

A detailed historical map of the Iberian Peninsula and North Africa. The map shows the Strait of Gibraltar, the Mediterranean Sea, and various cities and regions. The title and author information are overlaid on a white rectangular box in the center. The map features various geographical details, including coastlines, rivers, and place names in Spanish and Arabic. The colors used are primarily earthy tones like brown, tan, and green, with blue for the sea.

# SEXO, SANGRE Y FRONTERA SUR

Encuentros y desencuentros  
mestizos en Melilla

---

Liliana Suárez-Navaz  
Iker Suárez

tradicantes de sueños

mapas





# Sexo, sangre y frontera sur

Encuentros y desencuentros  
mestizos en Melilla

*Liliana Suárez-Navaz*  
*Iker Suárez*



## traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

*Omnia sunt communia!*



**Mapas.** Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.








# creative commons

Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España  
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 \* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  \* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  \* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  \* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- \* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- \* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- \* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
  - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
  - Los derechos morales del autor
  - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- \* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

**Primera edición:** abril de 2024

**Título:** Sexo, sangre y frontera sur. Encuentros y desencuentros mestizos en Melilla

**Autoría:** Liliana Suárez-Navaz e Iker Suárez

**Maquetación y diseño de cubierta:**

Traficantes de Sueños

**Edición:**

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-19833-14-3

Depósito Legal: M-5224-2024

# Sexo, sangre y frontera sur

Encuentros y desencuentros  
mestizos en Melilla

*Liliana Suárez-Navaz*  
*Iker Suárez*

traficantes de sueños



# Índice

<b>Prefacio</b>	<b>17</b>
<b>1. Melilla, frontera sur</b>	<b>25</b>
Abrir el análisis de la frontera: más allá de la valla	25
Genealogías neocoloniales melillenses	30
Fronteras internas, clasificaciones sociales y vida «mestiza»	34
Y tú, ¿de quién eres?	39
Categorías sociales, linajes patriarcales y relaciones sexoafectivas	42
Metodología y datos previos sobre fronteras y mixticidad en Melilla	47
Contenidos del libro	54
<b>2. Herencias fronterizas coloniales</b>	<b>61</b>
Sexo interreligioso y sexo peligroso: las raíces de la «pureza de sangre»	63
Colonialidad, patriarcalidad y la parábola del mestizaje	68
Melilla en el Mediterráneo africano: frontera y aislamiento	76
Colonialismo español en el norte de África	80
Guerra, patriotismo y honor, por «cojones»	82
Economía política colonial: extractivismo, corrupción y clientelismo	89
Sexismo colonial y extracción sexual de los cuerpos conquistados	92
Represión y orden, vigilancia y ansiedades en los discursos de «pacificación»	100

<b>3. Melilla como enclave neocolonial</b>	<b>107</b>
«Legalizar Melilla»: la lucha por una «españolidad» diversa y la refronterización rifeña	110
La ciudad tras la valla: apartheid y desigualdad	121
La construcción del antagonismo en el campo político: el Otro «moro»	127
Economía política del régimen fronterizo	132
Racialización y feminización de la ilegalidad	144
Una fiesta en una cárcel. Nuevos modos de acumulación y gobierno	146
Del Protectorado al proyectorado. Humanitarismo, legitimidad y gobierno	148
De la pacificación a la contención. Capital, guerra y gobierno	151
Subhumanidad estructural y la falacia liberal de los derechos humanos	155
<b>4. Encuentros mestizos. Amor, sexo e (in)movilidad transfronteriza</b>	<b>161</b>
Tipos ideales de encuentros sexoafectivos «mixtos» en Melilla	162
Melilla como espacio de posibilidad mestiza	167
Retóricas de «progreso» y «apertura»	171
Regímenes emocionales del mestizaje: el amor romántico y sus censores	172
Regímenes emocionales del mestizaje: la sexualidad transfronteriza	177
Amor mestizo sexista, racismo feminista y control de la (in)movilidad	182
Albores mestizos: el nombre	189
<b>5. Infancia mestiza y crianzas</b>	<b>189</b>
La viabilidad mestiza: respeto y biculturalidad	191
El sostenimiento mestizo: trabajo afectivo y relacional	194
Identidades mestizas, más allá de la elección	199
Tipologías de las crianzas mestizas	201
La naturalización del cuidado como estrategia patriarcal	205
<b>6. Prácticas transculturales y creolización</b>	<b>209</b>
Del mestizaje a las prácticas transculturales y la creolización	209
La religión vivida: personas, costumbres, afectos	214
Mestizando vida y ética	220
Prácticas transculturales en Melilla	224
Nostalgias, silencios, ausencias	228
<b>7. Procesos de fronterización en Melilla: el otro dentro de mí</b>	<b>235</b>
La proliferación de fronteras	238
El imaginario de la «invasión de tortuga»: la guerra íntima	241

La frontera administrativa y la vigilancia de la intimidación transfronteriza	249
Despojos trans-fronterizos y trans-culturales: pobreza, estigma y sufrimiento	261
El otro dentro de mí	269
<b>8. Retóricas de «convivencia» e ideologías de multiculturalidad</b>	<b>279</b>
Excepcionalismo español y formaciones raciales hispanas de larga duración	284
El germen del multiculturalismo clientelar: de la democracia orgánica franquista a la democracia liberal europea	288
La colonialidad de la «convivencia» multicultural: vaciamiento y legitimación	293
Multiculturalismos al servicio del <i>statu quo</i> liberal: asimilación, integración y administración de la otredad interna	303
La «convivencia» como espectáculo administrable: mercantilización cultural y autenticidad	308
Cooptación y ambivalencia de la libertad y la censura religiosa	314
La violencia multicultural del régimen fronterizo	319
<b>Bibliografía</b>	<b>325</b>



*Dedicamos este libro a la gente que,  
poniendo en riesgo su vida, atraviesa  
fronteras y confronta las nuevas  
perversiones de la limpieza de sangre.*





# Prefacio

ESTE ES UN LIBRO sobre fronteras, sus violencias y raptos, y sobre procesos cotidianos de (des)fronterización. Nace acuerpado en una experiencia vital marcada profundamente por la enajenación fronteriza a la vez que por el tránsito a través de sociedades e identidades complejas en las que, no obstante, están ganando fuerza opciones políticas de pureza de sangre y odio al diferente. Aprendemos de Marisol De la Cadena la necesidad de «rescatar a los mestizos de [la ideología colonial] del mestizaje» (2005: 262), y de Silvia Rivera Cusicanqui la crítica a nociones como hibridez, «una metáfora genética que connota esterilidad». Frente a ello, compartimos la reivindicación de las prácticas descolonizadoras mestizas o *chi'ixi* «que no se funden, sino que antagonizan o se complementan [...] desde la profundidad del pasado [...] en abigarradas ciudades que no puede[n] pensarse sin ese conjunto de desplazamientos territoriales que atraviesan todo tipo de fronteras (de países, oficios, costumbres, lenguajes, comidas, etc.). Es en ese ir y venir incesante donde se constituye la trama material de nuestra vida diaria» (2010: 71).

De la mano de estas autoras queremos dar cuenta en este prefacio de nuestro lugar de enunciación, un conocimiento situado que hunde sus raíces en la larga trayectoria feminista descolonizadora de la primera autora, Liliana, a quien la antropología y las alianzas latinoamericanas brindaron herramientas para cuestionar las fronteras y las identidades «puras» o monoculturales.

Como vasco-colombiana educada en Madrid y California, las propuestas subalternas de la «nueva mestiza» de Anzaldúa frente a los procesos dominantes de fronterización fueron no solo una inspiración, sino también un espacio fecundo de resistencia y comprensión del funcionamiento del poder. Desde entonces la frontera pasó de ser algo supuestamente «objetivo» a ser el resultado de un proceso político y socioeconómico de imposición de límites, una fronterización instrumental a los poderes fácticos que no obstante son cuestionados y retados desde abajo con prácticas de desfronterización y descolonización.

El primer libro de Liliana, publicado en inglés, estudia esos procesos de fronterización en el Mediterráneo, en una Andalucía que había experimentado la emigración de sus campesinos y proletarios al norte de Europa y que, desde mediados de los años ochenta, se incorporaba a Europa como miembro de pleno derecho.<sup>1</sup> La etnografía realizada permitió cuestionar esa «europeidad» que se venía imponiendo en el norte del Mediterráneo, explorando la resemantización de otredades musulmanas y/o latinas en el nuevo contexto de fronterización. No sin sufrimiento y contradicciones, los campesinos andaluces del sur se situaron como patronos europeos, reviviendo de forma inversa sus propias experiencias como emigrantes en Europa del Norte. Vimos ya entonces la importancia de la memoria y de la desmemoria, el uso manifiesto del nuevo antagonismo Norte-Sur y la criminalización de la movilidad de los pobres para hacer valer las nuevas políticas neoliberales y neocoloniales en territorio andaluz. La fronterización que generó la europeización española exigió invisibilizar los matices identitarios y las alianzas que teníamos personas y colectivos herederos del exilio y la emigración en las Américas o en África.

En aquella España receptora de personas en movilidad, que se construyeron como no-europeos (inmigrantes no comunitarios), los estudios migratorios entraron en un solipsismo inveterado, cargado de nacionalismo metodológico y epistemológico. Estas investigaciones se realizaban desde las perspectivas eurocéntricas dominantes, y poco a poco fueron objeto del gobierno público, imponiéndose tanto (auto)censuras como políticas de

---

<sup>1</sup> Liliana Suárez Navaz, *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*, vol. primavera, Oxford / Nueva York, Berghahn Books, 2004.

cooptación. El «buenismo» de perspectivas como la «interculturalidad» o la «mediación cultural» escondían flujos económicos desorbitados hacia la academia, que colaboró en asentar una mirada eurocéntrica sobre los «nuevos otros». Así lograron invisibilizar la historia sufriente de los pueblos ibéricos y el origen violento de las políticas de «integración», «conversión», o «expulsión» desde el siglo XIV en adelante (de judíos, de moriscos, de gitanos, de iluminados o místicos, de activistas de la izquierda, y como siempre, de pobres). La desmemoria sobre la colonialidad hispana se logró imponer con éxito en este proceso de fronterización del Mediterráneo. Apenas se hablaba de las bases clientelares y corruptas de la sociedad española, ni del modo en que se acomodaron las personas migrantes en nuevas periferias y precariedades internas.

Ante este rotundo cambio era preciso atender a otros procesos de desfronterización y descolonización que desde entonces van arraigando en la península con movimientos sociales y redes migratorias transnacionales y transfronterizas. Aprendimos así de estas estrategias de resistencia con los mal llamados «menas», o menores extranjeros no acompañados (o como ellos se autodenominan, *harragas*), que desafiaban las contradicciones entre la ley del menor —que obligaba a su protección—, y la ley de extranjería —que legitimaba su expulsión—. Desde principios de los años noventa esta ley ha servido para condenar a cientos de miles de migrantes a un estatus de «subhumanidad» en el que se legitiman diferencias neocoloniales abismales entre ciudadanos y personas «sin papeles». Colectivos de todos los orígenes se apoyaron en la base moral de que «ningún ser humano es ilegal» y acompañamos su lucha en encierros, huelgas y negociaciones. Fuimos más allá del territorio español para alertar sobre la formación de redes y comunidades transnacionales en Senegal, Ecuador, Rumanía, y prestamos atención al desarrollo de movimientos políticos y medios de comunicación en la diáspora. También fuimos testigos de las crisis capitalistas que hicieron temblar las bases comunitarias que con tanto trabajo habían construido los migrantes. Ellas y ellos fueron los que primero sufrieron las políticas de desalojo de sus viviendas y la agudización de la precariedad laboral.

En el verano de 2015, la llamada «crisis de los refugiados» atravesó nuestras conciencias por la magnitud y la severidad del

sufrimiento migrante, y por la desesperación y desconcierto que Europa manifestó. El efecto fundamental fue dejar atrás políticas que buscaban la cooperación entre origen y destino, como el fugaz «codesarrollo», y rearmar discursos y herramientas de contención de la movilidad. Aunque era evidente el carácter de refugiados de gran parte de estos flujos, este fue el inicio de una etapa de refortalecimiento de las estrategias securitarias a nivel global. Fue entonces cuando la primera autora abrió un proyecto de investigación independiente en el norte de África, con el objetivo de entender mejor el impacto de las nuevas fronteras securitarias en un enclave hispano-africano minúsculo, Melilla.

Allí no solo encontramos un panorama migratorio que ya conocíamos en la península, sino también una población aborigen bilingüe y bicultural, arraigada en el territorio desde siempre y plenamente hispanizada. La compleja historia local y la sangrienta herencia de los enfrentamientos entre rifeños y españoles se unía a una soberanía del territorio reivindicada a la vez por España y Marruecos. Se trataba de un *borderland* o territorio fronterizo genuino que nos recordaba las propuestas de Anzaldúa como chicana queer feminista. Diseñamos varias líneas de investigación sobre movilidad y género, sobre jóvenes migrantes, y como relatamos en el libro, pronto nos encontramos con un fenómeno que no nos esperábamos y que constituía un espacio de investigación etnográfica consustancial a la comprensión de la frontera y la fronterización cotidiana en Melilla, el «mestizaje». Anualmente, y bajo acuerdos de prácticas con varias asociaciones, comenzaron a llegar a la ciudad estudiantes de grado que se insertaban en la trama etnográfica que tejimos desde 2016 hasta 2023. Melilla se había convertido en un reto para nuestra comprensión y para nuestra tolerancia del sufrimiento de personas que, habitando la frontera desde la periferia, quedaban atrapadas en procesos de (in)movilidad.

Iker Suárez se incorpora en 2018 a este espacio etnográfico por su interés político e intelectual en los procesos que allí estudiábamos. Comienza así un periodo de formación y colaboración que continúa desde entonces. Al trabajo de campo seguía el procesamiento de datos y el debate constante sobre los hallazgos y las formas de interpretarlos. Así nos convertimos en coautores de nuestra primera pieza analítica que se publica en el *Journal*

of *Borderland Studies* a principios de 2022.<sup>2</sup> Esta colaboración no fue solo profesional, sino que se introdujo en nuestro ámbito doméstico y personal. Como madre e hijo, y desde una perspectiva feminista, valoramos precisamente estos espacios nacidos del afecto y el cuidado, de la conversación y el intercambio intelectual cotidiano, entre nosotras y con la gente en movilidad que nos inspiraba.

Veíamos que el proyecto daba mucho más de sí y nos apetece, más que trocearlo en artículos que acaban perdiendo el contexto y la narrativa de una aportación más sustantiva, seguir intentándolo en formato libro. La invitación de Vicente Moga a publicar nuestra investigación en el Archivo Histórico de Melilla fue el acicate para preparar un primer proyecto, germen del libro actual. Decidimos publicar en *Traficantes de Sueños* por su alcance y calidad no solo académica sino política, pues éramos parte del activismo por la dignidad de las personas en movilidad y la lucha contra la necropolítica de las fronteras. Durante los dos últimos años fuimos redactando el libro en Madrid, Melilla y Nueva York, donde Iker está cursando su doctorado actualmente.

En cuanto a nuestra posición con respecto al trabajo, somos dos autores españoles (vasco-colombiana y madrileño), herederos de los desplazamientos del exilio y de la vida entre fronteras europeas, americanas y africanas. Al mismo tiempo, somos parte de una clase media española, «cristianos» en términos melillenses, del medio urbano y con abundante acceso a capital cultural y simbólico. Nuestra orientación parte de una autoconciencia sobre las formas en las que reproducimos estructuras de poder, pero también de compromiso en su contra. Este trabajo conjunto se dirige sobre todo a hacer una intervención teórico-política y nace de esa actitud comprometida. En todo caso, este estudio parte de una posición y por tanto tendrá silencios o cegueras que deberán ser subsanados o corregidos, pero creemos importante superar la parálisis liberal de la identidad que a menudo sirve para justificar la elisión de lo importante.

Es imposible agradecer a todas las amigas/os, familia, compañeras/os y colegas que nos han ayudado en este proceso. Andrea Yara del Val Suárez, que completa nuestra familia, ha sido

---

<sup>2</sup> Liliana Suárez-Navaz e Iker Suárez, «Silencing mestizaje at the Euro-African Border. Anti-Racist Feminist Perspectives on Cross-Border Lives», *Journal of Borderlands Studies*, 2022, DOI: 10.1080/08865655.2022.2031254

fundamental con su amor, su apoyo y su alegría. En Melilla, han sido muchas las personas involucradas directamente en el proyecto desde 2016 a 2023. En primer lugar, las personas que firmaron los acuerdos de prácticas con la Universidad Autónoma de Madrid, Melilla Acoge y Oxígeno Laboratorio Cultural. Agradecemos muchísimo el apoyo desde 2016 hasta el presente de Isabel Torrente Bartomeu, Coordinadora de Programas de Melilla Acoge, así como todo el equipo de esta asociación, que hizo gala siempre de su espíritu de acogida y hospitalidad: Ana, Samira, Yamila, Chus, Fati, Khadi, Nora, Sara, Antonio, Jero, Fátima y en particular a Andrea Martínez, que inició como estudiante de prácticas de la UAM y luego fue contratada por Melilla Acoge, siendo siempre una compañera de investigación y trabajo excepcional.

En el subproyecto sobre mestizaje, agradecemos al Instituto de las Culturas por su financiación puntual; a Francesco Bondanini, presidente de Oxígeno Laboratorio Cultural; y a la asistente de investigación que colaboró con nosotros en el trabajo de 2018, Nora Hamed Abdelkader, quien nos abrió las puertas del trabajo cualitativo con personas y familias transculturales. Agradecemos el permiso concedido para revisar los datos de matrimonios «mixtos» en el Registro Civil durante varios veranos, y hubiéramos querido poder entrevistar a sus funcionarias, pero desafortunadamente no accedieron a ello. En el trabajo sobre violencia de género y mujeres amazigh agradecemos a Laura Segura (responsable en la Unidad de Violencia de Género en la delegación de gobierno) y Julia Aldamuz (directora de una de las tres casas de acogida para mujeres víctimas de violencia de género gestionadas por Mujeres en Igualdad), así como a Llunaida Mohamed, del Movimiento por la Paz (MPDL). En el trabajo con los *harraga* agradecemos a Prodein, José Palazón y Maite Echarte, además de las investigadoras en prácticas del Servicio Jesuita a Inmigrantes (Paloma, Carmen Lucía, Isabel, María), la doctora Lorena Gazzotti y Elisa Floristán. Las y los estudiantes de antropología en prácticas a los que agradecemos su talante investigador, fueron en orden de involucración en el programa desde 2017 en adelante: Inés Alemany, Clara Esteve, Irene García Gutiérrez, Nabila El Hajoui Zahi, Andrea Martínez, Álvaro Delgado, Leo Mesonero Obaya, Fátima Ezzahra Sahnoun Sahnouni, Firdaous Hamidouch Ahmidouch y Matilde Aizpurúa ya en 2023. En Nador comienzan sus prácticas en 2023 Cristina Aguado y Olga Bardales, con un nuevo acuerdo con la

Fundación Mujeres por África gracias a su directora Teresa Langle de Paz. En Madrid agradecemos también a los participantes en seminarios de descolonización y antirracismo, como Claudia Senike Moreno, Celia Aaroz, Youssooupha Sock, Christians Morfa y Gabriela García, entre muchas otras y otros.

De los muchos entrevistados en Melilla mencionaremos solo a algunos de los que se han prestado a ayudarnos muchas veces: Vicente Moga, José Luis López Belmonte, Sonia Gámez, Alicia Benarroch, Ecram Mohamed, Abdesalam Hasan, Sergio Ramírez, Sebastián Sánchez, Dunia Al-Mansouri, Rachid Moktar, Irene Flores, Yunaida Driss, Rosario Muñoz, Malika Mohamed, Violeta Salama y tantas otras personas que no podemos mencionar con sus nombres. Para todas y todos hemos usado en el libro pseudónimos, respetando el origen etnoreligioso de cada participante. Son más de 100 entrevistas no estructuradas, varios grupos de discusión y entrevistas grupales, y trabajo de campo etnográfico intensivo en la ciudad y su entorno fronterizo, con cientos de conversaciones informales cotidianas con melillenses de todos los colectivos etnoreligiosos, extracciones sociales y profesiones. Somos deudores del apoyo y generosidad de tantos informantes que han participado de una u otra manera en este estudio de largo recorrido, incluidos políticos, profesionales del trabajo social y periodístico, además de algunos académicos locales. Pero son las y los amigos los que han sostenido nuestras visitas a Melilla y nos han hecho compartir su vida cotidiana, apoyándonos con cariño y amistad. Muy especialmente a José Luis López Belmonte, quien encarna la generosidad y hospitalidad melillense, a José Cabo y Carlos Esquembrí (recientemente fallecidos, siempre les recordaremos), a Cristina Montes, María Ángeles Sánchez y Enrique Delgado, a Nora Mohamed y Fatma Mohand, y a toda la gente de Guelaya-Ecologistas en Acción, con quienes hemos festejado y aprendido mucho.

Una vez terminado el manuscrito Pedro Tomé aceptó la invitación de leerlo, y lo hizo con enorme generosidad y atinadas sugerencias. Como editores agradecemos el trabajo de Emmanuel Rodríguez, Beatriz García y todo el equipo de Traficantes de Sueños; estamos en deuda con ellas por confiar en este proyecto y permitirnos ser parte del enorme esfuerzo editorial militante que genera redes y espacios de resistencia en nuestro país y más allá. Esperamos contribuir a este proyecto con nuestro trabajo.





# 1. Melilla, frontera sur

## **Abrir el análisis de la frontera: más allá de la valla**

En verano de 2016 aún estaban presentes los ecos de los cientos de miles de personas que el verano anterior habían cruzado el Mediterráneo. Huían de guerras y situaciones insostenibles creadas por las crisis ecológicas, socioeconómicas y políticas del Sur global. En aquel entonces Melilla y su valla eran aún intercambiables para nosotras, al igual que para tantos otros visitantes. Estábamos abducidas por el gran espectáculo mediático, sus imágenes esperpénticas y siniestras. Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), en aquella «crisis migratoria» casi un millón de refugiados e inmigrantes habían logrado franquear las fronteras marítimas y terrestres hacia Europa, más de 4.000 habían muerto y se calculaba un sin número de desaparecidos.

Pronto nos dimos cuenta de que la ciudad de Melilla estaba atrincherada dentro de la valla, dando la espalda a las tan mediáticas realidades fronterizas. Pretendiendo que no existían. Resultaba sorprendente descubrir el plácido ritmo de la vida melillense, el disfrute de sus gentes en un clima privilegiado, las numerosas fiestas y espectáculos ofrecidos gratuitamente por el Ayuntamiento, o la playa mediterránea. El activista y fotógrafo José Palazón consiguió captar este contraste en su premiada fotografía, que muestra en un primer plano a algunos melillenses jugando al golf mientras detrás jóvenes africanos aguantan

encaramados en la gran valla. La imagen denuncia el vergonzante solapamiento de la pobreza y la riqueza, la indiferencia melillense ante las constantes tragedias migratorias.

El impacto internacional de la foto no gustó nada a la ciudadanía melillense. La valla y sus «crisis» se perciben como efectos no deseados de la nueva función que la ciudad ha adquirido en el contexto de la Unión Europea. Por mucho que a visitantes como nosotros nos sorprendiera, parecían muy acostumbrados a la militarización de la zona y en su mayoría lo justificaban por la necesidad de defender la plaza de soberanía española antes contra los rebeldes rifeños y ahora contra los «inmigrantes ilegales». Aunque toda la ciudad rezuma la memoria triunfalista de la conquista militar del Rif, muchas cosas deberían haber cambiado desde entonces. Y sin embargo las continuidades prevalecen: Melilla funge como frontera europea asediada por personas del Sur global. Las nuevas normativas de extranjería se adaptaron a la legislación europea, con un despliegue humanitario que se reforzó y modernizó con dinero europeo y español. Los refugiados e inmigrantes que desbordan el Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (conocido como CETI) son retenidos aleatoria y discrecionalmente, canalizados hacia la península a través de las herramientas securitarias y humanitarias de España y Europa.<sup>1</sup>

La deseada «normalidad» de Melilla, su deseo de ser equiparable a cualquier ciudad española, crea un raro ambiente para los que venimos de fuera. Aunque la situación parece «bajo control» del régimen fronterizo, las tragedias que sacuden las conciencias y la tranquilidad de la apacible vida melillense son comunes: saltos de vallas, cayucos y barcasas repletas de personas a la deriva en el mar, redes de tráfico y trata que se lucran de la violencia ejercida sobre la movilidad migratoria. Solo las asociaciones de derechos humanos, algunas redes de solidaridad locales y algunas instituciones como el Defensor del Pueblo<sup>2</sup> testimonian,

---

<sup>1</sup> Solo muy recientemente la resolución judicial del tribunal supremo sobre la libertad de movimiento de los solicitantes de asilo admitidos a trámite ha establecido un límite a estas prerrogativas excepcionales sobre la movilidad migrante en Melilla (Gazzotti 2023). Hoy por hoy el CETI está vacío y su misión parece incierta.

<sup>2</sup> Rendimos tributo al trabajo de investigación, denuncia y acompañamiento de muchas asociaciones y activistas defensores de los derechos migrantes, como Cruzando Fronteras, Iridia, el SJM, APDHA, CEAR, Por Causa o las caravanas de «Abriendo Fronteras» que aglutinan muchas asociaciones de denuncia de las violaciones de derechos humanos en las fronteras.

investigan, y denuncian las tragedias anónimas de cientos y miles de personas que mueren en los naufragios o que sufren las devoluciones en caliente. Ante el olvido, reivindicán la memoria y la injusticia de masacres como la del Tarajal en Ceuta o la más reciente de Melilla el 24 de junio de 2022.<sup>3</sup> Porque la violencia estructural que gobierna la movilidad en el Mediterráneo se conjura mediáticamente con tragedias mercantilizadas para consumir y olvidar (De Genova, 2013).

La valla, cada vez más alta y peligrosa, reverbera más allá de Melilla, hacia el sur, como muestran los procesos de externalización hacia Marruecos y otros países de tránsito. Los africanos son detenidos y perseguidos en sus trayectorias migratorias, más allá de los flashes de la valla. La frontera también reverbera hacia dentro. En Melilla se silencia e invisibiliza la escandalosa desigualdad socioeconómica, jurídica y política que aún hoy prevalece sobre las y los «moros», estigmatizados como una subrepticia «amenaza» al enclave melillense. Más allá de la valla, estas realidades quedan fuera de la cobertura mediática, pero son parte esencial de esta ciudad fronteriza y de su entorno marroquí y africano.

Detrás y más allá de la frontera y su espectáculo, se extienden los dispositivos fronterizos que sostienen un régimen de gobierno más profundo que la valla. El trabajo etnográfico nos ha ido revelando poco a poco que estas realidades — la frontera, las dinámicas internas del enclave y los procesos soportados por el Rif — son inseparables, distintas facetas de un mismo entramado de poder. No obstante, los relatos dominantes a menudo disocian

---

<sup>3</sup> La última tragedia fue protagonizada por 1.700 sudaneses que bajaron en una impresionante columna desde el Monte Gurugú, el monte cercano a Melilla donde acampan y se preparan antes de intentar saltar la valla. Huían de la guerra, la hambruna y la sequía; su tránsito por el norte de África fue más de 4.000 kilómetros de desiertos y fronteras militarizadas, con sobornos, engaños, detenciones y encierros. Aquel día estaban resueltos a cruzar la frontera. Las imágenes resultan estremecedoras, los testimonios abrumadores. Subieron hacia el puesto fronterizo del Barrio Chino, donde se encaramaron al techo, que cayó bajo el peso. Siguieron adelante entre piedras, balas de goma y botes de humo, que lanzaban las fuerzas de seguridad de ambos países. Muchos murieron allí mismo, asfixiados y aplastados. Otros consiguieron saltar columpiándose sobre las barras de peines invertidos, entrando en Melilla y corriendo hacia el CETI. Se sigue reclamando una investigación independiente, las listas de desaparecidos y muertos siguen sin estar completas. Las autoridades no han admitido ninguna responsabilidad.

estos fenómenos. Nos preguntamos, entonces, cómo evitar la separación analítica de estas dimensiones interconectadas. ¿Cómo entender el régimen fronterizo más allá de su iconografía, en su articulación real con los procesos no mediáticos que la reproducen en su día a día? En otras palabras, ¿cómo dejar atrás relatos fragmentarios en pos de un análisis holístico y sintético, que conecte lo evidente y lo velado?

Para ello, en este estudio desarrollamos una perspectiva que atiende a la articulación, interacción y retroalimentación entre, por una parte, la *frontera geopolítica y jurídica* y, por otra, los *procesos de fronterización*. Con estos últimos nos referimos a aquellas dinámicas que, siendo indispensables e indisolubles de la gran frontera, no son reducibles a ella, así como tampoco son explicables en los mismos términos. Estos procesos refieren a la micropolítica del régimen fronterizo, que articula la economía política con los cuerpos, el Estado con el sexo, las «culturas» con los linajes, la socialización con la subjetividad. Esta propuesta analítica añade una profundidad histórica atenta al desarrollo de la colonialidad hispana que da sentido a estas micropolíticas fronterizas. La descolonización de esta historia y de este espacio exige, siguiendo a teóricos latinoamericanos, integrar el *abigarramiento* propio de esta larga duración, un complejo entramado de significados atravesado por distintas fases históricas, modos de producción y formaciones discursivas, que se nutren y contradicen al mismo tiempo.

Melilla es, además, un ejemplo perfecto del régimen fronterizo dominante en el neoliberalismo global. Este, como señalan numerosos estudios teóricos, es un instrumento militarizado de contención de la movilidad de los y las condenadas de la tierra, empobrecidos y racializados, para reproducir la desigualdad y el *apartheid global*. Ante la pobreza y la desventura del Sur global, las sociedades opulentas han desarrollado un sentimiento de *asedio*. Hoy en día, el norte global percibe las tragedias humanas de huida, hambre o falta de esperanza como *amenazas* a su bienestar, y la movilidad humana como un peligro constante (Hage, 2016). Persiste así un discurso y un sentimiento de superioridad moral que, tanto en el pasado como ahora han legitimado el sometimiento del Sur, la extracción de sus recursos materiales y humanos, la negación de sus instituciones y sus creencias, el asesinato o la esclavitud de hombres y mujeres atrapados en la violencia,

y la necropolítica de la gestión de la movilidad. El miedo del Norte global a la movilidad del Sur hunde sus raíces en Melilla, en el régimen colonial, capitalista y patriarcal de larga duración que examinamos en este libro. Aunque la gran frontera no existía como dispositivo físico, fueron múltiples y cotidianos los dispositivos fronterizos diseñados para extender al interior del enclave la separación y distancia entre colonizadores y colonizados. Y a pesar de ello, sin ruido, con prácticas transfronterizas constantes que han sido ilegalizadas y criminalizadas por el poder militar, los rifeños musulmanes de la región han conseguido atravesar el régimen fronterizo.

En estas prácticas palpita la historia subalterna de sufrimiento y resistencia a la dominación colonial del Rif y del Sur global; una historia a la que aquí queremos atender. En realidad, no es la guerra, ni la frontera lo que crea el miedo y la sensación de asedio. Es la constatación cotidiana de las fuerzas vitales que transgreden la fronterización: lo transfronterizo, lo transcultural o lo «mestizo».<sup>4</sup> Fenómenos vigorosos y pujantes cuya negación y contención configura las mallas clasificatorias que ordenan la población, garantizando el control social y la dinámica fronteriza más allá de la gran valla. Son precisamente estas dinámicas dialécticas e imperceptibles de desfronterización y fronterización las que queremos visibilizar, para no solo comprender sino también resistir e impugnar el régimen fronterizo.

Y es que la transgresión cotidiana y silenciosa de las dinámicas de fronterización no es política ni mediáticamente relevante. Sin embargo, ofrece claves para entender la tensión entre nuevas genealogías descolonizadoras en la zona. Este libro ofrece un estudio antropológico para entender la articulación entre frontera y racismo, entre frontera y patriarcado, entre frontera y apartheid global y local que atraviesa no solo las lindes nacionales sino los cuerpos que habitan este espacio fronterizo, sus barrios y

---

<sup>4</sup> Para no cansar con las «comillas» en todas las referencias al «mestizaje» o los y las «mestizos/as», usaremos estos términos con o sin comillas, pero advirtiendo desde el principio que problematizamos la categoría y rechazamos su uso común como «mezcla de culturas», si bien lo recogemos como término emic, es decir, desde el punto de vista de los informantes. Este libro es, en gran parte, el resultado de la exploración crítica de las huellas coloniales hispanas en el actual sistema clasificatorio etnocultural (etnoreligioso, etnoracial, etnonacional, en sus diversos y a menudo contradictorios usos), en su contexto transfronterizo y transcultural.

familias, sus relaciones sexoafectivas, las subjetividades y las retóricas de convivencia multicultural. Para entender estas lógicas de fronterización múltiple es preciso ir más allá de los sucesos trágicos que reciben la atención de los medios de comunicación y las grandes asociaciones de derechos humanos.

Planteamos un análisis etnográfico, feminista y descolonizador que concibe la movilidad social como objeto de gobierno, con dimensiones cotidianas, históricas, simbólicas y político-económicas. Del estudio de caso de Melilla emana una concepción de frontera expansiva e innovadora que articula la triangulación entre: (1) el despliegue neocolonial del Estado y su intervención racializada de larga duración, (2) los nuevos dispositivos de acumulación de capital, explotación y desposesión, y (3) las formas patriarcales que estructuran las relaciones transfronterizas y transculturales y que regulan diferencialmente la movilidad social de las personas.

### **Genealogías neocoloniales melillenses**

Llegamos a Melilla en un ferry desde Motril (Granada) en plena operación de paso del Estrecho. Cientos de residentes europeos de origen marroquí volvían a sus lugares de origen para disfrutar de las vacaciones con la familia. Estos barcos eran reflejo de la segregación que luego veríamos en la ciudad. Las familias de origen marroquí ocupaban el espacio abierto de la cubierta, colocando sus mantas y pertrechos en las esquinas y recovecos. Los niños jugaban, los padres dormitaban y preparaban la comida. Los baños se estropearon y nadie venía a arreglarlos a pesar de las quejas. Esta situación era bochornosa e indigna para los cientos de niños y familias que no podían usar el servicio. A ningún responsable le importaba, aparentemente.

Nos sentamos con una familia que volvía de Barcelona para pasar sus vacaciones en el espacio fronterizo entre Melilla y Nador. Nos hicieron un hueco a su lado y comenzamos a hablar de la situación del barco: «Lo que pasa es que los cristianos suelen viajar en camarotes con baños, no se mezclan con nosotros. Lo que aquí pasamos los moros les importa poco». Hablaban un castellano suave, que pronto supimos identificar como el acento melillense. El padre estaba destinado en la Delegación de Gobierno

de Barcelona como guardia civil. La madre, que vestía con un hiyab de un color turquesa como sus ojos, había estudiado y trabajado como contable hasta que nació su tercer hijo. Se llamaba Nora y se declaró melillense de toda la vida: «Yo soy más española y más de Melilla que la mayoría de los cristianos que han llegado después, pero hasta que se nos reconoció el derecho a la nacionalidad éramos apátridas, ni marroquíes ni españoles». Nos sorprendimos por este rotundo comentario, no podíamos creer que los melillenses musulmanes habían sido unos «sin papeles». El esposo entonces añadió «yo necesitaba un salvoconducto para salir de la ciudad, se podían ir mis compañeros del equipo de fútbol, pero yo si no me daban ese permiso especial no podía moverme». Así comenzamos a conocer su historia, sus voces, las del pueblo amazigh atrapado y negado en su tierra entre los gobiernos español y marroquí: «Igual le pasó a nuestro líder rifeño Abd el-Krim, luchó contra el Protectorado español y les venció, pero luego buscó el apoyo del rey marroquí y nos traicionó; lo mismo le pasó a Dudú en los ochenta, luchó en Melilla para que nos reconocieran como ciudadanos ya en democracia, y ambos gobiernos le arrinconaron. Somos rifeños, y estamos allí desde siempre, en tierra de nadie, o, mejor dicho, en nuestra tierra».

Impresionados por la inmersión en el arraigo histórico e identitario de la familia de Nora, llegamos al puerto de Melilla. En el aparcamiento nos esperaba María, hija de la propietaria de la vivienda donde habíamos alquilado una habitación. Había sido muy complicado encontrar esta oportunidad, todos los hoteles estaban llenos con personal de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado, policías nacionales, guardias civiles, soldados u oficiales del ejército. María traía su todoterreno con juguetes de niños y un uniforme del ejército de tierra español en los asientos de detrás. Como antes con Nora, rápidamente se estableció una conversación muy agradable, y nos ofreció enseñarnos la ciudad antes de llegar a la casa donde nos esperaba su madre, Rosa: «Yo soy militar y mi padre era guardia civil, siempre hemos estado aquí en Melilla defendiéndola». Según avanzábamos en el tour espontáneo por la ciudad contaba anécdotas históricas de las guerras contra los «moros» y «nuestra» victoria «para que vayáis sabiendo algo de Melilla». Los nombres de las calles, los monumentos y las estatuas, incluida la del dictador, Francisco Franco,



que estaba a la salida del puerto, evidenciaban la «españolidad» de la ciudad marcada por imaginarios imperiales y católicos.

Estábamos perplejos por la contigüidad de las dos genealogías melillenses, las dos caras de la historia bélica y fronteriza de la ciudad, que venía de lejos: la familia de Nora, que representaba la comunidad amazigh-musulmana invadida por el ejército español y María, que encarnaba el espíritu militar español que les sometió al régimen colonial del Protectorado español. Una y otra se consideraban españolas y melillenses «de pura cepa», pero para ambas el otro grupo era un «invitado» en la tierra que consideraban propia y un antiguo enemigo. A pesar de la mutua ambivalencia y recelo entre ellas, ambas afirmaban que «en Melilla hay una buena convivencia».

Nada más llegar a la ciudad estas dos mujeres nos habían introducido a la aporía fundacional de la identidad melillense, atravesada a la vez por el antagonismo y la «convivencia», por el racismo y la desigualdad al mismo tiempo que por espacios de intercambio mutuo. Una compleja e irresoluble tensión propia de lo que hemos denominado zonas de contacto abigarradas. El adjetivo «abigarrado» incorpora el trabajo descolonial de Zavaleta y Rivera Cusicanqui en Bolivia (1986, 2010), evitando la premisa de linealidad histórica en la que lo neocolonial es una fase posterior y superadora de lo colonial. Lo interesante del abigarramiento es cómo contiene diferentes estratos culturales y modos de producción, que confluyen en la condición neocolonial abigarrada. El concepto de «zonas de contacto» incorpora el trabajo de Mary Pratt, que las define como «un espacio social donde las culturas [sic] se encuentran, se enfrentan, [y] lidian unas con otras en contextos de relaciones de poder altamente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas» (1991: 34). En esta zona de contacto abigarrada del Rif, existe una permanente ambivalencia en cuanto al «otro dentro de mí», un desgarramiento vital e histórico atravesado por el dominio colonial que no se resuelve en las esencias culturales construidas por modelos abstractos como mestizaje cultural, hibridez, inter o multiculturalismo (Memmi, 1957; Fanon, 1952; Césaire, 1955; Bhabha, 1990).

Frente a esta lectura nuestra, las retóricas dominantes que legitiman el régimen fronterizo representan Melilla como una ciudad «moderna», conectada a las influencias europeas más

prestigiosas, como la arquitectura modernista del catalán Gaudí. En los panfletos turísticos no hay fotos de los barrios amazigh-musulmanes que trepan por las colinas alrededor del centro de la ciudad, ni de la valla, icono mediático de Melilla. No se refleja la historia colonial ni las diversas genealogías de los habitantes de la ciudad. Se describía la ciudad como el más perfecto ejemplo de la convivencia entre las «cinco culturas», la «cristiana», la «musulmana», la «hebrea», la «hindú» y la «gitana»:

Cinco culturas, cinco pilares de la civilización actual decidieron asentar en esta pequeña ciudad las bases de una convivencia social en todos sus aspectos y crear así un crisol de identidades al calor del Mediterráneo [...] En su vida cotidiana, en sus calles y edificios, en sus comercios y en sus fiestas, Melilla es espejo de estas cinco miradas que se contagian unas a otras para formar una sola ciudad de mil caras [...] La esencia de lo cotidiano se entrelaza entre la singularidad y el sentimiento de respeto por las diferencias, compartiendo una mirada cosmopolita a un mundo que cada vez con más fuerza consolida la riqueza multiétnica y multicultural como el verdadero pilar de la integración social y democrática.

Melilla es una ciudad soleada y templada que mira al Mediterráneo y da la espalda a la valla. Esta frontera es, para todos sus residentes, ciudadanos y extranjeros, con documentos o sin ellos, una pesadilla que prefieren ignorar. Las colas en la frontera, la violencia de la vigilancia cotidiana o el rechazo de los saltos a la valla son para todo el mundo una realidad sobrevenida con la incorporación de España a Europa. No obstante, frente, o mejor a través de la valla, se produce una vida transfronteriza y transcultural cotidiana que es la que da sentido a esta comarca, con un hormigueo permanente de la sensación ambivalente del «otro dentro de mí», heredada del colonialismo. Las gentes interaccionan en un contexto que ciertamente no es amable, marcado por la segregación y la desigualdad además de por las tragedias constantes de las personas que atraviesan la valla. En esta zona de contacto compleja y a menudo despiadada, se producen sin embargo todas las emociones y situaciones vitales que atraviesa el ser humano. Y en la interacción cotidiana constante entre los grupos, a veces surgen relaciones socioafectivas «mixtas», que dan a luz a niñas y niños que viven desde la disidencia factual

a las instituciones sociales involucradas, el parentesco, el linaje patriarcal, el sistema de codificación social e identitaria. Pero no nos llevemos a engaño ni nos dejemos tentar por las retóricas de la convivencia, el mestizaje y la interculturalidad. Esta es una ciudad donde, a pesar de, o más bien, debido a su multiculturalidad de hecho, prevalece la lógica de fronterización, en particular la que emerge del antagonismo latente entre las dos principales comunidades etnoculturales, que todo el mundo nombra como «cristianos» y «musulmanes». La memoria histórica está aquí a flor de piel, nadie la olvida, aunque la vida se impone en sus tránsitos y sus contagios.

### **Fronteras internas, clasificaciones sociales y vida «mestiza»**

Entender Melilla como paradigma del régimen fronterizo nos obligó a trascender la valla, aunque no olvidarla. Desde el trabajo inicial en el CETI y con las asociaciones que trabajaban con la pobreza y la exclusión de mujeres, niños y jóvenes migrantes, trazamos una línea de trabajo hacia el interior de la ciudad, en talleres con niños melillenses de los barrios musulmanes, que impulsaba la ONG Oxígeno Laboratorio Cultural con Accem. Fue en este contexto donde comenzamos a aprender sobre la dimensión vital de los cruces fronterizos y el peso de las categorías etnoreligiosas en la clasificación de los grupos sociales en la ciudad. Sabíamos por Nora y por María que aquí la convivencia se daba (o no se daba) entre «cristianos» y «musulmanes», o como ambas dijeron, entre «moros y cristianos». Estas categorías eran algo más que una anécdota curiosa y ciertamente exótica para el foráneo; se usaban en el día a día y desde pequeños sus habitantes estaban atravesados por estas fronteras internas genealógicas, independientemente de sus creencias personales. Los pequeños melillenses con los que comenzamos a trabajar no solo se autoclasificaban, sino que etiquetaban sin pudor al resto de las personas que allí estábamos.

Escuchamos por primera vez usar la categoría «mestiza/o» con el revuelo y burlas de los niños en uno de los barrios de mayoría amazigh, cuando surgieron nombres como Abdul José o Fátima María. Unos y otros gritaban que estos niños no eran ni

«cristianos» ni «musulmanes». Los niños los ridiculizaban porque, según decían unos y otras, «no son ni una cosa ni la otra», mientras el grupo canturreaba con sorna «son mestizos, son mestizos». Esta experiencia etnográfica fue el inicio de nuestro interés por el modo en el que las fronteras se marcaban cotidianamente en las personas de la ciudad y cómo las ambigüedades resultaban transgresoras, punibles, ridiculizables. Estábamos en territorio africano, en un Mediterráneo cuya raíz histórica ha estado marcada por la tensa coexistencia de las tres religiones mono-teístas. Pero sorprendentemente, la ambigüedad que iba más allá de las categorías etnoreligiosas se nombraba con una categoría llegada del entorno colonial hispanoamericano. En la tierra de la valla europea en África, de las realidades fronterizas neoliberales y del apartheid global, emergía el legado simbólico y material del colonialismo hispano. El uso de la categoría «mestiza/o» era un aparente anacronismo injertado en el Mediterráneo, usado desde la colonización hispana para describir la descendencia de los matrimonios o relaciones sexuales informales entre peninsulares e indígenas americanos. En Melilla la categoría enraíza en la cultura popular para describir los intersticios y transgresiones sexuales entre las tres comunidades etnoreligiosas del medievo peninsular: cristianos, musulmanes y hebreos. El hecho de que fueran los niños de los barrios los que la usaran indicaba que no era algo casual y mucho menos erudito. No se trataba tampoco solamente de una autodenominación voluntaria, sino de un estigma surgido de un abigarrado campo semántico de larga duración, un sustrato transatlántico del orden etnoracial hispano que se encarnaba en las clasificaciones sociales en Melilla y se transmitía a través de la socialización y la crianza, a través de las fronteras.

Dada la invisibilización de este fenómeno, nunca habríamos intuido la cantidad e importancia de estas relaciones sexoafectivas «mixtas» y su descendencia «mestiza» de no haber hecho trabajo de observación participante en diversos espacios de la ciudad. Las sorpresas etnográficas generaron nuevos campos de análisis. Esta es la riqueza del trabajo antropológico, pegado a la vida cotidiana de las personas y respetando sus procesos de significación para entender sus (heterogéneas y conflictivas) lógicas culturales. Aunque la gente dice que el mestizaje es «lo más

normal del mundo», en realidad apenas se nombra. A veces se usa con disimulo, otras con franco desprecio.

Desde luego, no forma parte del idílico «crisol de identidades» mencionadas en los discursos políticos y turísticos.<sup>5</sup> El o la «mestizo/a» no tiene una existencia reconocida en la ciudad, como bien ilustra esta anécdota que nos contaba un querido amigo melillense sobre una conversación que escuchó en la piscina del colegio católico La Salle:

Iba yo al colegio para hacer natación, yo entraba cuando salían los niños, y ni les vi la cara porque había una mampara, pero lo oí. Había uno que acababa de venir de fuera y tenía un lío el pobre [...] Él veía que en el colegio había de todo, que uno era de una cosa, que otro era de otra, y los niños le estaban hablando y le decían, «bueno, la cosa es así: si tu padre es musulmán y tu abuelo musulmán, tú tienes que ser musulmán» y dice el nuevo «¿y no puede elegir?», «es musulmán porque nació musulmán y si tu abuelo es cristiano y tu padre es cristiano, tú te quedas cristiano». Y dice el nuevo, «pero, si tu madre es musulmana y tu padre es cristiano, entonces ¿tú que eres?». Y responde el melillense, «pues tú no eres nada». A lo que el nuevo replica, «¡pero algo tendrás que ser!», y le responden «no, no eres nada, ya lo elegirás tú cuando seas mayor».

Se le aclara al niño recién llegado que el linaje es el que marca la identidad desde el nacimiento y que la descendencia de parejas mixtas no tiene lugar en el sistema de clasificación local. Al ser un linaje doble, la identidad solo se resuelve cuando una vez seas adulto elijas una y niegues otra. La mixticidad no produce identidad porque las categorías refieren a herencias genealógicas configuradas históricamente como incompatibles por la frontera (la ocupación, la guerra) y la religión.

Es importante entender que la clasificación social no es espontánea, racional, ni refiere a cosas o grupos objetivos, como las fronteras tampoco son «cosas». Son producto de la historia

---

<sup>5</sup> Podría pasar que, en un perverso giro multiculturalista como el que estamos testimoniando, estas prácticas transfronterizas y transculturales llegaran a instrumentalizarse por parte de la élite política como «otra» cultura, ennoblecida como el ejemplo superlativo de la convivencia melillense. Esto aún no ha pasado y no es fácil que suceda, como explicaremos.

social y cultural, son marcajes simbólicos de las diferencias relevantes para esa sociedad. Los sistemas de clasificación colectiva dan forma al mundo social, nos sirven para pensarlo y percibirlo y son guías de nuestro comportamiento. En este caso, las representaciones simbólicas de los linajes posibles se han construido de manera colectiva a partir de la organización más próxima y fundamental (en este caso la religión y la frontera) y adquieren «carta de naturaleza» por su continua transmisión de generación en generación, y su reificación en discursos, rituales, y políticas públicas. El hecho de que estas categorías de clasificación se naturalicen hace difícil que desde dentro se perciba su componente construido y externo. Pero los linajes organizados en clasificaciones etnoreligiosas son parte de un sistema político y cultural hispano de larga data, y aunque hoy en día no regulan las interacciones en el espacio público, siguen vigentes en la vida cotidiana de forma tácita. Las regulaciones matrimoniales, el sistema de clasificación social, y los privilegios y prohibiciones derivados de ellos definirán ancestros, linaje, grupo de pertenencia y derechos transmitidos y reconocidos.

Pero entonces, ¿cuál es la filiación de las y los niños nacidos de relaciones sexoafectivas «mixtas»? ¿Por qué su «mezcla» es motivo de risas o burlas y por qué afirman los niños de la piscina que hasta que sean adultos los niños mestizos no son «nada»? ¿Es posible que haya personas que queden fuera de los sistemas de clasificación sancionados por la cultura dominante? Sabemos que así es. Los ejemplos más claros de esta exclusión estructural los vemos en clasificaciones y personajes liminales como los «sin papeles», los apátridas, las personas trans o los niños con linajes mixtos. Su exclusión es un síntoma de las grietas de las certidumbres del orden social, la normalidad y la legalidad. Pero, aun así, en los intersticios surge la vida, allí donde la hipervigilancia se debilita, aunque no se produzca una impugnación consciente de ese orden social (Delgado, 2006). En el orden clasificatorio binario, basado en nociones de pureza genealógica, la idea de transición, mezcla, o rechazo de tal orden es perturbadora, inquietante, alarmante.

El término mestizaje viene del latín tardío, *mixticius* (mezclado), y del verbo *mīsecere* (mezclar), y su importancia en las sociedades iberoamericanas hace que su raíz se use también en

italiano, francés o inglés.<sup>6</sup> También existe el término *miscegenación*, que entra con fuerza en el contexto anglosajón junto a su modelo de segregación racial y la regla de la gota de sangre que te hace perder la blanquitud. A nivel científico, la sociobiología decimonónica planteó la idea de mestizaje como mezcla de culturas o razas, pero es una idea trampa pues nos lleva a pensar la «mezcla» como opuesta a una «pureza» previa, bien sea biológica, cultural, racial o religiosa (Amselle, 2000). Nuestra interpretación del fenómeno es constructivista: nos interesa mostrar cómo se construye la «mezcla» en relación con sistemas de clasificación social y momentos históricos específicos, que conjuran su existencia a partir de su negación o discriminación. Las experiencias vitales «mixtas» lo han sido en contextos de gobierno que han intentado amortiguarlas, eliminarlas o asimilarlas.

Frente a la trampa esencialista y biologicista que produce la palabra *mestizaje* de manera casi espontánea, las ciencias sociales y humanas han explorado el territorio y las experiencias mestizas como procesos que adjetivan prácticas vitales, más que mezclas estables y sustantivadas. La experiencia política y epistémica de la categoría de *mestizaje* está atravesada por el dilema moral del sexo interétnico en sociedades patriarcales. Laplantine y Nouss en su magna obra sobre *mestizajes* nos proponen pensarlos como:

La experiencia de la desaprobación, de la ausencia y la incertidumbre que pueden surgir de un encuentro [...] La ilusión de representaciones claras y definitivas son el opuesto exacto de la inestabilidad y el desequilibrio mestizos, que son experiencias

---

<sup>6</sup> Como hemos dicho, usamos la categoría «*mestizaje*» como término auto-descriptivo o *emic* en Melilla, pero con una extremada cautela epistémica. La propia categoría induce a trampas y malentendidos biologicistas que nuestro estudio de caso desmonta. No obstante, creemos que es importante su uso para, por una parte, recoger los trabajos históricos en relación con las prácticas asociadas a la categoría y, por otra, porque su uso *emic* no solo refleja la fuerte herencia del sistema ideológico colonial, sino que se resignifica en el contexto ideológico multicultural del actual régimen fronterizo neoliberal, lo cual problematizamos como forma de gobierno neocolonial. Nuestro esfuerzo por construir genealogías críticas hará que no usemos siempre la categoría y menos en forma sustantivada; otras categorías como *creolización* (Gutiérrez Rodríguez, 2015; Glissant, 2006) se acercan más a nuestra perspectiva teórica y la usaremos cuando hablemos de prácticas transculturales, pero tienen la debilidad de no entroncar con la colonialidad hispana dominante en la zona.

de desgarramiento y conflicto [...] Si, en una actitud antirracista, el mestizaje puede colaborar en reunir a todos los que se oponen a lo inhumano (racismo, xenofobia), tanto mejor. Pero nada le es más ajeno que las ideas de plan, de programa. En el mestizaje destaca la índole involuntaria, inesperada, de los encuentros. Su existencia y permanencia son realmente problemáticas [...] El mestizaje no se reduce ni al multiculturalismo en el plano sociopolítico, ni a una realidad biológica en el antropológico (Laplantine y Nouss, 2007: 24 y 31).

El mestizaje deviene político siempre que transgreda el orden establecido, las reglas no escritas sobre quién debe acostarse con quién y qué se reconoce o no como descendencia legítima. Foucault nos ayudará a analizar el gobierno de la sexualidad como indicador de dispositivos fronterizantes arraigados patriarcal, etnoracial y religiosamente, que imponen la supremacía sexual y racial, la pureza y la segregación como garantía del orden establecido.<sup>7</sup>

### Y tú, ¿de quién eres?

En Melilla es difícil que no te etiqueten. Hay una obsesión con el mantenimiento del orden categorial, a pesar o quizás a causa del abigarramiento característico de su idiosincrasia fronteriza neocolonial. En los discursos cotidianos se categoriza a la gente según su linaje etnoreligioso, «cristianos», «musulmanes» (en su designación popular «moros»), y «hebreos», que son las tres categorías originales, e «hindúes» o «gitanos» en su incorporación reciente. Dado que las comunidades judías, hindúes y gitanas son minoritarias, la línea divisoria clasificatoria dominante es entre «moros y cristianos» —una frontera que reproduce el orden nacional, etnoracial y religioso en las coordenadas de Norte y Sur globales—. Como Barth afirmó en su estudio pionero de la etnicidad, es la frontera la que marca la diferencia, más que las diferencias en sí, cuya compleja polisemia nunca se agota (1969).

---

<sup>7</sup> El concepto dispositivo hace referencia a un conjunto heterogéneo de discursos y propuestas (filosóficas, morales, teológicas y demás) de instituciones y leyes, así como de enunciados científicos; el dispositivo es la red que los une, que gobierna el juego entre los hilos heterogéneos en un momento histórico dado.



Como equipo de investigación de una universidad en Madrid, sentíamos casi la misma sorpresa que el niño de la anécdota antes referida: ¿qué pasa si no eres completamente ni una cosa ni la otra? No es posible, parecían decirnos. Si vives en Melilla acabarás y acabarán definiéndote dentro del imaginario multicultural cuyo origen y preponderancia es la pertenencia religiosa, entendida en un sentido étnico fuerte, cercano a lo que Américo Castro llamaba las «castas» de la España medieval, que se transmiten por la «sangre» (1946). En el equipo de investigación éramos todos y todas de nacionalidad española, pero racial y etnoreligiosamente diversos. Fuimos interpelados con insistencia respecto a nuestra identidad de manera muy diferenciada.

Algunas de las estudiantes, miembros de familias amazigh o árabes, eran consideradas «musulmanas», pero «de diferente tipo a las de Melilla», como solían decir. Sentían constantemente esta tensión: «Nuestra “cultura” nos hacía sentir que éramos parte de redes de cercanía, pero la formación universitaria en Madrid nos hacía ajenas». Ser musulmanas desborda la designación religiosa. Su significado se matiza en un campo semántico complejo que se concreta según el lugar y el momento de la interacción. Por una parte, estaba la cercanía lingüística y cultural de las prácticas comunitarias propias en la diáspora y aquellas de las mujeres de origen amazigh-musulmán de Melilla de cualquier clase social. Por otra, las diferencias de clase surgían con las mujeres más humildes y pobres con las que trabajamos, a menudo analfabetas o con bajo nivel escolar. Pero las fronteras de clase adquirían otro sentido en las relaciones horizontales que establecíamos con ellas en el trabajo de campo. Algunas llevaban su hiyab y otras no, pero esto no parecía establecer una diferencia de trato, confianza y acceso. Las estudiantes se sentían cómodas, honradas y reconocidas por primera vez en un entorno español. Ser bilingües o trilingües además de antropólogas era, como decían, un orgullo: «Por primera vez en mi vida ser “mora” es una ventaja y un orgullo».<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Referiremos a lo largo del libro la excelente literatura sobre los estereotipos asociados a la designación de «moro/a», que usamos entre comillas para reflejar su uso popular, a la vez peyorativo y racista, y que comienza a ser apropiado por sus protagonistas, siendo aún hoy central en el orden neocolonial. «Moro/a» tiene una presencia constante en el imaginario histórico ibérico y en nuestro presente continúa usándose y resignificándose. Se trata de un campo simbólico

Paralelamente a esta clasificación, las personas que no teníamos «raíces marroquíes» éramos consideradas «no musulmanes» y por tanto «cristianos» o «españoles», independientemente de que nuestro origen fuera latinoamericano o vasco. Aunque en Melilla a veces dicen que «la gente confunde cultura con religión», como analistas debemos de subrayar el hecho de que, independientemente de los matices que conlleva cada categoría, existe una arraigada polarización: la frontera etnoreligiosa prevalece y configura el sistema de clasificación. A pesar de la lucha por el reconocimiento de los «españoles musulmanes» desde los años ochenta en Melilla, se sigue usando «español» como identificador de «no musulmán» o incluso «cristiano», tal es el peso local del nacionalcatolicismo neocolonial y de su racialización implícita. No es extraño que esta herencia sea rechazada por personas de origen peninsular que se consideran ateos, agnósticos, o bien antifascistas, como uno de los estudiantes, que se expresaba de manera similar a muchos melillenses de izquierdas que rechazan esta denominación: «Yo no soy cristiano, más bien al contrario, soy anti-cristiano, soy ateo convencido y me parece un horror que aquí me convierta en algo que odio». Es interesante como el sistema de clasificación local tenía la capacidad de crear incomodidad e imponer estereotipos culturales en los estudiantes acostumbrados a vivir en sistemas de clasificación que normalizan, y así invisibilizan, su especificidad cultural.

En nuestros debates surgía esta cuestión con fuerza: mientras que los denominados «cristianos» desearían no ser identificados con la herencia colonial y racista del imperio español, las investigadoras «musulmanas» sentían que, a pesar del estigma, había para ellas una resignificación positiva de lo «moro» en el contexto musulmán-amazigh local. Pero a la vez, la «españolidad» de las estudiantes de origen marroquí se ponía en duda más a menudo que la del resto del equipo. Tampoco se asumía tan fácilmente su pertenencia a la universidad, y consideraban raro que compartieran aulas con otras investigadoras que llevaban el pelo rapado, crestas o formas de vestir propias

---

profundo que ha atravesado distintos entramados históricos de significación, por lo que nunca puede reducirse a un análisis de relaciones de «raza». Consúltese los trabajos, entre otros, de Madariaga (1988, 2015), Martín Corrales (2002a y b), Mateo Dieste (1997, 2017, 2003), Flesler (2008) y Driessen (1992).

de espacios alternativos urbanos. Detrás de este juego cotidiano de nominaciones están las relaciones de poder y las abigarradas ambivalencias que cristalizan en un sistema de clasificación de larga duración.

Sirva esta descripción para presentar los muy diversos matices semánticos que en las interacciones cotidianas construyen la españolidad y sus «otros». En este contexto dinámico y polisémico, qué signifique ser «cristiano» o «musulmán» no es algo que pueda determinarse objetivamente. Debe analizarse como una sucesión de significados subjetivos interpretados colectivamente en prácticas discursivas cotidianas (Van Dijk, 2007). Se trata de procesos de interacción social discursiva y/o material que se producen en multitud de espacios cotidianos y, en particular, en todos aquellos donde la ambigüedad fronteriza es mayor.

### **Categorías sociales, linajes patriarcales y relaciones sexoafectivas**

Analizamos esta zona de contacto abigarrado, con su complejo sistema de clasificación social y los privilegios y prohibiciones derivados de él, a través de la herramienta analítica de *campo social* de Pierre Bourdieu, que nos remite a un espacio estructurado por relaciones de poder y posiciones complejas de los actores sociales. La fuerza simbólica y material de las categorías de clasificación es tan poderosa que estas se tornan reales en sus efectos: miramos el mundo a través de estas incluso sentimos a través de las mismas. Son la condición de posibilidad de nuestro pensamiento (Bourdieu, 1977, 1997). En este campo social transfronterizo, las regulaciones de las relaciones sexoafectivas adquieren una complejidad enorme. Hay reglas marcadas por los intereses de la reproducción social de las élites, como por ejemplo la conveniencia de casarse dentro de una clase social equivalente, pero esto no solo se refiere a la dimensión económica. En el contexto de etnoestratificación característico de la zona, la cuestión de clase se valora junto al «valor» simbólico y social de pertenecer a un grupo estigmatizado etnoracialmente, como el musulmán. La acción del Estado resulta en este punto fundamental, en tanto construye la matriz jurídica que configura las posibilidades y límites de las relaciones sexoafectivas y

matrimoniales y sus dinámicas de exclusión y/o explotación. Se demuestra así el carácter político de las categorías sociales y las regulaciones de parentesco, al tiempo que se abre el paso a la posibilidad de comprender las resistencias.

La distribución de capitales (económico, simbólico, social, e incluso erótico, como veremos) condiciona los límites de posibilidad para establecer relaciones sexoafectivas duraderas y tener descendencia común, pero nunca los determina completamente. Los propios actores sociales ponen en práctica estrategias para maximizar (reproducir o transformar) su posición dentro del campo social. Ambas fuerzas actúan en tensión. Por una parte, estructuras de poder como el clasismo, el sexismo, el racismo, el origen nacional o regional, o la orientación sexual, se internalizan por parte de los actores sociales, en sus cuerpos y subjetividades, a través de la socialización en el ámbito familiar, escolar, laboral, entre otros. Pero por otra parte también está presente la agencia de las personas, el *habitus*, con su capacidad de acción, creatividad y transformación.

Aunque hoy por hoy parece que el individuo toma decisiones *individuales* en lo que se refiere a sus relaciones sexoafectivas y al matrimonio, como si prevaleciera el deseo personal, en realidad los patrones de organización del parentesco son fundamentalmente *colectivos* y culturales. No hay sujetos abstractos con capacidad de elección independientemente de las estructuras de género, raza, o clase social, entre otros. Esta es una ficción del liberalismo y de su proyección en el modelo de modernización ilustrado. La antropología ha mostrado cómo en el sistema patriarcal, de forma transcultural, las mujeres son concebidas como bienes intercambiables a la hora de asentar alianzas sociales dominadas por los varones. Aunque la capacidad de agencia de las mujeres ha crecido inmensamente, el matrimonio sigue siendo la estrategia fundamental de reproducción social y de creación de vínculos que construyen familias, linajes, estructuras económicas, alianzas sociopolíticas y relaciones de todo tipo. En sociedades patriarcales como la nuestra, y aunque la mujer tiene un mayor espacio de decisión, los varones que establecen formalmente un vínculo matrimonial saben que la mujer es el medio para procrear y reproducir sexual y socialmente su legado y linaje.

En un texto clásico, Gayle Rubin (1975) plantea que los marcadores de género y la función de «intercambiabilidad» de las mujeres en contextos patriarcales no es algo biológico, sino cultural. Demuestra, a través de la antropología comparada, cómo estos roles pueden ser ocupados por «varones biológicos feminizados» o «mujeres biológicas con roles masculinos». A pesar de esta diversidad, son las mujeres las que constituyen la base del intercambio entre varones, los cuales tienen la última palabra sobre ellas, y son los hombres los que se consideran cabeza de familia. Ambos roles, como se ha establecido, se naturalizan (Ortner, 1979). El propio Lévi-Stauss advierte que lo importante, lo estructural, son las reglas de intercambio y el poder que generan, no que sean mujeres u hombres. Pero esto es una quimera, porque precisamente lo que hace de los hombres seres dominantes es su capacidad de intercambiar mujeres, y de definir por tanto a las mujeres como un objeto transaccional valioso y lleno de poder simbólico, pero parcialmente deshumanizado.

Las sociedades patriarcales dependen pues de que se construya como un derecho *por naturaleza* la apropiación sexual de las mujeres. Al contrato social liberal antecede un contrato sexual entre varones, como demostró Pateman (1988). La base del intercambio entre varones que se consideran mutuamente como iguales depende de sus premisas sobre el rol de la sexualidad femenina y de su capacidad de procreación. En las sociedades patriarcales estas premisas clasifican a las mujeres disponibles en dos tipos, dependiendo de la relación con los varones. El primer grupo, visible y normativo, construye la decencia de la mujer como valor supremo, que se somete al control sexual patriarcal para detentar un rol de esposa y madre en el espacio doméstico a cambio de un contrato matrimonial que la incluye, a ella y a su descendencia, como parte del grupo. El segundo grupo, invisible para el discurso normativo pero que siempre debe estar disponible, es la figura de la prostituta o mujer pública, sujeto de uso y/o abuso temporal mediante pago por parte del proxeneta y cliente (Amorós, 2009).

El primer capítulo, sobre la invasión colonial y las bases patriarcales del Protectorado hispano-marroquí, mostrará cómo este tipo de premisas sexistas y racistas estaba inscrito en el gobierno militar, donde se articulaban diversas formas de opresión, desposesión y apropiación de territorios y cuerpos colonizados y

sexualizados. El análisis interseccional permite matizar visiones dicotómicas—entre, por ejemplo, colonizadores y colonizados, mujeres y hombres—. Las regulaciones de las relaciones sexoafectivas en la colonia son complejas y destacan las alianzas interpatriarcales entre élites masculinas cristianas y musulmanas, como ha demostrado el trabajo histórico de Mateo Dieste (2014). Españoles y autoridades rifeñas locales comparten esa premisa clasificatoria sobre «sus» mujeres, que distinguen entre protegidas y públicas, y su respeto por varones de una y otra identidad etnoreligiosa será básica, no solo para el mantenimiento de la paz, sino para la reproducción del *statu quo* patriarcal.<sup>9</sup>

Paralelamente a la invisibilización de las alianzas interétnicas patriarcales, en la retórica y en la «penetración» bélica colonial se visibiliza un sistema sexista de apropiación de los cuerpos y de los territorios de los conquistados, y en particular de las mujeres. La tensión y enfrentamiento bélico entre «moros y cristianos» es militar y sexual. La retórica bélica sexualizada es constante, con amenazas al enemigo de sellar la victoria arrancándoles sus atributos de virilidad (a menudo literalmente) y sometiendo a sus mujeres sexualmente, haciéndolas madres incluso contra su voluntad (Reverte, 2021). Las prácticas de violación, abuso y agresión sexual son comunes en el imaginario colonial hispano, como lo son en otros contextos de virilidad imperial (McClintock, 1999; Zantop, 1997). La regulación de estas relaciones sexoafectivas categorizadas como «ilícitas» hace que la descendencia, a menudo «mestiza», no sea reconocida por los varones la mayor parte de las veces. Las mujeres son consideradas como objetos de satisfacción sexual a la par que castigo del enemigo, un botín de guerra con gran valor. El honor sigue vinculado al establecimiento de un linaje «puro», que en este contexto tiene un sentido etnoreligioso y racial. La retórica patriarcal de «cristianos» y «musulmanes» abunda en nociones genealógicas de pureza que dependen tanto de la dicotomía entre mujeres respetables y apropiables, como del control de la sexualidad de la mujer.

En esta zona de contacto poscolonial y fronteriza hay profunda ansiedad respecto a la intimidad sexual entre hombres y

---

<sup>9</sup> En este contexto colonial, la dimensión corrupta y mafiosa que invisibiliza las violencias contra las mujeres debe leerse como un pacto performativo patriarcal, según lo analiza Rita Segato (2016).

mujeres de grupos categorizados como diferentes. Esta inquietud hunde sus raíces en las políticas coloniales desde la conquista de América (Stolcke, 1993), pero también en el medievo en la península, con reglamentaciones que intentaban contener la miscegenación o mezcla entre las tres religiones. La convención franco-marroquí de 1912 ratifica de forma temprana la prohibición del matrimonio entre musulmana y no musulmán, rechazando a la vez la posibilidad del matrimonio entre cristiana y musulmán (Mateo Dieste y Muriel García, 2020).<sup>10</sup> No nos sorprende que los argumentos de nuevo vinculen el honor patrio con la virilidad, ni que en el contexto musulmán las relaciones interétnicas sean más flexibles para los varones, que transmiten siempre su filiación en el matrimonio. Las regulaciones patrilineales clarifican los linajes en un sentido mucho más claro que en el caso cristiano, predominantemente bilateral. En ambos grupos la vigilancia y control sexual de las mujeres que entran en el mercado matrimonial se realiza a costa de la clasificación de otras mujeres como «no decentes» y con prácticas sexuales difícilmente controlables.

Hoy en día, en el contexto liberal donde la nacionalidad y el estatus administrativo es aparentemente más importante que las regulaciones de los linajes etnoreligiosos, esta ansiedad se convierte en un «pánico moral» que el Estado intenta regular a través de sus aparatos judiciales y burocráticos, como iremos mostrando más adelante (Hall *et alli*, 1978). En un mercado laboral transfronterizo como el actual, todo el mundo es consciente de que se crean intereses mutuos canalizados a través de relaciones sexoafectivas. No es cosa solo del presente. Desde la experiencia colonial americana, el Estado regulaba el mercado laboral y la movilidad para evitar, minimizar o precarizar los encuentros íntimos mixtos, preservando la pureza etnoracial y religiosa a través del mantenimiento de profundas diferencias de clase y

---

<sup>10</sup> La dimensión de género es clave en la regulación de las relaciones sexoafectivas mixtas, y es por ello que esta investigación a partir de los archivos de las autoridades del Protectorado y el franquismo, destaca la ansiedad, particularmente en lo que se refiere a las relaciones entre hombres musulmanes con mujeres cristianas. Sin embargo, la ansiedad estatal no necesariamente refleja otras relaciones que los patriarcas militares no consideraban tan problemáticas —diríamos incluso que las comprendían y toleraban—, como aquellas entre un varón cristiano y una mujer racializada, especialmente si es musulmana. En el capítulo 7 veremos cómo opera hoy en día la patriarcalidad de la regulación estatal fronteriza de matrimonios mixtos en el contexto liberal, cuyas leyes no pueden discriminar abiertamente por género.

segregación espacial. No obstante, la dimensión de clase y su articulación con el sexismo crea contextos de oportunidad e interés mutuo entre hombres y mujeres de grupos diferenciados. La desobediencia hacia los sistemas de clasificación y parentesco se deriva del hecho de que la miscegenación es simultáneamente un sistema de inclusión y exclusión (Wade, 2013). Para las mujeres pobres, adultas y niñas, el matrimonio puede ser una vía de ascenso social, y su juventud adquiere valor añadido en el contexto de intercambio. Máxime en condiciones de maternidad en soltería, lo cual afecta de manera desproporcionada a las más pobres. Las experiencias de discriminación y privilegio asociadas a estas prácticas son muy diversas, pero la reproducción social, refrendada o no por el Estado, produce disidencias. La pureza no es sostenible sin fuertes estructuras de dominación patriarcal, que no obstante en contextos coloniales o neocoloniales se ven cuestionadas y transformadas.

Los cuerpos en uniones sexuales para procrear están atravesados por las clasificaciones que los constituyen como sujetos. De hecho, los cuerpos no son materia biológica siquiera fundamentalmente; son, como plantea Bastide, personas sociales, e integran la memoria colectiva (1970). Por eso, la decisión de establecer una unión mixta, interétnica, mestiza o como sea nombrada en el sistema de clasificación, es un acto sociopolítico que simbólicamente y materialmente violenta las categorizaciones hegemónicas. Como explicaremos en la descripción de los antecedentes del sistema colonial hispanoamericano, estas relaciones sexoafectivas interétnicas siempre han tenido lugar, a pesar de las directrices legales y de la presión del propio grupo a favor del mantenimiento de linajes culturalmente «puros» y legalmente establecidos. Y esto, además, de forma particularmente relevante en espacios (neo)coloniales y fronterizos.

### **Metodología y datos previos sobre fronteras y mixtidad en Melilla**

El trabajo de campo realizado en Melilla, con visitas transfronterizas a Nador y su comarca, se encuadra en una investigación amplia de larga duración sobre regímenes fronterizos, apartheid



global y prácticas transfronterizas y transculturales. El trabajo se desarrolla desde nuestra primera estancia en el verano de 2016 hasta el verano de 2022, con observación participante, entrevistas estructuradas, talleres diversos, grupos de discusión y otras técnicas de compilación de datos de tipo cuantitativo y cualitativo.

Dentro de este trabajo realizamos un subproyecto dedicado al «mestizaje» en el verano de 2018, con una pequeña financiación del Instituto de las Culturas melillense para aquel año, y que hemos continuado desde entonces. Como estrategia analítica, la exploración de las prácticas transculturales y transfronterizas que ocurren cotidianamente nos ha permitido descubrir unas dimensiones del régimen fronterizo casi desconocidas.

Dada la casi total ausencia de trabajos o estadísticas sobre la «mixtidad» en Melilla, este subproyecto tuvo un diseño metodológico mixto. En la fase de arranque, además de revisar la literatura y las estadísticas, realizamos durante varios años un breve cuestionario en diferentes barrios de la ciudad con el fin de confirmar que el fenómeno era conocido y cuál era la valoración inicial del mismo.<sup>11</sup> La respuesta fue contundente: casi todo el mundo (un 90 %) conocía a alguna familia en su barrio o entorno que tenía estas características. Esto se produce en particular en los barrios con más diversidad cultural, donde los encuentros en la calle son constantes y las relaciones interétnicas se producen en el entorno laboral, con intercambios y préstamos cotidianos, en los patios de colegios que comparten hijos de diferentes adscripciones etnoreligiosas, etc. En relación con el género de las personas que participaron, mientras que todas las mujeres reconocieron tener contactos o amigos que pertenecían a la categoría «mixta» o eran «mestizos», tres varones manifestaron no conocer a nadie. La dimensión etnoreligiosa parece colocar a la población cristiana en una posición de menor conocimiento y reconocimiento del fenómeno del mestizaje, pero hay una opinión generalizada de que «el mestizaje es muy normal aquí por nuestra buena convivencia». Esto se matiza cuando se concreta si les gustaría que un miembro de su familia estableciera una relación «mixta» y tuviera descendencia «mestiza». Aunque un 76,7 % respondió que sí, un 23,3 % dijo que no y muchos eran jóvenes.

---

<sup>11</sup> El primero de esos cuestionarios, realizado a 30 personas en varios barrios, fue llevado a cabo por Nabila El Hajoui Zahi, como parte de su trabajo de prácticas en el verano de 2017.

La única investigación en profundidad que explora las cuestiones identitarias de manera cuantitativa y cualitativa es la tesis doctoral de Ananou (2015). Coincide plenamente con la idea de que hay una fuerte divergencia entre el discurso abstracto sobre las uniones «mixtas» («son lo más normal», «conozco muchos mestizos» y/o «no tengo ningún problema con eso») y las actitudes hacia relaciones específicas en su ámbito personal, especialmente el familiar: «Si bien existe una actitud positiva respecto al nivel de convivencia general de la ciudad de Melilla, cuando se trata de la convivencia específica con individuos pertenecientes a otros grupos étnico-religiosos en los denominados “círculos cercanos” (trabajo, vecindad y familia), la percepción desciende en positividad y permite que afloren ciertos prejuicios de tipo religioso o étnico-cultural» (2015, 155). Los datos de su investigación revisan las opiniones de los diversos grupos en relación con el trabajo, donde el rechazo es mínimo, y va subiendo según se acerca a la esfera de vecindad y especialmente la familia. Sin duda, el sexo interétnico y su potencial descendencia levanta las alarmas y las fronteras sociales. Sobre la pregunta de si aceptarían que sus hijos o hijas se casaran con una persona de otra comunidad etnoreligiosa, los «cristianos» responden que no les importaría que se casara con un gitano (75 %), un hebreo (73,3 %), un hindú (66,6 %) y finalmente con un musulmán (58,3 %). Las respuestas de los «musulmanes» indican mayor tolerancia hacia el matrimonio con cristianos (75 %), pero un rechazo mucho más alto hacia hindúes, hebreos o gitanos (respectivamente un 8,3 %, 33,3 % y 35 %, Ananou, 2017: 158). El investigador interpreta que existe una fuerte polarización en Melilla entre «“musulmanes”, por un lado, [y] “no musulmanes” por otro (en el que se incluyen o autoincluyen desde los cristianos a los hindúes)» (p. 158).

Coincidimos con esta valoración de Ananou y a través de los capítulos siguientes iremos mostrando cómo esta polarización deriva de las dinámicas fronterizas neocoloniales. No es sorprendente que el mayor rechazo entre los cristianos lo provoque alguien de la comunidad con quién la frontera ética es más fuerte y profunda. Aunque parece que esto se contradice con ese 75 % de aceptación del matrimonio con una persona cristiana (y en particular si es una mujer) por parte de los musulmanes, hay dos razones que pueden explicarlo. Por una parte, que para los musulmanes un matrimonio con un/a cristiano puede ser percibido

como un potencial beneficio para el ascenso social. Además, según Ananou, a la secularización entre los cristianos se le opone «la capacidad proselitista que parece tener el islam hacia las personas que provienen del ámbito religioso-cultural cristiano. En la ciudad se están produciendo numerosos casos de matrimonios entre personas de origen musulmán y de origen cristiano (si bien no tantas como cabría esperar de unas comunidades tan grandes numéricamente), pero en la mayoría de los casos el matrimonio con una persona de religión islámica requiere la aceptación de esa religión por parte del otro contrayente. La asunción de un nuevo credo como vía para formalizar una relación afectiva se produce con cierta facilidad gracias a la fuerte secularización que padece la población de origen cristiano, mientras que resulta más improbable que un hebreo o hindú renuncie a su fe religiosa para facilitar el matrimonio con personas de otras religiones (su grado de endogamia es muy elevado)». Hemos constatado, en efecto, estos procesos de conversión para facilitar matrimonios con musulmanes. Fue muy sonada, por ejemplo, la conversión de uno de los activistas más famosos de la ciudad, que dejó a su mujer por una joven musulmana: «Siempre ha sido ateo pero sabe que la religión aquí no se puede eludir, sea para política o para el sexo. Él quería esa relación, y no podía ir con ella si no se convertía, así que así lo hizo aunque fue algo que le criticaron mucho».

Los datos cuantitativos sobre el grupo denominado «mixto» son muy escasos, no oficiales y no generalistas. El ejemplo perfecto es el Plan Estratégico 2020-2029, documento oficial de la ciudad autónoma, que ni siquiera incluye datos para las etnocategorías cognitivas y culturales locales. En el ámbito educativo, por el contrario, se reconoce ampliamente su relevancia. Es aquí donde encontramos un trabajo acotado a los estudiantes de primero de primaria de la ciudad, que identificó un 6,6% de alumnado de familias mixtas, un 66 % de alumnado amazigh, un 26 % de lo que denominan grupo cultural europeo, y un 0,8 % hebreo (López Belmonte, 2017). El investigador revisó manualmente los apellidos, mismo método laborioso que aplicó Mayoral del Amo (2005) en su revisión de la población total del Padrón Municipal.<sup>12</sup> Los hallazgos generales de la investigación de Mayoral, a

---

<sup>12</sup> Este método es el único que puede usarse para estimaciones de las adscripciones etnoculturales en la ciudad y presenta poco margen de error para personas

pesar de ser antiguos, siguen siendo citados para caracterizar étnicamente a la población en relación con su distribución residencial (Llamas, 2011; Ananou, 2015; entre otros). El trabajo de Mayoral defiende que la mayor proporción de familias «mixtas» se encuentra en barrios de clase media con una alta coexistencia de los diferentes grupos etnoculturales, con hasta un 15 %, y que hay una presencia no desdeñable de población «mixta» en los barrios amazigh, hasta un 10 %.

Al no contar con estadísticas recientes, emprendimos una revisión exhaustiva de los matrimonios contraídos de 2015 a 2019 en el Registro Civil de Melilla, con revisiones puntuales desde entonces. Queríamos analizar longitudinalmente la evolución en los últimos diez años, comparándolos con los datos recopilados por Manuel Llamas en su libro *Melilla y el Islamismo: luces y sombras* (2011). Aunque las premisas y objetivos de este investigador son diferentes a las nuestras,<sup>13</sup> nos resultó inspirador realizar la comparación siguiendo su propuesta, en tanto nos ayudó a analizar el mercado matrimonial en Melilla y las tendencias cuantitativas. Llamas revisó los datos del Registro Civil desde septiembre de 2005 hasta septiembre de 2008, ambos inclusive, con un número total de casos de 1.296. Nosotros revisamos los datos equivalentes, pero desde 2015 a 2018, con un total de 1.153 matrimonios.<sup>14</sup> Ambos, como en el caso de los anteriores investigadores citados, usamos el método de barrido exhaustivo de los

---

de Melilla, pues la raíz hispana, amazigh, hebrea o hindú es claramente identificable; no tanto así con los apellidos de personas que se identifican como gitanas o latinoamericanas, aunque en el primer caso se trata de familias que sí son conocidas y reconocidas por asistentes de investigación conocedores de la realidad melillense. El método presenta también sus limitaciones, no solo el margen de error estándar, sino también la dificultad de identificar la segunda generación «mixta» o el análisis de la incidencia de la extranjería en estas unidades familiares.

<sup>13</sup> Llamas fue guardia civil al frente de la comandancia de Melilla en el contexto de las «crisis de las vallas» y presenta este trabajo doctoral sobre el islam en Melilla y los peligros de radicalización en la población local. Recientemente ha sido nombrado como Director Adjunto Operativo de la Guardia Civil.

<sup>14</sup> De hecho, hemos seguido realizando esta compilación de datos hasta 2021. Como veremos en el capítulo 7, intentamos con insistencia que las responsables del Registro Civil accedieran a una conversación o entrevista más o menos formal, pero fue imposible, igual que el acceso a cualquier otro tipo de datos sobre los matrimonios en Melilla, mixtos o no. Después de 2020 percibimos el efecto del cierre de la frontera, que distorsiona los datos, con lo que solo comentaremos lo que resulte pertinente.

datos de matrimonios mixtos, identificándolos también a través de los apellidos de los cónyuges. Dado que Llamas está centrado en la «cuestión musulmana», como él la denomina, le interesan de manera específica los matrimonios entre los que asume son musulmanes (tanto ciudadanos españoles como marroquíes), y los de origen peninsular, cristianos la gran mayoría por socialización, si no creencia. A estas variables cruza el sexo. En nuestro caso incluimos otros grupos, aunque minoritarios, como hebreos o hindúes, y prestamos atención a dos dimensiones que el trabajo de campo nos indicaba que eran relevantes, la edad de ambos cónyuges y el nacimiento fuera de nuestra zona fronteriza, en la diáspora europea marroquí o en la península.

Uno de los objetivos de Llamas era analizar la fuerte percepción de que los y las marroquíes están entrando gradualmente en Melilla sin autorización, provocando una «invasión de tortuga», imaginario dominante que legitima dispositivos de fronterización y que analizaremos en el capítulo 7. Llamas lo introduce como premisa de su trabajo, y lo define como «la instrumentalización de la institución matrimonial en aras a conseguir objetivos relacionados con la empresa migratoria» (p. 230). Estaríamos hablando de lo que la ley denomina «matrimonios de conveniencia» o «matrimonios de complacencia» (Instrucción 2776 de 31 de enero de 2006), es decir, que se realizan no por un vínculo sentimental sino para obtener beneficios jurídicos, económicos o sociales. Por ello, cuando las autoridades revisan las solicitudes de matrimonio para separar entre relaciones sospechosas y no sospechosas de ser fraudulentas, están pensando en relaciones igualitarias y no «interesadas» entre dos individuos autónomos. No obstante, sabemos del carácter restrictivo de las normas de empadronamiento y de las leyes que regulan la concesión de permisos de trabajo y residencia, y que muchas personas pueden considerar el matrimonio como una de las únicas formas que les queda de regularizar su situación migratoria. Esto no es peculiar de Melilla y hay multitud de estudios e informes que profundizan en esta cuestión, distinguiendo las malas prácticas del derecho de contraer matrimonio, que un juez no puede suspender de forma discrecional. Andrikopoulos presenta uno de los más recientes estudios sobre el modo en que las autoridades distinguen entre matrimonios «genuinos» y estas prácticas de matrimonios

forzados, pagados o «fraudulentos» (2021; ver también Maskens, 2015; Roca *et al.*, 2013, 2017; Scheel, 2017; y otros).

Estos estudios coinciden, como sucede también en Melilla, en que los sentimientos e intereses no son necesariamente dimensiones completamente separadas, especialmente para mujeres pobres, y en particular en contextos donde las desigualdades de género y entre grupos étnicos son muy fuertes. En este sentido añadiremos al análisis de Llamas la reflexión, derivada del trabajo de campo etnográfico en la ciudad, sobre el modo en que la edad, el género, la nacionalidad y la pertenencia etnoreligiosa configuran vulnerabilidades y estrategias en el mercado matrimonial. Calificar estas uniones como «de poca calidad» responde más a estereotipos de la población dominante hispana sobre los marroquíes en general y las mujeres en particular que a un razonamiento científico empíricamente demostrado. Nuestros datos sugieren un descenso considerable en los matrimonios con marroquíes que no es concluyente, pero sí significativo, aunque no sabemos si es efecto de políticas de prevención y contención de este tipo de matrimonios o si han disminuido por otras razones.

Uno de los datos más relevantes de nuestra muestra es que un 17 % de los matrimonios en Melilla son «mixtos», pero predomina la endogamia (30 % entre melillenses amazigh-musulmanes y 26 % entre hispano-cristianos) y se mantiene casi un 18 % entre musulmanes melillenses y marroquíes, siendo el resto de otras minorías. Entre los matrimonios «mixtos» la enorme mayoría es entre personas de las dos comunidades mayoritarias, hispano-cristianos y amazigh-musulmanes. Es muy relevante el hecho de que en ambas muestras, el tipo de matrimonio mixto más frecuente es el que existe entre un hombre hispano-peninsular y una mujer musulmana (española o marroquí), con un 57,8 % del total entre 2015 y 2018. Este dato es muy relevante, y junto con otros, lo analizaremos desde una perspectiva de género, desglosado por edad y nacionalidad. En concreto, destacamos la hipergamia como una de las más relevantes tendencias al alza, donde la diferencia de edad entre el varón y la mujer es de entre 10 y 30 años. En nuestra muestra respondía a esta tendencia un 35,2 % de los matrimonios entre varones hispano-cristianos y mujeres musulmanas españolas, así como un 42,9 % de los matrimonios de varones hispano-cristianos con mujeres marroquíes. La hipergamia incluye también a españoles musulmanes que se

casan con mujeres marroquíes mucho más jóvenes, pero es sin duda el varón cristiano su sujeto mayoritario, con un 75 % de todos los matrimonios hipérgamos, de los cuales seis de cada diez son con mujeres marroquíes. Además, la hipergamia constituye un 21,4 % de todos los matrimonios mixtos y un 4,5 % del total de la ciudad, sin que se incluyan aquí las uniones desplazadas a la informalidad por negativa judicial, casi sin duda mayoritarias.

Desde la perspectiva longitudinal destaca el aumento en estos 10 años de matrimonios endogámicos entre amazigh-musulmanes españoles, hasta un 77 %, y un descenso de casi el 100 % de los matrimonios de melillenses amazigh con marroquíes, tanto hombres como mujeres. Aunque las muestras no son completamente equiparables, es importante destacar nuestro hallazgo de que el grupo «mixto» desciende un 11 % en los últimos diez años, además de un fuerte descenso de los matrimonios con personas marroquíes. Ambos hallazgos son muy significativos, pero el Registro Civil nos ha negado una y otra vez nuestra solicitud de entrevistas o comentarios sobre estos fenómenos. Esto, en un contexto etnográfico, en el que hasta tres profesionales, un abogado y dos funcionarios coincidían en que hasta un 75 % de las solicitudes de matrimonios entre estos dos grupos no se realiza por impedimento de las autoridades legales y administrativas. Ante la negativa de la administración de justicia de darnos datos sobre matrimonios solicitados en Melilla, gesto que dimensiona el oscurantismo en torno a la gestión de los derechos de los ciudadanos, nos vimos abocados a buscar etnográficamente documentación cualitativa al respecto.

