Islámico.

A diferencia del cristianismo y del judaísmo, en la religión musulmana no existen por tanto, ministro de culto como tales. De hecho, mientras que en los acuerdos con otras minorías confesionales se hace referencia específica a los ministros de culto, en el Acuerdo con la Confederación Islámica de España (CIE) no se habla de tales, sino de imanes, puesto que los musulmanes se negaron a que se recogiera en el texto dicho término. Es habitual que en España existan personas que desarrollen la actividad de imán sin que necesariamente cumplan con los requisitos recogidos en el artículo 3.1 del citado Acuerdo. Pretender que sea así supondría una injerencia del Estado en las cuestiones internas de una confesión religiosa.

Este hecho supone un inconveniente para las comunidades islámicas a la hora de acceder al estatuto jurídico equiparable al de los grupos religiosos más significativos.

En cuanto a la protección de la Seguridad Social, se da un tratamiento singular, según el cual, las personas de culto que reúnan los requisitos acordados en el art. 3 del Acuerdo con la CIE, quedaran incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social.

De momento no se ha desarrollado una norma en relación con los imanes y no parece que esta vaya a promulgarse ya que la mayoría de estos imanes posee una escasa cualificación y tienen una dedicación parcial a estos asuntos religiosos y sus comunidades. En muchos casos suelen ser pobres y difícilmente podrían hacerse cargo de las cuotas correspondientes. Algunos imanes de mezquitas como las de la M-30 en Madrid, la de Marbella o la de Fuengirola, dependen económicamente de algún país

98. Horrie y Chippindale (2005), 143.

islámico (en estos últimos casos de Arabia Saudita) y son considerados funcionarios o similares en estos países.

En el caso de Ceuta, del alrededor de los cincuenta imanes presentes en la ciudad en el año 2009, solo el imán principal de Ceuta, Hamed Liazid, posee la nacionalidad española, mientras que el resto de imanes son marroquíes, y no más de dos tendrían regularizada su situación legal en la Ciudad, al poseer una tarjeta de residencia. Como sucede en el resto del territorio nacional, las principales asociaciones españolas más representativas del culto musulmán, la UCIDE y la FEERI no han llegado a un acuerdo con respecto al trato legal que debe darse a los imanes.

Ante esta situación, el presidente de la Comunidad Islámica de Ceuta, Ahmed Hachmi Lamrani, solicitó al Presidente de la Ciudad Autónoma de Ceuta, Juan Vivas, que se permitiera el empadronamiento de los imanes marroquíes que ejercen como tales en Ceuta. Según este líder, el colectivo carece de cualquier derecho y viven ilegalmente con el conocimiento de las autoridades de la Ciudad. Para Hachmi, la situación actual perjudica no solo a los imanes, sino que también influye de forma negativa en el funcionamiento de los centros de culto. La Comunidad Islámica apunta que desde 1992 lleva pidiendo la regularización de las mezquitas y *zawiyas*⁹⁹ que hay en la Ciudad como patrimonio de Ceuta.

Hasta ahora, tanto desde el Gobierno Autónomo, como desde la Delegación de Gobierno, se mantiene que para empadronar a estos imanes, deben darse las mismas circunstancias que para cualquier trabajador marroquí, es decir, debe vivir en la Ciudad de forma estable, cumpliendo los requisitos de regularización en cuanto a domicilio y trabajo.

El noventa por ciento de las mezquitas de la Ciudad son privadas, por lo que la responsabilidad de la situación legal de los imanes que trabajan en ellas pertenece a los propietarios de estas. Pero no todos los imanes dependen de las donaciones de los fieles de religión musulmana de Ceuta. Algunas mezquitas, como la de *Mulay El Mehdi* (situada en la avenida de África) están controladas por Marruecos. El Ministerio del *Habus*¹⁰⁰ y Asuntos Religiosos del reino alauita paga un sueldo a estos imanes, además de los gastos que generan los propios templos como la luz o el agua¹⁰¹.

99. *Zawiya*: edificios que pertenecen a una cofradía o hermandad religiosa (*tariqa*).

100. *Habús*: bienes inalienables de los que son beneficiarias las instituciones piadosas y religiosas.

101. *El País*, 18 de julio de 2004.

Incluso en una misma mezquita, como es el caso de la de *Sidi Embarek*, algunos de los imanes son también asalariados del Gobierno marroquí. En ocasiones, durante las oraciones del viernes, estos imanes llegan a pedir a los fieles que rindan pleitesía a Mohamed VI, que para los musulmanes ceutíes representa la máxima autoridad religiosa. La pleitesía religiosa hacia el Rey de Marruecos es una acción habitual en todos los templos, tal y como reconoce el Imán principal de Ceuta, Hamed Liazid, que llega a equiparar la significación del rey marroquí para los musulmanes con la que posee el Papa para los católicos.

El control de algunas mezquitas de Ceuta y Melilla por parte de Marruecos ha quedado reflejado en informes policiales o de los servicios de información¹⁰², si bien la mayoría de los templos están en manos de ciudadanos ceutíes. La presión marroquí sobre las mezquitas ceutíes aumenta durante la celebración de las grandes fiestas religiosas, e intenta controlar las oraciones colectivas como la *musal-la*¹⁰³ celebrada al finalizar el mes de Ramadán y que han sido promovidas por la UCIDCE. Alrededor de la cuestión de los imanes, lo más importante no son los problemas de índole legal. Lo que está en juego en Ceuta es la emancipación de su comunidad musulmana ceutí de la tutela marroquí y la penetración de versiones más rigoristas del islam, gracias a la formación que los imanes de la UCIDCE puedan recibir en Arabia Saudí o en Egipto. Frente a esta posibilidad su líder, Laarbi Mateeis, mantiene que esto no modificara la asunción de la escuela maleki¹⁰⁴ tradicional en el Magreb a favor de corrientes como la hanbali¹⁰⁵.

En el año 2008, existían en Ceuta un total de veintiuna mezquitas: seis en el barrio Príncipe Alfonso, dos en barrio Príncipe Felipe, dos en el barrio de Hadú, y el resto repartidas entre la avenida de África, Pasaje Recreo, Claudio Vázquez, Benzú, Virgen de la Luz, barriada Postigo, la Almadraba, Cortijo Moreno, Poblado Sanidad, Bermudo Soriano y calle La Viña. Además existen cinco *zawiyas* (pequeños templos) repartidos entre el barrio de el Príncipe Alfonso (tres), barriada de Los Rosales (una) y barrio de Zurrón (una), así como un número indeterminado de *masyid*¹⁰⁶ (algunos en el interior de acuartelamientos militares).

102. *El Mundo*, 30 de noviembre de 2001.

103. *Musala*: oratorio pequeño y de proximidad en los barrios de las ciudades musulmanas; también referido a un oratorio al aire libre.

104. Malikí, referido a la escuela jurídica fundada por Malik Ibn Anas (s. VIII).

105. Hanbalí, referido a la escuela jurídica fundada por Ibn Hanbal (s. IX).

106. *Masyid*: oratorio musulmán.

ISLAM Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

La libertad de expresión es uno de los puntales sobre los que se sustentan los regímenes democráticos actuales. La posibilidad de expresar los propios pensamientos, ideas y opiniones se encuentra en la base de la tradición liberal¹⁰⁷ que conformaron los sistemas liberales de finales del siglo XIX y que poseía la consideración de derecho civil fundamental. El desarrollo de la libertad de expresión como derecho alcanza su plenitud en el periodo de entreguerras, donde la posibilidad de existencia de una prensa libre era una de los elementos diferenciadores entre las democracias europeas y norteamericanas y los sistemas autoritarios o totalitarios que se desarrollan en algunos estados europeos como Italia, Alemania, la URSS, España o Portugal. Tras la Segunda Guerra Mundial se produjo una profundización en el derecho a la libertad de expresión en los estados en los que ya gozaba de protección a la vez que algunos estados los incorporaban a su sistema político como Alemania e Italia y tras el fin de sus dictaduras militares en Portugal y España.

El derecho a la libertad de expresión como corolario de la libertad de pensamiento es considerado en los sistemas democráticos como un derecho fundamental. La libertad de prensa basada en la libertad de expresión es considerada como uno de los logros fundamentales de las sociedades avanzadas. Un régimen político no es considerado como verdaderamente democrático si no posee un alto grado de libertad de expresión y prensa, o cuando no existe una pluralidad de medios de comunicación. La mayoría de los estados europeos han procurado, tras la Segunda Guerra Mundial, mantener la libertad de expresión (incluido el derecho a la blasfemia) y de prensa, como un valor irrenunciable, ejerciendo una limitación mínima basada en la sujeción al imperio de la ley cuando entra en colisión con otros derechos fundamentales.

A pesar de que algunos autores y líderes islámicos¹⁰⁸ defienden una perfecta compatibilidad entre el Islam y la libertad de expresión, la percepción mayoritaria entre los no musulmanes en Europa y en España es que entre la práctica de esta religión y el uso de la libertad de expresión se producen incompatibilidades. En España existe una percepción mayoritariamente negativa sobre la compatibilidad entre las creen-

107. Taylor (1993), 88.

108. Como Gema Martín Muñoz (directora de la Casa Árabe) en *El País*, 29 de octubre de 2006 o Abdenur Prado (presidente de la Comisión Islámica Catalana) en *Webislam* de 13 de febrero de 2006.

cias y hábitos de los musulmanes y ciertos derechos fundamentales como el de la libertad de expresión. En un estudio llevado a cabo por *Pew Global Attitudes Project* a nivel europeo, los españoles relacionan la religión islámica con el fanatismo (el 83%) y la intolerancia (el 70%)¹⁰⁹. La sociedad española se ha vuelto cada vez más multicultural pero ha crecido el rechazo hacia un tipo determinado de alteridad, el otro islámico. Las dudas sobre la posibilidad de que estos nuevos conciudadanos o convecinos, se adapten a los presupuestos básicos de nuestro sistema normativo que dimana de unos valores determinados, aparecen de forma reiterada en la mayoría de la población no musulmana en los estudios y encuestas realizados recientemente, además de percibirse en estos un crecimiento significativo de la negatividad frente al islamismo militante y a su encaje en el seno de la sociedad española, hasta alcanzar cierto grado de islamofobia¹¹⁰.

Además de la percepción negativa que posee la población sobre el islam en general, los medios de comunicación, interesados especialmente en el tratamiento sobre la libertad de expresión, mantienen por regla general una atención muy elevada sobre los aspectos negativos del islam, destacándolos y relacionándolos con los movimientos radicales violentos o terroristas, lo que proporcionaría una visión distorsionada de la realidad del islam y de los musulmanes¹¹¹.

Los estados islámicos o de mayoría musulmana mantienen en su mayoría limitaciones y restricciones a la libertad de expresión y a la libertad de prensa. Según el índice de libertad de prensa elaborado por Reporters Sans Frontières (RSF) en el año 2009¹¹² de los 175 estados analizados, los estados islámicos o con mayoría de población musulmana ocupan los últimos lugares: Eritrea puesto 175, Irán el 172, Yemen el 167, Siria el 165, Somalia el 164, Arabia Saudí el 163, territorios palestinos el 161, Paquistán el 159. De entre los cincuenta estados calificados en los puestos más altos del índice de libertad de prensa la mayoría son estados europeos, norteamericanos (Estados Unidos y Canadá), Japón y Australia y Nueva Zelanda. El único estado de mayoría musulmana dentro de estos cincuenta es Mali, que ocupa el puesto 30. Mientras que la presencia de musulmanes en Europa era algo minoritario y exótico

109. The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other, The Pew Global Attitudes Project, Junio 2006.

110. Desrués y Pérez Yruela (2008), 23.

111. Desrués y Pérez Yruela (2008), 20.

112. La libertad de prensa en el mundo 2009. RSF.

que ayudaba a conformar una visión utópica de la diversidad, las sociedades europeas contemplaban las restricciones a la libertad de expresión en relación con la religión como algo ajeno a sus sistemas y en relación al islam como propio de estados confesionales islámicos cuya acción afectaba a quienes se apartaban de las visiones más pietistas o se atrevían a revisar el conjunto de creencias islámicas. Era por tanto, algo ajeno a la realidad europea, una especie de «tipismo» propio de unas sociedades atrasadas y lejanas. La polémica surge cuando la intolerancia no se produce tan solo en estos países y sociedades ajenas y alejadas sociopolíticamente, sino que se produce en el propio espacio socio geográfico europeo y afectan a sus relaciones sociales.

El primer caso destacable fue el del escritor Salman Rushdie, que en 1989 fue condenado a muerte por una novela suya denominada *Los Versos Satánicos*. La amenaza contra su vida provino de un líder religioso y político iraní, el ayatollah Jomeini, que dictó una *fatwa*¹¹³ condenándole por su crítica al clero iraní. Esto obligó al autor de la novela a vivir en permanente exilio y protegido por fuertes medidas de seguridad, mientras que su traductor al japonés y su editor noruego fueron asesinados. Por primera vez dentro de la propia sociedad europea, en concreto la británica, una persona era amenazada por expresar una versión no ortodoxa o crítica a las creencias islámicas. El caso Rushdie supuso un punto de inflexión en el encaje del islam dentro de Europa, como destacaría Caldwell «puso en tela de juicio, por primera vez en siglos, las afirmaciones europeas de soberanía sobre todos sus ciudadanos»¹¹⁴. A pesar del impacto mediático que tuvo el caso Rusdie respecto al posible conflicto entre libertad de expresión e islamismo, la Organización de la Conferencia Islámica reunida en El Cairo en 1990 promulgó una Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, en cuyo artículo vigésimo segundo se preceptuaba lo siguiente:

- a) *Todo ser humano tiene derecho a la libertad de expresión, siempre y cuando no contradiga los principios de la Sharía.*
- b) *Todo ser humano tiene derecho a prescribir el bien, y a imponer lo correcto y prohibir lo censurable, tal y como dispone la Sharía Islámica.*
- c) *La información es una necesidad vital de la sociedad. Se prohíbe hacer un uso tendencioso de ella o manipularla, o que ésta se oponga a los valores sagrados [del Islam] o a la dignidad de los Profetas. Tampoco podrá practicarse nada cuyo*

113. *Fatwa*: dictamen jurídico-religioso elaborado por un mufti.

114. Caldwell (2010), 250.

*objeto sea la trasgresión de los valores, la disolución de las costumbres, la corrupción, el mal o la convulsión de la fe*¹¹⁵.

Esta Declaración era la confirmación de que la libertad de expresión, tal y como era entendida por los dirigentes de los principales estados islámicos o de mayoría musulmana, no incluía la crítica o la trasgresión de los fundamentos del islam y debía ajustarse a la propia ley religiosa, la *sharía*¹¹⁶.

El asesinato en Ámsterdam del cineasta Theo van Gogh, el 2 de noviembre de 2004, a manos de un musulmán de origen holandés, por su actitud crítica frente al islam y a la posición que la mujer ocupa en él, que denunció en la película «Sumisión», aumentó el clima de miedo hacia el islam en Europa y la percepción de que existía una incompatibilidad entre esta religión y el uso del derecho a la libertad de expresión en las sociedades europeas.

Pero el caso que produjo la reacción más importante fue el de las caricaturas sobre Mahoma publicadas en un diario danés en septiembre del año 2005. Si bien algunos de los dibujos podían ser considerados como insultantes (como la de un profeta tocado con un turbante en forma de bomba), el resto eran meras caricaturas. El desarrollo de los acontecimientos, que algún medio calificó de «conflicto prensa-islam»¹¹⁷ fue el siguiente:

Dos imanes que vivían en Dinamarca se trasladaron a Oriente Próximo para mostrar estas caricaturas junto con dibujos pornográficos anti musulmanes que jamás habían aparecido en el diario danés. Los embajadores de diez naciones musulmanas y el representante de Palestina en Dinamarca protestaron por lo que consideraban una ofensa al Islam y solicitaron un encuentro urgente con el primer ministro danés, Anders Fogh Rasmussen. A partir de este momento, se sucedieron las protestas del mundo árabe. Otro periódico noruego, el *Magazinet*, de ideología cercana al fundamentalismo cristiano, reprodujo los dibujos en solidaridad con el *Jyllands Postem* danés. Se recrudecieron las protestas musulmanas y los llamamientos al boicot de productos de Noruega y Dinamarca. Esto obligó al Ministerio de Exteriores noruego a evacuar al personal voluntario en la franja de Gaza y advertir a sus ciudadanos que

115. Declaración de los Derechos Humanos en el Islam. Conferencia Islámica de El Cairo, 1990. La Declaración fue firmada por 45 de los 57 estados pertenecientes a la Organización de la Conferencia Islámica.

116. *Sharía*: ley musulmana, formulada a partir de los principios del Corán y la *sunna*.

117. *El Mundo*, 16 de febrero de 2006.

no viajasen a Palestina a raíz de las amenazas de la *Yihad Islámica* por la aparición de las caricaturas en los medios escandinavos. Las amenazas llegan a la propia redacción del «Jyllands Posten» que tiene que ser evacuada. Ante este acoso, el periódico se disculpa por la publicación de las caricaturas. Aumenta la movilización de los medios de comunicación europeos en favor de sus colegas daneses: en febrero del año 2006, el diario francés *France Soir* publicó las caricaturas, como también lo hiciera el diario alemán, *Die Welt*. Grupos armados palestinos amenazan con «convertir en blanco» a los ciudadanos franceses, noruegos y daneses en Gaza y Cisjordania. Las protestas se extienden a otros países mientras que la Unión Europea condena sus amenazas.

