



CUADERNOS DE TRABAJO

# **LA MULTICULTURALIDAD Y SUS RETOS: problemática y propuestas en el caso de excepcionalidad de la Ciudad Autónoma de Ceuta**

Presentada por : HELENA ALARCÓN TATO  
Tutor: FERNANDO HARTO DE VERA

Julio, 2022



---

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología



# Índice

1. INTRODUCCIÓN
2. MARCO TEÓRICO
  - 2.1. Cultura y Multiculturalidad
  - 2.2. Multiculturalismo: la gestión de la diversidad cultural
  - 2.3. Conflicto y Violencia: definición y tipología
3. Metodología
  - 3.1. Problema y caso
  - 3.2. Objetivos e Hipótesis
  - 3.3. Marco
  - 3.4. Tipo de investigación y fuentes
4. CEUTA: EL *BORDERLAND* ESPAÑOL
  - 4.1. La excepcionalidad ceutí
  - 4.2. “Ciudad de las Cuatro Culturas”
5. CONFLICTO Y VIOLENCIA: LA RECONDUCCIÓN
  - 5.1. Del conflicto a la violencia
  - 5.2. Medidas y propuestas
6. CONCLUSIONES
7. ANEXOS
  - 7.1. Cuadro de entrevistas realizadas
  - 7.2. Guion de las entrevistas realizadas
  - 7.3. Gráfico 1: Distribución de los escaños en la Asamblea de Ceuta
  - 7.4. Gráfico 2: Evolución demográfica
  - 7.5. Tabla 1: Reparto de los grupos culturales por distritos
  - 7.6. Distribución de la renta neta por distritos
8. FUENTES
9. BIBLIOGRAFÍA



## RESUMEN

*La multiculturalidad es un hecho en la mayoría de las democracias a lo largo del globo. Desde los años 80 se han realizado investigaciones para entender mejor este fenómeno y buscar una solución a los posibles problemas que se daban o podrían dar a nivel de convivencia. Surgió el Multiculturalismo y cómo enfocar desde la sociedad civil y las instituciones gubernamentales los derechos que los grupos minoritarios llevaban décadas exigiendo. Sin embargo, parece que aún queda camino por trazar, porque en muchos lugares esta multiculturalidad da lugar a conflictos, algunos de ellos incluso violentos. Ceuta, ciudad española en el norte de África, haciendo frontera con Marruecos, es un ejemplo clarividente para el estudio de la multiculturalidad y sus posibles efectos. Allí se da la imperiosa necesidad de entender qué ocurre y qué medidas se han hecho o se pueden hacer en el futuro.*

**Palabras clave:** cultura, multiculturalismo, conflicto, violencia, paz, Ceuta, Marruecos, democracia, derechos humanos, derechos comunitarios.

## ABSTRACT

*Multiculturalism is a fact of life in most democracies across the globe. Since the 1980s, research has been carried out to better understand this phenomenon and to provide a solution to the problems that were occurring at the level of coexistence. Multiculturalism emerged and how civil society and governmental institutions could approach the rights that minority groups had been demanding for decades. However, it seems that there is still a long way to go, because in many places this multiculturalism gives rise to conflicts, some of them even violent. Ceuta, a Spanish city in North Africa bordering Morocco, is a clear example for the study of multiculturalism and its possible effects. There is an urgent need to understand what is happening there and what measures have been taken or can be taken in the future.*

**Keywords:** culture, multiculturalism, conflict, violence, peace, Ceuta, Morocco, democracy, human rights, collective rights.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XX, la concepción de ciudadanía y de las necesidades de esta ha ido variando, sobre todo en lo que concierne al hecho de las identidades. Las sociedades ya no son homogéneas y los grupos que pertenecen a las minorías reivindican dichas diferencias en busca de mantener sus orígenes culturales vivan donde vivan. Este es núcleo principal del problema, mantener la colectividad sin romperse en las ahora denominadas democracias multiculturales.

La multiculturalidad trae consigo una serie de retos y problemáticas inherentes. Estos están relacionados con que dos o más grupos tengan intereses contrapuestos, lo cual genera un conflicto que, si no se reconduce como es debido, puede derivar en violencia. España se encuentra en dicha situación, ya que es, en diversas formas, una democracia multicultural. No obstante, en sus ciudades ubicadas en África es donde más se hace evidente la necesidad del multiculturalismo, la corriente que propone medidas para paliar los problemas derivados de la multiculturalidad. Ceuta, concretamente, es para expertos la ciudad que “condensa todos los desafíos de las sociedades multiculturales contemporáneas” (Fernández, 2020: 208). Esto hace de ella una opción excelente, a la vez que compleja, de caso de estudio para entrever las relaciones entre la multiculturalidad, el multiculturalismo y los estudios sobre conflicto y violencia.

Para lograrlo, este estudio realizará un repaso de qué se entiende por cultura y, con ello, de multiculturalidad, para luego poder abordar qué es el Multiculturalismo y qué proponen su mayor exponente, Will Kymlicka, y sus posteriores críticos. A continuación, a través de expertos como Johan Galtung, se revisarán las teorías relacionadas con la paz y el conflicto, fundamentales para entender que puede existir un conflicto violento sin necesidad de la aparición de la violencia directa convencional.

Con el anterior marco teórico, el caso de estudio se expone dividido en dos. El primero expondrá los datos y razones que hacen de Ceuta una “excepcionalidad”, para luego dar paso a su situación en términos sociales, económicos, políticos y de convivencia. El último punto se centra en identificar la violencia en todas sus formas para luego descubrir qué medidas se han hecho o no para paliarla y qué se propone desde esta investigación.

Porque este estudio tiene la intención de, no solo analizar qué ocurre en Ceuta desde hace años, sino qué se ha hecho y qué se podrá hacer en un futuro para mejorar el escenario en el que viven sus habitantes. Esto es importante por varios motivos, uno es que los estudios sobre Ceuta, que tampoco son excesivamente extensos, suelen centrarse desde la perspectiva de la Geopolítica o los estudios de frontera o de migraciones, pocos son los que han intentado enfocarse en la vida de los y las ceutíes que se mantienen durante toda su vida en la ciudad africana. Asimismo, la importancia estriba también en que las pocas investigaciones que sí han realizado dicho enfoque no son recientes, y en la última década el ambiente ceutí se ha ido crispando y problematizando cada vez más y más.

Junto a todo lo anterior, se sumaron el interés, cariño y gran curiosidad de conocer y analizar de forma rigurosa la ciudad natal de quien escribe estas líneas. Probablemente esto conlleve facilidades, a la hora de entender y acceder a cierta información, pero también dificultades propias de mantener cercanía emocional al objeto de estudio. No obstante, esto último se ha paliado con el uso de abundantes fuentes locales, nacionales e, incluso, internacionales. Así, este trabajo intenta humildemente paliar las ausencias descritas en la academia, dejando abierta la puerta a continuar investigándolo en profundidad en futuros proyectos de mayor calado.

## 2. MARCO TEÓRICO

### 2.1. Cultura y Multiculturalidad

Actualmente, la mayoría de las democracias liberales son multiculturales, sin embargo, *multiculturalidad* es un concepto amplio que puede matizarse de diversas formas. El filósofo español Fernando Trujillo (2005: 32) la define como un concepto social que “describe una situación (nacional, regional o comunitaria) de culturas en contacto”, que puede explicar hasta tres situaciones de diversidad diferentes. Estas cambian según cómo se entienda *cultura*. Multiculturalidad puede ser la coexistencia de varias nacionalidades en un Estado-nación (Quebec y Canadá), también puede ser la cohabitación de personas de diferentes religiones (Alemania, con los cristianos protestantes y católicos) o entre distintos grupos étnicos (Estados Unidos y los grupos indígenas).

Es así porque la definición de *cultura* es compleja, por lo que será necesario acotar a qué se refiere este trabajo con cultura cuando habla de multiculturalidad. El sociólogo paraguayo Gilberto Giménez (2005: 4) explicó que en los años 50 se entendía cultura “en términos de modelos de comportamiento”, pero dos décadas más tarde se redefinió como “pautas de significados”. A su vez, el también sociólogo y antropólogo social de origen chileno, Tomás A. Millán (2000: 3) formuló cultura como “el sustantivo común que indica una forma particular de vida”, la cual está ligada con “la apreciación y análisis de elementos tales como valores, costumbres, normas, estilos de vida, formas o implementos materiales, la organización social, etc.”. No obstante, no todos los significados son *cultura*, sino solo aquellos que son compartidos a nivel colectivo y duraderos tanto a término individual como generacional (Giménez, 2005: 4).

La cultura, para el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein, tiene atribuida la función de delimitar grupos de personas. Pero no solo delimitarlos de forma externa, sino también interna. Esto quiere decir que los grupos se distinguen entre

ellos, pero también se identifican como iguales dentro del propio grupo. En Sociología, las categorías o grupos de pertenencia que históricamente han sido más relevantes para el ser humano son la clase social, la etnicidad-religión, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género (Giménez, 2005: 11). El hecho de que etnicidad y religión a veces se confundan o diluyan es debido a una cuestión histórica. Hasta hace menos de un siglo, el lugar de nacimiento marcaba la fe que debía profesar y practicar una persona, era inherente a ser parte de la sociedad del lugar (un árabe era musulmán o un sur-europeo, católico, en términos generales). En el siglo XXI eso ha cambiado en muchas partes del mundo, hay países donde se permite el laicismo o convertirse a otra religión. Aun así, esa unión de conceptos sigue muy vigente en el imaginario colectivo de las personas.

Por otro lado, es importante entender que las “categorías” de pertenencias o identidades no son cajas cerradas e independientes. Las personas son parte de distintas identidades y según su momento vital, su forma de ver el mundo o el contexto que le ha tocado, una persona se sentirá más ligada o menos a las diferentes identidades que le atraviesen. Más aún, eso puede ir cambiando a lo largo de su vida. Harriet Bradley, sociólogo de la Universidad de Bristol, categorizó las identidades en identidades potenciales, activas o politizadas. Las potenciales eran aquellas que podían estar “dormidas” y despertarse tras un conflicto o un sentimiento de amenaza, por ejemplo. Las activas serían las que están ya “despiertas” y la persona en cuestión identifica y muestra. Mientras que las politizadas, las que el individuo destaca de forma primordial o exageradamente en comparación al resto como “única identidad importante”, normalmente con un fin de acción colectiva (Giménez, 2004: 87).

Todo lo anterior, qué son cultura y multiculturalidad y cómo se expresan o qué implican en la vida en sociedad, se empieza a estudiar a mediados del siglo XX. Hasta ese momento, las democracias liberales habían estado acostumbradas a estar compuestas por una ciudadanía homogénea, ya fuera porque

no existía tanta movilidad migratoria como ahora o porque la que existía se veía obligada a asimilarse a la cultura mayoritaria. Debido a esto, cuando en 1948 se redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en ningún momento se habló de derechos colectivos. Se entendía que si todos los individuos tenían garantizados sus derechos humanos fundamentales, también los tendrían las personas pertenecientes a grupos minoritarios (religiosos, étnicos, nacionales...). Además, estaba implantada la creencia de que si todas las personas eran iguales no se debía conceder derechos o particularidades a ninguna, independientemente de si se trataba de una minoría o no.

Miquel Rodrigo Alsina, especializado en comunicación intercultural, sostiene que el primer trabajo específico en esta materia es de 1959 a manos de un antropólogo estadounidense llamado Edward T. Hall. A la vez, para el filósofo canadiense Will Kymlicka, también especializado en esta materia, fue en los años 60 cuando por primera vez se hablaba desde el ámbito público de “multiculturalidad”. Asimismo lo defiende Mikel Azurmendi, filósofo y antropólogo de origen vasco, que también señala al Gobierno Canadiense como el primer agente que habló de multiculturalidad, en concreto para referirse a su nueva política e intentar frenar las pretensiones independentistas de Quebec (Giménez, 2005: 20). Canadá dictaminó que dejaría su política anglo-homogeneizadora con los francocanadienses, pero también con la población migrante. Así, por primera vez, nacían las diferenciaciones a nivel institucional a los grupos culturales minoritarios, y con ello el *multiculturalismo*, que se tratará con detalle más adelante.

Estas concepciones tardaron en llegar e implantarse a otras partes del mundo, sobre todo a España. Antes de eso, era importante acabar con una serie de ideas preconcebidas que no permitían entender *cultura* en toda su complejidad. Estas pueden resumirse en dos, la “ideología del progreso” y la “teoría de la secularización”. La ideología del progreso, llamada así por sociólogos de prestigio como el anteriormente mencionado G. Giménez o

los ingleses Anthony D. Smith y Anthony Giddens, y se puede resumir en la premisa de que existe o *de-bía* existir entre todas las sociedades una evolución necesaria e irremediable de su origen tradicional a lo entendido como *moderno*.

Aquí había dos grandes problemas de fondo. Uno, explicado por Gilberto Giménez (1995: 36), era que se entendía que dicho progreso seguía “teniendo por trasfondo -a modo de ‘hipótesis invisible’ o de ‘premisas no declaradas’- la idea de un desarrollo lineal que, por un lado, concibe lo tradicional como antítesis de lo moderno”. Otro, la definición de lo moderno desde una única perspectiva y, además, etnocéntrica y sesgada. Autores como Anthony D. Smith o Anthony Giddens han intentado deconstruir esa concepción y hacer una crítica de este modelo funcionalista de modernidad. Para ello, desgranaron en qué dimensiones se podía entender la modernidad tal y como se había dado por hecho hasta el momento. Para estos dos sociólogos ingleses hubo cuatro dimensiones básicas: industrialismo, capitalismo, las instituciones de control y vigilancia y el poder militar (GIMÉNEZ, 1995: 40).

La concepción dicotómica entre tradición y modernidad fue mayoritaria hasta la entrada del nuevo siglo, y se basaba en una serie de axiomas que explica Giménez en su obra (1995: 42-44). La cultura tradicional era comunitaria y territorializada, con fuerte impregnación religiosa y basada en la memoria colectiva, en el pasado. Frente a ello, la modernización era todo lo contrario. La cultura moderna era concebida como deslocalizada y globalista, desvinculada del espacio y determinada por una alta movilidad geográfica; individualista y fragmentada, pues a falta de un universo simbólico único se daban múltiples referentes que provocaban un panorama cultural fragmentado; y, por último, profundamente secular y laica.

Este último punto es importante porque terminó derivando en otra tesis, la de la Secularización. Esta sostenía que todas las sociedades acabarían siendo seculares y que el peso de la religión disminuiría hasta desaparecer, no solo en su influencia en

las instituciones públicas, sino también en la vida privada de las personas. Esto, que a finales del siglo XX parecía una realidad en el viejo continente, se dio por hecho en el futuro de otros puntos del globo. Más aún porque dichos teóricos entendían que la modernidad era inherentemente expansiva y que tendía a la globalización, por lo que la tesis de la modernidad sostenía que el binomio modernidad y tradición se daba en una situación de evolución donde el tiempo siempre provocaría que la tradición derivase en modernidad.

Surgió otro concepto que defendía asimismo que las culturas tradicionales se verían cada vez más mermaidas, el de globalización. En la década de los 90, los ahora conocidos como “hiperglobalistas” tuvieron una gran acogida y defendieron la idea de que la globalización era un “proceso prácticamente concluido” que ha derivado en “la pérdida de poder de los estados-nación” (Huber, 2002: 10). No obstante, a principios del siglo XXI, en las Ciencias Sociales se empezó a cuestionar esa idea de la irremediable globalización y de cómo afectaba a las culturas tradicionales. Pese a la revisión académica, dicha idea había sido expandida en muchas sociedades prácticamente como una doxa, dándose como “naturalmente evidente” e indiscutible (Samour, 2005: 475).

Así, algunos sociólogos como A. Giddens o Manuel Castells creen que esta ideología de la globalización ha provocado el resurgimiento de movimientos nacionales y/o étnicos (Giménez, 2004: 94). Sea derivado directamente de ello o no, la realidad avala el resurgimiento de los sentimientos identitarios ligados a lo que anteriormente se explica como “cultura tradicional”. Así lo cree, entre otros, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, que en 2007 dio una conferencia donde sostuvo que estaba ocurriendo un resurgimiento de los sentimientos religiosos a nivel global.

Las últimas décadas parece que señalan que estos sentimientos identitarios, ya sean ligados a la religión, a la cultura étnica o a la nacional, siguen siendo fuertes entre la mayoría de las sociedades a lo

ancho del planeta. Hasta hace relativamente poco, incluso aún en algunos lugares, en vez de gestionar la multiculturalidad de forma horizontal, buscando la verdadera integración de ambos (o más) grupos, ha sido frecuente la implantación de políticas de *asimilación*. La asimilación, en palabras de Fernando Trujillo (2005: 34), es la “aceptación de los principales elementos culturales de la sociedad receptora por parte del individuo forastero [o del grupo minoritario]”. También definió *aculturación*, un estadio que podría entenderse como intermedio entre la asimilación y la integración, donde el individuo que llega adquiere algunos, pero no todos, los elementos de la cultura receptora.

Trujillo explica que, además, estas situaciones con respecto a la cultura original del sujeto y la mayoritaria afecta a nivel cognitivo y personal. Así, él define *pluriculturalidad* como el conjunto de elementos culturales que un individuo mezcla tras adquirir conocimientos de diversas culturas, “entre lo que se apropia y lo que recrea, creando su propia ‘cultura interna’” (Trujillo, 2005: 32). Por tanto, tras todo lo relatado anteriormente, se obtiene la conclusión que la identidad no es un concepto fijo ni estático, ni a nivel individual ni a nivel de grupo. Las personas podrán adquirir elementos externos a su propia identidad o incluso rechazar o modificar los que ya poseían previamente.

En las últimas décadas se ha demostrado que ya no funcionan las acciones homogeneizadoras por parte de los Estados, por lo que, primero los académicos, y luego los agentes políticos y sociales se han enfocado en estudiar el fenómeno de la multiculturalidad, es decir, la cohabitación o coexistencia en un tiempo y espacio de dos o más grupos culturales. En el intento de buscar una mayor horizontalidad entre grupos mayoritarios y minoritarios, a principios de siglo XX surgió un nuevo concepto, *interculturalidad*. La UNESCO, en la “Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales” (2005) la definió como “presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo

y de una actitud de respeto mutuo” (Molano, 2007: p, 73).