## Contenidos del libro

Para terminar este capítulo introductorio, vamos a hacer un breve resumen de los capítulos que siguen. El capítulo 2 sirve de base histórica y epistémica para la comprensión de la Melilla actual. Comenzamos rastreando los orígenes premodernos de la clasificación y racialización hispana, desgranando cómo la «convivencia» medieval entre grupos etnoreligiosos se erige sobre la vigilancia de la sexualidad interétnica y el control del cuerpo de las mujeres, e inspira políticas segregacionistas antes

de la «limpieza de sangre». La temprana criminalización de la sexualidad femenina transcultural o transfronteriza lleva a naturalizar linajes «puros», que son en realidad producidos por un minucioso control patriarcal, y que a su vez es un mecanismo central de fronterización y creación de «nación». Investigamos estas formaciones clasificatorias en su transposición a las Américas, explorando sus comienzos genealógicos, su evolución decimonónica hacia nociones raciales biologicistas, su anti-negritud estructural, los complejos procesos de identificación «mestiza» y la instrumentalización nacionalista criolla del «mestizaje». Por último, el capítulo se enfoca en un análisis de la larga duración hispana en Melilla y el Rif, rastreando las raíces sangrientas de la «penetración» colonial española, la corrupción de los estamentos militares en la acumulación extractivista, el despliegue patriarcal de masculinidades imperiales y de dinámicas racializadas de expropiación de los cuerpos de las mujeres, y la elaboración de sistemas de vigilancia y «pacificación».

El capítulo 3 aterriza este análisis en la actualidad con el fin de teorizar Melilla como formación neocolonial. Comenzamos analizando la historia reciente del enclave desde la transición a la democracia, detallando la exclusión amazigh, su lucha por los derechos civiles, y la reinscripción del privilegio colonial a través de la ciudadanía y la extranjería, instituciones claves del gobierno neocolonial. A continuación, desgranamos la desigual economía política interna al enclave, destacando la profunda etnoestratificación, las clases acomodadas multiétnicas y la pronunciada segregación espacial del subproletariado musulmán residente y transfronterizo. Exploramos la racialización antagónica del musulmán en el espectro político liberal mediante figuras como el «miedo al moro», que disciplinan las reivindicaciones amazigh y actualizan la lógica del enemigo que tan fundamental es a la frontera. Terminamos por analizar el modo neocolonial de producción de la frontera, la imbricación socioeconómica con el Rif, los emergentes sectores de las industrias securitaria y humanitaria como nuevas formas de acumulación y gobierno, y las relaciones neocoloniales de apartheid, servidumbre y cautiverio que se establecen en el presente. Ante esto, bosquejamos una breve crítica de modos liberales de oposición basados en «derechos humanos», que no consiguen capturar las dinámicas estructurales de deshumanización que vehicula la frontera.



Los capítulos 4, 5 y 6 pasan al análisis etnográfico detallado de las experiencias transculturales y transfronterizas en el enclave. Examinamos las voces de las propias personas «mestizas» así como de aquellas involucradas en su crianza para entender estas vidas literalmente sostenidas *en/la través de las fronteras* — aunque a menudo no se reconozcan como tal —. Nos adentramos en estas prácticas transculturales cotidianas y sus atravesamientos diarios de fronteras simbólicas, políticas, religiosas y socioespaciales en todos los barrios, comunidades y clases sociales. Este trabajo empírico y la perspectiva feminista descolonial nos permite visibilizar las *dinámicas micropolíticas del régimen fronterizo*. Encontramos que las formas cotidianas de fronterización se articulan, como en tiempos pasados, mediante mecanismos patriarcales de control de la relacionalidad y la movilidad femenina, así como sobre procesos de racialización, criminalización y desposesión, en particular de mujeres amazigh-musulmanas. Por otra parte, investigamos la importancia del trabajo afectivo y de cuidados, que, altamente feminizado, supone la única esperanza para una vivencia «mestiza» o transcultural que exceda los parámetros de pertenencia y relacionalidad estipulados por el orden fronterizo. Las tácticas empleadas por madres y parientes — que analizamos en el plano doméstico, barrial, religioso e individual — *construyen prácticas de desfronterización* que desafían los mandatos relacionales de la frontera, posibilitando formas de ser más allá de su orden de separación.

En concreto, el capítulo 4 detalla los procesos sociales que llevan a las relaciones transculturales, desde los mercados matrimoniales transfronterizos, que producen uniones profundamente asimétricas, hasta otros espacios compartidos en el enclave melillense. Analizamos las retóricas liberales de progreso y espontaneidad, las dinámicas de repudio familiar por la transgresión interétnica, el efecto estigmatizante de la ideología del amor romántico sobre las formas sexoafectivas de mujeres racializadas pobres y/o extranjeras, y la criminalización de la sexualidad interétnica femenina a través de, significativamente, el argumentario del feminismo liberal. Todo ello nos permite ver cómo la frontera se articula a través del género y, en concreto, mediante la reproducción patriarcal del linaje, revelando una vez más las claras continuidades con regímenes coloniales previos.

El capítulo 5, por su parte, se adentra en los detalles de la crianza transcultural analizando las dinámicas cotidianas de conflicto y «respeto», los procesos identitarios de las «mestizas» en distintos tipos de crianzas, y la importancia del trabajo diario de cuidados para cultivar y sostener vivencias transculturales que desafíen los imperativos fronterizos. Vemos, a su vez, cómo todo esto se invisibiliza, naturalizando las categorías multiculturales de la frontera y escondiendo el potencial de desfronterización. El capítulo 6 toma este trabajo empírico y lo teoriza más allá de la esencialización, biologización e idealización de la mezcla. Se enfatiza lo mestizo o lo transcultural no como condición sino como práctica arraigada en el trabajo feminizado de mujeres en su mayoría pobres y racializadas, así como en los vínculos cotidianos interreligiosos y barriales que, sin disolver las estructuras de poder, elaboran capacidades creativas de «contrapunteo» y «creolización».

A continuación, el capítulo 7 propone que la frontera física actúa dialécticamente con procesos de fronterización, a menudo micropolíticos, difusos e imperceptibles. Analizamos cómo el imaginario de la «invasión de tortuga» inserta las relaciones transfronterizas y transculturales en el registro de la guerra y las hace objeto de vigilancia y control, actualizando dispositivos de poder históricos, criminalizando la movilidad de la mujer racializada e indirectamente reprimiendo sus prácticas desfronterizantes. Examinamos cómo este ataque a la relación transfronteriza y transcultural cristaliza en política de Estado con un dispositivo central a la frontera: la tácita prohibición burocrática y judicial del matrimonio transfronterizo. Instrumentalizando ideologías del amor romántico, el aparato judicial monitoriza la «pureza» de las solicitudes matrimoniales, denegándolas en masa, reproduciendo situaciones de extrema vulnerabilidad para mujeres racializadas y actualizando las prácticas de la limpieza de sangre. La intervención racializada del Estado liberal sobre las relaciones actúa así de garante último de los linajes y formas de relación que aseguran la frontera, participando directamente del control feminizado de la movilidad, sexualidad y la relación que articula el apartheid fronterizo. Analizamos después cómo la frontera atraviesa las vidas de la población indocumentada del enclave, sometida a procesos de hipervigilancia, maltrato físico y documental, así como situaciones de cautiverio. Por

último, examinamos los procesos de subjetivación de personas «mestizas», en los que se cercena el «otro dentro de mí» y se fronteriza la subjetividad y la pertenencia, sometida a una constante interpelación y disciplina identitaria. Vemos así las micropolíticas fronterizas mediante las cuales se fija a los sujetos en identidades legibles y controlables, se producen a nivel individual las nuevas «purezas» que construyen y dan sentido al orden, y se asfixian las posibilidades antagónicas de creolización.

Para terminar, el capítulo 8 desgana la nueva hegemonía multiculturalista de la «convivencia» y sus múltiples funciones. Se trata de la nueva narrativa maestra del enclave y su principal mecanismo de legitimación, así como de un renovado vehículo para las estructuras profundas de clientelismo y cooptación, un mecanismo importante de racialización, domesticación y censura, y un despliegue espectacular y propagandístico orientado a encubrir desigualdades y violencias. Trazamos genealógicamente las coordenadas de este régimen en el «excepcionalismo español» de la «convivencia» y las formaciones raciales hispanas, prestando atención a la reivindicada intimidad con el otro, la flexibilidad conceptual entre nociones biológicas y genealógicas de raza, y el despliegue particular de esta ideología en el africanismo colonial español. Pasamos después a reconstruir el germen del multiculturalismo contemporáneo en la «democracia orgánica» franquista, analizando su transición a la democracia liberal, sus iteraciones bajo el gobierno de distintos partidos políticos y sus tendencias partidistas más recientes. Encontramos que la retórica de la «convivencia» funciona fundamentalmente a través de su vaciamiento, que reduce los grupos a identidades teatralizadas y mercantilizadas e invisibiliza el trabajo reproductivo racializado bajo un modelo público abstracto. Detallamos, finalmente, cómo el multiculturalismo contribuye a reinscribir las categorías coloniales de gobierno de «moros amigos» y «moros enemigos», formando nuevos sujetos de cooptación y subyugación, adaptando sus parámetros a la institución de la extranjería y revelando los nexos entre las biopolíticas y necropolíticas de la frontera.

En suma, el libro aspira a plantear, desde una perspectiva feminista descolonial, un concepto de frontera expansivo que articule la triangulación entre la intervención racializada del Estado en el momento neocolonial, los cambiantes modos de

acumulación, precarización y despojo, y los dispositivos patriarcales que controlan y regulan la movilidad y sexualidad de mujeres y hombres a ambos lados de la frontera. Intentamos así ir más allá del concepto hegemónico de frontera para establecer un análisis integral del régimen fronterizo que combine las dinámicas cotidianas más invisibilizadas del orden—lo sexoafectivo, lo doméstico, el cuidado, el linaje, la interacción diaria, la subjetividad— con los grandes procesos que suelen caracterizar a la frontera —el control migratorio, la acumulación, el despojo y la violencia—. De esta manera, imbricamos una visión estructural del poder patriarcal con las perspectivas descolonial y anticapitalista para avanzar en nuestra comprensión de la frontera y ayudar a elaborar nuevas tácticas creativas de emancipación



## 2. Herencias fronterizas coloniales

ESTE CAPÍTULO EXPLORA las raíces históricas de la colonialidad hispana y el orden simbólico y categorial etnocultural que da sentido a la forma de entender los encuentros amoroso-sexuales entre personas de diversos colectivos etnoreligiosos o etnoraciales. El mero hecho de que en Melilla se use la categoría «mestizaje», acuñada en el colonialismo español en las Américas y central en el mismo, es un indicio del modo en que se trenzan las herencias imperiales atlánticas y mediterráneas. El origen de Melilla y su idiosincrasia fronteriza se deriva de las políticas de defensa en el Mediterráneo del primer Estado moderno hispano desde el siglo XV. No será hasta el siglo XIX, sin embargo, tras el fin del recorrido imperial transatlántico y con la vuelta española a África como nueva esperanza de la supremacía hispana, que Melilla toma la forma que hoy la caracteriza.

La visión de larga duración en el Mediterráneo, que propuso Braudel, nos permitirá descentrar y descolonizar narrativas europeístas sobre fenómenos de movilidad, dominación y mutua influencia a través de esta «llanura líquida» (1972). Seguiremos a Martín Corrales en su problematización de las historiografías dominantes anglo-francesas, que destacan su acción «civilizadora» en el Mediterráneo invisibilizando y minimizando otras relaciones de larga duración entre sociedades cristianas y/o musulmanas en ambas riberas del Mediterráneo; relaciones que vinculan la península ibérica al sur del Mediterráneo de manera

multidimensional y compleja (2017). También es preciso evitar otros tipos de eurocentrismo, que asumen tanto las retóricas de progreso liberal y capitalista, como el predominio del Estado y las retóricas nacionales en la historiografía del Mediterráneo. En Melilla sucede esto mismo, se privilegia una «historia episódica», que introduce una selección interesada de eventos y hechos históricos específicos para legitimar la «españolidad» de la plaza. El análisis transnacional y descolonial de la historia de larga y media duración de Melilla y su entorno rifeño es necesario para contrarrestar algunos de los lugares comunes de la narrativa histórica local y las genealogías que configuran la percepción y gobierno tanto de las relaciones interétnicas como de los regímenes fronterizos actuales.

Proponemos en este capítulo un breve y modesto análisis que no obstante encuadre la historia profunda que configura las vidas fronterizas de las que hablamos. Destacaremos algunos de los rasgos estructurales sembrados por la presencia colonial hispana en este pequeño enclave fronterizo, centrándonos en los imaginarios que nutren los encuentros sexoafectivos que generan la vida mestiza y el sistema de clasificación de las relaciones interétnicas y socioeconómicas que los configuran. Creemos que la idiosincrasia militar y fronteriza de Melilla y su vinculación a la colonialidad eurocéntrica es el rasgo más determinante. A partir de la consolidación de estos enclaves de prevención y contención de la movilidad desde el sur africano, y en particular del mundo musulmán, España fortalece su expansión ibérica en las Américas a través de lo que Dussel denominó el *ego conquiro*, en su conocida crítica a la idea de que la modernidad nace con la Ilustración y la revolución industrial, en Francia o Inglaterra. Él plantea una temporalidad de la modernidad que se inicia con la pulsión colonial ibérica: «El *ego cogito* fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo-conquistó) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera Voluntad-de-Poder moderna) al indio americano» (2000: 48). Podemos interpretar la modernidad temprana de Melilla, y su frontera con el «peligro» musulmán, como parte de la colonialidad que caracteriza el eurocentrismo moderno y que hunde sus raíces en la expulsión de judíos y musulmanes del Al-Ándalus en el contexto de la «reconquista». La pretensión de cristianizar el Mediterráneo antecede la pretensión de «civilizarlo» a partir de la segunda modernidad,

momento en que Melilla adquiere un valor económico y político de primer orden en el Protectorado primero, y posteriormente en su configuración neocolonial actual de ciudad-frontera.

Organizamos el capítulo asentando primero la modernidad abigarrada que caracteriza la acción colonial civilizatoria de España en el territorio norteafricano, habitado desde entonces por las poblaciones amazigh. Ambas pulsiones coloniales, la dominada por la religión y la limpieza de sangre, en la primera modernidad, y la dirigida por la expansión capitalista industrial y el racismo cientifista de la segunda modernidad, están presentes en el particular caso del enclave melillense, como se hace evidente en el trabajo empírico. Siendo nuestro objeto de interés las configuraciones de la vida transcultural y transfronteriza en este territorio, el tercer eje necesario en nuestra contextualización histórica es la perspectiva de género y las premisas teóricas del feminismo descolonial (Suárez-Navaz y Hernández, 2008). Mostraremos cómo las retóricas patrióticas coloniales, así como las políticas civilizatorias, incorporan ejercicios simbólicos y materiales de masculinidad racializante, que va cambiando de signo a través de las diversas etapas que abordamos brevemente aquí. Entre el ruido de los enfrentamientos bélicos que marcan este territorio fronterizo, surgen vidas nacidas de las relaciones sexuales y matrimoniales entre personas con genealogías etno-religiosas diversas. A través de todo el libro estará presente esta mirada feminista descolonial que está atenta a la presencia o a la sombra invisible de las mujeres y sus estrategias transfronterizas y transculturales como amalgama de la vida «mestiza».

### **Sexo interreligioso y sexo peligroso: las raíces de la «pureza de sangre»**

Esta sección aborda la genealogía de larga duración de la colonialidad ibérica situando el origen de la categoría de «mestizaje» en el contexto de las políticas de «pureza de sangre». Esta genealogía nos permite alejarnos de la romantización contemporánea, tanto biologicista como culturalista, de la idea de «mezcla» para profundizar en cambio en la dimensión experiencial del «mestizaje», siempre incierta, inestable y a menudo dolorosa.



La transgresión de las reglas no escritas sobre quién debe acostarse con quién y qué se reconoce o no como descendencia legítima pone en cuestión el orden racial, religioso y patriarcal que lo inspira.

El caso hispano introduce consideraciones relevantes que modifican la cronología foucaultiana sobre el gobierno de la sexualidad y la biopolítica del poder y la trasladan a una península ibérica tardomedieval, marcada por la reconquista a la par que el contacto de lo que luego se denominó «las tres castas» o linajes etnoreligiosos (Castro, 1946). La perspectiva descolonial propuesta desde América Latina ha reivindicado una genealogía alternativa al etnocentrismo de Foucault que introduce la colonialidad ibérica como precedente de los sistemas de clasificación racial modernos. Aunque trataremos la cuestión del imaginario de «convivencia» en la historiografía hispana en la siguiente sección, es importante entender que la base de aquella tan careada convivencia es el control de la sexualidad interétnica e interreligiosa en un contexto de movilidad fronteriza marcado por la «reconquista». La investigación histórica ha documentado ampliamente estas políticas segregacionistas y sus correspondientes ansiedades sexuales *antes* de la Inquisición y los estatutos de «limpieza de sangre» (Niremberg, 2002). En el contexto de las persecuciones de los judíos en el siglo XIV que estudia el historiador las relaciones sexoafectivas mixtas se bestializan, así como su descendencia «mestiza». Los subsecuentes dispositivos de asimilación y destierro destinados a impedir la corrupción de los linajes religiosos a través de relaciones sexuales fuera de la comunidad religiosa son un ejemplo relevante de gubernamentalidad premoderna hispana.

En este contexto histórico, la vigilancia de la sexualidad interreligiosa no es biologicista sino teológico-política, y es común a las «castas» o religiones monoteístas que conviven en la Iberia medieval. Hay, además, una común raíz patriarcal en los dispositivos de vigilancia de la sexualidad de la mujer. Patriarcalidad y moral sexual religiosa se unen, en este contexto de convivencia interétnica, para imponer la idea de castidad y la doble moral respecto de los «pecados de la carne» masculinos (Aresti, 2002). El pudor que invisibilizó la relación entre religión y sexualidad en la era moderna se ruboriza ante la rotunda sexualización de Dios en el imaginario cristiano tardomedieval: «Jesús impregna

cada día la iglesia y el vientre (de la mujer cristiana) recibe su semen del cielo» (Niremberg, 2014: 177-178). El paterfamilias divino es inseminador de sus mujeres (hijas, esposas), y cabeza patriarcal de la comunidad etnoreligiosa. La herencia religiosa y la reproducción del reino divino en la tierra es un acto sexual explícito, igual que lo es la reproducción del linaje a través del vientre materno. El honor masculino entra aquí en la ecuación articulando el más íntimo, profundo, y personal interés con el comunitario. Son las mujeres cristianas las únicas que pueden engendrar descendencia cristiana y por tanto las relaciones con musulmanes o judíos no pueden permitirse. Como la coexistencia etnoreligiosa es compleja, el recurso de poder está en el control sexual de las mujeres propias y la demonización de las «otras», especialmente mujeres que atraviesan fronteras etnoreligiosas y son más sospechosas de ser «fáciles», como las moriscas y otras conversas (Martínez, 2008). En el contexto de la Reconquista se extiende la idea del peligro del «adulterio interreligioso», creando un pánico sexual masculino sobre traiciones y paternidades cornudas, como expresaba en sus prédicas en 1412 el famoso Vicente Ferrer: «Hoy los hombres cristianos quieren probarlo todo, musulmanas, hebreas, animales, no tienen límite...»; o «muchos cristianos creen que los hijos de su mujer son suyos, pero en realidad son de musulmanes o judíos» (Niremberg, 2014: 203)

Estas ansiedades, que son patriarcales y religiosas, sirvieron además para legitimar políticamente procesos de segregación, así como para «naturalizar» la identidad religiosa en el criterio de *pureza de sangre*. El sistema de clasificación en linajes etnoreligiosos supuestamente «puros» se construye así como amenazado por las relaciones sexoafectivas entre personas de las «castas» cristiana, musulmana o judía. La potencial mezcla e intercambio producidas en las relaciones sexoafectivas interreligiosas e interétnicas son desde entonces objeto de vigilancia política y jurídica porque la reproducción de la comunidad depende de la reproducción de los linajes cristianos.

En esta etapa histórica, sin embargo, no hay mención a la importancia de la descendencia que hoy llamaríamos «mixta» o «mestiza», sino al acto de transgresión femenino que origina la nueva vida. Aparece el mito patriarcal ancestral del peligro de la sexualidad femenina no sometida a la ley del linaje, acción criminalizada y estigmatizada con la denominación de «prostituta».

Es precisamente la sexualidad transgresora la que aparece en personajes «mixtos» sobre los que se vuelca la sospecha de traición, como el Romance de Moriana y el moro Galván, donde el nombre de la cautiva es «mitad mora, mitad cristiana»: «Moriana debe morir. Ha cometido una traición, pues no solo ha sido físicamente desflorada sino espiritualmente también [...] su marido de hecho es el moro Galván y su prometido el caballero (cristiano) [...] Moriana abandona el poder seductor del castillo por los altos Monter, muy inhóspitos para los cortesanos cristianos, pero muy apropiados para las almas purgantes y para la muerte» (Augs-pach, 2005: 8-9). El propio rey Alfonso X el Sabio, mientras prohíbe a las mujeres cristianas tener sexo con no cristianos, escribe poemas sobre aventuras sexuales entre mujeres cristianas y «bravos musulmanes» donde el castigo recae sobre la mujer, por cometer tal pecado y una traición penada con la muerte. Hay muchos datos sobre el papel que las prostitutas de todos los grupos juegan en ese pacto sexual interétnico e interreligioso entre «caballeros», mujeres que eran duramente castigadas con la hoguera (Niremberg, 2014: 190; y después la magna obra de Federici, 2010).

Así pues, la figura de las prostitutas y más en general la potencial sexualidad transgresora de las mujeres se convierte en un mecanismo central de fronterización. Vemos continuidades con el contexto decimonónico de la frontera en la guerra hispano-marroquí y el posterior Protectorado, donde también eran precisamente las prostitutas las que mantenían la integridad de las fronteras etnoreligiosas y su disponibilidad era incluso gestionada por el ejército para aplacar las ansiedades sexuales de los varones en un pacto interpatriarcal. Muy similares son también los dispositivos de control de movilidad y vigilancia de las prostitutas y otras mujeres transfronterizas en épocas de plagas y contagios, la bubónica en el medievo y las enfermedades de transmisión sexual en el norte de Marruecos durante las guerras del Rif y en el Protectorado, por no hablar del Covid a partir de 2019.

Así pues, esta compleja e invisibilizada relación entre el control patriarcal de la descendencia, el linaje, con la estigmatización de la sexualidad femenina transcultural o transfronteriza, es el contexto que generó los estatutos de limpieza de sangre, que están además vinculados a políticas públicas decididas a evitar contactos y contagios. Es el miedo al contagio religioso a través del sexo entre las tres «castas». Las campañas por la segregación,

impulsadas por Vicente Ferrer y otros, imponen códigos de vestimenta diferentes para distinguir, separar e impedir las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos. Las masivas conversiones forzadas fueron otra de las políticas llevadas a cabo, pero curiosamente más que aplacar las ansiedades generaron sospechas racistas sobre la falta de sinceridad religiosa de los conversos judíos o luego musulmanes, los moriscos.

¿Dónde están en este panorama tardomedieval las descendencias de los encuentros sexuales entre los grupos? Los «mestizos» no fueron nombrados como tal, porque prevaleció siempre la idea del linaje puro, que solía ser solo el cristiano en un contexto de persecución por la Inquisición. La ansiedad es sexual, relativa al honor del hombre, porque la descendencia mixta era considerada sin matices cristiana, y educada como tal, según los fueros castellanos o catalanes (Niremberg, 2002: 191). Los varones cristianos podían respirar tranquilos, porque por ley sus descendencias bastardas no tendrían ambivalencia alguna en su linaje, en sus prácticas religiosas y sobre todo en sus identidades públicas. Como sucede hoy en día entre musulmanes o judíos, la mixticidad no era relevante para la religión, sino la filiación y el linaje. La pureza de sangre era pues sin mayor problema adscrita a esos niños siempre que el matrimonio fuera legal y comunitariamente refrendado. Esto sí, al precio de impedir que las herencias bilaterales pudieran ver la luz social. Categorías que sociológicamente no son equivalentes, como la descendencia mixta y los conversos son objeto de la misma vigilancia en el sistema de pureza de sangre.

En este sentido, es relevante problematizar esta idea dominante de que en España «todos somos mestizos» o bien que «todos tenemos algo de sangre mora o judía», aunque no haya sido abiertamente reconocido. Esta idea es problemática porque proyecta una «esencia» transfronteriza y transcultural sobre un pasado netamente segregador y guerrero. Las políticas de la limpieza de sangre que comienzan con el Renacimiento introducen en el imaginario hispano esta idea de mezcla secreta o escondida al poder, un secretismo simbólicamente cercano al de la vida conversa de judíos o musulmanes. Se trata de un imaginario creado desde la búsqueda de espacios de resistencia que sean un bálsamo para la dramática historia española de las políticas de segregación y expulsión de la diferencia en nombre de la religión.

## Colonialidad, patriarcalidad y la parábola del mestizaje

Desde el siglo xv en adelante, este sistema de clasificación etno-religioso y su criterio de «pureza de sangre» se intenta adaptar al nuevo contexto americano, con muchas dificultades, como ha mostrado la investigación de María Elena Martínez en México (Nueva España, 2008) o Joan Rappaport en Colombia (Nuevo Reino de Granada, 2014), entre muchas otras. El rasgo más destacado en esta transposición es quizás la organización dual del gobierno colonial en dos repúblicas, la española y la india, ambas con instituciones, leyes y linajes que se reconocían como «puros de sangre». A pesar de la doble ciudadanía, el sistema colonial estuvo orquestado desde la corona en la península ibérica. Mas que doble ciudadanía o repúblicas paralelas hoy hablaríamos de una ciudadanía de segunda que se inaugura con la ficción de la pertenencia en igualdad de «hijos de Dios» indígenas y peninsulares. La pureza o limpieza de sangre no implicaba igualdad respecto a los cristianos «viejos», sino reconocimiento de un linaje sin mancha herética o naturaleza esclava. En este contexto existe un reconocimiento de los indígenas como sujetos de la corona, pero la evangelización de los nativos, junto con la extracción de sus riquezas y el manejo de la mano de obra, fueron los principales motores de la colonia. Se acepta la diversidad étnica siempre que sean «cristianizables». La concepción del indio como un alma pura e inocente trajo consigo la negación de sus creencias y prácticas espirituales como un sistema religioso. Este es el rasgo que inicia la «primitivización» de la población indígena y que sirve de retórica de legitimación de la empresa colonial.

La investigadora peruana De la Cadena (2005) ha sido clara en relación con la doble genealogía de la categoría «mestizo/a» y el «mestizaje» en América Latina y en la colonialidad hispana. Por una parte, la enorme fuerza del imaginario racial y fenotípico del siglo XVIII en adelante hace pensar en una «mezcla» biológica entre «razas» diferentes. Pero antes de la influencia de la Ilustración existía en la colonialidad hispana otra «política conceptual diferente en relación con la mezcla», que permitía, por ejemplo, la identificación que personas mestizas o indias hacían de sí mismas como «blancas». La ciencia europea racial comenzó a considerar estos procesos de identificación como «errores», pero el estudio histórico de De la Cadena prueba que «no eran errores,

sino que estos ejemplos muestran tanto la multiplicidad de etiquetas de identidad y sus sentidos múltiples, como los esfuerzos de separar y clasificar —esto es, de “purificar” identidades— suprimiendo (o deslegitimando) la heteroglosia a través en este caso de la autoridad de la ciencia racial europea. A pesar de los esfuerzos, sin embargo, la heteroglosia persiste y los “errores” siguen acaeciendo» (2005, 261). Pone un ejemplo de ella misma y cómo es reconocida o no como india o mestiza por los significados asociados a rasgos y estatus. La hibridez de lo «mestizo» no es biológica o racial sino conceptual: lo importante es entender que el orden clasificatorio incorpora en tensión tanto categorías modernas de civilización y progreso, como raza, cultural, etnicidad, educación, etc., como taxonomías morales atravesadas por principios religiosos. Esta malla compleja de sedimentos de significación es lo que denominamos «zona de contacto abigarrada», atravesada por un poder colonial de la primera y segunda modernidad que condena al silencio o propulsa al diálogo y negociación. De la Cadena explica, un tanto confusamente: «Quiero rescatar a los mestizos de [la ideología] de mestizaje, y problematizar una teleología transicional que de forma simplista quiere “purificar” los mestizos de la indigeneidad» (2005, 262).

Así pues, la sociedad colonial impuso la religión católica como base de pertenencia e integración, y los estatutos de limpieza de sangre tuvieron una dimensión religiosa hasta el siglo XVIII, al tiempo que la «pureza» fue asociándose gradualmente con la españolidad y la piel blanca (Martínez, 2008: 268). A pesar de su demostrada fluidez, la llamada «sociedad de castas» (terminología que proviene de la concepción religiosa tardomedieval de la península), se organiza en una *estructura piramidal* con peninsulares y criollos en la cúspide, indios o naturales a continuación, negros y grupos «mezclados» como mestizos, mulatos, zambos, y otras categorías que muestran la herencia y continuidades en el sistema de clasificación tanto hispano, como morisco. El mestizo y posteriores mezclas entre españoles e indios producían un gradual «blanqueamiento», que en aquella sociedad permitía cierta fluidez. En contraste, el mulato y su descendencia, sin importar cuántos matrimonios realizara con criollos, peninsulares, indios o mestizos, nunca producía blanqueamiento. Además, su estatus impedía el acceso a la pureza de sangre porque la esclavitud se asociaba a una mácula original, en el sentido aristotélico,

la cual se fue incorporando a la escolástica cristiana. El rango o estatus social atravesaba todas estas clasificaciones, siendo un criterio central en la regulación de los matrimonios y relaciones interétnicas. En este sentido, la «bestialización» de las clases inferiores es un claro antecedente de la racialización de judíos o negros (citado en Martínez, 2008: 12, nota 29). La profunda y compleja relación entre racismo y clasismo se manifiesta con especial contundencia en sistemas de clasificación generados en contextos coloniales.

El proyecto colonial ibérico en las Américas generó profundos dilemas filosóficos, teológicos y políticos sobre la naturaleza del ser humano intentando armonizar la obsesión hispana con la genealogía y los linajes, el reconocimiento de la limpieza de sangre de los indígenas, y la violencia sexual de la conquista. Estos debates se reflejan en el trabajo de Ares sobre los primeros años de la conquista (2006), donde se cita la denuncia de Bartolomé de las Casas sobre la violencia con que los conquistadores se apropiaban de las mujeres indígenas y se analiza cómo esta violencia preocupa más por la ofensa del honor de los padres y esposos indígenas que por las propias mujeres. Igual pasará, como veremos, en los inicios del Protectorado español en Marruecos, donde la razón de gobierno prioriza alianzas patriarcales interétnicas que generan la tolerancia de abusos sexuales en las mujeres de clases menos privilegiadas. Similarmente a lo que Pateman analiza para explicar la naturalización y jerarquización de género en el liberalismo moderno, encontramos también aquí un acuerdo sexual patriarcal en el que las mujeres son moneda de cambio. El contexto colonial de ambos momentos históricos parece justificar una explotación sexual y laboral de las mujeres nativas por parte de varones españoles, además de un estigma como mujeres «fáciles» y traidoras a su pueblo, como en el caso de La Malinche, heredera de un jefe indígena, que tuvo con Hernán Cortés un hijo no reconocido y una relación sexoafectiva estable. A pesar del rango que ocupó en ambas sociedades en la historia y cultura mexicana su nombre ha generado el concepto de «malinchismo» que, a día de hoy aún se usa como el paradigma de la traición y el desprecio de los propios. Esta criminalización y apropiación del cuerpo de la mujer es característica de los procesos de expropiación capitalista en el contexto europeo



(Federici, 2010), y se exagera en el contexto colonial, donde las mujeres se consideran armas de guerra (Segato, 2016).

En esos primeros años de la conquista, la pureza de sangre de los indígenas (no así de los africanos), y el hecho de que eran comunidades estratificadas, hacía que el casamiento con una hija de cacique o noble pudiera ser concebido como un «buen» matrimonio basado en consideraciones económicas, de linaje, de la creación de vínculos y redes de alianzas entre grupos. Si bien la Corona comienza pronto a hablar de matrimonios mixtos «siempre que las indias se quisiesen casar, de voluntad de las partes y no por fuerza» (Instrucciones de Gobierno de 1501), progresivamente la razón de gobierno de estas uniones «mixtas» se desplaza hacia la conveniencia de potenciar la evangelización-hispanización de los indígenas de alto rango (Instrucciones de Gobierno de 1503) (Ares, 2006). Más allá de esos matrimonios con mujeres indígenas de alto rango, la tónica durante toda la colonización hispanoamericana son relaciones sexoafectivas mixtas forzadas o consentidas con mujeres indígenas y esclavas afroamericanas. La gran mayoría no se formalizaba nunca, aunque fueran más o menos estables bajo fórmulas de amancebamiento o barraganía, que ya eran muy comunes en la península. En general, estas relaciones mixtas se caracterizan por grandes desigualdades sociales, generando relaciones hiper-hipogámicas, en las que las mujeres proveen servicios sexuales y domésticos a cambio de cierta estabilidad económica y de pareja, pero no adquieren derechos ni para sí mismas ni para sus hijos (Ares, 2004). Su descendencia estaba marcada por ser hijos naturales o ilegítimos, especialmente en las clases populares, como también sucedía en el contexto norteafricano varios siglos después e incluso hoy en día.

La descendencia de los matrimonios legales entre varones españoles con mujeres de la nobleza indígena, al vivir en el contexto sociocultural de sus madres, eran considerados «indios/as», atrapados en una doble pertenencia y rodeados de un silencio por parte de la investigación muy significativo, como sucede de hecho en nuestro estudio en Melilla (Ares, 2006: 252-253; ver también De la Cadena, 2005). Según la nobleza india pierde miembros e importancia, se incrementan las relaciones formales e informales entre las tres «castas» originarias (españoles, indios y afroamericanos esclavos o libertos), de forma que «para finales del siglo XVI indios y españoles se habían “mezclado” social,



sexual y económicamente», momento en que se comienza a usar el término «mestizo» (Stolke, 2008: 28). Esta categoría no es solo adscriptiva, sino que va adquiriendo un cierto estatus administrativo y jurídico que, sin embargo según las y los historiadores coloniales, siempre fue muy fluido. En contra de la situación en el mundo anglosajón donde estos matrimonios mixtos se prohíben, en el contexto hispano se multiplicaron las relaciones sexoafectivas entre los tres grupos, los de origen peninsular o criollo, los indígenas y los afroamericanos, descendientes de las poblaciones esclavas de origen africano.

En esta sociedad colonial, el «mestizo» era descendiente de miembros de sangre pura de las dos repúblicas, la india y la española. El estatus de «mestizo» era problemático porque heredaba linajes puros, pero se situaba entre dos mundos difícilmente reconciliables. El problema no era su «mixtidad», dado que en aquella época no se llega a conceptualizar la categoría de «raza» biológica, sino la posibilidad de heredar privilegios y patrimonios que los criollos querían restringir a los *linajes* peninsulares puros. Aunque el sistema inicialmente sí intentó crear una nueva categoría hereditaria y registrarla en las parroquias y registros, la complejidad administrativa y eclesial, así como la casuística complejísima de las mezclas sociales, hicieron que eso no fuera posible. La mixtidad, por tanto, más que una categoría *per se*, funcionaba como un criterio de exclusión (de ciertos puestos administrativos o eclesiales, de la posibilidad de heredar ciertos privilegios de sus padres, como la gestión de encomiendas) y como un estigma derivado de ser hijos ilegítimos, de forma que la condición de bastardo acabó equiparándose a la categoría de «mestizo».<sup>1</sup> La descendencia mixta de población afro, junto con los indios ladinos (indios culturalmente asimilados con españoles) y conversos (en el sentido clásico medieval), recibía otras denominaciones cargadas de estigmas de traición y rebeldía.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Esto se proyecta con particular intensidad sobre la mujer que transgrede las normas de su linaje, que es etiquetada como mujer «fácil», prostituta, traicionera.

<sup>2</sup> El uso de la categoría de «mestizo/a» o «mezclaje» se ha generalizado a nivel internacional para referir a cualquier tipo de descendencia «mixta», pero de hecho tanto en las colonias hispanas como en las diásporas latinoamericanas contemporáneas encontramos el uso de una enorme y matizada nomenclatura etnoracial (Suárez-Navaz *et al.*, 2007). El estudio del «sistema de castas» iberoamericano es fascinante, aunque en ocasiones las perspectivas históricas han tendido a reificar

Aunque como hemos dicho no llegó a ser una categoría de clasificación, si hemos encontrado referencias que indican su origen en el medievo español y las tensiones alrededor de la reconquista; se llamaban mestizos, por ejemplo, a los cristianos que establecían alianzas con los musulmanes en Asturias, o mozárabes que inicialmente referían a la descendencia de cristianos y musulmanes.<sup>3</sup> Esta situación hizo que se alertaran todas las sospechas contra los mestizos, como personas de frontera con lealtades en conflicto. Veremos en los capítulos que siguen cómo estas suspicacias perduran hoy en día.

Schwartz y Salomon, en sus reconocidos estudios sobre la mixticidad en las colonias iberoamericanas, insisten en el hecho de que no existiera una única categoría que definiese a las personas mixtas hizo que su cualidad central fuera precisamente un no-lugar en el sistema de categorías, lo cual generaba permanentes sospechas (1999). Esta indefinición genera estrategias diversas por parte de las personas de ancestros mixtos, como demuestra el trabajo etnohistórico realizado por Rappaport. Los personajes cuyas trayectorias documenta realizan estrategias variadas para lograr su ascenso social aprovechando la ambigüedad de su estatus: «Se mueven entre categorías de formas muy diversas. A veces eran identificados como mestizos; otras proyectaban una identidad no marcada que les hacía pasar por españoles. Otros eran descritos físicamente como mulatos, pero clasificados como indios; otros parecían mestizos pero reclamaban el estatus de indios; y otros eran difícilmente clasificables. A veces optaban por identificarse según su ocupación. Era de hecho su inclasificabilidad lo que les hacía mestizos» (2014: 229). Esta falta de clasificación era aún más clara para las mujeres, dado que ellas no detentaban las líneas de filiación y los derechos asociados. La complejidad de la sociedad colonial y la baja burocratización permitía que mestizos o mestizas (especialmente urbanos y con cierto capital) pudiera «pasar» por ser españoles o indios porque la cuestión étnica o racial no era el criterio más relevante ni el

---

lo que se vivía de forma más fluida y compleja en la vida cotidiana (Schwartz, 1995; López Beltrán, 2007; Kuznesof, 2005; Martínez, 2008).

<sup>3</sup> Esta definición se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Inquisición Libro 1266, citado en Martínez (2008: 142). Mozárabe refirió más tarde a los cristianos que vivían bajo gobierno musulmán y cuyas costumbres se habían islamizado.

único (también en De la Cadena, 2005). Por tanto, la idea de un *sistema de castas* jerárquicamente ordenado a través de dispositivos administrativos y legales claros no es ajustada a la realidad histórica, según Rappaport. Los mestizos y mulatos no siempre fueron preponderantemente un «grupo cultural», tal y como lo entendemos después de la Ilustración, por lo cual la historiadora sugiere que más que pensar en categorías o identidades hagamos énfasis en *procesos de identificación*, que son situacionales, relacionales, estratégicos y ambiguos. Las vidas y trayectorias de estas «mestizas» que ella sigue en su trabajo se construyen sobre la base de un sentido de conexión con redes y linajes que coexisten en sus experiencias, fuera la española o la india, en contextos diversos: «La cuestión central entonces no es preguntar quién o qué es un mestizo, sino cuándo y cómo alguien es mestizo. Es decir, debemos alejarnos de la pretensión de conocer la condición del individuo, y acercarnos más a los contextos diversos de cómo son nombrados» (2014: 4).<sup>4</sup>

A mediados y finales del siglo XIX, esta complejidad propia de la estructura colonial va a redefinirse en el nuevo contexto de los procesos de independencia, debido a la necesidad de los criollos burgueses (descendientes de españoles) de crear una nueva retórica nacionalista anticolonial. Se produce así una reivindicación política del mestizaje en el contexto ya plenamente racial del cientificismo biológico de la época. Según las jerarquías raciales, la raza blanca era superior a la indígena, y esta a la africana, pero el mestizo ya no ocupaba un no-lugar, sino el espacio jerárquico entre el blanco y el indígena. En México el ejemplo característico es José Vasconcelos, con su obra *La raza cósmica*, que plantea una utopía de progreso a través de un pueblo blanqueado mestizo que encarna una superioridad moral y un espíritu moderno.

---

<sup>4</sup> La antropóloga Laura Lewis afirma que hay dos sistemas de diferenciación de orden clasificatorio: uno basado en las nociones tempranas de *raza* que se elaboraron dentro de la península para referirse a musulmanes y judíos y era radicalmente excluyente (basada en el linaje religioso), y otro elaborado en las colonias, las «castas» que venían a representar todas las posibles descendencias y estatus derivados de las relaciones sexoafectivas mixtas. Según su trabajo, estas eran imaginadas como vinculadas genealógica y simbólicamente a una común hispanidad, a pesar de la jerarquización interna que hemos descrito (Lewis, 2003). Martínez niega esta distinción rígida entre los dos sistemas de diferenciación, porque las «castas» se racia-lizan progresivamente y porque la idea de impureza de sangre de la población afro también tuvo un temprano uso de la categoría «raza» (2008: 163).

Encontramos una constante complacencia sobre la capacidad y la idiosincrasia latinoamericana «mestiza», supuestamente anti-racista, aunque en realidad sea más bien un gesto de blanqueamiento. Iberoamérica se representa a sí misma como más «avanzada» que la América anglosajona, eminentemente racista, dado que se prohibía el matrimonio mixto y en el caso que existiera predominaba la regla de una gota (*one drop rule*) por la cual una sola gota de «sangre» negra te convierte en negro. El «mestizaje», por el contrario, se supone que integra armoniosamente, a través de la herencia mezclada de los ancestros español-europeo e indígena, lo mejor de la identidad mexicana y latinoamericana.

En el siglo XX hay una reacción desde la crítica marxista a esa romantización del mestizaje como ideología legitimadora de la burguesía criolla. José Carlos Mariátegui, con sus tesis indigenistas o Gilberto Freyre, que aborda la cuestión de la esclavitud, la negritud y la sexualidad, además de otros autores latinoamericanos como José María Arguedas, Nicolás Guillén, Octavio Paz o Pablo Neruda llaman a alejarse de una idea de mestizaje que es racista y etnocéntrica, y no incluye la violencia colonial (y su perpetuación con el colonialismo interno), la exclusión de la población negra y la legitimación de la subordinación de afros e indígenas al proyecto modernizador «mestizo». El imaginario y las prácticas del intercambio y préstamo entre grupos comenzó a conceptualizarse a mediados del siglo XX en Cuba, de una forma que nos permite eludir las genealogías raciales y/o religiosas. Se trata de la aportación de Fernando Ortiz en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) y su énfasis en las prácticas transculturales cotidianas que nos servirá de inspiración para hablar de las prácticas transculturales en el capítulo 6. En la interpretación de Gloria Anzaldúa en su ya clásico libro *Borderlands, la nueva mestiza*, el planteamiento comienza con un reconocimiento del sexismo que se ha transmitido en las culturas mestizas, y reclama una redefinición: «No me vengan con sus dogmas y sus leyes. No me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la indígena—. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara [...] Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero, y mi propia arquitectura feminista» (2016: 65).

Feministas chicanas como Norma Alarcón o Chela Sandoval recogen este reto a finales de siglo XX y principios del XXI como una acción cotidiana de reivindicación de las prácticas femeninas que han sido estigmatizadas, criminalizadas e invisibilizadas en el pasado. Por ejemplo, la figura de la Malinche y tantas otras mujeres sometidas sexualmente por los varones colonizadores. Según ellas, si no se hace esta relectura, la idea de mestizaje puede ser alienante y paralizante, una herramienta más de la colonialidad. Pues ésta se alimenta de la ambivalencia entre la pertenencia y el rechazo a la propia cultura, que Anzaldúa llama «el malestar de mi cultura» y Fanon las máscaras blancas de mi piel negra, y que nosotros hemos optado por denominar «el otro dentro de mí». La nueva mestiza tiene que deshacerse de la ansiedad del blanqueamiento y la mimesis que produce y que hace que el mestizo se asimile y sea parte del sistema de clasificación dominante. Al contrario, el proceso de mestizaje se entiende como la recuperación de la memoria negada, de la ambivalencia reprimida y de la afirmación de la rebeldía consciente.

### **Melilla en el Mediterráneo africano: frontera y aislamiento**

Lo que hoy conocemos como Melilla no se crea hasta el siglo XIX, pero es parte del tiempo largo y profundo con el que Braudel nos orienta a pensar el Mediterráneo, con sus constantes geográficas y antropológicas de encuentros y desencuentros, de puentes y barreras (1972). Sobre el territorio norteafricano y sus gentes se suceden plazas comerciales fenicias y romanas con toponimias que hoy por hoy aparecen, descontextualizadas, en la ciudad: Rusadir, Tamlilt («la blanca» en Tamazight), la península de Gue-laya, o la Taifa de Melilla como parte del califato de Córdoba. De entre estas referencias toponímicas borrosas emerge el discurso dominante sobre el origen de la ciudad el 17 de septiembre de 1497, fecha de su invasión militar por Pedro de Estopiñán. La primera modernidad significa en la península la consolidación del Estado que establece políticas culturales de construcción de la homogeneidad social alrededor de la religión católica (Anderson, 1983; Kamen, 2006). Acababa de culminarse la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492 y el norte de África había recibido miles de peninsulares musulmanes y judíos que

huían de los avances de la reconquista cristiana en la península. España desde entonces y a través de sus empresas coloniales en el Mediterráneo y sobre todo en las Américas expande la fe católica: crea fronteras y hace la guerra contra los herejes, que son gradualmente expulsados de la península, a la vez que desarrolla políticas de conversión forzada a los que quedaban en el territorio, así como una fuerte vigilancia y control de sus prácticas cotidianas a través de la Inquisición (Kamen, 2011).

Es así como la frontera se establece física y simbólicamente como consustancial a este pequeño enclave Mediterráneo. En su dimensión militar, funciona como atalaya para la vigilancia, contención y rechazo tanto de la expansión turca como de potenciales ataques de moriscos expulsados de la península y asentados en el norte de África. En su dimensión simbólica, quizás mucho más determinante y persistente hasta nuestros días, se alimenta una ideología antimusulmana o maurofóbica de largo aliento que se materializa en el imaginario del temido «retorno del moro» (Martín Corrales, 2002; Flesler, 2008; Mateo Dieste, 2017). El proceso de construcción en esta primera modernidad europea y española requirió de fronteras militares y simbólicas entre grupos etnoreligiosos, un sistema de clasificación que ordenara (y creara) lo que en la vida cotidiana no estaba tan claramente separado, como atestiguan numerosos estudios históricos medievalistas (Mann *et al.*, 1992; Wolf, 2008; Nirenberg, 2013; 2014; Cano y Rueda, 2003). La frontera es un dispositivo multidimensional, material y simbólico clave para el afianzamiento de los nuevos proyectos de Estados-nación, que se nutren *ab initio* de un potente orden diferenciador de alteridades.

A pesar de las retóricas de la españolidad del enclave, desde su fundación adquiere una condición extraterritorial y periférica, un lugar habitado solo por población destinada allí de forma obligada. Tanto la guarnición como los desterrados que cumplían su condena en el presidio de Melilla eran parte de un proyecto político situado en la península, ajeno al espacio geográfico y social en el que se enclavaba. Saro Gandarillas señala que durante toda esta etapa se prohibió el establecimiento de personal civil ajeno a la función de defensa militar de la plaza, de forma que la población en 1800 apenas tenía «104 jefes, oficiales y empleados de plantilla fija y guarnición ordinaria y extraordinaria, 867 de tropa, 1.000 desterrados y 224 mujeres, niños y

criados, estos últimos suponemos familiares del personal de la guarnición y empleados» (1984: 27). Este pudiera ser el lejano origen del imaginario del solitario destierro soldadesco en Melilla, aislados tanto del proyecto político-militar de la península como del entorno rifeño donde se enclava. Es una condición de soledad masculina y militar de la población libre en el enclave, obsesionados con una misión defensiva que importaba mano de obra forzada. Los prisioneros tenían que excavar sus propios calabozos, que se fueron expandiendo hasta formar «una auténtica ciudad subterránea de galerías de minas con trampas para atacar o sepultar al enemigo» (Samalea 1985: 35).

Esta condición de aislamiento ha marcado simbólicamente y materialmente la idiosincrasia de enclave mediterráneo. Pero en realidad, fue más una proyección ideológica que una realidad, pues el aislamiento no fue nunca posible o sostenible, y el contexto mediterráneo latente dispone hacia el cruce y contacto. Como afirman Cano y Rueda en su estudio sobre flujos culturales a través del Estrecho: «Desde la época medieval y hasta nuestros días, se han producido a través del Estrecho flujos migratorios en uno u otro sentido, movimientos de ida y vuelta, que han propiciado el contacto y la relación entre las culturas de los pueblos que han habitado ambos márgenes [...] comunidades étnico-religiosas musulmanas, judías y cristianas. [Encontramos tanto] enfrentamientos y luchas [como] encuentros positivos, de convivencia pacífica, de tolerancia, cooperación y aprendizaje mutuo, con el consiguiente enriquecimiento cultural de una y otra parte [...] favorecida en este caso por el Mediterráneo» (2003: 80).

Además de los procesos relatados en esta obra, hay numerosos indicios de que el sur y norte del Mediterráneo eran parte de un mismo espacio socioeconómico con constantes contactos, desplazamientos e intercambios, como la existencia de «pasadores» documentados por la investigación de los Bennisar (1989, citado en Mateo Dieste, 2017: 84). Sabemos además que, incluso en los momentos de mayor celo sobre la «limpieza de sangre» y separación entre las «castas» se vigilaba la cercanía sexoafectiva entre personas de diferentes comunidades, lo cual indica que existía cierta permeabilidad en las relaciones sexuales y/o matrimoniales: «Los peligros de la proximidad entre grupos no se expresaban en términos de sinceridad en la fe de los conversos, sino en términos de la peligrosa intimidad sexual y social entre ellos».

(Niremberg, 2002: 169). Los vínculos e intereses mutuos entre poblaciones mediterráneas de distintos legados etnoreligiosos seguían cruzando fronteras aún después de la expulsión, lo cual permite intuir que estas relaciones «mestizas», a pesar de haber sido siempre objeto de vigilancia por parte de las autoridades, existían antes del establecimiento del protectorado.

No obstante, prevalece política y simbólicamente la condición fronteriza y las disputas sobre la idiosincrasia de la ciudad. Después de siglos marcados por esa frontera simbólica y material entre cristianos y musulmanes, el día de Melilla sigue hoy siendo ese 17 de septiembre de la conquista de Pedro Estopiñan, efeméride que para los musulmanes españoles de la ciudad representa «una cita sangrienta, que supone un ataque a la identidad del pueblo musulmán [...] exaltando a un conquistador violento, algo contrario a los valores de la convivencia». Son declaraciones de uno de los portavoces del partido de mayoría musulmana, Coalición por Melilla, que anualmente protestan por la efeméride y proponen cambiarla al 13 de marzo, fecha en la que en 1995 se aprobó el Estatuto de Autonomía: «Una cita más adecuada para resaltar los valores de una ciudad multicultural». Esta postura, en una ciudad donde la identidad musulmana es ya mayoritaria, se ha descrito como irracional y una falta de respeto y educación, según varias ruedas de prensa revisadas. La defensa de la «españolidad» es un discurso visceral, que emerge con pasión en la ciudad casi imperativamente, porque aportar cualquier matiz se considera traición. Es imprescindible entender que prevalece su condición fronteriza con Marruecos — que mantiene con fuerza su reivindicación de la soberanía de Ceuta y Melilla— y la sensación de aislamiento e incertidumbre sobre el futuro de la ciudad norteafricana.

Tan recientemente como septiembre de 2022 (y de nuevo en enero de 2023), María Antonia Trujillo, exministra del gobierno socialista de Zapatero defendió en un Congreso sobre las relaciones entre Marruecos y España la postura marroquí, diciendo que ambas plazas son «vestigios del pasado». Es imposible trasladar la indignación local ante estas palabras y la rotundidad política con la que el partido socialista estatal se desmarcaba de esta opinión, defendiendo la «españolidad» de ambas plazas. No es casual que el escarnio popular se haya cebado en su relación sexoafectiva con un marroquí, como si fuera una



nueva Malinche: «Lo de la exministra Trujillo renegando de la españolidad de Melilla y Ceuta es deleznable [...] El amor con un marroquí y supongo que algo más material la lleva a ir contra España!» (tweet del expresidente de Melilla Juan José Imbroda, 3 de septiembre de 2022). En Melilla el espacio y la vida social puede erotizarse, creando una topografía de oportunidades, deseos y peligros sexuales que de hecho atraviesan múltiples fronteras.

## Colonialismo español en el norte de África

La plaza militar cae en el olvido y el abandono por parte del imperio español, ocupado en la gestión colonial en América, hasta que confluyen dos fenómenos que marcan el inicio de la segunda modernidad ibérica: por una parte, el nuevo interés de las potencias europeas en la penetración colonial en África, y por otra, la independencia de los territorios coloniales latinoamericanos, con el consiguiente debilitamiento político y endeudamiento económico español. El desmembramiento del imperio colonial hispano es paralelo a un convulso siglo XIX en la península, donde todo son problemas: pobreza, analfabetismo y pervivencia de una sociedad oligárquica que se sostiene en el poder de la iglesia y el ejército.

Existe una amplísima investigación sobre esta etapa histórica que no pretendemos emular, pero de la que nos hemos beneficiado enormemente.<sup>5</sup> Su estudio pormenorizado nos ha permitido una visión clara de la herencia histórica inscrita en la configuración de las vidas fronterizas, los rasgos neocoloniales de su condición socioeconómica y política, y las relaciones sexoafectivas que exploramos en esta investigación empírica. Las continuidades con el modelo colonial hispano en América Latina, tanto en su imaginario etnocultural como la estructura social dominante, son muy evidentes y atraviesan varias etapas históricas, incluyendo la democracia. Y no ya solo porque hay conexiones directas entre los militares en las campañas americanas y los que tienen el «mando en plaza» en África, sino porque en los cuarteles

---

<sup>5</sup> La lista de referencias obligadas es amplísima e iremos citándola, comenzando por historiadores de referencia como Madariaga, Martín Corrales y otros historiadores, así como el amplio trabajo histórico de antropólogas como Mateo Dieste y Etxenagusia, esta última de particular interés para la cuestión de la prostitución.

y en la sociedad civil dependiente se reinscriben y reproducen las ideologías coloniales de *superioridad* y *paternalismo* sobre los sujetos colonizados, fueran estos indígenas americanos o africanos. En común tienen además que ambas apelan a una misión espiritual que profundiza sus raíces en el relato de la «reconquista» y se extiende hasta la ideología falangista y franquista, y más allá de ella en una metamorfosis contemporánea que inscribe la excepcionalidad ante la amenaza de terroristas o inmigrantes del Sur en un régimen fronterizo neoliberal.

A efectos de presentación, trataremos tres aspectos claves en las siguientes subsecciones: primero, el rotundo carácter *bélico* del enfrentamiento con la población local y el dominio *militar* sobre otros sectores sociales que van estableciéndose en Melilla y en la «zona de influencia» española, tanto a nivel socioeconómico como ideológico y político. Segundo, el establecimiento de una economía extractiva impulsada por una *alianza de élites* militares y empresariales, por una parte, y multiétnicas, por otra. Ambas crean, en estrecha relación, aunque no confusión, una extensa red *clientelar* que aprovecha la lejanía territorial y el pragmatismo político respecto del enemigo fronterizo para acumular beneficios y establecer un monopolio de corruptelas económicas y políticas locales que se convertirán en motor del sistema de gobierno colonial y neocolonial. Mostraremos de manera transversal la dimensión *sexista y patriarcal de esta extracción violenta*, así como la articulación de las dimensiones de explotación y estigmatización de las poblaciones sometidas con una penetración territorial y sexual protagonizada por los militares y otras autoridades coloniales. En el contexto de desposesión violenta de territorios, materias primas y cuerpos racializados y sexualizados, surge un proyecto civilizatorio de influencia euroilustrada, sutil y aparentemente bienintencionado, donde la centralidad de la ciencia y en particular de la medicina, informa la acción de gobierno. Aquí se desplazan al centro del régimen discursivo de dominación cuestiones de insalubridad e inmunología nacional, que protege el consumo de sexo en circunstancias de extrema violencia y vulnerabilidad femenina. De nuevo brota la peculiar ambivalencia hispana del otro colonial, donde el odio y la saña conviven con una retórica de «amistad» o «romance» hispano-marroquí (Mateo Dieste, 2003; Martín Corrales, 2002). Violaciones, multas, gobierno de la movilidad y reclutamientos forzosos

en una situación de hambruna y sometimiento en el Rif se perpetúan hoy día en una sociedad fronteriza que sigue lucrándose desde la extraterritorialidad neocolonial.

### **Guerra, patriotismo y honor, por «cojones»**

La segunda modernidad del enclave se caracteriza por la redefinición de las ambiciones coloniales en un contexto de expansión capitalista industrial. Inglaterra y Francia, líderes de la transformación económica y política derivadas tanto de la revolución industrial como de la revolución ilustrada, son también líderes de este nuevo modelo imperial, que se caracteriza por la extracción capitalista, el racismo científico y las retóricas civilizatorias basadas en el progreso y la modernización de las estructuras político-económicas. Al calor de estas transformaciones cristalizan nuevos modelos de masculinidad y feminidad, que en el caso español conviven con modelos de virilidad más cercanos a un sistema de castas, donde el linaje compromete el honor y la vergüenza de sus miembros.

Es un cambio de época, y la hegemonía imperial española es historia. El siglo XIX arranca con la invasión de la península ibérica por parte de Napoleón y una posterior revolución liberal que cristaliza a ambos lados del Atlántico en discursos y prácticas políticas nacionalistas, una ideología esencial al nuevo imperialismo europeo y sus ideales de progreso, racionalidad y libertad (Alderman, 2006). En este contexto transatlántico y peninsular convulso, se inicia la Guerra de África de 1859-60, contra la resistencia de las poblaciones locales a las avanzadillas españolas más allá de las plazas militares asentadas en la primera modernidad. No había una pretensión de iniciar una penetración colonial en el territorio, mucho menos competir con los intereses europeos. Con el beneplácito de Francia e Inglaterra, la declaración de guerra a los marroquíes buscaba los beneficios de la exaltación patriótica en la dolida península y a la vez mostrarse como un actor político relevante en la zona. Esas minúsculas plazas militares establecidas en la primera modernidad, como Ceuta y Melilla, la cercanía de la península y esa debilidad arrogante de la herencia imperial, hacen que Francia e Inglaterra vean conveniente la

expansión del «área de influencia» española. Tras varias crisis diplomáticas entre las potencias europeas, que logran expulsar a Alemania de Marruecos, se firman los tratados de Algeciras en 1906 y de Fez en 1912, y se negocia un desigual reparto de responsabilidades de «protección» de los intereses del Sultanato en su territorio del norte, con el sistema de protectorado hispano-francés en Marruecos.

La realidad en la península no respondía a este delirio imperial. España atravesaba constantes y muy profundas crisis políticas y económicas, que no hicieron sino consolidar a la burguesía emergente y a los latifundistas, apoyados por la Iglesia católica, en una sólida alianza que monopolizó los escasos recursos a través del caciquismo y la expansión colonial en África. La decadencia y bancarrota en un contexto de pérdida de las colonias americanas agudizó la sensación de que el país estaba atrapado en afecciones crónicas como la corrupción y el clientelismo, que impedía los avances científicos y tecnológicos, así como la modernización política. En este contexto decadente, apareció una mentalidad difusa que atravesaba varias posiciones ideológicas y que buscaba entender la causa de esta situación. El regeneracionismo, categoría que deriva del léxico médico, concibió el país como un organismo débil y enfermo al que había que extirpar males cronicados como la corrupción de las élites y las estructuras político-económicas premodernas (Martínez Antonio, 2009). África y la expansión española en el Protectorado fueron valorados positivamente para, por decirlo así, comenzar de cero y establecer políticas racionalmente concebidas para la mejora del país y de los «indígenas». El entusiasmo patriótico que generó aquella primera guerra en África se reflejó en la prensa y en los discursos políticos que justificaban la intervención colonial sobre un «pueblo atrasado, inmerso en la tiranía y el salvajismo», en oposición a un «pueblo civilizado y evolucionado» como el español (Romero Morales, 2014: 621). En el caso español el trasfondo ideológico del paternalismo civilizatorio europeo convivía con un imaginario de la «*raza espiritual*» hispana, que característicamente construyó sistemas de clasificación colonial donde la pureza convivía con la fluidez y la ambigüedad.

La «genealogía materialista» que propone Cornel West (1987) evidencia la continuidad entre el colonialismo hispanoamericano y sus retóricas de excepcionalidad y de racialidad latina, por una

parte (Gabilondo, 2009; Martínez, 2008; Martínez-Alier, 1974), con la característica ideología de hermandad hispano-marroquí, por otra (Mateo Dieste, 2003). Más allá de estas especificidades de la genealogía materialista de las otredades hispanas, esta ambivalencia es característicamente colonial. En nuestro caso se manifiesta en las tensiones entre deseo y rechazo, cercanía y separación, identificación y negación con los sujetos colonizados, en una compleja articulación etnoracial/religiosa, sexual y socio-económica (Stoler, 1992; McClintock, 1995)

El llamado «africanismo español» hunde sus raíces en esta ambigüedad, marcada por la tensión histórica entre la autopercepción de debilidad y el retraso hispano, profunda y a menudo trágica, y unos valores patrióticos asociados al valor, la autenticidad y la virilidad. España se representaba entre estas dos lógicas, que enfrentaron, en la extensión de la misión colonial hispana en el norte de Marruecos, dos africanismos muy diferentes. Por una parte, los regeneracionistas y otros pensadores que señalaban al exceso de testosterona guerrera como causa de la bancarrota y el «desastre del 98» en el Caribe o las Filipinas: «Fue un error de visión [creer que] la derrota era mejor que la rendición sin batalla; [que] el país podría soportar el fracaso, pero no la cobardía» (Andrés-Gallego, 1998: 3). En efecto, las nuevas lógicas modernizadoras vinculadas al liberalismo y el capitalismo industrial cuestionaron el valor de las retóricas del «honor» tan habituales entre los políticos y militares españoles. El regeneracionismo propuso un tipo de nacionalismo y de africanismo alternativo, que tuvo en Marruecos un espacio de tímida intervención. La expansión africana y el Protectorado se concibieron como una oportunidad necesaria para la modernización del país, a nivel tributario, económico y político, y la superación de esos «males» tradicionales que impedían el avance: clientelismo, corrupción, hedonismo, impulsividad, religiosidad. Se buscaban respuestas y remedios al «cuerpo enfermo» de la nación con propuestas de racionalización y europeización, que se plasmaron en las políticas «higienistas» que analizamos más adelante. El propio Joaquín Costa se involucró con propuestas novedosas como la necesidad de impulsar núcleos de población civil en ciudades como Melilla, la creación de escuelas bilingües, de infraestructuras y proyectos de modernización agrícola en la zona. Los regeneracionistas no cuestionaban la colonización, más bien al

contrario, la consideraban necesaria para el mantenimiento de la relevancia española a nivel internacional, proponiendo desde instancias como la Sociedad de Geografía Comercial, los Centros Comerciales Hispano-Marroquíes y los Congresos Africanistas, organizados por ellos entre 1907 y 1910, un giro civil científico-técnico que orientase coherentemente la expansión territorial (Martínez Antonio, 2009).

Frente a estos intentos modernizadores, prevaleció sin embargo el africanismo militar que adaptaba el destino imperial español a su nuevo contexto africano, al tiempo que revalorizaba el «colonialismo retórico» de la hispanidad (Archilés, 2012). No casualmente este coincidió con el periodo de restauración borbónica, cuyos monarcas estuvieron vinculados muy fuertemente a los intereses coloniales en África y a esos males que el regeneracionismo criticaba. Como consecuencia, en Melilla y en todo el avance colonial, la «españolidad» fue monopolizada por la monarquía, el ejército, y la Iglesia. Lenta, pero implacablemente, se fueron desplazando y reprimiendo otros intereses críticos y sometiendo a la población española pobre, que huía de la península, para emplearla en las nuevas minas, en la construcción o incluso en la prostitución temprana del Protectorado. Pero estas diferencias de clase e ideológicas se banalizaron frente a la retórica de contención y victoria sobre el musulmán, ya fuera el rifeño o el «moro», representado en este contexto como parte de estructuras tribales salvajes que debían ser sometidas por el ejército español. Lo que no fue tan fácil como se pensaba. La población rifeña local no hizo sino resistirse a la penetración territorial, a la desposesión de las materias primas como el hierro, a su extracción capitalista, al sometimiento laboral y a la cooptación de líderes rifeños y autoridades marroquíes.

No entraremos en la sucesión de episodios bélicos que enfrentaron a los «guerreros» rifeños con los «soldados» españoles, y que jalonan la invasión colonial de «desastres» y victorias, leyendas y mitos que aún hoy en día los estudiantes estudian aplicadamente y sobre los cuales se crean cómics y otras formas digeribles de militarismo español en la zona.<sup>6</sup> Lo importante

---

<sup>6</sup> Existe en Melilla un solipsismo nacionalista recurrente que se materializa en multitud de estudios menores, conferencias, excursiones y «merchandising» municipal sobre la historia bélica de la ciudad, además de museos y atracciones

es entender el impacto social de esta sociedad militarizada fronteriza, descrita descarnadamente por Arturo Barea en *La forja de un rebelde*: «Durante los primeros veinticinco años de este siglo Marruecos no fue más que un campo de batalla, un burdel y una taberna inmensos»; «Los conquistadores fueron igual que los soldados de aquí: aventureros, desesperados, borrachos y mujeriegos, conquistan matando y corrompiendo» (Barea, 1986: 33 y 52).

En este contexto, hay tres rasgos destacables de esta militarización colonial que ya Barea señalaba en su censurada novela. Primero, se establece un claro paralelismo entre la conquista en África y la mística de la reconquista, como gran victoria sobre los «infeles» en el siglo XV. Se invoca constantemente el testamento de la reina Isabel la Católica para legitimar el deber «sagrado» de la lucha (Romero Morales, 2017). Desde la primera «Guerra de África» en 1859 hasta el final de lo que se ha considerado como el «desastre» militar más humillante en tierra africana en el Annual, se libró una «guerra santa» cristiana, no tan lejana al llamado a la yihad en el Corán. Coexistieron en el territorio dos *ideologías* imperiales que se retroalimentaban: la heredera de la lucha religiosa de la reconquista y la emergente civilizatoria y racionalista basada en el progreso capitalista y liberal. Veremos ambas en nuestro análisis, pero en particular la primera que sigue alimentando una muy particular comprensión de «la frontera [...] como zona geoestratégica de la mayor importancia ante la proximidad de los musulmanes — vistos como enemigos seculares— y en donde se juega el «destino de la patria» (Garrido Guijarro, 2018: 258). No por casualidad el sistema de clasificación y sus nomenclaturas socioculturales son etnoreligiosas.

En segundo lugar, las constantes guerras revalorizan el sector socio laboral y político militar: los altos mandos ven en la penetración bélica una forma de ascenso rápido y una posibilidad de recuperar las narrativas épicas grandilocuentes del honor patrio,

---

turísticas que redundan en la guerra contra los «moros» o rifeños como identidad melillense. Esto sucede de manera sutil aún hoy en día, con propaganda que se distribuye en los colegios de ideología procolonial, por ejemplo, el cómic *La campaña de Melilla 1921*, editado por el Ministerio de Defensa, Ejército de Tierra publicado en 2021 y distribuido durante 2022, o las obras de teatro «feministas» a las que nos referiremos más adelante, financiadas por la misma consejería que impulsa todos los eventos de convivencia que analizamos en el último capítulo.

tan humillado en las últimas guerras coloniales.<sup>7</sup> La empresa colonial española cede el poder casi totalmente a unos militares con unas características, una ideología, y unos valores que han sido bien descritos en la literatura académica (Macías, 2010) o de ficción, como la obra teatral *Rif (de piojos y gas mostaza)*, recientemente estrenada en Madrid. Vivían, como se denunciaba en el parlamento en la época, como si estuvieran en «una finca de recreo» (Madariaga, 2018: 605). Son los «africanistas castrenses» los que, a través de sus propias leyendas y mitos, vinculan los imperialismos de la primera y la segunda modernidad. Su reforzamiento en territorio marroquí les permite impulsar un nacionalismo neoimperial que se impondrá a través de las armas con la dictadura franquista. Melilla es el lugar desde donde se lanza la guerra civil española y es también donde las alianzas entre los militares y las élites económicas cristalizan, alrededor de un espacio de crecimiento económico y político netamente colonial. Los militares africanistas son tradicionalistas, corporativos, antiliberales, autoritarios, y exaltan una violencia bélica y un concepto del honor de la sangre hasta límites radicales — como lo es la idea de que los legionarios son los «novios de la muerte» —.<sup>8</sup> Aunque tamizados por la transformación democrática, todavía persiste la centralidad de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado alrededor de la seguridad de la valla y de los barrios

---

<sup>7</sup> Muchos de los altos mandos venían de haber luchado y haber sido derrotados, de forma «humillante», ante Estados Unidos en Cuba, Filipinas y Puerto Rico, en el «desastre» del 98 según marca la historia española. Los ejércitos eran poco competentes e hipertrofiados, con un exceso de oficiales mal pagados pero arrogantes. El fundador de la Legión, Millán Astray, había combatido en Filipinas, otros muchos en Cuba. Otros se forjaron en el otro «desastre», esta vez en tierras rifeñas, el del Annual. Es el caso del general Martínez Silvestre, hijo de las segundas nupcias de un teniente español y una cubana «indígena», como relata su biografía, *Silvestre o el sueño de un Imperio* (Serrano Vélez, 2018), o Dámaso Bereguer, ambos íntimos amigos del rey Alfonso XIII.

<sup>8</sup> Millán Astray escoge este canto cupletista como himno de la Legión, un cuerpo de soldados profesionales que encarnarán la lucha a muerte necesaria en la penetración colonial, una valentía que él veía ausente en los soldados de reemplazo, por lo general pobres y casi siempre forzados a incorporarse al ejército. Astray apoyó a Franco en el levantamiento contra la República española, y es conocido por el grito frente a Unamuno de «viva la muerte, muera la inteligencia», cuando el intelectual se dirigía al público en su conocida «venceréis, pero no convenceréis» al inicio de la guerra civil. Defendió la estética de las heridas de guerra, que portaba con orgullo, e impuso una disciplina paternalista en la Legión extranjera de devoción militar y exaltación patriótica.



musulmanes. Igualmente sigue vigente su ideología en la sociedad civil melillense. No creemos que pase mucho tiempo hasta que Vox consiga, más allá de su torpeza infinita en la creación de un discurso fronterizo, hacerse con parcelas de poder que históricamente heredó el Partido Popular.

En tercer lugar, la conquista militar se realiza sobre la base de valores como el «honor», que se asocia a la lucha patriótica valiente y aguerrida, a la sangre y las heridas, y a la virilidad intrínseca a la masculinidad soldadesca que se impone en territorio africano. Un honor que dista del universo semántico que la página web del Ejército asocia a esta virtud esencia: «La integridad, la caballerosidad, la justicia, la honradez y el respeto a la dignidad propia y ajena» (Ministerio de Defensa español, accedido el 3 de enero de 2022). Las evidencias históricas de la noción de honor cuestionan la presencia de estos valores asociados, en particular por la probada red de corrupción, despotismo y represión. En su trabajo «La nación viril», Torres destaca valores más afines, como la agresividad, el autoritarismo y la naturaleza pasional de la retórica del honor, una masculinidad opuesta a la emergente en el imperialismo europeo civilizador dirigida por un varón calculador y racional (2017). La novela de Barea refleja perfectamente estas masculinidades militares, donde el autoritarismo sustituía a la autoridad moral que puede esperarse de un jefe: «Los generales, muchos de los cuales eran incapaces de leer un mapa militar, y, siendo por tanto dependientes del Estado Mayor, odiaban o despreciaban a sus miembros [...]. Las ideas de los generales estaban, casi sin excepción, basadas en lo que ellos se complacían en llamar “por cojones”» (1986: 78). Es el caso del general Silvestre, que halló la derrota en Annual, y quien usaba constantemente la metáfora de sus genitales como muestra de virilidad y bravía, de imposición de su autoridad sobre sus subordinados y sobre los rifeños. La referencia a los «huevos» necesarios en la conquista tenía que ver con la bravura, la valentía y la violencia, en contraste con los políticos «blandos» o «afeminados» que en su defensa del abandono de la colonial traicionaban la patria. El que fuera dictador español después de la guerra civil, Francisco Franco compartió siempre esta retórica junto con su negativa a abandonar la acción colonial en Marruecos, profundamente impopular. Cuentan en la visita a Marruecos del dictador Miguel Primo de Rivera en 1924, que estaba considerando el abandono,

ordenó servirle un «menú consistente exclusivamente en huevos para mostrarle al dictador que era eso lo que hacía falta en África y le sobra a la Legión».<sup>9</sup>

No obstante, esta virilidad esconde una intrínseca y permanentemente vulnerabilidad, como Bourdieu explica: «No deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad [...] capacidad reproductora, sexual y social, pero también aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia [...] Todo contribuye así a hacer del ideal imposible de la virilidad el principio de una inmensa vulnerabilidad. Esta es la que conduce, paradójicamente, a la inversión, a veces forzada, en todos los juegos de violencia masculinos» (2000: 39-40). Y de nuevo vemos en el presente, con saltos arriesgados pero fundamentados, la importancia de estas virilidades que atraviesan las principales comunidades etnoreligiosas en los discursos políticos, por una parte, pero también en la celosa vigilancia de la honra femenina propia de los nuevos sectores humanitarios y la precarización dramática de los sectores de trabajo feminizados y racializados, sean la servidumbre o la prostitución.

### **Economía política colonial: extractivismo, corrupción y clientelismo**

Desde el comienzo de la aventura colonial, y a pesar de las retóricas bélicas, del pundonor y la virilidad, estamos ante un imperialismo cuyo motor es la expansión capitalista. La más relevante historiadora de esta acción colonial, Rosa de Madariaga, lo califica como un negocio sangriento: «miles de vidas humanas y millones de pesetas, solo para beneficio de unos pocos, que hicieron allí su agosto y se enriquecieron gracias a negocios sucios como el estraperlo, los desfalcos y otras corruptelas» (2013: 20). Un enorme negocio corrupto en el que se aliaron intereses y élites militares, políticas y empresariales para extender al territorio

---

<sup>9</sup> Véase el blog <https://laverdadofende.blog/2013/02/08/ben-tieb-y-el-menu-de-huevos/>, consultado el 17 de octubre de 2021.

africano la ya consolidada red clientelar y caciquil de la península. Fue un general, Francisco Gómez Jordana, quien estableció la «compra de voluntades» como una política militar que vehiculó tanto promociones de militares en supuestos actos heroicos como la cooptación de los rifeños, una práctica que el diputado Indalecio Prieto denunció en el parlamento: «Se avanzó por el territorio de Beni Saíd, presentándose ante la opinión española como una conquista de las armas y como fruto de la concepción de un genio guerrero, solamente escudados en el hambre de aquellos indígenas que, perdidas las cosechas, sin elementos de manutención, consentían nuestro avance, toleraban el emplazamiento de las posiciones, eran los guías de nuestras columnas a cambio, a los jefes, de unos fajos de billetes de Banco, a cambio, los más modestos, de unos sacos de cebada con que hicieran unas tortas para no morir de hambre» (1921, citado en Madariaga, 2018: 593)

Investigadoras como Madariaga y otros han documentado cómo los militares institucionalizaron el lucro personal y corporativo. Está demostrado el robo sistemático por parte del ejército, el vergonzante tráfico de armas, el contrabando de todo tipo de mercancías, la malversación de fondos y todos los negocios relacionados con la mercantilización y explotación de las mujeres, como veremos más adelante. Aspectos que hoy aún siguen siendo relevantes en la economía política de la zona, como las gratificaciones por residencia, los beneficios del reparto de las subvenciones del gobierno, las «compras de votos» o esas «políticas de atracción» de los más humildes, hoy en forma de planes de empleo. Desde su posición de autoridad colonial, pactaban también con las autoridades locales acuerdos que les beneficiaban económica, política o sexualmente, reproduciendo el *statu quo* y la miseria de los más pobres, especialmente los rifeños, hombres y mujeres explotados y abusados de manera sistemática. Como ha defendido Mateo Dieste, ambas élites «obtenían beneficios de los múltiples subterfugios que unos y otros practicaban y conocían. Hallamos aquí la conexión informal entre un sistema colonial a modo de Estado legal-burocrático y un sistema colonizado a modo de Estado patrimonial [...] Este escenario de la micropolítica se dio también en las altas esferas y en la propia organización del Protectorado, donde el papel del ejército era central. En este caso, el Protectorado comportó el beneficio de sectores

económicos vinculados a la infraestructura colonial, en especial a ese núcleo militar» (2014: 162).

Este «negocio» fue impulsado también por una emergente élite burguesa que comenzaba a asentarse en la península y buscó hacer negocios con otras élites transnacionales recientemente asentadas en la zona, como algunas de las más potentes familias judías establecidas en la ciudad (Salama, 2017). Inicialmente se intenta establecer una supremacía económica y política, basada en un africanismo regeneracionista al que antes nos hemos referido. La idea era aumentar las exportaciones desde Cataluña o el País Vasco, obteniendo beneficios para las compañías navieras, la Banca y el capital privado (Pastor Garriles, 2005: 736 y ss). El segundo marqués de Comillas es uno de los financieros que impulsa este esfuerzo, trabando alianzas con indianos y otros emprendedores con disposiciones coloniales. Había mucho que ganar y poco que arriesgar. Se inicia así la construcción del puerto de Melilla, del tren de la Compañía minera y sobre todo se desata una «fiebre minera» que llegó a equipararse a las leyendas del Oeste americano. Madariaga explica cómo, aunque las licencias se abren a todo el mundo, finalmente se hacen con ellas los capitalistas mineros, que extraen pingües beneficios. Las presiones de los estamentos empresariales se unieron a los intereses personales de los militares porque ambos podían beneficiarse de una acumulación de poder económico y simbólico en las guerras que sucedieron. Ante la corrupción y la reproducción de las estructuras caciquiles, que consideraba la causa de la decadencia española, Joaquín Costa aboga por abandonar esta zona: «Lo mejor que podríamos hacer ahora es abandonar esa estrecha zona, abrupta y estéril, que jamás compensará a España de la sangre y los tesoros que van a costarle» (Ciges, 1930: 99, citado en Marchán, 2011: 486).

La plaza de Melilla va creciendo al calor de la llegada de militares, creando un ambiente en donde crece su poder y sus prerrogativas, que aún hoy se intuyen en el paisaje de la ciudad. Como informa Madariaga, en 1900 apenas había 4.000 personas dentro de las murallas y en dos barrios que empezaron a formarse con «población mixta de españoles, israelitas y marroquíes», y después de la guerra de 1909, que fue muy impopular y generó la represión en Barcelona de la Semana Trágica por la resistencia popular del reclutamiento de tropas de reserva, se llegaron a

establecer hasta 21.000 habitantes, iniciándose por primera vez un asentamiento familiar de las tropas. Con las familias de los soldados iban llegando también obreros que trabajarían en las obras públicas del puerto, del ferrocarril de las minas del Rif y, en estas mismas, como capataces. Los barrios se iban construyendo a toda prisa, alcanzando los límites del territorio de soberanía española. En 1920, en el contexto de las nuevas guerras con los rifeños, la población creció hasta las 40.564 personas, y en 1925 a las 52.488 (Madariaga, 1992: 198). Se asienta también una comunidad hebrea bastante estratificada, que tenía una élite poderosa, relevante en los préstamos necesarios para la expansión burguesa catalana y vasca en el territorio colonial, y una clase popular pobre que llegaba del interior marroquí. Los musulmanes estaban igualmente estratificados, encabezados por los antiguos jefes tribales que se integran como comerciantes o militares, y buscan a través de las políticas de atracción encontrar trabajos y recomendaciones entre la población cristiana, ya sea para ellos o para sus familias. El tipo de economía es netamente colonial y fronteriza, con una población flotante muy importante. El flujo transfronterizo que caracteriza a la comarca Nador-Melilla crea zonas de contacto en las que los encuentros interétnicos proliferan, de manera formal e informal, pública o escondida. En esta realidad fronteriza la sexualidad es primordial, atravesada por patrones de género, nacionalidad, clase e identidades etno-religiosas y raciales. Además, recordémoslo, el complejo sistema político y económico se ordena por leyes no escritas, sistemas clientelares y caciquiles transculturales que marcan una herencia ideológica que atraviesa, como mostraremos, la amarga experiencia histórica fronteriza de Melilla.

### **Sexismo colonial y extracción sexual de los cuerpos conquistados**

Es indudable que la expansión colonial, militar y empresarial, era cosa de hombres. Ellos fueron los que diseñaron las guerras, las resistencias y las venganzas, los negocios, el enriquecimiento y la explotación. Como afirma McClintock «el poder de género no era una pátina superficial del imperio, un brillo efímero sobre los más decisivos mecanismos de clase o raza. Más bien, las dinámicas de género fueron, desde el comienzo, fundamentales

para la seguridad y mantenimiento de la empresa imperial» (1995: 7). Los nuevos modelos de género que se forjan con el capitalismo industrial y el liberalismo no son solo cosa de mujeres. Hablamos de estructuras de poder muy complejas, articuladas de formas específicas en determinadas regiones geopolíticas y culturales, y que involucran ciertas masculinidades y feminidades, estratificaciones de clase, adscripciones etnoraciales o etnoreligiosas, modos de producción y regímenes laborales, sistemas jurídicos y consuetudinarios, etc. Además, la dimensión socioespacial es relevante, no actúa simplemente como un contenedor neutro. El espacio colonial estaba profundamente sexualizado en los imaginarios de sus habitantes; sus lindes, sus secretos, sus trampas pueden erotizarse y marcarse según los cuerpos femeninos o masculinos que los transiten. Los hombres y las mujeres son percibidos o explotados a través de sistemas de clasificación y actúan a través de esquemas solo en apariencia contradictorios, de deseo y repulsión, de atracción y miedo. La historiografía clásica, en un sesgo androcéntrico característico, relega la sexualidad y el deseo a una esfera privada, no relevante para el relato político. Pero como la propia McClintock propone, debemos incorporar su análisis en la economía política imperial. En nuestra comprensión de las relaciones interétnicas y las fantasías eróticas que condicionan los encuentros sexoafectivos, forzados o no, los modelos de familia, de sexualidad y de reproducción son tan claves como las relaciones de trabajo, dinero o mercado (1995: 8).

En el imperialismo de la segunda modernidad se produce un cambio de modelos de género y adscripción etnoreligiosa y racial, imbricados con procesos de proletarización masivos y el encuadramiento de estos en la ideología de la nación liberal. La revolución industrial y la revolución burguesa generan nuevas masculinidades y feminidades instrumentales para el desarrollo del nacionalismo decimonónico. El nacionalismo es, como Anderson estableció (1983), un artefacto cultural y político que se imagina como una fraternidad masculina estructurada a través de la transmisión del poder masculino y de la propiedad. En este imaginario, el ideal femenino burgués se basa en la naturalización de sus diferencias biológicas respecto del varón para legitimar su desigualdad en el diseño del contrato social liberal y su construcción como seres dependientes (Pateman, 1988). En este modelo, la función de las mujeres es reproducir la nación, tanto a

través de las alianzas matrimoniales como biológica y culturalmente (Anthias y Yuval Davis, 1989; Yuval Davis, 1997; para el caso español ver Nash, 2014). Es más, el cuerpo de la mujer a menudo es el cuerpo de la nación fecundado por sus patriarcas. La semántica de la nación gira en torno a las retóricas de domesticidad y parentesco, así como genealogías de filiación y herencia que naturalizan las diferencias (entre otras, el poder reproductor de la mujer) para justificar la desigualdad (Stolke, 1995). La naturalización de las diferencias, marcadas desde la universalidad de los parámetros racionales masculinos y europeos, construyen dependientes no solo a las mujeres, sino a los sujetos colonizados, mujeres y varones. Todos y todas son infantilizados como necesitados de la guía y protección del patriarca, el varón proveedor, protector y engendrador.

Foucault puso en primer término la sexualidad como objeto de poder y gobierno y cambió el énfasis de la mirada histórica hacia las premisas de construcción de la subjetividad moderna. La noción de biopoder planteada en sus escritos permitió abrir nuevas perspectivas sobre la articulación entre sexo y raza, tanto en la expansión colonial como en la redefinición de la identidad nacional en la metrópoli (Stoler, 1995). En palabras de Zantop, «el deseo de la posesión colonial —y por ello entiendo el control real de territorios y posesiones y el control del cuerpo y el trabajo de los seres humanos—, se articuló no solo a través de declaraciones de interés, sino en “fantasías coloniales”: historias de conquista sexual y rendición, [así como de] amor y relaciones domésticas dichas entre colonizador y colonizado en territorio colonial» (1997: 2). En la empresa extractiva colonial, el cuerpo de las mujeres es parte de una competitividad masculina por el poder. El deseo de colonizador y colonizado por poseer el cuerpo de la mujer del «otro» genera una dinámica perversa de desprecio y violencia contra las mujeres a la par que un deseo de posesión.<sup>10</sup> Esta dinámica se exagera en un contexto de

---

<sup>10</sup> Como dice Fanon «La mirada que el nativo echa sobre el pueblo del colonizador es una mirada de lujuria [...] sentarse en la mesa de los colonos, dormir en su cama, con su mujer, si es posible. El colonizado es un hombre envidioso». McClintock lee esta cita críticamente desde el feminismo: «Para Fanon [...] tanto el colonizado como el colonizador son, sin siquiera pensarlo, hombres, y la lucha maniquea de la descolonización se libra en la territorialidad del espacio doméstico y femenino [...] un cuerpo femenino, que ni asiente ni disiente, es una cosa» (1995: 353).

militarización y autoritarismo colonial, donde el otro racializado deviene subhumano y el cuerpo de la mujer objeto y herramienta de guerra (Fanon, 1952; Segato, 2016).

La penetración colonial se realizó en el siglo XIX, en las turbulencias entre el romanticismo —y su proyección eurocéntrica del orientalismo—, y el discurso sobre el progreso, la modernización y el racionalismo político-económico. Ambos se articulan en una visión del tiempo evolucionista donde situamos la dicotomía originaria eurocéntrica entre «nosotros» / «otros» a través de los ejes «arriba» / «abajo», «antes»/ «después» (Fabian, 1983). Los «indígenas» están abajo y atrás, mirando hacia arriba desde nuestro pasado, son inocentes sujetos prepolíticos, anclados en supersticiones y tradiciones. Los estudios del orientalismo en Marruecos son magníficas ilustraciones de esta materialidad exótica que se vendía y se compraba (Martín Corrales, 2002). Junto con estos «otros» están situadas, recordémoslo, las mujeres españolas: inocentes, débiles y emocionales las burguesas, y soeces y vulgares la más humildes. Las primeras ocupan el lugar central de las narrativas nacionalistas. Ellas son las potenciales compañeras domésticas del varón guerrero, del hombre de negocios proveedor, del hombre de Estado que dicta normas y leyes para protegerlas, a ellas y a todos los que acepten su inferioridad, su diferencia, su cercanía a la naturaleza. Esto sucede incluso en el feminismo incipiente que algunas, pocas, mujeres impulsan en la colonia y en particular en Melilla, como la cronista Carmen de Burgos (1909). La bestialización de las mujeres locales le sirve, como en un espejo, para embellecerse como mujer libre profesional, pero su novelita reproduce esa imagen de mujer casada con un militar mayor que no la satisface eróticamente y la hace desear otro cuerpo joven en un amor imposible.<sup>11</sup>

Aunque la herencia del colonialismo ibérico en las Américas es fundamental, la cuestión de la mujer musulmana es icónica en la construcción del orientalismo y del feminismo occidental. Yegenoglu junto con Abu-Lughod fueron de las primeras teóricas

---

<sup>11</sup> Como hemos dicho antes, Carmen de Burgos (1909) es escogida por el feminismo liberal socialista en 2022 para financiar una obra de teatro realizada a nivel microsocioal en escuelas donde la mayor parte de alumnas/os son personas amazigh sin formación. Es doloroso el descaro con que se escoge una autora clara y rotundamente racista como parte del programa de difusión feminista municipal.



feministas de origen musulmán que plantearon la necesidad de aportar una mirada feminista poscolonial al análisis orientalista (1995, 1998). Según estas teóricas, la representación de las mujeres musulmanas como oprimidas y subordinadas a una tradición religiosa no apareció en el siglo XIX por casualidad sino que estratégicamente sirvió para justificar el nuevo modelo de feminidad impulsado por la industrialización y el liberalismo: «Las imágenes de mujeres islámicas cubiertas con velos y encerradas en harenes han desempeñado un papel en la construcción de la idea de las libertades de las mujeres occidentales. No parece accidental que surja el consentimiento como diferencia clave entre las mujeres islámicas “oprimidas” y las occidentales “libres” durante el siglo XIX, cuando la industrialización convirtió a las mujeres adultas de miembros productivos de empresas familiares a dependientes económicas de maridos que ganaban un salario [...] las imágenes de mujeres oprimidas, que no podían casarse por amor ni desarrollar relaciones íntimas con esposos polígamos [...] ayudaron a reconciliar a las mujeres occidentales con hogares cada vez más privatizados y restringidos [...] [matrimonios] que eran difíciles de distinguir de la prostitución cuando la devaluación del trabajo femenino solo les dejó el “amor” para ofrecer a cambio del dinero que necesitaban ellas y sus hijos para sobrevivir» (Collier, 1995: 162).