Los gobiernos de los Estados Unidos y del Reino Unido tratan de rebajar la tensión declarando que la publicación de las caricaturas de Mahoma resultan un «inaceptable incentivo al odio religioso y étnico» y un acto «insultante e insensible». Pero estas declaraciones no frenan las movilizaciones y en febrero del 2006 se produce el incendio de las embajadas de Dinamarca y Noruega en Damasco. La represión alcanza a los medios de comunicación de países musulmanes cuando el redactor-jefe del semanario jordano «Shihane» es detenido por la publicación de las polémicas caricaturas. Los actos violentos continúan y se produce el incendio del consulado danés en Beirut.

El presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, y el primer ministro turco, Recep Tayyip Erdogan, hacen «una llamada al respeto y a la calma» en un artículo en el que afirman que la publicación de las viñetas de Mahoma «puede ser perfectamente legal, pero debe ser rechazada desde el punto de vista de la moral y la política»¹¹⁸. La ola de violencia se recrudece y mueren diez personas. En Turquía un adolescente asesina al sacerdote italiano Andrea Santoro. Cuando las protestas finalizaron se habían producido en todo el mundo un total de noventa muertes relacionadas con este asunto.

Las reacciones ante la polémica oscilaron entre la defensa cerrada a la libertad de expresión por parte de algunos medios de comunicación europeos y la tibieza y la ambigüedad de la mayoría de los gobiernos europeos condicionados por la amenaza que suponía una prolongación de esta crisis para el orden social europeo y por las repercusiones internacionales que había alcanzado. Lo más alarmante de esta crisis desde la óptica de la convivencia inter social en Europa fue que los musulmanes que residían en el continente tendieron a ponerse del lado de los manifestantes violentos

118. *El Mundo*, 6 de febrero de 2006.

extranjeros en vez del de sus conciudadanos, culpando de los disturbios a la falta del respecto hacia el Profeta: el 79% de los musulmanes de Francia, el 73% de los de Reino Unido y el 80% de los que residían en España¹¹⁹.

En Ceuta, los partidos y líderes religiosos musulmanes también participaron de la polémica. La Comisión Islámica de Ceuta abogó por el boicot a los productos daneses y el líder del principal partido de la oposición (la UDCE) Mohamed Ali Lemague se adhirió a «título personal» a este boicot. Además de la reacción crítica de estos líderes, el presidente de la Ciudad, perteneciente al Partido Popular, en sintonía con lo expresado por el Presidente del Gobierno, el socialista Rodríguez Zapatero, consideró «absolutamente innecesarias» las caricaturas de Mahoma aparecidas en el diario danés. Las viñetas «dañan los sentimientos de muchas personas y creo que se podrían haber evitado; y esta postura es igual se trate de un daño que se puede hacer a los creyentes musulmanes o a los cristianos o católicos o de cualquier otra religión. No hay necesidad de andar maltratando los sentimientos de las personas»¹²⁰, a la vez que condenó «con rotundidad» las reacciones violentas que se estaban sucediendo en los países islámicos e hizo un llamamiento al sentido común.

Pero en Ceuta, unos días posteriores a las declaraciones del presidente Juan Vivas, se produce otro hecho de carácter local que profundizaba en la polémica entre la libertad de expresión y el respecto a las creencias, el que hemos denominado «crisis de la chirigota», y que supuso un punto de inflexión en los tradicionales esquemas de convivencia dentro de la Ciudad de Ceuta.

Si bien con anterioridad se habían producido presiones, manifestaciones y movilizaciones por parte de colectivos musulmanes, a causa de la aprobación de la Ley de Extranjería en 1985, estas tenían como objetivo el alcanzar el reconocimiento de unos derechos de residencia que consideraban adquiridos y que la citada Ley no tenía en cuenta. Pero en este caso, la presión, con manifestación incluida, revestía un carácter más afirmativo de la identidad y de la posición de los musulmanes dentro de la ciudad. La cuestión de la letra de una chirigota fue el detonante de una reivindicación profunda, con la situación de exclusión social al fondo, y con el propósito de establecer un nuevo status de poder de la comunidad musulmana en el conjunto de la sociedad ceutí.

119. Europe's Muslims more moderate, 21.

120. *Sur*, 10 de febrero de 2006.

En la noche del sábado, 25 de febrero de 2006, con motivo de los carnavales y durante la final de agrupaciones carnavalescas, una de estas, la chirigota *Los polluelos con pelos en los güevo*, cantó un popurrí cuya letra contenía supuestos ataques, más o menos explícitos, a la población musulmana tras los altercados provocados por la publicación de las viñetas de Mahoma.

Las partes más polémicas de estas letras fueron las siguientes:

[...] aquí hay becerros para tener un sueldo diario [...]

[...] dejar de ponernos condones porque estamos igualadas ya las dos poblaciones

[...]

*Me han hecho a mi un Cristo en caricatura / que no se parece al mió ni en pintura/
y mi cultura no es la locura / me fui directo al libro de naturales / para ver si los
turcos son animales racionales / vi que esta gente y los bovinos son iguales / y me
aclaró la duda: son todos animales.*

Antes de irme / que mal lo hizo Hitler.

Además de criticar la actitud de los turcos tras la crisis de las caricaturas, la letra expresaba el temor a la igualdad demográfica de las «dos poblaciones» ceutíes, la cristiana y la musulmana, haciendo un llamamiento a la natalidad de los cristianos.

Las letras provocaron la indignación de los líderes políticos y sociales musulmanes, especialmente de Mohamed Ali Lemague de la UDCE, de Mustafá Mizzian del PDSC y del presidente de la Comunidad Islámica *Al Bujari*, Abselam Hamadi, que entendieron que las letras eran un ataque directo y ofensivo contra los musulmanes y sus creencias (durante la actuación se llegó a imitar al almuédano llamando a la oración). Además del contenido hiriente de las letras, estos líderes criticaron el hecho de que fuera precisamente esta agrupación la que resultase premiada como la mejor de su categoría, a la vez que criticaron la falta de reflejos del ejecutivo ceutí ante esta provocación. Se presentó una denuncia contra la chirigota por parte de la UDCE, acogiéndose a los artículos 510 y 525 del Código Penal que prevén penas de prisión y multa, para aquellos que:

[...] provocaren a la discriminación, al odio o a la violencia contra grupos o asociaciones, por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias.

También Izquierda Unida se mostró indignada por las letras de esta agrupación carnalera. Su líder Mohamed Hadú Musa criticó con dureza a los que «se callan

durante todo el año para despacharse a gusto en Carnaval contra los musulmanes de manera cobarde» y que era inaceptable que se insultase a los 35.000 musulmanes que viven en Ceuta en un acto pagado con el dinero de todos, para después advertir que aunque algunos no quieran reconocerlo, dentro de un tiempo serán los musulmanes ceutíes quienes tendrán que defender la españolidad de Ceuta¹²¹.

No solo los partidos musulmanes, atacaron lo sucedido en el concurso de carnavales, también desde la izquierda extraparlamentaria de la Ciudad se produjeron muestras de disconformidad con lo sucedido. Los primeros en manifestar este rechazo fue la sección juvenil del Partido Socialista del Pueblo de Ceuta, *Alternativa 21*, que aseguró «que no estaban dispuestos a apoyar una clara discriminación a una raza [*sic*] como la musulmana»¹²² ya que si algo tiene Ceuta es el «mérito de hacer convivir distintas culturas sobre el mismo suelo».

Posteriormente, también el PSOE ceutí, mostró su repulsa por las letras de la chirigota por que alentaban a «la xenofobia y el racismo» destacando que se había insultado a todos los ceutíes y no solo a los musulmanes¹²³. El Delegado del Gobierno, Jerónimo Nieto, hizo un llamamiento a los componentes de la chirigota para que pidieran disculpas ya que este tipo de actuaciones no contribuyen a «la buena armonía entre las cuatro comunidades que viven en la Ciudad».

En una entrevista para el diario local *El Faro de Ceuta*, publicada el uno de marzo, el autor de las polémicas letras, el policía local Jorge Pérez, aclaró que en ningún momento tuvo ánimo de ofender y que se trataba de una interpretación equivocada, que con su mención a Hitler, no quería decir que se hubiese equivocado de raza, sino «lo mal que lo hizo al matar a tanta gente». Respecto a la cuestión de los turcos, aseguró que se refería a los que han respondido con violencia a las caricaturas danesas, y que sus bromas relativas al canto matutino del almuédano se debían a las molestias que causaban y que hubiese dicho lo mismo si «en una iglesia se tocasen las campanas a las cuatro de la madrugada». Por último se auto exculpaba y aseguraba que la letra «no fue racista».

El clima generado por las polémicas letras fue en aumento. El gobierno de la ciudad, se quedó sin más apoyo político que su propio partido, ya que las distintas formaciones aumentaron el tono de sus críticas, no solo a los autores sino también al

121. *El Faro de Ceuta*, 1 de marzo de 2006.

122. Nota de prensa de Alternativa 21 a los medios de comunicación de 28 de febrero de 2006.

123. *El Pueblo de Ceuta*, 2 de marzo de 2006.

hecho de que la mayoría de los integrantes de esta agrupación carnalera tuvieran la condición de policías locales y a que el presidente de la ciudad estuviese presente durante el concurso y no tomase medida alguna. Izquierda Unida aprovechó esta polémica para relacionarla con el desprecio y la discriminación real, que no legal, a la que se encuentra sometida la comunidad musulmana, tildando a estos chirigoteros de apologetas del genocidio. Juventudes Socialistas mostró su indignación, y se cuestionó que se financiase públicamente el premio que se había otorgado a la chirigota. La UDCE pidió en la Asamblea de la Ciudad Autónoma el establecimiento de un reglamento que «evite que en las letras se hagan posibles proclamas racistas o xenófobas»¹²⁴ (lo que en la práctica era establecer una censura previa) y la creación de:

[...] un premio especial consistente en premiar al mejor cuplé que verse sobre la multiculturalidad e interculturalidad de nuestra Ciudad Autónoma de Ceuta. El criterio para valorar las letras serán la elegancia y el tratamiento positivo y enriquecedor que de ellas se dé.

La propuesta que fue apoyada por la UDCE, el PSOE y el PDSC de Mustafá Mizzian, no prosperó por la negativa del PP. Además de esto se solicitó que el Pleno de la Cámara condenase las expresiones vertidas por esta chirigota.

En un sentido similar se manifestaron las Juventudes Demócratas (rama juvenil de la UDCE) y la Federación Ceutí (el partido del doctor Abdeslam Abdelhakim).

Ante esta situación, el presidente del gobierno ceutí, Juan Jesús Vivas, manifestó su rechazo a las expresiones vertidas por los componentes de la chirigota, pero negó la posibilidad de censurar previamente las letras de los carnavales, aludiendo a la responsabilidad de los propios autores de las letras. El presidente de la Ciudad, acudió al discurso diplomático e hizo una defensa del valor de la convivencia y de la tolerancia como rasgo característico de Ceuta. En compañía de la plana mayor del PP ceutí, acudió a entrevistarse con el Imán principal de Ceuta, Ahmed Liazid, para tratar el asunto¹²⁵.

La polémica sobrepasó el ámbito local, dando lugar a que el Secretario de Movimientos Sociales y Relaciones con las ONG del PSOE, Pedro Zerolo, exigiera al Gobierno de Ceuta y al PP «una respuesta contundente»¹²⁶, ante la manifestación clara de

124. Acta de la sesión ordinaria del Pleno de la Asamblea de la Ciudad de Ceuta, de 20 de marzo de 2006.

125. *El Faro de Ceuta*, 7 de marzo de 2006.

126. *20 Minutos*, 2 de marzo de 2006.

«racismo y xenofobia» que suponían las letras utilizados por esta agrupación carnavalesca, e incluso se produjo una disculpa oficial del ministro de Exteriores español, Miguel Ángel Moratinos ante su homólogo turco Abdula Gul, por las alusiones a los turcos.

El 4 de marzo, se produce un hecho destacable, por primera vez, el denominado «Consejo de Ulemas de Ceuta» emite un comunicado. Los firmantes son el propio imán principal de Ceuta, Ahmed Liazid y nueve líderes religiosos locales, entre los que destacan los líderes de las mezquitas de Muley El Medí, la de Ohud, la del Recinto, la del Príncipe y la inclusión de líderes de asociaciones como el presidente de *An Noor*. En este comunicado se condena el contenido de «algunas chirigotas» que han herido los sentimientos del colectivo musulmán de la Ciudad. También instan (tal y como se hizo en la oración del viernes) a que se supere «este doloroso hecho armándose de paciencia, serenidad y conciencia cívica» para «salvaguardar los valores de nuestra convivencia».

La movilización contra las chirigotas se mantiene, concitando el apoyo del partido musulmán Coalición por Melilla de Mustafá Aberchan. También la Comisión Islámica de Ceuta realiza un llamamiento a la calma, tranquilidad y responsabilidad a toda la población, a la que piden que «demuestren su disconformidad con lo acontecido mediante las vías democráticas que nos permite el Estado de Derecho».

El PSOE local solicitó del gobierno Vivas una respuesta más contundente a la vez que propone la creación de un Comité Ceutí de la Concordia, una especie de órgano consultivo que interviniera en este tipo de situaciones difíciles y que facilitase el mantenimiento de la convivencia y el equilibrio en «el crisol de las cuatro culturas» para que la Ciudad sea un referente para el resto del país: «contaminémonos de las diferencias y superemos los extremismos»¹²⁷.

El 6 de marzo, los líderes de UDCE, Mohamed Ali Lemague, y de IU, Mohamed Haddu Musa hicieron un llamamiento a manifestarse en contra de la crispación que había producido la letra de la chirigota acusada de racismo. Este llamamiento a la movilización se concretaba en una convocatoria de manifestación, que debía desarrollarse el viernes día diez, bajo el lema «por la convivencia y contra el racismo». Para el líder de la UDCE, la Ciudad vivía una situación de crispación social sin precedentes y justificaba esta manifestación en que «era una obligación moral», apostando por una movilización de toda la sociedad ceutí sin exclusiones y, que en ningún caso, debía convertirse en una marcha «de musulmanes contra cristianos».

127. Nota de prensa del PSOE ceutí de 3 de marzo de 2006.

En este clima de enfrentamiento religioso, aparecen pintadas en el barrio de Hadú con el lema «muerte a los cristianos». Políticos musulmanes como Mohamed Ali de la UDCE y el Mohamed Mussa de IU, así como líderes religiosos como Mustafá Abdelkader de la Comisión Islámica, condenaron estas pintadas.

Ante la convocatoria de la manifestación y el temor a que pudiera acabar convirtiéndose en un problema de orden público, el gobierno de la Ciudad opta por no apoyarla ni secundarla, al considerar que «la convivencia no esta quebrada ni en riesgo y porque esta Ciudad no es, en absoluto, xenófoba o racista», y aclaró que no se deben confundir los hechos aislados, con el conjunto de la sociedad. Otra de las medidas tomadas por el ejecutivo ceutí fue reunirse con representantes de las cuatro comunidades religiosas presentes en la Ciudad. Estas a su vez emiten un comunicado:

Ante los acontecimientos vividos en nuestra ciudad en estas últimas semanas, que han merecido la atención de la ciudadanía y de los medios de comunicación, tanto locales como nacionales, los representantes de las 4 comunidades religiosas de Ceuta, queremos hacer publica la siguiente DECLARACIÓN:

El respeto y la tolerancia entre todos los ceutíes, con independencia de credos religiosos u orígenes étnicos, han de seguir siendo lo pilares que sostienen una convivencia en paz. En consecuencia, rechazamos de manera categórica, cualquier comportamiento contrario a los mencionados valores.

Asimismo, desde la representación que ostentamos, hacemos un llamamiento al sentido común y a la calma, a fin de evitar riesgos innecesarios que pongan en peligro la tranquilidad de nuestra Ciudad y su buena imagen.

Por ultimo queremos expresar nuestro deseo de que, con el compromiso y el esfuerzo de todos, se eviten situaciones como las que estamos viviendo.

En Ceuta a 7 de marzo de 2006.

Este documento aparece firmado por Francisco Corroero, vicario de Ceuta, Ahmed Liazid, imán de la mezquita de Sidi Embarek, José Hachuel, vicepresidente de la Comunidad Israelita y Armes Chandiramani, presidente de la Comunidad Hindú.

El ejecutivo local, con el fin de limitar el alcance de la tensión étnico-religiosa, decide la suspensión cautelar del premio de 5.685 euros asignado a la chirigota, en tanto se resolvían las acciones judiciales emprendidas¹²⁸.

128. *El Faro de Ceuta*, 9 de marzo de 2006.

En la querrela presentada por el líder de la UDCE Mohamed Ali contra la chirigota, se incluyó al propio presidente de la Ciudad, Juan Vivas y fue presentada conjuntamente con Izquierda Unida y Coalición por Melilla.

A pesar de la medida cautelar de suspender el premio tomada por parte del gobierno de la Ciudad y de la reunión del presidente Vivas con los representantes de las cuatro confesiones religiosas, Mohamed Ali Lemague, consideró que las actuaciones seguían siendo insuficientes y mantuvo la convocatoria de la manifestación a celebrar el viernes día diez de marzo. Buscando apoyos en otras formaciones y agentes sociales no musulmanes, el citado líder tanteo a los sindicatos UGT y CCOO, así como al Partido Socialista del Pueblo de Ceuta, pero no encontró un apoyo oficial de estas formaciones para la convocatoria y participación de la manifestación.

También el líder del PDSC, Mizzian, que había formado parte de la coalición de gobierno con el propio Vivas antes de las elecciones de 2003, presentó una denuncia contra los miembros del Jurado y contra los integrantes de la chirigota, por injurias, difamación, ofensas y posible apología del racismo, si bien este líder mostró una actitud más conciliadora al tener conocimiento de la decisión del ejecutivo de suspender cautelarmente la entrega del premio.