Uno de los puntos importantes en la anterior definición es el uso de “interacción equitativa”, donde se intenta reflejar ese nuevo enfoque donde ambos grupos culturales, sin importar cuál era el mayoritario (a veces el originario del territorio) y cuál el minoritario (a veces, extranjero), tienen voz en los asuntos ciudadanos y los mismos derechos. En esta línea Trujillo (2005: 33) defendía que dentro de la interculturalidad se utilizan mecanismos para una interacción comunicativa entre grupos y, más importante, para que dicha comunicación sea “efectiva”. Es decir, que la comunicación fuera bidireccional y dando legitimidad a ambos o más actores. Todo esto iría en busca de la verdadera *integración*, o como define el experto, la “participación social [del grupo minoritario] en la cultura receptora” (Trujillo, 2005: 34). Las políticas públicas y sociales que han buscado (y buscan) esta integración y gestionar de forma positiva la multiculturalidad es lo que se conoce como el *Multiculturalismo* o, mejor dicho, *los multiculturalismos*.

## 2.2. Multiculturalismo: la gestión de la diversidad cultural

Mientras que la multiculturalidad, y luego la interculturalidad, son términos que se usan para describir que existe diversidad cultural en un grupo o sociedad; el Multiculturalismo hace referencia, en palabras de Stuart Hall, antropólogo jamaicano, a las “actitudes y acciones que toman diversos actores para gestionar esa diversidad” (Cruz, 2013: 41). Para antropólogos como Gilberto Giménez o antropólogo Mikel Azurmendi, el multiculturalismo nació tras las primeras acciones gubernamentales de Canadá y Estados Unidos que intentaron dejar atrás la asimilación o la homogeneización. Según estos autores, fue entonces, entre los años 60 y 80 del siglo pasado, cuando el asunto de las minorías culturales y su derecho a mantener elementos de su cultura original llegó a las universidades y comenzó a dar lugar a todos los estudios sobre multiculturalismo.

Para Giménez (2005: 21), además, el multiculturalismo no solo implica el pluralismo cultural, o sea, reconocer las diferencias e identidades diversas, sino que de él subyace la crítica a las políticas de asimilación y la promoción activa de la no discriminación y el propio derecho de las minorías a mantener sus diferencias con respecto al resto. Este autor también hace una clasificación del propio término, ya que a veces puede resultar demasiado amplio. Giménez (2005: 21) distingue<sup>1</sup> entre multiculturalismo como concepto normativo, “ideología o filosofía que afirma que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales” (después esto podrá defenderse en distintos grados y/o matices); y como concepto político-programático, el que se enfoca en las políticas públicas concretas que gestionan la multiculturalidad.

El primer gran autor que dio un cuerpo teórico al Multiculturalismo como filosofía política fue el experto en dicha rama de la Filosofía, el canadiense Will Kymlicka. Su obra se dedicó a explicar la compatibilidad (en esos momentos, finales del siglo XX, discutida) entre el Liberalismo y las políticas multiculturales. Hasta entonces, como se ha explicado anteriormente, se entendía que los derechos humanos universales garantizaban la verdadera igualdad y, por tanto, no permitían la discriminación o la distinción entre grupos por razones culturales. No obstante, Kymlicka defendía que los derechos comunitarios, aquellos que se aplicaban a grupos minoritarios concretos por razones culturales, tienen cabida en una democracia liberal moderna.

La tesis del autor es que estos derechos comunitarios son necesarios porque sin ellos “las minorías culturales son vulnerables a injusticias significativas a mano de la mayoría” (Kymlicka, 1996: 18). Más aún, sostiene que la propia actitud gubernamental

---

<sup>1</sup> A decir verdad, Gilberto añade una tercera dimensión, multiculturalismo como concepto descriptivo, pero la definición que da a ello es la misma que esta investigación, al igual que la mayoría de los autores, da a multiculturalidad (descripción de una sociedad con varias identidades culturales). Dado que parece más clarividente seguir en esa distinción de multiculturalismo – multiculturalidad, no se ha explicado en el texto esa tercera acepción.

de no realizar esas políticas o legislaciones pertinentes es intencionada, porque la multiculturalidad y la necesidad de gestionarla son hechos innegables. Así, Kymlicka (1996: 77) habla en su obra de la “omisión bienintencionada” cuando se trata de esas acciones políticas o sociales de evitar tratar la multiculturalidad y excusarse en que con los derechos humanos universales ya se cubren todas las posibles carencias en igualdad o integración. Asimismo, defiende esta idea porque argumenta que cuando un Estado multicultural no da derechos colectivos específicos, al contrario de ser “neutral”, lo que hace es privilegiar sistemáticamente al grupo mayoritario, porque es de dicha cultura de dónde han partido las pautas de significado y comportamiento bajo las cuales luego se han creado las instituciones y la legislación vigente.

A su vez, el filósofo identificó tres formas básicas de posibles derechos comunitarios que permitirían acomodar estas diferencias culturales para evitar el desarraigo y/o la discriminación. Estos eran los derechos de autogobierno, los derechos poliétnicos y los derechos especiales de representación. Los de autogobierno implican dotar a una minoría nacional de la capacidad de formar propias instituciones paralelas a las estatales, un ejemplo son las reservas indígenas en Estados Unidos. Los derechos poliétnicos permiten hacer excepciones por razones étnicas para que estas personas expresen sus particularidades culturales “sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (Kymlicka, 1996: 53). Una reivindicación de este derecho es la petición en Reino Unido por parte de los sijs a no tener que usar el casco al conducir una moto. Mientras tanto, los derechos especiales de representación son aquellos que obligan a que haya una cuota de representación de una minoría en el órgano correspondiente (normalmente, los parlamentos regionales o estatales).

Cada tipo de derecho colectivo tendrá mayor o menor sentido según cómo sean los grupos culturales, en qué país se desarrolle, qué diferencias hay entre ambos, etc. Históricamente los derechos de autogobierno han sido concedidos a lo que Kymlic-

ka llama “minorías nacionales”. Es decir, esos grupos que se autoidentifican como una nación dentro de otra nación más grande, por tanto, son también originarias del territorio en cuestión. Los dos grandes ejemplos son aquellos pueblos de los cuales se colonizó su tierra y que en el futuro mantuvieron diferencias con respecto a la mayoría que poblaba el Estado; y aquellas nacionalidades o regionalismos que se han mantenido diferenciadas del mayoritario y preponderante a nivel Estatal, como la Bretaña francesa.

Frente a ello, Kymlicka habla de “grupos étnicos”, estos normalmente van relacionados con procesos migratorios. Ya sean personas migrantes en un país ajeno o la descendencia de anteriores inmigrantes que han mantenido sus diferencias culturales. Debido al caso que estudia esta investigación, el foco se pondrá en este tipo de minorías y en los enfoques que existen para este escenario. Para el canadiense, este grupo no suele buscar un autogobierno paralelo al estatal, sino más bien la integración y los cambios necesarios en las instituciones para ser comprendidos y seguir desarrollando sus particularidades sin que ello les perjudique. En estas diferenciaciones con respecto a los matices de “grupos minoritarios” y cómo se enfocan sus peticiones, Carmen González Enríquez (2008: 136), politóloga e investigadora en el Real Instituto Elcano, sostiene la siguiente puntualización:

*“el multiculturalismo parece siempre evocado en el contexto de las relaciones entre la población autóctona y la inmigrante o bien entre la mayoría y la aborígen, mientras que el pluriculturalismo puede referirse tanto a estas mismas relaciones como a las que unen a mayorías y minorías ‘nacionales’”.*

Parece que, al menos a nivel político y mediático, muchas veces es así, sobre todo en Europa, donde es mucho más frecuente hablar del multiculturalismo (y sus retos) con la intención de abordar cómo integrar a las personas migrantes y su descendencia. Esto, por otro lado, provoca algunas contradicciones para expertas como Lucía Ferreiro Prado, internacionalista especializada en migración

y cultura en el Norte de África. Ferreiro (2011: 29) señala que desde los años 70 los distintos grupos migratorios que han ido asentándose en Europa han aportado una “diversidad cultural innegable” y que por ello es contradictorio “hablar de culturas distintas para un grupo humano que pertenece a una misma sociedad”.

Sin embargo, esto sería así si ambos grupos hubieran dado lugar a una verdadera vertebración de una cultura nueva o tercera cultura resultante de la mezcla de las dos primarias. Esto no parece ser así, aunque ambos grupos, a su modo, sufran cambios obvios por el hecho de coexistir en un mismo espacio. Los cambios más evidentes se dan en el grupo exógeno, que al llegar debe asimilar ciertos comportamientos, costumbres o normas para adaptarse a la forma de vida del país donde ha llegado. Así lo destaca Lucía Ferreiro, explicando que cuando los migrantes llegan no mantienen o reproducen por completo su cultura de origen, dando lugar a una “subcultura, que les distingue [también] de sus compatriotas en la sociedad de origen” (Ferreiro, 2011: 29). Esto es importante porque afecta a cómo se ven a sí mismos, cómo se reproducen con su entorno y las contradicciones que puede generarles consigo mismos y con sus familiares (los que igualmente han emigrado y los que se han quedado en su país).

Tradicionalmente, sobre todo entre internacionistas, las relaciones interculturales se han concebido “de manera dicotómica en cooperativas o conflictivas, sin categorías intermedias” que dieran cabida a un mayor espectro de opciones (Ferreiro, 2011: 42). Rafael Calduch Cervera, politólogo e internacionalista, dentro de dicha dicotomía, afinó algo más los conceptos y catalogó en cuatro modalidades las relaciones interculturales según la relación entre estas. Las relaciones conflictivas las dividió entre las de rechazo y las de resistencia, pero estas serán abordadas en el siguiente subapartado. Por otro lado, dentro de las relaciones cooperativas, según el grado de cooperación, Calduch (2007: 30-35) distinguió la transculturación y la imitación. De la primera surge una nueva realidad intercultural, es

decir, se crea una cultura distinta que tiene origen en las primarias. Es una de las propuestas dentro del multiculturalismo, la idea de fusionar imaginarios y dar lugar a una “cultura cívica” que sea común en toda la sociedad civil, independientemente de otras creencias.

En cuanto a la imitación, Calduch (2007: 33) dice que es un “proceso de adquisición cultural ejercido de forma activa por la cultura imitadora”, aunque solo en sus elementos racionales (normas, principios, instituciones...). No obstante, otros autores consideran que este proceso es imposible o directamente no deseable. Esto último es porque cabe preguntarse hasta qué punto abandonar la propia cultura por necesidad de integrarte o sobrevivir institucionalmente en otro país se puede entender como *voluntario*. Más aún, y esto también justifica la imposibilidad (o gran dificultad) de ello, es todo lo que conlleva a nivel personal el proceso. Will Kymlicka (1996: 124) sostiene que el coste de cambiar de una cultura a otra, si es que es posible, es alto y depende de tres factores generales, la edad de la persona, la gradualidad del proceso y cómo son y en qué grado las diferencias entre ambas culturas. Asimismo, la idea de que una persona puede deshacerse de parte de su cultura, la entendida como racional, y solo mantener la emocional y mantener esa dualidad a lo largo del tiempo es, de primeras, difícil de concebir.

No obstante, lo cierto es que en su obra, Kymlicka sí tiende a abogar por cierto grado de asimilación o puede que de imitación para los grupos de personas migrantes. Por dos razones, una porque sostiene que los inmigrantes (no los refugiados, con los cuales dice hacer una distinción, pero no explica qué se debería hacer con ellos) llegan al país de acogida porque así lo han decidido, porque hay una voluntad y, por tanto, una decisión consciente de que deben dejar atrás sus costumbres y acogerse a las del nuevo país. Aunque esto fue escrito en 1996, sus textos más actuales no desmienten esta premisa, que otros muchos autores actuales no terminan de aceptar como verdadera, dado que muchas personas migran porque es la única forma de tener una

vida mejor. La segunda razón, es menos consciente y la explica el politólogo colombiano Edwin Cruz Rodríguez. Cruz (2013: 42) critica que Kymlicka defiende un multiculturalismo supremacista y asimilacionista, porque “supone que la cultura liberal es el medio común o universal en el que se deben producir las relaciones entre culturas, moralmente superiores a las no liberales y por ende, estas deben asimilarse a sus valores”.

Dado ello, Edwin Cruz está en contra de realizar una teoría del Multiculturalismo genérica, ya que cree que el propio hecho de crear un concepto universal de *multiculturalismo* no encaja en muchas concepciones culturales no occidentales, donde no se prioriza la definición de conceptos. Cruz cree que en cada lugar habrá que rehacer el concepto y las acciones necesarias para llevarlo a cabo, pues según las culturas que confluyan, “los resultados óptimos para la convivencia serán distintos” (2013: 52). Tanto es así, que Cruz apuesta más por el “diálogo intercultural” donde en cada situación concreta se establezcan los marcos y criterios para la convivencia, donde se protejan los derechos individuales a la vez que se respetan las especificidades culturales de todos los grupos.

El problema de dicho diálogo y de dejarlo siempre a la especificidad del caso es que no se da un marco general desde dónde partir o incluso que implique que los propios grupos minoritarios entiendan sus derechos o por lo que pueden luchar o no. Esto sería importante porque como explica Jürgen Habermas (1996: 24-25) el gran “desafío del multiculturalismo” es que las minorías necesitan protección de sus propios gobiernos, en los cuales, si son un Estado democrático de derecho, la discriminación se da en un marco “muy sutil de dominación de la mayoría mediante una cultura mayoritaria fundada con la cultura política general”. O dicho de otra forma, normalmente se da por hecho que la cultura política dominante en un estado democrático es aséptica o neutral, que está basada en algo racional, pero para el filósofo no existe una moral racional universal (1996: 46). Por ello, Habermas sostiene que se debe crear una cultura política que beba de

las culturas mayoritaria y minoritarias, llegando a consensos y puntos en común.

Susan Wright, antropóloga británica experta en Estudios Culturales, se encuentra en la misma línea que Caldusch, Habermas o Kymlicka al creer que “las naciones-estado, más que tratar de crear una homogeneidad cultural nacional, debieran alentar a los diversos grupos étnicos al interior de sus propias fronteras para que contribuyan a la comunidad cívica con valores compartidos” (Wright, 1998: 137). Empero, al igual que Kymlicka, divergen de Habermas porque sí creen que debe (y se puede) establecer una especie de “código de ética global”. Este código debería tener en cuenta todas las culturas del mundo, y probablemente esto de momento es complicado de conseguir en la práctica. Así, la realidad de los Estados multiculturales aún no tiene, ni si quiera entre los teóricos, una solución clara ni un solo tipo de multiculturalismo que evite los conflictos existentes en gran parte del globo.

### 2.3. Conflicto y Violencia: definición y tipología

Como se abordó anteriormente, existen relaciones interculturales conflictivas, Caldusch (2007) las divide en dos, relaciones de resistencia y relaciones de rechazo. Las de resistencia suponen “una aceptación conflictiva que admite la influencia de lo racional” (Caldusch, 2007: 31). El resultado no es muy distinto al de la imitación, pero en este caso no hay ningún tipo de voluntad o de intención, el grupo cultural acepta ciertos elementos racionales porque se ve obligado para la vida en sociedad, pero su identidad la mantiene ligada a su cultura originaria. Las relaciones de rechazo son el extremo más conflictivo, Caldusch (2007: 32) lo define como una “oposición social activa a la incorporación de elementos de otras culturas cualesquiera que éstos sean”.

El rechazo para el autor es “potencialmente peligroso” y se sustenta en la “no comprensión del otro” (2007: 32). Este punto lo sostienen otros expertos, como Lucía Ferreiro (2011: 21), que cree que las relaciones culturales normalizadas deben partir necesariamente del conocimiento mutuo.

Poner énfasis en esto es importante porque normalmente se suele poner en la tolerancia del otro, pero como explica Edwin Cruz (2013: 51), la tolerancia “significa soportar lo diferente” y en ese contexto a veces el diálogo y el intercambio entre culturas “se entienden como un mal menor o como algo no deseable”. En cambio, si se pone énfasis en el conocimiento mutuo, se pone también en el diálogo, pero desde el verdadero interés por aprender y comprender al otro. Con solo la tolerancia, lo más probable es que el mejor escenario que se logre es el de la coexistencia, compartir espacio y tiempo, pero sin interconexión; pero con la tolerancia y el conocimiento se puede llegar a la convivencia, la vida interconectada y compartida.

Por ello, Olga Lucía Molano (2007: 75), internacionalista experta en Gestión y Producción Cultural, defiende que “para que una o varias identidades culturales generen desarrollo territorial es necesaria una voluntad colectiva”. Dicha voluntad nunca podría surgir si no se legitima al de enfrente, de ahí que Lucía Ferreiro (2011: 274) añada que “resulta prácticamente imposible adquirir elementos culturales de quien sea inferioriza”. Tampoco es beneficioso en la búsqueda de un encuentro común el hecho de partir de la base de que el grupo minoritario es una amenaza, amenaza a la estabilidad, a la integridad nacional o incluso a los valores del Estado de bienestar. Y es que, en palabras de Kymlicka (1996: 100), las fuertes oposiciones a los derechos de las minorías no son por un pensamiento de que son *injustas*, sino porque preocupa que den lugar a una mayor desestabilidad. No obstante, las últimas décadas demuestran que el no hacer nada, aunque sea bajo esa premisa de la “omisión bienintencionada”, da lugar a desestabilidad y conflicto (violento y no violento, como se verá más adelante).

Lo anterior, la deslegitimación de otras culturas o el sentimiento de que son una amenaza puede darse (y se da) en muchas situaciones y escenarios, pero la realidad es que donde más aparece es cuando la cultura es exógena al grupo mayoritario (inmigrantes o descendientes de migrantes). En Europa, y es clave para toda la investigación, se da más acentuado

con la cultura islámica. Will Kymlicka (2010: 106) explica que las dificultades con estos grupos surgen porque son “vistos como predominantemente ilegales, como potenciales portadores de prácticas o movimientos antiliberales o como cargas netas para el Estado del bienestar”. El filósofo canadiense, frente a esto, propone que hay que lograr mínimo dos condiciones para la verdadera integración de estas minorías: “la desecuritización de las relaciones entre el Estado y las minorías y la existencia de un consenso en materia de derechos humanos” (Kymlicka, 2010: 106).