La extracción de materias primas y de mano de obra no se limita a los varones colonizados. Hemos subrayado anteriormente el papel de la masculinidad y la virilidad en el discurso sobre el honor patriótico, tratado por investigadores como Torres (2017) o Archilés (2012), entre otros. Es importante partir de aquí para explorar el modo en que ese énfasis (obsesión) por la virilidad «nacional» se fortalecía a través de la extracción sexual y laboral del cuerpo de las mujeres, en particular las mujeres colonizadas, y a menudo de forma violenta. La penetración colonial sobre el territorio, tanto bélica como empresarial, tuvo una dimensión sexual que ha sido escondida e invisibilizada en los relatos de la nación colonial y del origen de Melilla. En el contexto colonial, altamente militarizado y profundamente racista, se produjo una rutinización de la violencia sexual y de género como eje central de la opresión colonial que investigadoras como Morales y Berjano han definido como «conquista sexual fronteriza» (2009).

Hay una relación causal entre el aumento de las dimensiones bélicas y económicas de la guerra colonial y el crecimiento exponencial de la mercantilización y precarización de los cuerpos femeninos colonizados. Estas mujeres eran parte de comunidades a las que el colonialismo había hecho la guerra, había robado sus territorios, había alterado su forma de vida. Es un imperialismo que avanza por desposesión y, en el caso de las mujeres, esta desposesión es multidimensional: «La miseria, los salarios insuficientes, la emigración que provocaba la ruptura de los lazos familiares o de la tribu, los matrimonios concertados junto con la ignorancia causada por la imposibilidad de acceder a la educación fueron varias de las causas que provocaron un espectacular crecimiento de la prostitución» (Mathieu y Maury, citados en Etxenagusía, 2018: 60). El eje de clase social y trabajo es tan clave como la cuestión etnoracial y etnoreligiosa. En este contexto de guerra y la posterior «pacificación» colonial en el Protectorado se sientan las bases de la feminización de la pobreza, de la sexualización de las mujeres musulmanas, de la racialización de los trabajos reservados para ellas (y ellos).

Las posibles articulaciones entre esas dimensiones que hemos señalado se manifiestan en las vidas cotidianas de las mujeres colonizadas, donde la clase social, el origen rural o urbano, la educación formal e informal, y otros tipos de capitales como el erótico, la belleza, etc., se entretajan con sus disposiciones y estrategias de mejora y resistencia. No podemos esencializar grupos de manera simplista: hay mujeres casadas, protegidas y encomendadas a la domesticidad y la reproducción biológica y cultural sancionada por cualesquiera de las comunidades. Hay mujeres que fueron violadas por los soldados y oficiales, y rechazadas por sus comunidades (o no). Mujeres cuyos embarazos no reconocidos las empujan al trabajo sexual no deseado. Mujeres que se orientaron al trabajo doméstico de servidumbre, solo apto para las extracciones más bajas. Mujeres que en este espacio doméstico fueron violentadas y otras que lo concibieron como una oportunidad. Mujeres que desarrollaron relaciones más o menos estables con hombres cristianos y vivían con ellos como concubinas, a pesar de que estos muy pocas veces formalizaban la unión. No son categorías excluyentes, pueden ser parte de una trayectoria vital, combinarse de maneras variadas y a veces no predecibles.

Lo que sí estaba claro era que mandaban los hombres y en particular los colonizadores y que la extracción de beneficios sexuales y/o económicos era parte del modo en que disfrutaban de su «finca privada» en territorio colonial. La corrupción que hemos descrito generaba muchísimos beneficios que, en un contexto de impunidad, se exhibían sin pudor con gastos en «mujeres y prostitución», lo cual llevó a varios senadores a realizar reiteradas denuncias en el Congreso (Madariaga, 2007). Es conocido el encendido discurso del 21 de octubre de 1921 de Indalecio Prieto donde califica Melilla como «lupanar y ladronera». En la colonia, cristalizó así un mecanismo de extracción económica y sexual que se repartía en redes clientelares, donde las mujeres (y en ocasiones los niños) formaban parte del intercambio de favores entre colonos. El orientalismo se unía al sexismo en la representación y percepción de las mujeres «indígenas» y españolas de clase baja como mujeres de moral ligera y prostitutas en potencia, frente a las mujeres españolas casadas, consideradas intocables y refinadas. Una representación similar se reproduce en las comunidades musulmanas y judías, muy estratificadas, aunque por encima de todos seguía decidiendo el poder masculino militar español.

En este tiempo se extiende una sensación de impunidad manifiesta en los documentados abusos a las mujeres locales, cercanas a los trabajadores contratados en las empresas mineras y comerciales. En el clima de soledad y miedo creado en la guerra, los soldados buscaban «aliviarse» sexualmente en los barrancos alrededor de los campamentos militares: «[...] revolcarse con un soldado por unas pesetas en un rincón del barranco más o menos arreglado con paja y ropa vieja es algo mucho más simple: en un solo día pueden hacerse con un buen jornal, sobre todo si tienen el tino de venir siempre a fin de mes, cuando los soldados han cobrado “las sobras” y las cuotas han recibido dineros de sus casas» (Prous y Vila, en Etxenagusia, 2018: 247). Quizás uno de los textos más conocidos sea el de Mohamed Chukri en su novela autobiográfica *El pan desnudo*, que habla de su propia prostitución. Las novelas describen numerosas escenas en las que niñas y niños mercantilizan su cuerpo en todo tipo de espacios, rurales, urbanos, etc., y pasan a ser parte de una población perseguida y estigmatizada. En el trabajo de Etxenagusía se subraya esta realidad: «Multas, acusaciones, escarnio públicos, deshonor,

expulsión [...] o tolerancia en un contexto de extracción de beneficios de placer de sus cuerpos vulnerables, presentes en los zocos [...] podemos observar que las mujeres casadas y viudas también se veían abocadas al ejercicio de la prostitución, a pesar de las altas multas a las que podían ser condenadas en un entorno en el que la pobreza más absoluta las envolvía en su día a día» (2018: 264 y 314).

Una doble moral se configuró alrededor de las relaciones de poder racistas y sexistas de la expansión colonial: la estigmatización del sexo prohibido ocultaba estructuras de violencia incompatibles con la supuesta caballerosidad española, en un claro contraste con el culto a la domesticidad, donde las relaciones maritales monógamas reproducen el decoro y pudor de la esposa colonizadora, el honor de la nación y del varón. Se produce de este modo una sexualidad esquizofrénica, que lleva a los hombres a esconder su deseo y no desear su obligación sexual. Este sistema machista era muy conveniente, y se espera de todos los hombres que mantengan esas distinciones marcadas por el «pundonor». Arturo Barea describe el discurso que bien podría darse ante una relación equitativa con mujeres colonizadas y racializadas, como su novia: «Los papás y las niñas saben de memoria que Ceuta está infectado de putas y que un hombre tiene derecho a divertirse un poco, emborracharse y a veces hasta irse a la cama con una, si le gusta; incluso saben que la mayoría tiene una amiguita en una de las casas. Pero todo eso no importa. Lo que a nadie se le ocurre ni nadie tolera es coger a la querida del brazo y pasearse con ella a la luz del día o irse a bañar a la playa por la tarde mezclándose con las personas decentes [...] Y tú vienes tan fresco y te presentas con una muchacha que ha estado de camarera en un hotel, y le restriegas a todo el mundo por las narices que estás viviendo con ella como si fuera tu mujer; y ni te da vergüenza. Esto es anarquismo puro» (pp. 177-178).

Las autoridades militares, concededoras de las relaciones sexuales de sus tropas, reparten una cartilla sanitaria de higiene sexual que pretende educar en la prevención al soldado, a la vez que categoriza los distintos tipos de mujeres, las prohibidas y enfermas y las decentes, que recomiendan como madres de la patria. Hubo un vaivén entre una reglamentación abolicionista y una regulacionista, que partía de la inevitable pulsión masculina y derivaba en la estigmatización y control de mujeres

colonizadas como potenciales amenazas a la seguridad e higiene públicas. La dimensión sexual se tornó así objeto de intervención médica y policíaca, con políticas de vigilancia y control de la movilidad. Los consultorios indígenas se instalan estratégicamente «para poner orden en un infierno de perversión: crimen y vicio. El elemento sanitario militar no consigue combatir con éxito al gonococo, enemigo tan peligroso para las tropas españolas como la más numerosa de las kábilas insurrectas [...] el turismo y con él la civilización han conseguido que por cien pesetas se pase una noche en compañía de moritas o hebreas de doce y trece años» (Oliva y González, 1928, citado en Etxenagusia, 2018: 170). Estos dispositivos no protegían a las mujeres, sino que las envolvían en ciclos de violencia física y simbólica contra ellas, niñas incluso, a las que se cobraban las tasas y multas, y se las obligaba a las intervenciones médicas humillantes y reiteradas como parte de un sistema de extracción que convierte el cuerpo de las mujeres en mercancías, en mano de obra barata en sectores económicos «domésticos» (servidumbre).

Por otra parte, dentro de esa atracción fatal por la conquista de la mujer del colonizado, se creó una serie de géneros novelescos donde las fantasías de conquista se romantizaban. Como López Barranco demuestra a través de una profunda investigación sobre las narrativas literarias de esta época, hay un subgénero en particular de novelas de amor entre españoles y mujeres racializadas en el contexto colonial (1998), así como otras representaciones de las mujeres colonizadas (Romero Morales, 2018a y 2018b).

### **Represión y orden, vigilancia y ansiedades en los discursos de «pacificación»**

El mal llamado periodo de «pacificación» comienza con una sonada victoria bélica contra la resistencia rifeña en la Bahía de Alhucemas en 1925. A pesar de la enorme inversión en armamentos y de los vergonzantes bombardeos de las poblaciones rifeñas con gas mostaza, la organización política y militar de las cabilas había conseguido vencer de manera humillante y dolorosa a los ejércitos africanistas en el «desastre de Annual»,

que comprendían hasta 9.000 soldados españoles de reemplazo y 2.500 rifeños de las unidades indígenas. A pesar de ello, y en contraste con el anterior desastre de 1898, en el que se pierden las últimas colonias americanas, este «desastre» refuerza el mando militar en el Protectorado. Es más, derivado de este «desastre» colonial se encadenan sin solución de continuidad hechos como el golpe de estado de Primo de Rivera, la condena del Rey y los altos mandos militares en el Expediente Picasso por las muertes de miles de soldados, la huida del monarca y la promulgación de la II República y, tras el levantamiento militar de los africanistas en Melilla, la guerra civil y el establecimiento de la larga dictadura militar de Francisco Franco, Caudillo forjado en las guerras coloniales africanas y en estas estructuras socioeconómicas que hemos descrito, además de los imaginarios y políticas sexistas característicos de su retórica de honor y virilidad.

Esto sucedió a pesar de la indignación y las críticas en la política y opinión pública sobre la corrupción, malversación de fondos, tráfico de armas, organización y uso de prostitución por parte de los militares responsables (Madariaga, 2018). El desastre bélico es denunciado como necropolítica real: los campos de dominación colonial se habían convertido en «campos de muerte... cadáveres... en demanda de justicia». Esa demanda de justicia encontró carpetazo a pesar del polémico Expediente Picasso que demostró el complot de la corrupción y el clientelismo en la muerte y violencia sembrada en Marruecos. El descontento se politiza y radicaliza, con exigencias revolucionarias que inquietan a las alianzas entre las élites y los militares. Irónica, aunque quizás no sorprendentemente, las numerosas protestas y levantamientos obreros en la península son reprimidas por los militares africanistas. Los métodos represivos usados en las colonias se aplican con éxito en la Revolución de Asturias de 1934, y gradualmente el africanismo militar se plantea la idea mesiánica de liberar a España del desorden provocado por los nuevos «enemigos internos».

Y así sucedió, siendo Melilla el origen y vanguardia del levantamiento militar de 1936 contra la victoria del Frente Popular de izquierdas. Como relata Fernández Díaz (2012), la sublevación se lanza sobre la ciudad con una agresiva estrategia de represión política y ocupación del poder en pocos días, con una resistencia mínima de los opositores que son asesinados, repatriados y

recluidos en el primer Campo de Concentración de Zeluán, inaugurando una política de detención y condena a trabajos forzados característica del régimen franquista (Rodrigo, 2006; Hernández de Miguel, 2019). La violencia selectiva quiso depurar las oposiciones políticas, pero también aterrorizar a la población en general, con purgas públicas y amenazas en la radio y la prensa. Un silencio que muchas personas en Melilla dicen continúa hasta hoy, donde el poder sigue controlando instituciones, medios de comunicación y espacios socioeconómicos. La política de terror pronto se combinó con una política de cooptación que alcanzó a las comunidades minorizadas mediante una especie de régimen indirecto de gobierno colonial que se replica también hoy en la Melilla multicultural. Las minorías fueron tratadas según su posición social, combinando los beneficios económicos y políticos de la integración más o menos voluntaria en el nuevo régimen. Mientras que los judíos republicanos fueron multados y detenidos, o enviados a los campos de concentración, los acaudalados negociantes como el representante de la Shell en la ciudad, Jacob Salama, fueron prestos en donaciones o privilegios empresariales, como el abastecimiento de petróleo a la causa de los sublevados (Fernández Díaz, 2012: 242; Salama, 2017). Con los musulmanes la política de atracción de voluntades es continuista, aunque se produce su institucionalización civil en Melilla. Se crea así la «Comunidad de Musulmanes» en 1937 «para salvaguardar su religión, usos, costumbres e instituciones sociales», que dirigirá uno de los militares más duros, acusado de crímenes de guerra y amigo de Franco, el general Ben Mizzian.<sup>12</sup> Se ha documentado como alrededor de estas incipientes organizaciones, proliferan redes de apoyo informal y formal: «moros pensionados» y «moros amigos» luchan entre sí por subvenciones y el acceso al poder interno (Fernández Díaz, 2012: 247). Desafortunadamente, de nuevo no es poco común encontrar tanto estas relaciones de dependencia como las luchas internas entre diversos sectores de población amazigh que aspiran a ocupar posiciones de poder. Veremos más adelante algunas de estas acrobacias del *statu quo*.

---

<sup>12</sup> Como veremos en el último capítulo, este nombre vuelve a aparecer a través del rol que adquiere su hija, casada con un millonario marroquí, como mecenas de la Cátedra Amazigh del Centro de Estudios de la Universidad de Granada, a la que el gobierno municipal ha realizado sus últimos encargos académicos (ver Mejías, 30 noviembre 2022, *Melilla Hoy*).

Mientras tanto, tanto ahora como entonces se mantiene alrededor de la ciudad una población rifeña en situación de hambruna y dependencia total del poder español, así como de los mal pagados trabajos que provee la economía fronteriza en el sector servicios. Uno de los relatos más conocidos sobre la subyugación y las condiciones de vida de la población rifeña es de nuevo la autobiografía de Mohamed Chukri, nacido en la aldea rifeña de Beni Sikar en Nador, muy cerca de Melilla. En *El Pan desnudo* (1989), novela que se sitúa en el Protectorado y que fue censurada en Marruecos por hablar «desde el interior de la pobreza», el niño y joven protagonista, *alter ego* del autor, nos describe la violencia encarnada en su familia a través de un padre extremadamente violento, que había trabajado como soldado español, había sido encarcelado después de su desertión y apaciguaba su frustración en el alcohol y las espantosas palizas a la madre y sus hijos con su «cinturón militar», hasta la muerte. La novela nunca abandona el hambre y la desesperación de esta población rifeña lumpen y marginal, excluida de la paz y el progreso del Protectorado español pero forzada a vivir bajo su hegemonía. Su familia, como muchas otras, se ve forzada a emigrar hacia ciudades como Tetuán o Melilla para vivir en suburbios donde sobrevivían a «la prostitución, la suciedad, el sexo, el alcohol, el kif, el contrabando, las peleas a navajazos [...] aguantar al qahr (extrema penuria) y la violenta lucha interior».<sup>13</sup> Es muy conocida la descripción de los trabajos y personajes asociados con la supervivencia de los más pobres, que a menudo conlleva una autocondena característica de la subyugación colonial: «Un viejo me llamó. Me acerqué al coche, me abrió la puerta y me invitó a subir; me hablaba en español [...] me acarició dulcemente la bragueta [...] decía: ¡Bravo! ¡Bravo, macho! [...] para eyacular rápidamente me imaginé que estaba violando a Assía en Tetuán [...] Tenía ganas de llorar [...] acabaré odiándome si sigo así» (Chukri, 1989: 80-81). La mercantilización de la sexualidad de los cuerpos colonizados, tan invisibilizada por los relatos históricos más ortodoxos, adquiere prominencia en la vida, estrategias y experiencias de la pobreza (López Enamorado, 1998). Y hoy con

---

<sup>13</sup> Ambas referencias en Sonia Fernández, «La vida Soportada de Mohamed Chukri», *El País*, 24 de diciembre de 2014. La expresión «desde el interior de la pobreza» es de Bernardo Atxaga, en [https:// www.youtube.com/watch?v=RezOGAUW7c0](https://www.youtube.com/watch?v=RezOGAUW7c0)



los niños y jóvenes de la calle sucede un tanto de lo mismo, a pesar del sistema de protección que *a priori* el Estado de derecho garantiza. En novelas como *La Cadena* se refleja este mercadeo sexual con jóvenes marroquíes por parte de la élite melillense (Cabello, 2016).

Durante la dictadura se consolidan una serie de características que serán claves para la comprensión de los fenómenos de mestizaje en la ciudad, si bien mantuvieron las especificidades del poder colonial transfronterizo. En primer lugar, se establece un sistema bastante estable de estratificación inter e intraétnica, una pirámide en cuyo vértice está la comunidad cristiano-peninsular y de la que emanan, en una compleja red de intereses, alianzas y formas de explotación colonial, el resto de los grupos étnicos. Atraviesa la pirámide un modelo de género que a su vez consolida la distinción entre mujeres «respetables» (esto es, subsumidas por las reglas endogámicas comunitarias) y las mujeres que, por la pobreza, la mala suerte o la voluntad de mejorar sus posiciones vitales son catalogadas como elementos peligrosos y contaminantes. Se trata de un sistema que pone a cada persona y grupo en su sitio, un lugar sancionado por la ideología conservadora militar, que configurará las estrategias y políticas matrimoniales que posteriormente analizaremos.

Por otra parte, el poder franquista establecerá formas de control y registro a través de las «Comisiones de Clasificación» de una población heterogénea y creciente. Esta clasifica en afectos, dudosos y desafectos a la causa franquista (condenando a persecución y/o trabajos forzados a todos los que no fueran «afectos», Rodrigo, 2006). La administración franquista aplicará también estos métodos burocráticos en el Protectorado sobre la población «indígena», sometiéndola a visitas, cuestionarios, revisiones médicas, que fueron cristalizando en una base de datos orientada a la vigilancia y sanción de las conductas cotidianas de la población (Sayans, 2015). El control ginecológico compulsivo de las mujeres era percibido por la población local como una humillación colectiva, aunque no así el control de las mujeres prostitutas. Estas son sometidas a procedimientos burocráticos (cartillas, licencias, permisos) y a mecanismos de sanción (multas, detenciones, denuncias), que generan beneficios económicos para los hombres en el poder de ambas comunidades, cristiana (a menudo militares) y musulmana. Esta alianza interpatriarcal

tan lucrativa se combina con una discrecional política de movilidad de las mujeres, bien sometiéndolas a privaciones de documentación para que no pudieran viajar o buscar otros horizontes laborales y vitales o, al contrario, incorporándolas a políticas públicas de reclutamiento para objetivos militares, como sucedió en los campamentos del Protectorado o en la misma guerra civil, con el objetivo de «aplacar» el deseo sexual en las tropas «morras» de Franco (ver Madariaga, 2018, 2015). La política sexual basada tanto en el dominio o beneplácito del mercado de la prostitución convive con un sistema de abuso y violencia sobre las mujeres más precarizadas, empujándolas o manteniéndolas en los sectores de riesgo (Etxenagusia, 2018; Mateo Dieste, 2014). El trabajo higienista se nutre no solo de las ideologías racistas y supremacistas vinculadas, sino de la pretensión burguesa de transformar los hábitos deleznable de las clases campesinas y obreras también en España. El control del cuerpo y la movilidad de las mujeres se impuso de forma particularmente abusiva con las mujeres más precarizadas, pobres y racializadas.

Este sistema de vigilancia y sanción se extiende a la «frontera entre colonizadores y colonizados, para garantizar la distinción y jerarquía entre ambos [...] [dado que] los matrimonios interreligiosos implicaban un auténtico desafío a la segregación entre comunidades y sus respectivos sistemas de legitimación, [así como] el desempeño de oficios y ocupaciones que situaran en un mismo nivel a españoles y marroquíes» (Mateo Dieste y Muriel García, 2020: 32). Se consolida así una visión (proto-)«multicultural» que está estructuralmente vinculada a la provisión de trabajadores pobres sin derechos que vienen desde las zonas empobrecidas del entorno rifeño y al control de la movilidad dentro de la ciudad y más allá de sus fronteras. La supuesta labor «civilizatoria» no elevó en lo más mínimo las condiciones de vida de la población rifeña pobre; los dispensarios médicos solo servían como dispositivos de transmisión ideológica, vigilancia y control de unos «indígenas» considerados como insalubres. Esta población fue convertida en una suerte de lumpenproletariado, que sufrió multitud de hambrunas y miserias, y que solo accedía a la ciudad y a sus escasos y mal pagados trabajos a través de las redes étnicas transnacionales. Progresivamente esta población sin ningún derecho se fue integrando a través de sus trabajos lubricados con redes personales que exigen agradecimiento y «reciprocidad»,

en un sistema que analizaremos más adelante, pero que cristaliza como clave para el gobierno de la ciudad hasta nuestro presente, sin importar el signo político.

### 3. Melilla como enclave neocolonial

LA DIMENSIÓN NEOCOLONIAL de una ciudad o sociedad moderna se establece a partir de la presencia continuada de patrones coloniales en su economía, política, legislación, organización socioespacial, y dimensión simbólica de los imaginarios de pertenencia y exclusión anclados en la historia. Esto puede darse en sistemas democráticos formalmente igualitarios que sin embargo mantienen subordinada o excluida a gran parte de la comunidad antaño colonizada. En este sentido, es característica la dependencia externa (del Estado central, antaño metrópoli) sobre las cuestiones centrales de su soberanía y gobierno, así como los regímenes de excepcionalidad creados *ad hoc* para el mantenimiento de la condición neocolonial. La fuerte polarización atraviesa la idiosincrasia neocolonial, con desigualdades profundas entre ciudadanos que disfrutaban de los privilegios del enclave respecto a otros grupos precarizados dentro de la ciudad y rodeando a la misma. La extranjería, la indocumentación, la precarización jurídica y laboral garantizan la reproducción de la pobreza y la marginalidad, y con ello las fronteras internas y la etnoestratificación que alimenta la neocolonia. Hay un cordón umbilical que mantiene a Melilla y a su entorno marroquí vinculados al Estado español y, a través de él, a la Unión Europea. Flujos de dinero constante subvencionan el enclave, permitiendo un nivel de vida superior al del resto de la península y un espacio laboral vinculado a su condición fronteriza, y esto en su doble dimensión: la valla que detiene la movilidad,

que contiene los flujos migratorios y el espacio transfronterizo de largo recorrido que la vincula con su entorno rifeño.

La categoría neocolonial no es bienvenida en Melilla. Despierta la caja de Pandora del dominio colonial de los rifeños y no es algo compatible con la imagen idealizada del territorio español, europeo, liberal, tolerante, democrático. Esa «normalidad» se construye afanosamente en política y en la esfera pública más informal, pero a la vez se recurre constantemente a la idea de la «excepcionalidad» del enclave. La categoría «excepcionalidad» no se usa de manera técnica, para referir a las particularidades normativas, tributarias, económicas de la ciudad. Esta se emplea porque, aunque es España, está en territorio africano y está marcada por la frontera y las relaciones transfronterizas. Te dirán con unas u otras palabras, que es difícil vivir con la vecindad «amenazante» de Marruecos —que no reconoce la soberanía española de la ciudad—, vivir rodeados de una valla de 6 metros de altura «que da muy mala fama a Melilla» y vivir aislados de la península dependiendo totalmente de esa ambivalente vecindad. Como si fuera excepcional por casualidad geoestratégica, no como producto del Estado y de sus relaciones neocoloniales en la zona. Esta disyunción entre frontera y colonialismo es común y es parte de la mutación del régimen de dominación colonial, que guerreaba y vencía sobre poblaciones que luego «protegía», a un régimen liberal y democrático que establece un estado de excepción fronterizo, a fin de garantizar la acumulación capitalista basada en la desigualdad neocolonial, y que distingue entre sujetos con un espectro amplio de derechos y no derechos. El mecanismo simbólico fundamental para conseguir esta mutación de regímenes de gobierno es borrar la historia, la mutua interdependencia, profundamente asimétrica, entre uno y otro lado. La excepcionalidad se deriva a la condición neocolonial y no al revés. Se mantienen ciertas estructuras materiales y simbólicas de extracción de valor neocolonial, lo que Amin (1974) denominó la «renta imperialista», gracias a la profunda desigualdad entre pobres y ricos, entre Melilla y el Rif, entre el Norte y el Sur.

Comenzaremos explicando la historia de cómo se llega a entender la ciudadanía en época democrática a la mayoría amazigh<sup>1</sup>-

---

<sup>1</sup> Como hemos dicho, los expertos no se ponen de acuerdo en cómo referirse y cuál sea la correcta transcripción. Además de amazigh, imazigen y tamazight, usaremos de forma equivalente categorías como «musulmanes melillenses»,

musulmana a mediados de la década de 1980. Fue una lucha encarnizada que intentaba dejar atrás las huellas frescas del Protectorado español y del dominio neocolonial de los rifeños residentes en Melilla. Se arrancó ese derecho, si bien nunca se llegó a incorporar a esta población a los poderes fácticos, tal y como veremos. De hecho, aún hoy en día el discurso público se basa en un constante recelo respecto del crecimiento demográfico, político y sociocultural de la población aborígen. Existen en la ciudad multitud de espacios de convivencia armoniosa entre todos los grupos etnoreligiosos, pero la hegemonía todavía se construye como europea, como antagónica al islam y cualquier avance de este colectivo se interpreta en términos de peligro y amenaza. El relato oficial sobre el futuro tiene un único destino: el imaginario europeo de riqueza y progreso, tolerante, diverso y pujante.

Este imaginario se ilustra en los recientes planes estratégicos diseñados para la ciudad a nivel local y nacional.<sup>2</sup> En estos se separa de manera clara la ciudad de Melilla del régimen fronterizo, como si fueran dos realidades inconexas y sin historia común. Este relato construye la ficción de una ciudad sin valla, sin las relaciones fronterizas de las que depende y sin las relaciones de poder neocolonial sobre las que se forja. No hay mención alguna a la etnoestratificación y a la polarización etnoreligiosa a nivel político, residencial y socioeconómico. Es parte de un ritual de olvido del proyecto colonial sobre el que se funda la ciudad, de la conquista militar del territorio rifeño para adueñarse de sus riquezas y del sometimiento de sus voluntades imponiendo narrativas justificativas de la misión colonial, basadas en la estigmatización de la población amazigh aborígen. Se silencian también las raíces de las políticas militares africanistas en la región

---

«amazigh-musulmanes», «rifeños». No se trata de recoger la precisión científica de uno y otro término, sino de reflejar el amplio campo semántico dentro del que se mueven los sujetos políticos de tales denominaciones.

<sup>2</sup> El Plan Estratégico de Melilla 2020-2029, basado en una investigación participativa que incluye análisis de la imagen de la ciudad en la prensa, despliega un diagnóstico muy elaborado en el que la cuestión etnoreligiosa apenas se menciona. Sigue a este documento el Plan Integral de Desarrollo Socioeconómico de la Ciudad de Melilla, que se publica en octubre de 2022 por el Gobierno de España, subrayando desde el principio que «es parte irrenunciable de nuestra soberanía». En sus palabras iniciales, la ministra de Política Territorial matiza que «las cuestiones de seguridad y relaciones internacionales» no son parte de este plan destinado a concretar unas dotaciones presupuestarias millonarias dirigidas a Melilla como parte del Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia.

que, como hemos visto, combinaban diestramente la atracción de los «moros amigos» con el permanente recelo, vigilancia y castigo de cualquier «moro rebelde» que se resistiera a la supremacía hispana. Estas raíces coloniales vehicularon los procesos de asentamiento de población del entorno rifeño, aprovechando las oportunidades laborales y residenciales del enclave. La democracia introduce relatos de modernidad europea y española ajenos a la dictadura franquista y sus raíces africanistas, tan presentes en la zona. Pero fue justo a punto de la incorporación de España a la CEE cuando esta modernidad europea mostró su cara colonial oculta, con la exclusión jurídica de los ciudadanos melillenses de origen musulmán asentados en la ciudad. Como veremos, este fue un enorme error político cuya causa directa es el racismo latente en esta herencia colonial. Aunque aquello se resolvió, como veremos a continuación, hoy en día continúan los olvidos y los silenciamientos respecto del blindaje administrativo y jurídico del acceso a los derechos de ciudadanía de gran parte de la población pobre rifeña (Barone, 2019). La situación es compleja, no reductible a una división etnoreligiosa, pues actualmente existe un sector de ciudadanos españoles amazigh-musulmanes muy pujantes económica y políticamente, tanto en Melilla como en la economía de frontera sostenida por redes familiares y sociales transnacionales. En todo caso, a un lado u otro de la frontera, en una posición más desahogada o precaria, los descendientes de aquellos amazigh-musulmanes sometidos por el poder militar español son los que hoy marcan el futuro de la ciudad. Este futuro no parece capaz de disolver las raíces neocoloniales y el régimen fronterizo sobre el que emerge la ciudad de Melilla. Por otra parte, debe incorporar los desafíos de las nuevas políticas neoliberales marroquíes en la zona, sobre la que continúa reivindicando su soberanía. Se trata de una situación delicada, si no de crisis e incertidumbre permanente, y para la que no hay un proyecto o alternativas claras.

### **«Legalizar Melilla»: la lucha por una «españolidad» diversa y la refrontalización rifeña**

La diversidad cultural y religiosa es concebida como una seña de identidad de la ciudad. Pero el hecho de que (algunos)

amazigh-musulmanes sean hoy reconocidos como ciudadanos españoles de pleno derecho fue resultado de una lucha social, que surge de la más ignominiosa exclusión jurídica, y que se realiza ya en época democrática. La Ley Orgánica de Derechos y Deberes de los Extranjeros en España de julio de 1985 (en adelante LOE), reconocía en su preámbulo una cercanía identitaria y una afinidad cultural de los pueblos y naciones vinculados por la herencia colonial a España, con excepción de los musulmanes originarios de las zonas colonizadas por España en el norte de África, incluidos lo que desde generaciones vivían en Ceuta y Melilla. La otredad radical del musulmán se manifestó así jurídicamente como un ejercicio de discriminación respecto de otros pueblos como los latinoamericanos, los portugueses, los filipinos, los ecuatoguineanos, los sefardíes y otros. Pero en Melilla la situación era más grave, pues casi el 83 % de los musulmanes residentes, muchos nacidos en la ciudad y con familias asentadas por generaciones, se convirtieron en «extranjeros» en su propia tierra. De la noche a la mañana.

Como vimos en el capítulo anterior, el dictador Francisco Franco se había encargado desde 1937 de construir un sistema sociopolítico de cooptación de las élites musulmanas instrumental al régimen. Este creó así asociaciones religiosas que puso en manos de militares musulmanes afectos como Ben Mizzian, y fomentó redes clientelares con «moros amigos y pensionados» (Fernández Díaz 2012). El trasfondo de las guerras contra los rifeños y la posición de estos en relación con la élite militar africana y a la dictadura posterior siguió y sigue hoy marcando la sociedad civil y sus fronteras internas etnoreligiosas. Otro ejemplo es la asociación musulmana de Melilla inscrita en 1968 por Sid Dris Aldelkader, «respaldado por un grupo de prósperos comerciantes e hijo del único musulmán con calle dedicada en la ciudad [...] en agradecimiento a que combatiera junto a los españoles contra el caudillo rifeño Abdelkrim El Jatabi» (Belmonte Montalbán, 2010: 20).<sup>3</sup> En esta época, la frontera neoliberal y la

---

<sup>3</sup> Basamos nuestro recorrido en el magnífico trabajo del periodista Fernando Belmonte, ya fallecido: *La ley de extranjería de 1985 y la transformación del espacio público en la ciudad de Melilla*. Pudimos leer este libro ya descatalogado, gracias a nuestro compañero antropólogo Francesco Bondanini. Su investigación y testimonio es insustituible, siendo uno de los pocos «cristianos» que se colocaron con rotundidad al lado de la reivindicación de derechos civiles para los musulmanes



distinción entre extranjeros y nacionales no era el factor determinante. Por el contrario, una conjunción de criterios étnicos y de clase organizados, como mostramos en el capítulo anterior, por agrupaciones patriarcales, marcaba la posición relativa en el régimen. Este contaba con un colectivo cristiano étnicamente definido y con privilegios de ciudadanía, unas magras élites musulmanas cooptadas a través de redes clientelares establecidas por los militares del Protectorado, y unas mayorías rifeñas desposeídas y deshumanizadas en el orden local.

No podemos interpretar como un «negligencia» o un «error» político la extranjerización de los ciudadanos melillenses musulmanes por la normativa de extranjería de 1985-86, sino como el inicio de una nueva época marcada por la europeidad española. La resistencia fue feroz, tanto por parte del colectivo musulmán extranjerizado por la ley, como del colectivo cristiano que perdía el monopolio de la españolidad. El enfrentamiento hizo resurgir el antagonismo de las guerras entre españoles y rifeños, entre «cristianos» y «moros» / «musulmanes» en la sociedad civil democrática melillense. Al revisar en esta primera sección el conflicto neocolonial que estalla en Melilla tras la puesta en marcha de la LOE, nos interesa mostrar tres cuestiones clave para nuestra comprensión de la ciudad. En primer lugar, no es casual que el régimen fronterizo adquiera carta de naturaleza a la vez que el reconocimiento de la ciudadanía del colectivo musulmán residente en Melilla. Esto sucede a través de un proceso extraordinariamente conflictivo que puede recordar a una guerra colonial, donde es la metrópoli (el gobierno de Madrid) la que dirime y toma control de la situación reforzando así su dominio en la zona. En segundo lugar, este proceso inaugura un régimen multicultural que niega la condición abigarrada, transfronteriza y transcultural a través de la retórica de la convivencia de las cuatro culturas basada en lo que sugerimos es una ficción fronteriza. Y en tercer lugar, esta movilización refronteriza el Rif, reinscribe la ley española y los «papeles» (documentación administrativa

---

melillenses. Este trabajo fue complementado por su viuda durante nuestra investigación, la periodista Irene Flores, además de gracias a las incontables conversaciones etnográficas con las que quiso compartirnos su visión del evento. No se puede sobreestimar la importancia de este hecho y su recuerdo, tanto para la configuración de la Melilla actual como para el tejido emocional de la memoria local.

de extranjería) como ejes claves de la perpetuación de la deshumanización neocolonial.

Todo comienza con la primera movilización social masiva del colectivo musulmán melillense, liderada por Aomar El Founti Mohameddi Dudú, descrito de la siguiente forma por un conocedor de la realidad local, Ricardo Crespo: «Los usos y maneras de ser de Aomar le emparentaban con moros y cristianos, en un hibridismo cultural manifiesto: educado en La Salle de Melilla y en la Universidad de Málaga, poseedor de un perfecto español, no conoce ni el cherja (nombre dado popularmente al tamazight) ni el árabe [...] aunque a él le gustara decir que procedía de los moriscos exiliados a Cazaza por los Reyes Católicos. Mirándole tomar un trago de whisky [...] me dije: es un bereber que no habla cherja y un musulmán que no practica» (1988: 63). Crespo muestra una cierta ambivalencia e incluso ridiculiza la doble pertenencia cultural de Dudú y sus pretensiones de autodenominarse «heredero de los moriscos».<sup>4</sup> Una lógica monocultural y/o integracionista es la premisa desde donde Crespo y la hegemonía españolista niega y/o parodia las raíces culturales múltiples de las comunidades fronterizas como la amazigh.<sup>5</sup> Fue definido

---

<sup>4</sup> Es interesante la repetida reivindicación de Dudú de ser directo sucesor de los moriscos, «musulmán, hispano-marroquí y andalusí» (entrevista personal, 2018). Independientemente de su capacidad probatoria histórica, remite a un imaginario de pertenencia donde lo musulmán y lo hispano no son términos dicotómicos. Aunque apenas está presente en Melilla, este imaginario histórico con tendencias orientalistas del tardo medievo ibérico nutre un potente género narrativo en todo el Mediterráneo (Tariq Ali, Ahmad Abdulatif, y otros muchos en España también).

<sup>5</sup> La literatura académica tanto como el quehacer artístico ha dado buena cuenta de esta transculturalidad en esta y otras latitudes, asociada a categorías como creolización, hibridez o mestizaje cultural, y a contextos vitales transfronterizos (Anzaldúa, 1987; Silvia Rivera Cusicanqui, 2010; Laplantine y Nours, 2007; García Canclini, 1998; Glissant, 1996; y para el contexto amazigh Abrighach, 2017 y 2019; entre otros). Esta capacidad transcultural es propia del liderazgo de resistencia anticolonial: el propio Abd El Krim El Jatabi, que luchó por una República Rifeña independiente, en la guerra del Rif, había sido descrito también como un ser «híbrido» y «versátil», conocedor de los idiomas marroquíes, el árabe y el tamazight, y formado en la universidad española además de la marroquí. Dudú también era políglota y vivía cotidianamente a través de las comunidades amazigh, árabe e hispana, por sus lazos familiares y comunitarios, barriales y laborales, políticos y religiosos (entrevista personal, 2018). Su trayectoria, como la de otros líderes españoles musulmanes, estuvo plagada de controversias, rumores, y desmentidos sobre sus lealtades.

como hombre de frontera por Juan Goytisolo, y recelaron de él tanto España como Marruecos por esta ambigüedad identitaria. Miembro del partido socialista, «moro español» educado e «integrado» en la sociedad melillense, crea la nueva asociación denominada en latín «Terra Omnium», o tierra de todos, con reivindicaciones que por primera vez no son complacientes con el sistema neocolonial. Denunció el racismo de la normativa española y la calificó como incompatible con su entorno normativo europeo. Dudú fue un dardo directo al *statu quo* neocolonial que se beneficiaba de la subordinación legal de «moros» apátridas, indocumentados e invisibilizados de Melilla. Su liderazgo, controvertido y caótico, puso en peligro la «españolidad» hegemónica antimusulmana heredada de la colonia y la dictadura.

No había sucedido más nombrado entre los amazigh melillenses con los que hablamos en Melilla que la «revolución de Dudú» o la «movilización de los musulmanes» a partir de 1985. La cuestión giraba en torno a la evidencia de que, independientemente de lo que la LOE impusiera, «los musulmanes de Melilla no podían ser considerados como inmigrantes. Nadie es inmigrante en su propia tierra» (Belmonte, 2010). El estudio encargado por el gobierno, que citan los investigadores de esta época, fue el primero que se realizó con medios y con interés en descubrir lo que había permanecido oculto durante las últimas décadas: *Estudio estadístico de las comunidades musulmanas de Ceuta y Melilla* (1987). Se demostró que en efecto tres cuartas partes del colectivo musulmán había nacido y se había criado en Melilla, a pesar de que solo un 17,5 % de los musulmanes tenían «su DNI», uno de los cuales era precisamente Dudú. Esta situación era consecuencia de la larga ocupación española de la plaza melillense, que expulsó a los pobladores originales hasta que volvieron a establecerse gradualmente en la ciudad durante el Protectorado español y después con la dictadura, para cubrir las necesidades de soldadesca del ejército español, como obreros en obras públicas, o como trabajadoras domésticas. Como muchas veces nos decían en Melilla, el arraigo de los musulmanes en la ciudad es más profundo que el de la población de origen peninsular, lo cual negaban rotundamente los cristianos, claro.

El régimen franquista y la nueva democracia mantuvieron la no ciudadanía de la población aborigen a sabiendas que la ciudad dependía de ellos; quizás incluso por esto mismo. El 32 % de

los residentes musulmanes tenía solo una «tarjeta estadística» o «chapa de perro» como se la llamaba peyorativamente, designación que ya en si misma deshumanizaba a la población aborigen y que había sido creada por la dictadura en 1958 con fines estadísticos. El resto estaba indocumentado o infradocumentado con un permiso de conducir, un documento de identidad militar, un pasaporte marroquí, la necua o documento de identidad marroquí, un permiso temporal de residencia o la partida de nacimiento española o marroquí (Mayoral, 2009: 30). Ningún derecho se vinculaba a estas acreditaciones: no podían alquilar viviendas, firmar contratos de trabajo, acceder a la sanidad o la educación públicas ni viajar, para lo cual necesitaban un salvoconducto temporal de la Delegación de Gobierno. Podían ser expulsados discrecionalmente, sin derecho a ningún recurso. Esta «chapa de perro» simboliza la naturaleza abiertamente colonial y racista del régimen que por entonces imperaba en la ciudad, la cual es difícil de concebir como algo distinto al apartheid, si bien con sus particularidades hispanas y norteafricanas características de la historia local, íbero-magrebí y mediterránea.

La investigación local crítica da numerosos ejemplos de cómo el miedo y el odio al «moro» seguían muy vivos en Melilla. El discurso era abiertamente anti-musulmán, con llamadas al «desierto de 15.000 colonos marroquíes de Melilla» de la Asociación ProMelilla (APROME). Pero esta actitud se extendía a todos los partidos políticos. Como expuso con claridad Jesús Morata, de un sector crítico minoritario del partido socialista: «El PSME, como todos los demás partidos, responde a la perfección al arquetipo de los partidos pequeño-burgueses trasplantados a territorios ultramarinos: operan como si los nativos no existieran, fueran de otra galaxia o el sistema democrático no fuera con ellos [...] La realidad demuestra que cuando se pone en tela de juicio alguno de los dogmas del melillismo o, lo que es lo mismo, cuando se sospecha o insinúa la simple posibilidad de modificar la situación social de Melilla, las diferencias — puramente verbales — desaparecen al instante y se inicia la prédica de una nueva cruzada contra el moro» (Informe de Jesús Morata, 26 y 21, citado en Belmonte, 2010, 24). Existían, de forma cotidiana, formas diversas de exclusión y discriminación por «los apellidos» que permitieron mantener el control de los poderes fácticos casi

exclusivamente en manos de la población de origen peninsular y «cristiana».

No obstante, una pequeña parte del colectivo amazigh-musulmán con recursos económicos y en buenas relaciones con esta élite, fue haciéndose con la nacionalidad española sobre la base del *ius soli*. La reforma del Código Civil de 1982 limitó este derecho haciendo obligatorio el informe del Ministerio de Justicia, que podía denegarla por motivos de orden público o interés nacional. Según Belmonte y otros informantes locales no es casualidad que esta fuera impulsada por el diputado melillense José Manuel García Margallo, descendiente de una larga estirpe militar vinculada a las guerras contra los rifeños del siglo XIX y XX:<sup>6</sup> «Para los políticos implantados localmente, cortar el grifo de las nacionalizaciones constituía un sólido motivo de orden público y/o interés nacional [...] si no se acometía una urgente reforma de las leyes de acceso a la nacionalidad, la españolidad de Melilla, en opinión compartida por parte importante de los políticos cristianos, podía tocar a su fin a medio plazo y no por efecto de una invasión desde fuera sino como consecuencia del derecho al sufragio de los denominados musulmanes de dentro. La peor de las pesadillas para el cristiano medio de la época era imaginarse que algún día Melilla sufriera un alcalde de origen bereber [...] La reforma de Margallo cosechó los frutos pretendidos [...] Volvíamos, en plena recuperación de los valores democráticos, a la exigencia de la pureza de sangre, solo que —en vez del Santo Oficio— actuaba como supremo órgano fiscalizador el Ministerio de Justicia de un gobierno constitucional» (Belmonte Montalbán, 2010: 9).

El artículo «Legalizar Melilla», que Dudú publica en *El País* el 11 de mayo de 1985 como denuncia al apartheid melillense, inicia el movimiento amazigh por los derechos civiles. El relato

---

<sup>6</sup> Se trata de un político del PP con una exitosa carrera que culmina con la responsabilidad de Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación del Gobierno de España entre 2011 y 2016. Su bisabuelo, Juan García y Margallo, fue general y gobernador de Melilla, muriendo en la denominada «guerra de Margallo», que comenzó cuando ordenó la construcción de una fortificación cerca de la tumba de una persona santa para los rifeños, quienes organizaron un ejército espontáneo de 6000 personas que descendió de las montañas para rodear y sitiar la ciudad de Melilla en 1893. Además, es sobrino-nieto de Juan García-Margallo y Cuadrado, capitán del ejército español que luchó y murió en el «desastre de Annual» en la Guerra del Rif.

«oficialista, obsesivamente reiterad[o] por nuestros gobernantes y por bastantes gobernados, consiste en una amalgama de verdades, medias verdades, falsedades y omisiones. En líneas generales podría enunciarse así: Melilla es una bella ciudad española, de hondas raíces militares y funcionariales, bastante mal comunicada con la Península por su lejanía y por el olvido de los sucesivos gobiernos de la nación, habitada por unos 55.000 españoles y varios miles de musulmanes, basada en el comercio tolerante de su puerto franco, modelo de integración de etnias y culturas (cristiana, musulmana, hebrea e hindú), amenazada solo por los esporádicos rigores del control aduanero y, sobre todo, por la llamada Marcha de la Tortuga (concepto que, en contraposición a la veloz Marcha Verde sahariana, alude a la lenta y continua invasión de Melilla por parte de musulmanes de origen marroquí, que, faltos de documentación, van desequilibrando a su favor la correlación demográfica de la ciudad). Que Melilla es una hermosa ciudad es algo con lo que concordará cualquier visitante. Es evidente también su relativo aislamiento, su carácter comercial y militar y su consideración de puerto franco. Y paremos de contar».

A partir de ahí describe la situación de miles de musulmanes indocumentados que son instrumentales al sistema, reproduciendo «un esquema histórico muy repetido: la explotación de un amplio colectivo por los beneficiarios de una situación injusta. Para quienes defienden la concepción tradicional de Melilla, los musulmanes deben quedarse a vivir en ella (los necesitan como clientes y subempleados), pero nunca en igualdad de derechos (para ello se les niega la documentación española)». El artículo propone acabar con la retórica de la «integración» sin derechos y del racismo con los que tienen DNI «que son (somos) considerados doblemente peligrosos, una temible quinta columna, teledirigida y financiada por Hassan II y por Gaddafi que debe ser neutralizada como sea». «Legalizar Melilla» implica tanto el reconocimiento de los musulmanes como sujetos políticos en igualdad («no se debe ver en cada musulmán que habla en público un aprendiz de caudillo rifeño»), como la concesión de la nacionalidad «a todo musulmán que lo solicite y demuestre haber nacido en Melilla; igualmente, se debe ofrecer esa opción a los musulmanes que, sin haber nacido en ella residan fehacientemente en la ciudad un número determinado de años, por ejemplo

diez. Ambas decisiones además de ser justas son imprescindibles porque no tienen alternativa: [...] [es preciso que Melilla se convierta en] una ciudad española normal, con los problemas de una ciudad normal, regida por las leyes que se aplican en el resto de España» (Dudú, 1985).

Este artículo fue literalmente una bomba dialéctica en Melilla. Las amenazas de descalificación pasan a la acción, expulsando a Dudú del Partido Socialista e intentando degradar su figura. Belmonte cuenta que los musulmanes liderados por él «tomaron pacíficamente las calles céntricas de Melilla ante la estupefacción del atónito sector cristiano, incapaz de digerir lo que estaba viendo. Los españoles *de toda la vida* no daban crédito a que la mujer que les fregaba los suelos, el hombre que les suministraba la verdura o el pescado en el Mercado, el joven que le servía el aperitivo en los bares, el niño que les vendía almendras o chicles por las calles, el limpiabotas que les lustraba el calzado, el conocido comerciante que les surtía de ultramarinos a cualquier hora, se hubieran unido para protestar contra una ley española y, encima, lo hicieran por el centro neurálgico de la ciudad. “¿De dónde han salido tantos moros?”, fue la pregunta que más oí aquella tarde» (Belmonte, 2010: 36). Esa primera manifestación masiva del 23 de noviembre de 1985 quitó la venda benevolente de los ojos de los privilegiados ciudadanos de origen «cristiano»-peninsular: la mayoría compartían puntualmente su vida con vecinos, compañeros o trabajadores rifeños y creían tratarles de forma correcta. No eran capaces de dimensionar la desigualdad estructural de raíz colonial que denunciaban los melillenses musulmanes y el racismo profundo reaccionó con un masivo apoyo a la Ley de Extranjería «para poner a los moros en su sitio», como nos dijeron a menudo.

Sin embargo, la represión de todo el colectivo y en particular de las mujeres provocó el efecto contrario: las reivindicaciones de los herederos de la hegemonía militar cristiana a favor de la Ley de Extranjería y de su aplicación rigurosa en la zona no recibieron esta vez el apoyo deseado. Hubo un enfrentamiento civil y retórico con intervenciones como la de del defensor del pueblo, en pro de un «trato especial» a los musulmanes melillenses, además de un apoyo mediático nacional e internacional a su causa. El Estado insistía que la Ley de Extranjería era innegociable y los musulmanes respondían que ellos no pedían

cambiar la Ley, sino que no se extranjerizara a un conjunto de ciudadanos que eran melillenses de pleno derecho. Es decir, que se creara una excepción con el colectivo musulmán de Melilla considerándolos españoles, tanto por su arraigo como por sus vínculos culturales neocoloniales. La resistencia de ambas partes fue total, con amenazas de deportaciones, por un lado, y huelgas y manifestaciones por otro, hasta que el Estado reconoció no solo la marginación histórica de los musulmanes en Melilla sino su derecho a la ciudadanía española. A nivel local esta decisión era rechazada por parte de los cristianos, que usaron su poder fáctico en la ciudad para requisar la «tarjeta estadística» de los musulmanes y reprimir a los participantes en el movimiento. La lucha por mantener la exclusión de los conciudadanos musulmanes siguió así durante meses. Si no fuera tan trágico, nos harían sonreír acciones de protesta en las que se reincorporó el simbolismo de los «huevos» como base de la masculinidad patriótica necesaria para enfrentar a los «moros»; como la tirada de huevos contra la Delegación de Gobierno: «Ahí te mandamos lo que te falta y a nosotros nos sobra». La situación fue tal que desde el gobierno central se decidió nombrar a un comisario de la policía nacional de origen melillense como delegado del gobierno, Manuel Céspedes. El que fuera jefe de Seguridad de la Moncloa, se convirtió en un mito viviente de la historia reciente de Melilla.<sup>7</sup> Le conocimos ya en sus años de vejez. Fue capaz de gobernar el conflicto y permutar el liderazgo militar al civil a través de pactos y alianzas que dividieron la lucha musulmana y apaciguaron la cristiana. Hubo un momento en el que Dudú llegó a afirmar que «Melilla [era] magrebí, árabe y musulmana» e incluso que «Melilla es tierra marroquí», mientras que otros líderes como Abdelkader Mohamed Ali, apresado en la cárcel y acusado por sedición, manifestaba una vez liberado: «Soy español con todas las consecuencias» (Belmonte, 2010: 49).

Encontramos pues que la historia reciente de Melilla es, en gran parte, una lucha por los derechos de ciudadanía y una lucha por la pertenencia. Esta contienda categorial se articula ante todo

---

<sup>7</sup> Como veremos en el capítulo 7, la leyenda de Céspedes lo vincula a un imaginario revolucionario cubano y a una característica capacidad de negociación y seducción de musulmanes y cristianos, hombres y mujeres, política y sexualmente.



alrededor de la «españolidad» como marcador de un privilegio nacional y europeo. El resultado del movimiento en términos cuantitativos resulta revelador. La «excepción» implicó pasar de que el 17,5 % de los musulmanes tuvieran el privilegio de tener DNI, antes de la movilización, a que lo tuvieran casi la totalidad de los musulmanes melillenses. Fue una disputa por la redefinición de la diferencia neocolonial y su crucial corolario: a quién incluye o no tras la frontera. El acceso a la ciudadanía española legitimó paralelamente la *no ciudadanía* de todos aquellos rifeños no residentes en Melilla —a menudo vinculados a melillenses musulmanes por redes familiares, comunitarias, socioeconómicas—. Esto quiere decir que, si rompemos la ficción fronteriza, que separa falazmente la ciudad de su entorno, nos percatamos de que la ciudadanía melillense apenas supone un 13 % de la población total de la provincia de Nador y Melilla juntas (Ponce y Martí, 2019: 109). En otras palabras, aunque las luchas musulmanas de la década de 1980 se oponen a la ambigüedad neocolonial que las minorizaba y subordinaba en términos etnoreligiosos, la reivindicación de ciudadanía *no interrumpe* la lógica de minorización, sino que la *desplaza* del criterio étnico al criterio nacional de la ciudadanía consagrado hoy en la frontera.

Así pues, «legalizar Melilla» significó al mismo tiempo *ilegalizar el Sur*. Reivindicando una ciudadanía inherentemente excluyente como vehículo de justicia, la justicia que consigue el movimiento es incompleta, reinscribiendo en su mismo éxito la exclusión, la ilegalización y la no ciudadanía del Sur. La retórica igualitaria y nominalmente posracial del liberalismo neocolonial queda limitada por la frontera. Al igual que el régimen pre-1985, la frontera legaliza la desigualdad jurídica y política de los transfronterizos en su propia tierra. Esto actúa en beneficio de una clase dominante multiétnica melillense, que los extranjeriza y les hace muy difícil acceder a «los papeles» que les convertirían en ciudadanos y/o residentes. Reclamando la ciudadanía para el colectivo restringido «melillense», el movimiento reproduce y ratifica la ficción fronteriza —Melilla como excepcional, «española», desvinculada del Rif y por tanto legítimamente con más derechos y riqueza— a través de la cual se articulará el régimen neocolonial actual. Por otra parte, como veremos más tarde, la reivindicación resulta en un nuevo sistema hegemónico de clasificación multicultural que es fundacional de los procesos contemporáneos de racialización y extranjerización de la ciudad y sus dependencias.

## La ciudad tras la valla: apartheid y desigualdad

Un estudio realizado por el Colegio Oficial de Psicólogos de Melilla en 2018, basado en una amplia encuesta a 600 habitantes de entre 18 y 65 años, refleja una preocupación alta por la situación de Melilla, en particular el paro, la corrupción, la inmigración, la inseguridad o las amenazas terroristas. Pero lo más destacado es que solo un 10 % responde que se ven en un futuro viviendo en Melilla sin ninguna duda, y un 63,5 % tienen intenciones de abandonar la ciudad en un corto o medio plazo. El «entretanto» es la forma en que la gente vive Melilla, desde un confort percibido como transitorio, una incertidumbre crónica y cierta sensación de claustrofobia, que se agudizó durante la pandemia. Recordemos que se trata de 12,3 km<sup>2</sup> de territorio completamente urbanizado (exceptuando un 26 % para uso militar), rodeado por el mar y por una valla fronteriza triple de seis metros que la separa de Marruecos y del resto de África. Antaño dependiente de la fluidez fronteriza, con miles de personas que cruzaban a diario para comerciar, trabajar o visitar la ciudad, hoy en día sus habitantes miran estupefactos a una frontera cerrada por Marruecos y por la pandemia, y que según escribimos aún no ha regresado a la dinámica previa al COVID-19 y al cierre de la aduana comercial por parte de Marruecos.<sup>8</sup>

La incertidumbre se ha incrementado ante la evidencia rotunda de la vulnerabilidad del enclave neocolonial, cuya razón de ser es precisamente el régimen fronterizo. Es evidente que Marruecos, que mantiene una reivindicación territorial sobre lo que considera territorio ocupado, está cambiando la dirección de sus políticas tolerantes hacia la organización del enclave melillense.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Marruecos ordena unilateralmente el cierre de la aduana comercial terrestre de Beni Enzar en el verano de 2018, después suprime el mal llamado «comercio atípico» (o contrabando) diario del que se lucraban ambos países, y finalmente la pandemia acaba dando cerrojazo a la fluidez fronteriza, atrapando a miles de personas a ambos lados en una inmovilidad que llevó a la desesperación y la pobreza, como veremos más adelante.

<sup>9</sup> Aún a finales de 2023 y después de la reunión de alto nivel (RAN) hispano-marroquí se mantienen las ambivalencias marroquíes respecto de la apertura de la frontera comercial, debido a un compromiso «de respeto mutuo, por el que en nuestro discurso y en nuestra práctica política vamos a evitar todo aquello que sabemos que ofende a la otra parte, especialmente, en lo que afecta a nuestras respectivas esferas de soberanía», entre los que está la reivindicación de ambos Estados sobre la soberanía de Ceuta y Melilla (*Europa Press*, 2 de febrero de 2023).

Pero no podemos decir que esta reivindicación de Marruecos sobre la soberanía de la plaza sea nueva. De hecho, existen unos patrones de residencia y movilidad característicos. Por una parte, ser residente y ciudadano melillense implica no solo una calidad de vida magnífica, a pesar de lo limitado del territorio, sino beneficios fiscales y otras ventajas económicas que podríamos llamar *primas neocoloniales*. Además de estos privilegios derivados de la soberanía española, hasta antes de la pandemia se contaba con los derivados de la residencia transfronteriza entre Melilla y Nador, que les permitía pasar la frontera sin «sellar» el pasaporte. La fluidez y la movilidad entre uno y otro lado era generalizada, abriendo la claustrofobia del territorio al bello entorno rural y costero de Nador y Marruecos. No solo la población de origen musulmán cuenta con familia y vínculos varios que hacen de la movilidad transfronteriza su esencia comunitaria, sino también la población de origen cristiano pasaba periodos vacacionales en casas que alquilaban a la población local.<sup>10</sup> Hoy por hoy, el cambio de rumbo del Estado marroquí y la impermeabilización de la frontera ha reducido las ventajas de la vida transfronteriza melillense, agudizando el dilema sobre el futuro de la ciudad.<sup>11</sup>

Actualmente, más de la mitad de la ciudadanía melillense es musulmana de origen amazigh. Existe así una clase media multiétnica, favorecida como hemos visto por redes clientelares, que convive bajo una hegemonía de origen católico-militar colonial. Dentro de este colectivo, encontramos la nueva élite colonizada, hasta cierto punto unos *evolués*,<sup>12</sup> que suscriben el orden liberal neocolonial a cambio de ciertos beneficios y la subyugación de la mayoría de su pueblo. Una vez superada la lacerante exclusión

---

<sup>10</sup> «Aquí todo el mundo tiene una casa fuera», nos comentaban a menudo en relación a las dinámicas de movilidad de los ciudadanos. Por supuesto «todo el mundo» siempre se refería a la comunidad de quien nos hablara: si de origen «cristiano», las segundas residencias están en la península (además de residencias de verano alquiladas en el Rif, las «cabilas»), si de origen «musulmán», en el entorno de Nador y el Rif.

<sup>11</sup> Estamos viviendo un momento de las relaciones hispano-marroquíes bastante convulso, sobre el que no podemos extendernos aquí. Nos ceñimos por tanto a los datos del presente melillense, dejando para otra ocasión el análisis de las múltiples especulaciones sobre la materia.

<sup>12</sup> Término colonial francés que designaba a sujetos coloniales asimilados a las formas culturales europeas, a menudo tratados como élite y privilegiados por la gobernanza colonial.

de los residentes amazigh en plena democracia, esta clase media multiétnica ha tendido a igualarse y siente la ciudad como propia. No obstante, la relación de fuerzas es profundamente desigual, incluso con estos sectores amazigh «asimilados»: su idioma, el tamazight, no es reconocido como oficial, ni se apoya su uso en la escuela, el trabajo u otros espacios interétnicos. Entre esta clase media amazigh y las masas pobres que habitan el cinturón marginal de la ciudad se reproduce el racismo y los prejuicios étnicos característicos del colonialismo interno, según la clásica definición de González Casanova (2006). Para esta clase media y alta multiétnica, Melilla es en realidad un espacio privilegiado que coexiste y se aprovecha de un cinturón de pobreza enquistado en los barrios más degradados, donde la población marroquí y española de origen amazigh sobreviven en una relación de servidumbre o explotación cotidiana por parte de la clase dominante.<sup>13</sup> Esto no excluye que en Melilla se generen multitud de intercambios entre y más allá de los grupos etnoreligiosos, como veremos. La idiosincrasia neocolonial no admite por lo general un racismo abierto y ofensivo, sino que reproduce discursos paternalistas que teóricamente representan personas con derechos garantizados, si bien en realidad encubren profundas desigualdades. Así pues, en Melilla se reconoce una singular pluralidad cultural, que coexiste con una profunda etnoestratificación que se ha ido reproduciendo y agravando durante los últimos años.

Muchas veces hemos escuchado en Melilla hablar de «dos mundos», el de arriba y el de abajo, el de los distritos más pobres, con casi un 40 % en riesgo de exclusión social y paro, y el de la ciudad moderna, con altos ingresos y tasas de ocupación de hasta el 88 %. A pesar de tener uno de los índices de pobreza y desempleo más altos de España, la ciudad de Melilla ostenta una elevada renta media por hogar, muy superior a la media del país, con más de 41.835 euros en 2021. El hecho de que la ciudad autónoma concentre tanta riqueza se explica por un sector funcional hipertrofiado (casi un 43 % de la población activa, frente a un 16,3 % en el resto de España), que originalmente se vinculaba

---

<sup>13</sup> Un 75 % de los residentes han nacido en España y un 21,2 % en Marruecos. Estos últimos se concentran en estos barrios periféricos y presentan las tasas de pobreza más acuciantes.

al sector militar y cristiano, y solo lentamente ha comenzado a incorporar población educada de origen amazigh-musulmán. Lo mismo ha ocurrido en otros sectores que son aún competencia del Estado central, como la educación o la sanidad. También existe un sector acomodado, fundamentalmente musulmán y arraigado transfronterizamente, que se dedica al comercio, la construcción y el transporte. La polarización económica es también socioespacial y socioeconómica, con una nítida separación entre barrios ricos y barrios pobres, predominantemente cristianos o musulmanes respectivamente. La dimensión neocolonial es a menudo invisible a los ojos de estos ciudadanos privilegiados, que viven de espaldas, aunque beneficiándose, de la creciente polarización y segregación de la ciudad. Este sentimiento de privilegio, vehiculado por la frontera, se comparte de forma difusa por la clase dominante, como indica la «metedura de pata» de la delegada del gobierno en Ceuta que en plena pandemia expresó el deseo de que se abriera ya la frontera porque «estamos deseando que vengan las muchachas».<sup>14</sup>

Las personas en riesgo de pobreza y/o exclusión social, con bajos ingresos, con privación material severa, o en hogares con poco acceso al empleo alcanzaron en 2019 el 38,5 %, es decir, más de un tercio de la población, y creció casi un 60 % frente a un 3 % en España, principalmente debido al cierre de la frontera. Los planes estratégicos detallan el empeoramiento del mercado de trabajo, la brecha de género en el ámbito laboral, el alto desempleo, el bajo nivel formativo, la excesiva dependencia del asistencialismo y el reparto muy desigual de la riqueza, con una excesiva ocupación en el sector funcionarial. Sorprende, no obstante, que este estudio oficial silencie el hecho de que el distrito más pobre de Melilla es en un 81 % musulmán, y el segundo más pobre en un 75 %. Estos distritos, además, cuentan con el 80 % de los musulmanes de Melilla, y tienen un 51 % de residentes por debajo del umbral de la pobreza. Esto lleva a que algunos barrios sean espacios de exclusión social aguda, que se manifiesta

---

<sup>14</sup> A pesar de la polémica creada en los medios, la mayoría de las unidades domésticas de clase media y alta dependen del empleo doméstico, que es ocupado mayormente por mujeres marroquíes transfronterizas obligadas a entrar y salir del enclave en el mismo día, o bien por residentes sin papeles. Por supuesto, en el caso de que la persona contratada tenga la nacionalidad o el permiso de residencia, hay casos en los que la contratación se ajusta a la ley.

en analfabetismo, consumo de drogas, desempleo (y, según algunos estudios, radicalización islamista; Llamas, 2011). Quizá la mayor prueba de esta exclusión sea el nombre popular que se le da a uno de ellos: Cañada de la Muerte.

Todo esto quiere decir que no solo la inmensa mayoría de musulmanes en Melilla vive en barrios del nivel económico más bajo, sino que este nivel apenas cuenta con poblaciones de otros grupos etnoreligiosos. El estrato más pobre de Melilla es mayoritariamente musulmán y el grupo musulmán es aquel con mayor número de gente empobrecida. El acceso al empleo también está sesgado étnicamente, y existe una profunda y humillante polarización en las condiciones de trabajo, que afecta particularmente al colectivo musulmán más pobre, cuya mayoría de trabajadores son no cualificados. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Población Activa (EPA), la tasa de desempleo en Melilla es del 23,4 %, que se agudiza para las mujeres (32,7 %), los marroquíes (55,7 %) y particularmente los jóvenes (73,5 %). En contraste, la tasa de ocupación de las personas con educación superior es de un 88,3 %, mientras que las personas con niveles educativos inferiores rondan el 35 % (Plan Estratégico, 2021).

Por supuesto, esta distribución económica marcadamente etnoestratificada se traduce en el paisaje urbano, netamente neocolonial. Los monumentos y la toponimia de la ciudad continúan siendo hoy un indicador de la hegemonía hispano-cristiana. En contraste con las abundantes estatuas, calles y plazas con nombres de falangistas, sacerdotes y conquistadores en toda la ciudad, pocas calles tienen nombres musulmanes y/o de otras minorías. De manera reveladora, la última estatua de Francisco Franco permaneció intacta hasta 2021, trasgrediendo claramente la Ley de Memoria Histórica de 2007. La hegemonía simbólica y el patrimonio histórico continúan siendo de marcada raigambre nacional-católica, sobre la base de una narrativa propia que borra completamente la historia de dominación del Rif y sus gentes.

La diferencia arquitectónica y urbanística entre los «barrios» y el resto de la ciudad es notoria. Mientras que los primeros guardan claras semejanzas con paisajes urbanos magrebíes, los otros presumen de un alto modernismo arquitectónico y construcciones de carácter peninsular. Más allá de su aspecto, la segregación residencial aboca a la ciudad a una segregación escolar

en crecimiento. Hay problemas que se cronifican, como aulas con demasiados estudiantes, niños que solo hablan tamazight y profesorado que no lo entiende, lo cual genera cifras muy superiores a la media española en abandono escolar precoz. La tendencia de las clases medias y altas a evitar matricular a sus hijos en colegios de mayoría musulmana no hace sino profundizar este proceso. Esto lo demuestra el hecho de que Melilla tiene la mayor diferencia socioeconómica de toda España entre estudiantes de escuela privada o concertada (en su mayoría católicas, aunque hay ya una hebrea y se está planteando una musulmana) y estudiantes del sistema público (López Belmonte, 2017: 23). Esta situación crea profundas desigualdades educativas marcadas por la clase social, dado que gran parte de las élites multiétnicas asisten a estos colegios concertados.

Además, la etnoestratificación va más allá de la población residente en Melilla. En las siguientes secciones vamos a considerar en detalle este factor. Por ahora baste decir que, hasta el cierre de la frontera por la pandemia, decenas de miles de trabajadoras marroquíes cruzaban la frontera a diario participando de una economía informal bien arraigada en la zona. Si los musulmanes melillenses ya se encuentran en una situación empobrecida, estos trabajadores transfronterizos se enfrentan a unas condiciones y falta de derechos que los posicionan en un estrato incluso inferior: el nuevo subproletariado fronterizo de la ciudad. Esta mano de obra forzosamente móvil (estaba obligada a no pernoctar en la ciudad), se complementa por un número considerable de residentes marroquíes sin papeles, que se enfrentan a unas condiciones similares y una precariedad semejante. Las más vulnerables son sin duda las mujeres, enclavadas en sectores económicos como el servicio doméstico o la prostitución en la calle. Ellas y los niños que migran autónomamente están en los escalones más bajos de la sociedad y reflejan sin duda el tipo de dominación sexual instituida en tiempos no tan olvidados. Como veremos, los indicios de trata de mujeres captadas en el entorno rural marroquí, destinadas a matrimonios mixtos con varones de bastante edad, han sido sobreesidos, igual que algunos casos de violencia sexual. Finalmente, para completar el panorama de la etnoestratificación melillense debemos tener en cuenta a los inmigrantes y refugiados no marroquíes, mayoritariamente africanos subsaharianos, que hasta hace poco quedaban varados y aislados en

instituciones carcelarias como el CETI o fuera de él, sin posibilidad alguna de inserción en la ciudad.

### **La construcción del antagonismo en el campo político: el Otro «moro»**

Cuando llegamos a la ciudad en 2016, el delegado del gobierno, representante en Melilla del gobierno central, era Abdelmalik El Barkani Abdelkader, del Partido Popular. Hoy lo es Sabrina Moh Abdelkader, del Partido Socialista. Pero estas excepciones confirman la regla. La presencia de personas de origen rifeño, amazigh, o musulmán, según se nombren, ha sido sistemáticamente negada y/o excluida en las últimas décadas. En las primeras elecciones municipales de 1979, solo uno de los 196 candidatos era de origen amazigh, y hasta 1999 no accede al gobierno municipal, un musulmán, Mustafá Aberchan, con el partido de sensibilidad amazigh-musulmana, Coalición por Melilla (CpM). No obstante, CpM ha crecido en cada elección hasta 2023. En definitiva, aunque los amazigh se han ido incorporando a los partidos políticos de todas las sensibilidades, aún son una minoría.

Los amazigh conservan el estigma de la otredad y sus especificidades etnoreligiosas, que se construyen como ajenas y amenazantes. En esta sección vamos a reconstruir cómo se produce y actualiza discursivamente esta otredad, así como su centralidad en la hegemonía fronteriza. En primer lugar, la esfera política se construye como neutral, universal y laica, excluyendo los «particularismos» de cualquier signo (y en particular el musulmán), que deben relegarse a la esfera privada. En realidad, las problemáticas que se desplazan fuera del ámbito público tienen que ver con la dimensión etnoracial y/o etnoreligiosa de la desigualdad. La falsa equidad se traduce a menudo en la falta de acceso de los musulmanes a posiciones públicas relevantes de la ciudad, así como a sectores privilegiados como el funcionariado. Pero además, la situación de este grupo se construye como ajena, en el sentido de que pervive aún la retórica de la «integración».

En una geografía donde el pueblo imazigen es originario y mayoritario, esta retórica resulta especialmente falaz. Es por ello que muchos amazigh lo impugnan, reivindicando su pertenencia



y arraigo territorial en Melilla, como familias y como pueblo imazigen. «No me voy a integrar en mi propia tierra», dicen. Además, el imperativo de la integración amazigh a menudo viene acompañado de una exigencia tácita de laicidad, particularmente en la política institucional. Para ser aceptable como político o líder social, el amazigh debe ser «moderno». El marco mismo de la interacción política, está pues mediado por una «mascara blanca» dentro de la cual el colectivo amazigh debe encuadrarse para ser tolerado o simplemente ser considerado capaz.

Algunas/os políticos/as musulmanes/as con los que hemos hablado coinciden en señalar, desde sus experiencias, que el espacio político está marcado por una profunda etnicización o racialización, que esencializa y fija la otredad musulmana independientemente de su comportamiento. «Aquí ya no es que seas de izquierda o derecha, sino que se distingue entre los partidos con mayoría musulmana o los que no la tienen o los que supuestamente dicen que integran a todas las comunidades [...] [Así mantienen] esa polarización entre moros y cristianos». La categoría «moro» es crucial en la construcción de la otredad amazigh y/o musulmana, pues aglutina de manera flexible las otredades del orden contemporáneo —religión, raza, nacionalidad— y las articula con formaciones raciales hispanas y sus antagonismos de larga duración, primero infiel y luego incivilizado. Desde la reconquista hasta el Protectorado, esta beligerancia esencial ha estado inscrita en la narrativa histórica nacionalista, en particular en Melilla, donde más que como distante abstracción se vive como razón de ser y realidad tangible. Además, esta otredad autóctona hispana de larga duración se ve respaldada por el más reciente despliegue discursivo bélico global liderado por EEUU tras el 11S de 2001, que opone las democracias liberales a un islam construido como amenaza.<sup>15</sup> En todo caso, el «miedo al moro» persiste como dinámica discursiva central de la política melillense, legitimando la frontera tanto con África como con el islam.

De ello resulta que el principal partido de mayoría musulmana (CpM) se vea continuamente acusado de ser «un partido pro-marroquí», insinuándose cotidianamente que «el partido de

---

<sup>15</sup> Es interesante ver cómo en estas figuras confluyen los dos objetos principales de los amplios procesos de securitización en curso: migración y terrorismo. Añadiéndose a la particularidad nacional histórica del «moro», este es aquí tanto migrante como potencial terrorista.

mayoría musulmana va a entregar la ciudad a Marruecos». El discurso dominante cristiano utiliza, de este modo, la otredad para poner en duda la lealtad política de los melillenses musulmanes. El racismo es manifiesto. Pues no es el contenido ideológico de Cpm lo que sirve de base a la acusación —habiendo propuesto este en su programa electoral de 2019 el refuerzo de las fuerzas militares y policiales españolas que le son indispensables a la frontera—. Es la mera adscripción étnica y religiosa la que basa la sospecha del musulmán. Es decir, la etnización y/o racialización del espacio político va acompañada de una criminalización generalizada del Otro. Para un subconsciente cristiano dominante, que sigue pensando en términos de «moros» por mucho que ya no use el concepto abiertamente, esta retórica tiene sentido. Como el «moro» es indistintamente el musulmán melillense y el marroquí, sus intereses se alinean, y esto de manera antagónica a Melilla —es decir, a la supremacía cristiana—. Es la flexibilidad conceptual de «moro», tan característica de las formaciones raciales hispanas, la que permite crear este significado suspicaz. Así, ser «moro» es ser sospechoso, potencial enemigo, y otro antagónico al que vigilar, pacificar o suprimir.

Esta sospecha cristaliza en el tropo central del imaginario cristiano dominante: la invasión. El discurso que ya denunciaba Dudú en 1985 —«la Marcha de Tortuga»— no solo sigue vivo, sino que es un pilar fundamental en la construcción del antagonismo del «moro». La *invasión de tortuga*, vehiculada por la pujante demografía musulmana, se concibe como un peligro existencial al enclave como plaza soberana de España, amenazando su «forma de vida». Se teme el constante asentamiento de marroquíes en los arrabales de la ciudad que, en este imaginario, va diluyendo la hegemonía cristiana sobre el enclave. Parte central de esta «invasión» son los matrimonios «mestizos» y transfronterizos, que diluirían la «españolidad» de Melilla y reforzarían una comunidad musulmana automáticamente construida como un *proxy* marroquí. En el capítulo 7 veremos en detalle cómo esta representación resulta funcional al orden fronterizo. Por ahora, baste decir que es la base ideológica sobre la que se erige la prohibición *de facto* del matrimonio interétnico, criminalizando la movilidad del musulmán y/o extranjero en general, y sobre todo de la extranjera, que es imaginada patriarcalmente como vector invasor sexual perverso e interesado, que amenaza a la nación

européa masculina. Esta figura constituye una parte fundamental de la construcción racista del antagonismo, al mostrar sus dimensiones más marcadamente misóginas.

Por otra parte, resulta revelador que el antagonismo también se construya en términos económicos, tanto contra el trabajador amazigh que puede «quitarte el trabajo», como contra las emergentes burguesías musulmanas en y alrededor del enclave. Hemos encontrado que en círculos progresistas se comentan con preocupación las prácticas de contratación exclusiva de musulmanes por parte de propietarios amazigh, o la compra estratégica de propiedades alrededor de la frontera, hablando de cierta clase adinerada musulmana que «se va a imponer a largo plazo como nueva clase poderosa». Se enfatiza su alteridad respecto al «paradigma europeo», su vínculo con la religión y cierta duplicidad política y electoral como elementos característicos. Se trata de una forma complementaria a la ansiedad clasista cristiana contra el pobre musulmán. Y ambas apuntan a una preocupación común acerca de la pérdida de la hegemonía.

Lo interesante es que en estos círculos la preocupación política no está dirigida contra las desigualdades de clase en general, la etnoestratificación, la división neocolonial del trabajo u otros factores, que una agenda «de izquierdas» debería poner en valor. La preocupación —el problema— es la élite Otra, cuya acumulación y duplicidad son objeto de crítica, mientras que la burguesía cristiana queda indemne. Así, discursos de corte progresista muestran una atención selectiva racializada y racista que revela su angustia, compartida con la derecha, por la pérdida de la hegemonía. Se racializa tanto el «problema» de la pobreza como el de la acumulación, elaborando el «peligro» de ambas desde distintos lugares del espectro político. Una vez más, esto fabrica una sospecha indiscriminada contra todo «moro», rico o pobre, que se añade a las sospechas ya citadas. Así, un tácito consenso etnoracial del espectro político cristiano, animado por una angustia existencial de supervivencia —la «paranoia colonial» de Hage (2016)— se convierte en el modo dominante de gobierno. De maneras aparentemente opuestas, pero en realidad complementarias, estos discursos movilizan el miedo de manera que (re)producen y refuerzan la dinámica belicosa que da sentido a la frontera.

La cara oculta y naturalizada de la construcción del antagonismo contra el «moro» es la representación benévola de la supremacía cristiana liberal. Como hemos visto, la construcción de

la otredad crea una cadena de equivalencias que alinea las lealtades políticas alrededor del clivaje etnoreligioso: musulmán (o mestizo con apariencia no europea) equivale a «moro», que a su vez equivale a religioso y pro-marroquí, y que por tanto equivale a una amenaza civilizatoria. La cadena de equivalencias opuesta alinea Europa con la democracia secular, la integración, el progreso y la inclusión, que suponen por tanto la salvación de la Melilla multicultural, si bien, en realidad, cristiana y neocolonial. Véase, por ejemplo, la afirmación en 2019 del entonces secretario general del PP, «los que quieran una Melilla más española y más europea, tienen que votarnos, y los que quieran una Melilla más marroquí, que voten CpM» (*El Faro de Melilla*, 20 de febrero de 2019). Es evidente aquí que el liberalismo<sup>16</sup> es indispensable a la construcción de esta colonialidad discursiva, pues son valores liberales —secularismo, «progreso», «inclusión»— los que articulan la identidad neocolonial de lo «europeo» en contraste con su Otro, y así, su orden de privilegios.

Además, se criminalizan los horizontes políticos «musulmanes» de CpM como agentes que «dividen» una supuesta convivencia multicultural armoniosa. Poco importa que sus reivindicaciones sean bastante moderadas o que, como hemos visto, compartan muchos elementos en lo relativo a la intensificación del orden fronterizo. El objetivo es siempre disciplinar toda politicidad musulmana no sumisa. El régimen fronterizo manipula, incorpora y reprime sus múltiples otredades. Además, si en la cotidianidad política hegemónica apenas hay mención a migrantes o al lumpen urbano musulmán, es porque la hegemonía melillense borra lo que es, desde nuestro punto de vista, la sustancia irreducible de su política: las alteridades a Europa. Los «otros dentro de mí» quedan así suprimidos, purificando una imagen de la ciudad que le permite representarse como «moderna».

La continuidad de estos esquemas discursivos binarios con iteraciones previas como fiel-infiel, racional-irracional o civilizado-salvaje revela formaciones de saber / poder como *estructuras* duraderas que, si bien marcadas por la contingencia histórica, van más allá del suceso accidental o aislado. Como ya hemos

---

<sup>16</sup> Entendemos aquí por liberalismo todas sus variantes dentro del espectro político de la democracia liberal, desde tendencias conservadoras hasta socialdemócratas y otras izquierdas nominalmente no liberales.

dicho, una característica fundamental de este modelo es que se posiciona en un plano metapolítico o universal que, no marcado culturalmente, «contiene» a las distintas «culturas» de manera «neutral». Esto, sin embargo, oculta la particularidad del modelo multicultural occidental, escondiendo su posición neocolonial y naturalizándolo como marco único de interacción política. Más tarde veremos cómo este multiculturalismo liberal es integral a la legitimación del orden fronterizo. Por ahora, baste notar cómo el liberalismo, «progresista» o «conservador», es el principal vehículo de la construcción actual de la otredad y del antagonismo, y por tanto de la colonialidad discursiva contemporánea. En Melilla, el antirracismo liberal es un oxímoron, pues son precisamente los discursos y políticas liberales los que articulan el racismo poscolonial de nuestro tiempo. Los discursos hostiles y los aparentemente benignos no son opuestos; *son complementarios*. Ambos construyen activamente la otredad neocolonial, allanando el camino al despliegue violento de la frontera.

Pues el antagonismo es por encima de todo *útil* al régimen fronterizo. La otredad no solo disciplina toda politicidad aceptable al marco neocolonial del multiculturalismo, criminalizando al musulmán para producir su docilidad política y prevenir su cuestionamiento del orden. El antagonismo también *reconstruye y actualiza* la lógica del enemigo que tan instrumental le es a la frontera. La otredad bélica operativiza la institución fronteriza para la contención, la vigilancia, el castigo y el sometimiento. La construcción del Otro «moro» es la coartada ideológica y epistemológica subyacente a la cara securitaria del orden, animando la separación del «enemigo» del Sur o del que está ya dentro. En suma, la colonialidad discursiva le es indispensable al orden.

## **Economía política del régimen fronterizo**

### *La interdependencia desigual entre Melilla y el Rif*

Melilla es incomprensible sin su entorno, pero la mayoría de trabajos científicos la estudia como separada de sus alrededores. Los informes institucionales, a su vez, la representan como una unidad política, económica y socioespacial autónoma, con poca

relación con el Rif.<sup>17</sup> También es recurrente el planteamiento de investigación que analiza el régimen fronterizo como externo y objetivo, separándolo de las coyunturas «internas» de la ciudad, como la etnoestratificación y el apartheid. Esta tendencia académica, que reproduce las premisas del nacionalismo epistemológico y metodológico que cuestionaron los estudios transnacionales (Blash, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994), separa en el análisis lo que es materialmente parte de una misma dinámica socioespacial. En nuestro caso, el lumpen musulmán melillense es casi siempre un resultado de la frontera. Así, la separación es ficticia, y deberíamos analizar la articulación de ambos fenómenos como parte de una misma, pero multisituada, configuración colonial. Este giro analítico nos permitirá ver más adelante los vínculos entre multiculturalismo y frontera en la legitimación actual del sistema-mundo.

Así, el enclave está inserto en un contexto más amplio de relaciones de poder. Este hecho empírico es algo que reconoce cualquier residente melillense, y que demuestra rigurosamente la literatura científica reciente. Las dinámicas de conurbación entre Melilla, Nador y Selouane —esto es, el «complejo urbano transfronterizo»— crean un «sistema económico propio» altamente interdependiente (Ponce y Martí, 2019). Separar «interior» y «exterior», en cambio, ofusca las profundas desigualdades que estructuran el espacio del Rif y Melilla, invisibilizando todo aquello más allá de la valla, así como las nuevas formas de colonialidad articuladas por la frontera, que analizamos más adelante. Estas formas dominantes de conocimiento reproducen el *statu quo*, revelando la dimensión sociosimbólica de la representación espacial y estadística como técnica neocolonial de gubernamentalidad. Este mecanismo también es parte de cómo la sociedad melillense le «da la espalda» a la frontera, no quiere saber de ella, e intenta hacerla invisible para ocultar la colonialidad sobre la que perpetúa su supremacía cristiano-occidental.

---

<sup>17</sup> Baste citar aquí dos ejemplos de la representación hegemónica financiada por el Estado: el *Atlas Estadístico de las Áreas Urbanas Españolas*, elaborado por el Ministerio de Fomento, y el Plan Estratégico 2020-2029 de Melilla. Ambos llevan a cabo un análisis con pretensión científica que excluye los alrededores rifeños de Melilla del análisis sociológico y político-económico, a pesar de incluir a veces la mano de obra «flotante» que entra y sale de la ciudad.

Si algo caracteriza esta interdependencia transfronteriza es una desigualdad radical. La profunda disparidad económica entre España y Marruecos es incluso mayor entre Melilla y Nador, respectivamente una de las ciudades con renta más altas de España y una zona históricamente empobrecida de Marruecos.<sup>18</sup> El Rif circundante es, a su vez, una periferia histórica del Estado moderno marroquí, que va desde la marginación bajo el Protectorado español al reinado anti-rifeño de Hassan II (1961-1999). Hassan II impuso deliberadamente el subdesarrollo económico sobre el Rif, utilizando políticas económicas punitivas de abandono voluntario y excluyendo a la región de toda iniciativa de desarrollo (Nahhas y Bendella, 2021). Además, el Rif no contó con representación en el gobierno marroquí hasta la década de 1990. Así, la región quedó profundamente excluida de los circuitos económicos y políticos formales de Marruecos, alimentando una fuerte dependencia del Estado central y dividiendo su economía en ingresos deslocalizados, como las remesas, y la actividad económica sumergida, informal y/o ilegal, como el contrabando y el cultivo y tráfico de *kif* (Suárez Collado, 2015: 220; Nahhas y Bendella, 2021).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> La frontera entre España y Marruecos es de las más desiguales de todo el planeta, más incluso que aquella entre México y Estados Unidos. El PIB per cápita español era nueve veces mayor que el marroquí en 2020, y lleva manteniéndose en esta ratio de manera relativamente estable desde el año 1987. La desigualdad entre ambos países, de hecho, despega pronunciadamente en 1985, precisamente el año en el que comienzan los procesos de fronterización tras entrar España en la UE (véase la base estadística del Banco Mundial). Esta extrema desigualdad en términos macroeconómicos subestima además las diferencias económicas entre Melilla y su entorno. En los nueve años comprendidos entre 2012 y 2020, Melilla tuvo la renta por hogar más alta de todas las comunidades autónomas españolas en 6 ocasiones, superando todos los años la media nacional en 9.000 €, según los datos oficiales del INE de 2021. Por su parte, la provincia de Nador es considerablemente más pobre que la media marroquí, con un PIB per cápita un 30 % inferior al resto del país en los periodos con datos disponibles, 2013 y 2016 (Ponce y Martí, 2019: 117).

<sup>19</sup> Aunque este último no está concentrado en la zona del Rif más inmediata a Melilla, vale la pena describirlo en detalle para entender la situación estructural del Rif en la economía marroquí. El cultivo de *kif* despega en las décadas de 1970 y 1980, produciéndose gradualmente una industrialización de la producción que va desplazando los modos de vida tradicionales alrededor de los cultivos. El área de cultivo ha crecido de unas pocas decenas de hectáreas en los años cincuenta a más de 100.000 en la actualidad, convirtiéndose no solo en la principal proveedora del mercado europeo de hachís, sino en una de las plantaciones de cannabis

Este «olvido económico» por parte del gobierno central (Suárez Collado, 2015: 220) da pie a una política de *laissez faire* que fomenta el crecimiento de estas economías sumergidas y formalmente prohibidas por el Estado marroquí. Por otra parte, el subdesarrollo estructural del Rif también alimenta su dependencia de un enclave europeo como Melilla, quedando entre las dos aguas de un Estado marroquí discriminatorio y las políticas neocoloniales del enclave español. Como veremos más tarde, estas dos fuerzas producen una doble capa de ilegalidad rifeña, ya sea por su actividad económica en Marruecos como por su condición no ciudadana con respecto de la cada vez más fronterizada Melilla. La doble ilegalización, por su parte, profundiza una condición impuesta de subalternidad en la cual actividades criminalizadas como el contrabando se convierten en el principal modo de supervivencia.

La coronación de Mohamed VI en 1999 significa un cambio en las políticas marroquíes en el Rif. Interrumpiendo el legado anti-rifeño de su padre, que nunca visitó el Rif, el nuevo monarca empieza a incluir económicamente al Rif en la economía nacional. Paralelamente reconoce identitaria y simbólicamente su idiosincrasia mediante la creación de instituciones y procesos como una Comisión de Verdad y Reconciliación en 2004. Sin embargo, esto no acaba de modificar la posición estructural del Rif como territorio subdesarrollado y marginal en Marruecos, condición que sigue siendo pronunciada. Continúa la represión de los movimientos sociales rifeños, entre ellos el reciente Hirak del Rif en 2016-17, que comienza con la terrible muerte del vendedor de pescado de Alhucemas, Mouhcine Fikri, triturado por un camión de basura cuando trataba de recuperar la mercancía que le había confiscado la policía. Suárez Collado relata cómo

---

más grandes del mundo, si no la mayor (Afsahi, 2020: 190; Soto, 2015: 265). La tendencia al monocultivo de cannabis en la región produce distintos efectos nocivos para la zona, desde acrecentar los riesgos ecológicos —deforestación, pérdida de biodiversidad local, degradación de la tierra por uso desmesurado de fertilizantes, etc.—, a la persecución y represión por parte del Estado marroquí. Como en otros lugares del mundo, el monocultivo reemplaza muchos cultivos propios o «tradicionales», acentuando la insuficiencia de la producción de alimentos en la región y con ello su dependencia alimentaria (Afsahi, 2011: 2020). Esto a su vez produce una proletarianización de la población, fuertes flujos migratorios y una particular precarización de colectivos más vulnerables como mujeres, niños o trabajadores temporeros provenientes del resto de la región.



la indignación se convirtió en un movimiento social que incorporaba demandas socioeconómicas y culturales, que aunaba no solo la *hogra* o humillación por parte de las autoridades, sino la persistente periferización del Rif en Marruecos (2017). Además, el movimiento comenzó a entender el Rif como atrapado en el fuego cruzado de las presiones marroquíes y españolas, tanto a nivel socioeconómico como fronterizo. En este contexto, reivindicaron que Melilla debería tener un estatus temporal dentro de una autonomía del Rif, desarrollando un concepto regionalista estratégico más allá de las contiendas entre poderes centralistas (Suárez Collado, 2013).