Finalmente, la Delegación del gobierno concedió la autorización para la manifestación, bajo el lema «por la convivencia y contra el racismo» convocada por los partidos musulmanes (UDCE, IU y Coalición por Melilla), a la que se sumó posteriormente el PDSC de Mizzian, así como varias asociaciones de vecinos de barriadas de mayoría musulmana y asociaciones juveniles musulmanas como Jóvenes Demócratas, Jóvenes en Acción, *Al Ihsan* y Jóvenes Árabes del Mundo. A pesar de los esfuerzos de Mohamed Ali Lemague, la manifestación no contó con el apoyo de ningún partido, sindicato u organización social que no fuera de base musulmana.

La manifestación partió a las 17:30 horas desde la Mezquita de *Sidi Embarek* y discurrió sin incidentes graves aunque Mohamed Ali tuvo que recriminar a algunos participantes para que no lanzaran lemas radicales e incluso llegó a amenazar con suspender la marcha si continuaban con esta actitud. La manifestación terminaba su recorrido en la Plaza de África frente al edificio de la Ciudad Autónoma. Según los convocantes se reunieron unas 9.000 personas, mientras que la Delegación del Gobierno cifró la convocatoria en 3.000 o 3.500 personas¹²⁹. Entre las consignas coreadas se dieron algunas contra los autores de la chirigota y contra el propio gobierno de

129. *El Faro de Ceuta*, 11 de marzo de 2006.

la Ciudad, además del lema «no somos animales, somos musulmanes». Al terminar la manifestación el líder de la UDCE, Mohamed Ali, agradeció la presencia de los manifestantes y su comportamiento cívico, y tuvo unas palabras de recuerdo a las víctimas del 11-M, así como un elogio a los líderes de la no violencia, Martín Luther King y Gandhi, abogando por la convivencia como «nuestra mejor arma».

Pero al darse por finalizada la concentración en la Plaza de África, un grupo de 50 jóvenes, en su mayoría menores de edad y actuando de forma organizada, se dirigieron hacia al centro de la Ciudad provocando graves altercados. Entraron en varios comercios tirando la mercancía por el suelo, lo que obligo a estos a cerrar, mientras increpaban a los peatones y tiraban las mesas de las terrazas. Después, comenzaron a tirar piedras contra los escaparates, derribaron varias motocicletas estacionadas en la zona, rompiendo también las lunas de varios vehículos, se enfrentaron y amenazaron a los viandantes y agredieron a una anciana. Un vecino tuvo que ser trasladado al Hospital por las heridas en la cabeza provocadas por una de las piedras lanzadas por estos incontrolados. El ataque indiscriminado a viandantes y comerciantes del centro provocó momentos de pánico¹³⁰ y los residentes de la zona optaron por recogerse en sus domicilios. Mohamed Ali Lemague y Mustafá Mizzian condenaron los hechos y aseguraron que hay que:

*[...] diferenciar el comportamiento cívico de los miles de musulmanes ceutíes que han recorrido la ciudad para condenar el racismo y apostar por la tolerancia de los injustificables acontecimientos que le han seguido cuando ya estaba disuelta*¹³¹.

Tras los incidentes el PSOE ceutí, acusó al gobierno de la Ciudad de hacer dejación de sus funciones por la falta de celeridad en la intervención de la Policía Local para atajar los incidentes, llegando incluso a acusar al ejecutivo ceutí de haber dado orden a la policía local de no actuar. El gobierno negó estas acusaciones y tachó de irresponsable las declaraciones de los socialistas ceutíes. La UDCE fue invitada a personarse como acusación particular contra estos alborotadores¹³², invitación que declinó aduciendo que la UDCE no podía dedicarse a sustraer el ejercicio de la función pública a la fiscalía y personarse en procesos judiciales vinculados con hechos vandálicos. Rahel Abderrahaman de la UDCE, aclaró que si se habían personado con-

130. *El Pueblo de Ceuta*, 12 de marzo de 2006.

131. *El Faro de Ceuta*, 11 de marzo de 2006.

132. *Sur*, 14 de marzo de 2006.

tra la chirigota era porque en aquel caso se trataba de un hecho político y no de lo que para ellos había sido un simple acto vandálico desligado de connotaciones religiosas.

Además de estos actos violentos, desde el mismo día de la manifestación y en días posteriores se produjeron incidentes en las líneas de autobús con itinerarios por el barrio de El Príncipe (de mayoría musulmana) llegando a la agresión física de los conductores. Los días 13 y 14 de marzo continuaron las agresiones, lo que llevo al Comité de Empresa de la concesionaria de la línea de autobuses a suspender el servicio «al no poder garantizarse la seguridad de los conductores ni de los pasajeros»¹³³. Cuando se reanuda la línea lo hace acompañada por un vehículo policial. Finalmente se procedió a instalar en los autobuses, rejillas protectoras en las ventanillas para evitar la penetración de las piedras a través de las lunas y tan solo los conductores voluntarios cubrieron esta línea.

El año 2006 supuso una grave crisis en la convivencia intercultural de la ciudad, provocado por un conflicto entre el derecho a la libertad de expresión, y el islam, cuyo resultado más significativo ha sido la visibilización de la fragilidad sobre la que se sustenta el equilibrio convivencial ceutí. Las letras de la chirigota que provocaron la crisis eran la expresión de esa parte de la sociedad ceutí que se encuentra instalada en el temor y la autocensura y que expresa esta limitación social por medio de una ironía de trazo grueso.

COMPORIAMIENTOS VIOLENTOS CON COMPONENTES RELIGIOSOS O ÉTNICOS

Los comportamientos violentos pueden ser la expresión última y radical de una situación de conflicto ya sea este de tipo social, étnico, político o religioso. En la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial se superaron parte de los conflictos relacionados con lo que Raymond Aron denominaba «religiones seculares»¹³⁴: 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

133. *El Faro de Ceuta*, 14 de marzo de 2006.

134. Aron (1968), 72.

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 del 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. Aparece la formulación teórica de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones, 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 Sartori en su obra «La sociedad multiétnica». En los comportamientos violentos que se registran en la 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 xenófobo o racista lo que provocó la promulgación de una legislación que protegiera a las minorías étnicas o raciales. Tras los atentados islamistas en Estados Unidos y Europa, se temió un aumento de los conflictos religiosos en el seno de las sociedades occidentales, en concreto de la islamofobia y del antisemitismo, movimientos que pudieran dar lugar a manifestaciones violentas o intolerantes que acabarían por socavar la convivencia de las minorías dentro de la mayoría societal, y ha sido precisamente el encaje de las minorías musulmanas y del islam en las sociedades actuales el principal foco de atención y debate.

El islam y sus practicantes son vistos por la mayoría de los europeos como personas ligadas a comportamientos violentos e intolerantes. En la encuesta realizada por Pew Global Attitudes¹³⁵ en el año 2006, el 83% de los españoles relacionan o asocian

135. La gran división: cómo los occidentales y los musulmanes se ven unos a otros. Pew Global Attitudes. Noviembre 2006.

a los musulmanes con el fanatismo y el 60% creen que son de carácter violento. 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 como «autoritarios» y el 57% los considera «violentos»¹³⁶. Además de 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*¹³⁷, a los musulmanes que residen en Europa se les suele relacionar con comportamientos violentos como los producidos en los *banlieues* parisinos o directamente con el terrorismo islamista¹³⁸.

El atentado del 11 de septiembre 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 y vítores por la matanza e introdujo entre la población un visible «desasosiego acerca de las actitudes políticas reales»¹³⁹ de los musulmanes que viven dentro de las sociedades occidentales. El 11 de marzo de 2004 se produce el atentado islamista de los trenes de Atocha en Madrid que provocaron doscientos muertos y miles de heridos y mutilados. En el año 2005, el 7 de julio, nuevos atentados mortales en los medios de transporte de Londres que causan 57 muertos y son reivindicados por una rama local de Al Qaeda.

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 o Afganistán 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 Gogh¹⁴⁰. 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.

136. Barómetro, junio 2004. Real Instituto Elcano.

137. *Fitna*. En árabe, rebelión, desunión.

138. Desrués y Pérez Iruela (2008), 18.

139. Caldwell (2010), 253.

140. Olivier Roy (2005), 1.

Tras los atentados del 11-S 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 musulmanes¹⁴¹. En la práctica resulta difícil dilucidar 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 o 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 treinta delitos que podrían calificarse de «anti-musulmanes» o de «morofobia» (odio a los moros que Ángeles Cea D'Ancona¹⁴² define como una especificidad del racismo o la xenofobia como concepto general): tres contra las personas, cinco contra bienes y veintidós de amenazas e injurias verbales. Las ONG *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 autoridad¹⁴³. 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»¹⁴⁴ pero reconocían no poder determinar con datos fiables si se había producido un aumento de este tipo de incidentes con respecto a periodos anteriores¹⁴⁵. Tras los atentados de marzo de 2004, los medios de comunicación y los discursos de la clase política en general intentaron no reproducir «amalgamas perjudiciales tales como la asociación del Islam o de los musulmanes con el terrorismo»¹⁴⁶ 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

141. Desrués y Pérez Iruela (2008), 7.

142. Cea D'Ancona (2009), 18.

143. Casa Árabe (2006), 48.

144. Desrués y Pérez Iruela (2008), 14.

145. Casa Árabe (2006), 50.

146. Desrués y Pérez Iruela (2008), 13.

otros incidentes de odio, y desde el año 1992, «más de 80 personas muertas víctimas del odio»¹⁴⁷ 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 islamofobos: 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 pero 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 musulmanas portar el *hiyab*), pero si se produjeron varios actos xenofobos contra magrebíes. En Murcia se registraron dos crímenes xenofobos contra ciudadanos magrebíes. En la Comunidad Valenciana, en el pueblo de Vall d'Úxio 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. En Melilla se denunciaron pintadas anti musulmanas y en Ceuta el informe refiere como incidente islamófobo el caso del *hiyab* de las niñas del colegio Severo Ochoa, si bien este hecho sucedió en el año 2007. En otro informe anterior de la misma organización, el Informe Raxen 2008, recogía los denominados crímenes de odio acaecidos desde el año 1991 hasta el 2007 y si bien no recoge ninguno como directamente relacionado con la condición de musulmán de los asesinados, dieciséis del total de los setenta y cuatro muertos registrados eran de origen magrebí o árabe.

Estos informes registran una 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 islamofobas 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 públi-

147. Informe Raxen 2010, 57.

cos y el crecimiento de partidos declaradamente islamofobos como Plataforma per Catalunya¹⁴⁸.

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 (religiosos, xenófobos o racistas) son recogidos por las estadísticas oficiales y las organizaciones no gubernamentales dedicadas 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. En el caso del terrorismo islamista el discurso político mayoritario ha procurado un deslinde entre estos actos criminales y las posibles motivaciones de odio religioso. 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 Irak¹⁴⁹. En un caso similar se encontrarían otras estadísticas e informaciones dedicadas a la violencia de género que tienden a eliminar la nacionalidad de las víctimas y los homicidas para evitar una relación entre este tipo de actos y cuestiones raciales, étnicas o religiosas.

En Ceuta los incidentes con trasfondo religioso han sido relativamente escasos a pesar de que de la conformación religiosa de su población podría inferirse un número más elevado. Como en el resto de España resulta difícil dilucidar si los incidentes tienen un carácter religioso, racista o xenófobo, o si se trata de la conjunción de varias motivaciones, como también resulta difícil rastrear acciones contra la población no englobada dentro de las minorías protegidas o consideradas como tales. En Ceuta se han producido casos que podrían calificarse de racistas o xenófobos así como otros incidentes religiosos islamofobos pero también se han registrado algunos antisemitas

148. En el punto 5.7 de la declaración programática de Plataforma per Catalunya propone: «PxC fomentará 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 nuestra tierra hasta niveles que el pueblo catalán considere tolerables».

<http://www.pxcatalunya.com>

149. Pou Amerigo (2004), 127.

y algunos que podríamos calificar de anticristianos. A continuación se expone un listado con los principales incidentes registrados:

- Junio de 1975. Estallaban dos artefactos en el Estado Mayor Naval de Ceuta provocando un muerto y dos heridos.
- Marzo de 1979. atentado con bomba en un hotel de la Ciudad con resultado de 16 heridos. Lo reivindica el Frente Patriótico de Liberación Marroquí.
- Agosto de 1987. Un legionario dispara contra un grupo de musulmanes causando la muerte de uno de ellos, tras un incidente con insultos desde un cafetín cercano al acuartelamiento de la Legión en el barrio de Príncipe Alfonso.
- Abril de 1995. Atentados con bomba reivindicados por la *Organización 21 de Agosto para la Liberación de los Territorios Marroquíes Ocupados*.
- Octubre de 1995. Se produce una revuelta de los inmigrantes subsaharianos que han entrado ilegalmente en Ceuta. Las fuerzas del orden y algunos ciudadanos reprimen la revuelta con dureza, siendo herido de gravedad por arma de fuego un policía local. Los medios de comunicación trataron la cuestión como una agresión racista contra los subsaharianos, si bien omitieron que en la represión también participaron ciudadanos musulmanes.
- Febrero de 1997. Se producen disturbios en la barriada de El Príncipe con quema de contenedores, barricadas, colécteles molotov y disparos. El detonante de la revuelta son las letras de una chirigota consideradas ofensivas con el islam. Un vehículo policial que acudía a reprimir la revuelta sufre un accidente en el que muere una mujer y una niña es herida de gravedad. Los integrantes de la chirigota son amenazados de muerte y tienen que abandonar la ciudad. Los hechos se producen al término del Ramadán.
- Noviembre de 1999. Tres policías locales de Ceuta denuncian que las fuerzas de seguridad está llevando a cabo una limpieza de menores no acompañados y de origen magrebí que han cruzado la frontera y que se encuentran en situación de desamparo. Estas acciones son calificadas por diversas asociaciones (APDH, SOS Racismo, Asociación contra la Tortura) como de «auténtica limpieza étnica»¹⁵⁰.

150. Informe SOS Racismo (1999), 79.

- Noviembre de 1999. Ataques con piedras a la sinagoga de Ceuta. La Delegación del Gobierno decide poner en marcha un dispositivo de vigilancia policial debido a la reiteración de estos ataques.
- Octubre de 2000. Una manifestación en solidaridad con las víctimas del conflicto árabe-israelí termina con el apedreamiento de varios negocios regentados por hebreos así como con el intento de atacar la sinagoga.
- Septiembre de 2001. Tras los atentados de Nueva York algunos residentes del barrio de Hadú celebran el atentado con bocinas. Aparecen pintadas a favor de Bin Laden. Se incendia la Iglesia de San José en el barrio de Hadú resultando destruida parte de esta. Se produce el apedreamiento de un comercio propiedad de un hebreo. La sinagoga de Ceuta es también atacada mediante piedras y huevos. Los hebreos que celebran el año nuevo judío son insultados por una veintena de jóvenes. Un soldado español de origen musulmán es detenido por lanzar gritos en la vía pública en favor de Ben Laden, amenazar con quemar iglesias, y amenazar a unos transeúntes cristianos.
- Diciembre de 2001. Un marroquí muere en extrañas circunstancias en los calabozos de la Guardia Civil. Las autoridades aseguraron que se trató de un suicidio¹⁵¹.
- Enero de 2002. Un menor marroquí de 15 años sufre una agresión con líquidos inflamables. Se desconocen la identidad de los autores y los motivos de la agresión.
- Febrero de 2002. Se da a conocer que un musulmán ceutí, Hamed Abderrahmán Ahmed, ha sido apresado por el Ejército de EEUU en la base militar de Guantánamo (Cuba), tras ser capturado entre las filas de los talibán que lucharon junto a Ben Laden en las montañas afganas¹⁵².
- Marzo de 2002. Incendian por sexta vez la sinagoga de Ceuta utilizando líquidos inflamables¹⁵³.
- Octubre de 2003. Un porteador marroquí muere en la frontera tras un disparo fortuito de un Guardia Civil en un enfrentamiento de la patrulla con un grupo

151. Informe SOS Racismo (2001), 130.

152. *El Mundo*, 24 de julio de 2006.

153. Informe SOS Racismo (2003), 161.

de marroquíes que les habían atacado con piedras. Los hechos se producen días antes del inicio del Ramadán¹⁵⁴.

- Abril de 2004. Durante la Semana Santa, en el traslado del Cristo del Medinaceli desde el barrio de El Príncipe a su casa de Hermandad, se produce un ataque con piedras contra la imagen y los acompañantes de la comitiva, con el resultado de tres heridos.
- Septiembre de 2005. Intento de incendio del morabito¹⁵⁵ de Sidi Embarek.
- Enero de 2006. Quema del morabito situado en el interior del cementerio musulmán de *Sidi Embarek*. Los autores son jóvenes radicales por lo que la prensa lo califica de «terrorismo islámico»¹⁵⁶.
- Febrero de 2006. Durante la celebración del carnaval, una chirigota utiliza letras ofensivas contra los musulmanes en una de sus actuaciones. La UDCE denuncia los hechos al considerar que algunas frases constituían apología del racismo, la xenofobia y el genocidio¹⁵⁷. Aparecen pintadas amenazantes contra los componentes de la chirigota y contra la población cristiana en general (una pintada en el barrio de Hadú reza «muerte a los cristianos»). Se convocó una manifestación de protesta contra lo sucedido al término de la cual jóvenes musulmanes atacan el mobiliario urbano, los comercios y a los viandantes de la zona centro de la Ciudad.
- Abril de 2006. Incendio de un segundo morabito, el de Sidi Bel Abas, situado en la bahía de El Sarchal y en el que casi perece la mujer encargada del recinto, una anciana de ochenta y cinco años.
- Diciembre de 2006. Detención de once personas relacionadas con el terrorismo islamista dentro de la denominada Operación Duna¹⁵⁸.
- Octubre de 2007. Dos niñas no acuden al Colegio Severo Ochoa por la normativa del centro que prohíbe al alumnado lleve la cabeza cubierta. Tras la intervención del líder del *Tabligh* en Ceuta, Laarbi Maateis, se impone la es-

154. *El País*, 3 de octubre de 2003.