La desecuritización es más importante aun cuando se da la situación de que “la minoría se relaciona o es relacionada con un país madre adyacente que se autoproclama legítimo protector de la minoría”, lo cual, para Kymlicka (1996: 88) aumenta las probabilidades del estallido de la violencia. Si el Estado y su ciudadanía teme que un determinado grupo minoritario puede ser colaborador de un enemigo vecino o simplemente cree que este grupo es desleal porque su lealtad o identidad está ligado al Estado vecino, es poco probable que se realicen políticas para integrarles y, mucho menos, aceptar o adquirir parte de su cultura. Al final, como explica Habermas (2008: 7), eso implica ver la relación entre culturas en “términos de amigo y enemigo”, y bajo ese prisma es imposible llegar a un consenso.

El conflicto intercultural es complejo de atajar también porque basa gran parte de sus concepciones en la de identidad, que para Gilberto Giménez (2004: 96) da lugar a un escenario que excluye toda negociación, pues como “la identidad no es negociable por definición, esto explica el carácter muchas veces intransigente y violento de la lucha”. De hecho, debido a ello hay quienes creen que ese *resurgimiento étnico* del que se ha hecho mención anteriormente busca separar o fracturar a la sociedad, no obstante, Kymlicka (1996: 100) defiende que es al contrario, que estas minorías lo que buscan es “reconfigurar el concepto de *integración*”. Sea como fuere, la realidad parece reflejar que sí existen puntos de conflicto, Lucía Ferreiro y Rafael Calduch denominan a estos límites de conflicto y ex-

clusión como “fracturas culturales”; más probables de darse en lo que ellos entienden como “fronteras culturales, [...] límites geopolíticos, temporales y sociales en los que interactúan dos o más culturas” (Ferreiro, 2011: 29).

Para entender la complejidad de los posibles conflictos y violencia que pueden desencadenarse de todo lo anterior, hay que entender los propios conceptos en sí mismos. El gran estudioso del tema es Johan Galtung, sociólogo y matemático noruego, que se ha dedicado durante décadas a reconfigurar los términos de *paz*, *violencia* y *conflicto*. En el lenguaje habitual, conflicto se confunde habitualmente con violencia y para Galtung el conflicto es inherente al ser humano, en sí mismo el conflicto no es negativo. En esta línea, explica también Fernando Harto de Vera (2016:143), experto en negociación y mediación del conflicto, que los conflictos a veces pueden ser “funcionales al desarrollo de las sociedades [siendo] el motor que las hace evolucionar”. Otros conflictos, en cambio, sí pueden convertirse en violencia. Para Galtung, la diferencia de que surja o no violencia, se da en “El fracaso en la transformación del conflicto” (Hueso, 2000: 128).

Debido a ello, los estudiosos de la materia sostienen que el conflicto es una oportunidad, porque se da cuando existen incompatibilidades de intereses y, en palabras de Vicente Hueso (2000: 134), militar y docente en este campo, dicho conflicto “es una invitación a las partes [...] para que tomen iniciativas que conduzcan a soluciones compatibles para las mismas, sin tener que utilizar medios violentos”. De ahí que Fernando Harto (2016 :143) diga que “el conflicto es inevitable, la violencia es opcional”.

Por tanto, es fundamental entender qué es violencia, que es donde más enfocó su trabajo Johan Galtung y logró poner sobre la mesa tipos de violencia que no habían entrado en los arquetipos tradicionales. Hizo esto porque entendió que la definición de *paz* más frecuente era “ausencia de violencia”, por lo que decidió que si uno acotaba *violencia* sería más sencillo evitarla y lograr la paz. Galtung (1969:

167-168) sostuvo que era “indispensable” ampliar el concepto de violencia, por lo que la definió como: “la causa de la diferencia entre lo potencial y lo real, entre lo que podría haber sido y lo que es”. Es decir, si lo potencial es mayor o mejor que la situación real dada, entonces es que ha habido una pérdida, por lo que existe violencia.

Cabe preguntarse qué puede provocar esa distancia entre el mejor escenario posible y lo que finalmente se desarrolla, y en la mayoría de los casos se debe a los recursos (en toda su amplitud del término) que efectivamente se empleen. Así, Galtung (1969: 169) explica “si un grupo o una clase monopolizan el conocimiento o los recursos, o si se utilizan para otros fines, el nivel real es inferior al nivel potencial, y el sistema es violento”. Esta fue una de las claves, pues de su definición obtuvo seis dimensiones de la violencia, las cuales lograron explicar la violencia en múltiples casos diversos.

La primera dimensión fue la que tradicionalmente se ha utilizado, la distinción entre violencia física o psicológica. La segunda se orientó a la influencia, que tiene dos enfoques, el negativo (castigo) y el positivo (recompensa). La siguiente división la realizó entre la violencia ejercida sobre un objeto concreto y físico y la que no daña a uno. Ejemplos de esta última, según Galtung, son la falsedad o que un gobierno pruebe armas nucleares sin dañar (aún) a nadie. Otra es observar si hay o no un sujeto que actúa y la ejerce personalmente. Si en efecto lo hay, la violencia es personal o directa; si, en cambio, no se localiza a uno, se habla de violencia estructural o indirecta. El quinto enfoque es si la violencia ha sido o no intencionada, aunque cabe destacar que ya cuando este autor escribe esto, la determinación de la violencia se situaba totalmente en el lado de la consecuencia, independientemente de que fuera intencionada o no (Galtung, 1969: 171). La última diferenciación que propuso Galtung fue según si la violencia se manifestaba o aún estaba solo de forma latente.

Estas formas de abordar qué puede ser o no violencia permiten ver que existe en muchos contextos

no bélicos. Galtung concluyó que la ausencia de violencia personal o directa podía llamarse paz negativa, pero que había que aspirar a más, a lo que llamó paz positiva, donde no existiría la violencia estructural o indirecta. Para el autor, la paz positiva iba ligada a la justicia social y a la distribución igualitaria de recursos. La violencia estructural “se manifiesta en forma de desigualdad de poder y, en consecuencia, de desigualdad de oportunidades en la vida” (Galtung, 1969: 170). Si bien se pueden ver como conceptos hermanos el de “violencia estructural” con los de injusticia social, desigualdad, exclusión social..., lo cierto es que es mucho más conveniente el uso de violencia estructural. Lo explican, dando una lista de argumentos, los científicos sociales Daniel La Parra y José María Tortosa (2003: 62-64), y concluyen que tiene mayor utilidad analítica que usar injusticia o desigualdad.

En las actuales democracias liberales los tipos de violencia directa están penados, pero la estructural o indirecta no ha sido erradicada. Debido a las propias características de la violencia estructural, “los mecanismos por los que se produce [...] pueden ser muy ricos y complejos” (La Parra y Tortosa, 2003: 65). Sobre todo, teniendo en cuenta que varían según los actores implicados en el conflicto (por clase social, grupo étnico, género...). Más aún, dentro del tema que atañe a este trabajo, existen autores que consideran que el contexto actual de multiculturalidad se va a dar cada vez más confrontación. Una de ellas es Chantal Mouffe, filósofa y politóloga belga, que cree que el proteger los derechos de las minorías provoca a la larga un problema, mantener la colectividad sin romperse.

Como se ha explicado anteriormente, hay muchos multiculturalistas que defienden que es posible la convivencia pacífica intercultural, siempre que la sociedad y sus actores políticos actúen en pro de ello. Sin embargo, es cierto que hasta el momento hay muchos gobiernos que no están sabiendo enfocar bien este conflicto, por lo que muchas veces termina derivando inevitablemente en violencia. Esta violencia puede mostrarse de muchas formas, aquí Johan Galtung (2016: 147) expuso de forma

clarividente esta manifestación violenta mediante lo que llamó el *Triángulo de la Violencia*.

El sociólogo noruego sostuvo que a la hora de estudiar la violencia no solo era importante cómo se empleaba o manifestaba ésta, sino cómo los que la ejercían lograban la legitimación para hacerlo. Esto no es otra cosa que la búsqueda de interiorizar en la población determinadas ideas y costumbres para que más adelante sintiesen que la violencia (directa o estructural) practicada tenía cierta razón de ser. Galtung (2016: 149) llamó a eso violencia cultural, definiéndola como “aquellos aspectos de la cultura [...] que puede ser utilizada para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural”. Así, los tres vértices del triángulo de la violencia serían la *estructural*, la *directa* y la *cultural*.

El autor lo explica bajo la premisa popularmente repetida de “la violencia engendra violencia”, que no tiene por qué referirse a violencia directa. La privación de derechos o la exclusión, que es violencia estructural, puede derivar en la directa por parte de dicha minoría que lo sufre. Más aún, “la principal manifestación de la violencia cultural de las élites dominantes es culpar a las víctimas de la violencia estructural y acusarlas de agresoras” (Galtung, 2016: 156). Es fácil ejemplificarlo si uno se centra en el conflicto que atañe a este trabajo, el que surge entre dos culturas distintas donde una es mayoritaria o tiene más poder que la otra. Cada día son más los discursos, las noticias, los comentarios racistas que terminan enfocando a la minoría cultural o étnica como los conflictivos, los violentos. Llegado este punto, Galtung incide en otra diferenciación que será importante a lo largo de estas líneas, la que existe entre el racismo individual, es decir, el de la violencia directa aplicada a una persona por el hecho de pertenecer a un grupo cultural distinto; y el de racismo institucional, que es “menos manifiesto, mucho más sutil, menos identificable en términos de individuos específicos que cometen los actos, pero no es menos destructivo para la vida humana [...] es el funcionamiento general de fuerzas establecidas y respetadas en la sociedad” (Galtung, 2016: 187-188).

Dicho racismo institucional, que es otra forma de violencia estructural, tiene muchas formas de mostrarse. Galtung ejemplifica una, cuando la comunidad minoritaria se ve obligada a no mostrar parte de su cultura (lengua, costumbres, ropa...), al menos en público, para adaptarse a la mayoritaria. En este sentido, Carmen González (2008: 136), citando al sociólogo estadounidense Rogers Brubaker, sostiene que “todos los Estados realizan políticas ‘nacionalizantes’” donde, de forma deliberada o no, se impone la cultura mayoritaria. Will Kymlicka está de acuerdo con ello, como ya se ha explicado, y además para él “resulta sorprendente la falta de evidencias que demuestran que los inmigrantes plantean algún tipo de amenaza a la unidad” (Kymlicka, 1996: 124). Por eso, concluye que es difícil no creer que “gran parte de la reacción contra el multiculturalismo se debe a un temor racista o xenófobo ante estos nuevos inmigrantes” (Kymlicka, 1996: 246).

Kymlicka anima a creer en las instituciones de los Estados democráticos de derecho y en que serán capaces de amoldarse a los derechos comunitarios para lograr la verdadera integración de las personas migrantes y sus descendientes. No obstante, es innegable que aún ahora, la situación es compleja y debe analizarse y reevaluarse, porque en muchos lugares, como Ceuta, el caso de estudio de esta investigación, el conflicto no se está transformando adecuadamente.

### 3. METODOLOGÍA

#### 3.1. Problema y caso

Desde los años ochenta del siglo pasado existen diversos teóricos de la Ciencia Política que se han enfocado en estudios relevantes a la multiculturalidad. Algunos de ellos sostienen que puede que la democracia liberal tal y cómo se entiende hasta el momento sea difícil de mantener en las sociedades actuales, mucho más heterogéneas que en los siglos XIX y XX. Este trabajo recoge estas teorías y explica

la nueva realidad de las democracias liberales con lo que respecta a la coexistencia de distintos grupos culturales.

El problema que deriva de ello es que parece haber una dificultad en el desarrollo democrático en lugares donde hay grupos culturales minoritarios que presentan diferencias evidentes con el grupo mayoritario. Entendiendo que el desarrollo democrático se puede ver perjudicado si surgen conflictos entre la ciudadanía y/o con los representantes políticos y sus instituciones. Más aún si el conflicto termina derivando en violencia, en cualquiera de sus variaciones.

En concreto, se utiliza como caso de estudio a Ceuta, Ciudad Autónoma española localizada en el norte de África, haciendo frontera con Marruecos. Es así porque en ella, dada su situación geográfica y ciertas excepciones administrativas, se ha dado un contexto particular en el que coexisten dos grupos culturales con grandes elementos diferenciadores, dando lugar a un escenario particular y muy ilustrativo de este posible problema.

#### 3.2. Objetivos e Hipótesis

Por tanto, el objetivo general de este trabajo es explicar la coexistencia de los dos grupos culturales que más polarizan las relaciones interculturales y analizar cómo afecta a formas democráticas ceutíes y a la vida de la ciudadanía. Estos dos grupos culturales son el de origen peninsular-cristiano y el de origen marroquí-musulmán.

Como objetivos específicos se plantean:

- Concluir si hay una convivencia entre ambos grupos o solo una mera coexistencia.
- Analizar dicha coexistencia o convivencia y determinar si es conflictiva o no. Si así lo fuera, observar si es un conflicto violento o no.
- Si hay un conflicto, investigar qué medidas ha propuesto o implantado la Administración (en sus distintos niveles) para paliarlo.

- Si dichas medidas no existieran o fueran contraproducentes, proponer algunas que pudieran servir para la mejora de la situación futura.

La hipótesis principal es que no existe una convivencia efectiva entre ambos grupos, sino en muchos casos una mera coexistencia, y que esto provoca un conflicto en la ciudad. Además, este conflicto concreto a veces deriva en violencia porque la Administración Pública no realiza políticas específicas para paliar el problema. Resumido, el estudio parte de las siguientes hipótesis:

- $H_0$ : En Ceuta las dos culturas mayoritarias coexisten, pero no conviven, lo cual da lugar a ciertos conflictos (a veces violentos).
- $H_1$ : La Administración Pública no ha implementado políticas concretas (en el periodo de estudio) para establecer o favorecer una convivencia respetuosa entre grupos.

### 3.3. Marco

El marco territorial del estudio es, como puede intuirse del caso concreto, la Ciudad Autónoma de Ceuta. En cuanto al marco temporal, se ha optado por una horquilla concreta, de los años 1985 a 2020. Ha sido así porque a principio de la década de los 90 se dieron unos acontecimientos que han sido determinantes para la deriva socioeconómica de la ciudad. Primero, por la aplicación de la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España, que será determinante en la vida de la ciudad. En 1991, España firma el convenio de adhesión al Espacio Schengen, el cual abolía los controles y fronteras internas y hacía que sus miembros funcionaran, a efectos de fronteras externas, como un solo país. No obstante, debido a la situación tan especial de Ceuta (y de Melilla) y a que tenía una relación económica y de movimiento con el norte de Marruecos, se decidió que ambas ciudades no entraran en el espacio Schengen.

Tiempo después, en 1995, Ceuta ratifica su Estatuto de Autonomía y pasa a ser la actual Ciudad Autónoma. Esto será fundamental para muchos

problemas de la ciudad, pues sus competencias son mucho más limitadas que las de una comunidad, dependiendo en muchos casos del Estado central directamente.

Por ello, el estudio de la situación actual de la ciudad comienza tras estas novedades, de una relevancia crucial. Además, el marco temporal acaba en 2020 y no en 2022, año en el que se realiza, porque en marzo de 2020 se produce otro cambio muy importante en la situación de la ciudad, pero siendo todavía pronto para analizar sus consecuencias a largo plazo. En dicho mes lo que ocurre es que debido a la pandemia de COVID-19, Marruecos y España cierran sus fronteras, incluidas las de Ceuta y Melilla. No obstante, dos años después, cuando el espacio aéreo entre ambos países se ha abierto de nuevo, las fronteras terrestres continúan cerradas. Esto ha provocado que el flujo normal entre Ceuta y el norte de Marruecos se haya interrumpido, por lo que es probable que en un futuro la situación de los dos lados de la frontera cambie. Debido a ello, y a que aún es pronto para sacar conclusiones de ello, el estudio no abarca nada de lo que ha ocurrido en la ciudad tras ese cierre fronterizo.

### 3.4. Tipo de investigación y fuentes

Este trabajo sigue un modelo empírico-explicativo donde se busca hacer una exploración y entender cómo y por qué se da el contexto específico de la ciudad y por qué deriva en las situaciones explicadas posteriormente. Se realiza a través de la observación del fenómeno y el análisis de datos cualitativos (y algunos cuantitativos, aunque son minoritarios), de ahí que la investigación sea calificada de tipo cualitativa.

Las fuentes utilizadas para la investigación han sido tanto primarias como secundarias. Es así porque se han realizado entrevistas y se han consultado informes oficiales a la vez que se ha hecho una revisión bibliográfica de lo escrito sobre la cuestión tratada. Las entrevistas fueron de tipo semiestructuradas, pues son la mejor opción para entrevistar a personas consideradas expertas en la materia. Concretamente se han hecho cuatro entrevistas semies-

estructuradas a cuatro representantes de un partido político con representación en la Asamblea de Ceuta. Dichas entrevistas siguieron un guion básico, que permitió que todas estuvieran vertebradas por las mismas preguntas, pero con la suficiente flexibilidad para que cada persona pudiera expresar todo lo que sintiera relevante para este estudio. Todas las entrevistas fueron grabadas en audio con el permiso expreso de los entrevistados y en los Anexos 7.1 y 7.2 se pueden observar una ficha donde se explica a quiénes se entrevistó y por qué y el guion que se siguió para hacer las entrevistas semiestructuradas.

## 4. CEUTA: EL *BORDERLAND* ESPAÑOL

### 4.1. La excepcionalidad ceutí

Ceuta es un Ciudad Autónoma española ubicada en el norte de África. Ambas afirmaciones ya conllevan particularidades muy específicas. En primer lugar, y más obvia, su situación geográfica aislada de España por mar y fronteriza con Marruecos, un país que además ha declarado en varias ocasiones que no acepta la españolidad de ambas ciudades autónomas. Estas declaraciones a veces se han convertido en acciones y han dado lugar a un sentimiento por parte de los ceutíes de cierta inseguridad. Cristina Pérez, vicepresidenta 1º de la Asamblea y diputada por el PSOE, así explica en la entrevista realizada “estamos en África y eso nos hace débiles frente a intereses de otros países” (min. 20).