El relato españolista melillense, por su parte, ignora estas consolidadas reivindicaciones etnopolíticas, como si nada tuvieran que ver con el Estado español, que continúa rechazando las peticiones de asilo de los perseguidos por participar en el movimiento popular «Hirak al-Shaabi». La pobreza de estas comunidades, su aislamiento y falta de servicios públicos, unida a la represión y la corrupción, no parecen solucionarse con las partidas de ayuda al desarrollo del programa marroquí «Alhucemas, Faro del Mediterráneo». Los nombramientos de rifeños en posiciones de autoridad previamente reservadas a no rifeños son un logro simbólico que responde a una demanda local inveterada. Al mismo tiempo, el movimiento amazigh sospecha y critica a los líderes locales de ser manipulados por «elementos exteriores». Hasta 400 activistas rifeños siguen en las cárceles, organizando una resistencia que se replica en la calma tensa que se vive en Alhucemas desde entonces (Suárez-Collado, 2017: 5). Esto lleva a que muchos en la zona sientan hoy una «escasa integración de su identidad étnica rifeña en la identidad nacional marroquí», alentando en muchos casos una identificación rifeña o amazigh por encima de la marroquí, una inclinación de oposición al Estado e incluso un sentimiento de estar ocupados por Marruecos (Aixelà-Cabré, 2019: 858).

*Acumulación por fronterización. La frontera como modo de producción neocolonial*

Aunque somos conscientes de que en el caso de Melilla la acumulación es limitada, proponemos acumulación por fronterización

como concepto general que captura uno de los rasgos característicos de la gobernanza neoliberal y neocolonial de nuestro presente. Se trata de una forma de mantener el flujo de capital de periferia a centro, de Sur a Norte, mediante la producción de espacios jurídicamente diferenciados y militarmente separados, y con ello mano de obra y mercancías o servicios diferentemente valorados, que perpetúan la jerarquización socioeconómica propia del imperialismo. En esta sección desarrollamos su despliegue y funcionamiento en el espacio transfronterizo de Melilla y sus posibles horizontes político-económicos.

La frontera produce desigualdad continuamente, y esta misma desigualdad es el motor de la acumulación fronteriza. La desigualdad causa y estructura las relaciones económicas entre el enclave y el Rif, dando forma a la *permeabilidad selectiva* que estructura la frontera y sus procesos de intercambio desigual. Capitales y mercancías fluyen con relativa libertad mientras se controla y limita el tránsito de personas. El incentivo económico reside en la diferencia de precio en Marruecos de las mercancías que llegan a Melilla, y aunque haya una tendencia a desplazar todo hacia Nador aún hay beneficios que pueden incentivar el mantenimiento del paso de estas mercancías. Un incentivo económico igualmente importante es la diferencia de precios de la mano de obra, que incentiva el paso temporal y/o precario de personas a Melilla, a pesar de las dificultades que hoy por hoy se están poniendo a los trabajadores transfronterizos. Tanto en Melilla como en Nador, la gente dice estar en una especie de limbo sin salida, pues tradicionalmente la permeabilidad selectiva de Melilla con respecto de la población nadorí se instituía con el fin de «asegurar que Melilla podía continuar dependiendo de trabajadores rifeños para servir al enclave y mover mercancías en la frontera», todo ello al tiempo que se asegura que estos no se establezcan en Europa (Soto, 2015: 266).

Por otra parte, el «complejo urbano transfronterizo» pone en marcha procesos de migración rural hacia la ciudad. Hasta hace poco, se daban migraciones tanto dentro de la región de Nador como desde otras provincias, con el objetivo de obtener el visado especial de tránsito a Melilla sin pasaporte. Este flujo migratorio interno ha generado una fuerte presión sobre el mercado de trabajo en Nador, desbordando la oferta de empleo, presionado a la baja sobre los salarios, favoreciendo la economía informal y

el contrabando, y provocando grandes desequilibrios en el sistema de urbanización, de la mano de importantes aglomeraciones de infraviviendas en los municipios vecinos a Melilla (Ponce y Martí, 2019: 109). Todos estos procesos han intensificado la precariedad de las clases populares en torno a la frontera, sirviendo también de herramienta disciplinaria clasista sobre los nuevos proletariados rifeños en torno a Nador, que son presionados a aceptar menor remuneración, peores condiciones de vida y a menudo la ilegalización activa de sus modos de supervivencia. Todo esto a la vez que pierden la seguridad y fortaleza derivada de formas previas de vida, sustento y comunidad. Además, al instituir una disparidad si cabe más radical que en los procesos «normales» de urbanización capitalista, la frontera *intensifica* los procesos de lumpenización urbana y periurbana, subsumiendo la jerarquía campo-ciudad bajo la más extrema jerarquía Norte-Sur.

La permeabilidad selectiva de la frontera induce a la especialización funcional de los distintos espacios del complejo transfronterizo. Esto crea una división fáctica del trabajo en la que Melilla surge como lugar para servicios centrales y especializados, finanzas (las plusvalías de las grandes transacciones formales se quedan aquí), y comercio ordinario y «atípico». Recientemente se propuso construir una gran superficie comercial justo en la frontera, con el fin de reforzar el papel de gran bazar de Melilla. Por su parte, Nador emerge como ciudad industrial, mientras las demás ciudades de la red se hallarían subordinadas, con funciones agrícolas y de almacén de mano de obra (Ponce y Martí, 2019: 115). Esta división del trabajo es característica de lo que podemos llamar una *colonialidad neoliberal*, en la que la industria se subcontrata a un país de la periferia para aprovechar sus sueldos más bajos, derivados de la menor protección del trabajo y de sus presiones migratorias internas de origen rural. Por su parte, los servicios y las actividades de mayor valor añadido se intentan mantener en Melilla para reproducir los flujos de acumulación históricos, aunque esto está en cuestión hoy en día.

Encontramos, en concreto, una *renta imperialista* particular a la frontera. Este concepto acuñado y teorizado por Samir Amin hace referencia a los beneficios inflados que extrae el capital del Norte como resultado de unas relaciones de producción altamente desiguales entre centro y periferia (1974). Para el trabajador del Sur, la renta imperialista implica unas condiciones

intensificadas de explotación, que permiten a su vez la extracción de hiperbeneficios.<sup>20</sup> Estas condiciones, a su vez, dependen de un orden concreto en las relaciones de producción. En nuestro caso, este orden es la frontera, que consagra y reproduce la división colonial del trabajo en la era poscolonial, así como los espacios diferenciados de producción y las abismales diferencias salariales que posibilitan la renta imperialista. Se trata así, en palabras de De Genova, de la frontera como «filtro para el intercambio desigual de varias formas de valor» (2016: 47-49), reinstituyendo patrones de acumulación, explotación y desposesión altamente racializados y constituyendo *un modo de producción neocolonial*.

La clave de este sistema desigual es la reproducción de los espacios diferenciados. Es por eso que el complejo político-económico rifeño-melillense no tiende a la integración, como lo hacen ciertos complejos urbanos transfronterizos intraeuropeos. No existe planificación coordinada ni políticas públicas holísticas, reproduciéndose la configuración bipolar que jerarquiza dos diferentes caras jurídicas y socioeconómicas de una misma realidad neocolonial. La descoordinación no es casual, sino que produce y reproduce a nivel político-administrativo y económico los espacios diferenciados y desiguales que posibilitan y alimentan la economía fronteriza. «Los acuerdos interestatales que, por un lado, frenan la integración territorial, por otro favorecen la oferta de servicios especializados de Melilla (privados y públicos, como la sanidad y la educación) sobre un amplio territorio de influencia, *hinterland* que consume la oferta de Melilla y ofrece mano de obra y materias primas (alimentos)» (Ponce y Martí, 2019: 119). La fronterización es pues un *modus operandi* crucial del poder neocolonial en el presente, articulando las relaciones de producción bipolares en las que se (re)producen la renta imperialista, la división neocolonial y neoliberal del trabajo, y los patrones racializados de acumulación, explotación y desposesión.

La organización político-económica de la frontera melillense parece estar, sin embargo, en un punto de inflexión. Por una parte, los acuerdos interestatales recientes proponen la puesta

---

<sup>20</sup> Esta noción quizá nos ayude a explicar la riqueza relativa de Melilla con respecto a España, así como parte de la marginalidad del Rif en el panorama nacional marroquí, que no se debería solo a las políticas de Rabat sino a su inserción subordinada en el neocolonialismo melillense actual.

en marcha de una suerte de maquilización del entorno rifeño (Barros Rodríguez *et al.*, 2021; Solís Perez, 2010). Mediante esta se ofrecerían oportunidades de inversión al capital español y europeo en materia de suelo industrial y desarrollo turístico, entre otros. Esto corresponde a la reciente iniciativa del gobierno marroquí de organizar urbanística y económicamente la ciudad y provincia de Nador para competir con la supremacía regional de Melilla y el Protectorado suave que se ha venido conformando desde 1956. Se prevé ampliar el aeropuerto, construir un nuevo puerto comercial y la captación de inversiones del Norte.<sup>21</sup> Todo ello parece poner en marcha procesos de reorganización y/o expansión de los modos de acumulación en la región, apuntando a nuevos arreglos que desafían la supremacía y razón de ser de Melilla. Esta iniciativa es parte de un emergente proyecto nacional de corte neoliberal y extractivo del Estado marroquí, al cual ya no le interesa el Protectorado funcional mantenido hasta ahora en su región olvidada, el Rif. Aunque la capacidad e incluso el interés de Rabat por reorganizar íntegramente la economía rifeña a expensas de Melilla es limitada —pues significaría un esfuerzo importante en una zona marginal del Estado con quizá no demasiada rentabilidad— parece que Marruecos ha iniciado un proceso de competición con el enclave español. La práctica cesión de poder sobre la zona a los enclaves españoles ya no es útil a las nuevas aspiraciones de consolidación nacional (incluyendo recientes desarrollos con respecto al Sahara Occidental) y a los intereses de acceso a los puertos mediterráneos. El cierre de la frontera comercial de Melilla en 2018, el cierre total por la pandemia, o sucesos como el que se dio en Ceuta en 2021 (en el cual Marruecos dejó pasar a miles de migrantes como forma de presión al gobierno español) son todos indicios de esta nueva orientación.

Parece, así, que Marruecos estuviera intentando hacer su territorio impenetrable desde los enclaves para tomar control sobre la acumulación en su costa mediterránea, con la intención de traspasarla a sus propias burguesías. Algunos autores cercanos

---

<sup>21</sup> Cabe mencionar que este tipo de estrategias, bastante comunes en los procesos de «desarrollo» en el Sur global, reproducen las dinámicas de la renta imperialista al aprovecharse de una mano de obra considerablemente más barata, más aún si no ponen en marcha procesos de redistribución.

a la perspectiva estatal y municipal de Melilla llegan incluso a interpretar estos elementos como parte de una guerra híbrida (Baqués *et al.*, 2021). Más allá del característico alarmismo sobre los peligros que llegan desde Marruecos, parece poco probable que Rabat pueda o quiera verdaderamente asfixiar a Melilla y reemplazarla en todas sus funciones. Ya solo desde una perspectiva de gobernabilidad, parece importante mantener parte de la entente socioeconómica con el enclave para no desarticular completamente multitud de formas de sustento en una zona ya inestable y recientemente movilizada.

Por otra parte, aunque demasiado a menudo se obvia, hay intereses comunes entre las élites, que generan más de 14.000 millones de euros al año. Según los datos de la secretaría de Estado de Comercio, el flujo comercial entre ambos socios ha crecido un 120 % en la última década y la balanza comercial marroquí, poco diversificada, depende en gran medida de España. Además, la inversión empresarial española en Marruecos se expande sobre distintos sectores, que van desde el textil, con Inditex a la cabeza que sostiene más de 300 fábricas y talleres, hasta hoteles, infraestructuras, energía y finanzas. La expansión de empresas manufactureras de exportación (o maquilas) tiene un efecto profundo en el mercado laboral y en particular en la creación de trabajos femeninos precarizados, que muchas veces se acompañan de los trágicos feminicidios, como ya se demostró en América Latina (Fernández-Kelly, 1983; Martínez, 2021). Los vínculos socioeconómicos entre las élites hispano-marroquíes son constantes: el propio Rey Mohamed VI participa de esta densa red de alianzas financieras y empresariales, con multimillonarios como Aziz Akhannouch, que además de ser ministro en sus gabinetes recibió de España la Gran Cruz de la Orden Civil del Mérito Agrario, Pesquero y Alimentario (Espallargas, 2021). Por esto, nos parece más probable que a medio plazo Marruecos vuelva a regular los tránsitos transfronterizos, dando nueva forma a la interdependencia entre Melilla y el Rif e insertando al Estado marroquí y sus burguesías locales en esa triangulación.

La estrategia y acciones recientes de Marruecos serían, de este modo, no la guerra híbrida que se presagia con preocupación desde el enclave, sino parte de un *gesto* contra el monopolio neocolonial de Melilla sobre el Rif. El gobierno marroquí instrumentaliza así la presión migratoria con el fin de alcanzar lo que

posiblemente sea una nueva entente de reparto del poder que hasta ahora acaparaba el enclave. Ahora bien, este menos agore-ro horizonte seguiría teniendo repercusiones importantes para Melilla. Aunque no definitivamente obsolescente, la acumulación fronteriza neocolonial que ha venido animando la supremacía de Melilla podría estar en franco declive. En tal contexto, las industrias humanitaria y securitaria, que analizamos a continuación, podrían adquirir una mayor relevancia en Melilla, como únicos sectores con proyección de futuro y sin competidores directos en el Estado marroquí. Ya lo dijo recientemente un líder de una ONG en el enclave: «¿Que si tiene futuro Melilla? Mientras haya negros y niños, sí».

Es más, estas «industrias» parecen estar convirtiéndose en la base principal de las emergentes formas de gobernanza transnacional de la región. En concreto, la «industria» del control migratorio está estrechamente vinculada al régimen alauita, a quién financia a través de la externalización. La militarización de la frontera es también la militarización de la sociedad del Sur, que al mismo tiempo contribuye a reforzar al régimen marroquí y blindarlo frente a la posible oposición.<sup>22</sup> Esto nos permite ver lo que los ansiosos diagnósticos españoles obvian interpretando literalmente las reivindicaciones alauitas sobre la soberanía de los enclaves: que «la financiación conjunta y la cooperación transfronteriza [en control migratorio] demuestran que aunque España y Marruecos sigan en desacuerdo sobre el estatus de Melilla, cada vez más ven la frontera no como un campo de conflicto, sino de intereses mutuos para regular y patrullar movimientos no autorizados» (Johnson y Jones, 2018: 64-65). En otras palabras, el excesivo enfoque en lo que podríamos llamar espectáculo geopolítico distrae, en realidad, de otros patrones que compar-ten ambos estados: el sesgo neoliberal, la predilección securitaria y otros elementos vinculados a la razón de Estado.

---

<sup>22</sup> Esta militarización tiene un respaldo de inteligencia y/o espionaje, con una densa red de funcionarios infiltrados, software malicioso como el Pegasus, etc. Estos medios controlan cualquier tipo de movimiento crítico dentro de su territorio, pero también en países europeos, detectando cualquier signo crítico en los colectivos migrantes marroquíes, la oposición islámica moderada a la monarquía alauí, el exilio rifeño que llegó a España a partir de 2017 o la red de organización y apoyo del Frente Polisario, así como periodistas especializados, como el varias veces damnificado Ignacio Cembrero.

En todo caso, la reorganización del espacio político-económico rifeño-melillense ya está en curso. Son las nuevas políticas marroquíes las que desde una situación de renovado poder van a promover una redefinición de la frontera y de las relaciones coloniales de dependencia. Hoy por hoy Marruecos mantiene unas relaciones privilegiadas con la Unión Europea y España en su función de contención de la migración africana y control securitario de potenciales amenazas en su territorio. Las primeras acciones han restringido las actividades comerciales legales y paralegales que tanto beneficiaban a Melilla. Igualmente, grandes infraestructuras portuarias en Nador han ganado protagonismo frente a Melilla. Al desviar el flujo comercial han impedido que el tradicional «monocultivo comercial» de Melilla con Marruecos siga vigente, tanto a través del contrabando como de la dependencia de la ciudad de los impuestos portuarios de mercancías destinadas a Marruecos.<sup>23</sup> A partir de 2017 se ha consolidado una tendencia negativa en la actividad económica derivada del tráfico y transporte de mercancías y personas, que se orienta hacia Nador y otros polos de desarrollo en el entorno marroquí (Bustillo y Chandiramani, 2020). La ciudad no encuentra un fácil reacomodo fuera de su previo arreglo neocolonial, pues su situación geográfica la aísla de la península y la reinscribe contundentemente en su entorno marroquí. Sin recursos materiales ni apenas territorio, el enclave melillense solo puede reinventarse a partir de la incorporación de la población amazigh-musulmana, hoy negada y sometida por la frontera. La única posibilidad de supervivencia del enclave reside en la financiación pública del Estado español, que subvenciona intensivamente la segregada sociedad civil melillense a nivel económico, fiscal y laboral.

---

<sup>23</sup> El director general de las Aduanas marroquíes, Nabyl Lakhdar, explica el cierre de la frontera comercial por una cuestión de competencia entre los puertos: «El puerto de Melilla y el de Beni Ensar (en la periferia de Nador) están pegados el uno al otro, y es normal que Marruecos quiera promocionar el suyo. Cuando me dijeron que no había línea marítima con Beni Ensar, yo mismo animé a los operadores a que las abrieran, y cuando así se hizo, ordené cerrar la aduana, para animar a los importadores a utilizar el puerto marroquí». Según este funcionamiento público marroquí, el cese del contrabando necesita soluciones que pueden pasar por «la industrialización de Ceuta y Melilla con productos complementarios a los de Marruecos», o convertirlas en ciudades turísticas «donde los marroquíes puedan entrar y salir». «No estoy en contra de nada, pero toda solución es para avanzar y no para retroceder», dijo (*Faro de Melilla*, 21 de febrero de 2020).



## Racialización y feminización de la ilegalidad

A pesar de estos cambios tectónicos en la economía política de la región, hasta hace poco el contrabando o «comercio atípico» venía suponiendo una de las principales actividades económicas del enclave, ocupando un tercio del PIB total de la ciudad. Hasta ahora, esto había sesgado la distribución sectorial del empleo en el enclave hacia el sector servicios (93 %), obedeciendo «sin duda» a «la prestación de servicios más allá de la frontera» (Ponce y Martí, 2019: 109-110). Dado que, como hemos anotado, es más probable la reorganización que el cese total de este tipo de economías, conviene analizar sus dinámicas y los patrones político-económicos y jurídicos que instituyen en la región.

El contrabando se despliega con efectos marcadamente racistas, clasistas y feminizados. Por una parte, se ha estimado que la parte llevada a cabo en Melilla la ejercen en un 70 % «musulmanes» o personas de origen rifeño (Gómez Rodilla, 2007, en Soto, 2015: 269). Esto muestra que dentro de la economía ya etnoestratificada de Melilla la ilegalidad económica se racializa aún más, al mismo tiempo que se legitiman actividades comerciales directamente vinculadas con el contrabando y que involucran mayormente a personas de clase media y media-alta. Así, se «subcontrata el peligro de enfrentar al Estado», sus infraestructuras aduaneras y controles fronterizos al rifeño empobrecido (Moré, 2011: 42). Esta racialización de la ilegalidad se muestra más ampliamente en los alrededores del enclave, donde como hemos apuntado la actividad económica ilegal es la norma, y el contrabando una «fuente de empleo *mainstream*» (Soto, 2015: 268). A través del complejo urbano transfronterizo, la ilegalidad se ve así constantemente racializada, exponiendo a ciertas poblaciones a persecución y represión mientras se resguarda a otras.

Por otra parte, un estudio de la Cámara Americana de Comercio de 2001 encontró que un 75 % de trabajadores en el contrabando eran mujeres (Chauvy, 2005). Observamos así también una feminización de la ilegalidad ya racializada y desplegada tanto desde Melilla como desde Rabat —es decir, sujeta a una doble capa de ilegalidad—. El gobierno marroquí, en concreto, persigue el contrabando en el acto de cruzar la frontera, pero no en su distribución dentro del país (Soto, 2015). Esto profundiza aún más la

feminización, en tanto que el trabajo de cruce lo desempeñan en su mayoría mujeres. Sabemos además, que las mujeres empleadas en este negocio están casi sin excepción en las posiciones de mayor vulnerabilidad, lo cual instituye una jerarquía de género dentro del régimen de ilegalización. Soto destaca que para los hombres, el contrabando es prácticamente una oportunidad de establecer un estilo de vida de clase media, mientras que para las mujeres, que en general se incorporan desde una mayor precariedad, el contrabando supone poco más que una «alternativa moralmente aceptable a la prostitución» (2015: 269). Todo ello contribuye a hacer del «hábitat clandestino [la] forma dominante en Nador» (Ponce y Martí, 2019: 118). «Ilegalizar el Sur», pues, no es ni una simple metáfora ni una mera condición estática derivada de la ciudadanía. Implica, por el contrario, procesos activos de inmersión e ilegalización material de las formas de sustento del no ciudadano, insertando a grandes porciones de la población rifeña en actividades etiquetadas por ambos estados como delictivas.

Por supuesto, el contrabando es escenario de significativas dinámicas de clase y desigualdad. Para empezar, la acumulación en el ámbito ilegal es a menudo la más rentable y la que produce fortunas más significativas, sobre todo entre actores rifeños. Por otra parte, la militarización fronteriza de Melilla desde la UE propicia un proceso de concentración de la economía del contrabando en manos de minorías pudientes. El control fronterizo aumentado limita la anterior accesibilidad del contrabando para las clases populares, fomentando una profesionalización y toma de la industria por parte de emprendedores marroquíes con suficiente capital para financiar la cada vez más ardua empresa transfronteriza (Soto, 2015: 266-267). Las élites del contrabando operan además en alianza con las élites multiculturales melillenses, el Estado español y la ciudad autónoma. Baste aquí anotar que hasta hace poco, en una ciudad con un 40 % de empleo en el sector funcional, entre un tercio y la mitad del presupuesto municipal venía de los impuestos portuarios sobre mercancías destinadas al contrabando. El contrabando es «una economía que funciona no en contra del Estado, sino en connivencia con él» (Soto, 2015: 271). Por último, el contrabando es un ejemplo perfecto de eficacia de la frontera a la hora de (re)instituir la diferencia para producir rentabilidad: como explica Soto, «es el mero acto de cruzar la frontera [...] el que hace el contrabando rentable» (2015: 268).

## Una fiesta en una cárcel. Nuevos modos de acumulación y gobierno

En julio de 2017, el Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI) de Melilla se vestía de gala. Se trataba de una gala anual en torno a la celebración de la Semana Multicultural, momento para compartir las distintas «culturas» presentes en el complejo. Ciclos de cine, menús variados, campeonatos deportivos y espectáculos musicales se organizaron para representar a las poblaciones provenientes de Marruecos, Argelia, Siria, países del África negra y España. El ambiente era jovial y celebratorio, sin aparente problema. Pero si desviabas un momento la mirada, se veía la gran valla que muchos de los «residentes», como les llaman en el centro, habían saltado con desesperación, después de meses y a menudo años de un trayecto arriesgado e intrépido para algunos, doloroso y violento para otros —sin duda, para la mayoría de mujeres—. Aunque el CETI es un centro abierto, no había a donde ir en aquel momento, porque en Melilla no había otra forma de ganar dinero que preparar algo de comida, limpiar coches o la prostitución. Aunque ahora el CETI está prácticamente vacío, hasta hace un año parecía un centro de retención: los guardias de seguridad controlaban las entradas y vigilaban a los sancionados con cámaras dispuestas entre los jardines pintados con colores de parchís. La única distracción eran los talleres que organizaban las ONG con programas en el centro; todas las mañanas y tardes se veía a las profesionales recorriendo los alojamientos para buscar y animar a participar a las y los residentes. Pendientes de la autorización para salir (la famosa «salida» que se entonaba con cánticos de alegría cada semana), ellas y ellos se veían participando en teatros, bailes y espectáculos que «celebraban la diversidad» tras la asesina frontera.

Desde el Protectorado, el fin de la dictadura y la nacionalización de los musulmanes se produce en Melilla una importante mutación en el régimen de poder. Por una parte, la incorporación de la frontera cambia de manera considerable la función del enclave, que muta de los roles previos a ser vanguardia del gran dispositivo europeo de separación Norte-Sur. Melilla es la frontera de Europa en África, una de ellas. Aunque como hemos dicho los melillenses quieren vivir de espaldas a la gran frontera, esta mutación tiene importantes repercusiones sobre la

economía política del enclave. La nueva función fronteriza genera nuevas realidades socioeconómicas que debemos analizar. En concreto, se forman dos nuevos polos en la economía fronteriza: la *industria securitaria*, relacionada con la edificación, provisión, refinamiento y mantenimiento de la gran frontera, y la *industria humanitaria*, referida a la asistencia a aquellas violentadas por el orden fronterizo.

Estas dos industrias han transformado Melilla, aunque ni el Plan Estratégico ni informes elaborados por el Observatorio de Ceuta y Melilla citen estos elementos como relevantes (Bustillo y Chandiramani, 2020). Pero mucha gente en la ciudad vive alrededor de las actividades económicas generadas por el régimen fronterizo, por la gran valla que circunda la ciudad y que la lleva a la primera plana mediática. Los melillenses aceptan con reticencias esta nueva función fronteriza en la que inmigrantes pobres buscan con sus saltos de valla acceder a una vida mejor. Este imaginario dantesco, carente del prestigio patriótico de otros tiempos, a menudo avergüenza a la ciudadanía, que quiere ser un territorio español «normal», sin todas estas molestas y estigmatizantes peculiaridades. Pero en realidad, como veremos a continuación, hay continuidades sombrías con regímenes coloniales previos. La «pacificación» de antes da pie a la «contención» de hoy, y el «Protectorado» deja paso a nuevas formas de gobernanza humanitaria que se articulan en lo que hemos llamado el «proyectorado». En ellas, se rearticulan las funciones represiva y paliativa. O, en otras palabras, la guerra y su legitimación.

### **Del Protectorado al proyectorado. Humanitarismo, legitimidad y gobierno**

Una sección cada vez más importante de la clase media multiétnica de Melilla está vinculada al complejo humanitario y las numerosas asociaciones y ONG que lo componen. Este creciente sector laboral es idiosincrático de Melilla, donde su función y magnitud es mucho mayor que en otras ubicaciones de la península. El complejo humanitario actúa de manera descentralizada a través de entidades que reciben fondos y subvenciones, provenientes en su mayoría del Estado español y la Unión Europea, y

articula lo que es hoy una industria de facto del orden fronterizo. Esta produce, en su mayoría, trabajos de baja remuneración y condiciones precarias, vinculados a una financiación siempre contingente que depende de proyectos concretos de corta duración. A pesar de esto, el sector puebla la clase media de la ciudad y habita una experiencia urbana claramente diferenciada de la de sus «usuarios». Se trata de un sector altamente feminizado, compuesto por personas de múltiples adscripciones etnoreligiosas y personal funcional destinado desde la península. Forma, así, una clase profesional humanitaria específica de la condición fronteriza de Melilla. En su seno, se producen numerosas relaciones «mixtas», y como mercado laboral supone una de las pocas vías donde pueden insertarse y se valoran las habilidades de las mujeres amazigh de clase media baja, aunque se trate de una reducida minoría.

La dinámica estructural del complejo humanitario va más allá de sus funciones de denuncia y asistencia. Se trata de un sector que depende íntegramente de gestionar —no resolver— las problemáticas sociales, cristalizando un interés material en que estas se reproduzcan y limitando su posible alcance a un registro superficial y *necesariamente paliativo*. Sus ingresos, además, dependen casi íntegramente de los aparatos estatales y de un constante flujo de subvenciones contingentes. Estas subvenciones determinan en gran parte la manera en que se concibe e implementa la labor humanitaria, requiriendo cierta adherencia a la lógica estatal desde su formulación inicial hasta su evaluación final. En otras palabras, el campo de acción del humanitarismo está inserto en estructuras de poder que exceden su capacidad de cambio, abocándolo a reproducir las situaciones que bienintencionadamente intenta enfrentar. Esto explica, entre otras cosas, los altos niveles de estrés y deteriorada salud mental particulares de las trabajadoras del sector humanitario, cuya voluntad viene coartada por los poderes fácticos de la estructura.

En concreto, la industria humanitaria en Melilla funciona fundamentalmente a través de proyectos, que se presentan a convocatorias oficiales para obtener financiación. El proyecto es la pieza organizativa central del sector. Como ingreso principal, el proyecto marca la capacidad de contratación, los términos de trabajo y la capacidad y el funcionamiento interno de cada organización, al tiempo que vehicula la competición por fondos entre

organizaciones. De manera crucial, el proyecto también determina, al menos parcialmente, las formas en las que estas entidades entran en contacto con sus «usuarios», y cómo enfrentan las problemáticas en cuestión. Es decir, *el proyecto es una forma subcontratada de gobierno*, y es a través del proyecto que en muchos casos se ejerce la gobernanza fronteriza neocolonial.

Como ya se ha analizado prolíficamente en los estudios del neoliberalismo, esta financiación estatal forma parte de la reestructuración posfordista del capitalismo que reduce el rol del Estado y subcontrata funciones a la sociedad civil. En Melilla, esto es indisoluble de la gradual edificación y profundización institucional del orden fronterizo. A medida que la frontera se consolida y crea sus «perdedores», se genera una necesidad de aliviar las condiciones extremas que engendra. Los fondos destinados al complejo humanitario satisfacen esta nueva demanda del Estado, siendo consustanciales al orden fronterizo.<sup>24</sup> Como señala Gazzotti, «el carácter rutinizado de la violencia fronteriza activa y motiva continuamente una necesidad de intervención humanitaria», poniendo las bases de su constante reproducción (2019, 18). En otras palabras, ambas industrias se retroalimentan: la intensificación de la frontera securitaria trae consigo la expansión del humanitarismo que palia su violencia; la expansión humanitaria permite, legitimando un orden violento, la reproducción y profundización de la frontera.<sup>25</sup> El humanitarismo

---

<sup>24</sup> Varios autores han detallado una dinámica parecida en relación con el «encarcelamiento masivo» en Estados Unidos: el complejo humanitario surge de manera paralela a la elaboración de nuevos regímenes carcelarios y/o securitarios (Gilmore, 2007; Rodríguez, 2009).

<sup>25</sup> La complementariedad entre ambos procesos adopta además una división sexual del trabajo. Por una parte, no es poco frecuente la unión entre una mujer del sector humanitario con un hombre del sector militar o policial. Por otra, la acentuada feminización del sector humanitario tiene como contraparte unos ámbitos securitarios altamente masculinizados, tanto cuantitativa como cualitativamente. Con una muy ligera variación, la cifra de mujeres en el Ejército, la policía y la guardia civil ronda el 10-13 %. Nuestra etnografía muestra cómo estos ámbitos — con particular mención a la División de Extranjería de la policía nacional — son particularmente machistas a pesar de la incorporación de mujeres al cuerpo. Es decir, más allá de la permeabilización formal de la división sexual del trabajo, se reproduce una marcada distribución de género en las funciones del orden fronterizo. Si, como veremos, la guerra da pie a la frontera y el Protectorado al proyectorado, una la hacen los hombres, y el otro las mujeres. Se trata así de una simbiosis patriarcal que articula la neocolonia. Además, esta distribución no es

ataja así mínimamente la violencia y despojo de la frontera *para que la frontera siga funcionando*, desactivando prácticas de oposición serias y legitimándose en la esfera pública. Es así cómo se normaliza la violencia fronteriza y se domestican — desde una lógica no coercitiva, pero sin duda contundente— otras formas de respuesta al orden imperante.

Podemos así entender cómo se esta produciendo una transición del régimen de Protectorado a lo que hoy podemos concebir como *proyectorado* —una forma neoliberal de gobernanza colonial articulada por un precario sector humanitario—. Las continuidades abundan entre ambas formas de gobierno. Para empezar, el mandato es similar: donde una «protegia» a un sujeto colonial considerado abiertamente inferior, la otra «asiste» a un sujeto racializado considerado deficiente de alguna manera. Las dos comparten la ambición de «mejorar» al colonizado: pretenden «educarlo», permitir que «desarrolle» ciertas «habilidades sociales», o formarlo para el mercado laboral. Ambas, por otra parte, dan amable cobertura a un régimen de extracción y privilegios, poniendo parches y limitándose, como hemos visto, a un rol paliativo estructural.

Por último, como nuevo modo e instrumento de gobierno, el humanitarismo es sin duda inestable. Es por ello que desde hace algunos años se ha venido produciendo una criminalización de la acción humanitaria que excede las lógicas e intereses estatales, en un intento de domesticar y mantener a raya solidaridades disidentes o peligrosas. Así pues, aunque el humanitarismo sea indispensable a la frontera, este también debe ser reprimido, su campo de acción neocolonialmente delimitado (si es necesario, por la fuerza) y sus sujetos acotados a unos parámetros aceptables de pensamiento e intervención.

## **De la pacificación a la contención. Capital, guerra y gobierno**

La gobernanza neocolonial del *proyectorado* no puede entenderse sin su cara securitaria. Aquí radica otro sector económico —y, como veremos, modo de gobierno— de creciente importancia en

---

nueva, y tiene interesantes continuidades con regímenes coloniales previos donde muchas mujeres se consagraban a empresas de caridad mientras los hombres poblaban mayormente los sectores militares y comerciales-extractivos.

el enclave. Este nuevo modo de acumulación se ha llamado *industria del control migratorio* o *complejo industrial fronterizo*. Se trata del conjunto de actividades económicas destinadas a la provisión de los bienes y servicios necesarios para el control migratorio —vallas, sistemas de vigilancia, centros de detención, vuelos de deportación, proyectos de cooperación, etc.—, todo ello financiado con ingentes cantidades de dinero público.<sup>26</sup>

Sus principales actores y beneficiarios son, sobre todo, grandes empresas de seguridad y defensa, pero también empresas de seguridad privada, de tecnología, compañías aéreas y otros transportes y proveedores de logística. Este complejo incluye, también, el conjunto de interacciones políticas entre los principales actores privados y las instituciones, agencias y actores públicos a nivel nacional y europeo. Mediante un elaborado sistema de *lobbying* con presupuestos millonarios —presente en todos los niveles del proceso decisorio y nutrido por un amplio sistema de puertas giratorias entre la industria y las agencias públicas— se produce lo que muchos analistas describen como una *captura política* o *regulatoria* por parte de los principales beneficiados. Es decir, el capital securitario no solo reacciona pasivamente a una demanda de seguridad fronteriza, sino que «usa activamente el aparato estatal para crear [esa] demanda» (Uhde, 2021: 91). Se construye, así, un letal círculo de influencia en el que se retroalimentan la militarización fronteriza y la acumulación ingente de los actores implicados.<sup>27</sup> Por poner un ejemplo pertinente, se estima que Indra, la mayor empresa de defensa española, se ha embolsado 8 de cada 10 euros gastados para la valla de Melilla.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> En sus excelentes y fundacionales informes sobre el tema, PorCausa distingue cuatro tipos de bienes y servicios: los perímetros fronterizos terrestres y marítimos (vallas y control en el Mediterráneo), la detención y expulsión (centros de internamiento y vuelos de deportación), la acogida e integración (programas humanitarios), y la externalización (proyectos de cooperación a terceros países a cambio de medidas de control migratorio; 2017: 2).

<sup>27</sup> Como hemos mencionado antes, la militarización fronteriza conlleva siempre la militarización de las sociedades del Sur. Esto no solo enriquece al capital securitario transnacional, que suministra y forma ejércitos y agencias policiales de países poscoloniales, sino que además fortifica regímenes altamente desiguales en el Sur, consagrando y reforzando su despojo. Aquí vemos la clara convergencia de los intereses de las burguesías dominantes del Norte con sus contrapartes del Sur.

<sup>28</sup> SPECTRAM (Securitisation, Privatisation, Externalisation, Criminalisation and Trafficking of Migrants), *Welcome Manual*, disponible en <https://porcausa.org/spectram/static/docs/icm2.pdf>



La magnitud y concentración de este negocio son aterradoras. Aproximadamente un 60 % del dinero público adjudicado para el control migratorio —981,8 millones de euros en España entre enero de 2014 y abril de 2022<sup>29</sup>— se lo han embolsado un selecto grupo de 20 multinacionales, muchas de ellas presentes en el IBEX 35. Entre ellas figura el Grupo ACS de Florentino Pérez, Indra, El Corte Inglés o Telefónica, todas ellas respaldadas por el capital financiero español, con el Banco Santander y BBVA a la cabeza (*La Marea*, 23 de marzo de 2023). Dada la sistemática opacidad y secretismo de la industria y las agencias públicas implicadas, estas cifras son con seguridad inferiores al número real — los informes de PorCausa lo consideran «la punta del iceberg»—. Además, en estas 20 multinacionales hay al menos 121 ex altos cargos del Estado: antiguos ministros, consejeros autonómicos, embajadores, altos mandos del Ejército y del CNI y aristócratas. Se trata, pues, de una forma legal de fraude, altamente organizado y con amplio respaldo estatal. La continuidad con el *modus operandi* corrupto de los militares bajo el Protectorado es insoslayable, y quizá no debería sorprendernos.

Más allá, estos procesos de acumulación se inscriben en una tendencia importante del capitalismo global contemporáneo: la *acumulación por represión*. Robinson señala que toda la industria del control fronterizo supone «una fuente de acumulación cada vez más importante para el capital transnacional» que, de la mano con otros sistemas de control social y represión, están desplazándose «al centro mismo de la economía global». Estos dispositivos tienen una doble utilidad. Por una parte, alivian temporalmente problemas estructurales del capitalismo contemporáneo, como la sobreactumulación y caída de la tasa de ganancia. Proporcionan así una nueva avenida de inversión para el capital acumulado —avenida, además, de poco riesgo y altísima rentabilidad, al estar casi íntegramente subvencionada por el Estado—. Por otra, estas nuevas inversiones responden directamente a que «desigualdades globales sin precedentes [como las que vivimos hoy en día] solo pueden ser sostenidas por ubicuos sistemas de control social y represión» (Robinson, 2020). En Melilla, en una

---

<sup>29</sup> «Fronteras SA: la industria del control migratorio», *El Confidencial*. Este artículo se ha realizado en colaboración con la fundación PorCausa, que ha publicado varios otros informes sobre este tema en 2022.

economía cuyo carácter comercial está en crisis, esta industria no es solo una fuente de acumulación de creciente importancia, sino uno de los pocos sectores económicos con verdadera proyección de futuro.

Un elemento menos reseñado de estos procesos de acumulación por represión es su relación simbiótica con formas «ilegales» de acumulación, en particular aquellas derivadas de la conducción y el tráfico de personas en movimiento. El crecimiento de la industria del control migratorio fomenta el auge de la industria «ilegal» de movimiento de personas, cuyos ingresos son también, según las estimaciones, astronómicos. Cuanto más difícil sea cruzar la frontera debido a su militarización, más beneficios podrán extraer los traficantes, cuya labor estará cada vez más concentrada en las pocas manos con capital suficiente para enfrentar la frontera fortaleza. Observamos así una complicidad estructural entre el capital securitario y el capital de la movilidad irregular, que se retroalimentan a expensas de la gente en movimiento. La acumulación se da más allá de las categorías contingentes de legalidad e ilegalidad estipuladas por el Estado. Pero más que eso, *es el régimen jurídico* que ilegaliza el libre movimiento y legaliza la protección militarizada — así como la episteme política que lo subyace, donde la «seguridad» europea vale más que la movilidad de personas racializadas— *lo que crea ambas avenidas de acumulación*. Sin esta diada jurídica, ambos capitales perderían su razón de ser. Sus despojos tienen, por eso, un mismo origen.

Todo esto nos acerca a entender estas dinámicas más allá de su dimensión económica, como modo de gobierno. Es relevante la redefinición institucional que se viene produciendo en la UE con respecto a la migración, que se reconceptualiza no solo como materia de seguridad — como muchos han denunciado, en un acto despolitizante de securitización—, sino como una «amenaza híbrida». Este movimiento político-conceptual sitúa explícitamente la movilidad del Sur en el ámbito de la guerra. Hablar de «guerras de frontera» (Akkerman, 2016) o de «guerra contra los migrantes» (Robinson, 2020), no es una exageración analítica o metafórica: la misma Unión Europea define la movilidad migrante como instrumento *bélico* a ser combatido por medios bélicos o militarizados. Podemos interpretar así que la industria del control migratorio establece una forma de gobierno basada en la represión bélica o militarizada de la movilidad racializada, que

complementa y condiciona el régimen humanitario que venimos de analizar.

La dimensión bélico-militar del control migratorio contemporáneo nos retrotrae a las formas militaristas de gobierno del periodo colonial. La gobernanza militarizada que ha caracterizado la historia de Melilla, así como sus vías de acumulación ingente y corrupta para miembros del ejército y ciertos otros sectores de la burguesía, se mantienen (Madariaga, 2007, 2018). La supremacía netamente militar de antaño se sustituye hoy por instituciones y mandatos que, si bien de corte nominalmente civil, están profundamente militarizados, son de diseño militar, y trabajan en abierta cooperación con el ejército y sus proveedores. La corrupción impune de antes se reemplaza por modos «legales» de colusión político-económica entre élites —el *lobbying* o las puertas giratorias—, que se distancian estratégicamente de términos como «soborno», «compra de favores» o «corrupción».

Por otra parte, se produce una continuidad crucial en los modos de gobierno impuestos sobre el colonizado. Donde antes el Protectorado usaba guerras de «pacificación» para reprimir al sujeto colonial, hoy la «contención» o el «control» migratorio supone un despliegue coordinado de estrategias confesadamente bélicas, ya sean militares o policiales, cuya militarización y violencia sirven también para reprimir: vigilar, perseguir, encarcelar o deportar a su nuevo sujeto colonial, el «extranjero» ilegalizado. La mutación en gran frontera impone sobre este régimen de poder dos cambios interrelacionados. Primero, la reorientación de la función militar-represiva colonial de medios convencionales de hacer la guerra a tecnologías hipersofisticadas de vigilancia, monitoreo y prevención. Esto a su vez altera las formas de represión, que pasan del sometimiento violento y abierto a la producción de inmovilidad.

Segundo, se da una dispersión y disgregación institucional de la función militar-represiva, que hoy se compone no solo del ejército sino también de las distintas agencias y divisiones de la policía y la guardia civil. Este segundo cambio implica un desplazamiento del *locus* de la función bélica a lo civil, considerado nominalmente como no bélico. Pero más que desmilitarizarse con la llegada de la democracia, la militarización social de Melilla muta de institución, sustituyendo la supremacía del ejército

por una coordinación militar-policial. En otras palabras, la guerra colonial —como modo de acumulación y forma de gobierno— se convierte en frontera. La frontera es, así pues, *una forma civil (neocolonial) de hacer la guerra al colonizado*.

Tanto lo securitario como lo humanitario sufren una transición a lo civil, que se convierte en lógica principal de gobierno. Esta transición difumina las continuidades coloniales del poder, así como su carácter coercitivo, ocultándose bajo las apariencias liberales de civismo e igualdad. Es a través de este contexto que debemos entender aquella Semana Multicultural celebrada en el CETI: un despliegue humanitario en apariencia benévolo, pero en realidad basado en un orden generalizado de represión securitaria y violencia. Se trata, en pocas palabras, de *una fiesta en una cárcel*. Así son las formas contemporáneas de gobierno en la frontera. Pero ¿qué pasaría sin fiesta? ¿Cuánto tardaría el motín?

### **Subhumanidad estructural y la falacia liberal de los derechos humanos**

¿Qué tipo de sujeción crean estas nuevas formas de gobierno y guerra? ¿Cómo deberíamos entender sus lógicas neocoloniales, y qué implicaciones tiene esto en el campo político? La frontera no crea solo proletariados y subproletariados diferenciados, ni tampoco solo víctimas de violencia patriarcal racializada, ni siquiera solo políticas racistas coyunturales. La frontera es un mecanismo para *la producción estructural de subhumanidad* en el momento contemporáneo; que es a la vez una producción de no ciudadanía, una bestialización derivada de la división internacional del trabajo, y una inferiorización racializada del Sur global.

Aunque la raíz de la categoría de subhumanidad es nazi, la abordamos desde la matriz analítica descolonial de Fanon, que enfatiza como los distintos tipos de violencia colonial tienen como objeto la desigualdad racial y el mantenimiento de la línea divisoria entre la zona del ser y la del no ser. La necropolítica de Mbembe apunta a una dinámica similar. La producción estructural de la subhumanidad no es una mera formación simbólica de devaluación, ni de una simple diferencia cuantitativa en términos socioeconómicos, ni siquiera de un dispositivo destinado

fundamentalmente a la regulación racializada y feminizada de la movilidad. Se trata de una combinación de estas dinámicas de sujeción que resulta en procesos de deshumanización estructural. Como herramienta analítica, este concepto nos permite trascender la tendencia a compartimentar el análisis, así como intuir ciertos corolarios políticos importantes.

La producción de subhumanidad no es metafórica, sino profundamente tangible. Se formaliza explícitamente en el régimen jurídico de desigualdad y exclusión de la ciudadanía y la extranjería. En tanto que institución tangible de la condición de sujeto político moderno, la ciudadanía jurídica y sus derechos asociados pueden entenderse como un *proxy* de cierto grado de humanidad. El nexo ciudadanía-extranjería de la frontera produce subhumanidad, que se materializa, actualiza y recrea a diario en el diferencial neocolonial de derechos. Esta diferencia cotidiana recrea jerarquías coloniales de manera explícita. Y esto en el Rif es evidente, por ejemplo, en las radicales diferencias en acceso a recursos y derechos sanitarios: la provincia de Nador contaba en 2016 con un médico por cada 3.448 habitantes, mientras que en Melilla había uno por cada 246 (Ponce y Martí, 2019). En otras palabras, más allá de la extracción de valor, la limitación del albedrío o la movilidad, el mandato tácito de la frontera es la deshumanización. Proceso cuyo corolario último, como muestra la estadística de sanidad, es una mayor proximidad y exposición a la muerte.

Tomemos el ejemplo de las trabajadoras transfronterizas como «porteadoras» o como trabajadoras del servicio doméstico. Esta mano de obra extranjera altamente feminizada trabaja y hace vida en Melilla con una asignación de derechos inferior al ciudadano, sin acceso efectivo a los canales de reivindicación y reclamación jurídica. En el caso de las trabajadoras domésticas, su sustento depende totalmente de una patrona melillense con absoluta impunidad para imponer sus condiciones, terminar el intercambio o denunciarla y meterla en serios problemas con la administración bajo cualquier pretexto. El caso doméstico añade además una capa de impunidad por su naturalización como espacio no público, tanto en la regulación como en los sentidos comunes. Esta condición de total inseguridad y dependencia crea una relación de poder profundamente asimétrica que inserta a las trabajadoras en una situación de práctico trabajo cautivo.

Cautivo, esto es, del empleador —del ciudadano—, cuya voluntad se convierte en ley para la trabajadora extranjera.<sup>30</sup>

Encontramos así que la nacionalidad, altamente racializada, actúa en el régimen fronterizo de manera análoga a la sangre o la piel en anteriores *dispositivos de deshumanización* —estamentos, linajes, «razas» etc.—. El «apartheid de la ciudadanía» (Walia, 2010) es así una iteración central de la colonialidad en el presente. Uno de sus significados contemporáneos es que la movilidad no europea se permite solo como sierva del orden neocolonial. Sin embargo, como hemos dicho, el régimen fronterizo excede el registro de la movilidad. Si, como hemos propuesto, entendemos Melilla, Nador y el Rif como espacios indisociables, el diferencial neocolonial de derechos aplica no solo a aquellas personas que cruzan la frontera, sino en general a cualquier persona no de élite al otro lado de la valla. Es decir, la deshumanización estructural de la frontera es independiente de los patrones concretos de movilidad de cada persona. Un funcionario en Melilla que jamás cruce a Nador siempre tendrá mejores condiciones de trabajo y vida que, por ejemplo, un nuevo migrante rural en Nador que no puede cruzar a Melilla.

Es más, aquellas que no cruzan a Melilla están sujetas a un régimen de invisibilidad más profundo que las que sí. Al no ser visibles en la esfera pública europea —como sí lo son, por ejemplo, las porteadoras—, estas otras trabajadoras ilegalizadas («extranjeras») quedan en efecto borradas de los relatos dominantes de la frontera. El silencio mediático sobre ellas reproduce la ficcional separación analítico-política del enclave respecto de su entorno, priorizando sociológicamente aquello que sucede en el Norte sobre aquello que sucede en el Sur. Además, este sesgo ofusca las conexiones entre procesos «internos» del Sur global —sus economías políticas, sus formas de sujeción— y la violencia fronteriza impuesta desde el Norte.

Las experiencias de las que nunca cruzan y las que sí forman parte de un mismo régimen de (in)movilidad y deshumanización. No es, por tanto, el *cruce* fronterizo el que articula la

---

<sup>30</sup> Como hemos anotado antes, la actividad de los miles de personas que se dedicaban al pequeño comercio, en especial la «porteadoras» pero también las trabajadoras del sexo o los pequeños comerciantes no solo quedaba sumergida en la ilegalidad, sino estigmatizada y criminalizada a ambos lados de la frontera, un orden de ilegalidad doble que les atrapa en su doble condición de explotación y de deshumanización.

colonialidad, sino la frontera en sí misma. Lo importante no es quién cruza la frontera, sino a quién atraviesa y a quién subyuga en nuevos regímenes de diferencia. Esta subyugación es, además, profundamente expansiva: la extranjería, lejos de limitarse al Rif o a un territorio concreto, se despliega en la práctica contra cualquier clase no adinerada en las periferias. La frontera no es así un mecanismo «local» o una prerrogativa de carácter o repercusión «nacional», sino un dispositivo de deshumanización de alcance prácticamente ilimitado.

El corolario político de este análisis es subvertir nuestras formas de oposición al régimen fronterizo. Habitualmente, la violencia de la frontera se trata como «violaciones de derechos humanos». El análisis estructural de la subhumanidad pone en cuestión la premisa principal de este relato. La frontera constituye al «extranjero» altamente racializado como un subhumano, privado de dignidad y desechable (Mbembe, 2003). En este contexto de deshumanización y negación de su dignidad el relato de los «derechos» parece una quimera etnocéntrica. Quimera que, además, se alinea y refuerza indirectamente el discurso legitimador del Norte global: democracia y derechos liberales. No se pueden violar los derechos de aquellos que, mediante un diseño institucional tangible y en curso, no los tienen. No se pueden violar los derechos de aquellos que el sistema constituye sistemáticamente como incapaces de tener derechos, como menos que humanos.<sup>31</sup> El recurso a «violaciones de derechos humanos» es, pues, una falacia liberal que mistifica los patrones estructurales

---

<sup>31</sup> Derechos como el asilo, en teoría reconocidos, son engañosos. En primer lugar, una gran mayoría de los que intentan pedir asilo, sobre todo afrodescendientes, se les impide en Marruecos llegar a la frontera en donde se ha situado la Oficina de Asilo. Además, las altísimas tasas de rechazados —tanto como resultado de una política deliberada de control migratorio, como también de una limitada definición del refugio, que convenientemente no incluye condiciones económicas ni el carácter altamente coercitivo de la desposesión neocolonial, extractivista y climática— revelan que los aceptados son la excepción a la regla, excepción que permite mantener la imagen de un Estado de derecho «neutral». Además, la historia del asilo moderno revela que se concibe en un primer momento solo para europeos tras la Segunda Guerra Mundial (Fassin, 2015), y siempre con ciertos sesgos ideológicos. La reciente concesión racista del refugio a la población ucraniana invadida por un «enemigo de Occidente», muestra que el asilo está altamente racializado, y que su verdadera aplicación se da casi solamente con poblaciones europeas, euro-descendientes o exiliadas de regímenes a los cuales interesa debilitar, ideológica y geopolíticamente.

de deshumanización y dominación racializada de nuestro presente. Quizá, por tanto, debemos desafiar no ya las violaciones, sino la institución que produce subhumanidad y así niega derechos *antes de haberlos violado*.





## 4. Encuentros mestizos. Amor, sexo e (in)movilidad transfronteriza

NOS CENTRAMOS en los tres siguientes capítulos en el análisis etnográfico y discursivo del trabajo empírico realizado de 2017 a 2021 con personas y familias cuya característica diferenciadora es el tránsito cotidiano entre linajes etnoculturales. En Melilla se les llama y se autodenominan «mestizos», y es desde esta perspectiva emic que usamos la categoría, aunque a menudo hablaremos de prácticas transculturales, transfronterizas o creolizantes. Atendemos a sus prácticas y experiencias, alejándonos del uso abstracto (y esencializante) de la categoría «mestizaje» y sus equivalentes semióticos para acercarnos a sus realidades concretas, a sus formas de percibir y expresar las mismas. Partimos de esta autodenominación con prudencia, porque como hemos mostrado en el análisis histórico ni el nombre ni la crianza habida en contextos de «mestizaje» obligan a su categorización social como tales, ni a la identificación con estas categorías. Se trata de procesos de adscripción fluida, y así quisimos concebirlos en nuestras entrevistas y en nuestro trabajo de campo.

Metodológicamente usamos dos técnicas paralelas para abarcar los distintos tipos de vidas y experiencias transculturales. Comenzamos primero construyendo una muestra a partir de las sugerencias iniciales de nuestra asistente de investigación, una mujer amazigh con amplio conocimiento de la ciudad, y de los y las informantes «expertos» en el ámbito de la educación formal e informal y del análisis sociocultural. Nos apoyamos también

en el trabajo cuantitativo realizado en el Registro Civil con una perspectiva longitudinal, para incluir además de la bola de nieve una serie de variables fundamentales que cruzábamos, como el tipo de linaje etnoreligioso, edad, género, y nacionalidad. Queríamos testimoniar casos de uniones sexoafectivas entre «cristianos», «hebreos», «hindús», «gitanos» y sus posibles mezclas, en cantidad aproximada a las estimaciones de tipos de relaciones mixtas en la ciudad. En segundo lugar, y a partir de los datos históricos y sociológicos de los capítulos 2 y 3, ampliamos la muestra para incluir criterios interseccionales como clase social, lugar de residencia, linaje o adscripción etnoreligiosa, nacionalidad y estatus administrativo, y por supuesto género y edad.<sup>1</sup>

Todos los testimonios y prácticas que esta investigación ha recopilado, y en cuyo análisis se sostienen los siguientes capítulos, evidencian que los «naceres mestizos» comparten una experiencia sobre el vivir transcultural que se vive cotidianamente en familia y en el entorno paradoméstico.<sup>2</sup> Este primer capítulo inicia el análisis de estas experiencias a partir de los encuentros (y desencuentros) que engendran las vidas transculturales. Titulamos este capítulo «naceres» para subrayar los múltiples contextos y condiciones estructurales que los configuran, y así erradicar la idea de que hay una única esencia de «mezcla» que prevalezca sobre el contexto socio-económico y cultural. La heterogeneidad de la condición mixta es radical.

### **Tipos ideales de encuentros sexoafectivos «mixtos» en Melilla**

Las relaciones «mixtas» que dan a luz una vida denominada «mestiza» son de varios tipos, dependiendo de las relaciones entre los cónyuges y los parámetros del mercado matrimonial (formal o no) que las configure. Aunque las experiencias

---

<sup>1</sup> En total contabilizamos 25 entrevistas en la muestra inicial que se ampliaron con otras 57 realizadas principalmente a mujeres amazigh.

<sup>2</sup> La vivencia «mestiza» o transcultural no es solo ni fundamentalmente familiar, incluso en los casos en que esta familia se entiende de manera extensa. Lo «paradoméstico» es un concepto que usamos para referirnos a un espacio liminal, que se expande desde lo íntimo y lo familiar hacia una esfera pública barrial, comunal ignorada por la política oficial.

sexoafectivas interétnicas son muy diversas, podemos proponer una cartografía inicial que nos ayudará a entender las diferencias entre unos y otros tipos de experiencias mestizas, y no cometer el error de romantizar o esencializar la condición mestiza como la mezcla de sangres y/o culturas. De hecho, aunque existe un fuerte biologicismo en el uso de la categoría de lo «mestizo» en Melilla (engendrado en la reproducción sexual entre «cristianos», «musulmanes», «hebreos», «gitanos» o «hindús»), la exploración etnográfica nos permite descubrir matices diversos en esa categorización de lo mestizo.

Por ejemplo, el matrimonio entre musulmanes con ciudadanía marroquí y española no se considera «mixto» desde dentro de la comunidad, aunque las diferencias culturales pueden ser de hecho enormes. Lo religioso aquí prima sobre lo étnico siempre que la filiación patrilínea garantice la reproducción del linaje. Así sucede también en los casos en que un varón católico o musulmán se casa con una mujer conversa a la religión del cónyuge, o en casos en los que un varón hebreo se casa con una cristiana, dado que no será posible que su descendencia sea «hebra de vientre», pues la filiación matrilineal es la que marca la pertenencia al grupo etnoreligioso entre los judíos. Por tanto, en cada grupo la articulación entre sexo y afiliación cultural marcará unas *políticas de vigilancia* más o menos estrictas, aun cuando el control del intercambio de mujeres y de la vida matrimonial es preponderantemente masculino o patriarcal.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho anteriormente, en ocasiones se tilda de «mestizaje» lo radicalmente diverso, aunque sean parte de los mismos grupos etnoreligiosos y/o nacionales, como es el caso de los numerosos matrimonios entre mujeres del ámbito rural marroquí casadas con varones de Melilla: «Son parejas que a lo mejor no puedes decir que son mestizas, ¿no? porque es la misma religión, pero vamos son dos estilos, dos mundos, dos formas de ver la vida, y en ese sentido sí que podríamos decir que son también mestizas, aunque no se diga». Por último, prevenimos sobre un error común que estamos encontrando en la prensa. Estos análisis usan las estadísticas de matrimonios entre nacionales y extranjeros como indicio de mixticidad, pero obviamente la nacionalidad no necesariamente implica diferencia cultural. Hay una gran diversidad etnoracial y etnoreligiosa con pasaporte español, y las líneas de matrimonios endogámicas

atravesan las fronteras nacionales. En Melilla este es un caso también muy común, pues ciudadanos españoles musulmanes se casan a menudo, como hemos visto en las estadísticas locales, con musulmanes marroquíes siguiendo lógicas endogámicas.

El inicio de la experiencia exogámica mixta depende de que tal pareja y/o familia sobreviva al control social que vigila la reproducción de los grupos etnoculturales y los linajes monoculturales, sean matrilineales, patrilineales o bilaterales. Esta primera condición, casi de sentido común, no puede darse por hecho, como vemos a continuación con el primer tipo de vida «mestiza», la más asimétrica, que niega o no reconoce la vida mestiza nacida de esa relación. La denominamos *unión exogámica basada en violencia patriarcal*, bien a través de la violación de la mujer o en relaciones sexoafectivas precarias e inestables. La falta de reconocimiento es siempre masculina y puede dar lugar a dos situaciones. La primera, ampliamente documentada en la historia colonial americana, es una situación monocultural, generalmente con la madre y en su entorno social. Al no haber un reconocimiento por parte del padre, la niña o el niño se cría en la comunidad de la madre y solo estratégicamente reivindica su mestizaje para heredar de su padre privilegios jurídicos y económicos (Ares, 2004). Una segunda situación implica la convivencia de los padres en un régimen de concubinato en el que la vida mestiza es ilegítima o bastarda, aunque pueda de hecho existir una cotidianidad bi-/transcultural.

Ambos casos han sido documentados en América Latina como la vida mestiza fundacional, la más común. Del mismo modo, también lo han sido en el contexto de conquista y colonización del norte de África. Como hemos descrito en el capítulo histórico, este tipo de relaciones sexoafectivas entre militares o personal civil del Protectorado y mujeres marroquíes prevalecieron e incluso fueron objeto de políticas públicas. A pesar de la violencia sexual y la desigualdad radical que genera esa vida mestiza ilegalizada, criminalizada y, en fin, bastarda, la ideología patriarcal dominante ha generado tópicos narrativos muy potentes del amor entre el soldados y colonizadores y mujeres racializadas en escenarios exóticos. Existiera o no amor y cariño, el compromiso del varón se establecía con formas de bigamia encubiertas, como muestran las novelas de amor interreligioso (Abrighach, 2017; López Barranco, 2003).

Hoy por hoy en Melilla, la existencia de este tipo de relaciones sexoafectivas con mujeres humildes de origen marroquí es un hecho reconocido y normalizado, y tienen en común la relación neocolonial del enclave con su entorno. Los encuentros sexoafectivos están profundamente marcados por la condición de vulnerabilidad de la mujer, y en particular con la falta de documentación española (indocumentada residiendo en Melilla, con movilidad diaria como transfronteriza, o residiendo en Marruecos, especialmente en los entornos rurales). Aunque tengan apariencia de ser relaciones consentidas, se establecen sobre la base del dominio del varón, tanto en el sector económico de la prostitución como en el servicio doméstico. La gran mayoría nunca se formalizan como matrimonio legal, con lo que las mujeres sin derechos pueden ser forzadas a mantener estructuras de servidumbre sexual y laboral.

Un segundo tipo de encuentro es aquel en el que se formaliza un matrimonio legal, aunque este no garantiza la igualdad entre los cónyuges. De hecho, se define como *unión exogámica heterogámica*, o enlace entre desiguales, con fuertes contrastes socioeconómico, de género y edad que se añade a la diversidad cultural. En Melilla, la heterogamia tiene patrones muy específicos: mujeres pobres, de origen marroquí, a menudo indocumentadas establecen matrimonios «hacia arriba» o *hipergamia*. Mientras tanto, varones de cierta edad, a menudo en segundas nupcias, divorciados o viudos, buscan relaciones sexoafectivas con ese grupo de mujeres más vulnerable y accesible, estableciendo uniones «hacia abajo» o *hipogamia*. Así pues, para ambos casos de heterogamia la dimensión patriarcal del campo social que analizamos es crucial. Un aspecto que se valora entre los varones locales que buscan esposa es que provenga de espacios rurales de Marruecos, donde la ideología patriarcal está intacta. En este contexto, los movimientos de las chicas solteras jóvenes se vigilan exhaustivamente por parte de las madres y de los varones de la familia, que serán quienes acuerden las condiciones de un matrimonio que generalmente se percibe como ventajoso, pues es un ciudadano español. Es tal el énfasis en la virginidad de la mujer para el honor de la familia, que incluso si hay raptos o seducciones de mujeres muy jóvenes o vulnerables, la ley exonera el delito de violación o abuso siempre que el varón se case con ella (Houdaifa, 2017).

El matrimonio legal convierte la relación en algo «privado» y poco controlado por las entidades que se dedican a la lucha contra la violencia de género en la ciudad. Es el caso de Fátima, que denunciaba a su marido después de 12 años de convivencia legal profundamente violenta (*El País*, 28 de abril 2018). Son mujeres que han sido prácticamente secuestradas y recluidas en el ámbito doméstico, como nos decía la directora de un recurso para mujeres maltratadas: «Ellas no llegan con el primer ni el segundo golpe, muchas llevan toda una vida de maltrato, y aguantan por los hijos, siempre por los hijos».<sup>3</sup> Por otra parte, se da el caso también de matrimonios que son considerados por las mujeres como un logro vital, especialmente mujeres marroquíes que a partir de procesos migratorios independientes han llegado a casarse en Melilla. Hemos entrevistado tanto a mujeres solteras con o sin hijos, que provenían del sector de la prostitución o del servicio doméstico, como mujeres en situaciones de viudedad, divorcio o repudio de su anterior marido en Marruecos. Hay una enorme variedad en este tipo de uniones, pero hay un patrón destacado que hemos constatado cuantitativa y cualitativamente, en el que el varón tiene más de 60 años, es viudo o divorciado, y plantea un intercambio entre el capital erótico y laboral de la mujer, siempre más joven, y el capital socioeconómico y jurídico de los varones.

Frente a estos tipos de vida mestiza no reconocida, considerada ilegítima, o vida mestiza sometida a procesos de violencia y precariedad doméstica, encontramos un tercer gran tipo de relaciones sexoafectivas, las *uniones exogámicas homogámicas*. Son uniones entre personas de similar nivel educativo, socioeconómico y laboral, aunque pertenezcan a grupos etnonoreligiosos distintos. Como veremos a continuación, comparten con las anteriores haber enfrentado patrones dominantes de enlaces intraétnicos e intrareligiosos o endogamia, pero la disimilitud cultural se amortigua por la igualdad o equivalencia de estatus

---

<sup>3</sup> Las profesionales de Melilla Acoge con las que hemos colaborado los últimos años y otras profesionales que hemos entrevistado reportan como común el fenómeno de mujeres casadas que están en situaciones de total vulnerabilidad, atrapadas en sus domicilios. Para preservar el control sobre la mujer, el marido no le permite salir más que para sus tareas domésticas, restringiendo sus relaciones sociales, como por ejemplo acudir a asociaciones para cualquier tipo de consulta. Hemos visto casos en los que los maridos retienen sus pasaportes, les prohíben aprender español o solicitar documentación.

en la sociedad melillense (aparte del estigma que las personas de las comunidades minorizadas o racializadas puedan tener). Este tercer tipo de relaciones «mixtas» son las más abiertas y visibles, están deseosos de hablar de su experiencia «mestiza» y la encuadran en una narrativa modernizadora y multicultural. Estos encuentros sexoafectivos se producen en espacios en los que conviven los grupos etnoculturales de clase media, como la escuela pública o el ocio compartido en los barrios céntricos. Es preciso puntualizar que las interacciones «multiculturales» se suelen dar bajo el predominio del idioma y la cultura hispana, algo que se normaliza e invisibiliza, especialmente por parte de la comunidad hispano-peninsular. En este sentido el bilingüismo y la biculturalidad de la comunidad amazigh-musulmana, así como la imposición cultural hispano-cristiana produce en ellos una mayor facilidad para adaptarse en situaciones transculturales que al revés, aunque el género sea determinante.

Para terminar, reiteramos que el fenómeno del «mestizaje» es mucho más que un subsector demográfico. Más allá de las cifras y los datos, se trata de experiencias transculturales vividas y acuerpadas por gente que las materializa y practica en su día a día en Melilla. Es una experiencia íntima, si bien no individual, una práctica que excede la descripción meramente cuantitativa o sociológica de los hechos. El acercamiento a los tipos ideales es importante, porque nos permite subrayar la heterogeneidad de la experiencia, pero no representan grupos estáticos ni estables. A partir de la siguiente sección nos adentramos en la experiencia según la viven las mestizas en la ciudad, usando sus testimonios y el material etnográfico recogido durante años de trabajo de campo. Esto nos permite trazar ciertas características de la experiencia «mestiza» que, si bien situada en el contexto de estructuras y relaciones de poder neocoloniales y patriarcales, abre prometedores campos de posibilidad.

### **Melilla como espacio de posibilidad mestiza**

La literatura científica sobre relaciones sexoafectivas o matrimoniales «mixtas» establece que la variable más relevante es la *cerca-nía e interacción social* entre los grupos, denominada técnicamente



propinquidad. Pero tengamos prudencia con lo que establece una sociología de corte positivista y que demasiado a menudo no incorpora una perspectiva descolonizadora. Es importante no entender la cercanía como concordia, ni la interacción social como necesariamente armoniosa. Más bien al contrario, el territorio de Melilla y su entorno incorpora las huellas de la proximidad creada a través de la violencia militar y del dominio de un grupo sobre el resto. Como hemos explicado en el capítulo sobre la idiosincrasia neocolonial del enclave melillense, la diversidad cultural que la caracteriza es propia de su economía de frontera, las ventajas comerciales de su puerto franco, y los sectores económicos de servicio (y servidumbre) a la población cristiano-peninsular. Después del reconocimiento jurídico de las personas amazigh asentadas en la ciudad en los años ochenta, la demografía sociopolítica de la ciudad se diversifica. En estos últimos cuarenta años, el asentamiento de diversidad etnoreligiosa y cultural es un hecho innegable, a pesar de las desigualdades tan fuertes que se mantienen en la ciudad. La percepción de «convivencia» armoniosa está muy extendida y aparece en todo tipo de estudios, encuestas y conversaciones como una opinión compartida que, no obstante, coexiste con esa memoria y presente del antagonismo entre «moros y cristianos».

Los testimonios de las mestizas hacen referencia constantemente al ambiente de Melilla como un factor crucial en el encuentro y la atracción hacia el «otro». Esa coexistencia multiétnica es referida a menudo como clave para el suceso amoroso que da origen a estos mestizajes, como explica Fatma: «Vivimos en un espacio geográfico con distintas culturas, algo me tiene que entrar y algo de mi tiene que salir aunque yo no quiera, por lo tanto para mi el mestizaje es una mezcla también en ese sentido». Sutilmente, ella nos apunta a una concepción del mestizaje que precede a la reproducción y a la progenie mixta. De hecho, la resitúa socio-espacialmente en un territorio-frontera que engendra una interpenetración involuntaria, espontánea: «Algo me tiene que entrar y algo de mi tiene que salir aunque yo no quiera».

Subrayamos aquí varias cuestiones que atraviesan nuestra mirada sobre las prácticas transculturales. Primero, Melilla no es descrita como una ciudad multicultural en un sentido estático, sino dinámico. No son grupos etnoculturales que se suman para formar la diversidad cultural, sino que interaccionan

dinámicamente. El espacio melillense, con sus huellas violentas y su memoria multicultural ambivalente, genera no obstante una disposición abierta hacia el otro. Aunque se sabe de su alteridad antagónica, se crean flujos de intercambio independientes de la voluntad individual. Hablando de la India y su multiculturalidad antagónica entre hindús y musulmanes, el antropólogo Louis Dumont sugiere que «nos enfrentamos a una reunión de personas divididas en dos grupos que desprecian mutuamente sus valores pero que se saben relacionados. Esta relación, bastante poco estudiada, tiene un profundo efecto en la sociedad hindú y ha creado una sociedad musulmana de un tipo especial, un tipo híbrido que no podemos caracterizar claramente, excepto para decir que hay unas disposiciones psicológicas permanentes en que musulmanes o cristianos tienen algo del hindú dentro de sí» (1980: 211, citado en Das, 2010: 398).

Es así que, en segundo lugar, podemos decir con esta mujer musulmana que se enamoró y se casó con un cristiano, que el espacio melillense genera unas disposiciones psicológicas, unos flujos de deseo e intercambio, en los que el otro es parte de mí, de mi propia subjetividad y mi memoria. En este contexto encontramos lo que Das conceptualiza como «pertenencia agonista» y que ella define como una disposición ambivalente ante el «otro», que pasa del conflicto latente a la atracción y el deseo. Esta ambivalencia no resuelta no se traduce en un multiculturalismo simplista, más bien se arraiga en un espacio poscolonial donde el estigma del «otro» me es conocido *a priori* porque encarna cualidades de uno mismo negadas y temidas, una ambivalencia paranoica entre identificación y negación, deseo y desprecio. «La temporalidad no sincrónica de las culturas nacionales y globales abre un espacio cultural —un tercer espacio— donde la negociación de las diferencias inconmensurables crea una tensión peculiar a las existencias fronterizas» (Bhabha, 1994: 300).

Para Bhabha este «tercer espacio» atraviesa las subjetividades poscoloniales y refuerza una condición irreductiblemente social y colectiva del mestizaje, lo que problematiza las interpretaciones liberales del amor mestizo, como veremos a continuación. Esto sucede a pesar de que en ocasiones se explique el mestizaje en términos de *elección*, como José cuando nos dice «yo soy una persona acostumbrada a ser de Melilla, respeto por completo que cada uno elija lo que quiera». El uso casual

del concepto, que encontramos a menudo en referencia al encuentro o la relación mestiza, viene casi siempre matizado por elementos que dan a entender no solo las dificultades e impedimentos que enfrenta la relación mestiza, sino también la virtual falta de control sobre muchos de los elementos que la originan y la forman. Hablamos pues de una «elección» notablemente condicionada por su contexto, lo que hace de ella algo espontáneo, como veremos a continuación.

La referencia a Melilla como tercer espacio generador de amor transfronterizo está basada en la vivencia cotidiana de la ciudad en sus espacios, sus gentes y sus tiempos. La singularidad de Melilla no se narra desde una desapegada y abstracta consideración de su diversidad cultural, sino desde el acerpamiento diario de las personas que la habitan. Es así que, volviendo a Das (2010), el amor es «una semilla esparcida en el suelo del día a día» en la cotidianidad de lugares como la universidad, las escuelas, cafeterías, negocios locales, espacios juveniles recreativos al aire libre, etc. Se describe como un trenzado cotidiano de cariño interpersonal en este testimonio de un varón amazigh-musulmán:

Simplemente pues en la relación del colegio de forma diaria, porque además tenía una vecina que se llamaba Cristina, otra que se llamaba Ana y en tu propia calle pues te encontrabas familias tan variopintas y no ponían barreras prácticamente porque fueras de otra cultura u otra religión, era prácticamente el día a día, ese cariño, ese afecto, esa relación diaria y prácticamente todos nuestros hermanos, primos y compañeros están hasta con sus amores de colegio, cuatro o cinco años, vas creciendo con esa persona.

La etnografía apunta a este tipo de espacios que no son ni netamente domésticos ni enteramente políticos: ni casas privadas, ni foros públicos. Por todo esto, estos espacios florecen en un nivel o campo que llamamos espacio paradoméstico, caracterizado por ser liminal a lo público, pero no reconocido como político. Estas vivencias van mucho más allá de los discursos políticos y sus modelos abstractos como la retórica del multiculturalismo que analizamos más adelante, que se distancian precisamente de estas realidades y aquello que pretenden nombrar. Al contrario, el espacio de posibilidad engendra amor y conflictos, deseo y prejuicios, entendimientos y tensiones que coexisten y se

complementan con afectos, amistades, cuidados y experiencias compartidas. En todo caso, es en este tejido socioafectivo ambivalente y no idealizable —como pretenden, como veremos en el capítulo 8, las retóricas dominantes del régimen fronterizo— donde se dan los encuentros, los amores y las vivencias que llevan al nacer mestizo.

### **Retóricas de «progreso» y «apertura»**

Muchos testimonios hablan del significativo progreso que ha habido en los últimos años a este respecto. Mestizas y no mestizas melillenses cuentan cómo con el tiempo se han ido perdiendo prejuicios, lo cual ha posibilitado que el mestizaje goce de una cada vez mayor naturalidad. En parte, esto es innegable. La desarticulación del racismo explícito como pensamiento hegemónico global tras la descolonización ha abierto ciertamente muchas puertas a la unión interétnica. Al quedar desautorizado el racismo como forma abierta de relación, es normal que se den más uniones «mixtas», no viéndose estas directamente obstaculizadas por los discursos dominantes.

Aunque todo esto es cierto, debemos ser cautos con esta caracterización en tanto reproduce una temporalidad lineal típicamente liberal y etnocentrista. Se trata de la idea de que en las sociedades «modernas» hay más libertad e igualdad que en sociedades tradicionales o primitivas (Fabian, 1983). Como comentaba una mestiza hija de musulmán y cristiana conversa «me siento muy identificada con una visión de mestizaje, porque al final en un mundo globalizado tenemos la mente más abierta». En este testimonio pareciera que el progreso se deriva de la globalización que te hace más tolerante, y otros matizan aún más: «La sociedad actual es más liberal, más abierta, y aunque parezca al principio muy difícil de aceptar que te cases fuera de tu religión, se acaba aceptando, se ve como natural». Es fácil que esta tolerancia y liberalismo se consideren esencialmente europeos, añadiendo perversos tintes evolucionistas que a la postre tienen como función principal legitimar el estado actual de cosas, estableciendo nociones binarias de un pasado ilegítimo y un presente (más) deseable.

Por otra parte, si tomamos en cuenta el argumento que desarrollamos en detalle en el último capítulo —que el multiculturalismo es el nuevo modo hegemónico de gobernanza de la frontera y de legitimación del enclave— el «progreso» en cuanto al mestizaje toma un significado diferente. En una hegemonía multicultural, a priori «no racista», la posibilidad de la unión interétnica es necesaria, pues su prohibición explícita sería prueba de racismo. El mestizaje no solo encaja así con un modelo hegemónico de gobernanza de la ciudad, sino que le es instrumental. La necesidad gubernamental de un orden legítimo —multicultural, no racista— requiere que el mestizaje (o su posibilidad) resulte «natural».

Pero ¿es acaso tan natural como se predica? A pesar de que muchos testimonios usan esta expresión, «el mestizaje es natural en Melilla», surgen contradicciones cuando se pregunta por la tolerancia que tendrían respecto a un matrimonio mixto de su propia descendencia. Parece que existe una oposición real importante, no desdeñable. Esto nos permite ver como la «naturalización» es más nominal que real. Lo cual, a su vez, nos plantea la siguiente pregunta: ¿se considera hoy el mestizaje como natural porque lo es, o porque sirve a ciertos intereses? Aunque la situación haya mejorado de veras, la naturalización actual también es una condición necesaria para la coherencia del modelo multicultural que tan vital es para la frontera. De manera que tal «progreso» responde a las cambiantes necesidades de legitimación del régimen fronterizo.

### **Regímenes emocionales del mestizaje: el amor romántico y sus censores**

¿Cómo y cuándo nace el mestizaje? Rastrear el origen de los mestizajes en Melilla exige que expandamos la concepción restringida del fenómeno como reproducción sexual y progenie «mixta» y vayamos a los sucesos sociales que anteceden a la niña mestiza.

---

<sup>4</sup> Este «no racismo» es cuestionable. Conocidas son las críticas del multiculturalismo como parte del proyecto neoliberal global, que reconoce las diferencias pero no deshace las desigualdades (Hale, 2005). El caso de Melilla, vista su etnoestratificación, es notable.

El encuentro entre personas con distintas afiliaciones etnoculturales se produce en una variedad de formas y contextos que afectan profundamente a su devenir, como hemos sugerido. Sin embargo, el discurso dominante en el tipo de mestizaje más visible e igualitario descansa en la ideología del amor romántico. Al relatar los inicios de sus experiencias mestizas, muchos señalan la centralidad del amor en la génesis de su vivencia transcultural. Las palabras de Marta al respecto resumen esta concepción y/o vivencia romántico-amorosa del mestizaje: es «creer en la unión, en el amor [...] si te enamoras de otra persona que es de otra religión, no es un extraterrestre que viene de Marte y menos aquí en Melilla, que tenemos tantas culturas [...] sales y no puedes decir este es musulmán, este hebreo, este es gitano, no, no ¿perdona? vivimos todos juntos somos personas y tú no sabes de quien te vas a enamorar».

El amor mestizo se entiende como un proceso disruptivo, no ya solo como amor abstracto sino como proceso dinámico de enamoramiento. En nuestro trabajo etnográfico, encontramos constantemente esta referencia a «encontrar el amor» o «enamorarse» como origen del mestizaje. En general, esto suele aludir tácitamente a un componente de espontaneidad que explica los naceres mestizos. Como resume Mustafa con concisión: «No voy pensando cuando me voy a enamorar de alguien [...] si cree en algo o si no cree en nada».

Esta noción de enamoramiento espontáneo como forma de apertura etnocultural es muy común y forma parte del entramado ideológico liberal, como argumenta Mari Luz Esteban, para quien «el amor-pasión [...] incita a la búsqueda de la trascendencia, incluso de la felicidad [...] convirtiéndose así en la modernidad en un sustituto de la religión» (2011: 44). Por eso es importante no confundir la espontaneidad o el amor con los discursos liberales de la elección, en los cuales un sujeto con total agencia y conciencia de las opciones elige libremente de quien enamorarse. Bebiendo de las narrativas del multiculturalismo, un discurso liberal de elección concebiría el amor como algo radicado en un individuo y sus preferencias. Sin embargo, toda nuestra etnografía con respecto al encuentro mestizo refuta este tipo de visión ingenua del mestizaje. Hassan dice: «Nadie va tocando la puerta buscando el amor de su vida para saber con la que puedes conectar». Estos testimonios —«no voy pensando», «nadie

va buscando» — señalan las raíces extraindividuales de los sucesos amorosos. Para las mestizas, el enamoramiento no depende de su propia apertura mental, de su pensamiento consciente o de sus acciones deliberadas. Por el contrario, señalan la importancia de variables externas a estos encuentros, que, más que elegidos, se inscriben en los procesos vitales de cada persona y sus ambientes, relaciones y conflictos. La espontaneidad, pues, refiere más a una ruptura no planeada que a una elección consciente.

La referencia a la espontaneidad también es reveladora por un segundo factor. Aquello que es celebrado como característica disruptiva señala de hecho la estructura que regula y limita lo transcultural y lo mestizo: si el amor mestizo es «espontáneo» es porque lo establecido —lo no espontáneo— lo impide. El relato amoroso, por lo tanto, lejos de representar una visión liberal del contexto melillense, es profundamente consciente de las fronteras intergrupales marcadas por el linaje y sus firmes patrones de reproducción, como describe un melillense amazigh: «Mi hermana con apenas 18 años sale de fiesta por la noche y conoce a un chico de la península que viene aquí a hacer la mili, se conocen y pues como los cuentos de hadas, supuestamente se enamoran a primera vista y prácticamente de la noche a la mañana le cuenta a mis padres que se va a la ciudad de él a vivir, que ha conocido al amor de su vida. Esa fue la primera experiencia que yo tuve en casa [...] y prácticamente toda la familia se echaba las manos a la cabeza como que decía “¡ay, que te vas con un militar [cristiano] a Málaga!”»

Una y otra vez, en los testimonios de mujeres y hombres que han amado a un/a «otro/a», encontramos una aguda conciencia de los impedimentos al amor interétnico o interreligioso, de las grietas que se abren al transitar amores transfronterizos. Ante estos problemas, el amor sentido se entiende como una fuerza encarnada: «Lo que uno padece, siente, te lleva a empujar cualquier tipo de barrera». Una y otra vez aparece la idea de que el amor mestizo trasciende la espontaneidad inicial que produjo la unión interétnica, afianzándose como voluntad sentida y necesaria para mantener la relación y sostener la ruptura o desafío que esta supone al orden etnocategorial. Naya, por ejemplo, hablando desde su complicada posición como mujer en una relación gitano-hindú, dice: «Yo creo que el amor lo puede todo». Así, una experiencia acuerpada y afectivo-emocional como el amor

se formula como sentimiento rompedor, pero no idealizado, que desafía las líneas divisorias de la clase, la religión, la cultura, la nacionalidad y la etnia.

El amor romántico apela a una fuerza potente, casi a una enajenación: en este contexto de clase media burguesa, el amor acaba siendo «definidor de la esencia humana precisamente (y una vez más paradójicamente) porque se sitúa más allá del raciocinio», que afecta de manera especial a las mujeres (Esteban, 2011: 55). Para el modelo femenino burgués, el matrimonio está basado en una noción romántica de amor que rompe los tradicionales lazos impuestos por los grupos de parentesco (Jankowiak, 1995; Collier, 1995; Collier, Maurer y Suárez Navaz, 1995). Esta ideología permite legitimar el matrimonio monógamo y la fidelidad en momentos en los que irónicamente el feminismo está creciendo.

Las narrativas basadas en la ideología del amor romántico esconden muchos obstáculos y recelos que se imponen a la pareja mixta. Así nos lo cuentan las personas que a raíz del amor mestizo han atravesado las presiones de una sociedad fronteriza, las herencias simbólicas antagónicas y la firmeza reproductiva del linaje etnocultural. Estas se materializan en forma de repudio, estigmatización o aislamiento, y ponen a prueba la fortaleza del vínculo mestizo de manera tanto directa como indirecta. Fatma lo dice claramente: «Se pasa muy, muy, muy mal [...] No es fácil vivir en el mestizaje».

Hemos asistido a un rotundo consenso sobre la dificultad de un amor o relación mestiza en parejas de todas las comunidades etnoreligiosas. Hassan lo explica así:

Te pueden surgir bastantes problemas en tu día a día con los vecinos, yo he tenido por ejemplo amigos de toda la vida que a lo mejor ellos piensan que por adoptar un estilo de vida que no es el «adecuado», te dejan prácticamente de saludar. Recuerdo una anécdota, en la que yo estaba con mi mujer actual y los rasgos de mi mujer son evidentemente de una cultura cristiana y me llamó ese amigo de forma personal y me dijo que si supuestamente había caído en las manos de otra persona, de otra cultura, que me estaba equivocando, que me estaba alejando del camino. Pero nada más lejos de la realidad, son prejuicios. Surgen de la familia y la educación que tenga esa persona, o quizá de una ideología infundada en determinados barrios, que a veces crean esas



dudas y esa tirantez, inclusive con tus propios vecinos o amigos. [Se da incluso en] las celebraciones de algunas bodas, la boda de mi propia hermana, en la que algunos familiares no han querido asistir porque se casaba con un cristiano.

Ciertos testimonios nos hablan incluso de situaciones de repudio familiar, en las que la persona que entra en una relación mestiza es aislada de la familia por su transgresión. Mustapha, hombre mestizo de padre cristiano y madre musulmana, por ejemplo, nos cuenta cómo su padre tuvo muchos problemas por su relación mixta, llegando al punto de perder todo contacto con la familia por ello:

La familia de mi padre no aceptaba de buen grado esto del mestizaje, esto de traer una cultura nueva a tu familia. Mi padre por esa faceta tuvo muchos problemas, la verdad... Bastantes problemas, casi repudiado. Y en cambio en casa de mi madre pues era más... Estaba mejor visto... De hecho, yo no conozco a la mayor parte de la familia por parte de mi padre, yo puedo cruzarme con ellos y no sé quién es, no reconocerlo, no sé si es mi primo o mi tío porque no tengo mucha relación con ellos, ya que mi padre la perdió hace ya bastante.

Hemos conocido el repudio de la familia hebrea de un varón de una familia tradicional que se casó con una musulmana. Y es que, como nos contaban, es el vientre el que transmite el linaje etnoreligioso dentro de la comunidad hebrea, y las abuelas amenazaban con la interrupción del linaje hebreo y de la transmisión étnica de la religión. Aunque las dificultades no siempre llegan a este destierro simbólico de la comunidad y la familia, la negación de vínculos familiares es el precio por el desafío a la reproducción del grupo. Particularmente en familias cristianas, el racismo con respecto al matrimonio con un Otro étnico y cultural es abundante, y es particularmente insidioso con la musulmana. Marta comenta que:

Por mucho que intentemos dárnosla de sociables hay mucho racismo, está patente a la orden del día, por supuesto que sí, no voy a decir que no. En la vida cotidiana de todo el mundo, si se cuela, pues mira, este se ha colado porque tal, y ya está, pues este es un comentario racista, pero porque es lo primero que te sale de la boca.

El uso de «colarse» es bastante expresivo de los órdenes que rigen la reproducción del linaje, y en particular en su connotación de ascender, «colarse» expresa tácitamente la jerarquía y supremacía cristiana sobre la ciudad (y más allá). Marta, ni siquiera llegó a casarse con el padre musulmán de su hijo, pero nos transmite que la gente no olvida y que cuando hay problemas la gente saca el tema de la «herencia religiosa» del pequeño mestizo, y decirte «todo a lo que más vaya a hacer daño». La movilización del elemento etnoreligioso como recurso de ataque en estos lugares de intimidad es efectiva: estos racismos duelen y afectan más. Una educadora social nos cuenta cómo abunda en los contextos familiares:

El «¡ya te lo avisé!» «¿Por qué te casaste con él?» al primer problema que tiene, sí... Y pues eso puede agravar [los conflictos de la relación], porque si están todo el día diciendo cada vez que tú vas igual a decirle a tu madre mira tengo un problema, «¡Ya te lo dije! ¿Por qué te casaste con él? Pues si te dije yo, que es muy difícil, que los matrimonios mixtos son muy difíciles, como te va a entender él, ¡que no, que no!».

Vemos así como el amor mestizo, más allá de su manifestación biológica —la progenie—, implica una transgresión de los patrones de reproducción etnocultural que son controlados y sancionados por familiares, amigos y desconocidos. Y también entre los miembros de la pareja. Juan, un joven mestizo hijo de soldado cristiano y musulmana humilde transfronteriza, nos cuenta como su pareja cristiana «sabía que yo soy mestizo, lo aceptaba, pero decía: la cabra siempre tira al monte. Entonces no me aceptaba al 100 por 100, luego ya me conoció mejor, pero siempre hay un recelo, esa bullita que suelta». El rechazo a la mezcla, la dominación patriarcal y el racismo penetran hasta lo más íntimo de la relación, construyendo una constante fragilidad que, como veremos en el siguiente capítulo, necesita siempre ser cuidada.

### **Regímenes emocionales del mestizaje: la sexualidad transfronteriza**

Aquella idea del amor poderoso, que rompe fronteras no es de ahora ni se restringe al ámbito liberal occidental. Arraiga en el

imaginario popular y se manifiesta en las épocas de la conquista en el norte africano, donde los efluvios de orientalismo y exotismo animaban el solitario espíritu soldadesco español. Quizás la más popular sea la rumba de «La morita y el legionario» que tantas personas cantaban cuando les comenzábamos a preguntar por el mestizaje:

Estando un día en un burdel de Casablanca un legionario de una morita se enamoró y fue tan grande el amor de aquel legía que al poco tiempo con la mora se casó.

Y es que, como afirma Veena Das en su investigación del amor transcultural en la India, el amor es inseparable de la memoria y de sus ambivalencias identitarias. Sucede igual con los imaginarios de amor mestizo en el norte de África. Recordemos nuestro análisis sobre las características de la colonialidad hispana y su masculinidad irredenta, aferrada a ambigüedades de amor-odio, deseo-rechazo por la mujer musulmana. Estos imaginarios orientalizantes y exóticos aparecen en novelas, canciones, películas, e imágenes a través de las cuales se reinventa el mito patriótico patriarcal de la conquista territorial y sexual en el Rif. Son tópicos que reproducen la idea del hombre solo, necesitado de cariño y cuidados sexuales y domésticos, que enamora a mujeres musulmanas bellas y recatadas, casi enajenadas por una pasión amorosa que les hará «abjurar de su religión, forma de vida y costumbre para abrazar con entusiasmo las de su galán» (López Barranco, 1999: 95). Este tópico del amor romántico interétnico se alza en el imaginario patriarcal como un aliado bélico, en el que las mujeres colonizadas desplazan su identidad por la pasión sexoafectiva por un varón cristiano que las trata «como se merecen». El varón cristiano se representa en estas narrativas como más avanzado y por tanto menos machista que el musulmán.