155. Un morabito es, en algunos países musulmanes, una persona considerada especialmente pía a la que popularmente se atribuye cierta santidad. La misma palabra designa, por extensión, bien al lugar donde vive (una especie de ermita), o a la tumba de un personaje de estas características, que es objeto de veneración popular.

156. *El Faro de Ceuta*, 15 de febrero de 2006.

157. Informe SOS Racismo (2007), 120.

158. *Ceuta al Día*, 12 de diciembre de 2006.

colarización de estas portando el pañuelo. Los hechos suceden durante la celebración del Ramadán.

- Diciembre 2007. Vecinos de El Príncipe se enfrentan con la policía y apedrean los autobuses urbanos que finalmente interrumpen la línea. Los hechos suceden el día previo a la Fiesta del Sacrificio¹⁵⁹.
- Enero de 2009. Tras una manifestación en contra de las operaciones de Israel en la franja de Gaza, convocada por la UDCE, IU y la UCIDE, se profieren insultos racistas y antisemitas y se queman banderas de Israel.
- Febrero de 2010. Enfrentamientos entre los partidarios de la FEERI y de la UCIDE por el rezo de los viernes en la mezquita de *Sidi Embarek* ante la posibilidad de que el rezo lo imparta un imán marroquí.

Del listado de actos violentos presentados, se han excluido de forma deliberada aquellos que, aun estando protagonizados por ciudadanos musulmanes o en zonas de mayoría musulmana, no presentan a priori, conexión o relación con motivaciones religiosas, como son la mayoría de los numerosos apedreamientos a las patrullas de la policía, los ataques a los vehículos de bomberos o a los autobuses que cubren las líneas regulares con los barrios musulmanes como El Príncipe, e incluso la quema en el año 2006 de la comisaría de policía de este barrio, a pesar de que algunas de estas acciones han sido relacionadas policialmente con los radicales islamistas. También se han excluido la mayoría de los incidentes en la frontera por su habitualidad (en el año 2003 el número de las agresiones por apedreamiento sufridos por la Guardia Civil se elevaron a las 230)¹⁶⁰. Si se han señalado algunas de las agresiones, ataques o apedreamientos en la frontera o en los barrios de mayoría musulmana cuando los hechos han coincidido con las celebraciones de festividades religiosas islámicas. También se han señalado los atentados con bomba producidos en la ciudad si bien en su mayoría no tienen una relación estrictamente religiosa sino política y se inscribe dentro de la estrategia de presión de Marruecos sobre la ciudad.

La mayoría de los actos violentos con connotaciones religiosas ocurridos en Ceuta han sido protagonizados por musulmanes y han tenido como objetivo los ciudadanos, símbolos o recintos religiosos judíos o cristianos de la Ciudad, una espiral de violencia que ha ido creciendo desde que los musulmanes ceutíes obtuvieron la

159. *El Faro de Ceuta*, 22 de diciembre de 2007.

160. Datos de la Delegación del Gobierno en Ceuta para 2003.

ciudadanía española. Antes de 1990 los musulmanes no poseían los derechos anejos a la ciudadanía y podían ser expulsados de esta sin gran dificultad. De este periodo anterior al asentamiento definitivo y en igualdad de los musulmanes ceutíes, pertenece el episodio de la agresión de 1987, aunque cabría calificar el hecho como de asesinato racista y no de islamofobia. Como islamofobia sí podrían calificarse los casos de la chirigota del año 2006 y posiblemente el del *hiyab* de las niñas del Colegio Severo Ocho. En cuanto al resto de actos violentos de raíz religiosa se podrían contabilizar como antisemitismo los numerosos ataques a la sinagoga y a los comercios propiedad de judíos, así como anticristianismo el incendio de la Iglesia de San José y el ataque por apedreamiento de una procesión en Semana Santa. El incendio de los dos morabitos es de difícil clasificación pues se trata de un conflicto entre los seguidores de un islam rigorista y los que defienden el mantenimiento de las tradiciones propias de la escuela malikí o malekí¹⁶¹, ya que el ataque fue obra de un grupo salafista («*Al Harak Salafiya Yihadia*», organización considerada brazo armado de Al Qaeda en el Norte de África) desmantelado por el juez Garzón a finales de 2006¹⁶². En cuanto a los enfrentamientos por el rezo del viernes en la mezquita de Sidi Embarek que se produjeron en febrero de 2010 entre partidarios de la FEERI y los de la UCIDE se trata de un conflicto interno entre las comunidades religiosas islámicas, entre los que prefieren mantener la tradicional relación de las mezquitas con el Ministerio del *Habus* y Asuntos Religiosos marroquí y los que apuestan por un islam más independiente de la administración del país vecino.

La diferencia entre el tipo de agresiones del que han sido víctimas los musulmanes, los cristianos y los judíos ceutíes es relevante. Mientras que la intolerancia religiosa de los cristianos respecto de los musulmanes no ha revestido el carácter de agresión física, la practicada por los musulmanes con respecto a cristianos y judíos sí lo ha sido: atentado a bienes religiosos como una iglesia, la sinagoga o una imagen de Cristo; agresión física producidas tras la manifestación de repulsa de la chirigota o los atentados del 11-S. En cuanto a las reacciones que cristianos, judíos y musulmanes han tenido frente a las agresiones, la actitud también ha sido diferente. Mientras que los cristianos, tras la quema de la Iglesia de San José se limitaron a officiar una misa multitudinaria en la mismo recinto incendiado o en el caso del apedreamiento

161. Escuela jurídica más antigua del sunismo, muy ajustada al tradicionalismo árabe y que constituye la doctrina oficial de Marruecos.

162. *El Mundo*, 18 de diciembre de 2006.

de la procesión del Medinaceli a replantearse el itinerario de la comitiva; para el caso de los musulmanes, tras el único acto grave del que han sido víctimas (las letras xenófobas cantadas durante los carnavales del año 2006), la reacción fue la de amenaza (pintadas que pedían la muerte de los cristianos) y una manifestación de repulsa que constituyó un acto de fuerza e intimidación y que terminó en algarada. Resulta necesario en este punto recordar, que tras los incidentes violentos, la totalidad de líderes religiosos y políticos musulmanes rechazaron estos actos a la vez que argumentaban que los responsables de tales actos eran una minoría con la que no debía confundirse a la mayoría de los musulmanes ceutíes ya que estos desean una convivencia pacífica.

Entre los no musulmanes existe temor a enfrentarse de forma contundente a las acciones violentas protagonizadas por musulmanes, por lo que recurren a vías no directas como el uso del carnaval como coartada para expresar su recelo hacia el colectivo musulmán:

*La conducta agresiva de un sector muy considerable de la población musulmana, y la respuesta en términos de aliento de actitudes racistas, son síntomas inequívocos de enfermedad social*¹⁶³.

Como explica Caldwell¹⁶⁴, los europeos han desarrollado una serie de estereotipos sobre la intolerancia, en los que existe una clase inmutable de perpetradores de la violencia y la intimidación interétnica o interreligiosa (cristianos, blancos) y una clase inmutable de víctimas (musulmanes, inmigrantes). Pero cuando se rompe este estereotipo, tal y como sucede en ocasiones en Ceuta, se procura algún tipo de justificación alejada de motivaciones racistas, xenófobas, antisemitas o anticristianas para restituir el paradigma de relaciones de poder entre minorías y mayorías. Los musulmanes desligan la motivación religiosa de la actividad terrorista, una argumentación que suele ser apoyada por los medios de comunicación y los discursos políticos (Bush inauguró esta línea tras el 11-S cuando aseguró que «el islam es paz») y que explican el terrorismo desde una óptica política (el problema palestino, las acciones sobre Irak y Afganistán). El resto de actos violentos también suelen desligarse de cualquier componente religioso como se hizo con las revueltas de los suburbios franceses que se justificaron con motivaciones sociales¹⁶⁵. En aquellos casos en los que se admite

163. Aróstegui (2002), 110.

164. Caldwell (2010), 257.

165. Eseverri (2007), 191.

la raíz religiosa de los incidentes estos se justifican diluyendo la responsabilidad y repartiendo culpas:

[...] el clima creado en torno a los sucesos del 11 de septiembre, provocó que en Ceuta y Melilla se produjeran ciertos incidentes violentos de raíz religiosa. Como por ejemplo, conatos de incendios en iglesias, mezquitas y sinagogas. Sin embargo, todo ello obedecía a un clima de violencia latente a dichos atentados y que puede aumentar, especialmente en Ceuta, como consecuencia de que las tramas del narcotráfico local suelen estar controladas por la comunidad musulmana que, en términos generales, ha vivido hacinada en un gueto social durante décadas¹⁶⁶.

En este texto, incluido dentro de un informe sobre racismo de una organización no gubernamental, quedaba expuesto de forma clara como cuando se rompe el estereotipo de clases inmutables de perpetradores y de víctimas, se busca una disolución de la culpa hablando genéricamente de «conatos de incendios» contra iglesias, mezquitas y sinagogas, cuando la realidad es que ese año no se produjo el intento de quema de mezquita alguna, pero sí se atacó la sinagoga y sí ardió parte de la iglesia de San José (no fue un conato sino un incendio consumado). Y a continuación el informe infiere que crecerá la actitud intolerante de los cristianos, debido a que los musulmanes controlan el narcotráfico, para a renglón seguido, justificar esta relación entre musulmanes y tráfico de drogas, en su situación de exclusión social. Este informe resulta especialmente representativo del discurso de ocultación de los actos de intolerancia de los musulmanes con respecto a los ciudadanos pertenecientes a otras religiones, dado que los informes de esta organización (SOS Racismo) son exhaustivos y recogen cualquier tipo de actitud intolerante o de agresiones relacionadas con el racismo, la xenofobia o la islamofobia. En otro informe de la ONG Movimiento por la Intolerancia, el denominado «Informe Raxen» se sigue un discurso similar. En su informe detallado por comunidades autónomas de todos los actos de intolerancia registrados a lo largo del año 2001, para el caso de Ceuta se hace mención a diversos hechos como actos de violencia urbana (los habituales disturbios en el barrio de El Príncipe, en el caso referido en el informe se trata el corte de la vía pública mediante la quema de contenedores), pero se omite el incendio de la iglesia si bien al menos sí refiere el ataque a la sinagoga¹⁶⁷.

166. Informe anual 2002 sobre el racismo en el estado español (2002), 155.

167. Violencia urbana y agresiones racistas en España. Informe RAXEN 2001.

El recelo de los cristianos hacia los musulmanes no se expresa de forma pública (salvo bajo la coartada de los carnavales lo que ha traído las consecuencias antes reseñadas) sino en privado. Así se recogía en un artículo sobre Ceuta del diario *La Razón*¹⁶⁸ en el que se describía a una comunidad cristiana atemorizada por el crecimiento del poder de sectores de la comunidad musulmana, que violaban las normas de convivencia y que actuaban con impunidad ante la pasividad de las autoridades que se sienten incapaces, por miedo, a garantizar los derechos constitucionales. La descripción de la realidad ceutí por parte del diario de tirada nacional podía caer en la exageración, pero como destaca Arostegui, lo más importante fue que el citado artículo fue el protagonista de las conversaciones y tertulias y que a pesar de su reduccionismo y exageración, su elevada difusión entre los cristianos se debió al alto grado de identificación que alcanzó entre este sector de la población: «Muchas personas querían ver eso escrito. Porque sentían que así era la realidad»¹⁶⁹.

La segregación residencial que padece la ciudad es la expresión del grado de intolerancia soterrada entre las dos poblaciones: los no musulmanes optan por residir en las zonas de Ceuta donde apenas existe población musulmana, y cuando esta crece y se concentra, se produce una nueva migración hacia zonas residenciales, lo que eleva el grado de concentración étnico-religiosa de la población.

CONCLUSIONES

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 ceutí en particular. Los musulmanes ceutíes perciben como necesarios algunos cambios, modificaciones y exenciones en la legislación para conseguir sentirse plenamente integrados y no sumergidos culturalmente, en la mayoría societal. Esta percepción es amplificada por las élites religiosas, sociales y políticas ceutíes 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.

168. *La Razón*, 5 de septiembre de 2001.

169. Arostegui (2002), 29.

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 *hiyab*, 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, 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 ceutíes que abandonan la ciudad es la visibilidad de lo islámico y de la propia identidad de Ceuta. 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 ceutí, 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 ceutíes 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 ceutí. 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 ceutí. Se eligió un viernes por la tarde para esta marcha porque es el día de *salat al-jumaa*¹⁷⁰, la oración preceptiva y a mediodía desde las mezquitas se había podido llamar a la unidad de los musulmanes y a su adhesión a la convocatoria, como también se eligió como punto de partida, la mezquita de Sidi Embarek, al objeto de reforzar de forma clara, la identidad de la marcha y su carácter de lucha religiosa. Con estas premisas, era de prever que la citada manifestación terminara en tumultos contra los cristianos por parte de incontrolados.

Pero el objetivo último de los líderes musulmanes, especialmente de Mohamed Ali Lemague, que obtuvo un fuerte apoyo y un relanzamiento de su proyecto de Coalición por Ceuta, era el refuerzo de la identificación entre los partidos musulmanes y la población musulmana de la ciudad. A pesar de este éxito inicial, la radicalización del discurso de la UDCE ha provocado el efecto de asustar a parte de un electorado que no está dispuesto a mantenerse bajo las restricciones internas que promueven estas élites.

El otro objetivo conseguido fue la «demonización» de las fiestas del carnaval. No era la primera vez que las fuerzas políticas y sociales musulmanas atacaban el carácter trasgresor de estas fiestas (también fueron críticos con las letras del carnaval de 1997 que acabaron en disturbios graves¹⁷¹). Para los cristianos, si bien las letras habían sido excesivas en opinión de muchos y recibieron la repulsa de los medios de comunicación, especialmente por parte de la directora de *El Faro de Ceuta*¹⁷², percibieron que el ataque de los musulmanes se dirigía en mayor medida contra el espíritu de la

170. *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.

171. *El Pueblo de Ceuta*, 12 de febrero de 1997.

172. *El Faro de Ceuta*, 28 de febrero de 2006.

fiesta y su carácter trasgresor, que contra la chirigota causante de la crisis, a la que los aludidos podían denunciar utilizando los medios que el derecho prevé para estos casos. Pero se trataba de anular cualquier vía que hiciera visible el malestar y rechazo que los cristianos sienten por el comportamiento de los musulmanes en general, objetivo cumplido en parte, ya que desde aquel año, las agrupaciones carnavales han procedido a aplicar una autocensura que ha eliminado las críticas al comportamiento de los musulmanes o al islam.

FIGURAS

CAPÍTULO III

La Ceuta actual

[Figura de la página 72]



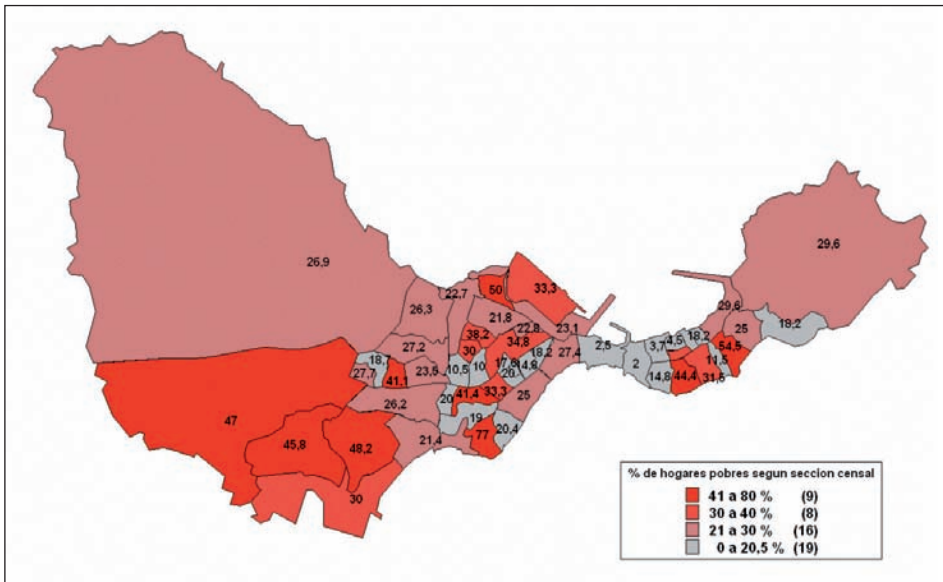


Figura 3.1.

Distribución de los hogares pobres por secciones censales %

Fuente: Estudio sociológico sobre la población en riesgo de exclusión en Ceuta. 2008. Elaboración propia.