La ciudad es, por tanto, una zona fronteriza (en inglés, *borderland*), que el politólogo Heriberto Cairo Carou (2001: 33) define como “aquella zona en la que las comunidades políticas [originarias de ambos lados de la frontera] se interpenetran mutuamente”. Esto favorece enormemente las “hibrideces” entre grupos culturales, pues hay mayor contacto entre las personas de ambos países, como explica el geógrafo argentino Miguel Ángel Silva (2013: 166-167). Esta situación se ve enfatizada por su condición de pseudo insularidad, ya que se encuentra en la Península de Tingitana y salvo la frontera al oeste, se ve rodeada por mar por los de-

más extremos. David Soria Pedraza (2017: 22), arquitecto y doctor en Historia, Teoría y Composición Arquitectónica, sostiene que esta condición hace de Ceuta una “ciudad enmarcada”.

En segundo lugar, la propia realidad jurídica de ser una Ciudad Autónoma es una excepción en sí misma, dada solo en Ceuta y en Melilla dentro del territorio español. Tras la aprobación de la Constitución Española en 1978, las ahora comunidades autónomas fueron creando sus estatutos; no obstante, Ceuta y Melilla se vieron con sucesivos problemas para encajar en el marco territorial de la España democrática hasta 1995. Se les impedía crear una comunidad autónoma propia entre ambas ciudades porque no eran territorios anexos, Ceuta intentó unirse a Andalucía y debido a desavenencias entre partidos políticos, tampoco fue aceptada. Más adelante, a finales de los años 80, sucesivos borradores del Estatuto ceutí fueron rechazados por el Gobierno central por desavenencias, sobre todo en otorgarle la capacidad legislativa a la autonomía. El resultado fue una excepción, la Ciudad Autónoma, que entró en vigor con Ley Orgánica 1/1995, de 13 de marzo de Estatuto de Autonomía de Ceuta.

Esto se hizo por “motivo de interés nacional”, como explicita el artículo 144-b de la Constitución Española. Sin embargo, como explica Carlos Rontomé Romero (2012: 74), politólogo experto en la materia y actual concejal de Cultura de la ciudad, el Estatuto “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”. Básicamente el Estatuto mantuvo las potestades de un municipio y les añadió las posibilidades financieras propias de las Comunidades autónomas. Muchos políticos y expertos de la ciudad criticaron (y critican) que el Estatuto era una mera carta municipal, incluso la propia ciudad llevó al Tribunal Constitucional el texto, pero fue desestimado porque solo una comunidad autónoma podía presentar un recurso de inconstitucionalidad. Todo esto se transforma en que Ceuta no tiene capacidad legislativa (solo de propuesta) y unas competencias mucho

más reducidas que si se tratara de una comunidad autónoma. En palabras de Juan Redondo, entrevistado y líder de Vox Ceuta, el Estatuto es “algo difuso y confuso, que más que ayudar, dificulta” (min. 32).

Asimismo, existen más excepcionalidades ligadas al hecho de su situación extra peninsular y de zona fronteriza con el país alauí, que siempre ha realizado presiones cuando ha visto sus intereses peligrados. Ceuta y Melilla están expresamente excluidas de la cobertura de la OTAN y del espacio comunitario de la Unión Europea. Esto último, para ser ciertos, fue por propia petición de la Cámara de Comercio ceutí cuando España entra en la Comunidad Económica Europea (CEE) en 1986. Cristina Fuentes Lara (2016: 90), doctora en comunicación, explica que la Cámara solicitó esta exclusión de la Unión Aduanera Común (UAC) “debido a las ventajas arancelarias que esto le reportaba la Ciudad Autónoma”. Esto provoca que se permita la “exención de visado en materia de pequeño tráfico fronterizo” entre Ceuta y la ciudad limítrofe de Tetuán (BOE, 1994: 3). Fuentes Lara, citando al geógrafo Xavier Ferrer Gallardo (2008), declara que “esta singular aplicación del acuerdo Schengen, no solo tuvo una relevancia en el flujo transfronterizo de personas, sino que condicionó especialmente el flujo de mercancías y entre ambas regiones” (Fuentes, 2016: 90).

No obstante, Carlos Rontomé en su entrevista aclara que cuando esta excepción se propuso, el tráfico de personas entre Tetuán y Ceuta era muy moderado, pero que ahora “se ha desbordado” (min. 21). Por ello, en estos últimos 20 años, tanto en Ceuta como en Melilla hay propuestas de hacer una revisión para que el control fronterizo sea mucho más efectivo en la frontera, proponiendo, por ejemplo, el entrar en el Espacio Schengen. Rontomé revela que esto no interesa a Marruecos, porque eso “reforzaría la idea de que Ceuta es la frontera sur europea” (min. 24), por lo que ha amenazado múltiples veces con que si esto se hiciera cerraría la frontera definitivamente, como hizo con Argelia hace más de veinte años. Esto sería un problema grave, porque la ciudad depende económicamente en gran

medida del paso fronterizo, en lo que en Ceuta se llama “comercio atípico”, pero que en Marruecos se considera tráfico ilegal.

Esto es así porque el país alauí nunca ha creado ni permitido una aduana comercial con Ceuta (sí con Melilla), pero en la práctica el paso de mercancías había sido habitual<sup>2</sup>. Cristina Fuentes (2016: 92) muestra datos de 2010, cuando se hicieron estimaciones de dicho paso (que sin aduana oficial no es fácil de cuantificar) y se concluyó que el “46% de las importaciones de Ceuta se convertían en exportaciones a Marruecos, lo que equivaldría a 405.285.933 €”. En este paso de mercancías, Fuentes (2018: 77) realiza un cálculo de que en torno a 20.000 a 30.000 personas a pie y unos 15.000 vehículos cruzaban a diario la frontera para comprar y vender bienes.

Por otro lado, “Ceuta tiene estatus de puerto franco (Planet, 1998) y cuenta con importantes reducciones fiscales” (Fuentes, 2016: 91). Ejemplo es que en la ciudad no se aplica el Impuesto sobre el Valor Añadido (IVA), sino el Impuesto sobre Producción, Servicios e Importación (IPSI) que grava los productos con porcentajes bastante menores, de entre el 0,5 al 10%, frente a del 4 al 21% del IVA. Todo esto ha modulado en gran medida la economía de la ciudad y sus habitantes, pero también su autopercepción de excepcionalidad española. Es así porque al no haber aduana entre Ceuta y Marruecos y al no incluirse ésta en el Espacio Schengen, existe una aduana en el paso entre Ceuta y Algeciras, algo que a veces hace que sientan que “la frontera se encuentra en el puerto y no en el Tarajal”<sup>3</sup>. Esto

2 Como se explica en la metodología, este trabajo engloba de los años 80 a 2020, y una de las grandes razones para elegir el año 2020 es porque en marzo se cerró la frontera terrestre por la pandemia de la COVID-19. No obstante, la frontera permaneció cerrada dos años y, recientemente abierta, las condiciones y el paso a través de ella ha cambiado considerablemente, gran ejemplo es que Marruecos ahora sí está impidiendo el paso de mercancías.

3 El Tarajal es la zona de paso fronterizo entre Ceuta y Marruecos. Estas palabras fueron dichas por la Vicepresidenta del Gobierno ceutí en una reunión como una crítica a la situación de la ciudad.

concretamente fue preguntado a los entrevistados, todos coincidieron con las palabras anteriores.

Cristina Pérez fue rotunda “¿Qué la frontera está en el puerto? Pues sí. En ocasiones hemos sentido eso” (min. 33), al igual que Juan Redondo “la frontera real está en el puerto, que ha hecho que parte de la ciudadanía sienta que Ceuta es una ciudad española de segunda” (min. 13). Mohamed Alí, exdiputado de la Asamblea ceutí y el que fue representante del partido local Caballas durante unos veinte años, y Rontomé fueron algo más prudentes, explicando que ese sentimiento podía darse, pero que está más relacionada con que la excepcionalidad del paso fue pensada en los años 80, cuando la realidad del paso fronterizo era muy distinta a ahora.

Y todo lo anterior se da en una ciudad no solo enmarcada o pseudo insular, como se ha explicado, sino muy pequeña y a la vez muy poblada<sup>4</sup>. Ceuta tiene una extensión de 19,69 km<sup>2</sup> y en 2020, según el Instituto Nacional de Estadística, había censados 84.202 habitantes<sup>5</sup>, por lo que la densidad de población era de 4.276,4 hab./km<sup>2</sup>. Habitantes que guardan muchas diferencias, como se verá más adelante, ya que hay en torno a un 40% de ellos que son de ascendencia marroquí. Este porcentaje, en realidad, no puede leerse como exacto, porque a nivel censal no hay diferencias entre españoles, sin importar de dónde proceda su familia o qué religión profese. Así, desde finales de los años 80, estos porcentajes de la comunidad de origen musulmán-marroquí se realiza con estimaciones cruzando datos de “las entradas desde Marruecos, de los registros de natalidad, de los matrimonios entre personas de nacionalidad española y extranjeros y a través de los censos electorales; con la desviación de cálculo que esto representa” (Rontomé, 2012: 158).

4 En el anexo 7.4. se puede observar el aumento de la población en la ciudad en las últimas décadas.

5 Datos del INE de 2020, sin embargo, como se verá a lo largo del trabajo, hay una cantidad importante de personas que no tienen su situación regularizada y por tanto no están censadas. Obtenidos en: <<https://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=2908#!tabs-tabla>>.

El hecho de que dicha comunidad sea de en torno al 40% se da desde 1985, año en el que se aprobó (como requisito para entrar en la CEE) la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. Esta Ley, comúnmente llamada “ley de extranjería”, regularizaba la situación de extranjeros que llevaban tiempo viviendo en el país y, aunque al principio no contemplaba a los marroquíes que llevaban décadas viviendo y trabajando en la ciudad, tras múltiples protestas, miles de marroquíes pudieron regular su situación en España. Rontomé (2012: 136) dice que lo hicieron “en concreto, 7.226 musulmanes estaban controlados en la ciudad bajo la denominada ‘tarjeta estadística’ [un documento establecido en 1958 para contabilizar a los marroquíes en Ceuta]”.

De esta tarjeta habla el entrevistado Mohamed Alí y explica que hasta la Ley de Extranjería de 1985 todas esas personas que lograron regular su situación “no tenían la condición de ciudadanos”, con todos los “desequilibrios” en materia de derechos que ha ido provocando (acceso a educación, a vivienda, trabajo, etc.). Alí sostiene que con ese documento comúnmente llamado “tarjeta de residencia o TIR”, los ciudadanos “no eran españoles, pero tampoco marroquíes, eran apátridas”, y eso para él es el gran punto del desequilibrio social “brutal” que se ha dado después (min. 30-34). No obstante, frente a eso, Carlos Rontomé sostiene que los marroquíes no perdieron su nacionalidad de origen, por lo que habla de otra excepcionalidad jurídica.

Excepcionalidad porque la legislación española no contempla la posibilidad de la doble nacionalidad con el país alauí. Sin embargo, pudieron tener esta “nacionalidad dual” porque en Marruecos “un nacional marroquí no pierde su nacionalidad si adquiere otra de forma voluntaria” (Rontomé, 2012: 85). Más aún, Marruecos permitía (y permite) esta situación porque al no aceptar que Ceuta es una ciudad española, para este país cualquier persona musulmana nacida en Ceuta es *per se* marroquí. Así, en 1970, de la población censada en Ceuta, el 92% era de origen peninsular; mientras que en el 2000 ésta pasó a ser solo del 55% (Soria, 2017: 158). Todo

esto es fundamental para entender la ciudad, porque como explica David Soria (2017: 9) “las ciudades-frontera incluyen múltiples capas de procesos y llevan al extremo las condiciones de los límites urbanos, especialmente en aquellos casos donde el encuentro fronterizo genera conflicto”.

## 4.2. “Ciudad de las Cuatro Culturas”

La publicidad institucional ceutí presume de que Ceuta es la *Ciudad de las Cuatro Culturas*, dos de ellas son las ya mencionadas, el grupo de ascendencia peninsular o de cultura cristiana y el de ascendencia marroquí o cultura musulmana. Las otras dos son la comunidad hebrea y la hindú, ambas son grupos muy reducidos. Es importante incidir en que este estudio se centra en las personas censadas en la ciudad, es decir, las que residen en ella y tienen su situación regularizada. Debido a ello, la grandísima mayoría de las personas a las que se hace referencia, sean del grupo cultural que sean, son españolas o residen en España desde hace mucho tiempo, por lo que no existe una distinción entre grupos por el origen de nacimiento, sino por la cultura heredada en el núcleo familiar, y ésta está frecuentemente relacionada con la religión. Tanto en la comunicación institucional y política, como en los diálogos de a pie, se habla de *musulmanes*, *cristianos*, *hebreos* e *hindúes*; y aunque muchas de las personas incluidas en estos grupos no profesan una religión, para mayor agilidad en la lectura y mostrar bien las distinciones culturales que se tratan en el trabajo, a partir de ahora se tratarán los grupos en dichos términos y no como definición religiosa estricta.

Como se viene explicando, en España no se pueden hacer censos en función de la religión o de la etnia, así, no es posible saber con exactitud los porcentajes de ceutíes que engrosan cada grupo cultural. No obstante, existen estimaciones que, aunque tomadas con cautela, pueden acercarse a la realidad ceutí. Rafael Á. Jiménez Gámez (2019: 4), profesor en la Universidad de Cádiz y experto en interculturalidad, tras consultar diversas fuentes y cruzar datos, estimaba en 2019 que el número de hebreos en la ciudad no llegaba a 2.000 personas y la de hindúes, a 1.000. Esto implicaría que ambas

comunidades no llegasen ni al 4% de la población. Frente a esto, los cálculos del Estudio Demográfico de la Población Musulmana mostraron que en 2021 había en Ceuta unos 36.095 musulmanes, de ellos, 31.260 españoles; el resto, extranjeros empadronados. Estos datos son hechos anualmente por la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIE) en un informe que obtiene los datos de cruzar el Padrón municipal y los registros de las Comunidades Islámicas en cada autonomía (UCIE, 2021:6-7).

Lo anterior indica entonces que en Ceuta entre 2019 y 2021, vivían en torno a 45.000 cristianos, que supera por solo tres puntos el 50% de la población, seguida de cerca, con alrededor del 42%, de la comunidad musulmana. Esto coincide con lo que Carmen González (2008: 140) defiende en sus estudios, que “el porcentaje del 40 por 100 se ha convertido en la estimación más comúnmente utilizada para hablar de la población total [musulmana]”. Así, el aumento de este grupo cultural con respecto al porcentaje total ha sido considerable desde mediados de los años 80, y además las predicciones es que siga así hasta que la minoría pase a ser mayoría. Esto se debe a varios factores demográficos, destacando los índices de fecundidad y el saldo migratorio.

Hasta ahora, las tasas de fecundidad (número medio de hijos por mujer fértil) entre la comunidad musulmana tendían a ser más altas que entre las demás, ya que suelen ir asociadas a la costumbre y en Marruecos es más frecuente tener más hijos por matrimonio<sup>6</sup>. No obstante, las tendencias, tanto en Marruecos, como en la comunidad musulmana ceutí, han cambiado y muchas predicciones no se han dado. Entre ellas, se puede destacar la de un informe del CNI en 2005, que decía que serían el grupo mayoritario en Ceuta y Melilla en 2018 (Irujo, 2005), datos que no parecen corroborarse (no al menos, si

6 En España, la tasa de fecundidad lleva por debajo de los 2 hijos por mujer fértil desde 1982, cuando en Marruecos en 1982 estaba en 5,44. Aunque es cierto que lleva descendiendo de los 3 hijos por mujer desde 1998. Actualmente, en España está en 1,19 hijos/mujer; en Marruecos, en 2,35. Fuente: [Datosmacro.com](https://datosmacro.com).

uno se centra en las personas censadas, sin contar las que están en situación irregular o de paso).

Aun así, parece que los flujos migratorios sí favorecerían que el *sorpasso* demográfico se diera, ya que la mayoría de las personas que emigran de la ciudad son de la comunidad cristiana (por un tema socioeconómico que se verá más adelante), mientras que la mayoría de inmigración es procedente de Marruecos. De ahí, además, una parte es frecuente que contraiga matrimonio con un musulmán de Ceuta, aumentado más aún su número en la ciudad. En 2003, “la tercera parte de las bodas [...] se efectuaron entre una persona de origen marroquí y nacionalidad española, con otra marroquí residente en Marruecos” (González, 2008: 140).

Esto último tiene otro enfoque, los matrimonios mixtos no son un porcentaje importante, lo cual es un reflejo de la forma en que se relacionan los grupos culturales en la ciudad. La realidad indica que no existe una verdadera convivencia entre grupos, aunque la ciudad y su presidente presuman de la “ciudad de las cuatro culturas” y crean que la ciudad es un “un ejemplo a exportar” (palabras del Presidente Juan Jesús Vivas en 2005 en el Periódico El País). A decir verdad, un síntoma de que no hay convivencia y de la incomodidad con el grupo musulmán es el énfasis institucional de “cuatro” culturas. Porque dos de ellas, como se ha visto, no llegan ni al 4% de la población, a pesar de ello, se las equipara a las otras dos, que son casi la mitad cada una. Este énfasis podría estar relacionado con diluir la voz de una, mucho más mayoritaria.

Sea como fuere, si una se centra en las dos comunidades mayoritarias, observa que no conviven, no comparten espacios, solo coexisten en la ciudad, pero, en palabras de Carmen González (2008: 143), formando “mundos sociales separados”. La politóloga hizo un trabajo de campo en la ciudad y vio que “el término ‘coexistencia’ es utilizado a menudo por los entrevistados, como contrapuesto a ‘integración’, para indicar esa separación” (González, 2008: 143). Esto se hace evidente en otras situaciones, la más visual es la clara segregación

por barrios. A este respecto, Carlos Rontomé en su entrevista (min. 58-61) explica otro punto clave, la forma geográfica y topográfica de la ciudad, y fue revelado por un estudio de la Escuela de Arquitectura. Éste determinó que las ciudades con un diseño circular, como Melilla, facilitan la comunicación entre barrios, en cambio, las alargadas, como Ceuta, facilitan la segregación. A esto habría que sumarle que Ceuta tiene una orografía compleja, pues está situada en siete colinas que muchas veces dificultan aún más la comunicación entre zonas.