Este tipo de relato tan frecuente en el contexto colonial, donde se incrusta el amor interétnico e interreligioso como razón de ser de la ficción, produce un blanqueamiento de las que era las más de las veces relaciones sexuales forzadas para la mujer marroquí, recibiera o no dinero y se enredara o no en relaciones afectivas. Se crea así una legitimación de la penetración bélica y sexual colonial, reinscribiendo jerarquía etnoraciales coloniales a través del género, adscribiendo un valor diferencial a los grupos

en función de su adhesión a las nociones legítimas de género del momento histórico concreto. Las raíces de esta ideología son profundas, pues desde los primeros siglos de colonización se contraponen la «no feminidad» (diferente comportamiento y rol, o no sumisión) de las mujeres africanas y/o americanas a la «feminidad» normativa de la mujer europea para deshumanizar al pueblo colonizado. El caso de cronistas como Carmen de Burgos, representante de un temprano feminismo antimusulmán, es paradigmático. Ella construye personajes masculinos y femeninos hispano-cristianos que viven el amor romántico de manera auténtica, mientras que criminaliza preventivamente la sexualidad de los cristianos con mujeres locales, explayándose en la fealdad, la obesidad, el analfabetismo y latente violencia de las mujeres musulmanas. Una crítica feminista que profundiza en su racismo para levantar fronteras etnoreligiosas entre las comunidades, y que hoy es irónicamente reproducida desde el poder institucional del feminismo burgués.<sup>5</sup>

Este mecanismo doblemente misógino y racista tiene precedentes de larga duración en la modernidad, por lo que es importante situar este discurso y desmentir sus premisas. El amor y la sexualidad se complejizan en unas luchas simbólicas y materiales entre hombres y mujeres de las distintas comunidades etnoreligiosas quienes, para defender sus intereses de género, manipulan moralmente el significado del amor transfronterizo. Estos matices y luchas en torno al poder del amor se relativizan cuando atendemos a los testimonios de las mujeres más vulnerables en este mercado matrimonial que regula los encuentros sexoafectivos en Melilla. La historia de Raissa empieza en la ciudad de Saida, el llamado «Caribe marroquí» o «la perla azul», representado en los discursos dominantes como un lugar donde el encuentro sexual entre jóvenes marroquíes y turistas es frecuente.<sup>6</sup> Su historia de «amor» es muy diferente: «Yo estaba en

---

<sup>5</sup> Hemos referido antes la reincorporación de Carmen de Burgos como figura feminista pionera en Melilla en fechas recientes, a través de un teatrillo representado clase a clase en el Centro de Adultos donde asisten mayoritariamente mujeres arabo-amazigh analfabetas o sin educación formal. Convenientemente se obvia e invisibiliza el registro racista de esta supuesta modelo feminista local, generándose así un colonialismo discursivo de libro (Mohanty, 2008).

<sup>6</sup> En la web de turismo marroquí encontramos en la sección de discotecas y vida nocturna la siguiente advertencia: «En Marruecos algunas jóvenes aprovechan

la piscina, el también en la piscina. (¿El te pidió para ser novia?) No, cuando vinimos hacemos papeles, casamos, se va conmigo y ya está. (¿No hiciste matrimonio musulmán?) No no, hicimos la fiesta en Marruecos y ya».

Aquí vemos un origen de la relación mestiza marcadamente diferente al enamoramiento espontáneo, el noviazgo y el amor querido y trabajado que hemos explorado en los testimonios previos. La idea misma de un noviazgo u otro rito liberal de amor no es siquiera legible, y la relación mixta surge de una decisión rápida tomada en condiciones de desigualdad radical, difícilmente clasificables como «enamoramiento». Los encuentros sexoafectivos parecen darse de manera espontánea en mercados sexuales no solo tolerados, sino activamente financiados por los poderes económicos patriarcales a ambos lados de la frontera, que convierten los cuerpos de mujeres racializadas en mercancía-objeto de un consumidor-sujeto que es el hombre europeo (cristiano por lo general, pero también musulmán, recordemos). En relación de clara continuidad con las relaciones sistemáticas que hemos visto en el segundo capítulo, aquí surgen relaciones sexoafectivas que descansan sobre patrones de poder abiertamente neocoloniales y patriarcales. La doble moral burguesa, alineada con el feminismo hegemónico, desplaza estas prácticas moral y geográficamente más allá de la frontera, interponiéndose así como el instrumento de desigualdad más radical.

El vocabulario del amor parece apenas concebible para Raissa, con una historia sexoafectiva que excede los marcos narrativos romantizantes o positivos del suceso interétnico. Por otra parte, la dificultad lingüística de la interacción nos permite especular de tres formas diferentes. Primero, que ella entiende perfectamente lo preguntado y demuestra la distancia de su experiencia con la referencia ideológica del amor romántico desde el que se realiza la pregunta. Segundo, que por su reducido nivel de español no acaba de comprender la pregunta para responderla

---

esos lugares para cazar turistas y ejercer la prostitución. El principal peligro de esto es verse sorprendido por la policía camino al hotel, ya que es muy posible que seáis parados y os pidan papeles que demuestren el matrimonio o compromiso con la acompañante marroquí. Y el resultado no es solo una situación desagradable sino también la correspondiente multa por ello». Véase <https://www.turismomarruecos.net/informacion/seguridad/>

adecuadamente. Y tercero, que ha aprendido a ser discreta ante mujeres como la que le entrevistábamos, conocedora del menosprecio con el que la burguesía femenina local suele encasillarle. Cualquiera de los tres casos indica, de diferentes formas, la insuficiencia o inconmensurabilidad de lo romántico como marco explicativo, la incapacidad misma de acceso a la narrabilidad a través del lenguaje hegemónico y los regímenes de in/visibilidad y silencio patriarcal (Spivak, 2017; Brambilla, 2015; Suárez-Navaz y Suárez, 2022).

Sucede igual en el matrimonio de Amina, una mujer transfronteriza y su esposo, un varón cristiano al que conoció, como inicialmente nos dijo de forma críptica, «en la frontera»: «Por eso si no hubiera sido por Melilla no estábamos casados él y yo [...] primero tuvimos la boda moruna [...] luego ya cuando yo tenía [papeles] para la residencia y eso, nos hemos casado aquí». De nuevo la inconmensurabilidad del amor romántico se evidencia a través de la invisibilización de los roles que ambos cónyuges juegan en ese encuentro «en la frontera»: él como policía, ella como prostituta. Hoy por hoy el matrimonio es sólido, con dos hijos «mestizos» que comparten las experiencias que iremos analizando en los capítulos siguientes. Su historia sexoafectiva era sistemáticamente representada por personas cercanas como un «mero calentón» de él, que cayó rendido ante las malas artes sexuales de ella. Amina fue humillada y rechazada constantemente por los hijos de él: «Al principio, ya sabes, muy duro. Aceptar una pareja [...] sus hijos hacia mí no lo miran bien, no lo aceptan [...] pensaban... se van a llevar a mi padre a su terreno, y esas cosas».

Como Veena Das explica en su estudio del amor entre un hindú y una musulmana, el amor que surge entre miembros de comunidades que han vivido y se han entrelazado en relaciones de violencia y odio no es fácilmente aceptable, aunque «una pequeña comunidad de amor puede surgir y, al menos en algunas vidas, romper la solidez de identidades oposicionales» (2010: 397). Los contextos donde el amor entre ambos se niega o ridiculiza para deslegitimar la relación reflejan sistemas abiertamente racistas y misóginos que estigmatizan a «la morita» por mujer no europea y además prostituta en el contexto religioso mojigato. Pero incluso en estas situaciones el amor constituye una ruptura o grieta en el orden racial/de género de lo legítimo. Un suceso

espontáneo —«estando un día... se enamoró»— que «fue tan grande» que pudo desafiar ese mismo orden de legitimidad.

### **Amor mestizo sexista, racismo feminista y control de la (in)movilidad**

La variable del género es fundamental en la articulación de estos desencuentros. Charo, que se enamora de su actual marido en la universidad, nos lo dice de manera muy gráfica: «No es lo mismo un chico Mohamed que se va a casar con Mari Carmen, que una chica Karima que se va a casar con José». Fatma cuenta su experiencia al respecto:

Yo no podía decirle a mi padre que me había enamorado de un cristiano y que me iba a casar con un cristiano, más siendo mujer, ojo, que hablamos de igualdad, pero no la hay, no existe esa igualdad, en la vida real no existe. La mujer no tiene el mismo rol, no desempeña el mismo rol en la sociedad que los hombres. Hablo de la cultura bereber, de la cultura árabe en general. Entonces claro, es distinto que se case una mujer con una persona de otra etnia, en este caso un cristiano, a que yo fuera hombre, la cosa era diferente. En una familia patriarcal donde el hombre todavía, desgraciadamente, está por encima de la mujer, y es el responsable de la educación familiar y responsable de la mujer, de los hijos, de que continúen las tradiciones y las culturas, pues el hombre al ser el que tiene el poder es al que «se le está más permitido» el mezclarse con una mujer de otra etnia.

En las relaciones mixtas, según el testimonio de todas y todos nuestros informantes, el hombre está en una posición de mucha mayor permisividad, independientemente de las formas de filiación, patrilineal en el caso musulmán, matrilineal en el caso judío, o bilateral en el caso español. Las tres formas de filiación son patriarcales, porque las mujeres ocupan una posición subordinada a la de los hombres o patriarcas. A pesar de que la filiación bilateral típicamente hispana sugiere una igualdad entre padre y madre, esta se refiere más a los derechos de herencia de la mujer y su capacidad de transmitir cargos y propiedades a sus hijos, que en la determinación del linaje, en el que predomina la

masculina por encima de la femenina. De forma similar, el caso hebreo, cuya matrilinealidad pudiera inducir a la errónea idea de que la mujer determina el linaje (la denominada «ley del vientre»), son los varones del grupo familiar los que controlan su patrimonio y reproducción, así como su movilidad social.

Parece por tanto una cuestión independiente de la particularidad cultural de las leyes de parentesco de cada grupo: los varones pueden casarse con mujeres fuera del grupo etnoreligioso por su posición de poder, tanto en la comunidad como en el ámbito doméstico. Como afirma Fatma:

Una mujer que se case con otra persona de otra etnia, arriesga perder las tradiciones, perder la cultura, perderlo todo, porque se va a imponer la cultura y las tradiciones del hombre [...] Todas seguimos en esas historias donde el hombre es el que manda, el responsable de la familia patriarcal, de transmitir la cultura, la religión, las costumbres, etc. [...] Como es el responsable de transmitir todo eso, tiene una especie de garantía como que eso [su linaje] va a continuar.

Los estudios clásicos de Lévi Strauss sobre el intercambio de mujeres entre varones que sellan alianzas patriarcales han evidenciado el estatus de posesión intercambiable (pero celosamente custodiada) de la mujer en los mercados matrimoniales, lo cual contrasta con la condición masculina. Por esto, los testimonios relatan la ardua lucha que supone para una mujer (musulmana, en este caso, pero también hindú, cristiana o hebrea) entrar en relaciones mestizas. Para la mujer la relación mestiza puede suponer una forma de pérdida, estando sujeta a formas de borrado interpatriarcal, como vimos en el capítulo histórico con el reconocimiento unilateral del linaje del varón. No es lo mismo esto que el tipo de pérdida por repudio familiar; se trata, por el contrario, de una pérdida marcadamente femenina por el hecho de ser mujer. Charo nos habla de cómo a la mujer musulmana «la destierran más».

Este tipo de dinámicas manifiestan que se criminaliza no solo la movilidad interétnica, sino la movilidad interétnica en términos feminizados. Esto resulta en formas de inmovilidad étnica particulares de la mujer. Amal, hija de padre musulmán y madre cristiana conversa, nos precisa que el matrimonio de una mujer



musulmana con un hombre cristiano es «como si allí se traspasara una línea que no se debía traspasar». La expresividad del lenguaje inconsciente es rotunda: esa línea refiere a una frontera, relatando de manera precisa el tipo de sistema —un régimen fronterizo— al que se enfrentan los encuentros mestizos. Vemos así como el régimen fronterizo se articula a través del género, y como el orden neocolonial se reproduce a través de formaciones interpatriarcales, como la reproducción patriarcal del linaje.<sup>7</sup>

Poco después de decir esto, preguntamos a Amal si esta línea no transgredible se daba en ambos grupos. Aclaró que, aunque se refería a «la parte rifeña, amazigh, los musulmanes, de la parte cristiana también se oyen muchos comentarios de padres, que no estaban muy de acuerdo con ... Eso creo que ocurre en todos sitios». El atajo argumentativo del «patriarcado Otro» —como decía una informante musulmana «la cultura más machista entre comillas»— se ve así rápidamente matizado por la no nombrada persistencia de celos racistas sobre el linaje cristiano, que se expresan, sobre todo, desde la figura masculina del patriarca. Es relevante la manera concreta en la que se expresa, porque en los detalles se construyen discursivamente las diferencias. Mientras la denuncia anti-patriarcal es un lugar común y casi automático para referirse al Otro (musulmán), es para el Uno (cristiano) un mero comentario casual. El recurso del «patriarcado Otro» acaba siendo instrumento para estigmatizar al musulmán y así mantener su lugar subordinado, al mismo tiempo que se desdibujan los patrones patriarcales propios (cristianos, hegemónicos). Decir esto último no significa que no haya diferencias, sino que cierta construcción de la diferencia —cierta representación— sirve como aparato del poder, parte del entramado neocolonial de la ciudad que produce a unos como superiores de maneras sutiles y a menudo imperceptibles (para la retórica de salvación feminista de las mujeres musulmanas ver Abu-Lughod, 2002; Mahmood, 2008; Mahmood y Hirschkind, 2002).

---

<sup>7</sup> Es relevante señalar que estas jerarquías no son solo etnoraciales, puesto que pueden crear mecanismos de diferenciación más allá de la diferencia etnoracial (un musulmán «abierto» en contraste con uno «cerrado»). Podríamos decir, pues, que estos mecanismos de diferenciación son cada vez más de carácter fronterizo, posiblemente oponiendo el musulmán «español» occidentalizado a todo otro musulmán «atrasado» (véase capítulo 7).

Como hemos visto antes, existen hallazgos empíricos que revelan una escasa disposición entre los «cristianos» a incluir en el círculo familiar o paradoméstico a personas amazigh-musulmanas, aunque sin duda los más jóvenes han vivido más en espacios interétnicos, como la escuela o los deportes, además del ocio. Sin embargo, hemos visto también que los melillenses de origen amazigh-musulmán están más abiertos a establecer relaciones sexoafectivas y matrimoniales con mujeres en especial, pero también en menor medida con varones cristianos. Así pues, es la comunidad cristiana la que más vigila esa «línea que no se puede traspasar». Encontramos un fortísimo rechazo de las comunidades cristianas al mestizaje con el Otro musulmán. La intolerancia no es, como lo representan los lugares comunes del discurso, sola prerrogativa del sujeto subalterno imaginado como no moderno: muy al contrario, es mayor en el sujeto que el discurso construye como «no patriarcal», «abierto» o «liberal».

Esto se refleja en cómo entre cristianos existe una mayor reticencia al matrimonio mixto cuando la implicada es la hija cristiana. Además, vemos que mucha de esta intolerancia al mestizaje con el musulmán —una forma de racismo— utiliza estos mismos argumentos del «patriarcado Otro»: «No te cases que los moros son muy machistas». De esta manera, se regula la movilidad femenina en nombre de un feminismo racista, estableciendo así patrones de control interpatriarcales. Por el contrario, la mayor apertura de los musulmanes al matrimonio —ciertamente regulada por el diferencial de género—, podría deberse también, a su vez, a la percepción de que estos presentan un estatus social más elevado (Ananou, 2015). En suma, bajo su apariencia de feminismo benévolo, la figura del «patriarcado Otro» se revela como una forma racista y patriarcal que reinscribe la superioridad europea sobre el Otro y controla la movilidad femenina mientras reclama defender su libertad.

La regulación interpatriarcal (y racista) de la movilidad femenina se ve claramente en un ejemplo que nos cuenta Fatma:

En el caso de la mujer se ve peor. Aquí en Melilla, hablo de mi experiencia personal, me da igual lo que piensen otras personas, aquí en Melilla en mi época, en mis años, casarse con un cristiano era más o menos pues ser una mujer, que se dedicaba un poco a la vida ligera, te trataban de prostituta y eso es duro, es muy fuerte.

La figura de la prostituta resurge aquí de su historia de larga duración en la ciudad. Se combinan así ambos sistemas de devaluación, sexismo y racismo, para estigmatizar la posición de la mujer no blanca. Este tipo de tropos se construyen colectivamente, desde pensamientos patriarcales musulmanes que rechazan y estigmatizan la salida de su hija del grupo, a pensamientos patriarcales cristianos aquiescentes que construyen la figura misógina de la «puta». Convergen pues ideologías patriarcales sobre espacios previamente jerarquizados etnoracialmente, creando una forma interseccional de devaluación que criminaliza sobre todo la movilidad de la mujer racializada.

La iteración más actual de este fenómeno tiene que ver con la figura de los «matrimonios de conveniencia» o «matrimonios instrumentales» que ocurren entre españoles y marroquíes (Llomas, 2011). Este imaginario criminaliza interseccionalmente a la mujer marroquí<sup>8</sup> desde una concepción occidental y liberal del amor que estigmatiza las uniones no «elegidas por amor» y motivadas por otras razones. Así, como veremos en el capítulo 7, se acaba criminalizando a la parte más vulnerable (la mujer racializada extranjera) en situaciones marcadas por desigualdades radicales, así como por profundas relaciones de dominación. Esto nos permite ver como las aparentemente inofensivas narrativas liberales del amor, construidas como universales y no situadas culturalmente, no son meramente descriptivas. Por el contrario, se construyen principalmente en contraposición a otros modelos: a modelos Otros. Lo que parece celebratorio e ideal sirve pues de instrumento para criminalizar las limitadas opciones que tiene la mujer racializada extranjera.

Decir esto no significa que uniones tan desiguales sean positivas o deseables. Por el contrario, significa señalar cómo los mecanismos discursivos que celebran el amor liberal sirven para excluir las opciones de las mujeres marroquíes del campo de lo legítimo, lo deseable y, en último término, lo permisible. De

---

<sup>8</sup> Esta criminalización no es exclusiva de la mujer: el hombre marroquí también puede ser estigmatizado por este discurso. Sin embargo, como analizamos en el capítulo 7, estos estigmas están altamente feminizados por la construcción de una «invasión» que es tanto geopolítica como sexual. Cabe remarcar que esta criminalización no se limita a las relaciones mestizas, puesto que implica también matrimonios transfronterizos entre musulmanes.

manera parecida al atajo argumentativo del «patriarcado Otro», se reinscriben así las jerarquías en lo que se refiere a qué agencia se concibe y cuál no, cuál es legítima y cuál no. «Elegir el amor» desde la posición de privilegio de la ciudadanía española y la visión liberal es legítimo; incurrir en un «matrimonio instrumental» —por mucho que sea la única opción posible— no lo es. El resultado es criminalizar las posibilidades de progreso que se le presentan a la (y el) extranjero, obstaculizando la subversión de la jerarquía fronteriza.

La similitud con la dinámica del «patriarcado Otro» resulta reveladora. El resultado en términos de «buenos» y «malos» se repite. Mientras que la intolerancia patriarcal (y racista) cristiana al mestizaje con el musulmán se normaliza, la intolerancia patriarcal musulmana se estigmatiza. Mientras que la cuestionable estrategia del hombre europeo buscando una sirvienta sexual, afectiva y doméstica vulnerable se esconde y se normaliza, los medios de la mujer marroquí para mejorar su vida se criminalizan. El «amor» eurocéntrico y liberal, como su «feminismo», son formas de control de cuerpos feminizados y racializados.

Charo señala otro elemento crucial de estas dinámicas a la vez sexistas y racistas. Porque «socialmente está peor visto», «generalmente es la mujer la que siempre tiene que ceder ante el hombre», una condición que se profundiza con la diferencia de «nivel académico» (la clase). Aquí «ceder» tiene tintes parecidos al tipo de neutralidad usada con los «comentarios de los padres» cristianos que mencionaba Amal, y es más que probable que se refiera a situaciones que van desde lo insignificante hasta la violencia y el abuso. Es decir, la posición simbólica y material ya precaria de la mujer pobre y racializada (especialmente la extranjera) acrecienta su falta de recursos para combatir situaciones de abuso o servidumbre. La economía simbólica de la que hablamos, pues, se traduce en formas de inmovilidad perpetuadas a nivel material, mostrando de nuevo la complicidad de formaciones patriarcales que co-autorizan y reproducen estigmas feminizados para mantener su poder.

En resumen, explicar la movilidad restringida de la mujer musulmana por «la cultura más machista entre comillas» es una forma neocolonial de construcción de la otredad etnoracial que a su vez borra los patrones patriarcales propios. Como hemos

visto, se combinan distintos factores a la hora de restringir esta movilidad: la intolerancia racista de los cristianos, los pensamientos patriarcales cómplices, y la combinación de estos en un racismo y sexismo intensificados. Es esta la «línea que no se debe traspasar».

# 5. Infancia mestiza y crianzas

## Albores mestizos: el nombre

La narración sobre la experiencia «mestiza» regresa a la infancia como espacio y lugar de crianza. Después del amor interétnico o interreligioso, se haya o no realizado un matrimonio mixto, nace un niño o una niña cuya posición «entre» categorías y prácticas culturales va a marcarle la vida. Así es como ellos definen la vida «mestiza». Es un fenómeno frágil que ocupa los intersticios de las fronteras culturales. La vida mestiza está siempre por hacer, no hay recetas ni herencias, no hay identidad mestiza sino experiencias vitales acuerpadas a través de emociones y afectos producidos en interacciones sociales en el seno de la casa, de la familia nuclear y extensa, de la esfera paradoméstica.

El primer gesto es *nombrar* la vida mestiza. Este acto implica profundas emociones íntimas y ritualizadas social, cultural, religiosa o legalmente en fiestas, bautizos, o inscripciones en el Registro Civil. El nombre es la forma de convertir un «cualquiera» en un «alguien» (Geertz, 1973), y es por ello por lo que el no reconocimiento y la negativa a registrar al niño se convierten en una de las más tempranas formas de negación. Siguiendo la lógica del antropólogo Geertz, el niño sería un nadie hasta ser nombrado. Las emociones que implican el acto de nombrar ese nuevo ser tienen que ver con la idea de que el nombre necesita dos cualidades, una que va a expresar lo que el niño es y cómo se

sitúa en las relaciones sociales y familiares. En el acto de ser nombrado el nuevo ser no participa, pero si le unge con su dimensión social de manera condensada. Los nombres no solo marcan las fronteras del lugar social (el linaje, el sexo, la posición entre los hermanos, etc.), sino que también pueden superarlas simbólicamente. Y este deseo se manifiesta en el uso de nombres propios derivados de distintas herencias culturales: Fátima María o José Ahmed. O, por el contrario, este nombramiento puede manifestar con claridad las expectativas monoculturales impuestas por el padre, por la madre, o por ambos.

En este acto performativo intervienen normalmente varias generaciones. Las y los abuelos, en primer lugar, porque ser nombrados como ellas o ellos es una muestra de respeto y una especie de regalo o reconocimiento de su ascendencia familiar. La negociación entre ambos padres sobre esta cuestión puede ser similar a la de otras familias no mixtas, pero cobra una enorme importancia en las familias mixtas: «A mi me llamaron Fatima María, a mi hermano Juan Abdul y a la pequeña Dunia». Son procesos sociales que incorporan además nociones antropológicas de qué es la persona, el parentesco y el género. Encontramos formas de nombrar que implican el lugar de una hija o un hijo, que eligen nombres familiares o que escogen más bien nombres que individualizan al bebé. De alguna forma los nombres no solo «dicen» cosas sobre el nacido, sino que tienen la pretensión de «hacer» cosas, cristalizar relaciones sociales o proyectar anhelos y expectativas sobre la descendencia.

Además de identificar, el nombre clasifica a la persona como parte de un grupo. Por eso los niños con nombres dobles son una manifestación tanto de biculturalidad como de inestabilidad y desequilibrio, razón por la cual otros niños se ríen cruelmente de las y los mestizos como «nadies». Recogimos estas notas en el diario de campo de 2017 (Clara Estévez), en los talleres de Tiro Nacional que realizábamos con la ONG Oxígeno, Laboratorio Cultural:

A Míriam le avergüenza su apellido (de hecho, no llega a decirlo) porque es musulmán. Sara, su prima, nos explica que su padre es musulmán y que su madre es cristiana, por eso tiene apellido musulmán. Entonces Míriam añade que odia a su padre, que nunca va a verla y que siempre le promete que le va a dar

regalos, pero no lo hace. Por eso, ella es solo cristiana. A Ismael también le avergüenza su apellido musulmán, aunque no por los mismos motivos, dice que es porque «suena muy tonto». Él, sin embargo, es hijo de una mujer mestiza y de un hombre marroquí al que apenas ve, pero sí que se siente musulmán. El primer día se presentó diciendo: «Yo me llamo Ismael y soy musulmán». Aun así, él nació en Málaga y se define como malagueño, y define a su padre como marroquí, con el que no se identifica para nada. Es interesante observar hasta qué punto la relación con los padres condiciona la posterior identificación con las categorías que dividen Melilla. Sara, que es mestiza también, vive con su padre y su madre, mantiene buena relación con ambos y habla de sus dos apellidos sin problema.

El nombre no es solo una forma de clasificación, sino que se usa como una herramienta de negociación en las relaciones sociales. El nombramiento bicultural no solo se plantea como la posibilidad de escoger, que como veremos más adelante reproduce la lógica clasificatoria monocultural, sino la posibilidad de mantener ambas identidades y registros sociales y personales. Nombrar implica reproducir grupos socioculturales, pero también puede expresar una resistencia a la pertenencia monocultural.

### **La viabilidad mestiza: respeto y biculturalidad**

La respuesta más frecuente a preguntas sobre la vivencia mestiza, desde relaciones amorosas hasta situaciones con descendencia, refiere al *respeto* como condición de posibilidad y base para que una relación mixta sobreviva y que la vida mestiza prospere.

¿Qué es el mestizaje en una palabra?, le preguntamos a Charo:

¿Con solo una palabra? Respeto. O sea, si yo voy a tu casa, yo te tengo que respetar, yo no te tengo que imponer mis costumbres, ni mis cosas. Yo te tengo que respetar, si tu vienes a la mía, tú me tienes que respetar, entonces seguro que vamos a convivir bien y seguro que vamos a crecer juntas. Ahora si yo voy a tu casa y pretendo imponerte, entonces va a haber un conflicto, entonces yo creo que el respeto es lo fundamental de todo.



Amira nos cuenta que en su pareja no hay ningún problema con respecto a la cultura o la religión porque «él me respeta la mía y yo le respeto la suya.» Si bien las relaciones con mayores asimetrías de poder pueden aguantar más faltas a ese respeto, la sostenibilidad misma de la mixticidad depende de estos factores. La no interferencia o, incluso mejor, la participación en las prácticas culturales del otro expresa un respeto recíproco que es fundamental para mantener un espacio donde la experiencia mestiza fructifica:

Yo hago el Ramadán, rezo... Mi hijo mayor hace el Ramadán, hacemos nuestras fiestas... O sea, a mi marido no le importa... Incluso en alguna fiesta él también se viene conmigo. Por ejemplo, cuando llega la Fiesta del Cordero... O sea que él me respeta y yo a él.

Es interesante cómo se plantea el respeto en términos de participación en la cultura del otro y no como «mezcla». La identidad «mestiza» no funde las herencias culturales, sino que coexisten en las experiencias vitales a través del respeto mutuo. El respeto se distingue de uno de los valores principales del multiculturalismo liberal, la tolerancia. La tolerancia no siempre está basada en el respeto, tolerar se basa en la paciencia frente a la diferencia, en consentir o transigir algo con lo que no estamos de acuerdo. Respeto tiene otra connotación, que indica consideración. Respetar es tener en cuenta y entrar en diálogo, aunque haya reticencias o conflictos. La tolerancia se entiende como un principio general, que está desarraigado de lo concreto, mientras que el respeto que enuncian las mestizas siempre está situado en una posición real, dándose en momentos y casos concretos —«al respetar a mi familia, respeto a la cultura ¿no?»—. Las mestizas hablan de respeto a tu ser querido en las situaciones de la vida cotidiana. Por otra parte, la participación como forma importante de respeto —«convivir bien y... crecer juntas», ir a celebraciones— apunta al respeto no solo como principio concreto, relacional y acuerpado, sino como práctica activa que requiere más que la no agresión o la no interferencia.

Por otra parte, por su concreción y carácter activo, el respeto se diferencia de la tolerancia en que este no puede, como aquella, movilizarse para reinscribir quién es tolerante y quién no. Existe

sobrada evidencia a nivel global de cómo se utiliza la «intolerancia» del Otro (musulmán) para justificar acciones neo-imperiales de dudosa legitimidad (véase la invasión de Iraq o la ocupación de Afganistán). Esto nos revela una vez más la colonialidad de nociones liberales como tolerancia. Ya sea estigmatizando al Otro por un supuesto mayor machismo (el feminismo racista del «patriarcado Otro» que hemos revisado en el capítulo anterior), contraponiendo el amor «libre» o «elegido» al «no libre» o «instrumental», o utilizando la «intolerancia», el patrón racista de estigmatización se repite. La noción del respeto concreto evita esos binarismos conceptuales y centra una reciprocidad situada en su contexto vivido, practicado en el día a día y lejos de abstracciones liberales vaciadas.<sup>1</sup>

En la crianza el respeto es si cabe más central, puesto que potenciales diferencias pasan de ser individuales a tener repercusión sobre el cuerpo y la vida de una persona. Charo explica que:

El respeto, siempre he respetado mucho la cultura y siempre he tenido muy claro, tanto yo como mi marido, hemos tenido muy claro que a nuestros hijos no les íbamos a imponer nunca una cultura, hemos convivido con las dos culturas, mis hijos han convivido con las dos y luego, ellos saben... Ellos son mayores, ellos deciden por sí mismos. Y eso ha sido un poco la tónica de nuestras vidas.

Este respeto activo enunciado por las parejas mestizas apunta sobre todo al deseo y la práctica de construir una *experiencia de biculturalidad*, que se concibe como un acto de enriquecimiento. En ella, los niños crecen en ambientes donde, idealmente, se viven y practican ambas costumbres en el día a día. La religión en este contexto es más cultura que dogma o identidad heredada. Existe una reivindicación bicultural (que no sincrética) de la religión. Por ejemplo, en la familia de Laila, sus padres:

Tomaron la decisión de estar un año en la religión cristiana y otro en la musulmana [en el colegio]. A lo mejor hacían alguna actividad en la religión cristiana y estaba yo ahí y a lo mejor me

---

<sup>1</sup> Desarrollamos en mayor detalle esta cuestión en el capítulo siguiente, a través de los conceptos de «aspiración moral» y cotidianidad.

llamaban [de la otra] para algún momento ocasional. Y ha sido algo que como he tenido por la derecha y la izquierda, por los dos lados, nunca, no me impacta. [Me decían:] «¿Este año que te apetece más, musulmana o cristiana?»; «Papá, es que se van de excursiones, y a mí me apetece». O, porque han hecho meriendas y pastas, claro como éramos niños, pues tiramos por ello.

Las identidades biculturales rechazan así la idea de ser un 50 % de una cultura y un 50 % de otra. Cuando la vida transcultural fructifica, se es al 100 % de una cultura y al 100 % de la otra. No resta, añade. No imposibilita, genera la posibilidad constante de intercambio.

### **El sostenimiento mestizo: trabajo afectivo y relacional**

Así, la aspiración bicultural se combina con el deseo de educar y al mismo tiempo hacer feliz a la niña. En este caso, participan no solo los padres sino también profesoras y otros miembros del círculo cercano, que facilitan u obstaculizan la experiencia transcultural. Esto nos devuelve al plano paradoméstico de la crianza mestiza, cuya posibilidad va mucho más allá de la familia nuclear, y, como veremos más adelante, es sostenida por campos relacionales que exceden lo «privado». Parte de este respeto, dice Bezma, es que «nosotros [los padres] te podemos aconsejar, pero nunca obligar».

Pero el respeto no es inhibición, no prestar atención a las esferas donde el o la niña mestiza se enfrenta a lo diverso. De hecho, como veremos, esta inhibición de los padres en la crianza puede generar desafección, rabia, rechazo. En este espacio aparecen las abuelas como protagonistas de la transmisión cultural y el respeto, o de su ausencia, como sucede en el caso de Rosa, hija de hebreo y cristiana:

Llega un momento clave que son los nueve años, porque a los nueve años es la comunión, que claro toda mi clase entera hacía la comunión, y yo no hacía la comunión. Y es la edad también en la que las mujeres se iban a hacer el *bat mitzva* femenino, se empieza a preparar para hacerlo a los trece años. Entonces ahí es un momento, el único momento en el que mi abuela católica [...]

nos llevaba a misa porque había una cosa también social [...] y entonces es una época en la que ella empieza a decirme, bueno a lo mejor si haces esto, como todo el mundo, formarás parte de esto como todo el mundo, pero cuando volvía a Melilla con mi abuela [hebrea] era como siempre «tú porqué has ido a eso y tu porque has hecho esto» y yo «abuela no sé no lo he pensado». Entonces yo ahí sí que hubo un momento en el que sentí una especie de rechazo a las dos, de decir, a mí no me interesan vuestras historias, yo lo que quiero es un cumpleaños muy grande, como el de todos mis amigos que hacen la comunión, y ya volveremos a retomar este tema más tarde.

En contraste, Charo describe su sutil intervención con la bisabuela de su niño mestizo para producir emociones de empatía y pertenencia en todos los miembros de la familia:

Que la llamaba «hanna», con esta persona, o sea no hablaba, yo no hablaba porque no... Ni yo conocía la lengua, ni ella conocía la mía, pero siempre, siempre iba a sentarme con ella, le llevaba a mi niño, para que lo viera, para que mi niño conociera a su hanna, era su bisabuela, ¿no? [...] Y a ella le encantaba, y ella cuando hablaba de mi me ponía así... (gesticula) Y yo decía tierra trágame, porque le daba lo mismo hablar de mi dentro de un salón lleno de mujeres y todo el mundo mirándome y yo decía, qué me está pasando ¿no? ¿Y por qué? [...] Porque yo la respetaba muchísimo, porque yo decía, bueno, aunque no tenga una conversación grande, decíamos cuatro cosas, iba a sentarme con ella, a tomar un té con ella y a llevarle a mi hijo, bueno vivíamos en la misma... Bueno en la casa típica marroquí, con los patios, yo tenía mi apartamento, cada uno tiene... Pero estábamos todos juntos ¿no? Entonces, a mi esta mujer sé que me quería y al principio era una extraña, pero sé que me quería simplemente por eso. Las otras mujeres de los primos me decían «¿qué le has dado a hanna para que te quiera así?» Digo yo «respeto y cariño», yo «respeto y cariño, otra cosa no le he dado». Entonces creo que es fundamental eso del respeto y luego eso, el cariño, que no te cierres, no te cierres en ti. Yo creo que eso es la base de que mis hijos hayan crecido bien.

Aquí discernimos una característica central del mestizaje en Melilla. No es un respeto abstracto el que posibilita el mestizaje y la biculturalidad, sino un quehacer cotidiano en el que intervienen

los trabajos de cuidados —llevados a cabo sobre todo por madres y otras mujeres— como elemento indispensable a la vivencia mestiza. Las labores afectivas y relacionales sostienen la crianza bicultural, movilizandoo herramientas emocionales que se convierten en indispensables para instilar en la niña un aprendizaje profundamente personal e intransferible.

El respeto —palabra central del discurso sobre el mestizaje— es pues solo una dimensión de la crianza mestiza, que se apoya y se nutre del trabajo afectivo —«el cariño»—, en tanto argamasa fundamental para construir las relaciones necesarias para cuidar de la vida mestiza de su hijo. Mucho más allá de una tolerancia abstracta o incluso de un respeto concreto, son *emociones* puestas en práctica para crear un ambiente favorable para la crianza transcultural del niño. Este ambiente, producto del trabajo afectivo feminizado, crea un campo de posibilidad para que la vida mestiza no solo sobreviva, sino para que también viva y florezca. Charo sigue diciendo:

A mi hijo, cuando era pequeñito, estábamos en Nador, y veía en la televisión anuncios de jamón cocido y me decía «Mamá a mí me gusta el jamón». Digo «sí cariño y mamá te compra». Y me decía «los árabes no comen jamón, pero a mí me gusta». Digo, «¡sí! Y yo te compro» [...] Ahora, siempre he respetado, he hecho cumpleaños en casa de mis suegros y hay muchas cosas para comprar, no tengo que comprar cerdo, puedo comprar pavo, atún, puedo comprar muchas cosas y hacer el cumpleaños de mi niño perfectamente respetando, yo por que iba a decir «No, no, no... Yo quiero hacer bocadillos de jamón ¡no!... Si quiero bocadillos de jamón, hago el cumpleaños en mi casa y no lo hago en otro sitio». Por eso digo respeto, respeto, y yo me siento respetada también y nunca me han obligado a nada, ya digo yo con mi familia... Quizás tenga una familia abierta, no lo sé, la quiero mucho, eso es lo primero.

La inseguridad e incertidumbre del niño, confundido ante mensajes doctrinales diferentes y aparentemente contradictorios, se temple a través de la labor afectiva de su madre. Sin esa labor y ese apoyo constante, el niño no tendría la base para entender su posición entre dos «bandos» (término ampliamente utilizado en la ciudad) cuyo antagonismo es exagerado en medios e interacciones. Pero con los cuidados de su madre, José/Yusef ve

su vivencia transcultural como algo posible y se siente cómodo en ella. Ante la frontera omnipresente, *los cuidados materializan su vida transcultural como posibilidad*.

De nuevo, no se trata de una grandilocuente formulación de tolerancia, encuentro o koiné multicultural. Se trata, por el contrario, de tácticas cotidianas de cuidado *practicadas* antes de ser siquiera conceptualizadas, que permiten el mestizaje en su expresión más tangible y concreta. Poco importa que los anuncios de jamón sean en teoría incompatibles con la parte musulmana del niño. Lo importante es cuidar de la persona que florece entre esas supuestas incompatibilidades —persona que, al florecer, pone esas mismas contradicciones en suspenso a través de un trabajo afectivo, de una ética consciente de amor (no romántico)—. Ahora bien, decir que el amor es una motivación importante en la crianza no significa naturalizar el trabajo de cuidados ni, en términos marxianos, el valor que crea este trabajo feminizado. Este tipo de argumentos han sido y son utilizados precisamente como justificación de la carga desigual del trabajo afectivo sobre las mujeres. Conscientes de ello, podemos afirmar aquí una ética de amor como una práctica positiva que afirma la vida, y que, aunque situada en una profunda desigualdad de género que debe ser combatida, hace posible la vida mestiza.

Este tipo de trabajo afectivo de la crianza mestiza es intergeneracional. El trabajo relacional feminizado permite relaciones de parentesco flexibles y conforma prácticas antirracistas de cuidado que atenúan la diferencia y permiten fluidez y biculturalidad. Esta práctica o *performance* transcultural no es un proceso de fusión, sino una experiencia de pluralidad. La niña crece en un ambiente transcultural donde los enfrentamientos, contradicciones o incompatibilidades tienen que ser negociadas mediante relaciones familiares cotidianas: «Cuando [los niños] van con la abuela a Málaga o a Badajoz pues comen jamón y cuando están aquí con su madre pues carne Halal». Esto permite que en la vivencia diaria se desarrolle una habilidad cultural doble, como dicen los melillenses, de la manera «más natural». La hija de Fatma, por ejemplo, desarrolla esta capacidad desde la más tierna infancia:

Un ejemplo que yo he vivido con mi hija, fijaros, en la cultura musulmana eructar es algo bueno, es algo positivo, si tú me invitas a tu casa a comer y yo eructo pues el anfitrión, o el que está

al lado de mí sentado, quien sea, *alhamdulillah*, que quiere decir que me ha sentado bien tu comida, que estoy a gusto, estoy feliz y por eso he eructado. Pero en cambio en otra cultura eructar es una falta de educación. Yo por ejemplo a mi hija, cuando estaba con mis amigos, o en determinados ambientes, pues al eructar le decía que eso es de mala educación, le decía no eructes, mi vida esto no se hace, y en cambio cuando estaba en casa de mis padres, con los abuelos, la niña eructaba y mi padre y mi madre le decía *alhamdulillah iyitino* y entonces ella ¿qué hacía? Eructaba más aun. Entonces sabía, pequeñísima, con 2 o 3 años, sabía perfectamente, donde eructar y donde no.

De nuevo, es el aprendizaje afectivo y relacional el que hace posible vivir un conjunto de normas e identidades transculturales, pero no contradictorias. Incorporadas desde la niñez temprana, estas normas transculturales no son discursos ni modelos óptimos de organización social, sino elementos acuerpados en lo más íntimo de la experiencia. Así, la exposición a conjuntos de normas culturales dobles no es un aprendizaje de culturas objetivadas. La crianza de las mestizas se puede pensar más bien como lo formulan Laplantine y Nouss, como una «invitación a encontrar autonomía basada en la heteronomía [...] [a] ser el uno y el otro en diversos encuentros socioculturales» (2007: 33).

Todo ello crea los espacios de crianza en los cuales la vivencia mestiza se hace posible. Estas prácticas al tiempo feministas y antirracistas cimientan un concepto emic de convivencia *desde abajo* en el cual vivir juntos se vive y resuelve en lo cotidiano, al contrario que en los modelos de convivencia desde arriba —la gobernanza multicultural—. Este énfasis en la práctica y el cuidado problematiza el uso retórico de nociones que abundan en el discurso dominante melillense como hibridez, «intercultural» [*sic*] o interculturalismo. Mucho más que un discurso, estas crianzas dejan una marca indeleble en las experiencias de las mestizas, en su carácter y sus competencias. Como cuenta Mustafa:

[El mestizaje] es más [que una mera unión entre diferentes] porque no solo la persona, por ejemplo, mi padre, trae la cultura a la familia de mi madre y viceversa, sino que también trae costumbre, trae formas de vida, porque mi padre a lo mejor estaba acostumbrado a vivir de una forma y que mi madre le ha enseñado otra, pues yo tengo que acoplarme a una forma de vida

totalmente distinta a todas las casas que podéis ver, porque es una mezcla solo mi padre y solo mi madre. O sea, mi forma de vida es diferente a todas las demás, en todos los ámbitos. Creo que el mestizaje es mas allá de religión y cultura, es eso, es un... desde el chupete hasta la muerte es una forma de vida distinta a cualquier otra persona.

Así, como dijo una vez bell hooks, estas prácticas crean los «cimientos [con los que] darle a la vida un nuevo sentido» (2021: 81).

### **Identidades mestizas, más allá de la elección**

Participando de ambas culturas y sus respectivas fiestas, los niños mestizos desarrollan una conciencia sociocultural dual. Esta conciencia sostiene una especie de doble latencia cultural e identitaria que se ve sujeta a presiones e incertidumbres durante el proceso de crecimiento del niño mestizo. Estos devenires inciertos resultan en una suerte de autonegociación de la identidad por parte de la persona. Lo que madres y parientes enfatizan como «dejar espacio para que elijan» se traduce en un campo identitario personal que trasciende en mucho la mera elección individual entre distintas opciones, *à la homo consumens*. Por el contrario, este proceso identitario se da en un campo relacional marcado por la experiencia afectiva y vivencial, más que la razón introspectiva. Fatma, que no es mestiza, pero sí madre de mestiza, relata:

Es que Cristo no existe, existe Mahoma; para el musulmán, la cruz, el símbolo de la cruz, es pecado, y yo decía «pero ¿cómo puede ser esto posible?» Y todas esas contradicciones, todas esas cosas... El cerdo es pecado, cuando yo veía a mis amigas ir al instituto con el bocadillo de chorizo, o de jamón, a mí me venía el olorcito de chorizo y de jamón. Y yo sabía que eso era pecado, que no se podía comer ni jamón, ni nada de cerdo, porque en mi casa, jamás se ha comido, ni se come. También el alcohol, porque era pecado y porque los padres de mis amigas —estoy hablando de mi adolescencia— cuando voy a casa de mi amiga a recogerla para ir al instituto, en la mesa tienen vino, tienen cerveza y comen con alcohol y aquí yo veo que todo funciona normal e incluso mejor que en mi casa.



El proceso de negociación, así pues, se resuelve y transforma constantemente en las tácticas diarias y a través de relaciones personales y de parentesco. En la construcción de identidad, más que categorías binarias *a priori*, la experiencia, la incertidumbre y la ambivalencia de la trayectoria de la mestiza son lo más determinante. Es así que es un proceso profundamente íntimo a la vez que irreduciblemente relacional, pleno de agencia a la vez que influido por factores externos. Fatma sigue explicando su propia experiencia:

Hay épocas en la vida en la que te ves perdido... Conforme vas madurando, creciendo, vas preguntando, indagando, te vas autoconstruyendo tu propia... Llamémosle identidad. Hasta que ya llegas a una edad en la que tú vas madurando, vas asimilando cosas y las vas interiorizando, las vas haciendo tuyas. ¿Por qué? Porque te gustan, porque te convencen, o simplemente porque te hacen feliz, porque te sientes mas libre o te hacen sentir mejor contigo mismo. Yo he ido seleccionando y cogiendo de cada cultura lo que más me ha gustado, lo que me ha convencido, lo que me ha llenado, lo que realmente me ha llenado y he visto positivo para mí... Posiblemente una persona que esté a mi lado cogería otras cosas diferentes, porque somos diferentes.

Vemos aquí que esta negociación identitaria es una experiencia profundamente personal que se resuelve, dirime y transforma en la cotidianidad vivida y sentida. Se trata de una trayectoria afectiva y relacional íntima.

Cuando madres y padres hablan de una «elección» —«que ellas mismas evalúen conforme vayan creciendo, si toman alguna decisión, libres son, nosotros las respetaremos»— significa respetar, en último término, la autonomía de la niña en su trayectoria identitaria. Por ello, la crianza mestiza *no necesita* (si bien a menudo aboca a) una «elección» como tal. Laila nos habla de cómo:

Yo realmente no he elegido... Tengo más profundizado el tema de la iglesia [cristiana], me ponen una imagen de la virgen de Fátima y la reconozco, sí, quizás conozco más las partes de la iglesia. Y sí me siento más cerca de la cristiana, más como identificación, pero creo que es porque la he tenido más cercana.

En una experiencia bicultural permeable, la adscripción se rige por los afectos y vivencias con respecto a uno u otro grupo. Por ello, de manera crucial, *la crianza mestiza abre la posibilidad de no tener que elegir*. Esto, a su vez, cuestiona la base misma de la pregunta «¿tú qué eres (etnoculturalmente)?» como forma de organización social. Es decir, cuestiona el orden etnoracial del discurso. Iris lo expresa de manera meridiana:

La gente muchas veces me pregunta «¿y tú qué eres, cristiana o musulmana?» No, soy mestiza, o sea, no me hagas elegir, porque no voy a elegir, porque a mí me han criado en la igualdad y en el respeto hacia las dos. En mi casa cuando ha sido Navidad, ha sido Navidad, y cuando ha sido la Pascua ha sido la Pascua. Llegaba el día y mi madre decía, hoy es la Fiesta del Borrego, y sí, es la Fiesta del Borrego y es la fiesta de mi padre.

Una vez más, el trabajo afectivo de la madre permite cultivar la biculturalidad y posibilita que Iris no tenga que elegir si es «mora» o «cristiana». En ella, la experiencia mestiza suspende la supuesta división de entidades separadas —o, más bien, atravesadas por una frontera—.

No debemos subestimar, sin embargo, la intensidad del orden fronterizo, incluyendo estos planos de mayor intimidad. Como analizaremos más tarde en detalle, la referencia a una «decisión» por parte de las madres no es fortuita. En Melilla, la eventual identificación monocultural de la mestiza predomina. El campo de posibilidad abierto por las prácticas feministas y antirracistas de la crianza se ve en último término truncado y reducido a lo efímero. La frontera impera.

### **Tipologías de las crianzas mestizas**

Estas dinámicas biculturales se expresan como óptimas y necesarias para la crianza mestiza. Pero no son necesariamente las únicas, ni mayoritarias. El cuerpo y la vida de los niños mestizos son un campo contencioso para la inscripción cultural y la reproducción del linaje. Este campo está además atravesado por afectos y apegos complejos, a veces difíciles de transmitir, explicar o mediar. Es por ello que existe siempre potencial de conflicto, y

a menudo, aun cuando exista, el deseo de biculturalidad puede toparse con obstáculos. Hassan da un buen ejemplo:

La circuncisión, ese tema te crea un conflicto de forma directa e indirecta, de algún modo aún quedan algunas coletillas. Mi hermano lo plantea incluso desde un punto de vista sanitario o de salud, de qué es lo mejor para el niño, pero la mujer lo toma como una especie de... Hacer esto puede ser un gesto de confirmación de que lo vas a adaptar única y exclusivamente a tu cultura, y simplemente ese conflicto pues se ve también de forma diaria.

Así, el conflicto surge cuando se imponen decisiones irreversibles y no negociadas sobre la identidad del hijo, como en el caso de la circuncisión u otros rituales sobre sus cuerpos. En este contexto, el bienestar del niño depende no de derechos individuales abstractos, sino de las frágiles estrategias cotidianas de las relaciones personales y de parentesco. El conflicto puede tener consecuencias muy diferentes. A menudo, los conflictos parentales o filiales, así como experiencias de parientes ausentes o negligentes (sobre todo padres), resultan en la pérdida de la pluralidad en la crianza del niño, y el giro hacia identidades monoculturales.

Prestar atención a los conflictos nos permite refinar nuestro conocimiento sociológico del mestizaje. Dependiendo de la actitud de padres y madres, la relación y el poder que rija sus interacciones, y las formas de resolución (o imposición), la crianza mestiza puede desarrollarse de muy distintas maneras. En nuestro trabajo etnográfico emergen patrones de comportamiento en las familias mestizas que sugieren los siguientes tipos ideales sobre la relación de crianza:

<i>Religiosidad</i> → <i>Religión</i> ↓	<i>Exclusiva</i>	<i>Permeable</i>
<i>Dominante</i>	(1) Monocultural: religión y linaje impuestos	(2) Tendencia a la monoculturalidad, pero no impuesta
<i>No dominante</i>	(3) Crianza negociada	(4) Totalmente bicultural

Estos tipos ideales no corresponden a la «realidad» en ningún caso específico, sino que sirven para bosquejar heurísticamente las distintas formas que toman las uniones mixtas con respecto de la crianza. Las hemos construido a partir de «regularidades estadísticas cualitativas» recogidas en el trabajo empírico, y seguimos la propuesta analítica de Weber. Escogemos dos variables manifiestamente relevantes: una, si la religiosidad es exclusiva o permeable y, dos, si existe una religión dominante en la pareja y/o familia, ya sea por ser más practicada o más presente, o por relaciones de poder en el matrimonio.

Cuando se combina una religión dominante en la pareja / familia con una religiosidad exclusiva o normativa (tipo ideal 1), la tendencia es hacia un tipo de crianza en la que se impone una identidad cultural. Esto se puede dar de dos maneras dependiendo del género de la religión dominante. Si es hombre, su posición dominante se ampara normalmente en una relación patriarcal en la que prima el linaje masculino, lo cual al combinarse con cierta exclusividad acaba imponiéndose sobre la religión de la mujer. Si es mujer, la posición dominante de su religión suele darse por el desinterés, descuido o ausencia del padre en la transmisión del linaje, lo que permite que, dada la mucho más fuerte presencia maternal y su fe exclusiva, se acabe conformando una crianza monocultural. Por ejemplo, Míriam, hija de gitano y musulmana nos cuenta como:

A mi padre le daba igual, decía «A mí me da igual la religión que tu escojas, que a mi me da igual». A mi madre era más un poquillo como que, tienes que entender esto y lo otro del islam, y claro como aquí son casi todos musulmanes, pues claro, yo me he criado con musulmanes y me he acostumbrado .

La diferencia de género aquí es importante, pues la mujer tiene una mucho menor capacidad de imponer su religión de manera exclusiva o estricta más allá de la ausencia del padre. En ambos casos, ya sea por dominación o descuido patriarcal, la posible pluralidad de la experiencia mestiza es suprimida o severamente restringida.

Cuando se combina una religión dominante en la familia con una religiosidad más permeable (2), la monoculturalidad sigue prevaleciendo, aunque esta vez no de manera directamente

impuesta. Esto puede darse, por ejemplo, con un patriarca cuya religión prevalece, pero permite que sus hijos y mujer practiquen otra religión, sobre todo en tanto en cuanto no interfiera demasiado con su vida normal. También puede darse, por otra parte, con una mucha mayor presencia de la madre y su religión, pero cierta participación de las celebraciones y cultura del padre, aunque de manera superficial. En ambos casos, es probable que los hijos acaben optando por la religión dominante en su contexto, ya sea identificándose con el linaje del patriarca o decantándose por la religión de su madre, más presente. Sin embargo, en el camino han podido participar, si bien quizá de manera reducida, de la otra cultura, ampliando su bagaje transcultural y mestizo. Tanto en el caso (1) como en el caso (2), podríamos decir que la crianza mestiza naufraga, en tanto prevalece lo monocultural. Esta se pierde en el camino, más o menos directamente, e inhabilita sus prometeicas posibilidades.

Cuando se da una religiosidad relativamente estricta pero la relación matrimonial y familiar en cuanto a culturas es más equilibrada (3) —por ejemplo, una madre cristiana practicante y un padre musulmán creyente—, se dan crianzas en las que la negociación es central. Puesto que ambos padres son fieles a una forma de hacer las cosas y ambos tienen una presencia similar en la crianza, cada decisión puede abrir un campo de negociación (o conflicto). La biculturalidad se da de hecho, pero no sin tensiones, y en estos casos el cuidado que describimos más arriba es particularmente necesario para asegurar a la niña su posición no contradictoria entre ambas culturas. Iris nos cuenta uno de estos casos:

Yo tengo en mi familia un caso que es mi sobrino, mi cuñado es musulmán, el hermano de mi pareja, han tenido un niño y yo no creo que vayan a aguantar. Y todo viene de que imponen lo que ellos quieren, y ese niño no puede vivir así, ese niño está mal. Porque al final si mi madre y mi padre están siempre discutiendo por todo, ¿qué es lo que está viendo el niño?, ¿os habéis parado a pensarlo? Porque yo se lo he dicho muchísimas veces, es que no tiene nada de malo, o sea, en vez de imponerle enseñale la tuya y el otro la suya, ese niño no va a ser pequeño siempre, llegará un momento en que crezca, y no viven aquí, viven fuera, o sea, déjalo que crezca, pero enseñale las dos, enseñale el respeto hacia las dos.

Por último, cuando la religiosidad de los padres es más permeable y conviven en cierta igualdad en la crianza (4), la biculturalidad encuentra su expresión más fácil. Estas situaciones se prestan, por su laxitud, a una experiencia bicultural constante y relajada, y permiten a los niños desarrollar sus adscripciones identitarias dobles con seguridad y autoestima, dada la buena experiencia de la que provienen. Iris, que «no eligió», explica cómo se siente afortunada porque le han «inculcado los valores positivos tanto de una como de otra». El cuidado sigue siendo crucial —toda crianza, y toda crianza mestiza, no viviría sin cuidado—, pero dado el contexto favorable a lo bicultural, no juega un papel tan indispensable, como en el caso anterior.

Cabe decir que esta tipología está profundamente atravesada por las trayectorias culturales y de género de cada caso concreto, así como las relaciones de poder coloniales y patriarcales de cada relación. Por ello, es difícil y hasta peligroso generalizar en abstracto. Más que para establecer una tipología positivista, tomamos esto como elemento heurístico y explicativo para entender las distintas dinámicas que se pueden dar en uniones y familias mestizas, teniendo en cuenta la necesidad de analizarlas caso por caso y de manera situada sociológicamente. De este modo, este análisis nos confirma una conclusión ya señalada más arriba: que la vivencia mestiza es profundamente relacional y experiencial. Son las relaciones con madres, padres y familia extendida, así como las experiencias que van formando la trayectoria de la niña, las que resultan determinantes en su crecimiento.

### **La naturalización del cuidado como estrategia patriarcal**

Como hemos visto, todo este proceso se da en la intersección de la normalización y la invisibilidad. En otras palabras, es algo que se da por sentado. Los discursos alrededor de la crianza mestiza son muy relevantes para entender la economía simbólica de la ciudad y sus distintas capas de invisibilización. En primer lugar, el silencio alrededor del proceso de crianza como tal (en este caso mestiza) revela, para empezar, el patrón general de devaluación patriarcal-capitalista de la reproducción social, que es obviada

y dada por sentado. Esta invisibilización no es particular de las crianzas mestizas, sino que está generalizada.<sup>2</sup>

En segundo lugar, es importante considerar cómo se narra la crianza y la relación interétnica una vez se rompe el primer silencio del cuidado y se discute la crianza en sí. Esto sí es particular a la crianza mestiza. La manera en la que lo trata Hassan es ilustrativa: «Simplemente ese conflicto pues se ve también de forma diaria. Pero bueno al fin y al cabo se va dejando y surge de forma natural». Se *naturaliza* así todo el trabajo afectivo y de cuidados que posibilita el mestizaje y que media la resolución de conflictos, la construcción de identidades en contextos frágiles y el bienestar general de niñas en un contexto hostil de frontera. Se habla mucho del «respeto» pero se suele olvidar el «cariño», y esto es estructural.

Esto es importante porque la principal forma de referirse al mestizaje en Melilla consiste en decir que «*es lo más normal*» o «*lo más natural*», al mismo tiempo que se admite la sorpresa de que se hable de ello. De esta manera, el silencio general sobre el cuidado se restablece con una respuesta que reinscribe la naturalización del trabajo feminizado. No es solo alguien como Hassan, perteneciente a un partido de izquierdas, quien lo dice; también el expolítico conservador local, Daniel Ventura Rizo, define el mestizaje en una palabra como «normalización». No son solo políticos quienes así lo expresan: todo tipo de testimonios — con la posible excepción de las mujeres implicadas o cercanas a ese proceso de crianza — hablan de ello como «lo más natural». Encontramos así aquí varias capas de *sentidos comunes patriarcales* que devalúan a la vez que invisibilizan la labor que hace posible aquello que luego, como veremos en el capítulo 8, se convierte (hipócritamente) en sello y estampa de la «ciudad mestiza» por excelencia. Este mecanismo discursivo — apropiarse del valor creado a la vez que se invisibiliza su fuente — es casi extractivo.

Desde una perspectiva feminista, es crucial establecer y visibilizar que el mestizaje es una *práctica* que se da gracias a la labor

---

<sup>2</sup> Existe, sin embargo, una forma de esta invisibilización que sí es particular a la experiencia mestiza y racializada. Esta es aquella que se da en ciertos discursos feministas eurocéntricos que contradicen la devaluación patriarcal del cuidado, pero devalúan formas de cuidado no burgués, en ocasiones negándolo como mera secuela de la patriarcalidad, en particular de la patriarcalidad otra, y en otras ocasiones valorándolo como vestigios de «culturas» no «modernas».

*afectiva y relacional* de madres y parientes, y no un mero suceso fortuito de una ciudad idealmente multicultural. Naturalizarlo o normalizarlo participa del patrón estructural de invisibilización del trabajo feminizado. Por otra parte, desde un feminismo antirracista debemos señalar la complicidad de los feminismos eurocéntricos en invisibilizar este tipo de labores de mujeres o familias no blancas o cristianas. En último término, el mestizaje está sujeto a un doble silenciamiento, tanto por el sentido común patriarcal como por los feminismos racistas.

Esta invisibilización es absolutamente central al mantenimiento de la frontera. Por una parte, como hemos visto, el régimen fronterizo multicultural *necesita* normalizar la posibilidad de mestizaje para su propia coherencia y legitimidad como no racista. Por otra, el régimen fronterizo también necesita desactivar las implicaciones de la vivencia mestiza —sus prácticas desfronterizantes y su potencial antagónico—. Es decir, *la frontera necesita narrar el mestizaje como posible y al mismo tiempo desactivar su poder*. Así se explica que sea «lo más natural» pero que al mismo tiempo «nunca se hable de ello». La invisibilización y devaluación de los cuidados transculturales cumplen justo esta función, convirtiéndose en un mecanismo clave de la reproducción del orden fronterizo neocolonial.

En conclusión, la vida e interacción mestiza se construye a través de campos afectivos y tácticas relacionales que permiten evitar —o al menos poner en suspenso— la contradicción de la división etnofronteriza. Estas prácticas, a la vez feministas y antirracistas y guiadas por una ética feminista de amor, deshacen la frontera, aunque sea efímeramente. Al habitarla y hacerla morada, disuelven momentáneamente su antagonismo, su condición de posibilidad.

Por otra parte, vemos como las formas patriarcales son antagónicas a la creolización. No se trata solo de que los cuidados que posibilitan el mestizaje estén patriarcalmente devaluados, sino que la pluralidad vivida por la mestiza se ve incrementada en relaciones más igualitarias. Como hemos visto, uniones altamente desiguales (ya sea por dominación o por negligencia) acaban limitando las posibilidades de la experiencia transcultural. Son, por el contrario, prácticas y relaciones feministas las que lo hacen más probable.



El fin de la frontera, entonces, será feminista o no será. En tanto la frontera se articula y se construye a través del género, esta es un dispositivo (inter)patriarcal. Las prácticas feminizadas de cuidado transcultural son un *locus* crucial de desfronterización.

## 6. Prácticas transculturales y creolización

### Del mestizaje a las prácticas transculturales y la creolización

Los estudiosos de los fenómenos transculturales han establecido una distinción entre «mestizaje de sangre», «mestizaje mecánico» o «mestizaje carnal» (Rivera Cusicanqui, 2010; Glissant, 2006; Canelli, 2020). Se pretende así distinguir entre las prácticas transculturales vividas en contextos sexoafectivos entre personas que pertenecen a linajes o grupos culturales diferentes, y aquellos procesos que tienen que ver con los intercambios, préstamos, e imposiciones derivadas del contacto entre grupos sociales con diversas herencias culturales, lo que desde distintas escuelas teóricas y énfasis se ha denominado mestizaje cultural, hibridación, transculturalización, creolización, entre otros. Aunque a veces se use el mismo sustantivo para describir ambos fenómenos, es un error que además arrastra algunas de las premisas biologicistas y esencializantes que venimos criticando.

Es importante, por tanto, interrumpir la concatenación entre mestizaje de sangre y mestizaje cultural, y prevenir contra las premisas que ambas comparten, en tanto esencializan la mezcla, biológica o culturalmente. En primer lugar, hemos demostrado que la mera existencia de una pareja mixta o de una persona «mestiza» no necesariamente implica vivencia bicultural o transcultural. Sin embargo, desde un problemático individualismo metodológico no pocas teorías enfatizan las competencias y

habilidades específicas de los individuos «mixtos» o «multirraciales», como se los denomina en la literatura anglosajona. Las tipologías que emanan de nuestro trabajo demuestran que esto no es así. Aunque haya familias donde se produce de hecho un aprendizaje relacional y transcultural de enorme riqueza, esto difícilmente justifica defender el carácter intrínsecamente «mediador» de las y los mestizos, como personas que incorporaran lo mejor de ambos mundos y que pudiera generar las posibilidades de un mundo ideal sin fronteras etnoraciales.<sup>1</sup> Dunning (2004) ironiza sobre estas propuestas de lo «mixto» como una especie de «ácido» que puede disolver las diferencias y antagonismos etnoraciales y etnoreligiosos. Sabemos que es, más bien, al contrario: la «mezcla» o el «mestizaje» no necesariamente cuestiona el racismo, es más, a menudo es efecto de este (Bastide, 1970; Wade, 2003; Telles y Sue, 2009). Las vidas mestizas no rompen las fronteras etnoculturales, sino que las transitan, a menudo a través de espacios altamente segregados.

Gran parte de estos «errores» sobre mestizajes culturales se producen como efecto de estrategias teórico-políticas que inventan y romantizan la condición mestiza o híbrida, abstrayéndola de su base material y convirtiéndola en un discurso y en una ideología. Además, tienen que ver con la pobreza empírica y la falta de rigor analítico en el modo en el que las relaciones de poder —capitalistas, nacionales, patriarcales y etnoraciales—, se acuerpan en los miembros de las familias mixtas, madres, padres, descendencia y parentesco alrededor. Como hemos demostrado para el caso de Melilla en el capítulo anterior, hacer sostenible, visible y viable la vida del hijo o hija mestiza no es algo meramente biológico ni se hace de manera espontánea. En este sentido, reivindicamos que lo mestizo no es una condición, sino una *práctica* derivada del ejercicio cotidiano de crianza y cuidado afectivo, que implica navegar entre fronteras etnoreligiosas, recelos de miembros de la familia, miedos e incomprendiones por los distintos lados. Se trata de un trabajo feminizado e invisibilizado por las ideologías dominantes, minusvalorado como una dedicación «natural» a la crianza. Pero transitar fronteras

---

<sup>1</sup> Se los ha denominado «agentes culturales» o *cultural brokers*, «intermediarios», «intérpretes», con claves y habilidades para encaminar la sociedad hacia un horizonte «posracial» o «intercultural».

cotidianas, generar cariño donde hay recelo, promover respeto donde hay estereotipos y miedo, no es tarea sencilla ni se produce de forma «natural».

En este capítulo vamos a explorar el modo en que la ciudad se «mestiza» (o no) a través de prácticas transculturales que atraviesan estructuras de consanguineidad, de género, de sexualidad, clase, religión o ciudadanía nacional. Para ello, en vez de partir de un imaginario multi o intercultural, concebimos Melilla como una «zona de contacto» según Mary Pratt lo definió: «Un espacio social donde las culturas se encuentran, se enfrentan, lidian unas con otras en contextos de relaciones de poder altamente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas» (1991: 34). Esta idea es contraria a una descripción del espacio social como contenedor de «culturas» o generador de «fusiones» culturales, premisa que comparten categorías como mestizaje cultural, hibridez, inter o multiculturalismo. Bajo la máscara bienintencionada de la búsqueda de alianzas y equilibrios entre grupos etnoculturales e ideologías aparentemente igualitarias, estas categorías encubren procesos de blanqueamiento que borran la historia subalterna de sufrimiento y dominación, así como la desigualdad contemporánea entre diversos grupos. La categoría y la ideología de mestizaje, en su vaciamiento y generalización, ha sido usada en este sentido en América Latina (Montálvez, 2019), y la misma tentación intelectual veleidosa se produce en el caso de Melilla, cristalizando una ideología de la «convivencia multi-/intercultural» que analizaremos críticamente en el último capítulo del libro.

Los testimonios recogidos en Melilla coinciden en negar tanto la idea de fusión como la de mantenimiento de las categorías dominantes en departamentos estancos dentro de un armonioso multiculturalismo presentista. Los testimonios y las experiencias de vidas mestizas se comprenden mejor desde genealogías descolonizadoras como el *abigarramiento* característico de Bolivia y de América Latina (Zavaleta, 1986). Lo abigarrado no es ordenado, ni previsible ni lineal. En las zonas de contacto como Melilla coexisten a la vez la herencia colonial del dolor, la incertidumbre y el olvido de las experiencias de los grupos colonizados, y la capacidad creativa de las nuevas prácticas transculturales. Las prácticas transculturales, siguiendo la propuesta original del cubano Fernando Ortiz (1940), las entendemos como un ejercicio

de *contrapunteo*, una técnica musical definida según la RAE como la concordancia armoniosa de voces contrapuestas. Así, en las zonas de contacto abigarradas, prácticas culturales de grupos sociales antagonicos entran en diálogo como si de un contrapunteo se tratara. Como plantea Rivera Cusicanqui en su propuesta de prácticas culturales descolonizadoras: «En ese ir y venir incesante donde se construye la trama material de nuestra vida diaria [...] [hay] una coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador o englobante [...] múltiples diferencias que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa [...] La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialógicas de construcción de conocimientos» (Rivera Cusicanqui, 2010: 70-71).

Los procesos de creolización y las prácticas transculturales van más allá de las categorías de clasificación etnoracial en dos sentidos. Primero, y de manera fundamental, las prácticas transculturales derivan de vínculos interpersonales que las facilitan, creando pertenencias comunes donde *a priori* no las hay, dando prioridad a las personas por encima de sus etiquetas culturales o religiosas. En este sentido, seguimos la propuesta de Glissant en su elección del verbo «creolizar» frente al sustantivo *créolité* porque se enfatiza «un proceso que siempre conduce a consecuencias desconocidas, no previsibles», en vez de recrear un guión de diferencias preexistentes (Gutiérrez-Rodríguez y Tate, 2015: 7).

Mostramos cómo las prácticas *vividas* y no meramente pensadas son las que mestizan o creolizan esas zonas de contacto a través de intercambios y negociaciones complejas y a menudo contradictorias. Estas se oponen a las políticas públicas y a los estudios que presentan las diferencias entre los grupos en una apariencia teatral armoniosa o en sincretismos fabricados e inexistentes. Al contrario, en general se producen de forma espontánea y cotidiana en espacios invisibilizados que, como hemos visto, no son considerados políticos o ni siquiera públicos. Se dan en

los barrios y espacios comunitarios, pero también en espacios de íntima convivencia transcultural, como el que se produce en el servicio doméstico entre mujeres de procedencias culturales y de clase muy diferente (Gutiérrez-Rodríguez, 2010). Hemos visto como en las prácticas transculturales es crucial el trabajo emocional y de cuidados, incluso (o sobre todo) en espacios atravesados por la desigualdad y las estrategias de supervivencia. Este íntimo intercambio transcultural está lleno de momentos de tristeza y de antagonismo, a la par que momentos de alegría y encuentro. Las prácticas transculturales que emergen no son mecánicas ni previsibles, no derivan de la mezcla o la fusión de elementos previamente establecidos, sino que mantienen el *diálogo* como herramienta creativa en contextos de profunda desigualdad.

En segundo lugar, planteamos la importancia de no asumir que las categorías etnoreligiosas generan identidades unívocas y estables. Seguimos a Brubaker y Cooper (2000) en su sugerencia de evitar la potencial esencialización de la categoría de identidad (cultural) hablando más bien de procesos de *identificación*, lo cual nos lleva a prestar más atención a las diversas situaciones y relaciones interpersonales en las que los sujetos sociales de las zonas (abigarradas) de contacto se clasifican o no. En otras palabras, ni el nombre ni la crianza habida en contextos de mestizaje obligan a la categorización social como tal, así como tampoco a la identificación con estas categorías. Se trata de procesos de adscripción fluida, como los que la historiadora Rappaport ha mostrado en su análisis histórico de las prácticas de personas definidas en ocasiones como mestizas (2014). Esta mirada compleja y dinámica es fundamental para esquivar la idea de que la identidad cultural es primordial o que sigue sistemas binarios de clasificación (neo)colonial. Las personas que se autodefinen como mestizas no siempre dan prioridad a la identificación cultural o la complejizan a través de otros ejes, como así lo hizo la autora chicana Anzaldúa en su vida y su reivindicación de la «nueva mestiza» (1987/2016). Las prácticas transculturales serán pues concebidas desde una perspectiva interseccional, donde el racismo y el sexismo se articulan con otros ejes claves como la clase social o la orientación sexual, para configurar su potencial subalterno o nuevos esquemas de cooptación y neutralización. El contrapunteo y las prácticas transculturales exigen una capacidad de hablar, de usar el idioma subalterno, porque si no estamos hablando de «una “inclusión

condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamento o de masas anónimas que teatralizan su propia identidad» (Rivera Cusicanqui, 2010: 60).

### **La religión vivida: personas, costumbres, afectos**

La experiencia religiosa e interreligiosa juega un papel fundamental en la posibilidad de construcción de prácticas transculturales, por la importancia que tiene en las dinámicas interétnicas. Pero además la religión articula la vivencia «mestiza» en el caso mediterráneo, sin duda alguna, y quizás también en todo el entorno europeo. Al explorar las prácticas religiosas de las personas directamente implicadas en el mestizaje —madres, hijas, familiares— encontramos una experiencia de la religiosidad que contrasta marcadamente con los discursos hegemónicos que, como veremos más adelante, oponen «civilizaciones» antagónica e irreconciliablemente.

Por supuesto, las tensiones a las que se refiere tal discurso no son mera ficción, y están presentes y latentes en la vida melillense: en su esfera pública, en interacciones y comentarios cotidianos, o en las mismas uniones mixtas y sus conflictos. Tanto mestizas como no mestizas expresan a menudo esta dimensión como parte de su día a día, ya sea a través del desprecio abierto al otro, la distinción sutil entre grupos, o en la inseguridad e incertidumbre sobre su propia posición personal en el contexto de la ciudad. Aparte de la vivencia a través de las redes interpersonales que describimos a continuación, la mayoría de las niñas y niños tienen que decidir qué clase de religión escogen en el colegio, y es sorprendente el modo en que se alternan estas opciones, como vimos antes en el testimonio de Laila. Rosa nos cuenta cómo las prácticas religiosas son diversas en su familia, donde cuestiones ideológicas llevan a decisiones respecto a la formación religiosa:

Yo tenía un abuelo militar [cristiano] [...] Los militares habían tenido aquí todo el poder, pero con el movimiento social de Dudú, pues estaban como, jajaja, balanceándose. Estaban perdiendo poder de alguna forma y la población musulmana y judía estaba

cogiendo un poquito su sitio... Mi otro abuelo era ateo, en contra de la religión, y siempre resintió que el mundo le estaba acusando a él por ser judío de algo que no había elegido [...] Entonces fue un equilibrio ahí, en el que yo estaba en los dos mundos. A mí nunca se me juzgó, yo creo que, tampoco ejercíamos nada, yo no iba a la sinagoga, cuando yo estaba allí íbamos a un colegio público, y en mi clase éramos 30 alumnos, 25 católicos, y luego había cuatro musulmanes y cuatro judíos repartidos en el colegio. Entonces estaba muy, estábamos todos integrados en la clase [...] Claro, nosotros no cogíamos religión, sino ética, y allí éramos moros contra judíos, pero no había nada de identificarnos como tal, como ahora, que los niños judíos de Melilla van al colegio judío desde el principio, no se mezclan».

A pesar de este contexto tan presente en la educación formal, nuestra etnografía muestra otra cara —de nuevo, silenciada— de la interacción religiosa, en la que, como cuenta Fátima: «Esto no se contradice a esto, esto no incluye lo otro o no excluye lo otro, o yo no soy mejor por hacer esto y por dejar de hacer lo otro». Iris, hija de musulmana y gitano, es la perfecta representación de este pluralismo religioso: «Yo desde pequeña no comía cerdo. Mis dos hermanos pequeños sí que comen cerdo, fíjate. A mi hermana le daba igual, mi hermana es que es un poco más rebelde, come cerdo, bebe, y todo... Mi madre es que se fue y yo cocinaba lo que yo sabía, y mi padre lo que él sabía, pero sabía que a mí no me tenía que hacer cosas con cerdo... [Y] a mi hermano sí, con cerdo». Las vidas de las familias mestizas combinan de forma imprevisible la incorporación de normas religiosas de comportamiento. Su experiencia religiosa cuestiona el «choque» o «conflicto» como función primaria o automática de la diferencia y se distancia de una comprensión estática e identitaria de la religión. Estas experiencias nos muestran una diferente forma de encarnar la religiosidad, que se vive de manera situada. Aunque las uniones mixtas y la vivencia mestiza sean quizá el escenario central de tal religiosidad, esta no se limita a ellas, extendiéndose de manera no sistemática por el tejido social de la ciudad.

Una dimensión fundamental de la religiosidad «mestiza» es que la religión se asocia con personas concretas: amigas, conocidos o familiares, y en el caso musulmán también al territorio transfronterizo hispano-marroquí, que está habitado por redes familiares. El cristianismo, el judaísmo o el islam no son bloques



doctrinales fijos ni únicos en el contexto melillense, sino que tienen una dimensión relacional e interpersonal, que funciona como contrapunteo cotidiano, como diálogo situado en distintos rincones de una red familiar o comunitaria. Los procesos de identificación son múltiples, temporales, arraigados en redes afectivas y a menudo referidos a una base común de humanidad, como lo explica Jose: «Yo por ejemplo que soy cristiano, Dios; mi abuelo, Yahvéh; mi mujer, Alá: es el mismo». Esto no equivale a un abandono de la fe en pos de cierto laicismo «superior», pero sí hace que la religión se viva de manera situada. Aunque se mantenga la afiliación y/o creencia en cierto corpus normativo, este se entiende en un contexto interreligioso que es conocido, cercano e incluso propio. La proximidad e interacción cotidiana con personas que forman parte de tu vida diaria relativizan la propia creencia. Fatma expresa una versión de esta visión de la siguiente manera:

Krisna-Buda-Jesús-Alá todos han venido al mismo mundo, todos han traído el mismo mensaje, que nos amemos unos a otros. Dios hay uno, igual que Sol hay uno, lo que pasa es que... Pues bueno, hay distintos ángulos que son las distintas religiones. Es importante [...] olvidarnos de todas esas diferencias, entre comillas, que se han ido creando.

Amina, mujer marroquí casada con un policía español que conoció «en la frontera» nos cuenta que le gusta celebrar las fiestas hasta dos veces, especialmente desde que regularizó su situación:

El borrego me gusta pasarlo en Marruecos, ahora que ya tengo los papeles pues nos vamos [...] a mí me gusta también la cultura española, es también mi cultura, ¿no? estamos abiertos a todo [...] él se ha abierto a mi cultura y yo a él... Yo lo veo normal que cada uno en su casa celebre lo que le da la gana, ¿no?

Vemos cómo el entendimiento acuerpado y relacional de la religión —tanto en una misma como en otras personas— se complementa con una culturalización de lo religioso. Esta cuestión se da tanto de forma tácita, a través de las vidas de familias mestizas, como de forma abiertamente política, incluso por personas amazigh no mestizas, como nos comentaba Samira:

Somos de aquí, hemos vivido siempre aquí, nuestra cultura es la amazigh, y la cultura tiene que primar, es la primera cultura melillense porque estamos en el Rif, ¿no? es el Rif, de una manera muy positiva y no solo religiosa, ¿no? Que permita entrar a la gente musulmana y de todo el mundo, ya seas cristiano, hebreo [...] Hablamos de cultura, no de religión. La religión y la cultura, por lo menos en los amazigh la entiendo muy separada.

En los círculos próximos al mestizaje, la religión se comenta casi enteramente en términos de costumbres más que de fe o de ética. Casi todos nuestros informantes expresan este entendimiento cultural de lo religioso, distanciándose de discursos doctrinales abstractos enunciados «desde arriba» en pos de prácticas tangibles y concretas como costumbres y rituales, actuados frecuentemente.

En concreto, estas prácticas se materializan en las celebraciones religiosas de los distintos grupos culturales de una familia mestiza. Por ejemplo, Míriam, mestiza de segunda generación (nieta de hebreo y cristiana), casada con un hindú, cuenta como celebra las fiestas hindúes cuando está su pareja y la fiesta de Noé con su cuñada protestante. También en su familia celebran las fiestas católicas y musulmanas —la Navidad o la ruptura del ayuno del Ramadán—, que comparte con otras relaciones cercanas. En familias mestizas es muy común encontrar que las celebraciones se pasan con distintas partes de la familia extendida, vinculando costumbres con grupos de parentesco y forjándolas a través de vínculos socio-afectivos.

En estos contextos, el trabajo relacional feminizado sigue siendo clave, siendo a menudo la madre la que se encarga de que se celebren fiestas, mi marido es el primero que le gusta escoger y vestirse bien y todo, para todas las fiestas que se han hecho. Si ha tenido que poner árbol, hemos puesto árbol. Hemos puesto belén, pero el belén lo hacían mis hijos con él, pim pam, y lo hacían ellos. Ha llegado la Fiesta del Borrego o la fiesta del Ramadán, y mis hijos han sido los primeros que han estado allí. ¿La tradición qué es? ¿Que los niños van, estrenan ropa de arriba abajo? Mis hijos han estrenado ropa de arriba abajo, ¿no? Y han estado con todas las costumbres.

Las costumbres se viven de una manera tan personal y relacional que muchas veces toman su relevancia de las personas con quién se comparten. En casa de Iris, hija de musulmán y cristiana, la Navidad se celebraba y a ella le encantaba. «Porque es lo que comparto con mi madre y mi hermana» y la Pascua grande «era la fiesta de mi padre, y me encanta porque se reúnen todos los de la familia [musulmana]». Ella nos comenta: «El mestizaje no tiene nada que ver con la religión, te van identificando con una, con otra, o con ninguna, y eso no quita que estés orgullosa de tus raíces y de dónde vienes. Son cosas completamente compatibles. En mi casa lo hemos vivido como algo cultural... una cultura de valores positivos que aprendemos de una y otra».

De esta manera, la práctica interreligiosa y la identificación de costumbres con personas y momentos concretos tiene en muchas ocasiones una carga afectiva y emocional que la hace relevante y personal para los implicados. Juan, hijo de cristiano y musulmana, nos cuenta como:

Celebramos la Pascua también, por respeto y porque nos gusta, porque nos gusta y porque son nuestras raíces, aunque yo sea cristiano y demás, pero ya por respeto y cariño a mi madre. La celebramos en Marruecos [...] Yo por ejemplo en la Pascua, en Marruecos, lo celebramos en Beni Enzar. Yo intento adaptarme un poquito a la cultura, intentar comer con los dedos, eso. Siempre que sea con respeto. Con mi familia me ponen tenedor. Por eso admiro a mi familia. Y mi padre igual. A mí me respetan. Yo tengo el nombre Ismael, y sí, es mi nombre y no tengo ningún problema, por el cariño que tengo.

La adaptación *ad hoc* de la práctica religiosa es crucial para crear espacios comunitarios compartidos donde se practica la transculturalidad. Los distintos afectos y apegos determinan qué se celebra y, sobre todo, cómo se celebra y se lleva a cabo la costumbre. Por ejemplo, Laila, hija de cristiano y musulmana, cuenta cómo «[en el Ramadán] en Marruecos no comía delante de mi familia, por respeto. Quizás yo no resistía tanto sin comer, entonces lo hacía a escondidas. Igual que cuando es Semana Santa y no se come carne, pues no se come carne». Estas micro adaptaciones en el día a día son una parte central de los testimonios de mestizas melillenses, y a menudo se entienden y valoran en esquemas

de reciprocidad: yo te pongo tenedor, tu no comes cerdo en nuestra presencia, etc.

Estas adaptaciones *ad hoc* muestran como las diferencias se median a través de relaciones comunitarias y de parentesco flexibles. Charo nos cuenta su experiencia como cristiana casada con musulmán:

A mí nadie me ha obligado a venirme aquí, a mí nadie me ha dicho qué tienes que hacer, lo mismo que mi familia nunca me ha impuesto nada, mi familia musulmana, nunca me han impuesto de que yo ayune, nunca me han impuesto de que cambie de nombre, de que me haga musulmana, nunca, nunca ¿no? [...] Pero yo he respetado mucho. Yo por ejemplo era incapaz de sentarme con mi suegro y con mi suegra ¡eh!, y ponerme una falda corta cuando era jovencita, pues no lo hacía, yo respetaba, yo me he puesto candora, y me he puesto chilaba, pero para mí no me suponía un trauma, al contrario. Yo he ido al cementerio y he tenido que hacer [...] ¿Cómo se llama? [...] Cuando mi suegro falleció. Entonces a mí me dijeron... Me dijo mi cuñada, «No te enfades, tienes que hacer la ablución». Le digo: «Vengo recién duchada de casa, pero no me importa», porque yo lo consideraba un respeto hacia mi suegro, entonces nada, yo entré al cuarto de baño con mi cuñada. Mi cuñada me dijo «Haz lo que yo haga y di lo que yo diga». Yo hice lo que ella dijo y dije lo que ella dijo y para mí no me suponía ni ataque, ni ofensa... Al contrario, yo consideraba que era un respeto hacia mi suegro, pues yo quería ir a ver la tumba de mi suegro, porque le tenía muchísimo cariño ¿no? Entonces nunca lo he considerado un ataque, nunca lo he considerado [...] Hemos convivido con normalidad, dentro de las dos culturas. [...] Entonces, yo he ayunado algunas veces, pero porque he querido, nadie me ha obligado, pero lo he hecho y me dicen: «¿Es que te vas a hacer musulmana?» No, no, simplemente respeto, y si en mi familia, yo vivo con mi familia y mi familia está todo el mundo ayunando, yo no me voy a poner a comer.

La participación en las celebraciones religiosas se hace desde el respeto y el cariño, y su práctica de costumbres ajenas teje un proceso de ritualización comunitaria de la pertenencia más allá del mensaje doctrinal.

## Mestizando vida y ética

Una de las conclusiones principales que sacamos de nuestro análisis de los entornos mestizos y transculturales en Melilla es, como venimos mostrando, la preponderancia de las prácticas. En efecto, la compatibilización de grupos de otra manera contruidos como antagónicos se materializa *sobre todo y quizá casi exclusivamente en las prácticas cotidianas*, mientras que el espacio político sigue estando claramente marcado por el racismo y la división. Esta religiosidad y/o «convivencia» *desde abajo* —contra discursos y modelos abstractos— y *desde dentro* —desde lo para/doméstico— muestra una experiencia vivida donde la fe y el dogma se ven subordinados a la vida mestizada en común. Una experiencia donde, en último término, *la frontera se subordina a la vida*.

La centralidad de la práctica nos ha orientado, precisamente, a plantear la importancia de desustantivizar el término «mestizaje». Hay varias alternativas conceptuales que provienen de esas genealogías descolonizadoras, como creolizar o mestizar, que orientan la comprensión de los fenómenos que estudiamos como *procesos* en sus cambiantes contextos sociales, familiares, de parentesco, legales, migratorios etc. Desde un punto de vista político, además, encontramos que el énfasis en la práctica elude cierta instrumentalización institucional característica de un modelo de gobernanza, que se caracteriza por no valorar las prácticas concretas, espontáneas y cotidianas de la población abigarrada y sustituirlas por abstracciones etnocéntricas y patriarcales.

Este giro teórico con respecto al «mestizaje», que atiende a las prácticas y personas concretas en su relacionalidad cotidiana emerge de los testimonios, vivencias e identidades que se manifestaron etnográficamente. Encontramos, en concreto, dos elementos principales que estructuran la reflexión emic sobre el mestizaje. En primer lugar, una formulación en términos del verbo *vivir* —y no *ser*, o *deber ser*—; y, en segundo lugar, expresarlo como verbo y no sustantivo. Lo vemos en esta serie de comentarios de nuestras informantes:

Al final lo vives todo, tengo una inmensa suerte de vivir todo y de disfrutar lo bueno de las dos culturas y de las dos religiones.  
—Amal

En la casa de mis abuelos se vivieron las dos culturas, las dos religiones, tanto la judía como la cristiana, y pasó lo mismo con sus hijos y nosotros con los nietos. —Míriam

No es fácil vivir en el mestizaje [...] Sobre todo en una edad donde tu ya tienes una capacidad crítica y piensas ¿porque me educan de esta manera, si mis amigas, mis amigos, hacen todo lo contrario? Esto se vive mal, se sufre, se vive mal y yo hubo una época de mi vida, sobre todo en mi adolescencia, [en la que sufrí mucho] [...] Lo que vivimos inmersos en la mezcla, que de ahí viene la palabra mestizaje. —Fatma

El mestizaje es una cosa que está muy bien. Vamos, yo lo estoy viviendo y soy feliz. Yo lo llevo muy bien, y lo estoy viviendo. Porque llevo muchos años viviéndolo y lo vivo muy bien. —Amira

Esta gramática de expresión de la vivencia mestiza refleja el giro analítico que proponemos. Decir *vivir* en vez de *ser* traslada el mestizaje de una *condición* a una *experiencia*, y expresarlo mediante un verbo y no un sustantivo traslada el mestizar de un *atributo biológico* a una *práctica*. Es por eso que, como dice Amira, el mestizaje es «una cosa... que hay que *vivirla*».

De esta manera, el mestizaje no se formula en el plano de la identidad, sino en el plano de la vivencia y por tanto de la identificación múltiple y dinámica. Como dice Fatma «Nosotros somos el resultado de dónde venimos y de lo que hemos vivido. Yo quien soy, pues soy lo que soy gracias a lo que he hecho, he vivido, he recibido y a lo que me han dado. De no ser así pues... ¿Qué triste sería todo, ¿no?». Las personas involucradas en prácticas transculturales intentan no dejarse encerrar en categorías identitarias, sino que se embarcan en procesos dialógicos que les transforman (Bajtín, 1986). Viven a través de experiencias polifónicas que les ayudan a transitar tanto sistemas de clasificación como regímenes fronterizos. Los procesos de identificación que surgen de las vivencias dialógicas no son unívocos ni lineales, ya que las y los mestizos pueden entenderse mejor como «actores plurales» que han interiorizado universos sociales no coherentes, en algunos puntos incluso contradictorios (Lahire, 2004: 46-47). Los contextos sociales concretos generarán así prácticas

e identificaciones heterogéneas y complejas que manifiestan en experiencias vitales. Esta formulación emic nos ayuda a distanciarnos de esencialismos, desvinculando práctica de esencia.

Estas experiencias de creatividad transfronteriza, aunque constreñida por el antimestizaje, han sido ignoradas o desvalorizadas en los procesos de naturalización o abstracción que el discurso dominante impone. Por eso, nuestra invitación a hablar de ello, a que nos contaran y compartieran sus zonas de contacto y su mestizar, fue recibida con entusiasmo y complicidad, como nos decía Laila:

Nadie le había dado valor a esto [...] [hablar del mestizaje] es como compartir un pedacito de mí, como si yo te preguntase, cuál es tu rutina diaria, y claro, te paras a pensarlo y es que la gente no sabe qué es sentirlo.