CAPÍTULO IV

La población musulmana de Ceuta

[Figuras de las páginas 87, 91, 92, 95 y 100, respectivamente]



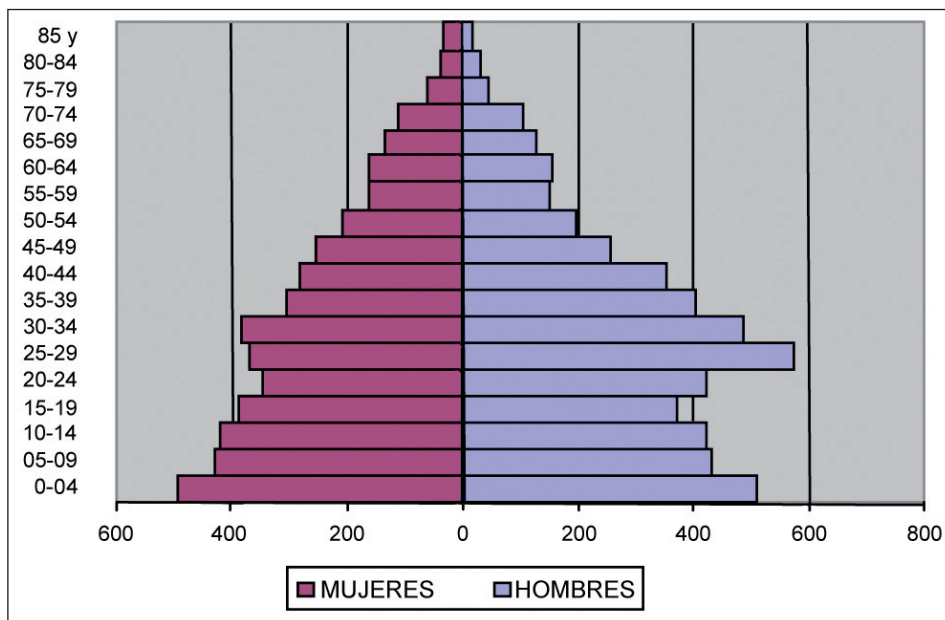


Figura 4.1.
Pirámide de población del Distrito 6 (mayoría musulmana)
 Fuente: Censo municipal 2006. Elaboración propia.

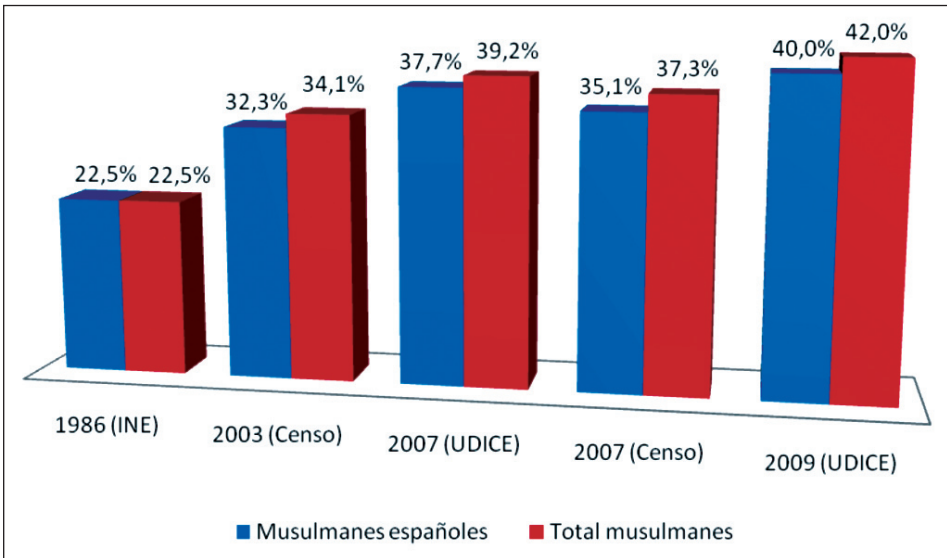


Figura 4.2.

Evolución de la población musulmana en Ceuta en % (1986-2009)

Fuentes: INE, Censo electoral y Estudio demográfico UDICE. Elaboración propia.

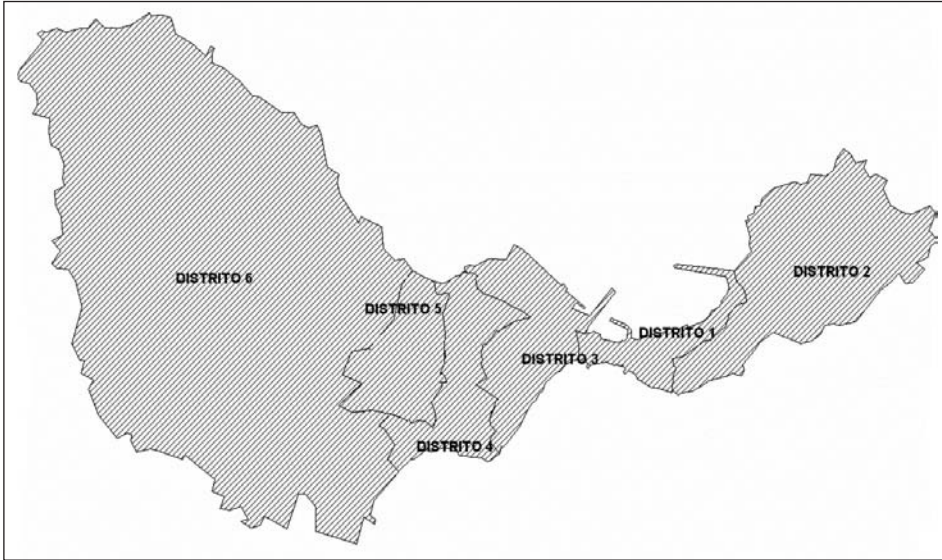


Figura 4.3.
Mapa de la distribución de la Ciudad de Ceuta por distritos censales
Fuente: Padrón Municipal. Elaboración propia.

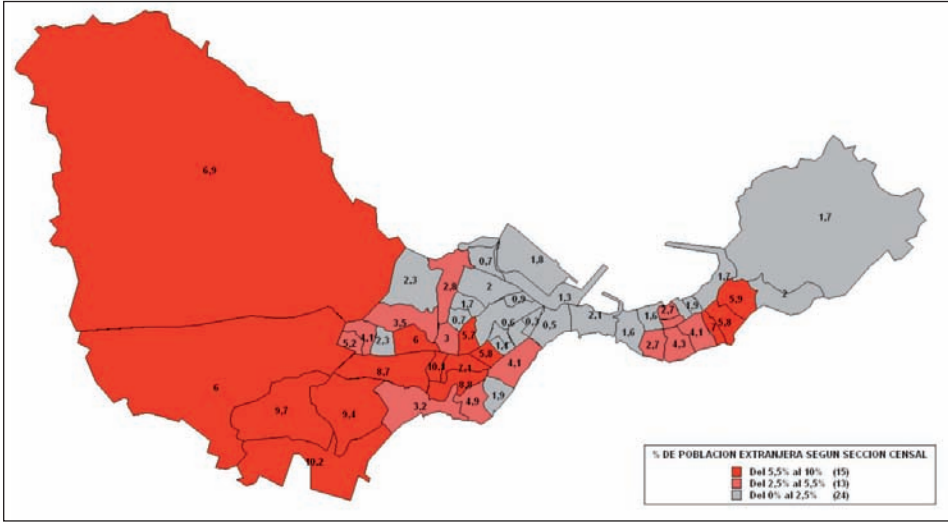


Figura 4.4.
Mapa de la población extranjera residente según secciones censales 2008
Fuente: INE. Elaboración propia.

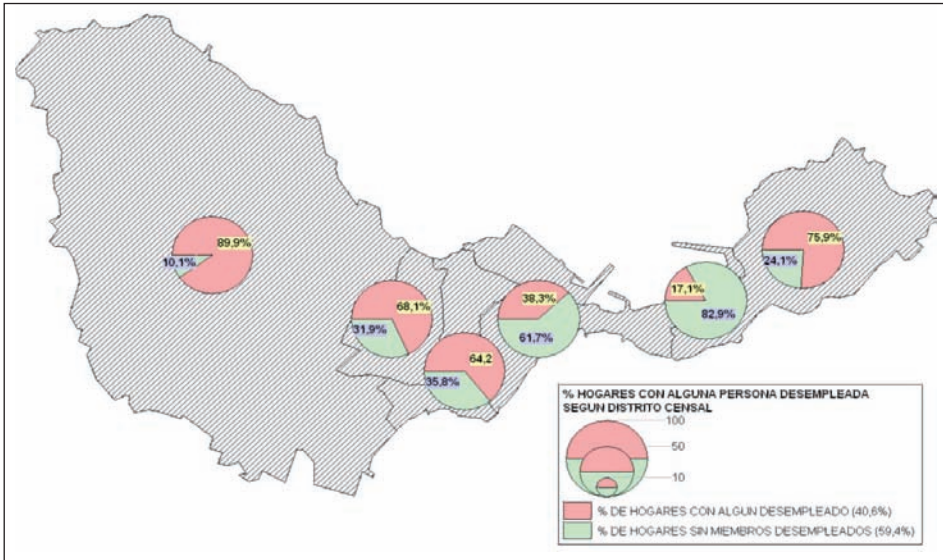


Figura 4.5.

Mapa de hogares con alguna persona desempleada según distrito censal

Fuente: Estudio sobre la población desempleada de Ceuta 2009. Elaboración propia.

CAPÍTULO V

Ceuta: una ciudad, dos espacios

[Figuras de las páginas 106, 108 y 112, respectivamente]



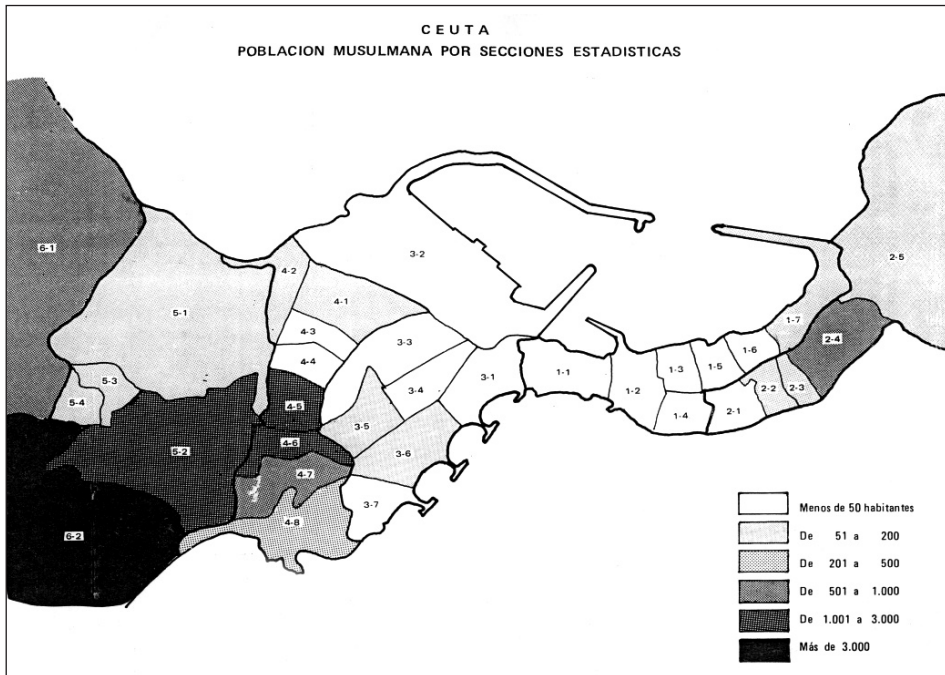


Figura 5.1.

Mapa de la población musulmana en Ceuta en 1986

Fuente: INE. Estudio estadístico de la población musulmana de Ceuta. 1986.

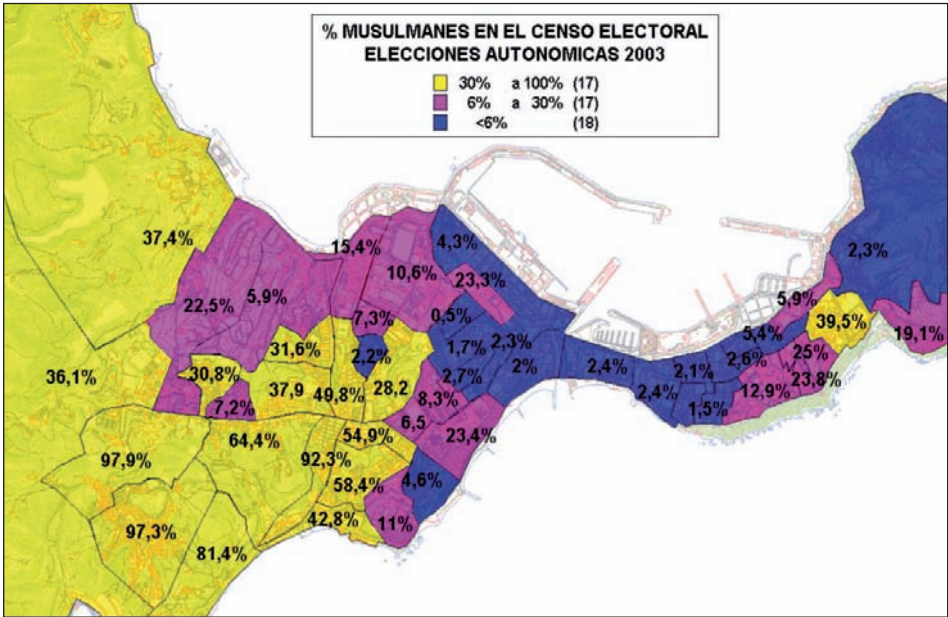


Figura 5.2.

Mapa de la población musulmana por secciones censales según el censo electoral de 2003

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

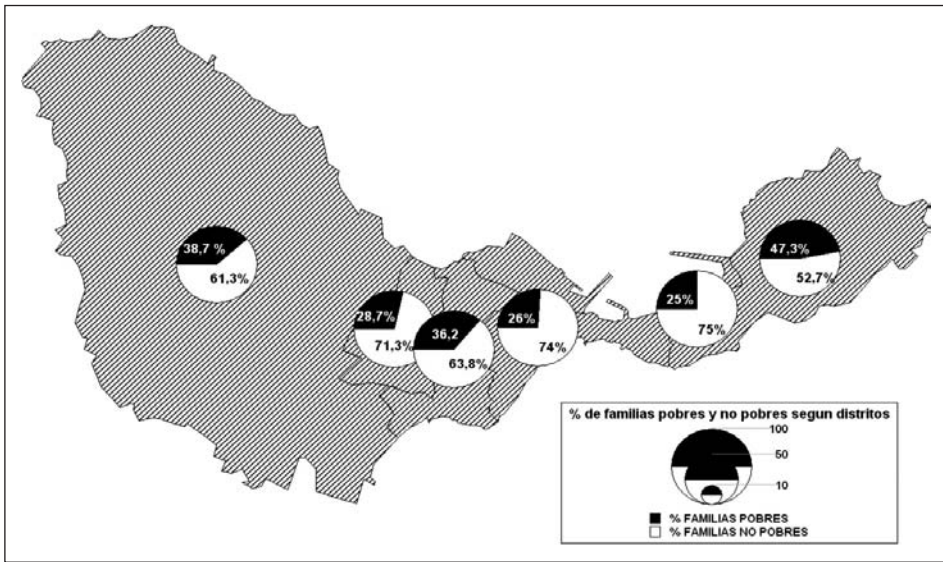


Figura 5.3.

Mapa de la distribución de familias pobres y no pobres según distritos

Fuente: Estudio sobre la población en riesgo de exclusión social en Ceuta. Elaboración propia.

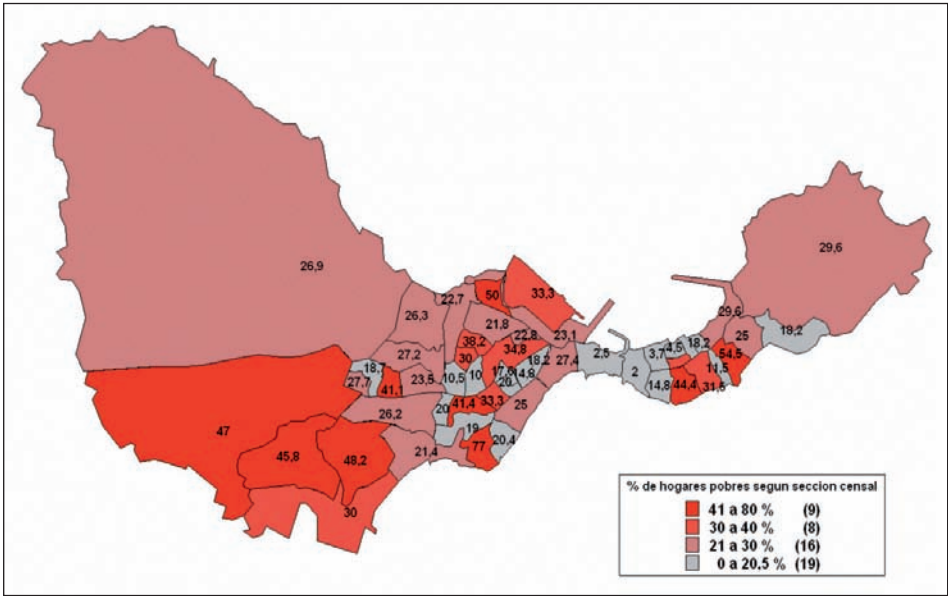


Figura 5.4.

Mapa del % de familias bajo el umbral de la pobreza según secciones censales

Fuente: Estudio sobre la población en riesgo de exclusión social en Ceuta. Elaboración propia.

CAPÍTULO VI

Elecciones, partidos y minorías étnicas en Ceuta

[Figuras de las páginas 173, 184, 192, 197 y 202, respectivamente]



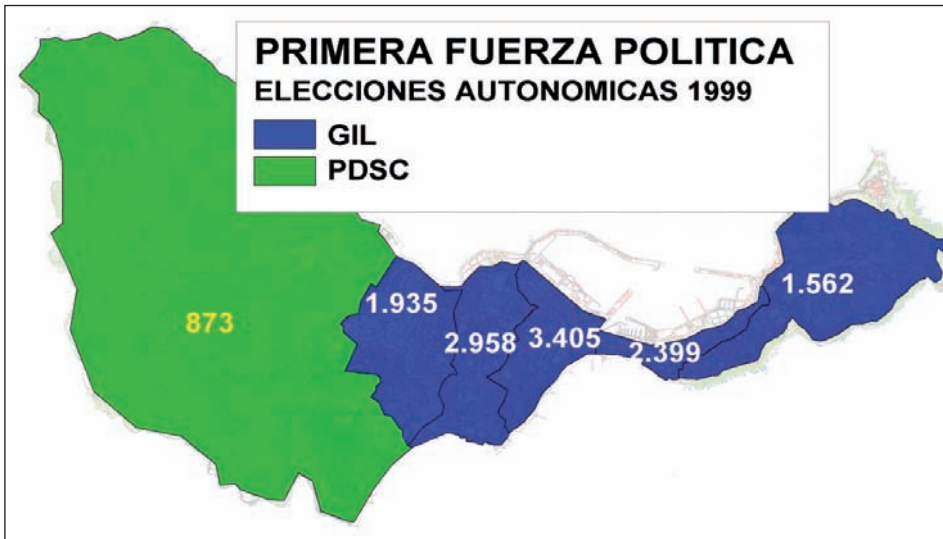


Figura 6.1.