Los datos de esta segregación los muestra Alicia Fernández García (2020), que investigó el lugar y su contexto en profundidad, y realizó una estimación de los porcentajes de cada comunidad por cada distrito (reflejados en el anexo 7.5.). Los resultados mostrados son reveladores e hicieron que la misma autora hablase de una “especie de *guetización*” (Fernández, 2020: 212). En los dos distritos más céntricos más del 90% de sus habitantes son de la comunidad cristiana, a medida que uno se aleja hacia la periferia, los porcentajes se invierten. Esta segregación por barrios, como es lógico, se refleja en los centros escolares, los centros sanitarios, las bibliotecas, etc. Este hecho es admitido por todas las personas entrevistadas, aunque cada uno da unas razones distintas del por qué se ha llegado a esta situación.

Mohamed Alí y Carlos Rontomé coinciden en que la gran razón es la desigualdad socioeconómica. Vivir en los distritos del centro es más caro y solo pueden permitírselo personas con mayores ingresos, por lo que de los barrios del extrarradio fueron emigrando los que podían permitírselo para irse al centro y estos fueron en su grandísima mayoría, desde los 80 hasta ahora, de la comunidad cristiana. Esto, además, ha seguido extremándose hasta niveles de desigualdad muy problemáticos, donde las diferencias económicas son muy grandes entre barrios. En el Anexo 7.6., la Tabla 2 muestra la renta neta por hogar distribuida por distritos (INE, 2019), y en ella se puede observar que el distrito 1, el más céntrico y con más del 90% de cristianos, tiene una renta neta media que casi triplica la de los

distritos 5 y 6, con porcentajes de cristianos de 73 y 20%, respectivamente.

Frente al razonamiento de las diferencias económicas, Cristina Pérez, aunque esto no lo niega, pone el énfasis en que las razones son “cosa del pasado” y que se dieron porque cuando llegaba migración marroquí, ésta prefería vivir en barrios pegados a la frontera, es decir, en el extrarradio. No obstante, esto podría justificar el distrito 4, pero no el resto de la distribución. Algo en esta línea, Juan Redondo lo achaca a la falta de integración por parte de la comunidad musulmana, que se conforma con vivir en los barrios donde son mayoritarios.

Estos datos que desmienten la idea de convivencia no pueden compararse con los años 80, ya que como se ha explicado, una gran parte de la comunidad musulmana no estuvo censada hasta la Ley de Extranjería de 1985. Lo que sí es cierto es que el imaginario colectivo ceutí coincide en que la situación cada vez es peor y más tensa. Así lo explica Mohamed Alí<sup>7</sup>. En la entrevista que se le realizó comenta que él nació y se crio en el distrito 4 (y su mujer en el 6) y que allí “compartíamos unas experiencias que ahora mis hijos no las comparten porque está la ciudad muy segregada socialmente, no hay casi barrios donde se pueda interactuar”. El político, además, incide en que la posibilidad de compartir experiencias culturales y/o religiosas entre grupos, como hacía él hace unos 30 o 40 años, “se está perdiendo” y que desgraciadamente sus hijos no pueden conocer dicho modelo de ciudad, lo cual para él “es un retroceso de lo que vivíamos en los años 80 y 90”.

Sin duda, todo lo anterior crea un caldo de cultivo perfecto para el conflicto interno. Más aún si se suman las acciones y declaraciones del Gobierno marroquí de negación de la españolidad de la ciudad. Esto hace que algunos ceutíes asuman la idea falaz de que parte de los musulmanes, por ser de as-

<sup>7</sup> Es importante destacar que es el único entrevistado que habla de este tema desde el prisma personal, probablemente ligado a dos cosas: también es el único nacido y criado en la periferia y de la comunidad musulmana.

ciencia marroquí, también defiendan la no españolidad de la ciudad. Desde 2019, cuando el partido Vox adquirió importancia en representación (y por tanto en cuota mediática) a nivel local, es una idea frecuentemente utilizada. Tanto es así, que parte de este partido comenzó a usar el término de “quintacolumnista” para defender a esas supuestas personas ceutíes que “defienden los intereses de Marruecos por encima de los de España”, en palabras de Juan Redondo (min. 17), eso sí, aclara, no tienen por qué ser exclusivamente musulmanas. Aunque lo cierto es que, al menos en las declaraciones del partido en la Asamblea, sus reproches de “pro-marroquíes” y de “quintacolumnistas” iban dirigidos en su gran mayoría a MDyC y Caballas.

Esto también fue consultado en las entrevistas, y los representantes de los otros partidos negaban categóricamente que haya una parte de la población ceutí española que sienta mayor lealtad a Marruecos que a España. Más aún, Rontomé cita un estudio que realizó en 2005 donde el porcentaje de personas que se sentían más marroquíes que españolas no era superior al 5% y concordaba con personas que eran marroquíes y vivían o trabajaban en Ceuta, por lo que no es más extraño, dice, que si un español se va a vivir a Francia y se sigue sintiendo español (min. 27).

Todo lo anterior, sumado a las propias dificultades que pueden darse en sociedades multiculturales, como se viene explicando, deriva en diversos conflictos, los cuales, si no son bien reconducidos, pueden resultar en violencia. Para Carmen González (2008: 156) no se está reconduciendo bien el conflicto porque los elementos ya mencionados, la posibilidad de *sorpaso* demográfico y Marruecos reclamando el territorio, lo que le vuelve “Estado-hermano de la minoría” (en el imaginario colectivo de algunos), han actuado en Ceuta como “inhibidores de las prácticas del pluralismo cultural”. Además, se suman otros factores que tensan la cuerda de la convivencia y facilitan la aparición de violencia y problemáticas muy concretas. Violencia no solo directa, sino en otras formas más complejas de detectar. Para estudiarlo con detenimiento, se utilizará

el Triángulo de Violencia diseñado por Johan Galtung, que tiene como vértices la violencia estructural, la cultural y la directa.

## 5. CONFLICTO Y VIOLENCIA: LA RECONDUCCIÓN

### 5.1. Del conflicto a la violencia

La violencia estructural, explicada anteriormente, para Galtung (1969: 171) se manifiesta en la “desigualdad de oportunidades en la vida” y Alicia Fernández sostiene que Ceuta es “la expresión espacial de numerosas y profundas desigualdades económicas y sociales”. Lo hace porque en su estudio demuestra que “la pobreza en Ceuta tiene una coloración sociocultural, ya que según las cifras disponibles afecta a más del 65% de la población musulmana y a menos del 15% de la población cristiana” (Fernández, 2020: 218). Como ya se ha observado, las diferencias económicas en la renta neta son evidentes en el mapa de la ciudad, mapa que además sufre una fuerte segregación por grupos étnicos. Mientras en el distrito 1, con un 97% de cristianos, tiene una renta neta media por hogar de más de 60.000€ anuales, los distritos 5 y 6 superan por poco los 20.000.

Aunque es importante incidir en algo, las actividades que se desempeñan. Cerca de la frontera (distrito 6) es mucho más habitual que algunas familias vivan del comercio *atípico* con Marruecos. Otras, incluso, pueden tener ingresos de actividades ilícitas relacionadas con el tráfico. Ninguna de estas formas, como es lógico, deja un registro en datos del INE, por lo que, una vez más, el análisis de los datos es complejo. Sobre esto, Mohamed Alí (min. 30) apunta que en los años 90 el “tema de la droga se cebó con el colectivo musulmán, ya que el hachís era la vía fácil” porque eran personas que, como se ha explicado, llevaban mucho tiempo sin ningún derecho de ciudadanía (educación, vivienda, sanidad...), por lo que tampoco tenían formación, lo cual les dificultaba el acceso a puestos de trabajo bien remunerados.

En la periferia, cabría destacar por su carácter mediático y por las connotaciones que se le presta en la ciudad la barriada de El Príncipe Felipe (acortada habitualmente como “El Príncipe”). Ésta es limítrofe con la frontera del Tarajal y algunos medios lo han llegado a calificar como “el barrio más peligroso de España” (Fernández, 2020: 212), sin contar que se realizó de una serie basada en él completamente estereotipada. No está claro que sea el más peligroso de toda España, pero sí es cierto que es un barrio donde son frecuentes los altercados, desde tiroteos y tráfico de drogas, a construcciones ilegales sin permisos, provocando que la propia distribución del barrio sea caótica e imposible de controlar. En él, además, son habituales actuaciones contra cualquier tipo de representación institucional u oficial, normalmente reflejadas en pedradas a coches de bombero, taxis, autobuses o ambulancias, además de a la policía.

En esta distancia centro-periferia, que como bien dice Mohamed Alí resulta irónico en una ciudad con estas dimensiones tan pequeñas, las personas que viven a las afueras denuncian con mucha frecuencia el abandono del Ayuntamiento a sus barriadas. Para el PSOE ceutí las carencias y problemas son similares en toda la periferia, “cableado eléctrico en malas condiciones, no cuentan con un parque infantil y una zona de juegos para los pequeños, carecen de local social, no se llevan a cabo labores de desratización, falta de aparcamientos, falta de luminarias, alcantarillado en mal estado” (Ceuta al Día, 2022). Alí, en su entrevista, pone un ejemplo concreto, el contrato de recogida de basuras de la ciudad, que cuesta en torno a 18 millones de euros anuales, “no tiene contempladas las calles interiores de El Príncipe” (min 27).

Mohamed Alí también habla de abandono de la periferia y que está totalmente relacionado con la aparición de ‘guetos’. Él, al igual que otros partidos como el citado PSOE o el MDYC, critican que el abandono o la ausencia de servicios públicos en la periferia es consecuencia directa de las acciones e inacciones del gobierno local, que está dirigido por

el Partido Popular desde 2001. Allí explica la relación entre el abandono, los guetos y la desigualdad económica así, “si tú mermas los servicios públicos en la periferia, la gente que tenga cierta capacidad adquisitiva, empieza a irse; la gente que no tiene esa capacidad adquisitiva se queda” (min 27). Para él es evidente que los mejores servicios públicos y la calidad de vida están en el centro, y esto es un problema grave.

En los últimos años, se ha sumado una sensación de inseguridad en esos barrios y en general en la ciudad. Se habla de aumento en los delitos violentos, sobre todo en la periferia. Hay quien sostiene, como Mohamed Mustafa, politólogo y actual político en la ciudad, que el aumento de la violencia es “consecuencia de treinta años de abandono [institucional]” (Martín, 2022). Esto concuerda con los estudios de Galtung, que ha demostrado en su Triángulo de la Violencia que muchas veces la violencia directa es una causa de la privación de derechos, la exclusión o la desigualdad.

Los sentimientos de inseguridad se ven reforzados por el miedo a las acciones por parte del Reino de Marruecos, como se ha explicado, pero también por una sensación de abandono por parte del Estado central. Esto es común en todas las comunidades, donde Fatima Hamed Hossain, cabeza del partido MDyC, dice que se ve demostrado en “sus inversiones per cápita, que han caído casi un 80% desde 2009 en una ciudad donde las competencias más socializadoras —sanidad, educación, justicia...— las tiene el Estado”, lo cual para ella “ha creado una grave fractura en la sociedad ceutí” (Testa, 2021). En esta línea, tanto Cristina Pérez como Juan Redondo hablan de que los ceutíes a veces se sienten ciudadanos o españoles de segunda.

La desigualdad ceutí también se observa en los datos económicos, que junto a Melilla son de los peores del país. Por ejemplo, en cuanto al Producto Interior Bruto por habitante, Ceuta estaba en 2020 en la cuarta peor posición de España, con 20.803 euros, 6.000 euros por debajo de la media nacional (Martín, 2021). Igualmente, las tasas de paro no

son positivas, siendo en 2020, “la más alta de España” (Martín, 2021). Desde 2010, siempre ha estado por encima del 20% de la población activa, en 2012 y 2014 superó el 30%, y en 2020, últimos datos, la tasa estaba en el 23,03% (INE, 2022). Empero, esto afecta con mayor fuerza a la comunidad musulmana, Alicia Fernández (2020: 212) estimaba en 2018 que la tasa de paro era de en torno al 70% entre la población activa musulmana. En esta línea y con una relación evidente de causalidad son los datos de fracaso escolar.

De nuevo, los genéricos son negativos, pues Rafael Á. Jiménez (2019: 15) muestra que “la esperanza de vida escolar de los ceutíes no llega todavía a los 14 años”, muy por debajo de la media española. Sin embargo, son los menores de la comunidad musulmana los que salen peor parados, pues en 2019 eran en torno al 70% de los escolarizados (Jiménez, 2019: 1). Aquí, de nuevo, los factores que lo determinan son variados. La primordial es la común en todos los casos similares, el estrato socioeconómico familiar del menor, a mayores niveles de estudios de los adultos responsables, mayor esperanza de vida escolar. Mohamed Alí es defensor que en la comunidad musulmana hay tanto abandono escolar por esta razón, dada la situación en la que se encuentra la mayoría de este grupo, muy relacionado con la irregularidad hasta la ley de extranjería y lo que él mismo comenta sobre el tráfico de drogas en los años 90, entiende que eso agudizó “que no se buscara ascender en la vía académica, que no se buscaran trabajos legales... y que eso ha generado un desequilibrio en el colectivo” (Alí, min. 33). En esta línea se encuentra también Carlos Rontomé, pero que mencionando el “capital cultural de Pierre Bourdieu”, añade la perspectiva de las diferencias culturales en temas básicos para esto como la importancia que se le da a estudiar frente a trabajar, por poner un ejemplo.

Cristina Pérez suma otro factor, muy en boca de la ciudadanía ceutí, el tema del árabe ceutí o dariya, el cual es el idioma materno de la gran mayoría de las personas musulmanas. Para la Vicepresidenta 1ª de la mesa que “el idioma materno no sea el castellano provoca abandono escolar” (min. 39).

Probablemente la causa-efecto no sea tan directa, pero sí que podría ser determinante en el fracaso escolar que para en torno al 40% de la población su lengua materna, y también la de uso cotidiano (González, 2008: 143), no sea la dada en la escuela. Al respecto, las propuestas son diversas, pero como se verá más adelante, las acciones gubernamentales, ninguna. Y esto sería fundamental, tanto atajar los casos de menores que llegan a la escuela sin saber castellano, pero asimismo lo que parece un rechazo por parte de la comunidad cristiana hacia el dariya.

El rechazo se muestra en hechos, o mejor dicho carencia de hechos, si se compara con otras zonas fronterizas españolas en la península. Ejemplo, la completa negación a usar el árabe en cartelería, sobre todo, pública, como de tráfico o de información, algo que está completamente normalizado con el francés en zonas del Pirineo o con el portugués alrededor de toda la frontera hispanoportuguesa. En cuanto a la enseñanza del idioma a la comunidad no musulmana, ya sea en el ámbito público (que podría ser complejo, ya que las competencias de educación no son de la ciudad) o en el privado es escasa, ya sea por falta de interés desde una comunidad para enseñarla, como desde otra para aprenderla. Para González (2008: 149), además, el rechazar la enseñanza del dariya en el ámbito público incumple el Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales que firmó el Estado Español a finales de los 90; asimismo lo defiende Mohamed Alí.

Pero lo cierto es que cuando la Administración, ya fuera la autonómica o la estatal, ha intentado realizar algún acercamiento en este respecto, sus acciones han sido recibidas con bastante recelo entre la población cristiana. En 2020, Correos tuvo en cuenta en las bases de sus oposiciones “en el caso de solicitudes de puestos en Ceuta y Melilla que se acrediten conocimientos de los dialectos del árabe (dariya en Ceuta)” (Ceuta al Día, 2020). Esto provocó un revuelo en los medios locales y fue fuertemente criticado por las comunidades no musulmanas, que lo sentían como una forma de exclusión o invasión. Debe mencionarse asimismo el hecho de que esta medida fue tomada sin tener en cuenta opi-

niones de expertos, porque era complicado (sino directamente irregular) debido al hecho de que los conocimientos en dariya no pueden demostrarse con certificaciones oficiales, ya que es dialecto que no se escribe y que varía mucho según la zona de Marruecos.

Johan Galtung (2016: 149-50) sostiene que toda esta violencia estructural, que suele derivar en violencia directa, necesita de un relato que la legitime, que haga que estas violencias “se perciban como cargadas de razón”. Para ello, la población debe interiorizar el discurso, y Galtung denomina violencia cultural a ese proceso de establecer el relato. En Ceuta ha sido una mezcla del miedo a una supuesta “invasión” con la indignación de que la minoría “no haga esfuerzo en adaptarse e intente imponer sus ideas-costumbres”. Esto último muy reforzado por unas condiciones complejas a priori como son las grandes diferencias entre ambas culturas. Un foco importante es que una de las culturas está mucho más secularizada que la otra, pero existen más matices.

Lucía Ferreiro, que hizo un gran estudio sobre las relaciones interculturales entre marroquíes y españoles, explica que para empezar es fundamental el sistema político del país vecino, porque el sistema es causa y consecuencia de la sociedad. “Marruecos es un país en vías de desarrollo con un sistema político semidemocrático en el cual el rey, reina y gobierna” (Ferreiro, 2011: 44). Más aún, la monarquía tiene amplias influencias en el ámbito económico y el Rey marroquí es también el *Amīr al-Mu'minīn*, el Príncipe de los Creyentes o cabeza del islam en el país. Frente a ello, España es una monarquía parlamentaria y aconfesional, aunque aún se observan elementos católicos en muchos actos institucionales españoles. En Marruecos, la legislación y la costumbre está mucho más ligada a los preceptos religiosos que en la España actual, y eso hace que haya quien piense que todos los nacidos en familias de ascendencia marroquí así lo vivan, nazcan donde nazcan. A esto se suma, explica Ferreiro (2011: 44) que la cultura marroquí en España se suele ver y aprender en boca de familias migrantes, y que la

situación en inmigración (lejos del hogar) “potencia los elementos emocionales”, lo cual lleva a pensar a los españoles “que los elementos emocionales de la cultura [marroquí] tienen una intensidad mayor que los racionales”.