En las experiencias cotidianas transfronterizas, donde el trabajo emocional y de cuidado resisten a la codificación identitaria binaria, se producen incertidumbres éticas constantes que se resuelven no como abstracciones *a priori*, sino como aspiraciones morales en el día a día. En los casos que hemos analizado en los últimos capítulos, encontramos una dinámica parecida: las melillenses, tanto mestizas como no, conviven e interactúan prestando atención al otro en el día a día, en los actos cotidianos, distanciándose de códigos éticos normativos prefigurados o nociones doctrinales preparadas, laicas o religiosas. La antropóloga Veena Das (2010), que ha estudiado este tipo de procesos en sociedades altamente fragmentadas y enfrentadas como la India, refuerza la idea de que mestizar no se puede hacer si no es a través de relaciones concretas interpersonales en las cuales, propone, hay un esfuerzo *ético* por acercarse al otro o a la otra.

Priorizando relaciones tangibles, los testimonios y prácticas de las mestizas muestran una orientación que centra la moral y la persona concreta en las interacciones cotidianas, por encima de su adscripción etnoreligiosa. Es en la cotidianidad y el afecto, en las relaciones del día a día y en el respeto, o adaptaciones rutinarias al otro (de Certeau, 1988), donde verdaderamente se dirime la experiencia transcultural. Amal, Elena, Fatma o Hassan lo expresan así, respectivamente: «Lo importante es lo que tu llevas

en tu corazón [...] Hay que ser buena persona, es lo fundamental»; «No te fijas en la cultura, en la religión, ni en la procedencia, simplemente te fijas en las personas»; «Aquí lo que cuenta es que eres persona»; «Yo creo que tienes que estar con esa persona con la que mejor te sientas y mejor te trate independientemente de su credo, condición, apellido y demás». Alejandro menciona una dinámica similar: «Yo tengo amigos musulmanes con hijos ya mayores, con hijas en concreto, con novios cristianos y ni se lo plantean, lo que quieren es saber si el otro la trata bien, están más pendiente de otras cosas». O Fatma, que desde su posición de madre de mestizo expresa una posición parecida: «Yo quiero que mi hijo sea feliz y que se case con la persona con la que sea feliz».

Priorizar la persona no significa que haya una indiferencia hacia la religión, o que sea irrelevante en las experiencias mestizas. Al contrario. La religión es absolutamente central y definitoria de sus experiencias, si no la base de su idiosincrasia y de su viabilidad transcultural. Pero lo que sí denota es que la religión se vive de manera que los posibles conflictos de la cotidianidad son atenuados y resueltos, subordinando doctrina a decisiones éticas respecto a unos otros particulares. Padres y madres, en principio recelosos de una unión mestiza, van calibrando su juicio moral y desarticulándolo del prejuicio cultural. Hassan, que nos había relatado como el amor con un cristiano de su hermana había creado muchos celos en la familia, dice que al final: «Mis padres básicamente se fijaron en la persona, en cuál era el trato hacia ella». O Charo, que de forma similar habla de la reacción inicial de su entorno cristiano ante su relación con un musulmán «A mí me preguntaban y me decían “¿Y el moro?” Y yo decía... es que no me planteo la palabra moro, ni me planteo otro país... A mí... Yo me planteaba la persona y ya está, ¿no? Yo quería estar con esa persona y entonces no me planteaba más cosas».

Así, esta ética cotidiana no puede confundirse con indiferencia moral, o incluso, como a veces se juzga, con cierta amoralidad. Una vez más, todo lo contrario: el énfasis en la persona indica precisamente la centralidad de lo moral por encima de lo grupal, étnico u otras marcas identitarias *a priori*. Precisamente este lenguaje es, ante todo, un lenguaje moral que atraviesa lo que de otra manera se concibe como inconmensurable.



## Prácticas transculturales en Melilla

Las prácticas transculturales que vemos reflejadas en los testimonios recabados en la ciudad no se reducen a temas y eventos religiosos, por muy centrales que sean estos en su desarrollo, ni únicamente a las experiencias de las familias y redes de parentesco mestizas. La sociabilidad transcultural se integra en todos los patrones de socialización cotidianos. Es importante destacar que las prácticas transculturales en la zona de contacto melillense no diluyen las identificaciones etnoreligiosas: el ejercicio de contrapunteo es el diálogo e intercambio entre voces y posiciones contrapuestas sin pretensión de producir una fusión. La proximidad en el barrio, la cercanía en posición socioeconómica, y la amistad y afinidad a través de experiencias compartidas como el colegio forjan relaciones que atraviesan fronteras etnoculturales. Samira nos cuenta su experiencia de joven en un barrio céntrico que era muy multicultural hace unos años:

Mis mejores amigas eran gitanas, yo me he criado en casa de mis amigas gitanas y ellas en la mía. Buf, siempre se ha convivido musulmanes con gitanos, pero muy en el fondo no se tragan, no se tragan. Es como estamos juntos, somos vecinos y lo que tú quieras, pero tú eres un corajá y un corajá, los gitanos llaman así a los musulmanes... No sé si esto viene de su dialecto, del calé, no estoy muy segura. Sería el término calé para «moro». Somos los corajá, y cada vez que [pasaba algo] pues decían vete a la mierda corajá, pero lo decían como con mucha... Muy desde el corazón. Y mi madre a mí me decía, «estas to'l día en casa de las gitanas, tú no eres gitana ¿eh?» Sí, me decía, lo tengo que reconocer: «Tú eres musulmana. No te confundas, a ver si vas a venir un día...». Y a mí me daba mucha rabia, he sido muy rebelde, y yo decía ¿qué pasa con estar con ellas? Somos amigas, disfrutamos, y no voy a cambiar, cuanto más me lo digas, más rabia me da».

La tensión aquí presente convive con que «yo me he criado en casa de mis amigas gitanas y ellas en la mía», con que se hayan compartido espacios domésticos y paradomésticos al nivel más íntimo, compartiendo experiencias y aprendizajes. Ni las tensiones intergrupales evitan el compartir experiencias, ni el compartir espacios quita las tensiones latentes y los mandatos de reproducción y distinción de cada grupo. Esto nos permite entender

que las prácticas transculturales, el mestizar o creolizar la ciudad no apunta a relaciones idealizables ni armoniosas — como lo representarían ciertos modelos y retóricas —. Por el contrario, están atravesadas por las relaciones e historias intergrupales. Esto no quita que, en lo vecinal y barrial, se tejan afectos y relaciones que mestizan el espacio, entretejiendo culturalmente a personas en una adaptación vivida, y excediendo tanto la unidad doméstica aislada como el discurso multicultural hegemónico.

Este tipo de vivencia no podría considerarse mestizaje en sentido biológico, ni tampoco una condición de la ciudad. Son prácticas cotidianas, imprevisibles y siempre dependientes de las relaciones interpersonales y grupales, que crean contrapunteos transculturales. Las ocasiones son múltiples en Melilla y atraviesan las fronteras religiosas y culturales, aunque se anclan en ellas. Dependen de acciones de actores sociales complejos, a menudo contradictorios, que mestizan (o creolizan, dependiendo de las escuelas y tradiciones). Mestizar no es producir fusiones o sincretismos, sino hacer posible su coexistencia con la involucración de muchas personas y grupos distintos, en particular el vecindario y el espacio urbano compartido como el barrio. Entre los testimonios de las familias mestizas, como el de Iris, hija de gitano y musulmana, observamos estas prácticas tan comunes a todos:

En casa de mi abuelo es súper fuerte, sí, cantan mucho. En donde mi madre no, no cantan, pero está todo el mundo, estamos todos los niños chicos, le acariciamos al borrego, y estamos todos los vecinos. En donde mi padre, todo abundante, muchas personas, por ejemplo, en el borrego sí que están los vecinos cuando matamos al borrego, pero luego tu ya estás en tu casa comiendo, ¿no? Y vienen después a felicitarte. Pero en las Navidades no, los vecinos venían a casa de mi abuelo y pasaban allí con nosotros toda la fiesta porque decían que la casa del abuelo estaba muy bien, y mi abuelo como era un poco exagera' o pues compraba de todo. Brutal, ¿no? Él compraba bebida, comida...

Las fiestas desbordan las familias y crean campos relacionales que exceden o redefinen lo «doméstico» y lo «comunitario», simbolizando ritualmente una comunidad que mestiza sus celebraciones. La idea de «compartir» con otras y otros es recordada con enorme cariño en los testimonios. La generosidad y la apertura

del espacio doméstico al espacio vecinal o barrial hace borrosa la frontera de lo «privado». Vecinas, vecinos se unen con familia y amistades, estableciendo interacciones porosas y espontáneas, mediadas por un ambiente festivo compartido, a pesar de que la celebración sea de «una» religión que a lo mejor no es «la suya». Mediante estas interacciones, ires y venires, e intercambios, se ritualizan pertenencias comunes que permiten a miembros diversos del espacio barrial apropiarse de la celebración y, sea cual sea su afiliación, hacerla suya.

Este tipo de prácticas de celebración pueden, repitiéndose cada año de manera relativamente regular, establecer patrones de conducta barrial que vinculan socio-afectiva y religiosamente a gentes y familias de distintos grupos. El hecho de que estos vínculos se construyan precisamente alrededor de elementos distintivos de cada grupo —Fiesta del Cordero, Navidad etc.— muestra cómo, en tales contextos, se practica la religiosidad y la pertenencia de manera diferente. Fatma cuenta sus experiencias de la juventud:

En la Fiesta del Cordero, los musulmanes mataban el borrego en sus casas, hacían la comida y todo lo demás y a los vecinos de la calle los invitaban. Te venía a la puerta la musulmana de al lado, con el plato de cordero y el tajín, «Vecina toma, el tajín», las pastas morunas, no se cuánto... Llegaba la Navidad y María, Antonia, Encarna, o la que fuera, la cristiana de turno de la calle que compartíamos, le tocaba al musulmán o a la musulmana en la puerta y le daba un plato de roscos, con los polvorones —eso sí, que los mantecados no tengan manteca de cerdo—, los roscos, polvorones, frutos secos, nueces... Y había un intercambio, era una fiesta y otra, e incluso merendaban juntos, una ponía el té y la otra el chupito de anís, pues yo me tomo mi té y tú te tomas tu anís. Pero podemos sentarnos en la misma mesa y charlar y contarnos nuestras historias y nuestras tradiciones, pues claro que sí.

Es este contexto transcultural descrito por Fatma el que de hecho permite que con los años se case con un muchacho cristiano, a pesar de que ambos padres observan el enamoramiento con recelo. Pero han participado juntos con familias y vecinos en múltiples ocasiones, en situaciones donde la forma de identificarse no se restringe a la herencia etnoreligiosa, aun cuando no la elimina.

En el conocer y atravesar espacios de pertenencia ética es clave el magma transcultural compartido de manera cotidiana, donde la relación se producía entre personas con identificaciones múltiples, compañeros estudiantes, jóvenes que compartían amistad..., y entre todas el conocerse «de toda la vida» como vecinos y gente joven del barrio. La posibilidad de poder intercambiar en los barrios es algo que de forma coincidente se valora mucho en los testimonios: «No ponían barreras prácticamente porque fueras de otra cultura u otra religión, era prácticamente el día a día, ese cariño, ese afecto, esa relación diaria» (Hassan).

Naya nos cuenta la experiencia de su boda, entre ella, mujer hindú, y Antonio, un hombre gitano. Consistió en dos celebraciones, primero una cristiana en la iglesia y luego otra en el templo hindú, donde se practicó un Arti (rezo tradicional) y se celebró el ritual de dar vueltas alrededor de una hoguera para simbolizar la unión de la luna y el sol. Pero no había dos colectivos desconocidos y segregados: Naya conocía bien la religión cristiana porque había ido al colegio «de las monjas», que es como se conoce en Melilla al centro privado para mujeres al que iba la élite local, y entre los invitados gitanos había también amigos «de todos los colores»:

La gente que vino de fuera, sobre todo los que venían de Almería y los amigos de Juan, que venían todos de fuera, eran ya no solo gitanos sino también, digámoslo así, «payos», estaban todos flipando [...] A ver, es que había una mezcla ahí, ten en cuenta que yo tengo amigas musulmanas y había una mezcla, entonces, sobre todo para la gente que venía de la península [...] Les llamaba la atención verte en la iglesia del Sagrado Corazón, después en la iglesia hindú, porque muchos de ellos fueron al templo hindú, y luego vinieron a la celebración en la UNED y al salir estaba pasando la virgen del Rocío, y claro, decían: «¿Esto que es?».

Naya recuerda con cariño y orgullo lo peculiar de su boda y en particular los participantes: personas tan variopintas como monjas, sacerdotes hindús y cristianos, amigas musulmanas, payos y gitanos peninsulares cristianos y más, que se juntan en una serie de ceremonias variadas. Este es un ejemplo más de que las prácticas transculturales mestizan la experiencia urbana, aunque sea efímera y pasajera, proyectándose más allá de una crianza «privada» o una familia concreta.

Aunque como veremos en la siguiente sección, muchos testimonios sitúan estas prácticas transculturales en el pasado, aún hay semillas que podrían identificarse y potenciarse. En el presente, Belén, mujer cristiana con hijo mestizo de padre musulmán y residente en barrio musulmán, cuenta como:

Tanto en los bautizos de mis hijos, que son cristianos, como en las bodas o algo que hayamos celebrado en casa, hemos invitado a todos nuestros vecinos [musulmanes] de toda la vida. Y a todas las bodas que hay de musulmanes que nos conocen, que tienen más afinidad, claro que hemos ido y es maravilloso. De hecho, este sábado fuimos a comer a casa de unos amigos, ahí en plena Cañada, y nos pusieron una comida típica y todo, vamos estuvimos hasta las ocho o nueve de la noche, desde las dos de la tarde y muy bonito, en su salón árabe... Alguna que otra vez matamos el borrego [y] lo celebramos e invitamos sobre todo a vecinos que están solos, pueden ser gente que trabaja en Melilla y vive en Marruecos o lo que sea, o por algunas circunstancias, y tenemos pues nuestras fiestas también, y las celebramos como si fuese fin de año, igual.

Una vez más, vemos como los afectos y las relaciones establecidas en la cotidianidad mestizan la vida de ciertas melillenses. Sin embargo, es importante señalar que Belén es una de las poquísimas cristianas que vive en la Cañada, barrio casi totalmente musulmán: se trata, de cierta manera, de una excepción a la regla. Prueba de esto es que Belén a menudo habla de como ella está muy bien «a nivel de integración» en el barrio, invirtiendo el repetido tropo político de la «integración» del Otro musulmán en una Melilla cristiana. La excepción de Belén, sobre todo en barrios de clase baja, es expresiva de la regla: una configuración urbana segregada racialmente. En la práctica, la colonialidad viva de la ciudad — la segregación y etnoestratificación, en este caso — a menudo impide y obstaculiza este tipo de relaciones y sociabilidades.

### **Nostalgias, silencios, ausencias**

Es interesante analizar el modo en que muchas de las evocaciones sobre prácticas transculturales las sitúan en el pasado.

¿Cómo podemos entender esto? ¿Quiere esto decir que, al contrario de lo que podríamos pensar el pasado reciente y colonial era una zona de contacto interétnico intenso? ¿Varía el significado de esta nostalgia si la manifiesta un cristiano o un musulmán? ¿Hay el mismo tipo de nostalgia en ambos casos? ¿Qué esconde y qué muestra esta nostalgia sobre el presente y cómo podemos avanzar en nuestra comprensión sobre las ausencias y silencios del mestizar de la ciudad?

Antes de comenzar es preciso enfatizar de nuevo que el racismo y la exclusión pueden ser (y de hecho son) coexistentes con las prácticas transculturales: mestizar no elimina el racismo, a veces lo incrementa por la alerta que genera, como veremos en el siguiente capítulo. Que el racismo y las prácticas transculturales no son incompatibles lo muestra el caso de los muy frecuentes relatos nostálgicos sobre un pasado con una más alta porosidad en las relaciones interétnicas. Luisa por ejemplo recuerda una infancia donde la frontera no existía:

El paso de los años viviendo aquí hace que normalices la frontera, y es que para nosotros la frontera no era así, era una alambrada que yo cruzaba de pequeña cuando se me iba la pelota al otro lado en los pinares: no pasaba nada, nadie venía, ni nadie hacía nada.

Esta memoria es tan común que adquiere la dimensión mitológica, una leyenda fundacional. Melilla «era» otra cosa, una ciudad amable que convivía con su entorno rifeño de forma armoniosa, sin frontera ninguna que físicamente separara los dos mundos. Está de más decir, claro, que esta visión es parte de la hegemonía neocolonial cristiana, que busca redimirse éticamente de lo injustificable, no ya solo la colonización y dominación que hemos descrito, hasta la era de la «pacificación» franquista, sino el mantenimiento de la más brutal negación de la existencia jurídica de los residentes musulmanes, que vivían como apátridas en su propia tierra en la era democrática.

La categoría de nostalgia imperialista no es nueva en el análisis de las formaciones neocoloniales. Se trata de hecho de una característica muy extendida en el sentir y pensar neocolonial que construye fantasías idealizadas del pasado que soslayan la

dominación y violencia colonial que las constituyeron (Rosaldo 1989). Un ejemplo es la remembranza de Alejandro sobre su vida en el barrio:

Nosotros salíamos a jugar a la calle y jugábamos todos juntos. Cuando llegaba el Sucot que es la Fiesta de la Cabaña, en el norte de África tienen la costumbre de poner en la azotea unas cabañas con hojas de palma. Yo recuerdo a una familia [hebrea] divorciada, que eran un puñado de hermanos. Yo estaba todo el día con ellos y llegaba el Sucot y decían “vámonos” y se iba el padre con todos los niños del barrio, donde había musulmanes, judíos (que eran la mitad hijos suyos) y cristianos. Nos íbamos al cuartel y preguntábamos y pedíamos permiso para coger las hojas secas, y nos íbamos a subirlas a la azotea que había al lado de mi casa. Claro, ¿tú que querías?, el Sucot judío... [Después del Haj (peregrinaje musulmán a la Meca)], todos los niños que había se traían de la Meca unos anillos, que están muy baratos, y unos gorros, si te tocaban la coronilla te daban uno. Entonces, ¿qué hacíamos los niños? Todos nos poníamos con la cabeza así para que nos tocaran la coronilla y nos dieran unos gorros [...] Se nos pasaba a los 10 minutos, y lo cambiábamos con chapas, etc. Y llegaba San Juan y ¡estábamos todos como locos...!

Este relato, que no dudamos sea verídico, es el de un niño que a través del juego desea la diversidad de los «otros» que habitan su barrio. Lo recuerda como una añoranza infantil, imposible de replicarse en su vida adulta, ni en el presente. La nostalgia imperialista recrea relaciones inocentes y puras a través del desplazamiento imaginario de las relaciones de dominio y subordinación que como cristianos contribuyeron a establecer. En este caso el recuerdo está encuadrado en una época de Melilla previa a la lucha civil de los residentes amazigh por el reconocimiento legal que la ley de extranjería de 1985 les había negado. En este sentido, y de manera muy activa, la memoria dominante viene siendo disputada por las poblaciones amazigh, que poco a poco logran no solo el estatus legal de ciudadanos, sino también educación y empoderamiento. Así le responde a Nora, una mujer amazigh de clase media, a Alejandro:

Es que en esa época los musulmanes no contaban para nada, incluso ir al colegio era un favor que se te hacía... Me sorprende un

poquito lo que tú dices, a lo mejor es porque era otro barrio... En el mío la mayoría eran cristianos y yo era la única mora, o sea que o te asimilabas a la cultura del poderoso o nada... No teníamos nada, una tarjeta estadística, un salvoconducto, no podíamos movernos, yo estaba en el grupo de teatro y el director tenía que avalarme a mí con el salvoconducto, el salvoconducto, un documento que estaba asociado a criminales, y claro cuando España ingresó en la Unión Europea tuvo que solucionar esa papeleta.

Autores rifeños como Abrighach, hispanista marroquí nacido en Beni Chiker y vecino de Nador primero y luego de Melilla, nos cuenta las prácticas translingüísticas del contexto transfronterizo donde creció con una nostalgia similar: «El autocar, llamado en rifeño correo —otra sustitución metonímica procedente del español— tenía un ayudante que gritaba siempre, cuando se solicitaba parada, la frase en andaluz: pare por ay (pare por allí) seguida después con vamonó (vámonos)... Hasta casi los años ochenta muchos de los conductores profesionales y ayudantes... de Nador y alrededores hablaban español y utilizaban frecuentemente las frases susodichas, heredadas de la época colonial e inmediatamente poscolonial» (2019: 62). En su caso, la descripción de la zona de contacto repleta de prácticas transculturales hispano-marroquíes no es ni ingenua ni acrítica, y nos da pistas de esa capacidad de contrapunteo, que deja ver la conciencia anticolonial: «Era la primera vez que nos enfrentábamos como discentes del español con una literatura tan nueva, negroafricana, con temas de explotación, desigualdad y compromisos sociales iguales a nuestra realidad, un espejo en el que nos veíamos reflejados». Así como la ambivalente sensación de «admiración y embrujo...y un inconsciente complejo de inferioridad» (2019: 67 y 71). Tanto él como Nora son perfectos ejemplos de activismo en la zona de contacto neocolonial hispano-marroquí. Como Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia, ven con sospecha y recelo la celebración de la armonía multicultural, pero a la vez interpelan la nostalgia imperialista a través de contrapunteos críticos que sacan a la luz interpretaciones alternativas. En el caso de Abrighach, su narrativa sobre las idas y venidas de Nador a Melilla, sus estancias en los bares, en los cines, con el trabajo de su familia, va decayendo con el alzamiento de la frontera:



Lo insoportable que es cruzar la frontera con controles cada vez más duros, devoluciones, [...] exigencias de pasaportes con visado... Una frontera, en definitiva, sin par, inhumana y cruel, un espacio desolador y apocalíptico cuya travesía es, para el que la hace, un calvario.

Ambos, Abrighach y Nora, han decidido no cruzar más esa frontera deshumanizada encontrando trabajos cualificados en Marruecos, que estiman sería muy complicado tener en Melilla. El efecto de la gran frontera en las relaciones interétnicas parece incontestable. Nuestras conversaciones con residentes de origen amazigh, tanto profesionales de clase media como trabajadoras y trabajadores no cualificados, precarizados y desregularizados, nos evidencia que la ciudad sigue planteando las relaciones interculturales desde el dominio cultural y lingüístico español y, como dice Sadia:

Mis padres son de origen rifeño, de Melilla de toda la vida, vamos, cuando Melilla no existía todavía... pero siempre el amazigh se asocia a un ser inferior que tiene que adecuarse al español. Que es cristiano, esto es así. Nosotros como cultura la vamos también perdiendo, porque los estudios son en castellano, la administración es en castellano, los medios de comunicación son en castellano... Acabas sintiendo que el amazigh no te servirá para nada, es una pena... hay que trabajar que no nos vean como parte de una invasión, como algo ajeno a Melilla. Melilla es amazigh.

El tamazight, no se enseña en la escuela a ningún nivel, es más, varios activistas reconocían que «no es realista pensar que se va a aceptar que sea parte del programa educativo». Como veremos en el capítulo entrante, este silenciamiento codifica la supresión racista del «otro dentro de mi» para la mayoría de la juventud melillense.

Es importante no olvidar que todas las interacciones interétnicas se dan en castellano, la lengua impuesta desde el Protectorado al presente. La negativa rotunda por parte del gobierno municipal (y estatal, en las competencias no transferidas, como la educación), al uso del idioma tamazight en contextos que no sean meramente informales, no es solo indudablemente un rasgo de neocolonialidad, sino un límite a las condiciones de posibilidad de que en la zona de contacto haya prácticas transculturales genuinas.

Por otra parte, como vamos a analizar en el siguiente capítulo, el orden fronterizo en su articulación con el sexismo y el racismo neocolonial sigue invisibilizando la profundidad de la desigualdad, del silenciamiento y del monoculturalismo. En el nuevo régimen fronterizo, con la construcción de la gran valla y el realineamiento de Melilla como territorio de la Unión Europea, se agudizan los procesos de segregación dentro de la ciudad y en su relación con el entorno rifeño. En este sentido, las nostalgias apuntan a una zona de contacto donde el racismo y las múltiples exclusiones de las poblaciones rifeñas era evidente, pero los intercambios eran más constantes, menos mediados por la ley y las fuerzas de seguridad del Estado. El mantenimiento de la gran desigualdad con el entorno rifeño y la hipócrita tolerancia de la desregulación residencial, laboral y económica ha mantenido unas fuerzas de atracción de población lumpenizada que mantenía relaciones de servidumbre colonial con la nueva clase media multicultural de la ciudad. A pesar de esta multiculturalización fáctica de la ciudadanía melillense, sus barrios se han segregado cada vez más. Barrios que antes eran multiculturales, como el Rastro, el Polígono u otras zonas del centro de la ciudad son hoy áreas empobrecidas habitadas por población musulmana humilde. La progresiva relocalización de cristianos y judíos de estos barrios se debe tanto a mejoras en el nivel adquisitivo como a procesos de emigración, que en el caso de hebreos o hindúes han dejado unas comunidades raquílicas en Melilla. La frontera entra así con fuerza dentro de la ciudad, separando a las poblaciones locales en una compleja articulación de clase social y pertenencia etnoreligiosa. La Melilla democrática, en vez de profundizar sobre los espacios de intercambio transcultural y las zonas de contacto, ha dejado cristalizar procesos de precarización y desposesión neoliberal generados por la frontera.

La dependencia de trabajos afectivos feminizados, minusvalorados en contextos tanto domésticos como comunitarios; el monolingüismo español y la pérdida del tamazight en las clases medias melillenses de origen rifeño; y el hecho de que gran parte del mestizaje se produce con mujeres pobres de origen marroquí rural, analfabetas indocumentadas y tamazight-hablantes, profundiza el silenciamiento y la precarización de los fenómenos transculturales. Los potenciales contrapunteos a las prácticas monolingües y burguesas que las mujeres más humildes pueden

plantear a una comprensión del mestizaje liberal quedan silenciados. Sus formas de vida y discursos no son audibles en una sociedad monolingüe que les niega el reconocimiento de su trabajo, que las criminaliza y que, como veremos a continuación, les impide incluso formalizar las relaciones sexoafectivas que se han atrevido a establecer.

La perspectiva de género y el análisis de los silenciamientos de la zona de contacto que de hecho es Melilla y su entorno rifeño, nos permite enfatizar la relegación patriarcal de lo «mestizo» a lo no-político —no solo por ser «cotidiano» sino por ser, además, «privado»—. La atención al detalle cotidiano, las emociones y la interdependencia moral no puede disociarse del reconocimiento de la carga laboral estructuralmente feminizada en lo relacional, los cuidados y el afecto. Acercar el concepto de «lo cotidiano» a las reivindicaciones feministas en torno a lo «doméstico» y lo «privado» resulta crucial en este contexto; y esto por su potencial de politización de los comportamientos diarios.<sup>2</sup>

Más que hablar, como Das, de «actos de cuidado» aislados en el campo de lo «cotidiano», podemos entender sus patrones en un contexto sistémico, en el cual la reconfiguración del parentesco toma un sentido diferente y una relevancia política mayor. En el contexto radical de la frontera, los entornos y prácticas mestizas o transculturales movilizan lo que, en otro contexto, Rita Laura Segato ha llamado «contrapedagogías de la crueldad». En nuestro análisis, vemos cómo implícitamente se utiliza «una politicidad en clave femenina, [que] es —no por esencia sino por experiencia histórica acumulada—, en primer lugar una política del arraigo espacial y comunitario; [...] orientada por las contingencias y no principista» (2018: 17). Esta politicidad muda (silenciada) construye, en un contexto de separación, tal cual es la frontera, formas de relación que construyen empatía y vínculo, a la vez que desafían el imperante paisaje de crueldad. Esta perspectiva completa el giro epistemológico de Das y lo toma, finalmente, en algo netamente político.

---

<sup>2</sup> Encontramos que afirmar la cercanía de lo «doméstico» con lo «cotidiano» como lugares teóricos —de manera que cuando uno habla de «cotidiano» tiene en cuenta el trabajo feminizado— puede ser relevante para futuras intervenciones antropológicas y etnográficas. Aquí podríamos extender la crítica a De Certeau para feminizar las «tácticas» del día a día. También se podría hacer más énfasis en feminizar el *moral striving* o la aspiración moral (Das, 2010b).

## 7. Procesos de fronterización en Melilla: el otro dentro de mí

A TRAVÉS DE MECANISMOS de producción de otredad y criminalización simultáneamente racistas y misóginos, se crea un ambiente totalmente opuesto al que hemos analizado en capítulos anteriores, un ambiente que dificulta la vivencia transcultural y transfronteriza real. En último término, todo esto hace que «en la vida de los individuos, así como en la de las sociedades, el antimestizaje es lo que dicta la ley» (Laplantine & Nous, 2007: 24).

Queremos distinguir entre la *frontera física*, con el régimen fronterizo legal, político y militar que gestiona desde el Estado la movilidad y la soberanía nacional, y los *procesos de fronterización*, que entendemos como un conjunto de dispositivos<sup>1</sup> y prácticas orientadas al mantenimiento de las categorías de clasificación dominantes. Ambos están entrelazados y se ve con claridad en Melilla. Se trata de un territorio y una sociedad que no solo vive

---

<sup>1</sup> Foucault define su propuesta conceptual de «dispositivos» como parte de los instrumentos del poder *disciplinario* característicos de la modernidad burguesa orientados a *producir* conductas y subjetividades. Son los pequeños mecanismos cotidianos de micropoder, esencialmente no igualitarios y asimétricos, los que permiten enmascarar un marco jurídico formalmente igualitario. Estos dispositivos disciplinarios no se limitan, como la ley, a prohibir y castigar, sino que despliegan una serie de técnicas de gobierno que rutinizan y producen «normalidad». El dispositivo sexogenérico es parte substancial de este gobierno de la conducta y de la subjetividad. La malla teórica foucaultina permite entender el entreveramiento de imposición legal de soberanía y los procesos de fronterización micro y biopolítica.

las consecuencias del atravesamiento de la gran valla —frontera entre el Norte y el Sur global, entre Europa y África, entre España y Marruecos—, sino que cotidianamente despliega presiones difusas pero contundentes hacia un ordenamiento clasificatorio y social. Y eso a pesar o través de una sociedad netamente transfronteriza a uno y a otro lado de la valla, con redes familiares transnacionales, y multitud de subjetividades «mixtas» que ensayan un contrapunteo transcultural constante y cotidiano. Por eso, en el caso de Melilla como en otras formaciones sociales transfronterizas, no hablamos simplemente de fronteras externas ni de una reproducción de diferencias etnoreligiosas, espacios residenciales o sectores laborales, sino de una dimensión más profunda de fronterización del «otro dentro de mí».

Este capítulo da cuenta del impacto profundo y cotidiano del entrelazamiento del régimen fronterizo y los procesos de fronterización en el espacio público, en los barrios, en el ámbito familiar, hasta en las dimensiones más íntimas de la sexualidad y la identidad personal. En el análisis que aquí proponemos vemos la acción directa del Estado en el territorio que, en consorcio con la Unión Europea, crea y gestiona el régimen fronterizo en sus dimensiones militares, políticas y jurídicas —unido a la acción o inacción del Estado marroquí, que es parte indisoluble de este régimen fronterizo—. El Estado español actúa como si la frontera fuera externa a la ciudad, al tiempo que el Estado marroquí intenta ignorar que este territorio está habitado por súbditos suyos. Observamos la acción conjunta de ambos en Melilla, no solo a través de normas, estructuras de poder y acciones represivas y sancionadoras, sino en todas aquellas formas de pensar y actuar que han sido en mayor o menor medida calculadas y sistematizadas para regular el comportamiento, las esperanzas, deseos, circunstancias o entorno de los sujetos transfronterizos y/o transculturales. Son estas vidas transfronterizas y transculturales las que plantean entre otras una resistencia cotidiana al régimen fronterizo, sobrellevando los procesos de fronterización menos visibles, más difusos e incluso invisibilizados, que no obstante refuerzan la lógica cultural, política y económica fronteriza.

La relación entre estas dos dimensiones de poder fronterizante es dialéctica, no lineal. El Estado y este conjunto de dispositivos se retroalimentan en su función última de fronterización. El Estado no solo ejerce un poder coercitivo, sino que es «el

principio mismo de la integración lógica y moral [...] de nuestras ideas, [y de] las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social» (Bourdieu, 1990: 7). Esta fuerza clasificatoria, sancionada por el Estado, se vehicula a través de las instituciones sociales involucradas, el parentesco, la familia, el patriarcado, la educación, etc. Su reproducción social, por tanto, no necesariamente depende de la acción directa del Estado. Ahora bien, cuando hay disidencias respecto del sistema de codificación, respecto de la integración lógica e incluso moral que le otorga fuerza hegemónica, se activan los procesos de fronterización que discurren, al modo foucaultiano, de manera dispersa, atravesando espacios públicos y privados, atravesando nuestra propia subjetividad.

Mostraremos en la primera sección el contexto de la «proliferación de fronteras», para luego analizar las razones, técnicas y subjetividades que emanan de los procesos de fronterización, así como el permanente hormigueo ambivalente del «otro dentro de mí». Iniciamos el recorrido con el trasfondo del imaginario legendario melillense de la «invasión de tortuga», el recelo permanente y la reproducción del «moro» como caballo de Troya de la soberanía española. Analizamos las premisas patriarcales y racistas de la soberanía neocolonial en las prácticas sexoafectivas y la ambivalencia que las gobierna. La vigilancia y control de la sexualidad transfronteriza es, como hemos visto, de larga data y revela las ansiedades vinculadas a los linajes patriarcales y al «otro dentro de mí» que produce a la vez rechazo y atracción. Estas torsiones del poder se presentan con claridad en las solicitudes de matrimonios transfronterizos y mixtos, que son masivamente rechazadas. Consideramos las problemáticas aducidas y las técnicas utilizadas desde el Registro Civil para vigilar esta frontera administrativa, en la que el Estado entra a regular la intimidad sexoafectiva para expurgar la potencial falsedad del propósito matrimonial y evitar su «instrumentalización». Pero más que lograr evitar la degradación de la institución matrimonial, lo que hace es regular su acceso y crear un paisaje sexoafectivo y sociolegal lleno de despojos transfronterizos y transculturales en Melilla. Este proceso de fronterización es silencioso, intentando contrarrestar la estridente y ensordecedora existencia cronificada de esta población de origen marroquí marginada, irregularizada y racializada. En este caso es el «otro dentro de la ciudad»,

que ni se mira ni se escucha, o lo menos posible, para mantener la ficción del enclave europeo. Estos dispositivos producen tensiones y ambivalencias en los cuerpos-frontera de las personas que se autodenominan «mestizas». Esta dimensión de análisis, con la que terminamos el capítulo, muestra un panóptico etnoclasificador que intenta contener la incertidumbre o inestabilidad de la identificación, eliminando la posibilidad debida del «otro dentro de mi». A pesar de estas nuevas formas de pureza de sangre vemos emerger tácticas de resistencia que mantienen las semillas de la ambivalencia como un tesoro íntimo que da vida.

### **La proliferación de fronteras**

El contexto histórico global es el de la «proliferación de fronteras» (Mezzadra y Nielson, 2017), un fenómeno que es peculiar a nuestra era. Se trata del aumento exponencial y reciente de la construcción material de objetos físicos como vallas, alambradas, muros y todo tipo de fortificaciones con objetivos defensivos en el mundo entero. Las investigaciones empíricas al respecto son contundentes: en las dos primeras décadas del siglo XXI se han construido más muros y artefactos fronterizos afines que en toda la historia moderna (Vallet, 2022). Pese a su baja efectividad y su alto coste, los gobiernos han recurrido a la construcción y mantenimiento de vallas y fortificaciones como gesto simbólico de control sobre un territorio y una soberanía puesta en crisis por la actual globalización neoliberal. Y con una dimensión global que se evidenció en los ataques del 11 de septiembre en Nueva York en 2001, evento que imprimió desde el inicio de siglo la centralidad política del miedo y el imaginario de potenciales enemigos externos, sean terroristas armados, inmigrantes empobrecidos o el crimen organizado. Fue Harvey quien primero señaló esta aparente paradoja: ¿cómo es que la globalización ha traído con ella cada vez más fronteras, más énfasis en las diferencias y las amenazas de estas diferencias? (Harvey, 1993).

Teóricos como Balibar, Brown, Hage, Mezzadra y Neilson, entre otros, coinciden en describir el nuevo orden mundial como atravesado por un sentimiento de miedo e incertidumbre, así como por una sensación de asedio permanente en el norte

global.<sup>2</sup> Este se convierte en un argumento central para justificar, en época de paz, el enorme desarrollo de los presupuestos de defensa, incluidos complejos fronterizos materiales, humanos, y tecnológicos. En la base de esta sensación de asedio está la construcción de un «apartheid global» heredado de los sistemas coloniales, que se amuralla y fortifica física y jurídicamente. Estas fronteras separan de manera violenta y con todos los recursos del Estado (militares, tecnológicos y simbólicos) a los pobres de los ricos, al sur del Norte global (con la mediación siempre del colonialismo interno, que vehicula los intereses de desarrollo de las élites globales en las élites locales). A un lado de la frontera, poblaciones empobrecidas, cuyos países no pueden ofrecerles un futuro digno, ejercen su derecho a una movilidad que se construye como criminal, alega y amenazante. Una movilidad que se contiene con mecanismos jurídicos o militares de detención y devolución, en el mejor de los casos, cuando no en dejarles morir (Mbembe, 2003). Al otro lado de la frontera, las clases medias y altas del norte viven las fronteras como una anécdota en sus vidas, reciben visados, tienen pasaportes de primera y son capaces de pagar los costes de cualquier desplazamiento si lo precisan. Para unos la frontera puede costarles la vida, para otros poco más que el precio de un visado o un billete de avión. Las fronteras son a la vez un mecanismo de gobierno de la pobreza y la desigualdad mundial, y un instrumento para lubricar el mercado con mano de obra barata y no reconocida jurídicamente.

En su libro *La frontera como método*, Mezzadra y Nielson mantienen que la proliferación de las fronteras se deriva de la presión que se ejerce sobre ellas y la transgresión de los límites que marcan. Este es el caso evidente de Melilla, que hemos visto desplegarse desde la colonia hasta la neocolonia, y en cómo se ha asentado el «otro dentro de mí» en su idiosincrasia indefinible. Los procesos de fronterización se articulan en Melilla para reproducir el orden neocolonial, el extractivismo material

---

<sup>2</sup> Hage argumenta que se trata de un sentimiento que proviene de las formaciones coloniales (esa idea de estar rodeados por «bárbaros»), y que se ha acentuado en este siglo XXI. Se observa así cierto desasosiego en los países más ricos acerca de la posibilidad de una invasión inversa del sur al norte, dada la insostenibilidad de la pobreza y la falta de expectativas de vida digna de millones de personas (2016). Véase Balibar (1992), Brown (2015) Mezzadra y Nielson (2016) entre otros, para el desplazamiento de la frontera al centro del análisis político.



y laboral del territorio rifeño circundante, la reproducción de esa mano de obra de reserva y el *statu quo* del sistema de organización etnosocial, las «castas» y linajes controladas por las alianzas interpatriarcales. En otras palabras, si la frontera física ha sido un recurso perfecto a la hora de representar simbólicamente un «adentro» y un «afuera» de la nación, su proliferación responde a que, de hecho, este límite está muy poco claro y han prevalecido los cruces de fronteras. Los mandatos culturales de movilidad, la cercanía geográfica y social entre poblaciones ricas y pobres, desafían el régimen fronterizo. Los encuentros sexoafectivos mixtos que hemos venido investigando son uno de estos desafíos, como lo es también el tránsito transfronterizo irregular y el asentamiento en Melilla de miles de personas marroquíes sin papeles. Ante este tipo de transgresiones, las altas tecnologías de la gran valla no son tan eficaces como los dispositivos micropolíticos de fronterización que luchan por contrarrestar el empuje de una sociedad transnacional y transfronteriza como lo es el *continuum* Melilla-Nador. Aun así, la gran frontera tiene un enorme valor simbólico para el Estado (los Estados), que reiteradamente produce una teatralización de su control a través de «espectáculos de la frontera» con una gran proyección mediática (De Genova, 2013).

La ficción fronteriza reforzada por estos espectáculos políticos y mediáticos dibuja una clara línea entre un «afuera» y un «adentro» que nada tiene que ver con la realidad social de Melilla y su entorno. Conectadas espacialmente por una frontera de 12 km que además cruzan todos aquellos que demuestran residir en la comarca colindante, existen las «fronteras interiores» como la proyección invisible de las fronteras externas dentro del territorio. La creación de guetos o barrios que albergan toda la pobreza y la desregulación jurídica es efecto de este tipo de fronteras internas, conformando un sistema de apartheid que separa la población acomodada y protegida de la empobrecida e indocumentada. Como se ha demostrado a nivel global, estas fronteras internas legitiman la intervención de «ensamblajes» del Estado con otros actores sociales donde encontramos a la policía, a los actores humanitarios, a las empresas privadas o a los sectores públicos dedicados al disciplinamiento, como la educación o la sanidad. La fronterización así concebida atraviesa espacios públicos y privados para detectar, marcar, y penalizar sujetos que

son contruidos como «ajenos» y «peligrosos» (Inda, 2006; Inda y Dowling, 2013; Vaughan-Williams, 2009; De Genova y Peutz, 2010, etc.).

### El imaginario de la «invasión de tortuga»: la guerra íntima

En capítulos anteriores hemos visto cómo un elemento fundamental del orden simbólico contemporáneo de Melilla es la construcción de la *otredad* del pueblo amazigen y del musulmán. La otredad construida no es en absoluto neutral: está ética y moralmente cargada. El imaginario histórico del «moro»<sup>3</sup> como opuesto radical a la «España» cristiana fue en su origen, literalmente, una declaración de *guerra*. La beligerancia esencial inscrita en la narrativa histórica nacionalista hace de la diferencia no solo otredad sino *amenaza*. Así, la especificidad geopolítica e histórica de España —y crucialmente de Melilla en concreto, donde más que como distante abstracción se vive como razón de ser y realidad tangible— reactiva la beligerancia como modo de entender la relación política. No es solo el «moro», sino «el miedo al moro» como dinámica discursiva central de la política melillense (y española) en la larga duración. El tropo de la invasión es en Melilla consustancial a la legitimación simbólica de la frontera contemporánea, fundiendo el miedo a dos alteridades: el «moro» y el extranjero del Sur global. Colapsando ambos y situándolos más allá del territorio y de la soberanía española se elimina simbólicamente la densa, profunda e históricamente arraigada realidad transfronteriza.

En su artículo «Legalizar Melilla», el líder melillense Dudú denuncia la «tesis oficialista» de que la única amenaza a esta «bella ciudad (multicultural) [...] es la lenta y continua invasión de

---

<sup>3</sup> No nos gusta la carga racista y despectiva de la categoría «moro/a», pero coincidimos con pensadoras amazigh como Salma Amazian (o Amzian, puede encontrarse con ambas grafías) o Mateo Dieste en la importancia del uso explícito de esta categoría en el caso español, dado que el «odio al moro/a» y la maurofobia son intrínsecos a la construcción del Estado español. Otras categorías como «islamofobia», ampliamente utilizadas para otros casos Europeos, no capturarían esta especificidad. Como venimos mostrando aquí es, además, intrínseco a su régimen fronterizo y a su patriarcalidad racista cristianocéntrica (Amazian & Youssef, 2017; véase también Douhaibi y Amazian, 2019; Mateo Dieste, 2017).

Melilla por parte de musulmanes de origen marroquí, que, faltos de documentación, van desequilibrando a su favor la correlación demográfica de la ciudad» (Dudú, 1985). La adquisición de la ciudadanía de miles de residentes amazigh-musulmanes en un contexto liberal, democrático y aparentemente multicultural no ha erradicado el antagonismo beligerante en la esfera pública, como hemos mostrado. Más bien lo ha sumergido en dispositivos dispersos de «integración» de una comunidad musulmana con «fecundidad diferencial» que amenaza la supremacía cristiana. Foucault nos advierte del cambio de registro del poder:

Quando se define los efectos del poder por la represión, se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de prohibición [...] Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir que no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 1978: 226).

El imaginario de la «invasión de tortuga» actúa en simbiosis con los discursos de control fronterizo que alzan y/o legitiman la gran valla, desplazándose hacia dimensiones íntimas de control sobre la reproducción sexual y la sexualidad misma. Si bien menos evidentes, estos aspectos íntimos se conciben en el relato dominante como letales para la «forma de vida» y los «valores» esenciales de la españolidad y europeidad de Melilla. La «invasión de tortuga» se refiere a un supuesto proceso de penetración de este Otro, y en particular esa «Otra», con efectos potencialmente corrosivos para la soberanía de la plaza española. Es aquella que ocurre de manera lenta, como una tortuga que poco a poco se infiltra en el tejido de la ciudad a través de relaciones sexoafectivas mixtas o transfronterizas.

El poder de la frontera se despliega así desde la misma configuración de la sexualidad atravesada por las naciones patriarcales, por el deseo y la repulsa de los/as otros/as racializados/as.

Más allá de la delimitación clara entre lo legal / ilegal y lo nacional / extranjero, el poder fronterizo opera a través de la creación de órdenes diversos de ilegalidades, más cerca de la abyección que de la criminalización. Por eso, la guerra de la invasión de tortuga es una *guerra íntima*, donde la dimensión *sexual* de la penetración *colonial* impregna los dispositivos fronterizos.

Hemos mostrado como la colonialidad hispana impone, en efecto, dispositivos de vigilancia y control de la sexualidad femenina en contextos transfronterizos y transculturales desde el medio en adelante. El útero de la mujer era el potencial receptor del «semén divino» y reproductor de la comunidad etnoreligiosa: el patriarcado desplegó todo tipo de técnicas para controlar su movilidad. La «limpieza de sangre» era así un linaje patriarcal sancionado por el poder centralizado (Inquisición como Estado-Iglesia), que transmuta en el imperio español en un orden religioso-racial jerarquizado. En el contexto colonial norteafricano se proyectan estos principios religioso-políticos de la colonialidad hispana sobre las relaciones sexoafectivas entre marroquíes y españoles. La primera manipulación simbólica de la invasión de tortuga es proyectar la imagen de la nación (cristiana) como un cuerpo femenino que debe ser protegido y controlado. Al mismo tiempo, la idea de invasión implica «penetración», que inscribe el marco de beligerancia en términos de virilidad entre naciones patriarcales, entre patriarcados. Al materializarse la «penetración» en uniones sexoafectivas reales, los imaginarios inconscientes y las metáforas adquieren una materialidad amenazante: la conquista se piensa como literalmente sexual, a través de los cuerpos transfronterizos, a través de los linajes y su reproducción.

En el Protectorado, se define esta vigilancia por medio de normativas y dispositivos «con un poder tentacular sin distinguir entre lo público y lo privado», como muestra el estudio de la vigilancia franquista sobre el amor interreligioso realizado por Mateo Dieste y Muriel García (2020, 28): «Una de las principales preocupaciones de las altas instancias coloniales fue la de mantener un límite, una frontera entre colonizadores y colonizados, para garantizar la distinción y jerarquía entre ambos. En este sentido, las normas emitidas por España aprobaban la prohibición del matrimonio de la musulmana con un no musulmán, apelando a una razón de orden público interno, pero rechazaban la posibilidad reconocida por el islam de que una cristiana esposara a

un musulmán. Esto suponía una deshonra colectiva» (2020: 32). Los dispositivos de control y vigilancia devenían en regulaciones de la movilidad entre España y el Protectorado, de forma que el Estado mismo impedía, por todos los medios, que estas relaciones amorosas fructificaran. Pero sobre todo la investigación demuestra los filtros sexistas, racistas y clasistas que animan estas políticas de vigilancia de la sexualidad fronteriza: «La represión se cebaba especialmente sobre las mujeres» y sobre el «control de sus cuerpos y su sexualidad» (2020: 34, 37). Tanto en la zona musulmana como en la cristiana se protege la reproducción de los linajes patriarcales: se toleran relaciones sexuales transfronterizas y transculturales a través del desprestigio de la mujer involucrada. Un informe para el delegado de Asuntos Indígenas en 1945 lo expresa contundentemente: «Este prestigio debe estar hoy más que nunca exquisitamente atendido, saliendo al paso de toda torpeza o misión o acto que vaya en menoscabo de nuestra superioridad y prestigio de raza».<sup>4</sup>

Corre sinuosa al lado del imaginario de la «invasión», la idea sobre el uso «indebido» de la sexualidad<sup>5</sup> por parte de los «otros». Si en el trabajo antes citado predomina la sexualización del varón musulmán (el «don Juan moro»), en el contexto fronterizo actual que nosotros hemos estudiado es la mujer la que simboliza fundamentalmente el tropo de la invasión y sobre la cual recaen con más dureza las políticas represivas. La literatura colonial y neocolonial española estudiada por López Barranco (2003) o por Romero Morales (2018: 2020) demuestra que la mirada sobre las relaciones sexoafectivas entre mujeres musulmanas y hombres cristianos varía según el sexo de la autoría. En las novelas escritas por varones, se recrea el imaginario orientalista que erotiza y sexualiza a la mujer musulmana como *femme fatale*: es seductora a la par que dulce y se encuentra en necesidad de salvación por el

---

<sup>4</sup> Tetuán, 11 de octubre de 1945, citado en Mateo Dieste y Muriel García, nota 12, p. 27.

<sup>5</sup> Aunque aquí no incluimos el análisis de movilidades transfronterizas queer y de las disidencias sexuales, sí incorporamos, como herramienta teórica de la teoría queer, una concepción no binaria de la movilidad. En nuestro equipo hemos trabajado con la población africana que busca refugio por persecución homófoba en Melilla y Madrid y hemos sido testigos de los procesos en los que los dispositivos de fronterización gobiernan estas manifestaciones de movilidad queer (Greenwood, 2021; Cross-Puig, 2023).

protagonista-amante que la desea a la vez que la denosta. En las narrativas escritas por mujeres, por el contrario, no hay espacio para el deseo o la comprensión que muestran los varones. Las mujeres musulmanas son denigradas por su conocimiento de las artes sexuales y su afán de conquista del varón español: «La alusión tan calumniosa como frecuente a la sexualidad y carnalidad del paraíso islámico ha servido para alabar —por contraste dicotómico— el cielo cristiano; este supuestamente provisto de una moralidad más íntegra no concibe gratificación en el cuerpo sino en el alma» (Romero Morales, 2018: 284). Es así que el registro colonial prevalece por encima de la potencial empatía entre situaciones de dominación sexista. Como consecuencia, la sexualidad de la mujer se presenta como pecaminosa además de manipuladora y perversa. En las dicotomías racializadas de esta representación patriarcal, la mujer española (la buena mujer, la mujer «decente» en general) es la que encaja con la mística de la domesticidad, donde el sexo es meramente orientado a la reproducción del linaje. Lo mismo sucede en el ámbito musulmán, por supuesto, donde se castiga ritual y físicamente a la que trasgrede las fronteras de las reglas de parentesco patriarcal que prohíben casarse con no cristianos.

Desde entonces hasta ahora se ha venido asentando el imperativo del amor romántico liberal, donde se imagina una unión consensuada y consentida sin interés ninguno que instrumentalice el matrimonio. Además, se impone la lógica cultural burguesa en la que, supuestamente, ambas contrapartes son individuos autónomos e iguales en derechos y deberes. Esta lógica cultural desplaza toda consideración del mercado matrimonial y de los múltiples vectores que inciden en la formalización de relaciones socio-afectivas. Amor e interés no se contraponen, pues. Son parte del mismo proceso social que los configura. El imaginario liberal crea la diferencia por no tenerla en cuenta y desplazarla a una esfera anterior a la ley (Collier, Maurer y Suárez-Navaz, 1995). La sexualidad concebida como peligrosa y contaminante no es previa, sino que está configurada por la ley, por la irregularización de las prácticas transfronterizas de las mujeres más humildes.

Intentar mejorar las propias condiciones de vida es parte ello. Pero la vigilancia moral neocolonial no acepta que la mujer colonizada, tome decisiones sobre su futuro, incluso si este a menudo

aboca, como hemos visto, a situaciones de violencia extrema, servidumbre doméstico-sexual y práctico cautiverio.

En contraste, la sexualidad transfronteriza y transcultural del varón es mucho más fácilmente tolerada y no castigada. Como hemos comprobado, en estos casos apenas se habla de la «instrumentalización» por parte de los hombres melillenses de mayor edad que buscan casarse con mujeres de origen marroquí jóvenes y muy a menudo indocumentadas. Hemos visto una frecuencia importante entre varones que pertenecen a las fuerzas de seguridad del Estado (soldados, policías, etc.) a establecer esas relaciones sexoafectivas. Gran parte de estas no se formalizan, especialmente si el lugar de encuentro tiene que ver con el trabajo sexual. Pero hay numerosos varones en edad avanzada que buscan una mujer de origen marroquí que les permita «rejuvenecer» su caduca sexualidad y que además les resuelva las tareas domésticas. En vista de la clara tendencia que revelan los datos y las proliferantes violencias de algunas de estas uniones, la condena de la «instrumentalización» está claramente sesgada. Se trata de un doble rasero flagrante, que refuerza y oculta la posición dominante del hombre español, a la par que invisibiliza las verdaderas condiciones de dominación a las que está sujeta la mujer migrante de origen marroquí. La doble moral viril y patriótica continúa siendo relevante hoy en estos patrones de movilidad sexual a través de la frontera.

Es crucial entender que, en último término, este dispositivo discursivo no solo criminaliza el cruce feminizado de la frontera. Estigmatizar y devaluar la movilidad de la mujer sirve en concreto para impedir las posibles prácticas desfronterizantes, altamente feminizadas, que hemos analizado en capítulos anteriores. Es decir, los tropos misóginos sirven de *proxy* para criminalizar los trabajos de cuidados que posibilitan formas de ser, pertenencia y relación más allá de la separación. El aparato fronterizo revela sus efectos patriarcales más allá de un mero imaginario sexista, obstaculizando materialmente la posibilidad de cuidados y vidas transfronterizas. Así es como se libra la guerra íntima contra la «invasión». Se trata de una ofensiva fronteriza en el plano de las relaciones, articulada por la devaluación y control racializado de las mujeres. La guerra neocolonial por la reproducción de la frontera es, pues, una guerra librada por el patriarcado.

Volvamos, sin embargo, a la dupla conceptual de la seducción-invasión, o la supuesta ilegítima «seducción» femenina como vehículo de la invasión.<sup>6</sup> Para empezar, encontramos que en Melilla esta dupla *no* aplica al hombre cisheterosexual extranjero: independientemente de que contraiga una unión transfronteriza, su comportamiento sexoafectivo no es razón de estigma. Esto no significa que su cruce de la frontera no esté criminalizado, sino que esta estigmatización no deriva, para el hombre, de su comportamiento sexual. Para la mujer, sin embargo, añadida a las presiones fronterizas que sufre el hombre, encontramos la dimensión sexoafectiva como campo clave de cuestionamiento, vigilancia y control. En último término, la mujer no puede «instrumentalizar» su sexualidad —hacer uso de su agencia sexoafectiva— porque esta es propiedad de su linaje, y no le pertenece legítimamente.

Por otra parte, situar la «seducción» como parte del proceso de «invasión» inscribe la agencia sexoafectiva de la mujer extranjera en el campo semántico de la guerra que ya hemos analizado. En otras palabras, en el imaginario dominante que gobierna la frontera, la «seducción» —la agencia sexoafectiva de la mujer colonizada— es un acto de guerra. Esto es así porque, como hemos visto tanto a nivel histórico como contemporáneo, la regulación de la movilidad femenina es fundamental a la reproducción de la frontera —la nación, la diferencia, la raza—. De tal manera que, para el orden fronterizo, es fundamental que se reproduzcan los linajes patriarcales que articulan la diferencia. *Cualquier violación de los imperativos patriarcales del parentesco es una agresión y un desafío a la frontera.* La mujer extranjera que desafía a su patriarcado con una movilidad diferente a la estipulada —una movilidad sexoafectiva transfronteriza, en este caso— desafía pues también al orden fronterizo.

¿Qué significa esto? Que no son «amenaza» solo aquellos que cruzando la frontera desafían su orden, sino aquellas que, violando los regímenes patriarcales del linaje, desafían el poder patriarcal que articula la frontera. Como hemos visto, la regulación de la movilidad femenina también se da en el caso cristiano —se trata de un poder que se articula entre patriarcados—.

---

<sup>6</sup> Utilizamos «seducción» como término general para referir al sentido compartido de que, de alguna manera, la mujer se está «aprovechando» del hombre español. Vuelve, pues, al significado de la instrumentalización.



La frontera se apoya de manera central en este acuerdo tácito para reproducirse. Se hace de nuevo aparente, que la frontera es antes de nada un orden relacional y, por tanto, un orden de sexo / género que nos impone formas concretas de relacionarnos, pertenecer y ser. Es en este contexto que la subversión relacional que supone la agencia sexoafectiva de la mujer se convierte en un acto de guerra, en tanto toca la médula misma del imperio. Si la conquista —la frontera— es literalmente sexual y a través de los cuerpos y los linajes, para no ser conquistado, el linaje debe ser vigilado, su patriarcado mantenido, y la movilidad y el cuerpo de su mujer controlados.

Todo esto apunta a una noción de la frontera que va más allá de los sentidos críticos dominantes. La frontera no es un mero orden político-económico, jurídico-político o discursivo. Se trata, además de todo eso, de un conjunto de dispositivos fronterizos que establecen jerarquías y valoraciones entre personas y modos concretos de relación. Esta conclusión nos permite entender la involucración estructural del patriarcado en la frontera, más allá de entender superficial o estadísticamente que para la mujer la frontera «es peor». Debemos entender que si la frontera es un gobierno de la (in)movilidad, entonces la (in)movilidad se torna hacia dentro, mediante el género, feminizándose en la reproducción patriarcal del linaje.

La relacionalidad interétnica se concibe así en términos bélicos. Quizá lo más interesante —y lo que el recelo contra las relaciones y matrimonios mixtos y transfronterizos revela con particular transparencia— es cómo en este caso, en ausencia de «guerras de verdad», la guerra se libra en la intimidad. La invasión sucede en el plano micropolítico de las relaciones —la guerra, pues, deviene una guerra íntima—. Una guerra que necesariamente torna hacia el «otro dentro de mí» y en particular hacia la regulación patriarcal de la movilidad de las mujeres. En términos históricos, y aunque la situación y los mecanismos son diferentes, encontramos una tendencia similar a la que observa Segato con respecto de las guerras contemporáneas en América Latina, a saber, que «la violencia contra las mujeres ha dejado de ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objetivo estratégico de este nuevo escenario bélico» (2016: 57).

Pero el despliegue discursivo no es suficiente para contener las fuerzas espontáneas contra la frontera. Como evidencian los datos de matrimonios y relaciones transfronterizas y transculturales, la regulación patriarcal del linaje fracasa a menudo en sus mecanismos de control. Es en este momento que entra en escena un actor crucial y hasta ahora en la sombra en el campo relacional: el Estado.

### **La frontera administrativa y la vigilancia de la intimidad transfronteriza**

El Estado concibe como parte de sus funciones la monitorización de la institución matrimonial y, en contra de lo que sucedía en el pasado, es la administración la que rubrica los matrimonios celebrados (o no) en el ámbito privado-religioso. Es la ley y la soberanía nacional la que prevalece en un orden liberal. La regulación, no obstante, choca con la libertad de casarse como un derecho fundamental: «El hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica»; aunque el Estado se reserva la función de «regular las formas de matrimonio, la edad y capacidad para contraerlo, los derechos y deberes de los cónyuges, las causas de separación y disolución y sus efectos» (artículo 32 de la Constitución española). La intención del Estado, parcialmente neutralizada por la lucha y el reconocimiento de los derechos civiles de mujeres y homosexuales, es rubricar un matrimonio heterosexual basado en el imaginario del amor romántico y de la procreación familiar.

Este derecho fundamental se restringe aún más en el caso de que uno de los potenciales cónyuges sea extranjero, cuando sobre la libertad de matrimonio prevalece el derecho de extranjería y la fronterización administrativa de la soberanía nacional:

Son cada vez más frecuentes los casos en que un español domiciliado en España pretende contraer matrimonio con extranjero domiciliado fuera de España y hay muchos motivos para sospechar que por medio de estos enlaces lo que se pretende exclusivamente es facilitar la entrada y estancia en territorio español de súbditos extranjeros. Aunque la competencia de este centro directivo no alcanza la materia relacionada con la extranjería, sí

que le corresponde dictar instrucciones sobre el Registro Civil (*cfr.* artículos 9 LRC y 41 RRC) y, concretamente, sobre la tramitación del expediente previo a la celebración del matrimonio, que plantea algunas dificultades prácticas en tales casos y en el que han de extremarse las garantías, formales y materiales, para que el encargado llegue a la convicción de que los interesados intentan realmente fundar una familia y que su propósito no es simplemente, en claro fraude de ley, el de beneficiarse de las consecuencias legales de la institución matrimonial sobre la base de un matrimonio en el cual no ha habido verdadero consentimiento matrimonial y que es, en rigor, nulo por simulación.<sup>7</sup>

Es evidente que la «simulación» se opone al amor «real», con lo que la sexualidad transfronteriza y transcultural se convierte en un ingenio de «invasión». Los matrimonios transfronterizos son objeto de vigilancia y control, dado que entra en juego una de las variables cruciales del apartheid fronterizo: la ciudadanía española / europea. La unión formal entre una persona de nacionalidad española y una persona extranjera permite a esta última adquirir la nacionalidad española por el matrimonio. El miedo aquí se intensifica con respecto al mero matrimonio mixto entre ciudadanos españoles. No se trata ya de diluir culturalmente la hegemonía etnoracial cristiana, sino de establecer una frontera eficiente de la ciudadanía y su orden de derechos, privilegios y despojos. La aprensión, de nuevo, tiene que ver con cómo estos «extranjeros» pueden sobrepasar demográficamente a la comunidad «melillense» —es decir, cristiana—. Así, una vez más, lo que está en juego es la posible derrota de la hegemonía cristiano-española, que se esconde tras el falaz semblante del orden europeo liberal y que se autoconcibe como su única posible garante.

Es indudable que el matrimonio es un recurso muy valorado entre aquellos ciudadanos extranjeros que buscan acceder a la ciudadanía o residencia española. Tanto los visados como los permisos de residencia y trabajo son enormemente restrictivos y dependen de procesos administrativos largos y discrecionales. La falta de cauces legales para migrar es la causa de la altísima irregularidad en el acceso y en las primeras fases de la estancia

---

<sup>7</sup> Instrucción 1943 de 9 de enero de 1995, de la Dirección General de Registros y del Notariado, sobre el expediente previo al matrimonio cuando uno de los contrayentes esta domiciliado en el extranjero (Ministerio de Justicia e Interior).

de inmigrantes, tanto es así que la indocumentación es uno de los rasgos que ha caracterizado las migraciones internacionales en este siglo XXI (Suárez-Navaz, 2004). Aunque es evidente que son las restricciones fronterizas las que generan este valor añadido al matrimonio, con una persona que tenga los documentos legales como residente o ciudadano/a en algún país rico, y aunque la ley insiste en que debe respetarse el derecho de contraer matrimonio libremente,<sup>8</sup> la vigilancia de matrimonios de países específicos<sup>9</sup> se establece como una obligación jurídico-burocrática que es parte de la «lucha» contra los «matrimonios de complacencia [...] aquellos en los que “a cambio de un precio” un español contrae matrimonio con el acuerdo, expreso o tácito, de que nunca habrá “convivencia matrimonial auténtica” ni “voluntad de fundar y formar una familia”, para la obtención indebida de la nacionalidad o residencia legal». El objetivo de esa vigilancia, que dice buscar el equilibrio entre la libertad matrimonial y la mercantilización de la institución, es pues establecer que «el consentimiento matrimonial es existente, autentico y verdadero, [y que] los contrayentes persiguen, con dicho enlace, fundar una familia [...] [En caso contrario] el consentimiento matrimonial declarado es “simulado” y el matrimonio es nulo».<sup>10</sup>

La vigilancia de estas prácticas potencialmente ilegales recae sobre el personal del Registro Civil, quienes tienen la potestad, tras examinar la documentación aportada y haber realizado una audiencia separada a ambos cónyuges, de dar o denegar el certificado requerido de capacidad matrimonial. En la audiencia, que toma la forma de un interrogatorio, la ley insta a recabar

---

<sup>8</sup> Citándose a tal efecto convenios internacionales, entre otros, la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio» (art. 16).

<sup>9</sup> El procedimiento se aplica a nacionales de países que necesitan visa para entrar en España, mayoritariamente del Sur global y no blancos. Esto está estipulado por la Regulación del Consejo Europeo núm. 539/2001, que lista los países «negativos» y «positivos» en este sentido. De manera reveladora, Roca, Yzusqui y Anzil anotan que la apelación de «positivo» y «negativo» de la lista reemplazó las transparentes apelaciones previas: «blanco» y «negro» (2017).

<sup>10</sup> Instrucción 2776 de 31 de enero de 2006 de la Dirección General de Registros y del Notariado, sobre los matrimonios de complacencia.

datos como «fecha y lugar de nacimiento, domicilio, profesión, aficiones relevantes, hábitos notorios, y nacionalidad del otro contrayente, anteriores matrimonios, número y datos básicos de identidad de los familiares más próximos de uno y otro (hijos no comunes, padres, hermanos), así como las circunstancias de hecho en que se conocieron los contrayentes» (instrucción 2776). La amplia investigación existente sobre estos procesos sugiere que en la interpretación de la ley los funcionarios responsables de la vigilancia y del filtrado de las solicitudes imponen una concepción y moral propias de lo que es la finalidad matrimonial, así como una noción de «amor romántico» y patriarcal del matrimonio (Scheel, 2017). Como demuestra Andrikopoulos para el caso danés (2021), se generaliza la premisa de que el matrimonio es un contrato y una relación «pura» entre sujetos autónomos e iguales mediada por el amor y el deseo, e independiente de cualquier interés material. Aunque esta oposición entre «interés» y «amor» es falsa sociológicamente hablando, la normativa establece una dicotomía que permite valorar moralmente los matrimonios de conveniencia como «impuros», en tanto que intervienen intereses materiales. La ley insiste en que debe haber, por parte de los funcionarios «“certeza moral plena” sobre la veracidad del hecho de haber mediado un consentimiento simulado, descartando casos de mera verosimilitud y los de duda o simple probabilidad» (Instrucción 2776 citada).

Pero pasemos al caso de Melilla y al por qué esta vigilancia estatal cobró importancia en nuestro análisis. Es indudable que la anterior justificación estatal de la necesidad de monitorizar la «pureza» de las solicitudes matrimoniales se exagera en el contexto fronterizo. Nosotros habíamos revisado los expedientes de matrimonios «mixtos» que estaban en los archivos del Registro Civil, cuyos hallazgos hemos descrito antes. Estábamos intentando establecer cuál era el porcentaje de estos matrimonios no ya solo en relación con los no mixtos, sino en relación con el total de solicitudes de matrimonios recibidas en el Registro Civil. Queríamos también entrevistarnos con las funcionarias para que de primera mano nos relataran los objetivos y pormenores del proceso, tanto de la tipología de solicitudes (aprobadas y denegadas), como de la entrevista que realizaban. Movimos todos nuestros contactos personales y profesionales para poder tener este acceso, pero directamente nos negaron esa posibilidad.

Continuamos con nuestras entrevistas con abogados y funcionarios en contacto con estos fenómenos y con las parejas «mixtas» o «transfronterizas» que conocíamos. En este proceso etnográfico constatamos que la mayoría de los protagonistas expresaba malas experiencias, y que los diferentes «expertos» en procesos matrimoniales mixtos coincidían: «La mayoría no se formaliza, diría yo que más del 75 % de los matrimonios “mestizos” (o mixtos, según quien nos hablara) se prohíben antes de realizarse». Aunque no logramos el dato estadístico oficial, la valoración informal era contundente: tres de cada cuatro parejas «transfronterizas» nunca formalizaban su relación sexoafectiva por impedimento burocrático.<sup>11</sup> Nos parecía un dato asombroso, pues había numerosas razones que podrían llevar a la conclusión de que en efecto las relaciones transfronterizas eran en Melilla más «normales» que en otros lugares, más razonables, menos objeto de sospecha. En los discursos de la mayoría de los melillenses se admite sin reserva la existencia normalizada de relaciones mixtas en los pliegues externos de la sociedad y de la reproducción de los linajes.<sup>12</sup> Emergía así con claridad la contundente acción fronterizante (criminalizadora, ilegalizadora) del Estado de las prácticas sexoamorosas transfronterizas y transculturales.

Antes que nada, el proceso se inicia pidiendo cita, algo que puede durar meses. Mientras tanto se van preparando para lo que saben será un proceso minucioso y desgastante, al menos los que lo están intentando por segunda o más veces. El proceso burocrático que los funcionarios llevan a cabo con todas las solitudes «transfronterizas», consideradas *a priori* susceptibles de ser «matrimonios de complacencia» (instrucción 2776 de 31 de enero de 2006). Se deben aportar pruebas para demostrar que no hay falsedad documental, que no se trata de un negocio, y que los cónyuges están libres y son autónomos para dar «consentimiento matrimonial, esto es, dirigido a crear una comunidad de vida entre los esposos [...] fundar una familia». Para ello se exigen una serie de documentos oficiales que pueden complicar en extremo —o directamente imposibilitar, en ciertos casos— la

---

<sup>11</sup> Esta cifra, además, no incorpora la persecución retroactiva de matrimonios ya consumados.

<sup>12</sup> Nos remitimos al contexto y tipologías de encuentros sexoafectivos que describimos en el capítulo 5.

solicitud, dada la tolerancia de las autoridades respecto de mantener en estatus de irregularidad documental a marroquíes que trabajan y viven en Melilla con continuidad, a veces de décadas.<sup>13</sup> De todas las mujeres involucradas en solicitudes matrimoniales denegadas con quien hablamos nadie había conseguido los papeles de forma fácil. La mayor parte vive ya en Melilla cuando deciden casarse, a no ser que el matrimonio haya sido concertado a través de la familia extensa o incluso por medio de redes de tráfico. Cada caso tiene sus dificultades y no es más fácil por haber residido juntos en Melilla. Conseguir el certificado de residencia marroquí involucra la reactivación de canales clientelares y redes sociales y/o familiares, y casi siempre esto no es gratis. A la vez, la residencia común en Melilla, que sería una prueba magnífica para demostrar la convivencia matrimonial, es difícil de demostrar oficialmente por el difícil acceso al padrón; se supone además que son residentes y ciudadanas marroquíes, aunque de hecho estén viviendo y trabajando en la ciudad.

Luego viene lo que todo el mundo llama «las entrevistas», una audiencia separada con cada cónyuge que la ley define como «declaraciones complementarias». La audiencia se desarrolla en las dependencias del Registro Civil por la jueza titular y la secretaria, a menudo según los testimonios solo esta última. El interrogatorio es considerado un «trámite esencial, fundamental... [que] debe ser lo más completo posible [...] y suficiente para inferir la existencia de un matrimonio simulado».<sup>14</sup> Los testimonios recogidos en Melilla y los expedientes de los abogados que colaboraron con nosotros demuestran la minuciosidad de las pruebas de todo tipo que se les exige informalmente —desde fotos

---

<sup>13</sup> Los certificados de residencia en Marruecos, el certificado de estado civil (soltería, divorcio, etc), o el certificado de penales deben estar todos aprobados por el Ministerio de Exteriores marroquí, traducido al español, y luego validado en el Consulado. «En fin», nos contaba una mujer marroquí que tras años de intentarlo consiguió aprobar su matrimonio, «un montón de traba, de dinero y de problemas». Ni que decir tiene que si la mujer es divorciada tendrá además que negociar con su primer esposo para la aportación de la documentación, lo cual no siempre sucede.

<sup>14</sup> La ley, sin embargo, otorga discrecionalidad al Encargado del Registro Civil para preguntar lo que considere necesario. De hecho, en último término este decide sobre la base de «presunciones judiciales». Roca, Yzusqui y Anzil relatan cómo esto acaba resultando en una arbitrariedad importante en la implementación de los criterios (2017).

con la familia política del cónyuge, billetes de avión o barco de visitas pasadas, o incluso la evidencia de que el cónyuge extranjero podría haber permanecido regularmente en territorio español—. En ocasiones, las preguntas llegan al absurdo del detalle: exigir la fecha exacta en la que el otro cónyuge se divorció de su antigua pareja, preguntar cuál fue su última comida fuera de casa, el último regalo que se hicieron o cuánto calza el otro cónyuge. Este tipo de preguntas lleva a denegaciones por razones grotescas: una solicitud se denegó porque un cónyuge recordó que la semana pasada habían cenado lubina, y su pareja recordó dorada (posiblemente sin saber exactamente el nombre del pescado en español); otro caso en el que por no saber el nombre de un tío del cónyuge en Nador se denegó el matrimonio; u otro en el cual la diferencia de un acento en el nombre de una sobrina (diferencia, además, atribuible a la transcripción errónea del funcionario) bastó como razón de denegación. Este absurdo llega a su cénit en la denegación de solicitudes de matrimonio a parejas que ya tienen hijos en común —que en la regulación se establece como prueba suficiente—. Un abogado con mucha experiencia expresaba así su frustración:

Te he puesto un ejemplo real, lo de la lubina y la dorada, en una entrevista en la que ambos habían coincidido nombres de abuelos, de tíos lejanos, de primos, de los años de residencia que llevaban, de cómo era la casa, de gustos, de todo, pero como no coincidieron en eso se lo echaron para atrás. A ver, era una relación consolidada, pero claro, ahora vete tú a recurrir, eso lleva años y nadie lo resuelve, así que otra vez a iniciar el expediente matrimonial, otra vez recaba toda la documentación de Marruecos, otra vez volvete a esperar el tiempo a que te acepten el matrimonio, y otra vez vuelve a pasar la entrevista. De Marruecos necesitas fe de soltería, lo principal. La fe de soltería en España te la dan así, cuando vas. Pero en Marruecos no, se pide una vez en la vida, como tengas que pedirla otra vez [...] olvídate porque tienes que «untar» a ciento y la madre para que te den ese documento. Y si lleva más de tres meses ese documento ya no vale. Ya no vale, ¿te lo puedes creer? Entonces lo piden de nuevo, ya te digo, hasta mil euros he visto que han pagado para eso, para ese documento. Es una Odisea la que pasan estas personas.



En palabras de una trabajadora humanitaria que ayuda rutinariamente a cónyuges en estos procesos: «aquí en Melilla la norma es que te lo nieguen».

Es evidente, pues, que un proceso burocrático supuestamente neutral toma una dirección intencional. Y esa intención no se limita a detectar matrimonios de conveniencia o «complacencia» como los define la ley. En Melilla se lanzan mensajes, como nos decía un equipo de voluntarias de una importante ONG nacional, «para que los marroquíes no vengan, para que se vayan, para que se aburran». Es la construcción de una frontera imaginaria que lucha contra lo que las políticas públicas llaman «el efecto llamada». Las preguntas capciosas e irrelevantes, la denegación de matrimonios consumados (esto es, con varios hijos) y el porcentaje masivo de denegaciones revelan que el proceso no se trata de minuciosidad o puro rigor burocrático. Parece, por el contrario, que el aparato judicial está buscando pruebas para probar la ilegitimidad del matrimonio solicitado —buscando formas, en suma, de impedirlo—. Se trata, pues, de un despliegue burocrático de obstáculos preventivos del matrimonio mixto y transfronterizo. Un elemento importante de esta operación es cómo *de facto* se suspende uno de los pilares (y fetiches) del Estado de derecho liberal: la presunción de inocencia. La búsqueda de lo que son, en último término, pruebas inculpatorias contra la unión transfronteriza no se basa solo en una presunción de culpabilidad, sino que es un dispositivo de *producción* de esa misma culpabilidad.

El despliegue burocrático puede venir acompañado además por todo tipo de medidas de «castigo» por las falsedades incurridas, como veremos en el caso del padrón, o la persecución judicial retroactiva de los matrimonios «falsos». Así, el proceso de vigilancia y monitorización de la institución matrimonial se convierte en una técnica para producir *criminalidad* en el seno de las relaciones que puedan desafiar el orden fronterizo. El Estado produce la unión transfronteriza como delito (potencial y masivo). Es aquí donde la criminalización sociodiscursiva que hemos visto en las secciones anteriores se convierte en criminalización judicial tangible, formulada desde los aparatos del Estado. Es decir, el ataque a la relación transfronteriza y transcultural excede el plano simbólico para materializarse como política de Estado. Una política de Estado orientada, en sus efectos demostrables, a la prohibición *de facto* del matrimonio transfronterizo

y/o transcultural,<sup>15</sup> prohibición tácita que se esconde bajo la falaz neutralidad del derecho liberal. Por una parte, en tanto que solo se aplica sobre las uniones transfronterizas y no sobre una unión «cualquiera» entre ciudadanos, la medida judicial —la condena de matrimonios «falsos» activa y retroactiva— es un proceso abierto de criminalización de la movilidad extranjera. Es decir, *un proceso de criminalización racializada*. Por otra, el despliegue burocrático —también racializado, en su movilización exclusiva con el matrimonio transfronterizo y no con otros— no mata, sino que *deja morir* la relación transfronteriza para reproducir la nación y la frontera. Es una necropolítica del amor transfronterizo y mestizo.

A la vez sucede que ciertas premisas patriarcales hacen que los matrimonios transfronterizos entre musulmanes de ambas nacionalidades sean más fácilmente aceptados como «verosímiles». De alguna forma se asume que entran en patrones de parentesco transfronterizo, y que firmemente el objetivo es «fundar una familia». No obstante, nos sorprendía que no se profundizara sobre el «consentimiento auténtico y verdadero» de la mujer, independientemente de cuestiones sensibles como su edad, su capacidad lingüística o su conocimiento del proceso matrimonial en España, en particular, los requisitos de igualdad en el consentimiento. Está demostrado que la falta de celo o la «verosimilitud» de estos matrimonios coloca a la mujer en una situación de vulnerabilidad.<sup>16</sup> Nos han hablado además de no pocos casos en los que estas

---

<sup>15</sup> Como hemos visto, existe una porosidad entre las otredades internas y externas a Melilla —porosidad que se resume en el uso indiscriminado de la categoría «moro» para musulmanes tanto extranjeros como ciudadanos—. Aquí, en relación con las relaciones transfronterizas y transculturales, existe una porosidad similar. Si el aparato estatal se despliega sobre todo sobre la relación transfronteriza y no tanto sobre la relación transcultural es porque la extranjería le sirve de base a la hora de «discriminar» en un orden nominalmente posracial. Mientras tanto, en relaciones transculturales entre ciudadanos españoles no existe una base jurídica formal para la revisión de la solicitud matrimonial. Pero, en la práctica, según los testimonios, el Estado se involucra también en matrimonios mixtos entre ciudadanos.

<sup>16</sup> La entrevista con varias funcionarias y profesionales dedicadas a la lucha contra la violencia de género avalan esta afirmación. «Es verdad que en esta ciudad por la frontera son casi todas de origen magrebí, marroquíes, pero residentes en Melilla, entre 20-40 años y con hijos. Un 40 % están indocumentadas, viven aquí, a lo mejor sus hijos son españoles, están casadas en Marruecos con un español, aquí no se ha documentado, no se ha casado, no se ha hecho nada, él no la ha reagrupado ni ha hecho nada y ella vive en la total alegaldad, una situación [...]

alianzas se gestionan a través de redes de tráfico consuetudinarias muy comunes en la zona, para concertar matrimonios con jóvenes mujeres de los espacios rurales que son consideradas deseables por sus valores tradicionales y sumisos. Vemos cómo además de culpabilidad o criminalidad, estas prácticas de la frontera administrativa reproducen o no evitan situaciones de extrema vulnerabilidad de mujeres que quedan indocumentadas.

Los matrimonios entre una mujer marroquí y un hombre cristiano melillense son sin embargo objeto de alerta en la burocracia melillense, replicando así la misoginia estructurante del imaginario de la «invasión» y la sexualización de las mujeres racializadas, como hemos comentado antes. Esto no significa que no se persigan en absoluto las relaciones transfronterizas entre musulmanes, y que la reproducción patriarcal del parentesco prevalezca sobre los dispositivos de separación fronteriza. Se rechazan también, por supuesto, solicitudes de matrimonio transfronterizo entre musulmanes, y se criminalizan otras formas de adquisición de ciudadanía entre musulmanes extranjeros y españoles.<sup>17</sup> La persecución y despliegue del aparato estatal y policial para regular el apartheid fronterizo actúa en último término de manera indiscriminada para «contener» la entrada de extranjeros, y en particular de los marroquíes. Reproducir excluyente y racializadamente la nación mediante la vigilancia de la ciudadanía es el principio operativo y la razón de Estado prioritaria, por encima de consideraciones de género. Sin embargo, esto no quita que el dispositivo fronterizo —la prohibición del matrimonio, en este caso— esté permeado por las estructuras patriarcales que lo subyacen, desplegando sus medidas de manera diferencial según el género.

---

sin asistencia sanitaria, nos han llegado señoras que nunca han ido al ginecólogo, ni en el embarazo, y nos sorprende y les preguntamos y nos dicen «¡bamos a Marruecos, porque mi marido aquí nada porque, yo no tengo documentación y a lo mejor los hijos si tienen DNI (pregunta: ¿y ese DNI es por haber nacido aquí?) por ser hijos de español, el padre es español y la madre es indocumentada, ves que el hijo tiene 12 años y ella lleva aquí 12 o 13 años y, nada vive así, por él».

<sup>17</sup> Por poner un ejemplo, en 2022 se movilizó un contingente de 150 policías en Melilla y en la península para desarticular una «organización delictiva» en la que varones españoles musulmanes participaban en el proceso de inscripción de bebés recién nacidos de madres marroquíes en el Registro Civil para la obtención de nacionalidad.

Por ejemplo, cuando el matrimonio es mixto y hay diferencias de estatus y educación muy relevantes, es decir, en los casos de hipergamia que hemos descrito en el capítulo 4, las sospechas se generan a partir de estereotipos que se corresponden con el imaginario feminizado de la seducción-invasión: que la chica sea muy joven, que esté en el servicio doméstico y otros factores que puedan apuntar a la posible «falsedad» del matrimonio. Estos elementos activan las alarmas y movilizan el despliegue burocrático sobre los casos de movilidad femenina sospechosa. De manera crucial, aquí vemos la retroalimentación y complicidad entre imaginario y ley, *entre episteme y Estado*: la colonialidad del discurso de los estereotipos cristaliza jurídicamente, materializando su racismo y sexismo en política *de facto*. Los imaginarios y la legalidad se co-constituyen así activamente en un proceso conjunto de extranjerización y criminalización.

Para el Estado, en sus administraciones locales a través de sus vigilancias micropolíticas, el matrimonio que no reproduzca la «nación» es sospechoso. E interviene movilizándolo las formas hegemónicas de las relaciones sexoafectivas, que no son libres si no se basan en un «amor» orientado hacia la «convivencia matrimonial auténtica» y la «voluntad de fundar y formar una familia». Así, el amor romántico deviene una forma de fronterización: una «tecnología de gobierno» del régimen fronterizo europeo (Scheel, 2017; D'Aoust, 2013). El hecho de que esta intervención no se lleve a cabo en matrimonios que no ponen en peligro la nación (matrimonios entre cónyuges con ciudadanía deseables o «no peligrosas») revela el *despliegue racializado del aparato judicial sobre las relaciones*, en y más allá de Melilla. Se trata, pues, de un orden relacional racializado. Revela también, esta vez a través de la acción judicial, la parcialidad y coercitividad del «amor» liberal, que más que libre y espontáneo viene apoyado y promovido directamente por el aparato judicial. Más allá de constituciones, procedimientos jurídicos e ideales liberales, aquí vemos los verdaderos intereses del Estado.

La implicación del Estado en la reproducción de la frontera es así mucho mayor de lo que nuestras concepciones típicas de «frontera» dejan ver. El Estado, por supuesto, está en la construcción de la valla, la persecución policial, el internamiento, la deportación y todos los procesos legales que lo amparan. Pero el Estado también entra en juego aquí en la dimensión más directamente

patriarcal de la frontera. Las dinámicas que venimos observando en las dificultades a la relación «mestiza» y / o transfronteriza están apoyadas por los aparatos estatales, sus órdenes legales y sus prácticas jurídicas. El Estado es así parte fundamental del dispositivo fronterizo que se articula mediante el control feminizado de la movilidad, la sexualidad y la relacionalidad.

No podemos dejar de ver, pues, cómo la regulación y vigilancia de la «nación» por parte del Estado es análoga y cómplice con aquella de los parentescos que vimos en capítulos anteriores. El Estado entra en acción cuando los patrones patriarcales del parentesco no cumplen su mandato de reproducción, actuando así de garante último de estas formas de relación. Cuando el parentesco falla, el Estado se asegura, con toda su fuerza y capacidad coercitiva —el aparato judicial—, de que se imponga el modo de relación en cuestión. La política estatal apoya directamente los procesos más imperceptibles de la frontera patriarcal, cristalizándolos en política *de facto* y dejando ver la subyacente y oculta razón de Estado. Se observa aquí la complicidad estructural entre Estado y patriarcado en la reproducción de la frontera.

Volvamos, para terminar, al significado de todo este entramado. ¿Con qué nos encontramos, exactamente, vistas las múltiples formas de criminalización del dispositivo fronterizo y su carácter feminizado? Para responder a esta pregunta, es pertinente un paralelo histórico con regímenes de apartheid o de dominio imperial (Stoler, 1989, 1992), donde las uniones o incluso las meras relaciones sexuales interraciales eran un delito penal (Noah, 2017). En la frontera, en un orden nominalmente posracial, se sustituye la codificación oficial del delito por una movilización *ad hoc* de los aparatos judicial y burocrático contra las uniones transfronterizas.

La frontera se materializa así en las relaciones más íntimas, haciendo de la vigilancia del sexo y la sexualidad —transfronteriza como lo fue antes interracial— una de sus funciones principales. Así, el Estado impone mediante la frontera un orden de sexo / género con determinadas formas de relación. Son formas liberales —pues exigen lealtad al «individuo» y sus «deseos» por encima de cualquier otro parámetro—, patriarcales —pues permiten la reproducción de la unidad familiar procreativa y sus formas desiguales— y coloniales —pues reinscriben la diferencia y se imponen coercitivamente de manera racializada—. Esta es

la intervención racializada sexual-biopolítica del Estado que *hace vivir* a la nación.

Pero no solo se hace vivir a la nación, sino que se matan y dejan morir las posibilidades de desfronterización. La criminalización de mujeres musulmanas —de la mano de la tácita limitación de la movilidad de mujeres cristianas, expuestas a un mayor estigma y oposición que el hombre por relacionarse transculturalmente— sirven de *proxy* para la criminalización y supresión de las prácticas y cuidados que permiten creolizar nuestra pertenencia y nuestras formas de ser. La frontera, en suma, ataca precisamente aquello que permite desfronterizar.

### **Despojos trans-fronterizos y trans-culturales: pobreza, estigma y sufrimiento**

Es difícil exagerar el efecto de los dispositivos fronterizantes en la gente más humilde de la ciudad y en particular en las mujeres. Las violencias que operan o posibilitan no tienen fin, se engarzan unas con otras en una especie de cadena semi-esclavista de la cual se arrastran los más pobres, el lumpen «desechable» de la ciudad fronteriza. Aquí sucede esa porosidad de la que antes hablábamos entre personas y experiencias transfronterizas y transculturales, y se aprecia con claridad el abigarramiento cultural y las prácticas de contrapunteo. El fenómeno que caracteriza la ciudad es este espacio de ambivalencia e incertidumbre sometida a las fuerzas de fronterización constantes. Recordemos, transcultural y/o transfronterizo comparten la base común de la transgresión de las fuerzas de fronterización. Lo transfronterizo en su especificidad está atravesado por la gran valla, por la frontera que separa jurídica y políticamente a musulmanes de origen marroquí y amazigh en su mayoría. Y aunque desde la lucha de Dudú el colectivo musulmán en Melilla adquiere plenos derechos de ciudadanía, son siempre solo un porcentaje de una comunidad estratificada transnacional que crece día a día. Lo transcultural se produce en esta *zona de contacto abigarrada*, donde coexisten en tensión grupos con herencias culturales diversas atravesados por la historia subalterna de sufrimiento y dominación colonial, el estigma racista del «moro», y la escandalosa

desigualdad socioeconómica, jurídica y política que nutre los procesos de fronterización.

Como si este espacio no existiera, o precisamente porque existe, la ley nacional se asegura de mantener impermeables las fronteras entre nacionales y extranjeros, creando enormes dificultades para el arraigo y la adquisición de derechos. Según el Plan Estratégico de la ciudad hay casi un 15 % de extranjeros registrados oficialmente en el padrón (con hasta un 70 % mujeres), con la tasa de desempleo más alta (un 42,7 %, 55,7 % para las mujeres). Más allá de esta diferencia nacional, casi un tercio de los residentes en la ciudad están en riesgo de pobreza o exclusión social, entre los cuales los extranjeros son los más pobres y habitan en los barrios más pobres (en el distrito 3, el 40 %). Sin ningún recato, el Plan estratégico establece una correlación directa entre pobreza, criminalidad y extranjería. En ningún momento las fuentes oficiales entran a valorar el porcentaje de extranjeros indocumentados, ni los efectos de la aplicación especialmente restrictiva en Melilla de la Ley de Extranjería, del Padrón Municipal, y del derecho matrimonial.<sup>18</sup>

La cuestión de esta población indocumentada apenas aparece nunca ni en la prensa ni en los discursos políticos.<sup>19</sup> De hecho,

---

<sup>18</sup> Los municipios no tienen ninguna competencia para revisar la situación administrativa de los registrados en el padrón. En general basta con tener un pasaporte y algún tipo de prueba de residencia en el municipio, algunas facturas o que el propio dueño del piso nos empadrone. Este registro municipal se ha usado en España para poder demostrar el tiempo de residencia en España y el arraigo, lo cual permitía iniciar el trámite de solicitud de los permisos de residencia o trabajo. También se ha utilizado para acceder a asistencia sanitaria primaria, para canjear el permiso de conducir, o para escolarizar a los hijos. A pesar de la obstaculización de este trámite tanto por funcionarios como por políticos, el defensor del pueblo ha instado a seguir la ley y no solicitar más documentos que los estrictamente necesarios para empadronar a cualquier extranjero.