Mapa de la primera fuerza política en elecciones autonómicas de 1999

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

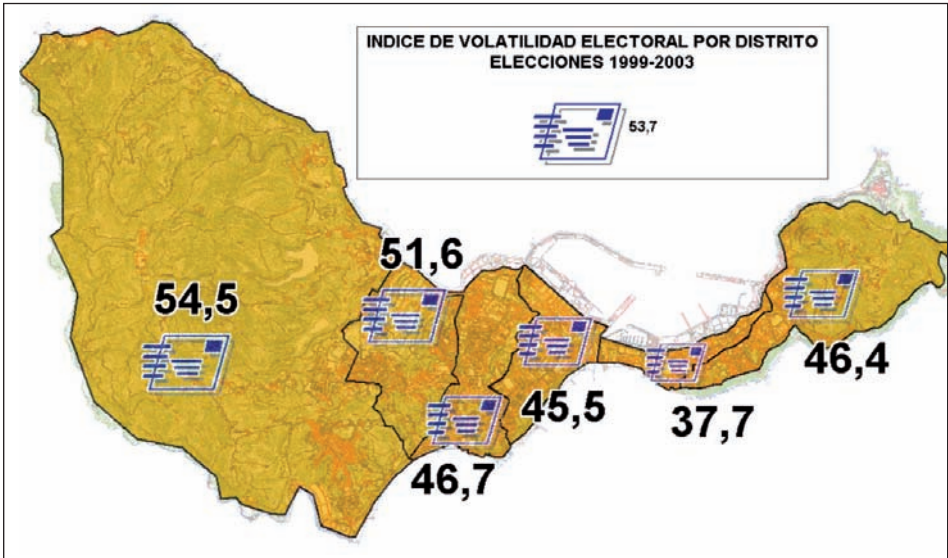


Figura 6.2.
Mapa del índice de volatilidad electoral 1999-2003
Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

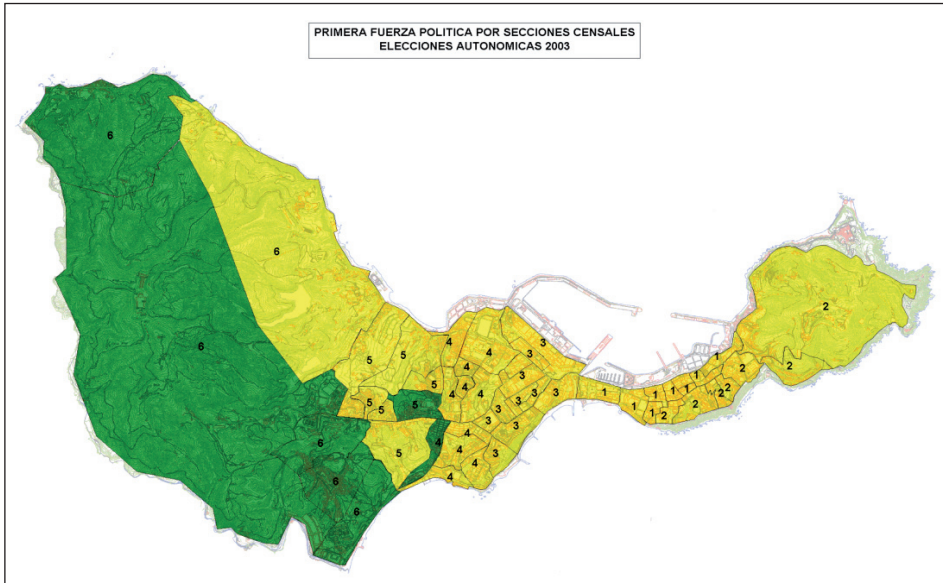


Figura 6.3.
Mapa de las primeras fuerzas políticas
en las elecciones autonómicas de 2003 por secciones censales
Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

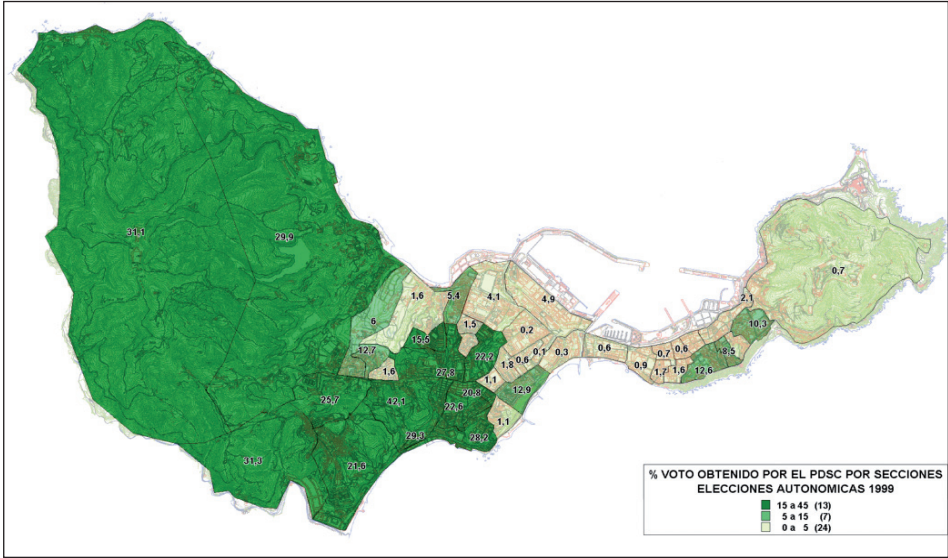


Figura 6.4.
Mapa del voto al PDSC en las autonómicas de 1999 por secciones censales
Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

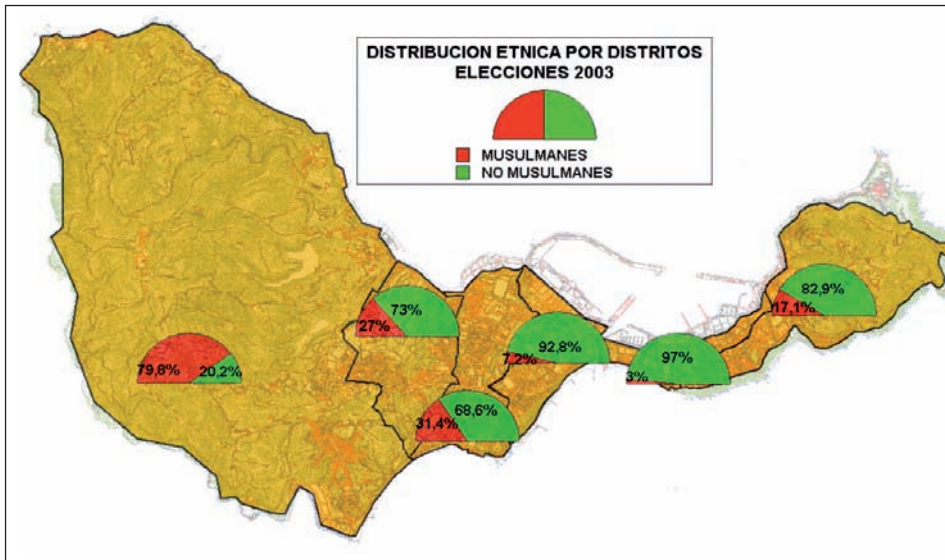


Figura 6.5.
 Mapa de la distribución étnico-religiosa por distritos electorales en 2003
 Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

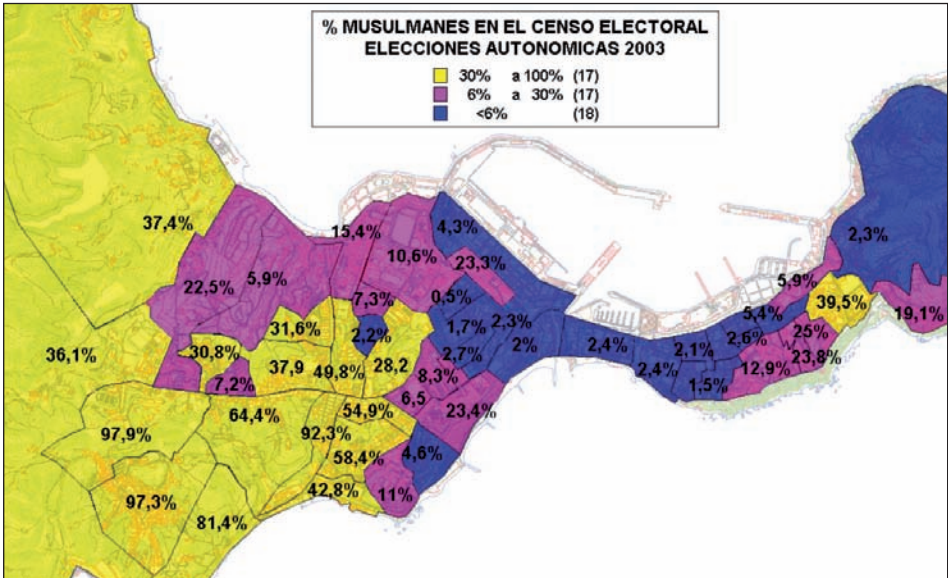


Figura 6.6.

Mapa del porcentaje de musulmanes en censo electoral de 2003 por secciones

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

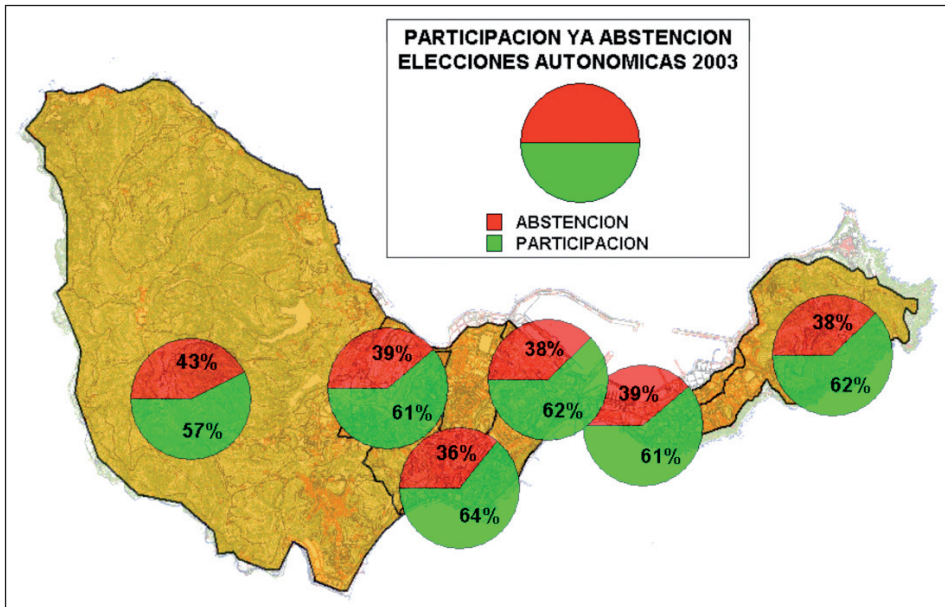


Figura 6.7.

Mapa de la participación y abstención elecciones autonómicas 2003

Fuente: M. Interior. Elaboración propia.

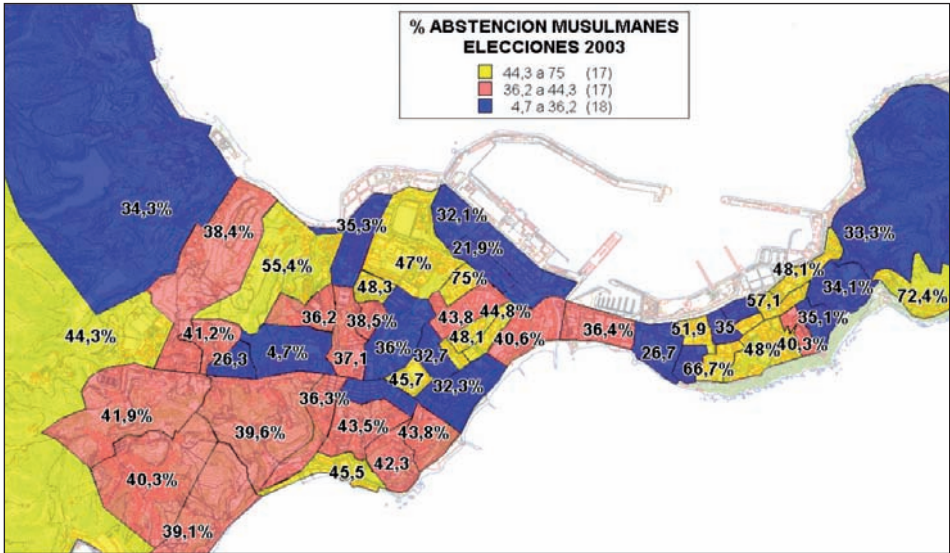


Figura 6.8.

Mapa de la abstención musulmana en las elecciones 2003 por secciones

Fuente: Censo electoral 2003. Elaboración propia.

CAPÍTULO VII

Identidad y alteridad. Cristianos y musulmanes en Ceuta.

[Figuras de la página 233]



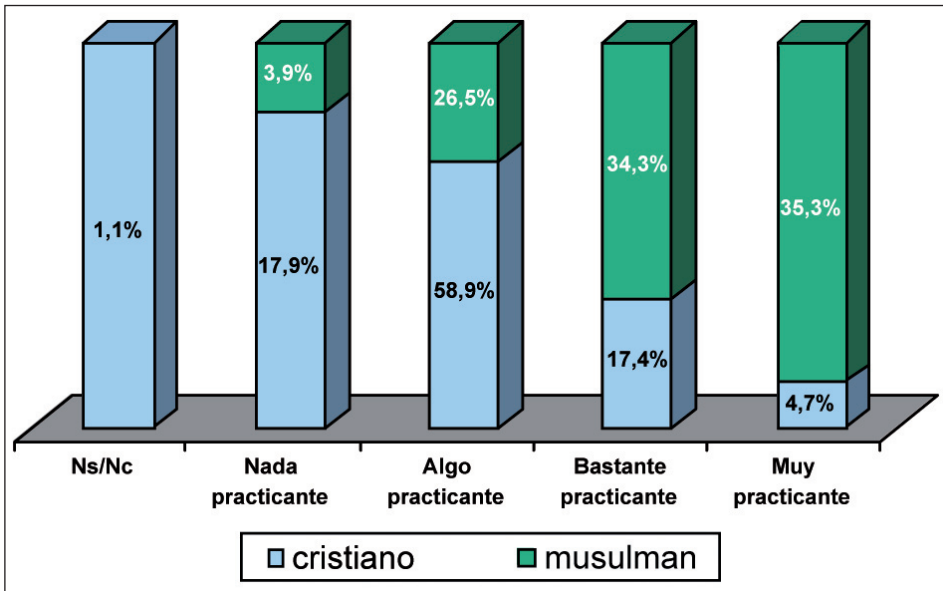


Figura 7.1.

Grado de práctica según adscripción religiosa

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005. Elaboración propia.

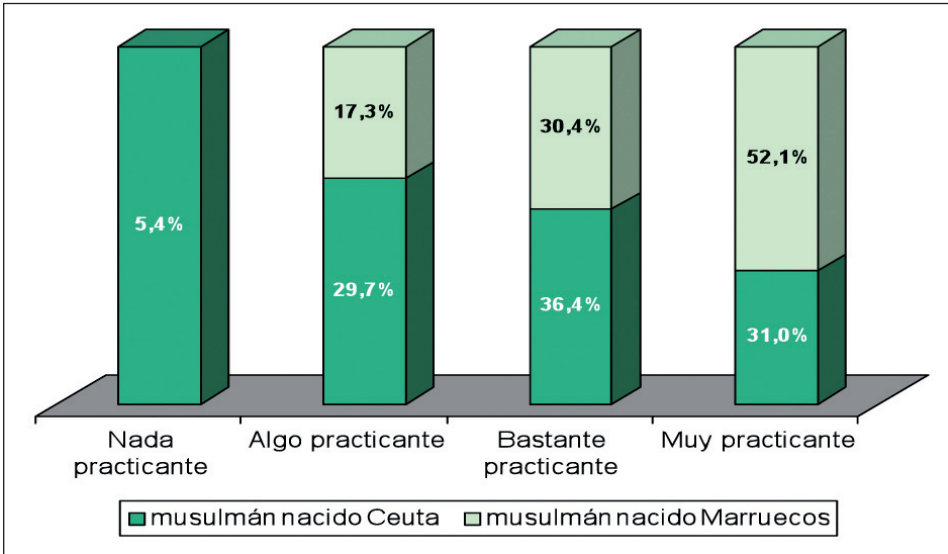


Figura 7.2.

Grado de práctica musulmanes según origen

Fuente: Estudio sobre Convivencia y Relaciones Interculturales. 2005. Elaboración propia.