Para Lucía Ferreiro (2011: 274) el problema de todo lo anterior es que desde la comunidad cristiana “se perpetúa el sentimiento de superioridad propio y el emplazamiento del otro musulmán en un plano de inferioridad. y si algo se ha visto de modo claro y los resultados es que debe existir un mínimo de admiración por aquello que se incorpora”. Es la idea de que hay una cultura *mejor* y otra *peor* la que más dificulta la posibilidad de llegar a puntos en común y, sobre todo, permite y legitima acciones violentas. Esta idea se refleja de formas diversas en las entrevistas. Cristina Pérez cree que la “convivencia pende de un hilo, porque [la comunidad musulmana] se siente agraviada por muchas personas” (min. 22). Por el contrario, Carlos Rontomé sostiene que “en general la convivencia funciona a pesar de esas diferencias”, porque no está de acuerdo en dictaminar que no hay convivencia “solo porque existan diferencias socioeconómicas” (min. 33). Sin embargo, Mohamed Alí defiende que la convivencia no es tal y que el conflicto es ya latente. En el lado más extremo se encuentra Juan Redondo, diciendo que la comunidad musulmana no se integra.

Todo lo anterior, que es lo que Galtung califica como violencia latente, en algunas ocasiones deriva en violencia directa, que se manifiesta en violencia psicológica o incluso física. Ejemplos de esto hay muchos, sobre todo en la red, donde los mensajes racistas o xenófobos son fáciles de encontrar en muros de comentarios de la prensa local o en Facebook. Frases como: “lo que no quieren [los musulmanes] es trabajar, sino vivir de las ayudas...” o “Nos comerán... y nosotros tan contentos!!!”<sup>8</sup>. Otra muestra de ello, más dañina si cabe, es la historia de cuando una familia musulmana presentó una queja formal en el Hospital ceutí por el servicio prestado, un sanitario le increpó que “por qué no se iba a Marrue-

cos al hospital” (E.F., 2021). Un caso llegó a saltar a la prensa nacional, cuando en febrero de 2020 una comparsa ceutí en una celebración anual de carnavales cantó lo siguiente:

*“La xenofobia no forma parte de mi mente, pero toca los cojones, no te puedes imaginar; que los moros vengan pisando fuerte [...] cuando se civilicen y aprendan, que pidan lo que quieran [...] Este suelo que pisamos es suelo hispano, por más que a muchos les reviente”* (El Plural, 2020).

Cabe destacar que el compositor era un hombre llamado Jorge Pérez que ya en 2006 llegó a cantar: “Me fui directo al libro de naturales para ver si los turcos son animales racionales y me aclaró la duda: son todos animales... Antes de irme: qué mal lo hizo Hitler” (El Plural, 2020). No obstante, a la vez que la prensa nacional se hacía eco del horror de dichas palabras, la prensa local escribía “La chirigota ‘Juan Viva va y los 40’ pone al público en pie pese a todo” (El Pueblo de Ceuta).

Para Will Kymlicka (2001: 129) “la distancia cultural entre los inmigrantes musulmanes y la mayoría de los europeos no es más grande de lo que fue hace un siglo entre los católicos irlandeses y la mayoría blanca protestante de EE. UU.”. Sea o no cierto, sí que existe la imperiosa necesidad de realizar políticas e implantar medidas para paliar la violencia ya existente y reconducir el conflicto para que deje de ser violento en el futuro. Vicente Hueso (2000: 128) explica que la violencia surge “cuando hay uno o varios objetivos incompatibles y mutuamente excluyentes” entre los actores, por lo que un punto primordial sería empezar a buscar los objetivos comunes entre grupos, porque los hay, ya que todo lo narrado anteriormente afecta de forma muy negativa a toda la ciudadanía ceutí.

## 5.2. Medidas y propuestas

Carlos Rontomé es defensor del largo Gobierno popular en Ceuta y de que “el mayor logro [del gobierno y de la ciudadanía] de estos 20 años ha sido mantener la convivencia en unos niveles óptimos” (min. 12). El resto de entrevistados no están

8 Comentarios en línea públicos (E.F., 2018).

en absoluto de acuerdo, Cristina Pérez sostiene que “El PP en 20 años no ha hecho ciudad, solo han parcheado [...], dejando a la periferia totalmente abandonada” (min. 50). En esta línea, Mohamed Alí endurece más aún las críticas, cree que la administración local no solo ha permitido, sino que ha auspiciado la desigualdad entre comunidades (ejemplo de los barrios) y que eso va contra la convivencia y los problemas de la mitad de la población ceutí.

Puede que por la llamada “omisión bienintencionada” de Will Kymlicka, o por razones más perniciosas, pero lo cierto es que los datos mostrados a lo largo de la investigación parecen corroborar estas críticas a la falta de políticas efectivas para paliar los problemas de la ciudad. Así lo concluye también Carmen González (2008: 151), sosteniendo que el PP ceutí ha seguido la norma del “pragmatismo”, aplicando políticas públicas a situaciones muy concretas a punto de estallar para evitar el conflicto, rara vez con la verdadera intención de ir a la raíz de los problemas. Todo ello a pesar de que el Estatuto de Autonomía de Ceuta (1995) recoge en su artículo 5.º “la superación de las condiciones económicas, sociales y culturales que determinan el desarraigo de colectivos de población ceutí”. Innegable es que las medidas reales efectuadas son escasas o, en su caso, no parecen tener un buen enfoque dados los resultados. Ejemplo de ello es la Fundación Premio Convivencia, que fue creada en 1998 por unanimidad en la Asamblea ceutí, pero que hasta 2015 su única función fue la de dar un premio anual a “una persona o Institución de cualquier país, cuya labor haya contribuido de forma relevante y ejemplar a mejorar las relaciones humanas, fomentando los valores de justicia, fraternidad, paz, libertad, acceso a la cultura e igualdad entre los hombres”<sup>9</sup>. El hecho de que los premios se hayan dado en su mayoría a entidades o personas que ni siquiera había estado en Ceuta previamente a la concesión del galardón dice bastante de lo poca relación real que tiene con la convivencia en la ciudad.

9 Obtenido en la página oficial de Premio Convivencia: <<https://premioconvivencia.es/historia/>>.

En 2015, aumentaron las competencias de esta Fundación, porque se creó un Consejo Asesor que trabajaría la interculturalidad. Se convertía así en un órgano de carácter consultivo en el que están representadas las “distintas herencias culturales y religiosas de Ceuta” (Testa, 2015). Aunque si se observa la estructura del comité, salvo los puestos representativos de cada comunidad (tres, una de la musulmana, otra de la hebrea y otra de la hindú), no hay nadie más que no forme parte de la comunidad de ascendencia cristiana. Esto parece ir en contra de algo que para Mohamed Alí es fundamental en la penetración social del discurso de la convivencia y la verdadera interculturalidad, esto es “buscar una interlocución válida y representativa de las distintas confesiones, en particular de la musulmana” (min. 16).

Desde 2019, podría ser que el Gobierno ceutí haya empezado a darle mayor importancia a la interculturalidad, al menos en su discurso, lo cual parece que ha sido un efecto de la entrada de una fuerza política en la Asamblea que ha roto completamente la (falsa) estabilidad que permitía la omisión bienintencionada respecto a este tema. Esta fuerza es Vox, partido mencionado por todos los entrevistados y que ha protagonizado rótulos periodísticos nacionales por altercados en la Asamblea y fuera de ella. Así, como explica Kymlicka, la negación de aplicar políticas de multiculturalismo no se basa en la creencia de que son injustas per se, sino porque preocupa que provoquen mayor inestabilidad que no hacer nada. Esto se refleja en las palabras de Carlos Rontomé que relaciona la discriminación positiva con un “efecto *boomerang* donde los demás [el grupo mayoritario] se siente víctima” (min. 36); o en las de Cristina Pérez, que al mencionar la posibilidad de hacer políticas de redistribución rápidamente añade “pero sin olvidarnos de nadie, ¿eh?, que aquí no es que vayamos a centrarnos en algo en detrimento del resto” (min. 41).

Más aún, el hecho de que el Partido Popular ahora sí se involucre más en esta línea discursiva probablemente esté también relacionado con sus últimos resultados en las elecciones locales (desde 2001,

fue la primera vez que perdió la mayoría absoluta) y en las nacionales (donde Vox logró la representación en el Congreso y uno de dos senadores). Y está relacionado porque hasta 2019, el Partido Popular no veía ningún beneficio en ocuparse de este tema, pues seguía ganando las elecciones y se mantenía el statu quo. Como explica Fernando Harto de Vera (2004: 212), “el conflicto es costoso, pero el consenso también lo es. El pacto supone la dejación de derechos”. Para decidir dar lugar a una negociación, primero las partes deben creer que el coste del conflicto es superior al del acuerdo, y esto parece que empieza a entenderse ahora, aunque no en toda su magnitud, según lo concluido en las entrevistas.

En esta línea, Cristina Pérez tiene claro que “las medidas sociales son mínimas, y hay dinero” (min. 51). En esto coincide Mohamed Alí, que llega a decir que es “muy duro decirlo, porque Ceuta y Melilla recibimos muchos fondos estatales y mucho dinero” (min. 16). Así aparece un engranaje más en la resolución de este conflicto, porque es imposible atajar la violencia sin la actuación efectiva del Estado central. Como se viene desarrollando, el Estado central tiene casi todas las competencias de la ciudad, sobre todo las fundamentales en el hecho de paliar la desigualdad socioeconómica, como por ejemplo las competencias en educación, sanidad y empleo. En esto están totalmente de acuerdo todos los grupos parlamentarios ceutíes, en cuyas entrevistas reflejan el sentimiento de desamparo, orfandad (en palabras de Alí) o abandono (usada por todos).

El hecho de que el Estado central no priorice a la ciudad tiene sus motivos. Uno es evidente, es un problema complejo y difícil de atajar, sobre todo si se mira desde una perspectiva de ganancia o pérdida de votos. Ciertas políticas de acercamiento podrían afectar negativamente a nivel electoral en el resto de las circunscripciones del país. Otro punto por el que Ceuta no es prioritaria es que por sí misma no tiene peso político, en las generales solo aporta un diputado y dos senadores al Parlamento, por lo que ningún partido se centra en esta ciudad de una forma u otra. A todo esto, se suman las relaciones internacionales de España con Marruecos, donde el

país alauí ha ejercido muchas presiones para impedir ciertas políticas.

Will Kymlicka (2010: 106) sostiene que los rechazos a las políticas del multiculturalismo son mucho más fuertes si existe una percepción general de que éstas o el propio grupo minoritario amenaza a la seguridad geopolítica, los derechos humanos y la seguridad económica. Así, si esta percepción se elimina o corrige, el apoyo al multiculturalismo podrá ser mucho más fuerte. Por desgracia en Ceuta este sentimiento de amenaza se sigue percibiendo en parte de la ciudadanía. El peligro a la seguridad geopolítica porque hay parte que sigue relacionando a la comunidad musulmana con algún tipo de lealtad con Marruecos<sup>10</sup>. Carlos Rontomé explica que él creía que era un debate muerto desde los años 90, pero que Vox ha traído con fuerza desde 2019. Asimismo, la pernicioso idea de que la comunidad musulmana intenta “imponer” su cultura o costumbres, que además se entienden como retrógradas en algunos aspectos, podría establecerse con el miedo a la pérdida de derechos humanos. Ambos puntos son fundamentales y hay que atajarlos para poder establecer el resto de las políticas étnicas.

Para reconducir esas ideas lo más urgente es realizar políticas de acercamiento, entendimiento y sensibilización entre grupos. Esto fue abordado en la sesión sobre “Políticas de integración local de refugiados e inmigrantes en Europa” en un seminario impartido en la Cátedra de Refugiados y Migrantes Forzosos (Universidad de Comillas)<sup>11</sup>, donde acudieron representantes de ciudades pertenecientes a la Red Española de Ciudades Interculturales (RECI, a la que casualmente Ceuta no pertenece).

10 En realidad, también afecta a esa percepción de peligro a la seguridad geopolítica (y puede que a los derechos humanos) el hecho de que la minoría es musulmana y desde el 11-S se ha ampliado la relación en el imaginario colectivo de la práctica del islam con el yihadismo. Algo falaz y peligroso, pero que no puede abordarse en toda su amplitud y complejidad en este trabajo dadas las características de éste en extensión.

11 La sesión fue impartida en la Universidad de Comillas el día 28 de febrero de 2022 y posteriormente fue subido al canal de la Cátedra en <<https://www.youtube.com/watch?v=hpU-xx3V37A&t=4s>>.

Claudia Emmanuel Laredo, técnica del Ayuntamiento de Bilbao, contaba que en su municipio se había trazado un plan “anti-rumores”, donde se preparaban actividades lúdicas laicas y se intentaba que participaran personas de todas las comunidades étnico-religiosas. El ejemplo que puso fue un club de lectura, el cual era un espacio donde personas diferentes coincidían y podían comenzar a entenderse desde un plano poco agresivo, porque de primeras no tenía nada que ver con temas de interculturalidad en sí.

En esta línea, en la de que existe un desconocimiento que debe ser paliado de una comunidad hacia la otra, o incluso mutua, se encuentra Fatima Hamed, que en una entrevista defendía que la ciudadanía ceutí no es en su mayoría racista, pero que “existe un gran desconocimiento de las distintas culturas que convivimos, por lo que hay que fomentar un conocimiento que suponga la disminución de determinados temores que una parte de la sociedad pueda tener respecto otras” (Testa, 2021, enero). De entendimiento también habla Mohamed Alí, que sostiene que “la convivencia no se puede limitar a una ‘coexistencia pacífica’ en la que nos toleramos, pero no nos entendemos”. Dentro de ese entendimiento y sensibilización podría ser muy positivo empezar a diferenciar de una forma más clara el profesar una religión de poseer elementos culturales. Igualmente lo defiende Lucía Ferreiro (2011: 33), que propone enfatizar en la diferencia entre el individuo cultural, que posee los elementos culturales y religiosos heredados, pero que no tiene por qué ser practicante; del individuo cultural, que sí profesa una religión y practica dicha fe. La religión puede permanecer en el ámbito privado (en casa y en los templos), pero los elementos culturales, no.

En esto último sería recomendable que hiciera también hincapié la Ciudad Autónoma como institución, que en todo momento, desde en sus discursos como en sus formas de “enfatizar la convivencia” (ayudas económicas, actos, premios...) se centra exclusivamente en la religión. Un ejemplo es que los representantes de cada comunidad son siempre representantes religiosos, no laicos. Recuperar par-

tes de la Historia de la ciudad que hasta ahora han sido muchas veces esquivadas, como los siete siglos de dominio islámico, ayudaría a que parte de la ciudadanía sintiera menos rechazo hacia ellos y su ascendencia histórica, ayudaría a asentar la identidad territorial por encima de la identidad religiosa, que es inevitable que se vea fragmentada entre personas que no profesan la misma fe.

Esta confusión entre cultura y religión, así como los problemas que pueden surgir de ello, se ve a diario en la ciudad, pero lo refleja bien Cristina Pérez cuando dice “la integración es un arma de doble filo, porque yo no quiero que nadie deje sus ideas o creencias, yo quiero respeto. Cada uno con su religión, siendo libres para el culto” (min. 11-12). Cuando se aborda el multiculturalismo, en ningún momento se entiende que haya que enfocarse en las actividades de culto más allá de dar acceso a ellas y dar libertad a las personas a profesar la fe que quieran, pero con ciertos elementos culturales sí es positivo que se enseñen o se sensibilice en ellos entre grupos culturales. La Historia, la gastronomía, la lengua, las costumbres y un largo etcétera que permite el mutuo entendimiento y, sobre todo, el sentimiento de que todos los grupos culturales son igual de válidos e importantes.

La lengua, por ejemplo, es uno de los grandes escollos en el intento de la convivencia ceutí. Desde las instituciones debe haber mayor flexibilidad para su uso en casos que, como se ha ido explicando, está más que normalizado en España (con el francés o el portugués). Además, es importante atajar el tema a nivel educativo. Hubo propuestas de introducir el idioma en las aulas, pero lo cierto es que es difícil porque es el Estado el que asume la competencia de educación. Sin contar que la mayoría cristiana no lo ve con buenos ojos. Unión Caballa, al igual que Mohamed Alí en la entrevista, llevan años proponiendo poner en las aulas de 0 a 3 años auxiliares de conversación, que fueran el nexo entre aquellos menores que aún no saben castellano y sus profesores, ayudándoles a no perder el hilo con la clase y enfocado en que aprendieran castellano más rápido y sin sentirse desplazados. Para el resto de los parti-

dos que sostienen que el fracaso escolar viene derivado de que hay menores que no saben castellano en el colegio, esta idea no les convence, pero tampoco proponen nada.

Mejorar el acceso educativo de los niños y niñas musulmanes es fundamental en la mejora de la convivencia, primero porque ayudaría a equilibrar la igualdad de oportunidades, y a menor desigualdad, más integración y reducción del conflicto. Así, es clave porque como explica Kymlicka (2010: 101), el entendimiento y comprensión necesarios para la efectiva integración de las minorías pasa por introducir en los sistemas educativos los programas de multiculturalismo. Caballas aboga asimismo por un Plan Pedagógico de Dinamización de la Interculturalidad. Los problemas son que el Estado es el que debe introducir esto en los centros educativos, y como se ha ido explicando ni tiene interés ni conoce bien la idiosincrasia de la ciudad; y que estas ideas no son compartidas en toda la Asamblea.

El concejal de Cultura, Carlos Rontomé (min. 33-35), sostiene que “con el tiempo, poco a poco, la población musulmana irá adquiriendo los mismos estándares del resto” porque, aunque esas diferencias educativas todavía existen, en 2021 de los ocho mejores expedientes de bachillerato, cinco eran musulmanes; y de cinco Premios EVAU, tres. Siendo positiva esa mejora, es importante aclarar que la comunidad musulmana no es el 40% del alumnado, sino se estima que en torno al 70%. Rontomé, al igual que el PP, están en contra de las políticas de discriminación positiva, pues sostiene que hay que conseguir “que cada vez haya más musulmanes en los órganos de decisión, en la función pública, etc., pero de una forma natural, no artificial con cuotas” (min. 34). Mohamed Alí se encuentra en las antípodas, “la discriminación positiva está prevista para corregir desequilibrios motivados por razones estructurales” (min. 30). Cristina Pérez se mantiene prudente, que sin “olvidarse de nadie”, propone que las ayudas y los esfuerzos no se hagan a medias porque “a lo mejor hace falta un 20-80, o un 30-70” (min. 40).