<sup>19</sup> Hay contadas excepciones a esto. Por una parte, el trabajo de Prodein con menores no escolarizados ha demostrado la cantidad de familias residentes de larga duración indocumentadas y los efectos en los derechos fundamentales de todos ellos, pero en particular el derecho a la escuela para los niños. Por otra parte, la Comisión Islámica de Melilla comenzó con una reivindicación ante la Delegación del Gobierno para que iniciara un proceso de documentación de personas indocumentadas: «Es una herencia del pasado que no está resuelta y son ciudadanos de Melilla [...] familias de trabajadores transfronterizos, todos con arraigo en la ciudad». Se convocó a una manifestación el 5 de diciembre «Por la legalidad: pan, trabajo y paz», que a todo el mundo le recordó a las movilizaciones de Dudú (el *Faro de Melilla*, 14 de febrero de 2022).

a no ser que se trabaje en Melilla con esta población marroquí, la categoría «indocumentado» en general se refiere o bien a los menores extranjeros no acompañados en tránsito en la ciudad o a las personas residentes en el CETI, generalmente de origen subsahariano. Constatamos de nuevo como la población melillense quiere vivir de espaldas a la gran valla y a su dramática fronterización, de forma que la multiplicidad de procesos de irregularización y sus consecuencias sociales quedan invisibilizados para la opinión pública. Este imaginario se basa en la idea de que los marroquíes que residen en Nador pueden entrar y salir sin que se les «selle» el pasaporte. Viven con un pasaporte que indica una residencia en el extranjero, pero la policía discrecionalmente decidirá si los considera como transfronterizos o como extranjeros indocumentados. Estas personas viven en una «legalidad liminal», siempre buscando formas de poder regularizar su situación (Barone, 2019). La gran mayoría de esta población pasa inadvertida porque tienen el mismo perfil que muchos otros melillenses musulmanes humildes. Aunque la gran mayoría tiene arraigo en la ciudad no pueden empadronarse fácilmente, porque necesitan un visado expedido en Marruecos (para lo que se exige acreditar medios de vida suficientes) o un permiso de residencia. Esta es una excepción a la ley nacional, como expresa el abogado de la Asociación Pro Derechos Humanos: «En Melilla todo está diseñado desde el miedo a la invasión y los procedimientos son más complejos. Aquí para que te permitan regularizar tu situación, Extranjería te exige el padrón. Pero para conseguir registrarte en el Padrón, te exigen un permiso de residencia».

De hecho, residir en Melilla no genera derechos; al contrario, la dificultad de documentar esa residencia viene acompañada por dispositivos de vigilancia que profundizan la exclusión y la pobreza que origina su legalidad liminal. Escuchemos como ejemplo un relato que se repite una y otra vez cuando hablas con las trabajadoras de las ONG locales:

El filtro es el padrón, para la regularización, para las ayudas, para el acceso a educación o sanidad. Pero el problema empieza con la vivienda, y es que además de que están carísimos los alquileres, no hay casi casas. Ellos buscan en los barrios donde tienen familia o conocidos, pero eso no garantiza que puedas empadronarte. Muchos están alquilados a escondidas, otras veces se venden los



padrones, y todo eso está perseguido por la policía. Si tu declaras que vives en una casa, tienes que esperar que venga la policía a tu casa para que vea que tu vives en la casa. Y la casa debe tener unos requisitos que sean adecuados para vivir las personas que hay empadronadas, que tenga las habitaciones que tiene que tener, que haya signos de que se está viviendo: te abren la nevera, te comprueban las alacenas, te miran que tengas ropa en los armarios. Si creen que hay alguna irregularidad no te lo confirman. Y a veces hay revisiones y si creen que es falso, pues te cae el puro a ti y al propietario. Esta perseguido por la ley, y duramente. Entonces, a lo mejor llevas 6 meses viviendo aquí y aún no ha venido la policía, pero si vienen y no estás le preguntan a los vecinos y ahora, que los vecinos le digan que estás viviendo en la casa o no, muchas veces no quieren meterse en problemas y se callan [...] Y además a la hora de solicitar prestaciones, por ejemplo, dos familias deciden vivir en la misma casa. Si en una casa tienen alguna ayuda pues se considera que es una unidad familiar y se repartirá entre todos los miembros, aunque sean varias las familias. Pero lo necesitan, no les queda más remedio, porque no hay trabajo, trabajo con el que puedan vivir [...], esa gente está desesperada por trabajar. Por eso cogen lo que sea, en condiciones esclavistas, luchando porque te paguen incluso, porque la gente abusa, sin papeles no pueden ir a ningún sitio a quejarse vaya. Si es que aquí no son personas reconocidas.

Esta hipervigilancia es característica de los procesos de fronterización dentro del territorio. La condición misma de estar indocumentado atraviesa sus prácticas cotidianas: tendrán cuidado al transitar por algunas zonas de la ciudad, al pedir cierto tipo de trabajo, o intentar alquilar cierto tipo de vivienda. Los cambios de conducta vienen acompañados por episodios de miedo y un recelo constante de quién pueda querer denunciarte. Como De Genova y otros hemos descrito, la condición de «deportabilidad» les lleva a esconderse, a ser lo más discretos posible (2002, Suárez-Navaz, 2004). Es evidente que el carácter disciplinario de estas prácticas de vigilancia (y acoso en ocasiones) tiene efectos en el comportamiento, pero opuestos a lo que un Estado de ley debería de impulsar. «Esta población que vive aquí a veces llevan generaciones aquí, y no tienen derecho a nada. No son transfronterizos, no son marroquíes, tu vete a decirles que se vayan a su tierra. ¿Mi tierra de qué, si yo he vivido aquí toda mi vida? Y lo intentan, lo intentamos. Pero ponen tantas trabas».

Esa tentación de mimetizarse con el paisaje y apenas desarrollar relaciones fuera del ámbito doméstico es un fenómeno que se da de manera acuciante en las mujeres sin papeles. En ocasiones este encierro se alinea con una violencia patriarcal que aprovecha la reclusión para ejercer una violencia psicológica y/o física con mujeres indocumentadas. Como nos cuenta una trabajadora social:

Hay cosas que saltan a la vista. Si una mujer lleva 20 años en Melilla y no ha salido de su casa, no se le ha documentado cuando el marido tiene papeles, y ni siquiera habla el idioma, vamos a ver, eso es indicativo de violencia. ¿Se está teniendo en cuenta esto en los juicios? Que alguien no sepa ni hablar ni moverse por la ciudad, teniendo hijos y vida aquí por años y años. Pues no, el juez no dictamina que esta mujer es víctima. Tienen que venir con el parte físico, pero les da vergüenza. Y en el juicio es patético... Vemos a todos intentando convencerla de que se vuelva a casa, los intérpretes, la policía [...] Otra cosa normal es que el marido se escape a Marruecos, los maridos fugados, que no se presentan al juicio. Y es así, no hay juicio, no hay sentencia, no hay violencia [...] a lo mejor viene la mujer molida de palos, pero sin poder inculpar a nadie ¿cómo haces? Porque cuando te firman el papel de violencia de género te documentan automáticamente, pero si pasa esto que te cuento pues puede ser que no se dé el juicio y te quedas con unos hijos con documentos, otros no... ¿sabes? si ni los hijos ni la mujer, no tienes acceso a nada. Aquí sin documentación no hay nada, nada de nada. No hay recursos sociales, vivienda, nada.

Las problemáticas legales de las mujeres de origen marroquí en Melilla comienzan mucho antes de querer casarse, y dejan un lastre que puede durar muchos años, como nos cuenta Sadia: «Yo nazco en Marruecos, pero porque mi madre salió para allá, pero volvió con mi padre que era de Melilla, y no me han registrado. No sé si mi padre tenía problemas, pero no me han registrado. Él era militar, de Cabrerizas, le llevaba 30 años a mi madre, éramos 8 hermanos y con 8 años yo ya me metieron a trabajar en casa de unos familiares [...] mi madre era buena, pero ella no mandaba, la pobre, ni hablar». Estas familias, a no ser que tengan vínculos con las élites locales de alguna forma (por ejemplo, a través de los militares o policías), acarrearán el estigma antiguo del mestizo como ilegal, una equivalencia que hemos visto en

previos capítulos se establece tan tempranamente como el siglo XV. En este caso, la «ilegalización» suele venir alineada con la residencia en espacios estigmatizados de la ciudad, en barrios que como Ruth, del barrio Cabrerizas, nos decía «allí todo el mundo es mestizo y a nadie le importa».

Antes del cierre de la frontera debido al coronavirus y a las medidas impuestas por Marruecos sobre el comercio transfronterizo, los marroquíes de Nador podían pasar sin pasaporte ni visado con el condicionante de no pernoctar en Melilla. Aun así, cruzar la frontera implicaba una energía y tiempo diarios desmesurados además de una gran incertidumbre, pues sin el visado transfronterizo y el alta laboral es discrecional que te dejen (o no) entrar. Una mujer nos relataba el tiempo y dinero invertido en ir de una a otra «frontera» para entrar al territorio y llegar a la casa donde trabaja como doméstica.<sup>20</sup> Barone describe cómo estas mujeres que de hecho vivían y trabajaban en Melilla en una precaria situación legal y laboral pensaban que era moralmente legítima su solicitud de legalización, y buscaban cómo lograrlo durante meses o años (2019). Encontrar un novio o un marido que sea ciudadano o tenga sus papeles en regla acaba siendo una estrategia de regularización, independientemente de que quieran o no casarse: «Muchas incluso se van a casas con un viejo por papeles porque no tienen nada más». Es el caso de Habiba, que se casó con un madrileño de más de 65 años, «nos pidieron muchísimos papeles para casarnos, porque yo no tenía visado ni nada cuando él se casó conmigo en Marruecos. Él se convirtió al islam, y allí pagamos mucho dinero, bueno lo pagó el, porque mi familia dinero nunca tenía. Pero más problema fue aquí en Melilla, la entrevista, ellos piensan en un casar falso, estábamos dos años». Una negativa se convierte en un enorme problema en el espacio doméstico, involucrando a veces violencia verbal o física «nosotros no hablamos, ¿vamos a hablar de qué? El no habla chelja yo no hablo bien español. No salimos, él está en casa, él es enfermo, tengo que cuidarle, tengo que llevarle al médico, por eso aprendo español, porque me entiendan».

---

<sup>20</sup> Otra de las mujeres con las que trabajamos nos describía las grandes colas, esperas al aire libre, aglomeraciones, empujones y maltratos. Este es el contexto desde el que ellas justifican quedarse en Melilla, buscando redes de parentesco o pagando en casas ya saturadas alquileres muy abultados, que además no les sirven para su empadronamiento por la irregularidad de todo el proceso.

En este caso, como otros, se evidencia un fuerte impacto en la salud mental de las mujeres: ansiedad y miedo de poder ser deportadas o de no conseguir papeles para sus hijos. Y es que la motivación fundamental de estas mujeres es proveer un camino hacia la legalidad para sus hijos. Es la figura del «mestizo» como el bastardo o ilegal, del que también tenemos constancia en la historia colonial desde sus inicios, como hemos documentado. En Marruecos y en la cultura musulmana las madres solteras «se convierten en proscritas», son generalmente rechazadas por la familia, y según Mahjoubia Edbouche, pueden ser condenadas a la cárcel o ser acusadas de prostitutas (*El diario*, 1 de diciembre 2021). En el caso de Melilla ser madre soltera está igualmente asociado al estigma de la prostitución o a una situación irregular que «necesita ser arreglada pronto a través de un matrimonio, porque si no ella y sus hijos serán rechazados en esta sociedad y no tendrán derecho alguno», nos dice una profesional de una asociación que trabaja con mujeres rifeñas indocumentadas. La frontera atraviesa de una forma literal las casas de estas mujeres, modifica sus patrones de movilidad y sus posibilidades de interacción social, transcultural o no.

Así pues, las prácticas de sexualidad interétnica, contra las que se alzan las fronteras del Estado, deben ser analizadas como una acción transgresora de la mujer en situaciones de extrema vulnerabilidad. Son matrimonios en los que la mujer proviene del ámbito rural, analfabeta y con muy poca información más allá de la que se transmite en su red de parentesco y su comunidad. El esposo puede ser español de origen musulmán-marroquí o peninsular, pero la enorme desigualdad facilita la reproducción de un sexismo y racismo que acaba trasladándose a los niños, como decía Cristina, una maestra de infantil con la que trabajamos el contexto de los niños mestizos:

Pueden o no tener un apellido rifeño y otro hispano, eso no es lo que yo noto más importante. Es el tema de la clase social, que sean dos mundos, dos culturas. Y los niños pues siempre resienten cuando ha sido una situación de «me caso para tener una mujer que me haga de ama de casa», tanto si es musulmán como cristiano el padre. No es una relación de igualdad, han pasado la frontera para casarse con una morita, a ella le puede haber parecido bien, porque ser español vale mucho en este contexto

fronterizo, y total la mujer marroquí no puede elegir no casarse, así que lo hace [...] El problema son los niños, que la ven arrinconada, eso cuando no hay violencia, que también puede ser. Los niños ven que el padre tiene una vida, unas relaciones, pero su madre está limitada. Así se transmite el sexismo y el racismo, ni más ni menos.

Hay muchas situaciones en las que estas mujeres marroquíes son sometidas a un «cautiverio tolerado», en el que el maltrato es constante y dura años. Es un maltrato no solo físico (golpes, violaciones), y psicológico (insultos, manipulaciones), sino un *maltrato documental*, como lo denomina la directora de uno de los recursos dedicados a mujeres agredidas sexualmente: «Puede que el padre sea español y los hijos tengan su DNI, o puede que no les haya ni siquiera apuntado en el registro, pero esas mujeres que nos llegan a menudo llevan 10 o 15 años, sin papeles, no hablan español, han estado aisladas en las casas de sus maridos... y de pronto dicen, necesito que me documentes, y claro ahí empiezan más problemas... Esto es un abandono, es maltrato documental, y siempre con el miedo de que les pueda dejar en Marruecos y no puedan volver porque no tienen como demostrar ese vínculo».

Otros espacios atravesados por la fronterización son los del servicio doméstico, entre patronas o intermediarias españolas y mujeres marroquíes. Una monja que gestiona una bolsa de empleo afirmaba que «la mayoría tienen esa especie de carné transfronterizo y va y viene porque es un trabajo que en Marruecos no da dinero [...] salen beneficiadas, por decirlo de alguna forma, pero saben que el trabajo no les da derecho a la residencia [...] y como la mayoría tienen niños y personas a su cargo allí pues vuelven claro, son más dóciles, no tienen otra [...] por eso muchas señoras prefieren las chicas de Marruecos porque las españolas lo primero que saben son sus derechos». La monja rechaza que haya mucho empleo informal o maltratos: nos decían no haber escuchado de ese tipo de violencias. Era sorprendente esta negativa, pues es común en todos los testimonios diversas formas de violencia. Una mujer marroquí, cuya familia humilde la puso a trabajar en Melilla desde niña nos decía: «Con todas las familias que he trabajado he tenido maltrato, desde los 8 años empecé, cuando una es pobre no la tratan bien, la verdad. Es

mejor no hablar, cuando una es pobre no te tratan como a una persona humana, la verdad».

También este es un espacio donde se producen relaciones sexoafectivas interétnicas, quizás por una conjunción entre las dificultades para regularizarse como transfronterizas, y el contacto íntimo que surge día a día. Conocimos el caso extremo de una solicitud de matrimonio de un hombre que tenía a su mujer postrada en la cama y desarrolló una relación con su asistente doméstica que fue denegada incluso después de que él se divorciara, por sospechas de poligamia, al estar aún la primera esposa empadronada en su casa. En el mejor de los casos, esta situación provoca un divorcio con la mujer original para casarse con la trabajadora marroquí, algo que la familia suele rechazar como le sucedió a Amina: «Aceptar a una pareja nueva [...] no lo aceptan, no lo miran bien, piensa que estamos manipulando al padre, que nos lo vamos a llevar a nuestro terreno, y sí, les cuesta, incluso cuando llegan los hijos de los dos, son celos y se mezcla con lo cultural, ¿no?». Ella insiste en que los años sin papeles fueron muy complicados «hasta que pudimos casarnos mis hijos sufrían, yo sufría, y la familia de él sufría». En el caso de Fati la relación transcultural es evidentemente un fracaso: «Mis hijos no son ni cristianos ni musulmanes, yo les hablo en Chelja y castellano, pero mi marido no [...] ellos no quieren aprender, hay gente que vivimos así, toda la vida juntos y nada, no hablan más de cuatro o cinco palabras. Nunca lo ha necesitado como la gente que venimos de Marruecos, ¿no? Siempre lo necesitamos, es así, los cristianos no lo aprenden porque no lo necesitan».

## El otro dentro de mí

La denominación es, a la vez, un modo de fijar una frontera y de inculcar repetidamente una norma (Butler, 2002: 26).

¿Qué sucede cuando los encuentro mixtos y las relaciones sexoafectivas prosperan y nace la vida que en Melilla han dado en llamar «mestiza»? Hemos analizado sus complejas trayectorias y en esta última sección queremos centrarnos en el cerceamiento del *otro dentro de mí*. En sus experiencias encontramos

las dinámicas micropolíticas que gobiernan la frontera: cómo se fronteriza la subjetivación y la experiencia de personas, cuerpos y vidas. Se enfrentan constantemente a una pulsión clasificatoria para adoptar una identidad monocultural. Todo comienza, como hemos visto, por un «y tú, ¿de quién eres?», que pretende situar al interlocutor dentro del sistema de clasificación. La interpelación no tolera ni ambivalencia ni indefinición, patrullando así la pertenencia de las personas.

Omnipresente en las interacciones en Melilla, la interpelación constante es la base de un *panóptico etnoclasificador* que en todo momento debe saber y conocer la ubicación y conducta identitaria de sus sujetos. Como sugiere Foucault, «lo monstruoso es la transgresión de límites naturales y la transgresión de las clasificaciones» (Foucault, 1975: 48). Es importante reconocer aquí los paralelos con las dinámicas del sistema de sexogénero. Los dispositivos de vigilancia y coacción que analiza el pensamiento queer son fundamentales para entender las micropolíticas fronterizas, mediante las cuales se fija a los sujetos en las categorías que construyen y dan sentido al orden. La transgresión, la mera incertidumbre o inestabilidad de la identificación —ya sea sobre ser «mujer», «hombre», «heterosexual», «musulmán» o «cristiano»— es problemática, y, por tanto, sometida a una constante presión de encasillamiento y obediencia. En el caso de las personas «mestizas», estas presiones se dirigen al otro dentro de sí, intentando someterlo y/o suprimirlo para producir identidades tanto legibles como controlables. Se producen así *nuevas formas de pureza de sangre* que habilitan la supremacía y la jerarquización de la frontera. Lejos de ser fenómenos meramente nuevos, estas dinámicas descansan sobre la larga duración de las fuerzas de reproducción del grupo.

Los testimonios de personas «mestizas» revelan un dolor muy sentido ante estas presiones fronterizantes. Juan, hijo de musulmana y cristiano en el barrio obrero y predominantemente musulmán de la Cañada, nos cuenta la dificultad y angustia sufridas durante su infancia:

Éramos cuatro cristianos, a lo mejor cuatro familias cristianas. [Los chavales musulmanes de mi edad me decían:] «Por qué sois cristianos, esa religión no vale... No comas cerdo porque es haram... Vente con nosotros, vamos a rezar a la mezquita, te la vas

a pasar mejor, en Ramadán te dan regalos... ¡Eh! No creas en los Reyes que es cosa de cristianos». Y además cuando eres chico te dicen «haz esto», y tú lo haces, inocentemente. Yo tuve a mis padres que me apoyaron en todo. Mis hermanos no se bien su historia, no lo hemos hablado, yo una vez sí lo hablé con mi madre que me dijo «Tú eres libre de pensar, elegir». Yo tengo una muy buena relación con mi madre, ella siempre apoyándome. En el barrio fue muy complicado, tuve que ir acercándome un poquito para evitar conflictos. A lo mejor en Ramadán, cuando terminaba el Ramadán, Pascua, los niños iban a la mezquita a comer. «Ven-ga, vámonos a la mezquita, vamos a pasárnoslo bien». Y pues yo iba, me tenía que meter un poquito en el papel, aunque yo pensara de otra manera... No me quedaba de otra, no quería estar mal psicológicamente porque, yo no lo tomo como *bullying*, pero sí es verdad que de chico me afectaba mucho. Ya con el tiempo he podido decir, bah, para que le vamos a dar importancia, sí es normal. No meto a todo el mundo en el mismo saco, pero hablo de los que me acosaban, es normal, es lo que aprenden de los padres, y bueno. Es así Melilla.

Pero es eso, tanto con musulmanes como con cristianos yo no era ni una cosa ni la otra... Familiarmente yo bien, he tenido suerte, pero afuera sí. A mí nadie me ha preguntado como lo he llevado ni na'. Al revés. Es como a hacer daño siempre. Es bonito poder contarle tus experiencias a alguien, y de un tema distinto, que no se habla. Están acostumbrados a musulmán, o judío, o cristiano, ¿sabes? Yo siempre lo he dicho, yo soy mestizo, mi madre es musulmana y yo soy cristiano. Y me han preguntado «Pero... bueno y ¿cómo es eso?» Y siempre me preguntaban qué era yo más. «Mestizo» usa como ofensa, claro, un chucho. Yo intentaba meterme en el otro bando. Así era de chico. Bueno pues vamos a seguir los dos porque no me queda de otra, pero yo siempre me he considerado cristiano.

En estas interacciones, Juan lucha con la presencia de un otro dentro de sí y las dificultades que conlleva. La otredad es castigada y disciplinada diariamente por una socialización fronteriza centrada en la distinción y oposición entre grupos, que restringe la pertenencia a entidades estancas, coherentes y fijas, concebidas como incompatibles e incluso antagónicas. Estas disciplinas etnoraciales no solo reproducen los grupos, sino que contribuyen activamente a hacer la frontera comprensible y razonable como modo de ser, entender y gobernar. La analogía con términos racializantes como «chucho», por otra parte, revela la condición



que se le reserva a la «mezcla»: cercana a una bastardía cuyo linaje está siempre en cuestión, y cuya inclusión en las redes de parentesco es siempre inestable, sino inexistente. Como hemos visto, si eres «mestizo» «no eres nada». Es esto precisamente lo que cuenta Iris, hija de cristiana y musulmán:

En el mestizaje en Melilla se definen. Y creo que eso se debe a las características que tiene Melilla. Es una ciudad muy pequeña, en la que esto es como un pueblo, todo el mundo se conoce, aquí la gente vive muy de cara a la galería, típico de un pueblo. Entonces, como se sienten vigilados, entonces dicen: «No, yo tengo que hacer eso porque es lo que socialmente está aceptado». Pero ¿y por qué tengo yo que hacer eso? Vamos, a mí me pasa muchas veces, me pasa con mis amigas, y casi todas mis amigas aquí son cristianas. Y todas, todas, vamos desde que estoy aquí, que llevo 10 años: «Pero ¿tú qué eres, cristiana o musulmana?». «Que no me voy a definir, que te lo vuelvo a repetir, que no me voy a definir». O sea, me siento mal si tengo que elegir, porque parece que tengo que traicionar a uno o a otro. Y, sin embargo, esa pregunta está ahí, siempre, porque aquí no entienden que tu puedas ser mestiza y que no te defines en ninguna religión. Es que no lo entienden, no entra dentro de su forma de entender la pertenencia.

La vigilancia de la identidad mediante la constante interpelación, las presiones para encasillar personas en categorías monoculturales y pertenencias unívocas, y la radical incompreensión e ilegibilidad de lo «mixto» vuelven a presentarse como experiencias sufridas por la persona «mestiza». Aquí vemos con mayor claridad la dinámica netamente panóptica del sistema de clasificación —el «sentirse vigilado»—, así como el dolor que todo ello causa. La vivencia contrapunteada que muchas personas «mestizas» acuerpan y valoran diariamente es cercada constantemente por las presiones fronterizas, suprimiendo violentamente una parte importante de su experiencia. El caso de Alejandro, cristiano melillense, expresa una experiencia similar:

Eso es una de las cosas que me llamó mucho la atención cuando volví a Melilla, porque cuando yo llegué a Madrid yo «no era nada», nadie te preguntaba por tu familia y tal. Pero en Melilla [...] Mira, resulta que, en mi círculo íntimo, me llaman con un apelativo, que es Momo. Momo para los musulmanes es

diminutivo de Mohamed muchas veces, y para los hebreos de Salomón. Entonces claro, cuando tu naces en un barrio [tan multicultural] como el Polígono y te llaman Momo, lo siguiente es mirarte y te empiezan a preguntar. Yo me metía en unos jardines filosóficos... [para explicarles] porque yo no me consideraba nada, pero les daba igual lo que yo pensara, querían saber si mis padres eran cristianos, musulmanes o hebreos y era lo único que les interesaba. Y yo intentaba explicarles que no era nada. Pues yo al principio me negaba a que cada vez que me preguntaran decir que yo soy cristiano, porque yo no me considero cristiano. ¿Qué pasa? Que cuando yo me harté, pues ya me preguntan «¿Qué eres?» y yo «cristiano», «¿Y por qué te llamas Momo?» «Porque es una historia muy larga».

A pesar de su reivindicación de no-adscripción ante las preguntas sobre su familia, Alejandro acaba rindiéndose ante el omnipresente impulso de fijación de identidades. Lejos de los sentidos comunes liberales de «elección» multicultural, encontramos pues una dinámica coercitiva que, si bien indirecta,<sup>21</sup> acaba imponiendo la identidad monocultural, la pertenencia unívoca.

Por otra parte, los testimonios revelan el carácter particularmente fronterizo de la dinámica etnoclasificatoria, considerando este tipo de interpelación como algo particular de Melilla que no habían encontrado en la península. El contexto fronterizo intensifica y profundiza estas disciplinas etnoraciales. Aumenta, por una parte, la frecuencia y normalización de preguntas identitarias para fijar y encasillar la pertenencia. Por otra, la intervención deviene mucho más intrusiva en la intimidad de las personas, tanto a nivel cotidiano como a través de mecanismos más abiertamente disciplinarios, como la antedicha restricción judicial del matrimonio. Esto último revela la complementariedad de la micropolítica relacional —el cómo se construye la frontera en la interacción cotidiana— con los aparatos de dominación y reproducción del Estado. El contexto contencioso de la frontera exige así vigilar y patrullar la organización etnoracial con mayor celo y minucia. La sexualidad, el parentesco y la pertenencia de cada persona se vuelven objeto del panóptico fronterizo y sus mecanismos policiales.

<sup>21</sup> La tortura de la gota de agua, no por no ser directa o visiblemente violenta, es menos coercitiva o dañina. De manera análoga, la vigilancia constante del sistema de clasificación puede no ser directamente impositiva, pero sus efectos son sin duda coercitivos.

La insistente interpelación etnoclasificatoria, por otra parte, se asemeja a una dinámica omnipresente en la península y en Europa: el «No, pero ¿de dónde eres de verdad?» dirigido a personas racializadas, biculturales, transnacionales. El cuestionamiento del origen es similar al cuestionamiento genealógico dirigido a la persona «mestiza» en Melilla. Esta similitud nos permite entender las dinámicas del enclave en un contexto más amplio de alterización, no es reducible a procesos de racialización, puesto que entran en juego factores relacionados con la reproducción del grupo, como la vinculación al territorio, las dinámicas de parentesco o el sedentarismo. Pero, por otra parte, en Melilla la alterización religiosa se racializa. A aquellos sujetos fenotípicamente «racializados» se les impone la categoría etnoreligiosa antes de cualquier pregunta, genealógica o identitaria; o después, invalidando su propia identificación. En otras palabras, si «pareces amazigh», lo eres, forzándose e imponiéndose la categoría sobre la persona. He aquí las dinámicas racializadas y racializantes del sistema de clasificación, que reproducen tácitamente las jerarquías de la frontera.

En todo caso, el sistema de clasificación, fijación y/o racialización se impone como método principal de interacción y gobierno, de gestión tanto interpersonal como estructural del poder, y de jurisdicción tanto micro como macropolítica. En este sentido, se asemeja una vez más a las dinámicas que observa la teoría queer, donde los sujetos son fijados compulsivamente en identidades de género y orientaciones sexuales legibles y/o tolerables. Esta relación la menciona Segato, quien apunta que el «enyesamiento en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial / moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas» (2016). En nuestro caso, la clasificación consiste prácticamente en una epistemología del poder en la frontera, que anima tanto las nuevas purezas de sangre como las dinámicas racistas de nuestro presente.

La fronterización de la vida se refleja también en las dinámicas tanto familiares como personales, así como en los procesos de subjetivación. Una parte significativa de las madres, padres y parientes cercanos de personas «mestizas» entienden su crianza como un proceso que aboca a una «elección» o, en otras palabras, al mismo posicionamiento monocultural que hemos descrito. «Cuando sea mayor», dicen tantos, «decidirá». De manera

similar, muchas personas «mestizas» se entienden y presentan en términos monoculturales. Esto tiene que ver, por supuesto, con las presiones y recordatorios constantes que reciben desde la niñez, desde el «tú no eres nada» hasta el «ya elegirás». Estas dinámicas muestran cómo tanto en lo familiar como en lo personal, la adquisición de subjetividad política y legibilidad social depende del posicionamiento, del sometimiento efectivo de ese otro dentro de sí.

En otras palabras, *se despolitiza* la posibilidad y la vivencia transcultural. El mecanismo principal para ello es su infantilización. La mayoría de los testimonios de personas «mestizas» hablan sobre su vivencia «mestiza» en términos de un pasado infantil previo a posicionarse, mientras que sus madres y padres, como hemos visto, le imponen la caducidad del «cuando sea mayor». La infantilización, por su parte, es un dispositivo contiguo a la feminización, que comparte —en tanto ambos se producen dentro de la misma esfera «privada»— sus procesos de devaluación e invisibilización. La vivencia de las personas «mestizas», como también los cuidados y las prácticas transculturales, es relegada por el poder patriarcal a lo no político. Así, se asfixia la creolización tanto real como posible, y se inscribe la frontera en la subjetividad misma de las personas. Esto, por supuesto, no es casual, pues no interesa al *statu quo* politizar las prácticas (que no identidades o esencias) que tienden a desfronterizar.

Ahora bien, esto no significa que el sistema no podría en cierto momento utilizar cierta categoría «mixta» para su propio beneficio. Es fácil imaginar su adición al elenco de la «convivencia», sofisticando más si cabe la ideología multicultural y su profunda hipocresía. Esto ya ha sucedido, como sabemos, en América Latina, con resultados de todo menos transformadores. La adición de dicha categoría no alteraría los procesos fronterizantes, cristalizando simplemente una «condición» esencializada que no cuestiona el orden de cosas y sigue invisibilizando y devaluando *las prácticas* que hacen posibles otras formas de relación.

Por otra parte, también sería un error proyectar sobre todas las personas «mestizas» una única orientación, o concluir que todas acaban definiéndose o entendiéndose en términos monoculturales. Más bien, entendemos que esto tiene lugar preponderantemente *en cierta dimensión pública*. Aunque en general las

personas «mestizas» tengan que acabar describiéndose en términos de una sola «cultura», muchas siguen viviendo, en lo posible, a su modo: persisten sus vivencias transculturales, siguen cultivando relaciones más allá de su «identidad pública» y esta no cercena absolutamente su vivencia. Bajo la pertenencia unívoca proferida (o actuada cotidianamente), se siguen dando y desarrollando formas de contrapunteo, vivencias no fácilmente asimilables al marco monocultural. Esto es, en parte, porque las relaciones continúan, las personas de distintos ámbitos siguen con sus vidas, y los vínculos y afectos cotidianos limitan la necesidad constante de identificación. Es también por lo maleable, efímero y contingente de la identificación. Como las personas «mestizas» que analiza Rappaport en siglos pasados, hoy la persona «mestiza» puede «ser amazigh» con su familia musulmana y mañana «cristiana» con sus compañeros de trabajo. En resumen, no debemos creernos la ficción clasificatoria, ni tomar sus siempre incompletos esfuerzos como realidades acabadas.

En vista de esto, sería posible «sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador» (Segato, 2016: 114). Ciertamente, las presiones clasificatorias enfrentadas por personas «mestizas» y racializadas son formidables. En tanto que las grandes categorías prevalecen, la subjetividad de la persona «mestiza» —«¿qué soy?»— es relegada a un lugar incómodo, marcado como hemos visto por la ambivalencia, la duda, la incertidumbre, la frustración y el dolor. Esto es porque en el contexto neocolonial de la frontera, sus vidas y cuerpos son *territorios en disputa*, *proxys* de soberanías que se piensan antagónicas y en guerra. La frontera es, pues, una disputa generalizada por el «control sobre territorios y cuerpos», pero también por el control «de los cuerpos como territorios». En esta disputa, «el cuerpo femenino o feminizado [infantilizado] es [...] el propio campo de batalla». En otras palabras, «cuando el poder no puede expresarse a través de la ley y del código, utiliza los cuerpos como territorio de inscripción» (Segato, 2016: 61, 80-81, 178; Lube Guizardi *et al.*, 2021).<sup>22</sup> En ellos «se exhiben las marcas de la pertenencia»,

---

<sup>22</sup> Aunque Segato está describiendo la situación latinoamericana, caracterizada en su análisis como compuesta por entidades paraestatales que establecen soberanía y territorialidad a través de los cuerpos, su conceptualización nos es útil aquí para entender las *formas de fronterización* más allá del Estado, en este caso volcadas sobre los cuerpos, las vidas y las pertenencias dudosas de las personas «mestizas».

se instrumentalizan, como hemos visto, como dispositivo fronterizante fundamental.

Ante tal despliegue, ¿cómo el poder maquilla su funcionamiento? ¿De qué manera esquivada u oculta su íntima beligerancia, su violencia fundante? «Celebrando» la diferencia. El poder se esconde instaurando el modelo multicultural como nueva hegemonía tolerable. Un modo de dominación *de la esfera pública* que, como anotamos arriba, «continúa y profundiza el proceso colonizador».



## 8. Retóricas de «convivencia» e ideologías de multiculturalidad

El discurso multicultural [...] le permitía a las élites y a la tecnoburocracia del Estado y las ONG cumplir con los dictados del Imperio. El multiculturalismo oficial [...] ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una «inclusión condicionada», una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez [...] encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización.

Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa* (2010: 59-62).

LAS OMNIPRESENTES PRESIONES de fronterización del entorno mellense se materializan, como hemos visto, en táticas de prohibición burocrática, discursos antagónicos, socialización racializante y subjetivación antimestiza. Pero la frontera se legitima fundamentalmente sobre su cara más amable: la retórica falazmente igualitaria de la «convivencia» y los imaginarios liberales de una diversidad multicultural no racista. Es importante distinguir entre la retórica, el modelo o la ideología de la gestión de la diversidad cultural, bien sea multicultural, intercultural, segregacionista o asimilacionista, y las prácticas sociales concretas de



intercambio y/o dominación cultural.<sup>1</sup> En los capítulos previos hemos analizado sociológicamente las prácticas transculturales, por una parte, y los obstáculos a las mismas, o prácticas de fronterización, por otra. Hemos denominado el contexto real donde se producen estas tensiones como «zonas abigarradas de contacto». Las retóricas e ideologías multiculturales son también parte de estas zonas de contacto, pero al estar construidas desde el poder son hegemónicas y se imponen sobre las prácticas subalternas transculturales y transfronterizas, que no necesariamente desaparecen, sino que son invisibilizadas, censuradas, criminalizadas y despolitizadas.

Existen diferentes modelos de gestión de la diversidad cultural según tradiciones e historias nacionales. Mientras que el ámbito anglosajón se ha caracterizado por asumir una multiculturalidad etnoestratificada, el caso francés suele ser un ejemplo de propuestas republicanas de asimilación cívica con un desplazamiento al ámbito privado de cualesquiera diferencias etnoreligiosas o culturales. El caso hispano suele ser ambiguo en esta tipologización, pero es muy común la autopercepción nacional de la especificidad hispana respecto de otros casos occidentales. Se asume, por una parte, la histórica tendencia a la *mezcla* y el *mestizaje* en contraste con las sociedades anglófonas o francófonas, y por otra, la extendida conciencia de que la particularidad española, que radica en la *cercanía y/o intimidad con otredades* históricas como el judío o el musulmán.

La primera sección va a introducir este «excepcionalismo hispano» como rasgo particular del orden etnoracial y etnoreligioso de la colonialidad hispana, desde donde se enuncian las retóricas de convivencia hegemónicas hoy en día en la ciudad. Las nociones de «raza» y «casta», vinculadas a la clasificación de «pureza

---

<sup>1</sup> Es útil la distinción de Stuart Hall entre el adjetivo «multicultural», que «describe las características sociales y las problemáticas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad "original"», y el sustantivo «multiculturalismo» que refiere a «las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales» (Hall, 2000: 210). Adaptaremos su propuesta de clasificación de los modelos oficialistas de multi-/interculturalismo, mencionando algunas propuestas alternativas que problematizan su vaciamiento característico.

de sangre», no deben ser entendidas desde la biología del siglo XVIII, un error muy común. Por el contrario, la especificidad hispana tendrá que ver con una muy peculiar *espiritualidad de la sangre*, y correlativamente del *linaje* y de la *raza*. Es esta peculiar concepción de «raza espiritual» la que reaparece con el africanismo militar del Protectorado marroquí y su ideología de la «hermandad» hispano-marroquí. A partir de la transición melillense hacia la democracia, vehiculada por el movimiento por los derechos civiles de la comunidad amazigh-musulmana, estas raíces franquistas se van adaptando al nuevo contexto liberal, emergiendo así el nuevo modelo de diversidad melillense, basado en la idea de la convivencia de las «culturas». El capítulo va a analizar, por tanto, este nuevo excepcionalismo encarnado en la ciudad frontera de Melilla como una ideología que quiere combinar el orgullo imperial con la celebración de las otredades hispanas.

Aunque es el excepcionalismo lo que caracteriza el modelo español de «convivencia», nos interesa también mostrar sus matices históricos e ideológicos en el caso de Melilla.<sup>2</sup> Sobre las raíces autoritarias y clientelares del Protectorado y el franquismo, surgen varias metamorfosis multiculturales que tienen una función similar a la de los discursos del «hermanamiento» hispano-marroquí colonial, pero en el contexto liberal europeo. Aparece así primero un multiculturalismo *conservador*, que insiste en la *asimilación* de la diferencia a las tradiciones y características mayoritarias y/o dominantes. A continuación, vemos establecerse un multiculturalismo *liberal*, que imagina y recrea diferencias culturales y religiosas compatibles con el modelo de ciudadanía individual universal desplazándolas a una esfera «privada». En la última etapa, se alza un multiculturalismo *corporativo neoliberal* que busca «administrar» diferencias culturales despolitizadas mediante proyectos subcontratados a empresas creadas a tal efecto por animadores culturales, publicistas y estudiosos de

---

<sup>2</sup> Nuestro ejercicio descolonizador quiere evitar la asimilación analítica fomentada por la hegemonía anglosajona en el campo académico, comenzando por comprender la herencia de la particular colonialidad hispana. Aunque haya cosas en común, los modelos multiculturales no son universales. A nivel local, además, es aparente el uso del multiculturalismo como herramienta política entre distintas ideologías, lo cual es muy evidente en Melilla. Seguimos aquí la propuesta de Stuart Hall, teórico afro-británico pionero en los «Estudios Culturales» (2010, entre otras obras clásicas).

marketing. En este momento apenas hay ya reflexión sobre las premisas que subyacen a una convivencia justa y potencialmente armoniosa: se financian infinidad de «actividades» que recrean en el espacio público la imaginada multiculturalidad, una fácilmente consumible y que no problematice la hegemonía liberal. A pesar del carácter hegemónico que adquieren estas retóricas de convivencia multicultural, encontramos posiciones *críticas* que «destacan el poder, el privilegio, la jerarquía de opresiones y los movimientos de resistencia y buscan ser insurgentes, polifónicas, heteroglósicas y antifundacionales» (Hall, 2010: 584).

La flexibilidad conceptual del excepcionalismo español permite ir de uno a otro modelo multicultural sin variar demasiado las políticas, en un ejercicio constante de gatopardismo. El multiculturalismo conservador reconocerá «de boquilla» las diferencias en tanto en cuanto puedan asimilarse dentro de la pureza e integridad cultural de la «nación» históricamente concebida. El multiculturalismo liberal objetará los particularismos etnoreligiosos, raciales y culturales que se construyan como incompatibles con el supuesto carácter universal y neutral del Estado liberal. Se critica la idea de «derechos culturales» y se enfatiza la categoría de «interculturalidad», como una entelequia que supuestamente «supera» moralmente al multiculturalismo. A nivel material, se establece además el vínculo económico entre la «convivencia de culturas», el turismo y la patrimonialización del territorio, que seguirá vigente en la última fase corporativo neoliberal. En un contexto neocolonial de precarización y racialización de la otredad amazigh-musulmana, se alzan las políticas de escaparate lubricadas en la época pospandemia por abundantes fondos europeos y nacionales. Se validan las manifestaciones culturales que atraviesan el mercado y que se consumen política y simbólicamente por audiencias cautivas poco representativas. Característico de estas políticas multiculturales oficiales es la invisibilización de discursos y prácticas de asociaciones, sindicatos, o movimientos sociales que cuestionan la romantización de la «convivencia» sea esta acuñada bajo la categoría multi o intercultural. Entre estas perspectivas críticas encontramos desde los cosmopolitas de izquierdas a los más tradicionalistas, los antirracistas, los esencialistas étnicos, los marxistas defensores de la lucha de clases, etc.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Melilla tiene una sociedad civil que, aunque está mayoritariamente vinculada a la financiación municipal y sus políticas de cooptación, incursiona de manera

El proceso de «vaciamiento» propio de la institucionalización de la «convivencia» como idiosincrasia melillense se ha contraído desde una lógica *culturalista*, que no solo borra el pasado colonial del enclave, sino que permite narrar Melilla y la frontera en un horizonte liberal «democrático» tolerable que encubra su violencia neocolonial. La retórica de la convivencia efectúa un reordenamiento etnoracial, reinscribiendo más que cuestionando las diferencias constitutivas de la frontera imperial. En concreto, el reconocimiento superficial de grupos «culturales» opera sobre la premisa de una diferencia estanca y estática, instituyendo fronteras simbólicas naturalizadas y ahistóricas que apenas difieren de las «unidades naturales» del franquismo y otras formas explícitas de racialización. Se disimulan así también las interacciones constitutivas (históricas y actuales) entre los grupos, esquivando posibles responsabilidades y reivindicaciones y aplanando su relación. Es decir, el modelo eleva y esencializa la diferencia. Esto tiene dos implicaciones que se imbrican la una con la otra: la inclusión y configuración de las subjetividades etnoculturales permitidas y sus conductas toleradas, por una parte, y por otra los efectos de la exclusión de lo que no «cabe» en el modelo de convivencia. Esto es lo que trataremos al final del capítulo: las prácticas transculturales que escapan al culturalismo y las prácticas transfronterizas que transgreden las políticas de extranjería e (in)movilidad.

En Melilla, monumentos, nombres de calles y el día de la ciudad remiten a una concepción neocolonial de la «españolidad» del enclave, esto es, cristiana. Más allá de estos paisajes y toponimias españolistas, los márgenes de la ciudad se alzan desafiantes como una continuidad del territorio rifeño: se habla el tamazight en su versión local, el rifeño o *chelja*, y en menor medida el árabe local o *dariya*, se practica el islam y emergen desde la memoria de la violencia colonial estrategias de supervivencia. El ocultamiento de esta tozuda realidad es torpe, si bien es característico de esta ciudad. En vez de reconocerse y trabajarse desde

---

puntual en perspectivas críticas de las políticas multiculturales (más adelante veremos alguna de sus reivindicaciones). Además, encontramos un asociacionismo solidario con los migrantes y crítico del régimen fronterizo como la red «Abriendo Fronteras». Este tema excede el espacio que aquí podemos dedicar y se desarrollará en otro trabajo.

las instituciones públicas, la profunda dualidad etnocultural y religiosa es encubierta por la retórica oficial multicultural de las «cinco culturas» de la ciudad, que en este capítulo nos detenemos a analizar. Este modelo ideológico opera como un mecanismo de *enmascaramiento* de las profundas desigualdades entre los grupos sociales a la vez que es una herramienta simbólica que refuerza la imagen moderna de la ciudad, en tanto paradigma de la tolerancia multicultural de las sociedades europeas avanzadas. El multiculturalismo se convierte así en una herramienta fundamental del régimen fronterizo, su control desigual de la movilidad y su violencia.

### **Excepcionalismo español y formaciones raciales hispanas de larga duración**

La historia vieja, de temas viejos, exige tener clara idea de las ideas viejas, por repulsivas que parezcan.

Julio Caro Baroja, Introducción a  
*Los Moriscos del Reino de Granada*, 1977.

«*Convivencia*» es un concepto emic español que describe la adaptación diaria de grupos y/o individuos para coexistir en un espacio común (Driessen, 1992; Suárez-Navaz, 2004; Heil, 2015). No se trata de una categoría objetiva, que describa una situación fáctica, sino que se proyecta ideológicamente desde la construcción narrativa de la hispanidad. Lejos de ser nuevo o producto de una España democrática, el concepto de «convivencia» tiene un largo recorrido en el contexto hispano.

Para empezar, su mención evoca el imaginario histórico de la coexistencia medieval de las tres «castas»: cristianos, musulmanes y judíos. Esta referencia es central al debate historiográfico y político sobre la «excepcionalidad» española (en su contexto europeo), y tiene que ver con la huella interna de la «otredad» y una inquietante a la vez que idiosincrática identidad etnoracial y etnoreligiosa. Américo Castro y Sánchez Albornoz marcaron los dos polos del debate en su versión más reciente: por una parte, se reivindica la «pureza de sangre» de los ancestros españoles

europeos cristianos y se celebra el éxito de la Inquisición en vigilar las posibles tentaciones de mezcla y prácticas transculturales (Sánchez Albornoz, 1956; Fanjul, 2000). Por otra, se afirma que la convivencia y la tolerancia constituyen la idiosincrasia del al-Ándalus, así como los contagios o préstamos entre las tres religiones son la marca de lo hispano (Castro, 1946; Menocal, 2002). Altamente contencioso, este concepto revela dos formas opuestas de narrar históricamente la españolidad: como constructo nacional y etnoreligioso coherente y monocultural o como uno marcado por la excepcional armonía de la diversidad, una otredad interna que nos singulariza frente al europeo del norte o el anglosajón.<sup>4</sup>

Como demuestra el trabajo de Gabilondo (2009), el excepcionalismo español se deriva de la ideología hispana que, en una tensión permanente, combina la pureza hispana y su cercanía e intimidad con los «otros». Es característica «su flexibilidad e inconsistencia discursiva [...] simultáneamente racial y no-racial, europea y no-europea, moderna y no-moderna». Es precisamente esta flexibilidad «la que la hace ideológicamente exitosa» (2009: 796). En este contexto, emerge un concepto híbrido de «raza» que no es biológico sino genealógico (pureza de sangre y descendencia), y que transita entre el casticismo y el orientalismo, la nostalgia imperialista y la celebración subalterna de su otredad «gitano-árabe». En contraste con ese excepcionalismo hispano, el racismo biologicista que se instaura en la Ilustración considera que la mezcla de razas lleva al empeoramiento y la degeneración.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> La historia más rigurosa ha venido a problematizar ambas romantizaciones del relato histórico nacional. Los medievalistas muestran una coexistencia de grupos etnoreligiosos compleja y complicada, donde tanto conflictos como intercambios ocurrían en contextos de desigualdad, distribuciones de derechos y obligaciones siempre negociadas de manera contingente: la categoría de «convivencia», «tiene connotaciones de interpenetración mutua y influencia creativa, tanto como la fricción mutua, rivalidad, y sospecha» (Mann, Glick y Dodds, 1992: 1; ver también Wolf, 2008; Greer *et al.*, 2007). En estos análisis, como en el que proponemos nosotros, la «convivencia» no es un modelo abstracto y generalizable, sino que es un resultado empírico de las interacciones dinámicas *vividas* en contextos históricos específicos. Es importante además recordar que el equilibrio se renovaba a través de negociaciones entre las comunidades implicadas, entendidas no de forma homogénea ni estática.

<sup>5</sup> Es interesante recordar como el gran filósofo Inmanuel Kant argumenta que es precisamente la mezcla de la «sangre española» con la «árabe» lo que hace que España no pueda ser considerada una nación europea (en Gabilondo, 2009: 798). Este tipo de prejuicio racialista fue muy común en la época.

La categoría de «raza latina» y la ideología del «mestizaje» impulsada por los criollos en América Latina exaltan, en su versión independentista, el excepcionalismo español frente al «racismo» propio de las sociedades anglosajonas, en las que una gota de sangre africana en las cinco generaciones previas obligaba a categorizarse como negro, por más que su piel fuera tan blanca como la de los anglosajones. El excepcionalismo hispano instaura una flexibilidad posracial, que se manifiesta en particular en la ideología del «mestizaje». Un ejemplo de este excepcionalismo es la ideología que combina la inclusión y la negación de las categorías «raciales», como en el caso de la idea de «raza latina», que disuelve las razas negra, blanca y marrón en una «nueva raza superior». El excepcionalismo es extraordinariamente eficaz en su negación simbólica del racismo, que impugna como rasgo de la ordenación racial típicamente anglosajona.

La penúltima metamorfosis de este excepcionalismo reaparece en el africanismo decimonónico tras el contexto del «desastre» de 1898, donde el nuevo imperialismo se pensaba como un posible recurso para revigorizar España, hundida y humillada por el poder anglosajón. Primero aparece brevemente en el contexto regeneracionista y en las nuevas ideologías liberales de las burguesías española, catalana y vasca. Se pretenden superar los males crónicos de la España imperial abrazando el nuevo capitalismo expansionista y extractivo con el que Gran Bretaña y Francia arrasaban África y justificaban su despojo. El regeneracionismo concibe a España como un cuerpo enfermo, aquejado por los males del caciquismo, la ignorancia y la pobreza. La conquista africana se pensaba como un balón de oxígeno, desde el cual un nuevo tipo de español más moderno y evolucionado llevara el progreso europeo a un pueblo considerado como inferior e ignorante, anclado en las tradiciones y supersticiones. La labor colonial se viste aquí con los ropajes de la modernización universalista. Irónicamente, esta misma ideología es la que históricamente ha clasificado lo español como no suficientemente europeo, precisamente por su mezcla histórica y/o su cercanía con el musulmán o el judío.

La ambivalencia en la representación europea de lo hispano, unida a la debilidad de estos sectores capitalistas, científicos y racionalistas en el país, provocó la expansión de un excepcionalismo directamente vinculado a la colonialidad hispanoamericana,

más que al europeísmo de los países hegemónicos entonces. La conquista y «pacificación» del territorio del Protectorado en África se realiza desde un excepcionalismo español de raíces imperiales, que incorporará el «africanismo» militar desarrollando la ideología de la «hispanidad» (Maeztu, 1931). El Protectorado español en África no se legitima, por tanto, sobre la base de una racionalidad universalizante (y europeísta), sino sobre la base del destino transcendental de la «raza hispana» (Iglesias, 2016). Una «raza espiritual», defensora de la religión y las tradiciones patriarcales vinculadas al honor y la virilidad, algo que les unía a los musulmanes más que a los liberales laicos europeos. El romanticismo patriotero, abiertamente bélico y androcéntrico, fue visto como «el crisol para la resurrección de la raza que compensaría la decadencia ocasionada por el liberalismo y otras culturas políticas ajenas» (Balfour, 2003: 100). Este africanismo militar reinscribió el excepcionalismo español con un «peculiar fenómeno de asimilación discursiva de algunos supuestos rasgos rifeños en un contexto racista» (Macías y Gajate, 2022: 6). Esta idea permite, en efecto, comprender las políticas clientelares y corruptas que los militares africanistas usaron para establecer en el Protectorado la cooptación de los «moros amigos» y la extrema violencia y venganza en batalla contra los «moros enemigos». Es desde aquí que comienza a asentarse la retórica de la «hermandad entre militares africanistas y soldados “indígenas” leales a los que dirigían —y admiraban—», en particular los rifeños (Macías y Gajate, 2022: 14).

Para Mateo Dieste y otros investigadores, esta «hermandad» está impregnada de un racialismo que tiene dos caras, la que imagina al otro como inferior y la que lo describe como parte de la familia hispana (Mateo Dieste, 2017: 110; Madariaga, 1988). El discurso fraternal hispano no es, sin embargo, horizontal o igualitario. La nueva episteme cientifista resemantiza aquella «raza espiritual», incluyendo ahora colectivos expulsados de la península y categorizados como «herejes»<sup>6</sup> (Martínez, 2008). De

---

<sup>6</sup> En este caso, la radical impureza de sangre de los herejes, que no permite su integración en el orden racial preilustrado hispano, viene a reinterpretarse bajo la mirada cientifista de la antropología física: «El berberisco habla dialectos tamacheks, de la familia camítica [...] como la de nuestros vascos; se casa con una sola mujer, libre y campesina, vive según sus propias y antiguas costumbres [...]. Se gobierna a sí mismo, democráticamente: de esta forma surgió la ciudad griega y la civilización mediterránea, es decir, la civilización europea» (Antón y Ferrándiz 1903: 12; citado en Mateo Dieste, 2017: 99).



forma similar a las ideologías legitimadoras de la colonización americana, se subraya el compromiso moral y religioso, pero al contrario que con indígenas o afrodescendientes, en esta episteme el musulmán no es meramente un hereje, hay un cierto grado de respeto interreligioso. Pero este «respeto» es ambivalente: no acepta al otro en su diferencia radical, sino en un linaje peninsular compartido, esa hermandad etnoracial figurada. El mito del al-Ándalus se reintegra en la hispanidad como parte de los ancestros peninsulares, reforzando y apropiándose del orientalismo que los europeos del norte imponían sobre los españoles (y estos sobre los marroquíes). El excepcionalismo es capaz de integrar lo aparentemente no integrable, reclamar descendencia común con el enemigo, y reivindicar la obligación patriarcal de protección sobre seres dependientes e inferiores, como fueran las mujeres o los sujetos colonizados.

### **El germen del multiculturalismo clientelar: de la democracia orgánica franquista a la democracia liberal europea**

Las bases de la gestión política de la diversidad en la Melilla actual comienzan con la política de cooptación del sistema militar dominante, que se ha demostrado como profunda y estructuralmente corrupto: «“Aquel tinglado” había costado miles de vidas humanas y millones de pesetas, solo para beneficio de unos pocos, que hicieron allí su agosto y se enriquecieron gracias a negocios sucios como el estraperlo, los desfalcos y otras corruptelas» (Madariaga, 2018: 290).<sup>7</sup> Parte de ese dinero público se usaba bajo cuerda para la «compra de voluntades» entre los rifeños: «Redes de “moros amigos” o “moros adictos”, quienes al estar remunerados por España eran designados también con el nombre de “moros pensionados”, además de otros métodos de corrupción

---

<sup>7</sup> Este párrafo se basa en el trabajo de Rosa de Madariaga (2018) que documenta cómo la corrupción es intrínseca a la economía política fronteriza colonial: no hay duda de que el dinero es máspreciado que las obligaciones patrióticas. Madariaga documenta la denuncia en el parlamento sobre la corrupción, malversación de fondos y venta de fusiles «Mauser» a las tropas rifeñas por parte del ejército. El tráfico de armas, según documenta la historiadora, se eleva de 600 pesetas a 12.000 o 14.000, que se gastaban en pagar sexo con mujeres o comprar voluntades entre las «harkas amigas».

como otorgar puestos en la administración local de las plazas ocupadas por España o becas a los hijos de “moros amigos” para que prosiguieran sus estudios en la península. A la firma del Protectorado de 1912 eran cientos los jefes y notables de distintos niveles que percibían un sueldo de España» (2018: 292-293). Esta es la base de una malla clientelar transétnica y transfronteriza que aún hoy por hoy caracteriza la cultura política de la ciudad y sigue lubricando la gobernanza local. También entonces se institucionaliza y normaliza la subordinación y explotación de los más humildes, en particular los rifeños, con abusos de poder cotidiano que desde entonces se vienen documentando. Los colectivos dominantes, los militares y las élites civiles, impulsaban sus negocios en el mercado negro a la vez que se beneficiaban de las gratificaciones por residencia, el monopolio sobre los presupuestos, las obras públicas, y el trabajo sexual de mujeres empobrecidas y racializadas.

El franquismo dio continuidad e institucionalizó las políticas de gobierno colonial basadas en la atracción y subordinación de los «moros amigos» a su causa, apelando al común valor transcultural de la fe religiosa hispano-marroquí frente a las democracias liberales europeas. El sistema clientelar y la corrupción beneficiaba a los afectos al régimen, reprimía a los pobres y sospechosos de disidencia, y empobrecía a la población rifeña hasta someterla a una durísima hambruna en los años cuarenta y cincuenta. El trasvase de capital desde el Estado Español a Melilla benefició a una sólida burguesía militar y civil, incluidas algunas familias ricas de minorías etnoreligiosas afectas al régimen.<sup>8</sup>

El régimen franquista, autoritario y clientelar, combinó la represión con la cooptación en su gobierno de la población melillense. Entre esta se repartió toda clase de beneficios tangibles e intangibles: nombramientos, documentación, becas para los

---

<sup>8</sup> Entre ellos la familia Salama, cuya descendiente, Violeta, ha dirigido una película sobre la convivencia multicultural en Melilla titulada *Alegría*. Violeta Salama es, además de directora de cine, hija «mestiza» de las alianzas entre las élites cristiana y hebrea en la ciudad. Como tal compartió con nosotras su aprendizaje transcultural entre las dos abuelas que transmitían el acervo (y el recelo) de los respectivos linajes etnoreligiosos con la pretensión de dejar huella en su identidad. La película es un ejercicio de nostalgia identitaria con una representación romantizada tanto de la sororidad femenina multicultural en Melilla como de un Israel contemporáneo al que la protagonista hebrea viaja.

hijos o puestos en la administración. De manera eficaz, se creó así una competencia por las subvenciones y por el acceso al poder, en particular entre los rifeños (Fernández Díaz, 2012: 247). El «multiculturalismo» franquista se basaba en una «democracia orgánica», que no aceptaba el sufragio universal y rechazaba la pluralidad política como base de la representación parlamentaria. La diversidad etnoreligiosa, sin embargo, sí estuvo presente de forma temprana en la gestión política, nombrando desde arriba a representantes de «razas» y «religiones», entendidas como «unidades naturales» que representaban diversos intereses sociales (Giménez Martínez, 2015). Las primeras asociaciones «culturales» de musulmanes y judíos en la ciudad se crearon bajo patrones de cooptación y clientelismo, beneficiando a las élites de las minorías afines al régimen que se alzaron como representantes «orgánicos» de los colectivos. Al mismo tiempo, se mantuvo la desigualdad estructural (y jurídica) de la mayor parte de los colectivos minoritarios respecto del colectivo dominante cristiano.

La transición a la democracia no se inició en Melilla hasta finales de los años ochenta. Como vimos en el capítulo 3, mientras los musulmanes rifeños melillenses se lanzaban a la calle para reivindicar la inclusión en igualdad de derechos, los cristianos peninsulares se pusieron en su contra. Manuel Céspedes, representante del gobierno socialista, fue nombrado «el pacificador».<sup>9</sup> Aunque la denominación rezumaba aires coloniales, el flamante delegado de gobierno tenía como misión conseguir desplazar la hegemonía militarista y conseguir la integración, o más bien, la asimilación (forzosa) de los melillenses amazigh-musulmanes. Era una cuestión de Estado que exigía la soberanía de la plaza, como el propio Céspedes advertía: «En el futuro serán los musulmanes españoles los que defenderán la españolidad de Melilla[...] Los musulmanes en Melilla van a ser mayoría y no va a pasar nada; en Gibraltar, el 90 % de los habitantes son llanitos. Han nacido en la Roca. No tienen apellido inglés. Y ¿cuántos quieren

---

<sup>9</sup> Manuel Céspedes fue jefe de seguridad de la Moncloa en el primer gobierno socialista de Felipe González y hombre de su plena confianza. Tuvo total respaldo del gobierno central para «pacificar» Melilla y encauzarla hacia un gobierno civil democrático con autoridad total sobre la plaza. Enrique Delgado cuenta en su blog que le ayudó de inmediato a sacar de Melilla a dos búlgaros que se encontraban atrapados en la ciudad en 1996 diciéndole «dile a tus amigos que en Melilla se entra, pero no se sale».

ser españoles? Ni uno. En Melilla pasa lo mismo. Los musulmanes son españoles. Y mientras el nivel económico y de derechos y libertades de España supere al de Marruecos, ningún musulmán melillense querrá ser marroquí».

Los cuatro ejes sobre los que pivota este proyecto de españolización del ciudadano amazigh-musulmán son el *culturalismo* con el que se quiere redefinir la cuestión religiosa y racial, las políticas de *integración* (dirigidas hacia el musulmán y no hacia el judío o el hindú), el *clientelismo* que configura la inclusión condicionada, y la *censura y represión* de los que no se avienen al orden. Las relaciones entre «cristianos» y «musulmanes» continúan gobernándose desde una óptica policial y militar que prima la sumisión y división del potencial enemigo, pero cada vez es más útil la retórica integracionista y el multiculturalismo liberal y clientelar. Como nos comentó un historiador local: «Céspedes llegó a arreglar el caos reuniéndose personalmente con todo el mundo de aquí y de Marruecos, hablaba y usaba los fondos reservados para reprimir y para comprar a los líderes, en particular los moros. Primero los amenazaba, reprimía sus manifestaciones, incluso los metió en El Acebuche, la cárcel de seguridad más avanzada en la Península, acusados de sedición. Pero luego negociaba uno a uno con ellos y les ofrecía cosas que podían solucionar sus vidas, como uno de ellos que acabó siendo dueño de la tienda donde antes trabajaba y declarando que “Melilla era española y él también, por encima de todo”».

Una vez «pacificada» la rebelión, en 1989 se lanzó bajo su auspicio y el del Partido Socialista un primer Plan de Formación Integral Ciudadana de Melilla dirigido a la «integración» cultural y política de la población musulmana. El proyecto tenía, bajo la más amable categoría de «integración», un carácter *asimilacionista* que entroncaba con el africanismo hispano.<sup>10</sup> Su objetivo era hacer frente a la diferencia cultural y lingüística de la población amazigh promoviendo su paulatina desaparición en el espacio público como actor político diferenciado. Como reflejan Estrada

---

<sup>10</sup> Ver en particular el *Diccionario ideográfico español-zmasijt*, y las genealogías intelectuales citadas, como Ramón Menéndez Pidal, que recrea el imaginario de familiaridad lingüístico racial del bereber con los pueblos ibero-libios, propia de africanistas regeneracionistas y en particular del africanismo militar colonial y franquista.

y Tójar en su análisis del plan (2006), se promovía el aprendizaje de la lecto-escritura del español, «corrigiendo el analfabetismo» de la población amazigh e intentando incorporarla como ciudadanos administrables (en la misma línea en la que, en la península, intentó el Plan de Integración Social de Inmigrantes de 1994; Suárez-Navaz, 2008). El material pedagógico infantilizaba y representaba como ignorante a la población amazigh en general, tratando de enseñarle a gestionar contratos de luz, ir a comisarías de policía, registros civiles o lugares de esparcimiento. Su idioma se concebía como un mero dialecto oral, que no puede enseñarse formalmente en la escuela, si bien se contrataron monitores de apoyo conversacional, que fueron muy mal recibidos por los docentes, mayoritariamente cristianos. Acostumbrados a ser los beneficiarios principales y anclados en una perspectiva pedagógica monocultural, los maestros recelaron inmediatamente de la apertura de los canales clientelares a líderes y/o notables de la comunidad amazigh melillense.<sup>11</sup>

Esta primera fase se encabalga con la sustitución del PSOE por el Partido Popular en 1991 y la promulgación del Estatuto de Autonomía de la Ciudad en 1995. De este modo, la *asimilación* lingüística y cultural en el contexto hispanoparlante y de la sociedad dominante española de la población melillense quedó establecida como política de Estado. Se consideró no aceptable la idea de incorporar la lengua materna de cientos de estudiantes en la escuela y, de hecho, se censuró la realización de un estudio, presentado por Sodepaz y financiado por Europa, titulado *Lengua tamazight y sistema escolar en la ciudad de Melilla. Propuestas para la construcción de un modelo curricular intercultural en una sociedad pluriétnica*.<sup>12</sup> En aquel momento, no interesaba una investigación

---

<sup>11</sup> Con conocimiento de esta «sensibilidad» siempre predominante entre los cristianos, aún hoy a flor de piel, el plan incorporó también a un par de mujeres cristianas que habían realizado un curso de formación de formadores en tamazigh. Esta precaución se toma porque, según nos dicen a menudo en Melilla «son temas muy delicados y no puede parecer que solo se les daba esta oportunidad a los moros», según decía uno de los maestros involucrados.

<sup>12</sup> Así lo recoge el sindicalista López Belmonte «el director provincial del Ministerio de Educación y Ciencia conseguía que todos los sindicatos educativos, excepto SATE-STES (por lo que sufrimos una campaña de acoso sistemático incluidos carteles en los centros educativos y en la prensa local), apoyaran la “no autorización” de un proyecto de investigación sobre el fracaso escolar del alumnado de Melilla» (2009: 7).

que incluyera en el título la categoría tamazight en la escuela. La filosofía de la integración era —y sigue siendo— asimilacionista. Comenzó así una práctica que veremos reiteradamente: se abre el discurso a la posibilidad de la inclusión, en un amago de descolonización del territorio político, pero si el sujeto subalterno no sigue la agenda impuesta por el gobierno, de inmediato se niega, censura, o directamente se reprime.

Poco a poco, Melilla se fue acoplando a una tendencia general modernizadora y europeísta donde se supone que la igualdad de derechos y el pluralismo ideológico, religioso e identitario están garantizados por ley. En este desplazamiento ideológico se sustituyen, en los discursos oficiales, aquellos imaginarios racialistas y religiosos del africanismo con nomenclaturas etnoculturales que asumen, como en otros países occidentales, una tácita premisa de homogeneidad cívico-cultural en torno a valores «universales» liberales, individualistas y seculares (Goldberg, 1993). Los modelos multiculturales, bajo los que estas nuevas nomenclaturas se articulan, no están cerrados y tampoco representan un estado de cosas ya logrado. Aunque se abre una fase en la que el multiculturalismo adquiere rango de política pública, se manifiesta políticamente en una lucha descarnada entre los partidos políticos, los polos ideológicos y los bloques étnicos. La política clientelar continúa siendo el *modus operandi*: los partidos políticos, dominados por cristianos, desarrollan una ideología multicultural cuya clave es la incorporación subordinada de diversos personajes y actores sociales de origen amazigh, hasta que surge un nuevo partido que pretende aglutinar los intereses del colectivo, que gradualmente se ha convertido en la mitad de la población local. Como veremos, aunque de hecho la hegemonía cristiana está cada vez más cuestionada, esto no está significando un abandono ni de la cultura política clientelar, transversal a todos los grupos políticos, ni del discurso de la «españolidad» de la plaza.

### **La colonialidad de la «convivencia» multicultural: vaciamiento y legitimación**

Nuestro análisis del uso político de categorías como «multiculturalismo» (y sus equivalentes discursivos) no niega las relaciones

cotidianas transculturales, los intercambios y contagios que se producen de manera decidida en multitud de espacios. Más bien al contrario. Algunos de los capítulos anteriores muestran etnográficamente cómo esto se produce asiduamente y cómo Melilla es un lugar de constante encuentro transcultural. En este sentido, es preciso distinguir el análisis sociológico de las prácticas reales transculturales de los usos retórico-políticos de modelos y categorías sobre la gestión de la diversidad cultural y etnoreligiosa. Es el uso político de categorías como «multiculturalismo» el que cae en la tentación de la apropiación, instrumentalización y *vaciamiento* de procesos sociales muy complejos y dinámicos. Con vaciamiento del discurso multicultural nos referimos a un proceso característico de su uso retórico, en el que las realidades tangibles y prácticas concretas del intercambio transcultural no están presentes. Las retóricas del multiculturalismo discursivo devienen abstractas e ideológicas, una realidad discursiva que falsea y/o opaca los siempre complejos contrapunteos transculturales de la ciudad fronteriza. Nuestro análisis no es externo a la perspectiva de algunos actores sociales críticos que perciben estas ideologías multiculturales como un camuflaje: «Eso de las cuatro o las cinco culturas no es más que una artimaña para esconder la tensión entre “moros y cristianos”, que es lo que es Melilla».<sup>13</sup>

Melilla, como España, entra en la democracia liberal con nuevas arquitecturas político-administrativas que descentralizan y transfieren competencias a las comunidades o ciudades autónomas. A pesar de la evidente importancia del tamazight como lengua materna de la mitad de la ciudad, el Estatuto de Autonomía aprobado en 1995 ni siquiera lo menciona, apenas citando la «pluralidad cultural». Sin embargo, el imaginario de la «convivencia» de las culturas (o religiones) se convierte gradualmente en dominante, imponiéndose desde las instituciones democráticas como una benévola narrativa de progreso y europeidad de la plaza. Localmente se representa con un renovado impulso orientalista, teatralizando la pluralidad de cultos religiosos en

---

<sup>13</sup> La primera persona que nos dijo esto con una rotunda claridad fue el escritor y miembro de la Asociación de Estudios Melillenses, Carlos Esquemбри. Este era, además, piloto de patrullera del Servicio de Vigilancia Aduanera melillense, y murió en acto de servicio el año pasado. Su fallecimiento en acto de servicio ha provocado una pérdida en el escaso tejido intelectual crítico de la ciudad.

una nueva metamorfosis del excepcionalismo español y de la convivencia medieval «española». Sigue siendo pertinazmente celebratorio, aunque más cauto hoy frente a las reivindicaciones de soberanía de Marruecos y el papel clave que ha adquirido «el país vecino» en la nueva era de migraciones africanas a España y Europa.

En 1997 vemos el primer intento de teatralización de esta retórica, cuando se invita al Rey y al gobierno de la nación a la celebración institucional del V Centenario de la Incorporación de la Ciudad a la Corona de Castilla, con los representantes de las religiones judía, islámica, hindú y por supuesto, católica, en primera línea. Este acto estaba pensado para reinscribir la excepcionalidad hispana en el contexto europeo, con la presencia del Rey y el presidente del gobierno español, que declinaron la invitación por prudencia respecto de las reivindicaciones marroquíes sobre la plaza, que de hecho tuvieron lugar.<sup>14</sup> A pesar de la frustración local ante el ninguneo del Estado, esta *performance* sirve desde entonces como relato identitario, inscribiendo a Melilla en la excepcionalidad hispana de la convivencia, el entendimiento y el respeto entre las distintas creencias. Fue un gesto simbólico sumamente eficaz, que implicaba igualar las pequeñas comunidades religiosas hindú o hebrea a las dos principales, que desde el Protectorado se habían enfrentado, la musulmana y la cristiana. Este relato se materializó en las políticas urbanísticas, con la reforma en 2004 de la Plaza de los Carros, que pasará a ser renombrada como Plaza de las Culturas.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Los periódicos recogen la foto del entonces ministro Mariano Rajoy, junto con las autoridades políticas democráticas y los representantes de las cuatro religiones y comunidades, en un acto que fue precedido por un reparto de banderas nacionales entre la población con la recomendación de colgarlas en sus balcones. Frente al despliegue españolista, la prensa y los partidos políticos marroquíes denunciaron el colonialismo y la «ocupación anacrónica» de Melilla, exigiendo la devolución inmediata de la plaza a Marruecos y proponiendo una manifestación en Nador de los «marroquíes de Melilla» con sus hermanos rifeños (*El País*, 19 de septiembre de 1997).

<sup>15</sup> Véase los blogs *Melilla monumental* y *Melilla desconocida*, donde explican el significado de la estatua dedicada a las «cuatro culturas»: «Se trata de una figura recostada, formada por cuatro piezas que, al unirse, sin llegar a juntarse, crean un nudo que simboliza la unión de las culturas. [...] en su peana se aprecian unas inscripciones laterales con la palabra Sefarad escrita en español, hebreo, árabe e hindú».



Este nuevo discurso hegemónico melillense se apoya en el modelo culturalista, una versión edulcorada de anteriores referencias raciales, religiosas y de los linajes patriarcales que negocian a nivel cotidiano la gobernanza del *statu quo*. Lo característico es que, con pocas excepciones, obvia los conflictos diarios y las abrumadoras desigualdades entre grupos etnoreligiosos, invisibiliza los fenómenos de precariedad, irregularidad y segregación de miles de inmigrantes, y da la espalda a una valla que es un monumento a la altamente tecnologizada ingeniería defensiva de la fortaleza europea.

El modelo no solo celebra la otredad propia («domesticada»), sino que pone en juego otro elemento característico de la formación racial hispana en la larga duración: su flexibilidad conceptual. El excepcionalismo español de la Melilla contemporánea conjura una vaga amalgama de conceptos como convivencia, multiculturalismo, interculturalismo, hibridez, cosmopolitismo o mestizaje que vienen a conformar una retórica determinada: la «convivencia» como modelo ideológico de diversidad cultural que posiciona a Melilla como paradigma de las sociedades liberales avanzadas.<sup>16</sup> Dicha flexibilidad conceptual no es un mero desliz del discurso, sino que supone uno de los pilares principales de su eficacia ideológica. Un ejemplo de ello es la perpetua ambigüedad entre lo racial y lo religioso (o «cultural»), que por una parte parece permitir fluidez mediante conversión (o «integración»), al tiempo que encubre y habilita la continuidad de un orden altamente racializado y racista.

El vaciamiento es un mecanismo importante para la retórica multiculturalista. Veamos un ejemplo de su funcionamiento. En uno de los grupos de discusión de nuestra investigación iniciamos el debate preguntando qué era para los participantes el «mestizaje». El diálogo comenzó con un participante que dijo que la historia del mestizaje en Melilla se remontaba a «la

---

<sup>16</sup> Este campo semántico es amplio pero es predominante y por eso nos centramos en las categorías de «convivencia» y multiculturalismo, denotando primero el nombre concreto de la política pública en Melilla, que implementa el segundo como modelo de gobernanza de la diferencia y gestión de la diversidad. Esta retórica se inserta también en el complejo discursivo supranacional, y en particular en la resolución 72/130 de las Naciones Unidas al declarar el 16 de mayo como Día Internacional de la Convivencia en Paz. Este tipo de representación inscribe el colonialismo discursivo benevolente característico de las retóricas de derechos humanos.

historia del legionario y la morita», en referencia a la historia de los barrios alrededor de los cuarteles, donde vivían las concubinas de los soldados, a menudo mujeres musulmanas pobres. Esta referencia histórica era conocida por todos, pero se descartó rápidamente como algo no relevante, cuando lo es, y se bromeó irónicamente al respecto. Poco después un profesor amazigh de árabe propuso hablar de cómo se perciben los matrimonios mixtos en la comunidad musulmana local. Este comienzo interesante, que habría posibilitado un debate sobre las condiciones socio-culturales y económicas del matrimonio mixto, fue interrumpido inmediatamente por una discusión diferente. Respondiendo a esa intervención, un profesor cristiano habló en contra de tales concepciones «biológicas» o «religiosas» del mestizaje, instando a reflexionar sobre si Melilla es una ciudad multi- o intercultural. El debate desplazó cualquier referencia más específica a matrimonios y familias mixtas o sus experiencias en Melilla, y se debatieron ideas más generales como «osmosis, transferencia o préstamos culturales» o, como propuso una profesora judía sefardita, «*koiné* cultural».

Este ejemplo muestra lo que pasa muchas veces en las conversaciones melillenses. Se descarta la discusión empírica de prácticas transculturales concretas, tanto a nivel histórico como contemporáneo, en pos de discursos abstractos e intangibles que vacían las categorías del multiculturalismo y pierden contacto con la realidad cotidiana de lo transcultural. El discurso se mueve sutilmente de formas posibles de descripción e interpretación a formas ideológicas y cierto pensamiento gubernamental, mostrando el subtexto inconsciente del multiculturalismo: una gestión desde arriba de una diversidad contenciosa. La dinámica de vaciamiento es predominante siempre, aunque nosotros pedíamos concretar mucho sobre la propia experiencia familiar del «mestizaje» o la «convivencia». Este vaciamiento es también percibido por voces melillenses críticas, que una y otra vez hablan de la «convivencia» como mero «casarón» o «espectáculo» político.

Además de ser parte del sentido común, el vaciamiento participa de forma integral en el despliegue político y económico del actual multiculturalismo clientelar. Un ejemplo convincente de ello es la publicación de Akalay Nasser sobre la «ciudadanía plural» y la «mezcla de culturas» de Melilla (2014), financiada *ad hoc* por el hoy disuelto Instituto de las Culturas — como veremos,

una de las instituciones clave de la creciente institucionalidad multiculturalista—. <sup>17</sup> Para empezar, el libro parte de una letanía reverencial al político que financia la publicación, Abdelmalik el Barkani Abderkader, entonces delegado del gobierno. La obra se presenta como resultado de una investigación científica, pero su contenido está más cerca de una tosca retórica celebratoria: «La ciudad de Melilla, a la hora de la globalización, produce un nuevo ser social, construido desde la materia híbrida de las diferencias [...] [Melilla se convierte en un] lugar neutro de coexistencia de grupos sociales, culturas, géneros, lenguas y religiones diferentes» (2014: 29). Nasser compila sus entrevistas a políticos y otros personajes públicos de la ciudad, a quién equipara con teóricos de la interculturalidad e intelectuales de la talla de Appadurai, Bourdieu, Canclini o Bauman. Así, su trabajo produce un excepcionalismo melillense que coadyuva a sostener el predicamento singular del enclave y construir una «marca» propia, integrándose, como veremos, en las políticas de atracción turística que subyacen al multiculturalismo.

La falta de datos en su trabajo es ilustrativa del proceso discursivo de vaciamiento. Se suprimen las realidades de dominación, desigualdad y precarización de la ciudad para declarar que: «Melilla es Oriente y también Occidente [...] se alimenta cada día de los frutos culturales de África, de Europa, de Asia y de América [...] Melilla es un buen lugar, privilegiado, una atalaya física, pero también moral para contemplar usos, costumbres e interpretaciones de uno y otro lado del Mediterráneo. Este mestizaje hace que las diferencias se diluyan y que el intercambio y la mezcla de distintos —y a veces distantes— imaginarios culturales se convierta en rasgo identitario del melillense» (2014: 26). Todo ello sin mencionar las omnipresentes formas de racismo patriarcal, las obsesivas dinámicas de fronterización, o los patrones materiales y simbólicos de despojo. Ante el constatado fracaso en crear un espacio público verdaderamente intercultural, nos es una vez más difícil caracterizar este tipo de discurso como algo diferente a la mera propaganda. Como hemos mostrado, el «mestizaje» no es un «rasgo identitario del melillense», ni mucho menos, sino un fenómeno reprimido e invisibilizado. Las

---

<sup>17</sup> La contratación de Akalay Nasser por el Instituto de las Culturas fue bastante polémica, según nuestros informantes (ver TvCableMed, 16 de abril de 2014).

diferencias no se «diluyen», sino que conforman las categorías básicas de una colonialidad patriarcal renovada que organiza el poder en el enclave.

Otra dinámica generalizada es el vaciamiento histórico, que permite críticas a la «convivencia» actual, al tiempo que reafirman el excepcionalismo. Veámoslo en un ejemplo. En la misma discusión antes referida, algunos cristianos expusieron rotundamente la idea de que «antes» había interacciones espontáneas en la calle que nutrían una atmósfera intercultural de intercambio, mientras que «ahora» «hay un proceso a la inversa, un proceso de cerrazón. Porque lo he visto en la comunidad judía, lo he visto en la comunidad islámica y también en los cristianos, o no musulmanes o no judíos. Hay como una cerrazón por parte de todas las comunidades, cada vez veo menos intercambio, más rechazo. Y si había antes intercambios o fusión, se está perdiendo. Yo creo que estamos en una época bastante negativa en ese sentido» (Grupo de discusión mayo 2019). Ante esto, una melillense amazigh, doctora en filología árabe por la Universidad de Granada y especialista en género y cultura imazigen, respondió tajantemente: «Yo no recuerdo tanto intercambio y convivencia en las calles. ¿Cómo podría ser si nosotros los moros no teníamos ni el más mínimo reconocimiento de nuestros derechos?»

Aunque es cierto que la gobernanza neoliberal y la fronterización han profundizado la segregación y la etnoestratificación, la perspectiva subalterna de la mujer musulmana deshace la premisa del argumento cristiano: una romantización del pasado de Melilla antes de la valla y el multiculturalismo. Esta romantización se inscribe claramente en el imaginario de excepcionalidad hispana que rescata la cercanía y fluidez en la interacción interétnica predemocrática, obviando su colonialidad abierta y explícita durante el Protectorado y el franquismo, la lacerante desigualdad jurídica, política y económica de los melillenses musulmanes y el penetrante antagonismo bélico y posteriormente civil. De esta manera, la crítica de la convivencia como «cascajón» o «espectáculo» a menudo reafirma y reinscribe —sobre todo en sus iteraciones cristianas— el excepcionalismo característico de la colonialidad hispana.

Una vez más encontramos una «nostalgia imperialista» cristiana que blanquea un pasado violento (Rosaldo, 1989), lo cual a

su vez sanea categorías como «convivencia» para que sigan estando disponibles como relato maestro del enclave y centro de la hegemonía neocolonial. Esto muestra, además, que la «convivencia» es un discurso tan hegemónico que se utiliza tanto para justificar el poder como para criticarlo, reforzando la capacidad hegemónica de la retórica de «convivencia», que funciona tanto como sociodicea que como crítica, legitimando y reforzando los nuevos argumentos de «españolidad» multicultural no racista. Ante ello, el saber imazigen subalterno reivindicado por la experta desestabiliza la premisa cristiana, expresando lo que muchos amazigh han expresado en la memoria oral que ella había estudiado en los *Izran*, poesías de las mujeres rifeñas y su cultura popular (Hamu Haddu, 2002).

La exigencia de vaciamiento produce además un efecto de *censura* y sobre todo una *autocensura* verdaderamente notable, que a la postre asegura el *statu quo* del enclave. Comencemos por una «anécdota» referente al origen de este mismo trabajo. Cuando iniciamos nuestra investigación sobre lo que en Melilla se conocía como «mestizaje», la primera autora diseñó un pequeño proyecto («Visibilizando el mestizaje») con la ONG local Oxígeno Laboratorio Cultural, y lo presentó a una convocatoria del hoy disuelto Instituto de las Culturas. En 2018, se concedió al proyecto una pequeña ayuda para contratar durante un verano a una asistente de investigación concedora del tejido social local. El objetivo del proyecto era compilar narrativas de experiencias de crianza transcultural en formato audiovisual para luego hacer una presentación pública en la ciudad, y así aportar algo nuevo al conocimiento de las relaciones interétnicas en Melilla y contrarrestar el evidente silencio que rodeaba el fenómeno y que muchas informantes destacaban. Durante la realización del proyecto, intentamos en numerosas ocasiones contactar con funcionarios del Instituto, sin éxito. Se negaron a ayudar incluso en los elementos más básicos, como temas logísticos, por ejemplo, usar su espacio para realizar entrevistas o grupos de discusión, que realizamos en la UNED gracias al coordinador de esta institución. Entendimos que el trabajo no interesaba al Instituto que parcialmente lo financiaba, pero por compromiso institucional les anunciamos nuestra intención de divulgar públicamente los hallazgos, muy probablemente en la misma sede de la UNED de la ciudad. Entonces las autoridades del Instituto sí se pusieron

en contacto con nuestra co-investigadora local y prohibieron verbalmente la presentación pública de nuestro trabajo. No dieron explicaciones.

Es interesante analizar la ambivalencia del entonces gobierno conservador y sus instituciones culturales ante nuestro proyecto, que creemos es ilustrativa de la dinámica operativa en Melilla con respecto de las vidas transculturales y transfronterizas. Por una parte, el multiculturalismo retórico se muestra abierto a ciertos temas nominalmente alineados con su discurso celebratorio sobre la ciudad, como el «mestizaje». Sin embargo, ante un trabajo que, mirando a realidades concretas, llene los vacíos de la retórica hegemónica y apunte a las prácticas concretas y antagónicas a la racialización fronteriza, la apertura inicial deviene prohibición. Sucede lo mismo que en el discurso cotidiano melillense, que acepta superficialmente el fenómeno «mestizo» al tiempo que lo entierra apenas se habla de él —«es lo más normal... pero nadie me había preguntado por ello»—. En otras palabras, se oculta a plena vista. Solo se permite mientras no desvele demasiado, mientras no desequilibre la «armonía», y mientras no exponga sus contradicciones. Esta experiencia se complementa con lo que nos contó una investigadora local que ocupaba en el momento un alto cargo en la universidad: «Otro fenómeno que se está dando en Melilla es la negativa a investigar temas tanto de mestizaje como de interculturalidad o como quieras llamarlo. Nosotros a veces canalizamos proyectos que rozan estos temas y siempre tienen problemas. (¿Y por qué?) Porque despiertan sensibilidades y se quieren ocultar en lugar de conocer la realidad».

Aunque nuestra investigación no parece dar indicios de un programa deliberado de supresión, las dinámicas de censura son evidentes, tal y como veremos en el análisis empírico que sigue. Además, ya hemos visto que la supresión de estas experiencias significa fundamentalmente la invisibilización del trabajo de cuidados de las mujeres racializadas más vulnerables, puesto que son ellas las que mayoritariamente permiten y activan la práctica transcultural. En todo caso, la dinámica de prohibición muestra la delicadeza y la fragilidad de la retórica dominante, desgarrada entre la necesidad de una autorrepresentación aceptable y el imperativo de reproducción y mantenimiento de la frontera. La dinámica es similar a la que encontramos con los matrimonios transfronterizos, en los cuales vemos cómo no ya la retórica, sino

la ley, vive este desgarramiento. El matrimonio transfronterizo, como la visibilización de vidas y prácticas transculturales, es por supuesto posible en una polis liberal. Sin embargo, lo es solo nominalmente, estando expuesto a dispositivos tácitos jurídico-burocráticos de prohibición, así como a representaciones estigmatizantes de los intereses y estrategias de las mujeres «otras», especialmente en el feminismo liberal.

Y es que el vaciamiento constituye, además, una condición de los argumentarios racistas y sexistas. Los feminismos hegemónicos parten de la premisa latente de que la igualdad entre hombres y mujeres, según se define en el sistema liberal, es una condición necesaria de la convivencia. Y esta premisa se vincula al estigma impuesto sobre el «patriarcado Otro», prefigurando la supuesta desigualdad inherente entre mujeres y hombres amazigh-musulmanes. El silogismo feminista liberal asume así que las mujeres «otras» saldrán «beneficiadas» de la «convivencia» que supuestamente predomina en el sistema español. Estas ideas, ampliamente extendidas entre la población y en particular entre las feministas, no son suficientemente autocríticas respecto a su desconocimiento del Islam y de la cultura amazigh, ni tampoco cautas a la hora de expresar o incluso intervenir sobre los «problemas» del «patriarcado Otro»; como cuando la consejera Elena Fernández Treviño denunció la desigualdad de trato en las políticas de acceso a las mezquitas.<sup>18</sup> Pero quizás el efecto más sutil y relevante de este vaciamiento es que no profundiza en las vivencias reales, diarias, presentes y pasadas del «mestizaje» o la «convivencia». Sumándose al sexismo que despolitiza lo reproductivo y lo doméstico, se articulan abstracciones que borran las verdaderas experiencias transculturales de la gente. De nuevo, esta abstracción es un mecanismo fundamentalmente patriarcal, porque al distanciarse de la experiencia cotidiana del

---

<sup>18</sup> Chaima Boukharsa denuncia en las redes y periódicos locales la práctica de excluir a las mujeres en algunas mezquitas, así como el tratamiento recibido por las autoridades islámicas locales cuando quiso solucionar esta cuestión (*El Faro de Melilla*, 31 de julio de 2021). La intervención de la consejera de igualdad considerando estas prácticas discriminatorias fue rotunda, y la prensa insistió en que el espacio recibía financiación pública y debía respetar las leyes españolas. La Comisión Islámica de Melilla lanzó de respuesta un duro comunicado contra la consejera, acusándola de reproducir «atávicos tópicos y estereotipos islamóforos» (*El Faro de Melilla*, 11 de agosto de 2021).

vaciamiento invisibiliza y naturaliza las formas de reproducción social, cuidado y parentesco que recaen sobre las mujeres. El vaciamiento crea una forma de privatización patriarcal de la intimidad, de los espacios de cuidado donde la transgresión fronteriza se hace viable. A continuación, vemos cómo estos mecanismos son indispensables para que el discurso (y sus categorías) mantengan su coherencia, su apariencia de verdad y su eficacia performativa. Pues en ellas reside, como veremos, la articulación crucial entre frontera y multiculturalismo, que estructura el enclave melillense.