CONCLUSIONES GENERALES

«AHORA TODOS SOMOS multiculturalistas» afirmaba el profesor Nathan Glazer en 1997, resumiendo así el alcance que las políticas multiculturalistas habían tenido en la década de los noventa. Las propuestas de Will Kymlicka sobre la *ciudadanía multicultural* y las de Charles Taylor sobre la *política del reconocimiento* introdujeron en el medio académico y político, una nueva forma de entender las relaciones entre minorías y mayorías dentro de los estados liberales. Pero los atentados de Nueva York de 2001 constituyeron para las sociedades occidentales la dolorosa constatación de que existía una minoría cuyo encaje resultaba hartamente complicada: el de las minorías islámicas.

Esta dificultad ya se había manifestado, e incluso algunos autores como Sartori la habían descrito de forma clara con anterioridad a los atentados, pero las élites políticas occidentales prefirieron ignorar esta realidad confiados tal vez en que el bienestar socioeconómico actuaría como cortafuego del conflicto. Ahora, las élites europeas han ido cerrando las puertas a estas políticas y el multiculturalismo, en palabras de la canciller alemana Ángela Merkel¹, ha fracasado. Pero en realidad cuando la canciller se refería al fracaso del multiculturalismo no lo hacía pensando en el acomodo de las minorías en general, sino de una concreta, la islámica.

El islam y los musulmanes son ahora objeto de una especial atención por parte de políticos, medios de comunicación y población en general. La cuestión que se plantean es hasta qué punto es posible que los musulmanes residentes en Europa vivan en armonía con el resto de la población o si constituyen una especie de cáncer interno que acabará por desnaturalizar la propia identidad europea y su sistema sociopolítico. Y las respuestas a esta pregunta se mueven desde los extremos del discurso impeca-

1. *El País*, 24 de octubre de 2010.

ble (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 esta tesis es que la convivencia de una minoría islámica en una sociedad europea es posible, al menos en el caso de Ceuta, pero que su consecución y mantenimiento requiere asumir unos costes sociales.

La convivencia entre una mayoría de origen europeo y una minoría islámica ha sido posible gracias a un frágil equilibrio y a fuertes deficiencias socioeconómicas. La convivencia se ha convertido en el gran valor de los ceutíes 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 la desigualdad social y la segregación residencial. Los cristianos mantienen un fuerte rechazo a lo islámico a pesar de que las circunstancias les obligan a aceptar esta realidad. La situación les resultará soportable mientras su *status* socioeconómico de grupo dominante se mantenga. Y es que la realidad ceutí es la de una sociedad fuertemente dualizada, no solo de forma étnica y religiosa, también económica.

Uno de los costes de la convivencia ha sido la mutación de la identidad de Ceuta. La ciudad ha cambiado definitivamente y ha ido adquiriendo una nueva identidad donde lo cristiano se está diluyendo al ritmo de la emigración de esta población y de las necesidades de oportunidad política de los partidos. El crecimiento de la población musulmana y las estrategias partidistas encaminadas a obtener el favor electoral de esta, han convertido a Ceuta en una ciudad que se transfigura del territorio-frontera cristiano que era hasta finales de los años ochenta del siglo XX y que describía con gran acierto Christiane Stallaert en su obra *Etnogénesis y etnicidad*, a una ciudad de difícil definición, donde la religión sigue siendo el principal de los rasgos definitorios de la identidad, pero esta religión no es ahora la católica sino la islámica que constituye el rasgo emergente de la nueva identidad ceutí. Quienes creyeron que la religión como actor fundamental de las relaciones sociales constituía un escenario ya superado se equivocaban. En Ceuta, la religión sigue siendo la principal de las referencias sociales, es la vía de identificación propia y la del otro. El caso del reconocimiento oficial de las festividades islámicas constituye el más claro exponente de esta realidad: frente a la tendencia encaminada a disminuir el peso de las festividades religiosas en favor de las aconfesionales observada en España en las últimas décadas, en Ceuta, debido a la presencia de una la minoría islámica significativa numéricamente, se retorna a la prevalencia de lo religioso en los calendarios

laborales, suprimiendo o disminuyendo el peso de las fiestas dirigidas al conjunto de los ciudadanos.

La religión no solo mantiene su prevalencia en las relaciones sociales sino que se convierte en el principal elemento de división y confrontación. En Ceuta los líderes religiosos, especialmente los islámicos poseen un predicamento y reciben una atención por parte de las élites políticas difícilmente observable en otras ciudades españolas. Cuando se produjeron conflictos sociales graves como la crisis de la chirigota del año 2006, las autoridades políticas acudieron a los imanes en busca de una solución, lo que les convirtió así en interlocutores válidos del conjunto de la población musulmana y les proporcionó un elevado peso social, en una dinámica que ha favorecido la visión de dos comunidades en conflicto. Cuando los ciudadanos musulmanes han tenido problemas que han sido calificados en algunos informes de actos islamofobos, como el caso del colegio que prohibió portar el *hiyab*, estos también han acudido a los imanes o a representantes religiosos que han intercedido por ellos ante las instituciones políticas y administrativas. El individuo ha perdido valor en esta nueva realidad social ceutí y su estatus depende en gran medida de la identificación con su grupo étnico-religioso. El multiculturalismo pues, ha acabado penetrando en la sociedad ceutí hasta el punto de que los protagonistas de esta ya no son los individuos si no los grupos religiosos. El sistema partidista ceutí es buena prueba de ello, con partidos de ciudadanos y partidos de creyentes.

El futuro de Ceuta dependerá en gran medida de la actuación de las élites políticas y religiosas musulmanas. En este sentido resulta fundamental la penetración de corrientes rigoristas, especialmente el *tabligh*, que se han convertido gracias a su líder, en la cabeza visible de la mayoritaria UCIDE. Pero también las actuaciones de las élites políticas pertenecientes al partido hegemónico de la ciudad, el Partido Popular, serán determinantes en la dinámica futura de la ciudad. Las estrategias adoptadas por estos para lograr un acercamiento al electorado musulmán se han basado en ocasiones en asumir las propuestas de los partidos de corte étnico-religioso.

La marroquinización de la ciudad no resulta un escenario probable pero si su islamización, entendiendo la primera como modificación de la identidad de la ciudad hasta asimilarse a la sociedad marroquí y la segunda como el predominio de la población musulmana y del islam en la vida pública. Tras la consecución del reconocimiento de las fiestas islámicas los próximos pasos se encaminarán a la consecución de otro tipo de reconocimientos que terminarán por asentar la identidad islámica de la ciudad. No será necesario activar algún tipo de ciudadanía diferenciada, si no una ciudadanía acorde con la nueva realidad socio-religiosa.

Los bajos indicadores educacionales de los musulmanes ceutíes constituyen el principal escollo para la viabilidad de la ciudad. Esto, unido al éxodo de la población no musulmana y de los individuos más capacitados mantendrán a la ciudad dentro de los niveles de pobreza y subsidiariedad actuales, e incluso es previsible una profundización de estos aspectos y de la necesidad de que la administración sea su primer mantenedor económico.

El caso de Ceuta como ciudad multicultural resulta un modelo no exportable. Su situación geográfica como espacio-frontera ha sido un elemento favorecedor de la convivencia entre musulmanes y no musulmanes, por lo que resulta improbable que la evolución multiculturalista de la ciudad se pueda producir en otros espacios del territorio nacional, tal y como muestra el hecho de que con menores porcentajes de población musulmana en regiones como Cataluña, se hayan dado pasos en el sentido de limitar la visibilidad de ciertos rasgos islámicos como los velos integrales.

La Ceuta actual es una ciudad en situación de transición desde el modelo de ciudad española del sur peninsular al de una ciudad de identidad islámica. Este tránsito se inició con las nacionalizaciones de finales de los años ochenta y es ya un proceso social imparable. La creencia de que la conformación actual de la sociedad ceutí, la de la pervivencia en un mismo espacio de los dos grandes grupos étnico-religiosos distintos no se ajusta a la realidad del proceso: el crecimiento de la minoría musulmana lleva aparejado el descenso de la población cristiana. No se tratará tan solo de una cuestión cuantitativa, en escasas décadas los cristianos serán minoría y los propios partidos de ciudadanos competirán por ajustar sus políticas a la nueva realidad. Las estrategias desarrolladas por los partidos musulmanes desde el año 1995 destinadas a obtener para la minoría musulmana un reconocimiento como minoría nacional, utilizando para ello los instrumentos de la lengua árabe o los rasgos identitarios islámicos, han ido decayendo, al ser asumidas parte de sus reivindicaciones por el Partido Popular. No serán necesarios los partidos étnico-religiosos por que los partidos generalistas desarrollaran sus programas.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE REFERENCIA

- GÓMEZ GARCÍA, LUZ (2009), *Diccionario del islam e islamismo*. Madrid: Espasa.
- HORRIE, Chris y CHIPPINDALE, Peter (2005), *¿Qué es el islam?* Madrid: Alianza Editorial.
- Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000* (2009), Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.

LIBROS

- AIXELA CABRÉ, Yolanda (2000), *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Bellaterra.
- ALSAYYAD, Nezar (2002), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- ALARCÓN CABALLERO, José Antonio (2006), *La formación de una ciudad: apuntes sobre urbanismo histórico de Ceuta*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- ARON, Raymond (1968), *Democracia y totalitarismo*. Barcelona: Seix Barral.
- ARÓSTEGUI, Juan Luis (2002), *Ceuta, a corazón abierto*. Ceuta: edición personal.
- AZURMENDI, Mikel (2001), *Estampas de El Ejido*. Madrid: Ediciones Taurus.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo (2003), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*. Madrid: Ediciones Akal.
- BALLESTEROS, Ángel (2004), *Estudio diplomático sobre Ceuta y Melilla*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- BAT YE'OR (1995), *The Dhimmi: Jews & Christians Under Islam*. Fairleigh Dickinson University Press.

- BAUMANN, Gerd (2001), *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- BAYART, Jean François (1996), *L'illusion identitaire*. Fayard: Librairie Arthème.
- BERMUDO ÁVILA, José Manuel (2007), *Hacia una ciudadanía de calidad*. Barcelona: Editorial Horsori.
- BERRIANE, Mohamed (2004), *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: UAM.
- BORJA, Jordi y CASTELLS, Manuel (1997), *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- CAJAL, Máximo (2003), *Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar ¿Dónde acaba España?* Madrid: Siglo XXI.
- CALSAMIGLIA, Alberto (2000), *Cuestiones de lealtad límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- CALDWELL, Christopher (2010), *Cómo el islam ha cambiado el viejo continente*. Barcelona: Debate.
- CALVET, Louis-Jean (1999), *Pour une écologie des langues du monde*. París: Plon.
- CALVO BUEZAS, Tomás (2010), *Musulmanes y cristianos conviviendo juntos. Así sienten los escolares de Ceuta y Melilla*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- CARMONA PORTILLO, Antonio (2007), *Historia de Ceuta*. Málaga: Editorial Sarria.
- CUCHE, Denys (1996), *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DWORKIN, Ronald (1993), *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós
- ELORZA, Antonio (1995), *La religión política*. San Sebastián: R&B Ediciones.
- ESCOBAR RIVAS, Francisco y Cantón Gálvez José M (2002), *Estudio sociológico de la juventud de Ceuta*. Ceuta: UNED.
- ESPINA BARRIO, Ángel (1996), *Manual de antropología cultural*. Quito: Abya Yala.
- EVERS ROSANDER, Eva (2004), *Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Bellaterra.
- DE LUCAS, Javier (1992), *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos.
- FRASER, Nancy (1997), *Iuistitia Interrupta*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- FREDERIC, Jameson y Zizek, Slavoj (1998), *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Argentina: Paidós.
- GARCÍA COSÍO, J. (1998), *Ceuta, la España inédita*. Ceuta: Patronato de Turismo.
- GARCÍA FLÓREZ, Dionisio (1999), *Ceuta y Melilla, cuestión de Estado*. Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Isabel (ed.) (1999), *Las ciudades de soberanía española: respuestas para una sociedad multicultural*. Madrid: Universidad de Alcalá.

- GELLNER, Ernest. (1983), *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- GALZER, Nathan (1997), *We are all multiculturalists now*. United States: Harvard College.
- GÓMEZ BARCELÓ, José Luis (1989), *Historia de Ceuta*. Ceuta: Ayuntamiento de Ceuta.
- GOODY, Jack (2005), *El Islam en Europa*. Barcelona: Gedisa.
- GRAY, John (2001), *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HARRIS, Marvin (1993), *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y NÚÑEZ VILLAVARDE, Jesús (1996), *La política exterior y de cooperación de España hacia el Magreb (1982-1995)*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- HERRANZ DE RAFAEL, Gonzalo (2008), *Xenofobia y multiculturalidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- HUNTINGTON, Samuel (2002), *¿Choque de civilizaciones?* Madrid: Tecnos.
- IZQUIERDO ESCRIBANO (1990), *La inmigración en España*. Madrid: Instituto Español de inmigración.
- IZQUIERDO ESCRIBANO (1996), *La inmigración inesperada. La población extranjera en España 1991-1995*. Madrid: Trotta.
- KINCHELOE, Joe y STEINBERG, Shirley (1999), *Repensar el Multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro.
- 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.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.) (1995), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.
- LERÍA Y ORTIZ DE SARACHO, M. (1991), *Ceuta y Melilla en la polémica*. Madrid: San Martín.
- LEVY, Jacob T. (2003), *El multiculturalismo del miedo*. Madrid: Tecnos.
- LEWIS, Bernard (2002) *Los judíos del Islam*. Madrid: Latrumero.
- LÓPEZ CALDERA, Nicolás (2000), *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*. Barcelona: Ariel.

- LÓPEZ DE OLMEDO, Frenando, (2008), *Ceuta y el conflicto del perejil*. Madrid: Universidad Complutense.
- LOZANO, Irene (2005), *Lenguas en guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (2000), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- MARRE, Diana y NASH, Mary (2001), *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Bellaterra.
- MARSHALL, TH. y BOTTOMORE, Tom (1992), *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José (2001), *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos.
- MASCARENHAS, Jerónimo (1918), *Historia de Ceuta escrita en 1648*. Lisboa.
- MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio (1997), *Islam y democracia en el mundo que viene*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1964), *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MORERAS, Jordi (1999), *Musulmanes en Barcelona*. Barcelona: Edicions CIDOB.
- MOTILLA, Agustín (Ed.) (2004), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Editorial Trotta.
- OLIVE, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- PAREKH, Bhikhu (2000), *Repensándole multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Istmo.
- PLANET CONTRERAS, Ana (1998), *Melilla y Ceuta, espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: UNED.
- CARMONA PORTILLO, Antonio (1996), *Ceuta española en el Antiguo Régimen (1640-1800): análisis demográfico y socioeconómico del segundo período de la presencia española en la ciudad*. Ceuta: Ciudad Autónoma, Consejería de Cultura.
- RAMÍREZ GOICOECHEA (1996), *Inmigrantes en España. Vidas y experiencias*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RAWLS, John (1998), *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- RAWLS, John (2001), *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José M. (2008), *Estudio sociológico sobre la población en riesgo de exclusión en Ceuta*. Ceuta: PROCESA.
- SARTORI, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- SARTORI, Giovanni (2002), *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.

- SCHLESINGER, Arthur Meier (1993), *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: W. W. Norton & Co.
- SEGUÍ, Luis (2002), *España ante el desafío multicultural*. Madrid: Ediciones Siglo XXI.
- SODDU, Pietro (2002), *Inmigración extra-comunitaria en Europa: el caso de Ceuta y Melilla*. Ciudad Autónoma de Ceuta.
- SOLÉ, Carlota y ALARCÓN, Amando (2001), *Llengua i economia a Catalunya*. Barcelona: Instituto de Estudios Catalanes.
- SOWELL, Thomas (2006), *La discriminación positiva en el mundo*. Madrid: FAES.
- STALLAERT, Christiane (1998), *Etnogénesis y etnicidad*. Barcelona: Proyecto A ediciones.
- STALLAERT, Christiane (2004), *Perpetuum mobile. Entre la balcanización y la aldea global*. Barcelona: Anthropos ediciones.
- TAJFEL, Henri (1982), *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1993), *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TORBISCO, Neus (2000), *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra.
- UNALI, Anna (2004), *Ceuta 1415. Los orígenes de la expansión europea en África*. Ceuta: Archivo Central.
- VALENZUELA, J. y MASEGOSA, A. (1996), *La última frontera. Marruecos, el vecino inquietante*. Madrid: Temas de Hoy.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (2001), *Liberalismo, estado de derecho y minorías*. México: Paidós-UNAM.
- VICENTE SÁNCHEZ, Ángeles (2007), *Ceuta: una ciudad entre dos lenguas. Formación y evolución del árabe ceutí*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes.
- WACQUANT, Löic (2007), *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Madrid: Siglo XXI.
- WALZER, Michael (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WALZER, Michael (1998), *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- YOUNG, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

ARTÍCULOS

- ABELLA VÁZQUEZ, Carlos (2003), «Globalización y multiculturalismo: ¿Son posibles las democracias multiculturales en la era del globalismo?». *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, nº 135.
- ALARCÓN, José Antonio (2008), «Entre militares y burgueses». Revista *La Aventura de la Historia*, nº 122.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Norberto (2002), «Multiculturalismo e inmigración: retos ideológicos del siglo XXI». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 5.
- ANDÚJAR CHEVROLLIER, Ndeye (2005), «El islam y los musulmanes en Europa». Curso de Experto Profesional en *Cultura, civilización y religión islámicas*. Módulo III.
- ANTES, Peter (2007), «La inmigración musulmana en Alemania. El islam en Europa hoy». *Revista de Ciencias de las Religiones*.
- ARROYO, J.C. (1998), «El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa». Revista *Sistema*, nº 142.
- BAYONA I CARRASCO, Jordi (2007), «La segregación residencial de la población extranjera en Barcelona: ¿una segregación fragmentada?». Revista *Scripta Nova*, nº 235.
- BELDA PÉREZ-PEDRERO, Enrique (1999), «La organización institucional de las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla. Hacia un nuevo tipo de corporaciones locales». *Cuadernos de Derecho Público*, nº 8, pp. 119-137.
- BERMEJO GARCÍA, Romualdo (2002), «Algunas cuestiones jurídicas en torno al islote del Perejil». *ARI*, nº 25. Real Instituto Elcano.
- BRIONES MARTÍNEZ, Irene María (2009), «El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia». *Anuario de Derechos Humanos*. Nueva Época, vol. 10, pp. 17-82.
- BURUMA, Ian (2006), «Una carta para Theo». Revista *Letras Libres*, nº 54, pp. 12-18.
- CASALS MESEGUER, Xavier (2009), «La Plataforma per Catalunya: la eclosión de un nacional-populismo catalán (2003-2009)». *WP*, nº 274. Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- CARBONELL, Miguel (2004), «Constitucionalismo y multiculturalismo». *Derecho y Cultura*, nº 13, pp. 21-80.
- CEA D'ANCONA, Ángeles (2009), «La compleja detección del racismo y la xenofobia a través de una encuesta». *REIS*, nº 125, pp. 13-45.
- DEL PINO, Domingo (2004), *Por una nueva política exterior hacia el Magreb*. Real Instituto Elcano.