Es fundamental hacer políticas de redistribución y de ayuda a las clases más bajas de la ciudad, que en su mayoría son musulmanas, para comenzar a paliar la grandísima desigualdad descrita. Kymlicka (1996: 247), citando a T.H. Marshall, explica que en Reino Unido la clase obrera estaba a finales del siglo XX totalmente excluida de la vida cultural, y que lograron integrarse en ella cuando se paliaron sus carencias en educación, sanidad y seguridad social. Sin duda este debe ser uno de los focos primordiales de la ciudad, pero para esto es necesario a la Administración estatal. O el Estado comienza a preocuparse de veras por lo que ocurre en la ciudad, se informa y realiza políticas reales para el abandono escolar y el empleo ceutíes, entre otros, o deberá replantear la realidad jurídica de la ciudad para que ésta pueda valerle por sí misma.

Actualmente, hay partidos ceutíes que han vuelto a trasladar a la opinión pública la solicitud de reconvertir Ceuta en una Comunidad Autónoma, con todo lo que conlleva. Igualmente ocurrió en 2020 con la posible reconsideración de entrar en el Espacio Schengen, aunque esto tendría que llegar hasta debates en la Unión Europea. El si Ceuta sale más beneficiada con la exención aduanera o no, no lo tienen claro ni los partidos ni los expertos, porque hasta 2020 la dependencia del comercio atípico con Marruecos era evidente, pero tras el cierre de ésta y el cómo ha evolucionado la relación con el país vecino en estos últimos años, podría señalar que la situación ha cambiado lo suficiente como para buscar beneficios en otras formas económicas. Por ejemplo, que tanto el Estado central como la ciudad pudieran realizar políticas de fomento del turismo o de la actividad del puerto ceutí.

Otra propuesta para generar empleo y que coinciden todos los entrevistados menos Vox, es el hacer mayor publicidad en la Península del régimen económico-fiscal de la ciudad, donde el IPSI, los pluses de residencia o las rebajas en el IRPF podrían atraer a personas y empresas y mejorar el tejido empresarial de la ciudad. Todas estas políticas ayudarían a una mejora económica de gran parte de la ciudadanía, lo cual reduciría ese miedo que Kymlicka

sostiene que hay que eliminar sobre una amenaza a la seguridad económica.

Hay mucho camino por hacer tras veinte años de políticas únicamente dedicadas a la contención. Muestra es que Ceuta no se encuentra en ninguna de las redes existentes de ciudades interculturales (la RECI o la *Intercultural Cities Programme*), algo curioso dada la realidad de la ciudad y su publicidad de “ciudad de las cuatro culturas”. Estas redes son interesantes porque dan publicidad institucional y, sobre todo, porque permiten que expertos en la materia y conocedores de las realidades de este tipo de ciudades se reúnan y ayuden en la mejora de la convivencia y la integración.

Lo positivo es que, de nuevo sin contar con Juan Redondo, todos los entrevistados y sus partidos dicen estar de acuerdo en lo mismo, que puede resumirse en que no puede construirse una ciudad rechazando o humillando a la mitad de su ciudadanía. Por esto mismo, es imperioso el reconducir las políticas ya existentes sobre multiculturalidad, que parecen no estar funcionando, y realizar algunas más ambiciosas, donde se pongan sobre la mesa temas hasta ahora evitados por miedo a resquemores (por ejemplo, el tema del árabe ceutí). Asimismo, es urgente que las administraciones, estatal y local, se encarguen de las desigualdades económicas de la ciudad, con gran apremio en dar servicios públicos de calidad a la periferia, reducir el abandono escolar y fomentar el empleo y el crecimiento económico de la ciudad.

## 6. CONCLUSIONES

Decían los entrevistados que “los datos son los que son” y éstos no son positivos. Las tasas de paro, el abandono escolar, la distribución centro-periferia, entre otros, demuestran la hipótesis ( $H_0$ ) de la que partía la investigación, no existe en la ciudad una verdadera convivencia entre las comunidades cristiana y musulmana. Ambas han mantenido a lo largo de décadas una coexistencia no violenta, pero tampoco pacífica si se analiza desde la amplitud del

término Paz. La violencia estructural y la latente han sido frecuentes en todo el periodo abordado. Desde hace unos años, esto ha derivado en violencia directa (física, psicológica, cultural) en distintas ocasiones, enredando más aún la situación conflictiva ceutí. Esto no solo es demostrable mediante los datos, sino que la ciudadanía ceutí y sus representantes también lo perciben así, es difícil encontrar testimonios de personas que lo nieguen, aunque gradúen diferente el riesgo de ello.

Asimismo, los resultados obtenidos avalan la ausencia de políticas públicas concretas y efectivas para lograr una convivencia respetuosa entre los grupos ( $H_1$ ). Esto no lo comparte el Partido Popular ceutí, que lleva gobernando en la ciudad 21 años, 18 con mayoría absoluta. Sí lo creen así el resto de las formaciones políticas de la Asamblea. No obstante, es innegable que para realizar estas políticas en pro de paliar el problema es necesaria la cooperación efectiva del Estado central, y esto, aunque se ha pedido en muchas ocasiones desde la ciudad, no logra crear un eco al otro lado del estrecho.

Logrados los objetivos marcados, se puede concluir que Ceuta tiene grandes necesidades que deben ser priorizadas de manera inmediata para poder reconducir su situación, cuyo futuro es incierto. Los sucesivos Gobiernos centrales deben dejar de centrarse únicamente en las políticas fronterizas y securitizadoras y poner énfasis en políticas que logren la igualdad de oportunidades entre los ceutíes. Las más apremiantes y frecuentemente recomendadas son políticas en educación y empleo. Si el Estado no pudiera hacerse cargo de ello y siguiese sin escuchar, entender y atender las características y necesidades ceutíes, podría ser una opción el reelaborar el Estatuto de la ciudad o, incluso, toda la situación jurídico-administrativa de ésta. Esto, además, ayudaría a reducir el sentimiento de abandono institucional que tienen todos los ceutíes por parte del Estado e, incluso, de la Unión Europea.

El gobierno ceutí, a su vez, debe establecer políticas de redistribución y, sobre todo, enfocadas a paliar la segregación por barrios a la vez que acabar

con el abandono institucional de algunas zonas de la periferia. Igualmente, la Asamblea en su conjunto debe ponerse de acuerdo en qué medidas son las necesarias para conseguir el verdadero entendimiento entre comunidades, probablemente repensando cómo se hacen las comunicaciones institucionales de éstas y proponiendo más acciones que creen espacios comunes donde se puedan ir reduciendo o eliminando prejuicios que no permiten la verdadera integración de todos los ceutíes.

La continuación en el limbo de no realizar políticas es perjudicial no solo para la comunidad musulmana, que evidentemente es la más perjudicada, sino para toda la ciudadanía, que sufre de una forma u otra el conflicto manifiesto y la violencia que de él se desencadena. Si la ciudad continuase este sendero es más que probable que la situación se volviese cada vez más insostenible y con el tiempo, más difícil de paliar. La entrada de Vox en la Asamblea en 2019 parece que volvió a poner sobre la mesa la necesidad de priorizar la convivencia, como explican los entrevistados de otras formaciones, no obstante,

es importante incidir en que los votos a Vox están muy condicionados con el alto descontento que lleva agravándose en Ceuta desde hace años.

Desde 2020, con el cierre de la frontera, el aumento de la tensión con Marruecos (gran ejemplo, el asalto masivo a la ciudad el 17 de mayo de 2021) y el empeoramiento general de la percepción socioeconómica en Ceuta, pero también en España, la situación es más compleja aún. Hay que ser prudente con qué medidas implantar, sobre todo a nivel económico, porque la economía ceutí probablemente vaya a dar un vuelco en los próximos años si Marruecos continúa con su intención de no permitir ningún tipo de comercio entre ambos lados de la frontera. Si así fuera, Ceuta se encontrará con un grandísimo reto para sobrevivir económicamente, y con ello será más necesario aún el seguir realizando análisis exhaustivos de cómo está la ciudad, qué necesita y cómo lograrlo. Los próximos años son claves en qué rumbo tomará esta ciudad africana y europea, sus dirigentes políticos, en todos los niveles, deberán estar a la altura, al igual que sus habitantes.

## 7. ANEXOS

### 7.1 Cuadro de entrevistas realizadas

	ENTREVISTADO/A	PARTIDO POLÍTICO	LUGAR NACIMIENTO	DISTRITO DE RESIDENCIA	TIEMPO DE ENTREVISTA	FECHA
1	Mohamed Mohamed Alí	C. Caballas	Ceuta	4	49:06	29/07/2021
2	Cristina Pérez Valero	PSOE	Ceuta	1	1:03:04	30/07/2021
3	Carlos Rontomé Romero	PP	Madrid	1	1:01:42	03/08/2021
4	Juan Sergio Redondo Pacheco	VOX	Ceuta	1	39:31	04/08/2021

- **Mohamed M. Alí:** 44 años. Abogado y líder del partido Coalición Caballas. Este partido político se refunda en 2021 en otras siglas: “Ceuta YA!” y Alí deja la política, por lo que estuvo en la Asamblea desde 2002 a 2021. Su partido tiene tendencias izquierdistas y es de los que más incide en la necesidad de políticas para la efectiva convivencia entre culturas. Entre la población está la idea de que es el partido que más representa a la comunidad musulmana junto a MDyC, que surge de una escisión de Caballas en 2015.
- **Cristina Pérez:** 43 años. Abogada y Vicepresidenta 1ª de la mesa en la Asamblea ceutí, también es secretaria de Organización del PSOE. Lleva unos seis años de forma activa en la política de la ciudad. Su familia y ella son de Ceuta, siendo su padre también del PSOE ceutí.
- **Carlos Rontomé:** militar en excedencia y actual Consejero de Educación y Cultura, lleva en la política y el partido desde el comienzo de la última legislatura, 2019. Da clases en la UNED en Ciencia Política y en Sociología, pues es Doctor en Ciencia Política, realizando una tesis doctoral sobre la multiculturalidad en Ceuta titulada “Ceuta, convivencia y conflicto en una sociedad multiétnica” (2012). Además formó una consultoría sobre

el tema en Ceuta y Melilla llamada “Sociópolis”.

- **Juan Sergio Redondo:** director técnico y profesor en la UNED, pues es Doctor en Historia. Es el actual Secretario General de Vox Ceuta y diputado en la Asamblea.

Es necesario dejar constancia que el único partido con representación parlamentaria que no ha sido entrevistado es “Movimiento por la Dignidad y la Ciudadanía” (MDyC, cuya representante es Fatima Hamed Hossain), porque este se ha negado a participar en este estudio en varias ocasiones.

### 7.2. Guion de las entrevistas realizadas

Como se ha explicado en la Metodología y en el Anexo 7.1., se realizaron cuatro entrevistas presencial de en torno a una hora de extensión. Para ello, anteriormente se desarrolló un guion en el que basar la conversación. Este era del todo flexible, dado que se eligió hacer entrevistas de tipo semiestructurado, dando al entrevistado la capacidad de introducir temas que considerara relevantes y al entrevistador poder hacer contrapreguntas si fuera necesario. A continuación se refleja el guion en cuestión:

- **DATOS DEL ENTREVISTADO:** nombres y apellidos completos, edad, puesto de trabajo además del de diputado (si lo hubiera). Lugar de nacimiento, barrio-distrito de nacimiento (si es de Ceuta) y en cuál vive actualmente.

Origen socioeconómico (preguntar por trabajo de los padres, dónde se crio, qué estudió...).

## PARTE 1: “La ciudad de las cuatro culturas”

*¿Cómo describiría el vivir en Ceuta para alguien que no es de aquí? ¿Existen particularidades?* [Si contesta que hay peculiaridades, que las describa. Si la respuesta fuera negativa, preguntarle que dé sus razones, pues no suele ser una opinión mayoritaria].

*¿Qué podría decirme de la idiosincrasia de la ciudad de “las cuatro culturas”? ¿Considera que es una buena descripción de la situación o más un “eslogan” de la ciudad?*

*¿Existe una verdadera integración y convivencia entre esas “culturas” o grupos?* [Que dé ejemplos o razones].

## PARTE 2: Relaciones con el poder estatal

*Cambiando algo de tercio, querría hacerle algunas preguntas sobre las relaciones intergubernamentales. ¿Qué opinión le merece al Gobierno/su partido las declaraciones de Marruecos sobre su reivindicación de la soberanía de las dos ciudades autónomas?*

*¿Qué opina de la reacción que tiene el Gobierno español frente a dichas declaraciones o acciones por parte de Marruecos?*

*Dada la situación geográfica de la ciudad, donde para algunas cosas parece que la frontera esté “en el puerto y no en el Tarajal” [palabras del Gobierno en una reunión], existe parte de los ceutíes que dice sentirse “abandonado” por el Estado español, ¿qué opina al respecto y qué les diría?*

*¿Cuáles cree que serían las acciones o medidas óptimas que podría proponer el Estado español para paliar lo anterior?*

*A veces se escucha que hay ciudadanos ceutíes que sienten mayor cercanía a Marruecos que a España, ¿cree que hay ceutíes que sientan mayor patriotismo o respeto por el país vecino que por el español?*

## PARTE 3: Conflicto y violencia

[Si ha respondido que Sí existe una convivencia anteriormente] *Existen estudios, donde se dan datos y ejemplos que parecen desmentir la idea de que haya una real hibridación o integración entre culturas. ¿Qué me diría de los siguientes datos?* [mostrar tablas de distritos, ingresos anuales medios...].

*Además, parece que también dichos estudios sostienen que en Ceuta se dan diversas desigualdades económicas y sociales entre los grupos según si pertenecen a la comunidad musulmana o a la cristiana, ¿qué nos diría de ello?* [tasa de paro, abandono escolar... llevar los datos escritos en el guion].

*¿Qué opinión le merece al Gobierno/partido que Ceuta tenga una tasa de criminalidad 9 veces superior al porcentaje medio español, siendo la mayor de todo el territorio español?*

*Hemos visto incluso en medios nacionales imágenes de Juan Vivas o de Fatima Hamed en interpelaciones frente a un discurso exaltado de Vox, normalmente de su secretario, Sergio Verdejo. ¿Considera que estos años el partido verde ha provocado un aumento de la conflictividad a nivel parlamentario?* [Preguntar por ejemplos de años anteriores si la respuesta es que “no ha habido aumento”].

*Y, en cuanto a la ciudadanía, ¿cree que la situación se siente más crispada o tensa ahora o no hay grandes diferencias con respecto a hace una década?* [Si contesta “Sí”, que ponga ejemplos o se explaye en las diferencias de ahora y en hace unos años. Si contesta “No”, preguntar por sus razones y ejemplos de cosas parecidas acontecidas años antes].

#### PARTE 4: Acciones y medidas gubernamentales

[Teniendo en cuenta las respuestas anteriores, si la persona ha defendido que en Ceuta no existen problemas/desigualdades] *Podríamos decir que la coyuntura sería fácilmente derivada en problemas, pero su partido considera que en efecto no lo hay y que hay una convivencia pacífica y efectiva, ¿cree que eso es gracias a alguna o algunas medidas concretas que realicen el gobierno ceutí o el español? ¿Hay alguna otra razón?*

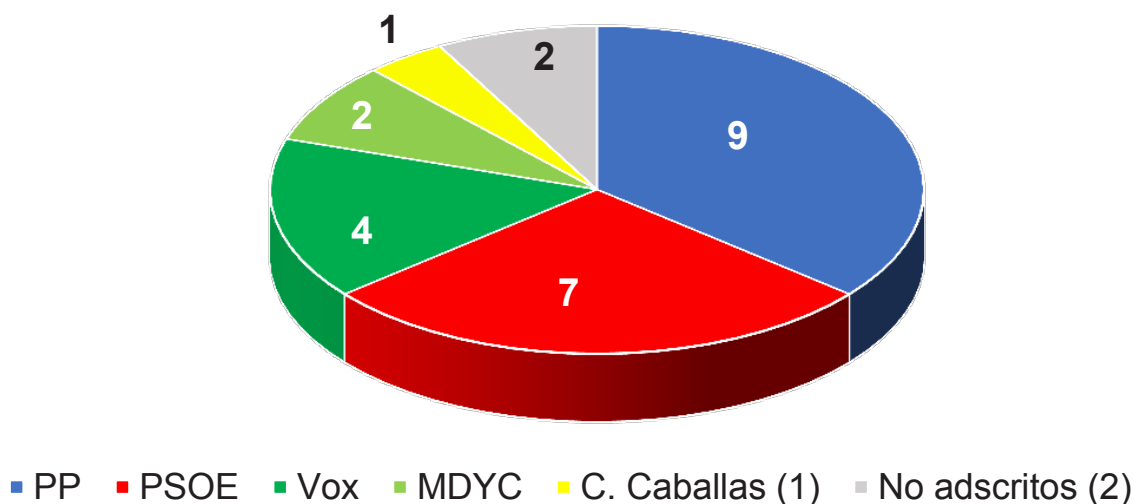
[Si sí los hubiera, en mayor o menor medida]: *¿Cómo considera la actuación del gobierno, tanto ceutí como español, frente a los problemas que hemos hablado anteriormente? ¿Existen medidas para mejorar la situación o siente que hay poca actuación en el tema? [Si “no” hay medidas: ¿Qué medidas o ideas tiene y propone su partido para dar algún tipo de solución a cualquiera de los temas que se han tratado? / Si “sí” las hay, que las cuente y las explique].*

*¿Considera que la situación crispada ceutí, que parece seguir la línea de otros lugares no solo en España si no en el mundo, tiene solución a medio plazo? ¿Cuáles cree que son las principales dificultades?*

*Por último, querría dejarle un espacio para que me comente o deje constancia de cualquier cuestión que le parezca de interés y que yo no haya preguntado o no haya salido a colación en la entrevista.*

#### 7.3. Gráfico 1: Distribución de los escaños en la Asamblea de Ceuta

Reparto de los 25 escaños de la Asamblea de Ceuta (parlamento autonómico ceutí) entre las fechas junio de 2020 (cuando dos personas dejaron Vox y pasaron a ser No Adscritas) y julio de 2021, cuando se hicieron las entrevistas anteriormente detalladas.

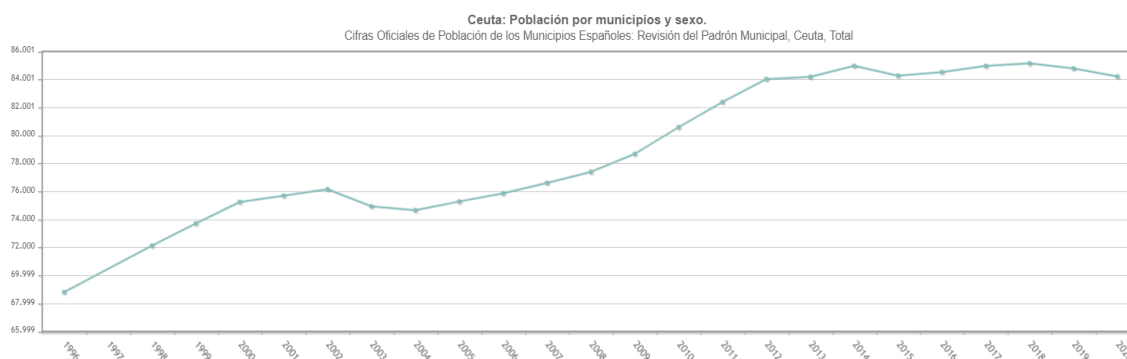


Fuente: elaboración propia con datos obtenidos en página oficial de la Asamblea (2019).

1: Coalición Caballas fue refundada en 2021 y pasó a llamarse “Ceuta YA!”.

2: Las dos personas no adscritas eran pertenecientes al grupo Parlamentario Vox, pero tras distintas desavenencias (entre otras la crítica a que el partido era de corte xenófobo y racista), las dos personas abandonaron el partido pero mantuvieron el acta de diputados.

## 7.4. Gráfico 2: Evolución demográfica



Fuente: Datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística. Obtenido el 7/07/2021 en <<https://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=2908#!tabs-grafico>>.

## 7.5. Tabla 1: Reparto de los grupos culturales por distritos

<b>Distritos</b>	<b>Población total</b>	<b>Católica</b>	<b>Musulmana</b>
1	12 444	97%	3%
2	8 240	82,9%	17,1%
3	17 115	92,8	7,2%
4	17 620	86,6%	31,4%
5	10 169	73%	27%
6	9 751	20,2%	79,8%

Fuente: FERNÁNDEZ GARCÍA, Alicia. “Ceuta a pie de muro: hacia una aproximación de la frontera hispano-marroquí”. *Trayectorias Humanas Transcontinentales*. N.º 6 (especial: Desafíos migratorios contemporáneos). 2020. P. 212.

## 7.6. Distribución de la renta neta por distritos

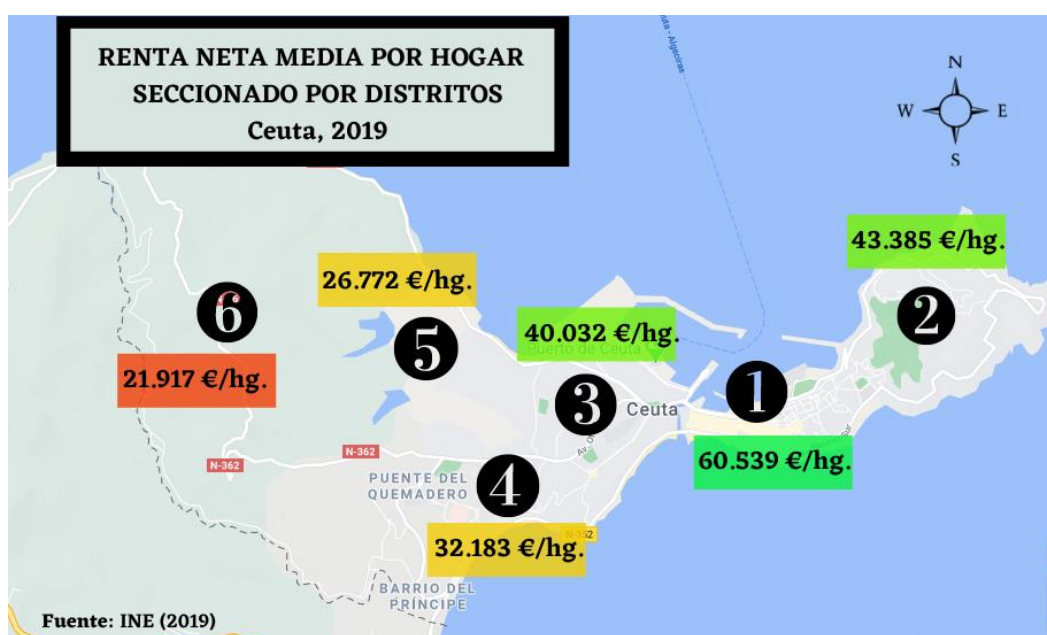
Se muestran a continuación la distribución de las rentas media por hogar en los distritos ceutíes. Se han escogido 2015 y 2019 para la Tabla 2, por

ser el primer y el último año estudiados por el INE en su “Atlas de distribución de renta de los hogares” y así mostrar cierta evolución.

TABLA 2: DISTRIBUCIÓN DE RENTA SEGÚN DISTRITOS CEUTÍES						
	DISTRITO 1	DISTRITO 2	DISTRITO 3	DISTRITO 4	DISTRITO 5	DISTRITO 6
2015	54.614	39.432	38.142	28.496	24.391	20.379
2019	60.539	43.385	40.032	32.183	26.772	21.917

Elaboración propia a partir de los datos obtenidos del “Atlas de distribución de renta de los hogares” del INE. Consultado en junio de 2022 en: <[https://www.ine.es/experimental/atlas/exp\\_atlas\\_tab.htm#](https://www.ine.es/experimental/atlas/exp_atlas_tab.htm#)>.

En el siguiente mapa se han reflejado los datos más actuales de la tabla anterior, para así poder tener una imagen más espacial de la situación.



Elaboración propia. Fuente: INE, 2019.

## 8. FUENTES

Ceuta al Día (2020, agosto). “Rontomé evita polemizar sobre el dariya en las oposiciones de Correos, aunque lo ve «extraño»”. *Ceuta al Día*. Consultado en junio de 2022 en <<https://www.ceutaldia.com/articulo/politica/rontome-evita-polemizar-dariya-oposiciones-correos-ve-extraño/20200814180521222105.html>>.

Ceuta al Día (2022, abril). “El PSOE encuentra en Patio Castillo el mismo “abandono” y las mismas “carencias” que en la periferia”.

Consultado en junio de 2022 en <<https://www.ceutaldia.com/articulo/en-comunidad/psoe-encuentra-patio-castillo-mismo-abandono-mismas-carencias-que-periferia/20220423131118245760.html>>.

Consejería de Asuntos Sociales Ciudad Autónoma de Ceuta (2013). *Las condiciones de vida de la Población de Ceuta*. Consultado en diciembre de 2020 en: <[https://www.ceuta.es/gobiernodeceuta/images/stories/documentos/presentacion\\_Condiciones\\_vida\\_poblaci%3%b3n\\_Ceuta\\_2013.pdf](https://www.ceuta.es/gobiernodeceuta/images/stories/documentos/presentacion_Condiciones_vida_poblaci%3%b3n_Ceuta_2013.pdf)>.

El Faro:

- (2018, 12 febrero) “El número de parados en el Príncipe se ha multiplicado por seis desde 2008”. *El Faro de Ceuta* [en línea]. Consultado en diciembre de 2020 en: <<https://elfarodeceuta.es/numero-parados-principe-multiplicado-seis-2008/>>. (2018, 12 abril). “El árabe ceutí es la lengua que habla en casa el 40,5% de los caballas”. *El Faro de Ceuta* [en línea]. Consultado en diciembre de 2020 en: <<https://elfarodeceuta.es/arabe-ceuti-lengua-habla-casa-40-caballas/>>.
- (2021, 20 febrero) “Lleva a su hijo al hospital y le preguntan que ‘por qué no fue a Marruecos’”. *El Faro de Ceuta* [en línea]. Consultado en diciembre de 2020 en: <<https://elfarodeceuta.es/lleva-hijo-hospital-preguntan-marruecos/>>.

elplural.com. (2020, 20 febrero). “Una nueva chirigota «racista» amenaza la Ceuta de PP y Vox”. *El Plural* [en línea]. Ceuta. Consultado en diciembre de 2020 en: <[https://www.elplural.com/politica/espana/chirigota-racista-amenaza-ceuta-partido-popular-vox\\_233665102](https://www.elplural.com/politica/espana/chirigota-racista-amenaza-ceuta-partido-popular-vox_233665102)>.

INE (2022). “Atlas de distribución de renta de los hogares”. Consultado en junio de 2022 en: <[https://www.ine.es/experimental/atlas/exp\\_atlas\\_tab.htm#](https://www.ine.es/experimental/atlas/exp_atlas_tab.htm#)>.

INE (2022). Tasas de desempleo. Consultado en junio de 2022 en <<https://www.ine.es/consul/serie.do?d=true&s=UA125794&c=2&nuIt=25>>.

Irujo, J. M. (2005, 12 septiembre). “La presión de «nuestro» islam”. *El País*. Consultado en junio de 2022 en: <[https://elpais.com/diario/2005/09/12/espana/1126476001\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2005/09/12/espana/1126476001_850215.html)>.

Martín, C. (2022, 22 abril). Mustafa: La violencia en la periferia son “consecuencia de 30 años de abandono”. Ceuta TV. Consultado en de junio

de 2022 en: <<http://ceutatv.com/art/45720/mustafa-la-violencia-en-la-periferia-son-consecuencia-de-30-anos-de-abandono>>.

Martín, M. (2021, 15 diciembre). “El Gobierno encarga una consultoría de 600.000 euros para preparar los planes estratégicos de Ceuta y Melilla”. *El País*. Obtenido en junio de 2022 en <<https://elpais.com/espana/2021-12-15/el-gobierno-encarga-una-consultoria-de-600000-euros-para-preparar-los-planes-estrategicos-de-ceuta-y-melilla.htm>>.

n. p. (2020, 28 febrero) “Miles de personas se manifiestan en Ceuta contra el racismo”. *La Vanguardia* [en línea]. Ceuta. Consultado en diciembre de 2020 en: <<https://www.lavanguardia.com/vida/20200228/473827873458/miles-de-personas-se-manifiestan-en-ceuta-contra-el-racismo.html>>.

Núñez, G. (2021, junio) “Verdejo: «El señor Ali y la señora Hamed son quintacolumnistas fieles a Mohamed VI, ahora bien, tienen DNI así que no se puede hacer nada más con ellos»”. *El Foro de Ceuta*. Consultado en mayo de 2022 en: <<https://elforodeceuta.es/verdejo-el-senor-ali-y-la-senora-hamed-son-quintacolumnistas-fieles-a-mohamed-vi-ahora-bien-tienen-dni-asi-que-no-se-puede-hacer-nada-mas-con-ellos/>>.

Rodrigo, S. (2019, noviembre) “Ceuta blindada el Puerto con un gran muro de hormigón para evitar a los menores migrantes”. *Público* [en línea]. Consultado en diciembre de 2020 en: <<https://www.publico.es/sociedad/menas-ceuta-blinda-puerto-gran-muro-hormigon-evitar-menores-migrantes.html>>.

Testa, G.:

- (2015, 14 noviembre). “La Fundación Premio Convivencia crea un Consejo Asesor para trabajar la interculturalidad”. *Ceuta al Día*. Obtenido en mayo de 2022 en <<https://www.ceutaldia.com>>.

com/articulo/cultura/fundacion-premio-convivencia-crea-consejo-asesor-trabajar-interculturalidad/20151125184148145280.html>.

- (2021, 10 enero). “Fatima Hamed: ‘El abandono de Ceuta por el PP y el PSOE ha facilitado el éxito electoral de Vox en la ciudad’”. *ElDiario.es*. Obtenido en julio de 2021 en <[https://www.eldiario.es/politica/fatima-hamed-abandono-ceuta-pp-psoe-facilitado-exito-electoral-vox-ciudad\\_1\\_6737396.html](https://www.eldiario.es/politica/fatima-hamed-abandono-ceuta-pp-psoe-facilitado-exito-electoral-vox-ciudad_1_6737396.html)>.
- (2021, 13 julio). “Fatima Hamed: ‘Si acatas lo que Vox te impone eres el “morito bueno”, si te levantas contra su xenofobia, promarroquí’”. *ElDiario.es*. Obtenido en julio de 2021 en: <[https://www.eldiario.es/politica/fatima-hamed-si-acatas-vox-impone-morito-bueno-si-levantas-xenofobia-promarroqui\\_128\\_8128627.html](https://www.eldiario.es/politica/fatima-hamed-si-acatas-vox-impone-morito-bueno-si-levantas-xenofobia-promarroqui_128_8128627.html)>.

Unión de Comunidades Islámicas de España (2022). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2021*. Ed. Observatorio Andalusí. <http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>

## 9. BIBLIOGRAFÍA

- Cairo Carou, Heriberto (2001). “Territorialidad y fronteras del estado-nación: Las condiciones de la política en un mundo fragmentado”. *Política y Sociedad*. N.º 36. Madrid. Pp. 29-38.
- Cruz Rodríguez, Edwin (2013). “Multiculturalismo y alteridad: una crítica al enfoque de W. Kymlicka”. *Comunicación, Cultura y Política. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 1, N.º 1. Colombia. Pp. 39-57.
- Fernández García, Alicia (2020). “Ceuta a pie de muro: hacia una aproximación de la frontera hispano-marroquí”. *Trayectorias Humanas*

*Trascontinentales*. N.º 6 (especial: *Desafíos migratorios contemporáneos*). Pp. 206-221.

Ferreiro Prado, Lucía (2011). *La convivencia entre españoles y marroquíes. El impacto de las migraciones en las relaciones interculturales*. Ed. Dykinson. Madrid.

Fuentes Lara, Cristina (2016). “El comercio ‘atípico’ en la frontera ceutí. El caso de las porteadoras”. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*. Pp. 84-107.

Fuentes Lara, Cristina (2018). “IV. Las mujeres porteadoras y el comercio irregular en la frontera de Ceuta”. *Estados de excepción en la excepción del Estado. Ceuta y Melilla*. Xavier Ferrer-Gallardo y Lorenzo Gabrielli (ed.). Pp. 73-89.

Galtung, Johan:

- (1969) “Violence, Peace and Peace Research”. *Journal of Peace Research*. Vol. 6. N.º 3. Pp. 167-191.
- (2016) “Capítulo quinto. La violencia: cultural, estructural y directa”. *Cuadernos de estrategia*. N.º 183. Pp. 147-168.

Giménez, Gilberto:

- (1995). “Modernización, Cultura e Identidad Social”. *Espiral Estudios sobre Estado y sociedad*, 1(2). México. Pp. 35-56.
- (2004). “Culturas e identidades”. *Revista Mexicana de Sociología*. Año 66, N.º especial. México. Pp. 77-99.
- (2005). “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. Conferencia en III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales. Guadalajara, México.

- González Enríquez, Carmen (2008). “Los frenos al pluralismo cultural en territorios de soberanía discutida: los casos de Ceuta y Melilla”. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*. N.º 140. Madrid. Pp. 135-161.
- Habermas, Jürgen (1996). *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca (trad.). Ed. Paidós Ibérica. Barcelona.
- Habermas, Jürgen (2008). “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” *Diánoia. Revista de Filosofía*. N.º 53 (60). Pp. 3-20.
- Harto de Vera, Fernando (2004). *Investigación para la paz y resolución de conflictos*. Ed. Tirant lo Blanch. Valencia.
- Harto de Vera, Fernando (2016) “La construcción del concepto de paz: paz negativa, paz positiva y paz imperfecta”. *Cuadernos de estrategia*. N.º 183. Pp. 119-146.
- Huber, Ludwig (2002). *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado. Estudios de caso en los Andes*. Colección Mínima (50). Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Hueso García, Vicente (2000). “Johan Galtung. La transformación de los conflictos por medios pacíficos”. *Cuadernos de estrategia*. N.º 111. Pp. 125-159.
- Jiménez Gámez, Rafael Á. (2019). “El árabe marroquí de Ceuta y el fracaso escolar: una revisión a través de la prensa local y de la investigación educativa (2005-2018)”. *Al-Ándalus Magreb*. N.º 26.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Carme Castells Auleda (trad.). Ed. Paidós Ibérica. Barcelona.
- Kymlicka, Will (2001). “Pensar el multiculturalismo: Entrevista a Will Kymlicka”. *Iconos: Revista de Flacso*. Ecuador. N.º 10. Bryant Richardson (trad.). Pp. 118-132. Traducción de: “Penser le multiculturalisme: Entretien avec Will Kymlicka”. *Mouvements*, N.º 7, 2000.
- Kymlicka, Will (2010). “The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies”. *International Social Science Journal*. 61 (199). UNESCO, EE. UU. Pp. 97-112.
- La Parra, Daniel; Torosa, José María (2003). “Violencia estructural: una ilustración del concepto”. *Documentación Social*. N.º 131. Pp. 57-72.
- Millán, Tomás R. A. (2000). “Para comprender el concepto de Cultura”. *UNAP Educación y desarrollo*. N.º 1. Chile.
- Molano L., Olga Lucía (2007). “Identidad cultural: un concepto que evoluciona”. *Revista Opera*. N.º 7. Colombia. P. 69-84.
- Mouffe, Chantal (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (trad.). Ed. Gedisa. Barcelona.
- Rantomé Romero, Carlos (2012) *Ceuta, convivencia y conflicto en una sociedad multiétnica*. UNED-Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.
- Samour, Héctor (2005). “Globalización, cultura e identidad”. *ECA: Estudios centroamericanos*. N.º 679-680. Pp. 475-489.
- Soria Pedraza, David (2017). *Desde los límites hacia la comprensión de la ciudad contemporánea. Ceuta y la multiplicidad de la frontera*. Carmen Guerra de Hoyos (Dir. Tesis). Universidad de Sevilla.
- Trujillo Saez, Fernando (2005). “En torno a la interculturalidad: reflexiones sobre cultura y

comunicación para la didáctica de la lengua”.  
*Porta Linguarum*. Universidad de Granada. Pp.  
23-39.

Wright, Susan (1998). “La politización de la ‘cultura’”. *Anthropology Today*. Vol. 14, N.º 1. Florencia Enghel (trad.). Pp. 128-141.