- DEL PINO, Domingo (2005), «España-Marruecos: el necesario reencuentro». *Política Exterior*, nº 104, pp. 77-92.
- DUNCAN Y DUNCAN (1955), «A methodological analysis of segregation indexes». *American Sociological Review*, nº 41, pp. 210-217.
- ELORZA, Antonio (2002), «Filoxenia». Revista *Letras Libres*, nº 5, pp. 20-24.
- ELORZA, Antonio (2005), «Terrorismo y religión». Revista *Letras Libres*, pp. 82-85.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio (2007), «Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía». Revista *LOGOS*, vol. 40, pp. 259-280.
- ESEVERRI MAYER, Cecilia (2007), «La “revuelta urbana” de los hijos de los inmigrantes en Francia». *Migraciones internacionales*, vol. 4, nº 2, pp. 189-200.
- ESTRACH MIRA, Nuria (2001), «La máscara del multiculturalismo». *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.
- FERGUSON, Niall (2006), «¿Arderían las ciudades británicas?». Revista *Letras Libres*, nº 54, pp. 24-25.
- FESTINGER, Leon (1954), «A theory of social comparison processes». *Human Relations*, nº 7, pp. 117-140.
- GARRETA BOCHACA, Jordi (2002), «Inmigrantes musulmanes en una sociedad “laica”. Procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas». *Papers*, nº 66, pp. 249-268.
- GIORDANO, Eduardo (1995), «Propaganda racista y exclusión social del inmigrante». Revista *CIC*, nº 2. UCM, pp. 167-178.
- GUERRA PALMERO, María José (2000), «¿Servirá el multiculturalismo para revigorar el patriarcado?». *Leviatán*, nº 20.
- HELLY, Dense (2002), «Primacía de los derechos o cohesión social: los límites del multiculturalismo canadiense». *Acciones e Investigaciones Sociales*, nº 15, pp. 5-28.
- HOPENHAYN, Martín (2002), «El reto de las identidades y la multiculturalidad». *Pensar Iberoamérica*, Revista de Cultura, nº 0.
- IGNATIEFF, Michael (2003), «Derechos humanos y autodeterminación colectiva». *Claves de razón práctica*, nº 130.
- JOPPKE, Christian (2004), «Los musulmanes y el velo: Alemania vista a través de la experiencia de Francia». *RIFP*, nº 24, pp. 61-76.
- JORDÁN, J. y TRUJILLO, H. (2006), «Entornos favorables al reclutamiento yihadista: El barrio de El Príncipe Alfonso (Ceuta)». *Jihad Occasional Monitor Paper*, nº 3.
- 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.

- LAPEGNA, Pablo y PAGE, Fernanda (2009), «Apuntes hacia una sociología comparada de la marginalidad urbana». *Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*, n^{os} 3 y 4.
- LÓPEZ BUENO, José María (2010), *Melilla, lecciones inadvertidas de integración*. ARI/2010. Real Instituto Elcano.
- LÓPEZ PINTOR, R. y WERT ORTEGA, José Ignacio (1982), «La otra España. Insolidaridad e intolerancia en la tradición político-cultural española». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n^o 19, pp. 7-25.
- MANRIQUE, José María (2009), «Sahara: EE.UU., Francia, Marruecos... y España». *Revista Arbil*, n^o 124.
- MÁRQUEZ CRUZ, Guillermo (2003), «La formación de gobierno y la práctica coalicional en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla (1979-2007)». Institut de Ciències Polítiques i Socials. *WP*, n^o 227.
- MINOT, J. «Droits de l'homme et neutralité d'État, a propos de l'affaire du foulard. (1989)». *Revue Administrative*.
- MOLINA LUQUE, Fidel (2003), «Educación, Multiculturalismo e Identidad». *Revista electrónica OIE*.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2002), «Cómo no se debe defender la multiculturalidad». *Revista Letras Libres*, n^o 5, pp. 30-33.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor, ÁLVAREZ-MIRANDA, Berta y CHULIA, Elisa (2004), «La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España». Colección *Estudios Sociales*, n^o 15. Fundación «La Caixa».
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. (2004), «El islamismo en Marruecos: riesgos y amenazas». *GEES*.
- RIEFF, David (2006), «Una formula ingenua». *Revista Letras Libres*, n^o 54, pp. 26-29.
- RODRÍGUEZ REGUEIRA, José Luis (2001), «Multiculturalismo. El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social». *Gazeta de Antropología*, n^o 17.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos (2004), «Las élites ceutíes. Dictadura y República (1923-1936)». *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*, n^o 13, pp. 195-224.
- ROY, Olivier (2005), «Las raíces europeas del radicalismo islámico». *Revista Foreign Policy*.
- ROZENBERG, Danielle (1993), «El "Regreso" de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático». *Política y Sociedad*, n^o 12.
- TARRÉS, Sol y JORDÁN, Javier (2007), «Movimientos musulmanes y prevención del yihadismo en España: La Yama'a At-Tabligh Al-Da'wa». *Athena Paper*, vol. 2, n^o 1, pp. 21-33.
- TIZÓN, Álvaro (2007), «¿Un vecino islamista?». *Revista Foreign Policy*.

- TOURAINÉ, Alain (1995), «¿Qué es una sociedad multicultural?». *Claves de razón práctica*, nº 56.
- VALCÁRCEL, Amelia (22 de febrero 2010), «Ética, religiones y mujeres». *ABC*, p. 4.
- VEREDAS MUÑOZ, Sonia (1999), «Procesos de construcción de la identidad entre la población inmigrante». *Papers*, nº 57, pp. 113-129.
- VEREDAS MUÑOZ, Sonia (2004), «Factores condicionantes de la movilización étnica entre la población inmigrante extracomunitaria». *Papers*, nº 72, pp. 87-111.
- COBO, Rosa (1999), «Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política». *Política y Sociedad*, nº 32, pp. 53-65.

PONENCIAS

- BULLEJOS DE LA HIGUERA, Juan (Ceuta, septiembre 2001), *Algunas reflexiones sobre el rendimiento escolar de los estudiantes arabo parlantes en Ceuta y su comparación con los marroquíes de la misma lengua que estudian en los centros españoles de Marruecos*. Actas del Primer Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia.
- CANTÓN GÁLVEZ, José Miguel (Ceuta, septiembre 2001), *De la convivencia en Ceuta como contexto multicultural*. Actas del Primer Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia.
- CÁMARA DEL RÍO, Manuel (Ceuta, septiembre 2004), *El presidio de Ceuta: Presidarios y últimas penas*. Actas de las VII Jornadas de Historia de Ceuta: La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos.
- Del Valle Pantojo, Agustín (Ceuta, septiembre 2004), *En torno a la esclavitud en Ceuta en el siglo XVIII*. Actas de las VII Jornadas de Historia de Ceuta: La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos.
- MORÁN, Fernando (1993), *El Magreb en el Marco de las relaciones internacionales*. Actas de El Magreb y una nueva cultura de la paz: Seminario de Investigación para la Paz. Diputación General de Aragón.
- POU AMERIGO, María José (2004), *La presencia de lo religioso en el tratamiento mediático del terrorismo*. Actas del XIX congreso internacional de comunicación de la Universidad de Navarra.
- REMIRO BROTONS, Antonio (1999), *La cuestión norteafricana: españolidad y marroquinidad de Ceuta y Melilla*. Actas I Curso Internacional: las ciudades de soberanía española.

- RONTOMÉ ROMERO, Carlos (Ceuta, septiembre 2003), *Multiculturalismo y ciudadanía diferenciada en Ceuta*. Actas del Segundo Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos (Ceuta, septiembre 2004), *Multiculturalismo y sociedades multiculturales: el caso de Ceuta*. Actas del III Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia.
- SALAFRANCA ORTEGA, Jesús (Ceuta, abril 2001), *La presencia judía en Ceuta*. Actas del III Coloquio Internacional de Estudios sobre África y Asia.

INFORMES

- OBSERVATORIO DE LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA (1996), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. UAM.
- OBSERVATORIO DE LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA (2004), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. UAM.
- CANTÓN GÁLVEZ, José M. (2000), *Estudio sociológico de las condiciones de vida de la población pobre de Ceuta*. Pendiente de publicación. Instituto de Estudios Ceutíes.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (2005), Barómetro de febrero, nº 2.594.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (2005), Barómetro de marzo, nº 2.597.
- DESRUÉS, Thierry y PÉREZ YRUELA, Manuel (2008), *Percepciones y actitudes hacia el islam y los musulmanes en España*. Observatorio Español del Racismo y la xenofobia.
- INSTITUTO ESPAÑOL DE EMIGRACIÓN (1987), *Los marroquíes en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- LA CAIXA (2004), *Anuario Social*.
- REAL INSTITUTO ELCANO (2005), 10ª oleada del BRIE.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (1987), *Estudio estadístico de las comunidades musulmanas de Ceuta y Melilla*. Madrid: INE.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2001), *Censo de Población y Vivienda 2001*. Madrid: INE.
- MAGISTERIO (2009), *Informe sobre el fracaso escolar por provincias*.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Pedro Juan (2003), *Ceuta ante al acuerdo arancelario UE-Marruecos*. Trabajo para el curso sobre desarrollo económico de la UNED.
- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2004), *Violencia urbana y agresiones racistas en España*.

- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2006), *Informe RAXEN 2006*.
- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2007), *Informe RAXEN 2007*.
- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2008), *Informe RAXEN 2008*.
- MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA (2010), *Informe RAXEN 2010*.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos (2005), *Estudio sobre tolerancia, convivencia y relaciones interculturales en Ceuta*. Fundación Premio Convivencia.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José Miguel (2002), *Estudio sobre la demanda universitaria en Ceuta*. Ciudad Autónoma de Ceuta.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José Miguel (2005), *Estudio sobre consumo y abuso de drogas en Ceuta*. Ciudad Autónoma de Ceuta.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José M. (2008), *Estudio cualitativo sobre la juventud en Ceuta*. Ciudad Autónoma de Ceuta.
- RONTOMÉ ROMERO, Carlos y CANTÓN GÁLVEZ, José M. (2009), *Estudio sobre la población desempleada en Ceuta*. PROCESA.
- OBSERVATORIO ANDALUSÍ-UCIDE (2008), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31 de diciembre de 2007*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España.
- OBSERVATORIO ANDALUSÍ-UCIDE (2010), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31 de diciembre de 2009*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España.
- OBSERVATORIO ESPAÑOL DEL RACISMO Y LA XENOFOBIA (2009), *Evolución del racismo y la xenofobia en España*.
- OBSERVATORIO EUROPEO SOBRE FENÓMENOS RACISTAS Y XENÓFOBOS (2006), *Muslims in the European Union, discrimination and islamophobia*.
- SECRETARÍA DE ESTADO DE COOPERACIÓN TERRITORIAL (2010), *Tercer informe sobre el cumplimiento en España de la Carta de europea de las lenguas regionales o minoritarias, del Consejo de Europa, 2006-2009*.
- SOS RACISMO (2006), *Informe anual 2006 sobre el racismo en el estado español*.
- MINISTERIO DEL INTERIOR ESPAÑOL (2006), *La Comunidad musulmana española*. Madrid: Metroscopia.
- THE PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2006), *Muslims in Europe: Economic worries top concerns about religious and cultural identity*. Washington DC.
- THE PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2006), *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*. Washington DC.

TESIS DOCTORALES

ABELLA VÁZQUEZ, Carlos (2006), *Los discursos mediáticos acerca de la inmigración y el multiculturalismo en España*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de La Coruña.

MORERAS, Jordi (2009), *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en el contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Tarragona.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AP: Alianza Popular

CEU: Ceuta Unida

CPM: Coalición por Melilla

CPC: Coalición por Ceuta

FC: Federación Ceutí

FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas

GIL: Grupo Independiente Liberal

INCE: Iniciativa por Ceuta

IU: Izquierda Unida

PC: Partido Ceutí

PCE: Partido Comunista de España

PDSC: Partido Democrático y Social de Ceuta

PFC: Progreso y Futuro de Ceuta

PH: Partido Humanista

PIL: Partido Independiente Liberal

PP: Partido Popular

PSOE: Partido Socialista Obrero Español

PSPC: Partido Socialista del Pueblo de Ceuta

PST: Partido Socialista de los Trabajadores

UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España

UCD: Unión de Centro Democrático

UDCE: Unión Democrática Ceutí

UPDE: Unión del Pueblo de Ceuta

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
<hr/>	
INTRODUCCIÓN	13
<hr/>	
CAPÍTULO I	
LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES	15
<hr/>	
Inmigración y multiculturalismo.....	15
Multiculturalismo e islam	21
Minorías en España.....	23
CAPÍTULO II	
CEUTA Y SUS POBLADORES	25
<hr/>	
La Ceuta pre-islámica	25
La Ceuta islámica.....	27
La Ceuta portuguesa (1415-1580)	32
Ceuta portuguesa bajo la Corona Hispánica (1580-1640)	35
La incorporación definitiva de Ceuta a la Corona de Castilla	37
Ceuta en el siglo XVIII: la ciudad sitiada.....	39
El siglo XIX en Ceuta: la creación de la ciudad moderna	42
Ceuta en el siglo XX: de base de expansión a ciudad reivindicada.....	45
La transición en Ceuta: de plaza de soberanía a Ciudad Autónoma	48

CAPÍTULO III

LA CEUTA ACTUAL 57

La complejidad étnica de la Ceuta actual	57
Rasgos poblacionales	62
El perfil educativo de la población ceutí	66
La situación laboral de los ceutíes	68
La dualidad económica de la sociedad ceutí	71
Las peculiares relaciones con el vecino marroquí	72

CAPÍTULO IV

LA POBLACIÓN MUSULMANA DE CEUTA 81

Asentamiento histórico	82
Dinámica poblacional: crecimiento y concentración	87
Características educativas: fracaso escolar y abandono temprano	95
Situación laboral: precariedad y desempleo	98

CAPÍTULO V

CEUTA: UNA CIUDAD, DOS ESPACIOS 103

Una ciudad segregada	104
La huida «blanca»	109
Pobreza y gueto	111

CAPÍTULO VI

ELECCIONES, PARTIDOS Y MINORÍAS ÉTNICAS EN CEUTA 117

Diferencias políticas: encaje territorial y partidos étnico-religiosos	117
El final de la Dictadura: hacia el cambio político	119
El periodo 1977-1979	124
Primer periodo municipal democrático: 1979-1983	127
Segundo periodo municipal: 1983-1987	132
Tercer periodo municipal: 1987-1991	141

Cuarto periodo municipal: 1991-1995	148
Primer periodo autonómico: 1995-1999	157
Segundo periodo autonómico: 1999-2003	168
Tercer periodo autonómico: 2003-2007	180
Las elecciones autonómicas de 2007	186
El periodo 2007-2011.....	188
Comportamiento del electorado musulmán en Ceuta	190
El voto musulmán: el caso de las elecciones locales del año 2003	196
El abstencionismo musulmán	200
Conclusiones	202

CAPÍTULO VII

IDENTIDAD Y ALTERIDAD. CRISTIANOS Y MUSULMANES EN CEUTA

La identidad «cristiana»	209
La identidad «musulmana»	215
Ceuta como referente de pertenencia territorial.....	219
La convivencia como valor común	223
La práctica religiosa	232
Lealtades de un grupo cuestionado	237
El discurso de la diversidad	243
Conclusiones	245

CAPÍTULO VIII

LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD MUSULMANA Y LAS POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

Los derechos de autogobierno	251
Los derechos poliétnicos.....	254
<i>La discriminación positiva</i>	
<i>Políticas de adaptación</i>	
<i>Una ciudadanía diferenciada</i>	

La reivindicación de la lengua árabe	270
<i>El dialecto árabe-ceutí como eje de identidad</i>	
<i>El reconocimiento de la identidad lingüística</i>	
<i>La percepción del árabe ceutí</i>	
<i>La lengua árabe como elemento divisor</i>	
Conclusiones	287
CAPÍTULO IX	
CONFLICTOS EN UNA SOCIEDAD MULTIÉTNICA	289
Libertad religiosa y festividades musulmanas	292
El sacrificio ritual: el Id El-Kebir.....	300
La libertad de vestimenta: el <i>hiyab</i>	308
Libertad religiosa y ministros de culto islámico	326
Islam y libertad de expresión	329
Comportamientos violentos con componentes religiosos o étnicos	342
Conclusiones	355
FIGURAS	359
CONCLUSIONES GENERALES	393
BIBLIOGRAFÍA	397
ABREVIATURAS UTILIZADAS	409