Por último, este vaciamiento de la retórica de convivencia multicultural y su ambigüedad productiva permiten concebir el espacio del Rif en el que se enclava Melilla como un espacio de cercanía, proximidad e incluso intercambio, pero haciendo de la «convivencia» en Melilla un rasgo únicamente español y decididamente no marroquí. Se reproduce así la ficción del enclave como separado del contexto sociológico y económico más amplio que es el Rif, al tiempo que se representa a Marruecos como antípoda del orden benévolo melillense: autoritario e iliberal. La «convivencia» y su vaciamiento ponen así de relieve ciertos elementos liberal-progresistas para atemperar sus radicales y constitutivas contradicciones, su apartheid.

### **Multiculturalismos al servicio del *statu quo* liberal: asimilación, integración y administración de la otredad interna**

La incorporación de los colectivos minorizados, y en particular el amazigh-musulmán, se produce en torno a una fructífera colaboración entre el multiculturalismo clientelar y la cuestión religiosa. La primera iniciativa institucional en este sentido fue impulsada por el PP con la creación de la Mesa Interconfesional en 2000, cuya presidencia de honor se ofreció al Rey de España (*ABC*, 27 de diciembre de 2001). La Mesa ha tenido una existencia intermitente y poco exitosa según Briones (2013), lo mismo que ocurre con otras iniciativas de apoyo al tamazigh, que aparecen y desaparecen según corran los vientos de la financiación y estén o no lubricadas las redes clientelares. Los efectos de las políticas de atracción y censura típicas del clientelismo local, así como



el tutelaje de distintos líderes amazigh-musulmanes por partidos políticos opuestos, acaban configurando un sujeto político fracturado, con recurrentes enfrentamientos entre asociaciones amazigh-musulmanas y las luchas intestinas entre diversos liderazgos que compiten por la representación en el campo político melillense (Salguero, 2013: 313)

En España, la categoría «racismo» empieza a ocupar espacio mediático después del asesinato de Lucrecia Pérez en 1992. Algo después sectores alternativos melillenses comienzan a aplicarla a la realidad de la ciudad.<sup>19</sup> Poco a poco, así, diversos ciudadanos de origen amazigh-musulmán van incorporándose a la esfera pública, no ya solo en las asociaciones de carácter religioso, sino en la política local civil (Guía, 2011, 2014). En 1995 Adbelmalik El Barkani se afilia al PP y este mismo año se funda el partido político dirigido por Mustafá Aberchan Coalición por Melilla (CpM, emanado del PSOE), de raíz amazigh-musulmana. Lo hacen, eso sí, en el cadencioso acento del español o castellano melillense, porque la hegemonía cristiana y el monolingüismo español es completamente dominante y el tamazigh sigue recluso en la esfera doméstica y de socialización étnica. En 1999, Aberchán ocupa durante un año la presidencia de la ciudad autónoma, en un pacto controvertido con la extrema derecha de GIL. Es el primer amazigh-musulmán en España que ocupa este cargo. A nivel local, se intenta negar y ocultar la enorme pujanza y arraigo de los ciudadanos amazigh, de su lengua tamazight y de la religión musulmana.<sup>20</sup> Pero

---

<sup>19</sup> Ya en 1994 se denuncia que la política educativa, además de partir de principios *discriminatorios* (en tanto en cuanto nunca se incorporó ni siquiera en la primera fase educativa una atención a los niños monolingües), tenía efectos *segregacionistas*. Esto se manifestaba en el diseño urbanístico-educativo, que situaba los grandes centros educativos en la periferia de la ciudad (*Por una educación de calidad en una sociedad Multicultural*, 1994, pp. 6-7, SATE-STES). En 1996 se impulsa un *Decálogo para la educación intercultural* en el contexto de la campaña contra el racismo y la xenofobia, y gradualmente categorías como «intercultural» o multiculturalismo sustituyen el concepto «antiracista», que emanó de las asambleas del sindicato.

<sup>20</sup> El candidato del CpM, Mustafa Aberchán, fue elegido presidente en 1999 con el polémico apoyo del grupo de extrema derecha GIL y de dos diputados locales del PSOE que decidieron no seguir la disciplina del partido. Una vez expulsados del partido, se impuso el cordón sanitario contra el GIL pactado entre el PP y el PSOE, que llevó al poder al PP y permitió «que no siguiera el moro como presidente de la ciudad». La revisión de la prensa de aquellos convulsos meses muestra un terrible intercambio de acusaciones y negaciones de racismo por todos los actores políticos.

no hay marcha atrás. Aberchan manifiesta a menudo «que solo si se trata a todas las culturas y lenguas de forma igualitaria puede denominarse multiculturalismo» (*El Telegrama de Melilla*, 22 de julio de 2005). Paralelamente, la politización de la identidad sociocultural amazigh presenta reivindicaciones transfronterizas de «reconciliarse con la historia del Rif» y ganar el derecho a usar la lengua más allá de la casa (Suárez Collado, 2014). El alcalde de Alhucemas en 2005 lo manifiesta con claridad: «entiendo muy bien las reivindicaciones de los amazigh de Melilla, ya que son las mismas que las nuestras en Marruecos». El Congreso Mundial Amazigh se celebra por primera vez fuera de Europa, en Nador, y su líder, Rachid Raha, reivindica dar un nuevo impulso a la integración de la lengua tamazigh en la escuela, trasladándose al delegado de gobierno melillense (*El Telegrama de Melilla*, 22 de agosto y 12 de septiembre de 2005). Sin embargo, aún hoy, con casi 50 años de democracia, y casi 40 desde que se reconoció la ciudadanía a los amazigh-musulmanes melillenses, con el CPM en el gobierno local en coalición con el PSOE, el idioma materno de estos ciudadanos sigue sin reconocerse como lengua cooficial y ni siquiera consigue introducirse en la escuela para aquellos niños que solo hablan esa lengua.<sup>21</sup>

A nivel institucional, es el PP quien despliega un diseño político con el relato central de la convivencia de las culturas, sustituyendo en parte la retórica de la integración o de la asimilación del «otro» musulmán melillense. La nueva retórica de la convivencia tiene un doble objetivo, acercarse a los votantes amazigh-musulmanes que ganan cada vez más relevancia política y, a la vez, crear una «marca Melilla» que singularice y destaque la ciudad en el contexto español y europeo. A partir de 2008 comienza a hacerse hueco la categoría de

---

<sup>21</sup> La hegemonía hispano-cristiana impone, como hemos visto, el monolingüismo castellano en la escuela, con iniciativas de formación en tamazigh para adultos, intermitentes y de bajo perfil. No obstante, la investigación académica y el liderazgo amazigh han insistido siempre en que la altísima tasa de abandono y fracaso escolar se debe en parte al hecho de que los niños acudan a una escuela en donde no hay ningún reconocimiento ni recurso en su lengua materna. A pesar de ello, incluso los líderes amazigh-musulmanes han renunciado (de momento) a pedir la co-oficialidad de la lengua en el sistema educativo. A su entender el esfuerzo que requiere esta reivindicación es una «pérdida de tiempo», porque «eso no lo van a aceptar en Melilla jamás».

«interculturalidad», en un giro crítico del modelo multicultural. A nivel europeo, se establece el objetivo de la promoción de la diversidad cultural y el diálogo intercultural con el *Año Europeo del Diálogo Intercultural* (2008). En Melilla, el que en 2012 será el primer delegado del gobierno de origen musulmán en España, Adbelmalik El Barkani, impulsa desde el PP la creación del Instituto de las Culturas (IC), buque insignia del nuevo giro patrimonialista de la convivencia multicultural. El Barkani ayuda a crear un programa de reconocimiento y celebración de aspectos culturales de la comunidad amazigh-musulmana, que posteriormente replican otras fuerzas políticas bajo diversas metamorfosis superficiales.<sup>22</sup> En 2012 el PP incorpora a otra política de origen amazigh en temas culturales, Fadhela Mohatar, y nombra a Fernando Belmonte, conocido periodista que había apoyado el movimiento por los derechos civiles del colectivo amazigh-musulmán en los años ochenta, como Director Gerente del IC. Se trata de un nombramiento que distancia al periodista de su tradicional base progresista, sin duda, pero a la vez dota al IC de una narrativa bien orientada.

El IC es parte de una estrategia político-económica del PP, en el que la candidatura de Melilla como Patrimonio de la Humanidad es central. La idea, como expone Bellver Garrido, en su análisis sobre la *patrimonialización* de Melilla, es que la candidatura sirviera para impulsar el turismo y la proyección de la ciudad en distintos proyectos europeos de itinerarios y sellos de patrimonio europeos, y «caminar hacia el desarrollo de marcas de calidad turística» (2014). Con este objetivo se impulsa un Pacto por la Interculturalidad que coordina el IC junto a la Universidad de Granada. Pero este no alcanza la unanimidad, lo cual malogra la candidatura como Patrimonio de la Humanidad. Un representante del partido político PpL (Populares por la Libertad) justifica su voto negativo descalificando al líder del PP que lo propone: «Es un tremendo ejercicio de cinismo político sin parangón, ya

---

<sup>22</sup> Se dota presupuestariamente al IC con 200.000 euros inicialmente, y se dirige desde la consejería de presidencia por El Barkani hasta 2012. Lopez Bueno (2013) afirma que el origen amazigh de este político es clave para impulsar las celebraciones por todo lo alto del fin de Ramadán (más de 300.000 euros en 2009), espacios para celebraciones y juntas musulmanas, la celebración del Año Nuevo amazigh, y premios durante las fiestas para la comunidad, todo ello con un claro mensaje electoral hacia los potenciales votantes amazigh.

que es Imbroda ni más ni menos, quien propone este Pacto: el político que fuera en su día el azote de la alianza de civilizaciones de Zapatero, el político que azuza recurrentemente el fuego del “miedo al moro” para conseguir el voto de los melillenses en las sucesivas campañas electorales, el político que insulta y menosprecia continuamente a sus contrincantes (ustedes es “mal cristiano”, “mala persona”, “falso”, “ustedes no son nada”, “ustedes no son melillenses”)» (blog de J. Liarte, 20 julio de 2014). El PSOE se abstuvo en la votación, pues hubiera sido un éxito político conservador que no podían permitir (CICODE, 2014). El IC y el Pacto tienen así un recorrido muy corto. La coalición CPM/PSOE/Ciudadanos vota su disolución en 2021 por «ser un chiringuito» (*El Faro de Melilla*, 10 de noviembre de 2021).

Una tendencia destacable de este proceso propagandístico es su creciente elaboración de nuevos rituales celebratorios de la armonía cultural: premios, concursos y fiestas que proliferan por doquier, al tiempo que se calcan iniciativas de unos partidos por otros, instrumentalizando políticamente las retóricas de convivencia para usos políticos locales de cooptación y clientelismo. La Mesa Interconfesional, que como vimos había tenido un recorrido complicado e intermitente, sale de nuevo a la palestra unos meses antes de las últimas elecciones municipales en 2019 para dar el I Premio Convivencia en Paz a cuatro varones, representantes multiculturales de las élites empresariales, religiosas y políticas.<sup>23</sup> En todo caso, y más allá de los premiados, el Premio Convivencia en Paz señala una creciente elaboración institucional de la convivencia como narrativa maestra del enclave, ritualizando el sentido común hegemónico más allá del mero discurso político.

---

<sup>23</sup> La página de noticias del mundo sefardí, eSefarad, informa que uno de los premiados, Benarroch —parte de una poderosa familia judía de Melilla— se dedicó al comercio de material militar en plena expansión imperialista de principios del siglo XX, convirtiéndose en proveedor oficial del ejército. No siendo esto suficiente, «formó parte de la comisión para homenajear al Ejército de África, siendo muy importante su aportación económica a este evento» y recibió la «Medalla de la Paz» por su asistencia a los soldados heridos en el infame desastre de Annual. Cabe mencionar, además, que fue reconocido en el «Libro de Oro del Fondo Nacional Judío (*Keren Kayemet LeIsrael*)», importantísima organización sionista fundada por Theodor Herzl.

## La «convivencia» como espectáculo administrable: mercantilización cultural y autenticidad

Después de casi veinte años de gobierno conservador en la ciudad, en mayo de 2019 se crea un gobierno de coalición, repartiéndose entre PSOE y Cpm tareas y concejalías, mientras que Ciudadanos ocupa la presidencia. Desde ese septiembre de 2019, comienza a sentirse la tensión entre el partido de raíz amazigh-musulmana y el resto del gobierno, afeando los políticos hispano-peninsulares la protesta del Cpm frente al día de la ciudad. Como vimos atrás, la colonialidad de esta celebración es denunciada explícitamente por los sometidos en las guerras del Rif, que proponen como ciudadanos españoles una fecha más políticamente correcta, el día del Estatuto de Autonomía. Esta brecha política de carácter etnoreligioso se intenta disimular, por el bien de la coalición, pero al final de la legislatura se abre una clara y evidente competición entre consejerías con eventos paralelos de fomento de la «convivencia multicultural», relato transversalmente establecido ya como hegemónico.

Las políticas de convivencia multicultural las asume inicialmente el PSOE, pero gradualmente también encontramos políticas alternativas desde las consejerías de Cpm. Esto pasa desapercibido durante la pandemia y el cierre de la frontera, hasta que, en abril de 2021, el PSOE reinicia su actividad política en las temáticas multiculturales. Se publica así un contundente manifiesto que describe las relaciones interétnicas en la ciudad como muy conflictivas y las soluciones políticas tomadas por el partido conservador como mero «escaparate».<sup>24</sup> El manifiesto socialista critica la instrumentalización política de la diversidad cultural sin contenido real: «Nos preguntamos ¿qué han hecho realmente para que se cumpla ese Pacto por la Interculturalidad? [...] [Todo ha sido] farándula y puesta en escena institucional [...] la diversidad cultural y religiosa ha seguido sirviendo de arma arrojadiza, celebración tras celebración de fiestas oficiales, acto tras acto de Ciudad, campaña electoral tras campaña electoral [...] Nada parece haber mejorado».

---

<sup>24</sup> Se trata de un grupo del PSOE (*Zendint*, que significa «ciudad» en tamazigh) coordinado por Rafael Robles y Nora Hamad, cuyas primeras actividades son 12 talleres de la «Escuela de Convivencia, Diversidad y Ciudadanía». Curiosamente, estas no incluyen ninguna especificidad sobre las relaciones y/o políticas multi/interculturales (ver web PSOE de Melilla, 7 de julio de 2021).

Esta crítica tan contundente podría haber significado una transformación de las políticas públicas en torno a la convivencia inter o multicultural, con un potencial democrático y descolonizador. Sin embargo, como veremos, se ha mantenido la lubricada distribución clientelar del acceso a los recursos, así como un vaciamiento de los procesos y prácticas interétnicas e interreligiosas reales. Sigue sin impulsarse un diagnóstico sociológico sobre la fractura social que atraviesa la ciudad y sin iniciarse siquiera un esfuerzo descolonizador del dominio cristiano-peninsular. El análisis de las múltiples actividades desarrolladas, de mayo de 2021 a mayo de 2023, muestra, por el contrario, un caso típico de gatopardismo. Se niega toda relevancia a lo realizado hasta entonces, no se menciona nunca más el Pacto por la Interculturalidad, se interrumpen varias acciones de fomento del tamazigh y se sustituyen por acciones similares.<sup>25</sup> Cambiarlo todo para que no cambie nada, como mostramos a continuación.

En mayo de 2021, se organiza la I Semana de la Diversidad Cultural, donde presentan su intención de hacer un Plan para la Convivencia de las «cinco culturas» y también dar un impulso al fomento de la lengua tamazigh y la cultura amazigh. En junio se lanza una doble convocatoria para dos proyectos concretos, en cuyas reuniones iniciales pudimos estar, la Mesa por la Convivencia (MC) y el Grupo Promotor de la Lengua y Cultura Amazige (GP). Desde la primera reunión de la MC no hubo representante alguno de colectivos amazigh o musulmanes. De hecho, el enfoque encaja con nuestro diagnóstico de vaciamiento: emular un Plan para la Convivencia de una ciudad madrileña, ignorando la particularidad de Melilla y enfatizando la necesidad de organizar «actividades» celebratorias.

En contraste, la convocatoria del Grupo Promotor de la Lengua y Cultura Amazige atrae a cantidad de ciudadanos, la gran mayoría amazigh-musulmanes. Fuimos testigos del entusiasmo

---

<sup>25</sup> El más claro ejemplo es precisamente las opciones de aprendizaje del tamazigh, que se vienen ofreciendo desde hace 20 años, como el Seminario Permanente de Tamazigh o el Curso de Formador de Formadores en Tamazigh. La reivindicación es que estos cursos informales tengan un reconocimiento oficial para que se cuenten como méritos en trabajos donde el bilingüismo es relevante. Aparte de estas iniciativas, históricamente el Ejército siempre había incorporado clases para oficiales y soldados. Todo sigue más o menos igual, aunque son otras las personas beneficiadas.

y la visión crítica y preventiva que se manifestó desde el principio: «En Melilla, los tamazigh-parlantes hemos sido silenciados porque han tenido que elegir “el lenguaje del pan” [...] Llevamos mucho tiempo reivindicando que haya una formación en tamazigh, es un derecho [...] No se trata de sacar a pasear la cultura y volverla a guardar [aplausos], necesitamos apoyo para seguir impulsando nuestra identidad colectiva como ciudadanos». Se impulsa así a continuación una celebración por todo lo alto en el Hotel Tryp Melilla Puerto,<sup>26</sup> financiada por la concejalía, donde autoridades locales aprovechan para ganar rédito político, declarando con satisfacción que por fin se «empieza a trabajar por la conservación y perdurabilidad del tamazight». Además de ser falso —ya hemos señalado iniciativas similares por parte del grupo conservador—, el discurso celebratorio sobre las iniciativas políticas propias siempre reproduce tres rasgos: primero, la apropiación de las iniciativas de fomento del tamazight por élites de origen cristiano que reproducen el excepcionalismo hispano que venimos analizando y pretenden instrumentalizarlo políticamente. Esta apropiación se legitima a través de la cooptación de personas de origen amazigh por parte del aparato de gobierno dominante, siguiendo el tradicional *modus operandi* clientelar. En segundo lugar, la *invisibilización* del dominio colonial hispano responsable de la estigmatización de la lengua tamazight como idioma «meramente oral» y del pueblo rifeño como retrasado y analfabeto. Y, en tercer lugar, la *ocultación* de la responsabilidad política actual tanto en relación con el fracaso escolar como con las trayectorias de deshumanización, dominación y despojo de personas de origen marroquí, tamazight o arabo hablantes.

Surgió un conflicto a puerta cerrada entre el gobierno municipal y el GP, que acabó con la expulsión del coordinador, sorprendiendo a la gran mayoría de participantes. En este proceso encontramos una ambivalencia estatal parecida a la del matrimonio transfronterizo o la de la investigación independiente (incluyendo esta misma), mediante la cual se acepta y celebra

---

<sup>26</sup> A esta asiste el catedrático de la Universidad de Cádiz especialista en la sociolingüística del tamazight, Mohamed Tilmantine, que ya había sido invitado por el Instituto de la Culturas donde realizó una conferencia sobre la potencial oficialidad de este idioma en Melilla, y también para dar en la UNED un curso de formador de formadores, algo que se seguía reivindicando en la reunión del GP.

nominalmente cierta política para luego desplegar variedad de impedimentos que desactiven su potencial —en este caso, el desarrollo de la lengua tamazight en la esfera pública melillense—. Se repiten pues dinámicas de tácita censura o prohibición, que mantienen el orden de cosas imperante y el control gubernamental de los recursos públicos. Se impulsan políticas desde arriba que no solo ofrecen rédito electoral a actores de todo color político, sino que además invisibilizan activamente el conocimiento y la experiencia de activistas y profesionales locales.

Debido a un influjo de dinero sin fin, la consejería y la dirección general de relaciones interculturales sigue adelante con una cantidad verdaderamente increíble de celebraciones de todas las «culturas» y «religiones», financiado pósteres, seminarios, jornadas, y todo tipo de actividades y mercadotecnia.<sup>27</sup> La representación de la cultura amazigh reproduce el exotismo y orientalismo decimonónico, como si reconocer la cultura tradicional permitiera fomentar la convivencia social interétnica e interconfesional. Algo parecido se reproduce en todas las puestas en escena (financiadas por el gobierno) de las «culturas» sefardita, hindú, gitana o china, así como las religiones respectivas. En cada acto, las autoridades están presentes con discursos similares, no importa que se celebre el Ramadán (con una sorprendente actividad de Ramadán intercultural), la conmemoración de las víctimas del Holocausto con las comunidades judía y gitana, el nuevo año chino, o la fiesta de la primavera Holi de la comunidad hindú.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Las actividades en la celebración del último Año Nuevo amazigh incluyen por ejemplo: una *aplicación* móvil específica sobre la cultura, la lengua, el arte, costumbres, tatuajes, joyería, música y gastronomía amazigh (hecha por una asociación canaria, «Comenzamos»), un *estudio* sociolingüístico sobre la lengua amazigh en Melilla, un *diploma* de posgrado dirigido por el centro euro-árabe de la Universidad de Granada de «formación de formadores en lengua Amazige» y un convenio con la Asociación de Centros de Formación de Melilla, una federación de academias para ofrecer cuatro cursos del «Seminario Permanente de Lengua y Cultura Amazigh» orientados a personas de la administración y otros grupos de nivel inicial, básico o medio. Como dato curioso, se publicó en la prensa la denuncia de José Megías de que la cátedra de amazigh de este centro «euro-árabe» fuera dirigida por la Dra. Mizzian, casada con un multimillonario vinculado al régimen alauita e hija del famoso general franquista-marroquí que, recordemos, fue nombrado por Franco como representante de la comunidad musulmana en Melilla (*Melilla Hoy*, 30 noviembre 2022).

<sup>28</sup> Cabe destacar también que el nombramiento del «representante de la comunidad hindú» en la Mesa de la Convivencia recayó en una persona de ancestros



La patrimonialización y espectacularización de las culturas se orienta al desarrollo turístico, a una audiencia desinformada y dispuesta a consumir mercancías o productos realizados por empresas de producciones artísticas, a menudo ajenas a las prácticas culturales y religiosas reales. El objetivo turístico es clave para la dirección general de relaciones interculturales, como se manifiesta en la Feria de Turismo: «Mostrar la intercultura [*sic*] como parte de la riqueza melillense es un valor turístico, cultural y económico que se ha de seguir potenciando».<sup>29</sup>

El problema es que todo este «teatro» festivo no soluciona ninguno de los problemas de la ciudad. Tal y como Guy Debord tan lúcidamente planteó en *La sociedad del espectáculo* a finales de los años sesenta, la cultura hecha mercancía se separa de su historia y «deviene la mercancía vedette de la sociedad espectacular» (1995: 193). Los protagonistas de esa «convivencia-espectáculo» sienten como ajenas sus representaciones públicas, las puestas en escena de sí mismos como mercancía. A pesar de que algunos ciudadanos disfruten con los eventos celebratorios y los espectáculos, la reflexión sugiere procesos cada vez más avanzados de mercantilización de la cultura tradicional y de las identidades en los mercados turísticos y empresariales. El modelo ha cambiado rotundamente, con una aproximación *gerencial* centrada en la producción de escenarios multi o interculturales, donde toma prioridad planificar, organizar, y controlar los recursos humanos, físicos, tecnológicos y financieros para lograr los objetivos previamente establecidos por el grupo impulsor. Este gerencialismo reduce el multiculturalismo a la gestión del presupuesto de producción de espectáculos, cuya elaboración es subcontratada a un sector empresarial aún hoy día mayormente cristiano. En este nuevo estilo de gestión multicultural hay continuidades y cambios. Continuidades en la incorporación de personas de confianza para la elaboración de programas públicos, sea bajo el tradicional filtro clientelar individual o ahora empresarial. Cambios relativos a las nuevas formas neoliberales de construcción

---

cristiano-peninsulares, que luego identificamos como una empresaria cultural y teatral que colabora a menudo con el gobierno local.

<sup>29</sup> Vemos en esta actuación también el «reparto» del trabajo entre empresas o personas vinculadas al partido socialista, casi todas ellas de origen hispano-cristiano, muchas de familias de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado.

de mercancías culturales, de las que Jean y John Comaroff han hablado extensamente a nivel internacional en su libro *Etnicidad S.A.*: «Las marcas de otredad dejaron de ser indicios devaluados de la diferencia y adquirieron la forma de mercancías escasas y apetecibles, situación exacerbada por la creciente heterogeneidad de los Estados nación y por la implosión de la política de la identidad en todo el planeta». Solo es cuestión de tiempo, nos advierten, para que surjan argumentos con matices jurídicos sobre «quien es el dueño de la cultura vernácula» (2011: 53).

En Melilla la crítica poscolonial vehiculada por la memoria y la acción política de los colectivos colonizados ya comienza a cuestionar estos procesos de apropiación política e «invención de la tradición» en su forma mercantilizada (Hobsbawm y Ranger, 1983). Hay distintas posiciones al respecto de estos nuevos dilemas, aunque pronto será el momento de analizar lo que los propios amazigh, como colectivo político autónomo, impulsen en esta ciudad. Hemos visto las quejas contundentes sobre la apropiación y adulteración de la representación de la cultura amazigh, pidiendo «respeto cultural» y denunciando «las imágenes estereotipadas árabes u orientales que se tiene de los amazigh» (Almansuri, 14 de marzo de 2017). Así, parece estar en ciernes una contienda sobre quién controla y se lucra del espectáculo multiculturalista. En la última parte de la legislatura, el CpM desde su Consejería de Distritos, Juventud y Participación Ciudadana ha impulsado eventos que a menudo repiten o se solapan con los propuestos desde el PSOE, y de forma muy similar se nutren y reproducen el excepcionalismo hispano y la puesta en escena pública de la convivencia melillense. Esta competencia viene potenciada de hecho por la misma concepción neoliberal del multiculturalismo *gerencial*, pero el debate sin duda se irá orientando hacia los temas de la «memoria histórica», la «autenticidad» y la «propiedad cultural», y en particular sobre la legítima creación, producción, copia, distribución, uso y venta de mercancías culturales. Las burguesías musulmanas melillenses están bien colocadas para reclamar y apropiarse de esas vías de acumulación, de las cuales hoy día se lucran en su mayoría empresas cristianas. Esto se vincula también a los cambios en curso al otro lado de la frontera, y a un cierto reordenamiento de los actores en el panorama regional. En este proceso, el vaciamiento comenzará a ser útil no ya solo a una supremacía cristiana escondida tras

la retórica de la convivencia, sino también al reposicionamiento de las clases acomodadas musulmanas con respecto de la élite cristiana, en un intento de desplazarla.

### **Cooptación y ambivalencia de la libertad y la censura religiosa**

El régimen multicultural cumple otra función fundamental a través de su estructura de incentivos y recompensas: la cooptación de la población melillense de todas las comunidades, pero de forma particularmente notable de la creciente mayoría amazigh-musulmana. Más allá de legitimar Melilla, pues, la retórica de la «convivencia» es el vehículo principal de una compra indirecta de voluntades que determina conductas en aquiescencia con la frontera. Este es un proceso que viene coadyuvado por la incorporación musulmana al sistema educativo y socioeconómico, dado que es la clase media y alta de origen amazigh la que de forma más lúcida se enfrenta a los complejos procesos de identificación que les atraviesan.

Los hallazgos empíricos del trabajo sociológico cuantitativo de Ouasim Ananou resultan especialmente esclarecedores a la hora de entender estas dinámicas de cooptación del régimen multicultural. Ananou anota que en todos los grupos «existe una actitud positiva respecto del nivel de convivencia general de la ciudad de Melilla». Sin embargo, «cuando se trata de la convivencia específica con individuos pertenecientes a otros grupos étnico-religiosos en los denominados “círculos cercanos” (trabajo, vecindad y familia), la percepción [de la convivencia] descende en positividad y permite que afloren ciertos prejuicios de tipo religioso o etnocultural». Así, «a pesar de la existencia de mutuos recelos en Melilla entre los musulmanes y los no musulmanes, la convivencia se ha convertido en un valor prioritario» (2014: 154-155). Encontramos aquí en términos empíricos el fenómeno del vaciamiento que detallábamos antes: mientras que en la realidad diaria e interpersonal existe una clara conciencia de los patrones de discriminación, hostilidad y estigmatización contra el colectivo amazigh-musulmán, en términos abstractos y generales la «convivencia» es a todo efecto consensual, no problemática e incluso encomiable para los distintos grupos, estando valorada

como buena o muy buena por una amplia mayoría de la población (más del 80 %).

¿Por qué se mantiene este desdoblamiento entre el racismo real diario y la apariencia de convivencia, mantenida por todas las comunidades? Como ya hemos visto, en la continuidad entre los «multiculturalismos» franquista y democrático, para los cristianos se trata simplemente de la «permanencia del *statu quo* actual, convirtiéndose la retórica de la «convivencia» en la única manera de sostener su privilegiada posición neocolonial en el Rif. La maurofobia heredada es compatible con esta amable armonía, pues los estigmas y recelos suelen aparecer en conversaciones «puertas adentro». En este esquema, «hebreos» e «hindúes» (y el resto de las «nuevas culturas» que van añadiéndose a la ensalada, como la china), son un apéndice poblacional asimilable tanto por su ínfima relevancia cuantitativa como por su mínima proyección de poder en la región, al contrario que los «musulmanes», asociados por el imaginario dominante con un proyecto político antagónico en el Reino de Marruecos.

El colectivo amazigh-musulmán, según los hallazgos de las encuestas de Ananou, es incluso más favorable a la «convivencia» que los cristianos (2014). Esto es así porque para los musulmanes melillenses su privilegio *como ciudadanos del Norte* depende también de la «convivencia». «Una convivencia sin estridencias facilita el mantenimiento del bienestar alcanzado hasta la actualidad, y a pesar de que es evidente que existen diferencias socioeconómicas importantes entre los grupos, el saldo vital para los musulmanes (los beneficios derivados de pertenecer a un Estado del bienestar frente a las carencias de las sociedades de procedencia propias o de sus inmediatos antepasados), facilita esta percepción. Esta es la razón por la que la positividad respecto al grado de convivencia es tan alta». La comunidad amazigh es transnacional, y parte de ella dispone del pasaporte español, son ciudadanos con privilegios «en especial con referencia [...] al otro lado de la frontera». La adhesión a la «convivencia» por parte de los musulmanes españoles es también clave para mantener el *statu quo* pos-1985, que les constituye como nuevas élites con respecto de las mayorías desposeídas al otro lado de la frontera. El «saldo vital» que menciona Ananou es una suerte de renta neocolonial proveniente de la ciudadanía primermundista, que articula el apartheid fronterizo de nuestros días.

Esta cooptación es reveladora porque muestra no solo el continuado dominio cristiano-europeo, sino también las nuevas formas de triangulación de la colonialidad mediante estructuras multiétnicas de dominación. Las retóricas de la «convivencia» producen un nuevo «moro amigo» pacificado, sumiso y adherido a ciertas formas de comportamiento. En esta configuración de poder se imponen a menudo premisas liberales que construyen como «intolerables» conductas y valores coherentes con la ideología religiosa predominante en el colectivo más tradicional amazigh. Por ejemplo, reivindicaciones que se vocalizan en clave etnoreligiosa pero que refieren a desigualdades internas al enclave, son tachadas de «peligrosas para la convivencia», construida esta como armónica y pacífica. En otros casos, vemos como los partidos conservadores apelan a la herencia del hermanamiento hispano-musulmán con comunes raíces religiosas. Esta posición no llega a cuestionar las premisas del orden liberal, pero sirve para ganar estratégicamente votos musulmanes frente al peligro de la izquierda (como hizo Franco en la Guerra Civil, por cierto). Y al revés, las izquierdas evidencian un constante recelo ante la identificación religiosa, que representan como intrínsecamente anti-liberal, a pesar de que la libertad de culto sea un derecho básico garantizado por el Estado español y por la carta de derechos humanos.<sup>30</sup>

De esta manera, la retórica de la «convivencia» se moviliza para estigmatizar voces críticas, mostrando la cara represiva que subyace al multiculturalismo celebratorio y cómo el discurso multicultural puede utilizarse como instrumento de censura.<sup>31</sup> En estos casos no podemos por menos que señalar la persistente construcción del «moro enemigo», con todos sus estigmas heredados por la mentalidad maurofóbica (en particular, su potencial traición, presente siempre en el imaginario dominante, como

---

<sup>30</sup> No es infrecuente encontrar acusaciones de «fundamentalismo» contra los musulmanes en Melilla, como la líder del partido socialista acusando al CpM de estar cerca de VOX en relación al laicismo, el aborto, el feminismo o los derechos del colectivo LGTBI. Aquí se conjura una cadena de equivalencia del «liberalismo» mínimo que, como respondió la vicepresidenta, de origen amazigh, es «un discurso casi racista» (*Melilla Hoy*, 6 de octubre 2022).

<sup>31</sup> Esta *cara represiva del multiculturalismo* va más allá del discurso político explícito, como hemos visto en los ejemplos de los grupos de discusión con respecto al «legionario y la morita».

también la idea de la «invasión de tortuga», que hemos analizado previamente). Esta caracterización se acentúa por factores ideológicos, por el hecho de ser un contundente antagonista político en la nueva Melilla. Por ello, aquellos «moros» que critiquen el *statu quo* o que tengan posibilidades de alterar la hegemonía cristiana, serán más «enemigos». Es decir, un musulmán del CPM siempre será más «amenazante» en la imaginación cristiana que un musulmán del PP. Se produce así una articulación y continuidad entre formas de supresión racistas e ideológicas, condensadas en la figura del «moro», cuya «amistad» o tolerabilidad depende de cuán conforme sea con el rol social e ideológicamente sumiso que le asigna el orden.

Todo esto no debería distraernos, sin embargo, de que la reconstitución contemporánea del «moro enemigo» se debe principalmente a un mecanismo mayor, central y fundamental: la reinscripción del «moro enemigo» en la gran frontera y su orden diferencial de ciudadanía. El permanente «moro enemigo» *es el extranjero*, magrebí o no, figura antagónica que luego se proyecta flexiblemente sobre otros «moros» melillenses en función de la conveniencia o de las faltas de conducta con respecto de la disciplina multicultural, como pueda ser la práctica religiosa más estricta. Y es que el musulmán se imagina siempre, de forma muy visceral, como extranjero, no español. Como hemos visto, además, este «moro enemigo» tiene género, con estigmas específicos según sea mujer u hombre.

La proyección de esta enemistad excede el espectro de los partidos políticos de Melilla. En torno a la «cuestión extranjera» no hay enfrentamiento significativo entre PP, PSOE y CPM. Este último entra en una aparente complicidad, apenas atenuada por su interés en resolver las problemáticas cotidianas del efecto de la frontera sobre las redes socio-familiares transnacionales en las que están posicionados. Mientras que el mantra político cristiano apunta claramente a formas intensificadas de control y contención fronteriza (utilizando el discurso alarmista sobre el «alud» de la migración), el CPM proponía en su programa electoral nada menos que la creación de una policía fronteriza, un centro de especialización para las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado y el «apoyo a los militares» (CPM, 2019), profundizando así las dinámicas de militarización de la frontera y la intensificación de

sus formas de control.<sup>32</sup> Existe, por tanto, una suerte de consenso tácito entre fuerzas falazmente construidas como opuestas en la hegemonía melillense y su espectro político neocolonial.

La «cuestión extranjera» articula y vehicula así de manera central la reconstitución del «moro enemigo» como objeto de dominación colonial en la geografía rifeña. Mientras el «moro» con ciudadanía española es, en cuanto a la frontera, amigo, el «moro» extranjero es siempre una amenaza. En tanto se sale de los estrictos mandatos de la frontera —un apartheid que permite su movilidad solo en la medida en que cumple labores de servidumbre al enclave y siempre que no intente subvertir la jerarquía de privilegios— el extranjero es enemigo. Poco importa si ha conseguido papeles: de una manera u otra, normalmente esto acarreará cierto estigma (como en el caso de algunos matrimonios mixtos humildes). En el régimen de frontera, el migrante siempre es potencialmente criminal. Bajo el orden fronterizo, es «moro amigo» aquel que está conforme con él, y es «moro enemigo» aquel que, en ideología o acción, desafía este mismo orden.

Conviene detenerse aquí para recordar la configuración particularmente patriarcal de este despliegue. Esta resulta evidente en la estigmatización y criminalización de la mujer marroquí pobre que intenta contraer matrimonio con un hombre cristiano español. Mientras que ella es el principal objeto de vigilancia y supresión fronteriza, la movilidad del hombre marroquí que se casa con una mujer musulmana melillense es mucho menos reprimida por el aparato institucional y por la ideología religiosa. La criminalidad de la mujer extranjera se articula aquí no solo por su movilidad transfronteriza, que subvierte la frontera al posibilitar su adquisición de nacionalidad. Su criminalización se articula también por su desafío a las formas de relacionalidad, parentesco y sexualidad establecidas y acordadas entre ambos patriarcados. Así, para la mujer extranjera existe otra capa de

---

<sup>32</sup> Es importante mencionar que el control fronterizo, en el caso particular del enclave melillense y por su imbricación con las economías colindantes, no significa un cierre progresivo o total de las fronteras, a pesar de la incertidumbre que las recientes decisiones marroquíes proyectan sobre la forma de vida transfronteriza. El consenso interétnico está en mantener *flujos controlados* y una gestión de la (in)movilidad que a la postre reproduzca la función del subproletariado marroquí en el enclave español, del que se benefician las clases medias y las élites de todos los colectivos etnoreligiosos.

regulación más allá de la ciudadanía racializada. De manera que, si la frontera es el aparato central de una colonialidad renovada, esta colonialidad es incomprensible sin su componente neta y duraderamente patriarcal.

### **La violencia multicultural del régimen fronterizo**

*De cómo las «nuevas» diferencias entierran lo transcultural y lo transfronterizo*

No podemos acabar este análisis sin considerar los efectos más lacerantes del modelo de convivencia multicultural, algunos de los cuales hemos ido señalando a lo largo de las anteriores secciones. En primer lugar, hemos mostrado cómo el proceso de vaciamiento eleva y *esencializa* la diferencia. Esto tiene tres implicaciones cruciales para comprender la violencia multicultural del régimen fronterizo. Primero, la fijación de las subjetividades etnoculturales permitidas y sus conductas toleradas. Segundo, la supresión «anti-mestiza» de la posibilidad transcultural. Y tercero, y de manera crucial, la exclusión anti-extranjera de un resto del Rif ilegalizado del cual la «convivencia» no se hace cargo. Es decir, la categorialidad instituida por el multiculturalismo opera estos tres mecanismos: racializar a los propios, suprimir a los no-conformes y desaparecer a los de fuera. La confluencia de todos estos elementos es fundamental para la legitimación y (re)producción de la frontera.

En primer lugar, el establecimiento de categorías etnoculturales como entes naturalizados y esenciales fija y limita las posibles formas de ser, pertenecer y relacionarse en el enclave. Como hemos visto de manera muy clara en capítulos anteriores, estas presiones racializantes actúan como mecanismos disciplinarios en cuanto a qué conductas e identidades son aceptables en el contexto fronterizo. Esta disciplina fronteriza es indisociable, imposible, sin el orden multicultural, que consagra, institucionaliza y refuerza sus categorías, invisibilizando los cuidados transculturales que activan posibilidades más allá de la frontera. Así, el multiculturalismo es indisociable de la fronterización. La frontera —en todas sus formas, tangibles e intangibles— no es



comprensible, sostenible, o razonable sin la división etnoreligiosa que la articula, y mantener esta división es una de las principales funciones implícitas de la institucionalidad multicultural. De manera que no se trata simplemente de que la retórica multicultural revista el orden con benevolencia liberal, sino que *el proyecto discursivo-institucional de la «convivencia» es consustancial al orden fronterizo*. Por su parte, la economía política de la «convivencia» —la distribución de fondos públicos por grupo etnoreligioso, las redes clientelares— reinscribe materialmente las divisiones étnoraciales del enclave, reificándolas continuamente y arraigándolas más si cabe en los procesos sociales del territorio.<sup>33</sup>

El corolario de este proceso de institucionalización de las categorías fronterizas nos lleva a la segunda implicación crucial de este orden: el silenciamiento de las experiencias que escapan al esquema multicultural estático. Las vivencias intersticiales, transculturales o «mestizas» son descartadas automáticamente por las categorías estancas que naturalizan y deshistorizan la diferencia etnocultural. Como hemos visto en los testimonios de las «mestizas», sus prácticas y experiencias transfronterizas son proscritas de la imaginación pública, negadas y ocultadas sutilmente como posibilidad política, colectiva o personal. Esto, por supuesto, independientemente de que cristalice a futuro una nueva categoría identitaria «mestiza» en el elenco multicultural, que no haría sino esencializar y despolitizar las prácticas transculturales feminizadas que desafían auténticamente, desde la cotidianeidad, los procesos de fronterización. Por su parte, la economía política del multiculturalismo también refuerza la supresión de lo transcultural, en tanto crea presiones materiales reales contra la reproducción fuera del grupo. Los testimonios de melillenses a menudo indicaban como miembros de distintos colectivos se oponían al mestizaje en tanto diluía la comunidad y así su capacidad de acceso a recursos en la estructura clientelar multicultural.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Además, esta economía política produce competitividad y división dentro de comunidades complejas, como la amazigh-musulmana. Otros colectivos étnicos menos numerosos y pujantes salen claramente beneficiados por esta pulsión celebratoria de la pluralidad cultural: cada grupo obtiene acceso a recursos que, aunque varían en función del partido gobernante, mantienen cierta regularidad.

<sup>34</sup> El presupuesto oficial para 2022 incluye explícitamente estas redes, distribuyendo fondos aparentemente inagotables entre la «Subvención Comunidad Israhelita», «Subvención Comunidad Hindú» y «Subvención Comisión Islámica».

La epistemología categorial del multiculturalismo, se materializa así en contra de las posibles prácticas transculturales cuyo valor hemos anotado.

Por último, la reinscripción de las categorías es quizá más efectiva no en aquello que representa, sino en aquello que excluye de su representación. ¿Quién queda fuera del elenco multicultural? Los no ciudadanos, los extranjeros, los ilegalizados, los deshumanizados. La formación multicultural *fabrica* la ausencia de todas aquellas que, siendo parte inequívoca e insoslayable de la vida del Rif y de Melilla, están al otro lado de la frontera. Hemos de entender la ausencia —o *supresión*— del extranjero como una parte constitutiva del orden simbólico multicultural. Esta ausencia-supresión es absolutamente necesaria para consolidar su coherencia en la frontera, en tanto que olvida convenientemente la violencia impuesta sobre «el otro lado». Por otra parte, es también la prueba más flagrante de su falso igualitarismo. La no representación del extranjero permite concebir a Melilla en aislamiento de su entorno, perpetuando una quimera fronteriza de separación y apartando a las mayorías desposeídas de la zona, no representadas como dignas de derechos, reconocimiento, o celebración. Es aquí, en esta ausencia, donde se articula la benevolencia con la violencia, la «democracia» con la valla. Es aquí donde la vida de Europa formula la muerte simbólica, social y física del Sur.

En este silencio, se articulan la biopolítica y la necropolítica del orden fronterizo europeo. La biopolítica hace vivir de cierta manera a las gentes de «la nación», vueltas multiculturales por las necesidades concretas del enclave; la necropolítica, por su parte, deja morir al excluido, lo contiene y lo borra. A nivel material, la ausencia de la extranjera en el elenco multicultural se traduce en que los fondos que recibe ya no son «culturales» o destinados al «reconocimiento», sino con fines policiales, represivos, persecutorios, de vigilancia, punitivos.<sup>35</sup> La represión

---

<sup>35</sup> Si retomamos los datos de inversión en la industria del control migratorio analizados en el capítulo 3, vemos además como claramente se invierte mucho más —decenas de millones en vez de cientos de miles— en la contención fronteriza que en las comunidades del multiculturalismo. Esto tiene una implicación importante: se invierte mucho más en la represión del extranjero que en la gestión del multiculturalismo. Por tanto, se destinan considerablemente más fondos a *hacer morir al Sur* que a *hacer vivir a la nación multicultural* en Melilla.

reemplaza la cooptación, produciendo una *violencia multicultural* que alinea la violencia simbólica con la violencia social, material y física de la frontera. En suma, la retórica de la convivencia *fronteriza* mediante sus tres funciones principales: ordenar subjetividades culturales (racializar), suprimir subjetividades diferentes o disidentes (reprimir), y ocultar y excluir al gran Otro (ilegalizar, desaparecer).

### *Jano fronterizo y dominación hispana*

La perspectiva de larga duración de la colonialidad hispana nos permite entender este régimen de dominación sobre el Rif con una profundidad novedosa. La rearticulación actual de las formas de gobierno vistas ya durante el franquismo muestra cómo prevalece la continuidad en las formas de gobierno del Otro, por encima del contraste entre dictadura y democracia, o entre modelos abiertamente coloniales y modelos multiculturales. En concreto, nos encontramos con la continuidad de la ambivalencia entre el «moro amigo», fetichizado hoy por el multiculturalismo y los relatos de diversidad liberal, y el «moro enemigo», instrumentalizado para un gobierno militarizado de la frontera y la movilidad. La distinción efectiva entre «moros» aceptables e inaceptables supone un mecanismo coordinado de cooptación / colaboración / servidumbre y contención / represión / pacificación que articula la frontera como modo neocolonial de gobierno. Se elabora así una especie de Jano fronterizo, un sistema que despliega dos caras hacia su íntimo Otro, una que abre y otra que cierra.

La frontera se articula, entonces, por la bipolaridad entre una cara represiva cuyo icono es la valla, más visible, mediatizada y estudiada, y una cara liberal o «benévola» —el régimen multicultural— que es a menudo soslayada por los acercamientos críticos. La cara represiva, por esta mayor visibilidad mediática y presencia analítica, es fácil de reconocer, así como lo es su continuidad con regímenes históricos de expulsión, purga, sometimiento y supresión (Suárez-Navaz, 2019). Es crucial, sin embargo, no obviar la cara «benévola» del orden neocolonial, a saber, un liberalismo que se construye hoy como posracial. Como hemos mostrado, este actúa como mecanismo de racialización

y fronterización disciplinaria. El multiculturalismo fija subjetividades, conductas y distribuciones de poder en función de categorías solo en apariencia neutrales, y construye como única vía de reivindicación los «derechos humanos» de unas personas que ni siquiera el Estado reconoce.

Es necesario problematizar, pues, los sentidos comunes liberales que construyen el multiculturalismo como excepcional. Solo de esta manera seremos capaces de apreciar la larga duración de esta cara de Jano y su utilidad indispensable al modo de dominación, que acepta solo a los conformes a sus imperativos de subjetividad, movilidad, trabajo y sexo. La larga duración del Estado español muestra así el despliegue de la misma dinámica: la construcción de una diversidad inocente y no subversiva. De esta manera, podemos entender el multiculturalismo como una frontera que se expande «hacia dentro», como una internalización de la frontera o, como hemos visto, como una fronterización de la sociedad.

En todo caso, el Jano fronterizo es aquello que en el presente articula la biopolítica del multiculturalismo con la necropolítica de la frontera. Para las vidas fronterizas, «mestizas» o «migrantes», este sistema supone un complejo entramado de poder que aspira a impedir sus «distintas» formas de vida, relación, pertenencia y movilidad. Ante ello, se alzan sus resistencias: intentos de vivir de forma diferente, pulsiones por la vivencia transcultural o la imparable voluntad de migrar y tener una mejor vida. En otras palabras, intentos de vivir antes de dejarse fronterizar.



# Bibliografía

Abrighach, Mohamed (2017), *Entre el Rif y Melilla. Nuevos espacios fronterizos en la narrativa magrebí de Antonio Abad*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla.

\_\_\_\_\_ (2019), *Del Rif a Madrid. Crónica sarracina de un hispanista marroquí*, Madrid, Editorial Diwán Mayrit.

Abu-Lughod, Lila (ed.) (1998), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press.

\_\_\_\_\_ (2002), «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», *American Anthropologist*, núm. 104 (3), pp. 783-790.

Acosta Sánchez, Miguel Angel (2014), «Las fronteras terrestres de España en Melilla, Delimitación, vallas fronterizas y “tierra de nadie”», *Revista electrónica de estudios internacionales*, núm. 28.

Afsahi, Kenza (2011), «Cannabis Cultivation Practices in the Moroccan Rif» en Tom Decorte, Gary Potter y Martin Bouchard (eds.), *World Wide Weed. Global Trends in Cannabis Cultivation and its Control*, Burlington, Ashgate.

\_\_\_\_\_ (2020), «The Rif and California, Environmental Violence in the Era of New Cannabis Markets» en Julia Buxton, Mary Chinery-Hesse y Khalid Tinasti (eds.), *Drug Policies and Development*, Leiden, Brill Nijhoff, pp. 183-205.

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Aixelá-Cabré, Yolanda (2019), «Colonial Memories and Contemporary Narratives from the Rif. Spanishness, Amazighness, and Moroccaness seen from Al-Hoceima and Spain», *Interventions-International Journal of Postcolonial Studies*, núm. 21, pp. 856-141.
- Akalay Nasser, Mostafá (2014), *Ciudadanía plural y mezcla de culturas en Melilla en la era de la globalización. Claves para entrar en la posmodernidad*, Madrid, Casa Árabe.
- Akkerman, Mark (2016), «Guerras de frontera: los fabricantes y vendedores de armas que se benefician de la tragedia de los refugiados en Europa», Centre d'Estudis per la Pau.
- Alderman, Jeremy (2006), *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton, Princeton University Press.
- Anzaldúa, Gloria (2016), *Borderlands La Frontera. La nueva Mestiza*, Madrid, Capitan Swing.
- Amazian, Salma y Youssef Ouled (2017), «En el Estado español se invisibiliza cualquier forma de racismo, no solo el islamófobo», *Esracismo.com*, 28 de septiembre.
- Amin, Samir (1974), *Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Underdevelopment*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Ammadi, Mostafa (2015), «Imágenes de Marruecos en la prensa del régimen franquista» en Chiara Sinatra (ed.), *Stampa e Regimi. Studi su legioni e falangi/legiones y falanges*, Berna, Peter Lang.
- Amorós, Celia (2008), «Violencia patriarcal en la era de la globalización: de Sade a las maquilas» en Celia Amorós (ed.), *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Rosario, Homo Sapiens Ed.
- Amselle, Jean-Loup (2000), «Le métissage: une notion piège», *Science Humaines*, núm. 110 (noviembre).
- Ananou, Ouasim (2015), «Melilla y Nador. Choque de civilizaciones y coexistencia de culturas en el Mediterráneo», tesis doctoral, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2 ed., Londres, Verso.

- Anderson, Bridget (2000), *Doing the Dirty Work: The global Politics of Domestic Labor*, Londres, Zed Books.
- Andersson, Ruben (2016), «Europe's failed "fight" against irregular migration: ethnographic notes on a counterproductive industry», *Journal of Ethnic & Migration Studies*, núm. 42 (7), pp. 1055-1075, disponible en <https://doi.org/10.1080/1369183X.2016.1139446>.
- Andrés-Gallego, Jose (1998), *Un 98 distinto (restauración, desastre, regeneracionismo)*, Madrid, Ed. Encuentro.
- Andrikopoulos, Apostolos (2021), «Love, money and papers in the affective circuits of cross-border marriages: beyond the 'sham/'genuine' dichotomy», *Journal of Ethnic & Migration Studies*, núm. 47 (2), pp. 343-360.
- Anthias, Floya (2001), «New hibridities, old concepts», *Ethnic and Racial Studies*, núm. 24 (4), pp. 619- 641, disponible en <https://doi.org/10.1080/01419870120049815>.
- Anthias, Floya y Nira Yuval Davis (eds.) (1989), *Women-Nation-State*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Antolínez Domínguez, Inmaculada, y Esperanza Jorge Barbuzaño (2017), «Repensando la categoría de "víctima": Un análisis sobre la capacidad de agencia de mujeres migrantes vinculadas a redes de trata», *hachetepepe*, núm. 15 (2).
- Archilés, Ferrán (2012), «Piel moruna, piel imperial. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 42 (2), pp. 37-54.
- Ares Queija, Berta (2004), «Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano» en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla / México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-EEHA / El Colegio de México-CEH.
- \_\_\_\_\_ (2006), «Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)», en *Cristobal Colón, 1506-(2006), Historia y Leyenda*, Palos de la Frontera.
- Aresti, Nerea (2002), «La nueva mujer sexual y el varón domesticado. El movimiento liberal para la reforma de la sexualidad (1920-1936)», *Arenal*, núm. 9 (1), pp. 125-150.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Masculinidades en tela de juicio: Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*, Madrid, Cátedra.



- \_\_\_\_\_ (2014), «A la nación por la masculinidad. Una mirada de género a la crisis del 98» en Mary Nash (ed.), *Feminidades y Masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arranz, Carmen (2011), «El discurso de raza como pretexto feminista: Carmen de Burgos desde Melilla», *Journal of Literary Criticism and Culture*, núm. 25.
- Augspach, Elizabeth (2005), «La traición de Moriana: el espacio como eje determinante de moralidad en un romance medieval» en VIII Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina.
- Aziza, Mimoun (2003), *La sociedad rifeña frente al protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra.
- Azzus Hakim, M. Ibn (1953), «La sanidad española en Marruecos», *Cuadernos de Estudios Africanos*.
- Bajtín, Mijaíl (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, Ciudad de México, FCE.
- Balfour, Sebastian (2003), «El otro moro en la guerra colonial y la guerra civil» en José Antonio González Alcantud (ed.), *Marroquíes en la Guerra Civil española: campos equívocos*, Barcelona, Anthropos, pp. 65-110.
- Balibar, Etienne (1992), «Racisme, nationalism, état» en *Les Frontiers de la Démocratie*, París, La Découverte/essais.
- Baqués, Josep, Manuel R. Torres, Javier Jordán, y Guillem Colom (2021), *Las Pretensiones de Marruecos sobre Ceuta y Melilla desde la perspectiva de la zona gris*, Observatorio de Ceuta y Melilla, Instituto de Seguridad y Cultura de Ceuta y Melilla.
- Barbero, Iker (2018), «The Struggle Against Deportation of Bangladeshi and Indian Immigrants at the Border Cities of Ceuta and Melilla: a Case Study of Citizenship After Orientalism», *Journal of Borderlands Studies*, disponible en <https://doi.org/10.1080/08865655>.
- Barcons Campmajó, Maria (2018), «Los matrimonios forzados en el Estado español: un análisis socio-jurídico desde la perspectiva de género», tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política y Derecho Público, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Barea, Arturo (1986), *La ruta*, Barcelona, Plaza y Janés.

- Barone, Sabina (2019), «Locked in Mobility: Negotiating Legal Residence in a Border Setting. The Case of Moroccan Women in Melilla, Spain», *Journal of Immigration, Asylum & Nationality Law*, núm. 33 (2), pp. 117-212.
- Barros Rodríguez, Francisco, Rosa M. Soriano Miras y Antonio Trinidad Requena (2021), «Desarrollo industrial, trabajo y migración: el caso del norte de Marruecos», *Revista Española de Sociología*, núm. 31 (1).
- Barth, Fredrik (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Universitetsforlaget.
- Bártulo, Tomás (2008), «Los moros de la “cruzada” de Franco», *El País*, 1 de marzo.
- Bastide, Roger (1970), *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Barcelona, Amorrortu.
- Bautista, José, y PorCausa (2022), «Fronteras S.A.: la industria del control migratorio», *El confidencial*.
- Bellver Garrido, Juan Antonio (2014), «Melilla y los programas de gestión cultural de la Unión Europea. Un camino hacia el reconocimiento como Patrimonio de la Humanidad», *Akros, Revista de Patrimonio*, núm. 13.
- Belmonte Montalbán, Fernando M. (2010), *La ley de extranjería de 1985 y la transformación del espacio público en la ciudad de Melilla*, Melilla, Instituto de las Culturas.
- Benessaieh, Afef (2019), «Hybridity, Mestizaje, créolité» en Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Steward Foley, Alice Nash, Stefan Rinke y Mario Rufer (eds.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Betrana, Aurora (1991), *El Marroc sensual i fanàtic*, Barcelona, Edicions de l'Eixample, Espai de Dones.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Blash, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized nation-states*, Langhorne, Gordon and Breach Science Publishers.
- Bondanini, Francesco Bruno (2014), «Construcción identitaria de los migrantes en las fronteras de Europa. El caso del CETI de Melilla», tesis doctoral en Antropología Social, Universidad de Granada.
- Bondanini, Francesco Bruno y Fátima Mesaud Barreras (2017), «Radio Rusadir: un proyecto de radio escolar en la Ciudad

- Autónoma de Melilla», en José Luis López Belmonte (ed.), *Aportaciones a la diversidad cultural y educación intercultural*, Melilla, SATE-STES.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1997), «Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático» en *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Braudel, Fernand (1972), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Nueva York, Harper and Row.
- Brettell, Caroline B. (2006), «Introduction: Global Spaces/Local Places: Transnationalism, Diaspora, and the Meaning of Home», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, núm. 13, pp. 327-334.
- Briones, Rafael (2012), «Sobre la Ciudad de Melilla» en Rafael Briones, Sol Tarrés y Óscar Salguero (eds.), *Minorías religiosas en Ceuta y en Melilla*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Brown, Wendy (2015), *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder.
- Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper (2000), «Beyond "Identity"», *Theory and Society*, núm. 29 (1), pp. 1-47.
- Burgos, Carmen de (1909), «En la guerra. Episodios de Melilla», *El cuento Semanal III*, núm. 148.
- Burke, Peter (2010), *Hibridismo Cultural. Historia moderna*, Madrid, Akal.
- Bustillo Gálvez, Jaime y Kissy Chandiramani Ramesh (2020), «Ceuta y Melilla o cómo convertir una grave crisis en la mejor de las oportunidades», Observatorio de Ceuta y Melilla. Instituto de Seguridad y Cultura.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós.
- Cabello, Encarna (2016), *La Cadena*, Madrid, Ediciones Mandala.
- Canelli, Laura (2020), *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Temuco, Universidad de la Frontera.

- Cano, María José, y Beatriz Molina Rueda (2003), «Flujos culturales a través del estrecho: al-Andalus/España, El-Magreb-Marruecos», *Miscelanea de estudios árabes y hebraicos*, núm. 52, pp. 79-94.
- Caña Jiménez, María del Carmen (2020), «Topografías, afectos y subjetividades: Melilla en Lucía o la inasible sustancia del tiempo de Antonio Abad», *Bulletin of Spanish Studies*, núm. 97 (2), pp. 211-233, disponible en <https://doi.org/10.1080/14753820>.
- Carabaza, Enrique, y Máximo De Santos (1992), *Melilla y Ceuta. Las últimas colonias*, Madrid, Talasa.
- Caro-Baroja, Julio (1977), «Los Moriscos del Reino de Granada», [1957, 1ª ed.].
- Castan Pinos, Jaume (2009), «Identity Challenges Affecting the Spanish Enclaves of Ceuta and Melilla», *Nordlit*, núm. 13, disponible en <https://doi.org/10.7557/13.1468>.
- Castro, Américo (1946), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Grijalbo.
- CCOO (2012), *Limites a la libertad circulatoria y trabajadores transfronterizos en Ceuta y Melilla*.
- Cembrero, Ignacio (2006), «Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos» en Ana L. Planet y Fernando Ramos, *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Madrid, Galaxia Gutenberg.
- Césaire, Aimé (2006) [1955], *El discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.
- Chaves, María Eugenia (2012), «Race and Caste: Other Words and Other Worlds» en Max S. Hering Torres, María Elena Martínez y David Nirenberg, *Race and Blood in the Iberian World*, Zúrich / Berlín, LIT Verlag.
- Chiappori, Pierre-André (2020), «The Theory and Empirics of the Marriage Market», *Annual Review Of Economics*, núm. 12, pp. 547-578.
- Chukri, Mohammed (1989), *El pan desnudo*, 3ª ed., Barcelona, Montesinos Ed.
- Cichon, Peter, Max Doppelbauer y Sonia Gamen (2016), *Melilla-Viena, un inédito eje de investigación social. Perspectivas transculturales en torno a la percepción de la frontera sur de Europa*, Melilla, Instituto de las Culturas.

- Clifford, James (1999), «Itinerarios transculturales», *Revista de Occidente*, núm. 215 (abril), pp. 138-155.
- Collier, Jane (1995), «Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism», *Stanford Humanities Review*, núm. 5 (1).
- Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez Navaz (1995), «Sanctioned Identities: Legal Constructions of Modern Personhood», *Identities. Global Studies in Culture and Power*, núm. 2 (1-2).
- Comaroff, Jean, y John Comaroff (2011), *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires, Katz.
- Contreras, Eleonora López, Esteban Nazal Moreno, Felipe Valdebenito Tamborino y Menara Lube Guizardi (2019), *Des/venturas de la frontera Una etnografía de las mujeres peruanas entre Chile y Perú*, Buenos Aires, Universidad Alberto Hurtado.
- Cooper, Frederick, y Ann Laura Stoler (eds.) (1997), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press.
- Coronil, Fernando (1994), «Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States», *Poetics Today*, núm. 15 (4), pp. 643-658, disponible en <https://doi.org/10.2307/1773104>.
- Crespo, Ricardo (1988), *Entre moros y cristianos*, Granada, Editorial Andalucía.
- Cross-Puig, Xavier (2023), «Lesbianas y gays marroquíes en espacios de confinamiento temporal. El caso de Melilla», *REIM*, num. 34, pp. 213-240.
- D'Aoust, Anne-Marie (2012), «In the Name of Love: Marriage Migration, Governmentality, and Technologies of Love», *International Political Sociology*, núm. 7 (3), pp. 258-274, disponible en [https://doi.org/doi.org/10.1111/ips.1\(2022\)](https://doi.org/doi.org/10.1111/ips.1(2022)),
- Das, Veena (2010), «Engaging the life of the other: Love and everyday life» en Michael Lambek (ed.), *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*, Nueva York, Fordham University Press, pp. 376-99.
- \_\_\_\_\_ (2010), «Moral and Spiritual Striving in the Everyday: To Be a Muslim in Contemporary India» en Anand Pandian y Daud Ali, *Ethical Life in South Asia*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (2012), «Ordinary ethics» en Didier Fassin (ed.), *A companion to moral anthropology*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 133-149.

- De Certeau, Michael (1988), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- De Genova, Nicholas (2002), «Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life», *Annual Review of Anthropology*, núm. 31, pp. 419-447.
- \_\_\_\_\_ (2012), «Spectacles of migrant “ilegality”: the scene of exclusion, the obscene of inclusion», *Ethnic and Racial Studies*, núm. 36 (7), pp. 1180-1198, disponible en <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.783710>.
- \_\_\_\_\_ (2016), «The “crisis” of the European border regime: Towards a Marxist theory of borders», *International Socialism*, núm. 150.
- De Genova, Nicholas y Nathalie Mae Peutz (2010), *The deportation regime: sovereignty, space, and the freedom of movement*, Durham (NC), Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol (2005), «Are Mestizos Hybrids? The conceptual Politics of Andean Identities», *Journal of Latin American Studies*, núm. 37, pp. 259-284.
- De Maeztu, Ramiro (2017) [1931], *Defensa de la Hispanidad* Madrid, Ediciones Rialp.
- Debord, Guy (1995), *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio.
- Deiback, Driss (2006), *Los perdedores* [documental], España-Alemania-Marruecos.
- Delgado, Manuel (2006), «Ni una cosa ni la otra. La lógica del límite en los ritos de paso» en Montserrat Ventura i Oller, Ariadna Lluís i Vidal-Folch y Gabriela Dalla Corte (eds.), *La frontera entre limits i ponts*, Barcelona, Casa de America Catalunya.
- Douhaibi, Ainhoa Nadia y Salma Amazian (2019), *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*, Oviedo, Cambalache.
- Driessen, Henk (1984), «Preludio a un estudio de Melilla: perspectiva de un “outsider”», *Aldaba*, núm. 3.
- \_\_\_\_\_ (1992), *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual, Power and Ethnicity*, Oxford, Berg.
- Dris, Jadu (2017), «Rituales y costumbres imazigen: casamiento en el Rif» en Jose Luis López Belmonte (ed.), *Aportaciones a la diversidad cultural y educación intercultural*, Melilla, SATE-STES.

- Dunning, Stefanie (2004), «“Brown like me”: explorations of a shifting self» en SanSan Kwan y Kenneth Spears (eds.), *In Mixing it Up: Multiracial Subjects*, Austin, Texas University Press, pp. 123-140.
- Dussel, Enrique (2000), «Europa, Modernidad, y Eurocentrismo» en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.
- Ehrenreich, Barbara y Russell Hochschild (eds.) (2002), *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Nueva York, Metropolitan Books.
- Esguerra Muelle, Camila (2020), «Complejo industrial fronterizo, sexualidad y género», *Tabula Rasa*, núm. 33, pp. 107-136, disponible en <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n33.05>.
- Espallargas, Adrián (2021), «España-Marruecos: los millonarios y las empresas que entrelazan las dos economías. Los intereses empresariales unen a dos socios comerciales sumidos en un conflicto diplomático tras la crisis en Ceuta», *Forbes*, 27 de mayo de 2021.
- Espiñeira, Keina (2012), «Colonialidad en la frontera ceutí. Sebta mashi Schengen, mashi Europa», *Ecléctica. Revista de Estudios Culturales*, núm. 2, pp. 5-18.
- Esteban, Mari Luz (2011), *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra.
- Estévez, Adriana (2018), «El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México», *Estudios Fronterizos*, núm. 19, pp. 1-18.
- Estrada, Ligia y Juan Carlos Tójar (2006), «Evaluación y propuesta de adaptación de un Plan Piloto de Formación Integral Ciudadana de Melilla», v Congreso Internacional de Educación y Sociedad.
- Etxenagusia Atutxa, Begoña (2018), «La prostitución en el Protectorado español en Marruecos 1912-1956», tesis doctoral, Department D'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.



- Fanjul, Serafín (2000), *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, Madrid, Siglo XXI.
- Fanon, Frank (1952), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press.
- Fanon, Frank (1983), *Los condenados de la tierra*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Fassin, Didier (2011), «Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times», *Annual Review Anthropological*, núm. 40, pp. 213-26, disponible en <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145847>.
- Fassin, Didier (2015), «La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la “crisis de los refugiados” de 2015 en Europa», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, núm. 70 (2), pp. 277-290.
- Federici, Silvia (2010), *Calibán y la bruja: mujeres cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Fernández Díaz, María Elena (2012), «Hebreos y musulmanes durante la guerra civil en Melilla. Violencia política y represión», *Espacio, tiempo y forma, serie V, Historia Contemporánea*, núm. 24, pp. 229-266.
- Fernández-Kelly, Maria Patricia (1983), *For we are Sold, I and My People. Women and Industry in Mexico's Frontier*, Albany, State University of Nueva York Press.
- Ferrer Gallardo, Xavier (2008), «Acrobacias fronterizas en Ceuta y Melilla. Explorando la gestión de los perímetros terrestres de la Unión Europea en el continente africano», *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, núm. 51, pp. 129-149.
- Ferrer-Gallardo, Xavier y Ana Planet-Contreras (2012), «Ceuta and Melilla: Euro-African Borderscapes», *Agora*, núm. 4.
- Flesler, Daniela (2008), *The Return of the Moor. Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press.
- Foucault, Michel (1975), *Los anormales. Cursos de College de France (1974-1975)*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (1978), *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Materiales.
- Fronteras, Caminando (2017), «Tras la Frontera».



- Fuchs, Barbara (2009), *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Fuchs, Barbara y Yuen-Gen Liang (2011), «A Forgotten Empire: The Spanish-North African Borderlands», *Journal of Spanish Cultural Studies*, núm. 12 (3), pp. 261-273.
- Gabilondo, Joseba (2009), «Genealogía de la “Raza Latina”: para un teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas», *Revista Iberoamericana*, núm. LXXV (228), pp. 795-818.
- Garcés-Mascreñas, Blanca (2011), «Legal production of illegality from a comparative perspective. The cases of Malaysia and Spain», *Asia Europe Journal*, núm. 8 (1), pp. 77-89
- García Canclini, Nestor (1998), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Garrido Guijarro, Oscar (2018), «El papel de la opinión pública y de la prensa en el desencadenamiento de la Guerra de África (1859-1860)», *Norba. Revista de Historia*, núm. 31, pp. 257-281.
- Gazzotti, Lorena (2019), «Deaths, Borders, and the Exception: Humanitarianism at the Spanish-Moroccan Border», *American Behavioral Scientist*, núm. 64 (4), pp. 408-435.
- \_\_\_\_\_ (2023), «As if there was a border. Bordering through excision in Melilla and the Canary Islands», *Society and Space*, núm. 0, pp. 1-20.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books Inc.
- Gil Araujo, Sandra (2010), «The Coloniality of Power and Ethnic Affinity in Migration Policy: The Spanish Case», en Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatcă y Sérgio Costa (eds.), *Decolonizing European Sociology: transdisciplinary approaches*, Farnham, Ashgate.
- Gilmore, Ruth W. (2007), «In the Shadow of the Shadow State» en Incite. Women of Color Against Violence (ed.), *The Revolution Will Not Be Funded. Beyond the Non-Profit Industrial Complex*, Durham, Duke University Press.
- Giménez Martínez, Miguel Ángel (2015), «La democracia orgánica: participación y representación política en la España de Franco», *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, núm. 27, pp. 107-130.

- Glick Schiller, Nina, y Noel B. Salazar (2012), «Regimes of Mobility Across the Globe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, núm. 39 (2), pp. 183-200.
- Glissant, Édouard (2006), «Il n'est frontière qu'on n'outrepasse», *Le Monde Diplomatique*, octubre de 2006, pp. 16-17.
- Gold, Peter (2000), *Europe or Africa: A Contemporary Study of the Spanish North African Enclaves of Ceuta and Melilla*, Liverpool University Press.
- Goldberg, David Theo (1993), «Modernity, Race, and Morality», *Cultural Critique*, núm. 24 (primavera), pp. 193-227.
- Goldrin, Luin (1998), «The Power of Status in Transnational Social Fields» en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from below*, New Brunswick y Londres, Transaction Publishers, pp. 130-164.
- González Casanova, Pablo (2006), «Colonialismo Interno» en *Sociología de la Explotación*, Buenos Aires, Clacso.
- Granda, L. y Soriano Miras, R. M. (2023), «“Si no tengo esto, no tengo nada”: mujeres porteadoras durante el cierre fronterizo entre España y Marruecos», *Estudios Fronterizos*, núm. 24 (e115), disponible en [https://doi.org/ https://doi.org/10.21670/ref.2304115](https://doi.org/https://doi.org/10.21670/ref.2304115).
- Greer, Margaret Rich, Walter Mignolo y Maureen Quilligan (2007), *Rereading the Black Legend: the discourses of religious and racial difference in the Renaissance empires*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gregorio Gil, Carmen (2012), «Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista», *Papers*, núm. 97 (3), pp. 569-590.
- Guia, Aitana (2011), *Deepening Democracy: the Muslim Struggle for Civil Rights and Belonging in Spain since 1975*, tesis doctoral, History, York University.
- \_\_\_\_\_ (2014), *The Muslim Struggle for Civil Rights in Spain. Promoting Democracy Through Migrant Engagement 1985*, Eastbourne, Sussex Academic Press.
- Guizardi, Menara (2023), *Patriarcado de ultraintensidad: cuidados y violencia de género en la triple-frontera del Paraná*, Providencia (Santiago), Ocho Libros.
- Guizardi, Menara, Herminia González Torralbo, Eleonora López Contreras y Carolina Stefoni (2021), «Experiencias

- femeninas y violencia de género en la triple frontera del Paraná», *Disparidades. Revista de Antropología*, núm. 76(1).
- Guizardi, Menara, E. López Contreras y F. Valdebenito (2021), «Articulaciones transfronterizas de la violencia: relatos femeninos en la Triple Frontera del Paraná», *Secuencia*, núm. 111.
- Guizardi, M. L., E. López, E. Nazal y F. Valdebenito (2017), «Fronteras, género y patriarcado. Discusiones teóricas para replantear el transnacionalismo migrante», *LÍMITE Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, núm. 12 (38), pp. 22-38.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010), *Migration, domestic work and affect: a decolonial approach on value and the feminization of labor*, vol. 26, *Routledge research in gender and society*, Nueva York, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2015), «Archipiélago Europe: On Creolizing Conviviality» en Encarnación Gutiérrez Rodríguez y Shirley Anne Tate, *Creolizing Europe. Legacies and Transformations*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación y Shirley Anne Tate (2015), *Creolizing Europe, Legacies and Transformations*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Hage, Ghassan (2016), «État de siège: A dying domesticating colonialism?», *American Ethnologist*, núm. 43 (1), pp. 38-49.
- Hale, Charles R. (1996), «Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America», *Journal of Latin American Anthropology*, núm. 2 (1), pp. 34-61.
- Hall, Stuart (2010), «La cuestión multicultural» en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Lima y Quito, Enviñón Editores.
- Hall, Stuart et al. (1978) *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, The Macmillan Press [ed. cast.: *Gobernar la crisis*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023].
- Hamu Haddu, Ekram (2002), «Izra: expresión poética y símbolo de la mujer rifeña», Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura, Universidad de Granada.
- Harvey, David (1993), «From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity» en Jon Curtis, Barry Bird y Tim Putnam, George Robertson y Lisa Tickner

- (eds.), *In Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*, Londres / Nueva York, Routledge.
- Heil, Tilmann (2015), «Conviviality (Re)negotiating minimal consensus» en Steven Vertovec (ed.), *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, Oxon / Nueva York, Routledge.
- Held, Virginia (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press.
- Hernández de Miguel, Carlos (2019), *Los campos de concentración de Franco: Sometimiento, torturas y muerte tras las alambradas*, Madrid, Ediciones B.
- Herzog, Tamar (2006), *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad moderna*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial.
- Hobsbawm, E. J. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoffman, Katherine E. (2007), *We share Walls. Language, Land and Gender in Berber Morocco*, Oxford, Blackwell Publishing.
- hooks, bell (2021), *Afán. Raza, género y política cultural*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Houdaifa, Hicham (2017), *A la mujer y la mula, vara dura. Las olvidadas del Marruecos profundo*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Iglesias Amorón, Alfonso (2016), «La cultura africanista en el Ejército español (1909-1975)», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 15 (4), pp. 99-122.
- Inda, Jonathan Xavier (2006), *Targeting Immigrants. Government, Technology, and Ethics*, Malden & Oxford, Blackwell Publishing.
- Inda, Jonathan Xavier y Julie Dowling (eds.) (2012), *Governing Immigration through Crime*, Stanford, Stanford University Press.
- Jankowiak, William (1995), *Romantic Passion. A universal Experience?*, Nueva York, Columbia University Press.
- Johnson, Corey, y Reece Jones (2018), «The biopolitics and geopolitics of border enforcement in Melilla», *Territory, Politics, Governance*, núm. 6 (1), pp. 61-80.
- Jouini, Khemas (2005), «La experiencia marroquí de Arturo Barea», *Albadis. La revista de Educación*, núm. 5.
- Kamen, Henry (2006), *Del Imperio a la decadencia. Los mitos que forjaron la España Moderna*, Madrid, Temas de Hoy.

- \_\_\_\_\_ (2011), *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica.
- Kempadoo, Kamala (1998), «Introduction: Globalizing Sex Workers' Rights» en Kamala Kempadoo y Jo Doezema (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*, Nueva York / Londres, Routledge.
- Kobelinsky, Carolina (2020), «Border beings. Present absences among migrants in the Spanish enclave of Melilla», *Death Studies*, núm. 44 (11), pp. 709-717, disponible en <https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1771849>.
- Krichker, Dina (2020), «They carry the border on their backs: Atypical commerce and bodies policing in Barrio Chino, Melilla», *Area*, núm. 52, pp. 196-203.
- Kuznesof, Elisabeth Anne (2005), «Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain», *Colonial Latin American Review*, núm. 14 (2).
- Lagarde, M. (1990), *Los cautiverios de las mujeres: madres esposas, monjas, putas, presas y locas*, Ciudad de México, UNAM.
- Lahire, Bernard (2004), «Sociología y autobiografía», *Revista de Antropología Social*, núm. 13, pp. 37-47.
- Lally, Kouadio A., y Óscar Fernández Álvarez (2010), «La exogamia vivida: sexo, afecto y “papeles” entre los inmigrantes subsaharianos en León», *Estudios Humanísticos. Historia*, núm. 9, pp. 245-272.
- Laplantine, François, y Alexis Nouss (2007), *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, Laura A. (2003), *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham / Londres, Duke University Press.
- Liarte, Julio (2021), *Plan Estratégico de Melilla (2020-2029)*, Ciudad Autónoma de Melilla.
- Llamas Fernández, Manuel (2011), *Melilla y el Islamismo. Luces y sombras*, Madrid, Atanor Ediciones.
- Llordén Miñambres, Moisés (2000), «Las guerras de 1895-1898 y sus consecuencias en la economía española», *Cuadernos de Historia de España*, núm. 76.
- Lo Coco, Maite Daniela, Clara Calderó Delgado y Andrés García Berrio (2023), *Vulneración de derechos humanos en la Frontera*

- Sur del Estado español 2021-(2022). Racismo institucional, fronteras y política migratoria*, Iridia/NovAct.
- Lobera Girela, Cándido (2011), *El problema de Melilla 1912*, Melilla, La Biblioteca de Melilla.
- López Barranco, Juan José (2003), «La guerra de Marruecos en la narrativa española (1859-1927)», tesis doctoral, Departamento de Filología Hispánica II, Universidad Complutense de Madrid.
- López Belmonte, José Luis (2009), *Aulas Interculturales. XIII Curso de Intercultura de SATE-STEs*, núm. abril, Melilla, SATE-STEs.
- López Belmonte, José Luis e Higinio Rodríguez García (2017), «Situación educativa en Melilla» en *Aportaciones a la diversidad cultural y educación intercultural*, Melilla, GEEPP Ediciones.
- Lopez Beltrán, Carlos (2007), «Hippocratic Bodies, Temperament and Castas in Spanish America (1570-1820)», *Journal of Spanish cultural studies*, núm. 8 (2), pp. 253-289.
- López Enamorado, Dolores (1998), «Muhammad sukri: El protectorado español en Marruecos desde la marginalidad», *Philologia Hispalensis*, núm. 12, pp. 59-72.
- López Rienda, Rafael (1922), *El escándalo del millón de Larache: datos, antecedentes y derivaciones de las inmoralidades en Marruecos*, Madrid, Imprenta artística Sáez Hermanos.
- López Sala, Ana (2015), «La inmigración irregular en Ceuta y Melilla en 2014: Prácticas de control y debate público», *Anuario de la Inmigración en España*.
- López-Bueno, José María (2012), «A Real-Time Example for Muslim Integration in Europe: Melilla, an Unknown Spanish City», *Journal of Muslim Minority Affairs*, núm. 33 (2), pp. 224-240.
- López-Sala, Ana, y Dirk Godenau (2019), «La privatización del control migratorio y sus críticas», *Revista Crítica Penal y Poder*, núm. 18, pp. 251-259.
- Lowney, C. (2005), *A Vanished World: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spain*, Oxford, Oxford University Press.
- M. Clua, A. Coello, M. Martínez Mauri, Mateo Dieste, J. Muela, M. Ojeda, V. Stolcke y M. Ventura (2006), «Per una reflexió crítica sobre la noció de mestissatge», *Peripheria*, núm. 4 (julio).
- Macías, Daniel (2010), «El africanismo del ejército franquista» en Fernando Puell de la Villa y Sonia Alda (eds.), *Fuerzas armadas*

- y políticas de defensa durante el franquismo, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, pp. 123-146.
- Macías Fernández, Daniel y María Gajate Bajo (2022), «Ni contigo ni sin ti: la africanidad en el discurso de los militares africanistas (1909-1927)», *El Futuro del Pasado*, disponible en <https://doi.org/https://doi.org/10.14201/fdp.27268>.
- Madariaga, María Rosa de (1988), «L'image et le retour du Maure dans la Memoire Collective du peuple Espagnol et la Guerre Civile du 1936», *L'Homme et la Société*, núm. 90.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Melilla y la fiebre minera en el primer cuarto del siglo xx», *Aldaba*, núm. 19.
- \_\_\_\_\_ (2007), «El Protectorado Español en Marruecos: algunos rasgos distintivos y su proyección en el presente», *Anales de Historia Contemporánea*, pp. 171-182.
- \_\_\_\_\_ (2012), *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español*, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2018), «El lucrativo “negocio” del protectorado español», *Hispania Nova*, núm. 16, pp. 590-619.
- Mahmood, Saba (2008), «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto» en Liliana Suárez Navaz y R. Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Valencia, Cátedra; edición original: *Cultural Anthropology*, núm. 16 (2), pp. 202-236; traducido por María Vinós.
- Mahmood, Saba y Charles Hirschkind (2002), «Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly*, núm. 75 (2), pp. 339-354.
- Mann, Vivian B., Thomas F. Glick, y Jerrilunn D. Dodds (eds.) (1992), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Nueva York, George Braziller.
- Marchán Gustems, Jesús (2011), «Costa, los congresos africanistas y la colonización agrícola en Marruecos» en Francisco Javier Martínez Antonio e Irene González González (eds.), *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martín Corrales, Eloy (ed.) (2002), *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la «penetración pacífica»*, Barcelona, Bellaterra.



- \_\_\_\_\_ (ed.) (2002), *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra.
- \_\_\_\_\_ (2017), «Descolonizar y desnacionalizar la historiografía que se ocupa de las relaciones de Europa con los países del Magreb y Oriente Próximo en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)», *RiMe*, núm. 18, pp. 167-193, disponible en <https://doi.org/DOI.10.7410/1278>.
- Martínez, Andrea (2019), «Mujeres en la Frontera Sur: el fenómeno de la prostitución en Melilla», IX Congreso de Migraciones, Barcelona, 4, 5, y 6 de septiembre de 2019.
- Martínez Antonio, Francisco Javier (2009), «Regeneracionismo, sanidad y discurso racial: Felipe Ovilo Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX», *Dynamis*, núm. 29, pp. 73-96.
- Martínez, Cintia (2021), «El femi-geno-cidio y el trabajo de maquilas en México», *Jacobin América Latina*, 29 de diciembre.
- Martínez, Maria Elena (2008), *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Martínez-Alier, Verena (1974), *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Maskens, Maïté (2015), «Bordering Intimacy. The Fight against Marriages of Convenience in Brussels», *The Cambridge Journal of Anthropology*, núm. 33(2), pp. 42-58.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (1997), *El «moro» entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Fundación La Caixa.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2003), «“Pourquoi tu ne m'écris plus?” Les rapports mixtes et les frontières sociales dans le Protectorat Espagnol au Maroc», *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Muslim World*, núm. 1 (2), pp. 241-268.
- \_\_\_\_\_ (2003), *La hermandad hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra.
- \_\_\_\_\_ (2014), «Una antigua costumbre: corrupción entre colonizadores y colonizados en Alcázarquivir (1925), protectorado español de Marruecos», *Illes i imperis*, núm. 16, pp. 147-168.



- Mateo Dieste, Josep Lluís (2017), *Moros Vienen. Historia y política de un estereotipo*, Melilla, Instituto de las Culturas.
- Mateo Dieste, Josep Lluís y Nieves Muriel García (2020), «“A mi querido Abdelaziz... de tu Conchita” Cartas entre españolas y marroquíes durante el Marruecos colonial», Barcelona, Icaria.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2006), «Paradojas de la identidad en un espacio de frontera» en Montserrat Ventura i Oller, Ariadna Lluís i Vidal-Folch y Gabriela Dalla Corte, *La frontera entre límites i ponts*, Barcelona, Casa Amèrica Catalunya.
- Mayoral del Amo, Francisco (2005), «El mosaico de Melilla» en José Luis López Belmonte (ed.), *Experiencias interculturales en Melilla*, Melilla, SATE-STES.
- \_\_\_\_\_ (2009), «Perspectiva general sociológica de Melilla» en José Luis López Belmonte (ed.), *Aulas Interculturales*, Melilla, SATE-STES.
- Mbembe, Achille y Libby Meintjes (2003), «Necropolitics», *Public Culture*, núm. 15 (1), pp. 11-40.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York y Londres, Routledge Inc.
- Melgar, Patricia, Guiomar Merodio, Elena Duque, y Mimar Ramis-Salas (2021), «“Petites Bonnes” minors sex trafficked in Morocco and Spain», *Children and Youth Services Review*, núm. 120.
- Melilla, Colectivo Juventud (1989), «Hacia una cultura mixta, propiciada por la juventud de Melilla como única esperanza para salvar la ciudad» en Asociación Estudios Hispano Africanos, *Las Comunidades Europeas y el norte de África*, Jaén, Asociación de Estudios Hispano-africanos.
- Memmi, Albert (1957), *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, París, Buchet, Chastel, Corréa.
- Menocal, María Rosa (2002), *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston, Little Brown.
- Mercedes G. Jiménez-Álvarez, Keina Espiñeira y Lorena Gazzotti (2021), «Migration policy and international human rights frameworks in Morocco: tensions and contradictions», *The Journal of North African Studies*, núm. 26 (5), pp. 893-911, disponible en <https://doi.org/10.1080/13629387.2020.1800208>.

- Mezzadra, Sandro (2005), *Derecho de Fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- \_\_\_\_\_ (2019), *Sealing Borders? Rethinking Border Studies in Hard Times*, Viadrina Center B/ORDERS IN MOTION (Frankfurt).
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2017), *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
- Moga Romero, Vicente (2004), *El soldado occidental. Ramón J. Sender en África (1923-1924)*, Melilla, Consejería de Cultura de la Ciudad Autónoma de Melilla y UNED-Melilla.
- \_\_\_\_\_ (1984), «Monográfico sobre Melilla», *Aldaba*, núm. 2 (3).
- \_\_\_\_\_ (1992), «La identidad tamazight: debate abierto», *Aldaba*, núm. 19.
- Mohamed Bussian, Malika (2009), «Valores, ritos y costumbres de la Cultura Bereber» en José Luis López Belmonte (ed.), *Aulas Interculturales*, Melilla, SATE-STES.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008), «Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial» en Liliana Suárez-Nava y R. Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Valencia, Cátedra.
- Montálvez Pico, Daniel (2019), «Contra la ideología del mestizaje», *Ojarasca. La Jornada*, núm. 267.
- Morales, María Cristina y Cynthia Bejerano (2009), «Transnational sexual and gendered violence: an application of border sexual conquest at a Mexico-US border», *Global Networks*, núm. 9 (3), pp. 420-439.
- Moré, Iñigo (2011), *The Borders of Inequality. Where Wealth and Poverty Collide*, Tucson, University of Arizona Press.
- Nahhass, Badiha y Ahmed Bendella (2021), «Le Rif : les méandres d'une réconciliation», *L'Année du Maghreb*, núm. 26, pp. 141-156.
- Nash, Mary (ed.) (2014), *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*, Madrid, Alianza Editorial.
- Niremberg, David (2002), «Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain», *American historical review*, núm. 107 (4), pp. 1065-1093.
- \_\_\_\_\_ (2012), «Mediterranean Exemplarities: The Case of Iberian Iberia» en Joan Ramon Resina (ed.), *Iberian modalities: a*

- relational approach to the study of culture in the Iberian Peninsula*, Liverpool, Liverpool University Press.
- \_\_\_\_ (2014), *Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press.
- Noah, Trevor (2017), *Prohibido nacer: memorias de racismo, rabia y risa*, Barcelona, Blackie Books.
- O'Neill, Carlota (1979), *Una mujer en la guerra de España*, Madrid, Turner.
- Ortiz, Fernando (1940), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, vol. 8, Biblioteca de historia, filosofía y sociología, La Habana.
- Ortner, Sherry B. (1979), «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» en Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 109-132.
- Oso Casas, Laura (2010), «Money, Sex, Love and the Family: Economic and Affective Strategies of Latin American Sex Workers in Spain», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, núm. 36 (1), pp. 47-65, disponible en <https://doi.org/10.1080/13691830903250899>.
- Palmas, Luca Queirolo (2021), «Frontera Sur: Behind and beyond the fences of Ceuta and Melilla», *Ethnography*, núm. 22 (4), pp. 451-473.
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson y Vassilis Tsianos (2008), *Escape Routes. Control and Subversion in the Twenty-first Century*, Londres, Pluto Press.
- Paradela Alonso, Nieves (2005), *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, Madrid, Siglo XXI.
- Parker, Noel, y Nick Vaughan-Williams (2009), «Lines in the Sand? Towards an Agenda for Critical Border Studies», *Geopolitics*, núm. 14 (3), pp. 582-587.
- Pastor Garrigues, Francisco Manuel (2005), «España y la apertura de la cuestión marroquí (1897-1904)», tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia.
- Paterman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Oxford, Polity Press.

- Pedone, Claudia (2006), «*Tú siempre jalas a los tuyos*»: *Estrategias migratorias y poder*, Quito, Editorial Abya-Yala.
- Pelican, Michaela y Sofie Steinberger (eds.) (2017), *Melilla. Perspectives on a Border Town*, Universität Zu Köln. Department Of Cultural And Social Anthropology Institut Für Ethnologie, *Cologne Working Papers in Cultural and Social Anthropology (KAE)*, núm. 6, Colonia, University Of Cologne.
- Pennell, C. R. (2001), *La guerra del Rif: Abdelkrim el-Jattabi y su estado rifeño*, Melilla, UNED.
- Pérez, Marta (2015), «Narrar historias, desbordar fronteras», *Disparidades (antes Revista de Dialectología y Tradiciones Populares)*, vol. LXX:2 (julio-diciembre), pp. 331-336.
- Pérez-Orozco, Amaia (2010), *Cadenas Globales de cuidado: ¿Qué derechos para un régimen global de cuidados justo?*, UN-INSTRAW (Santo Domingo).
- Peyron, Michael (2020), *The Berbers of Morocco. A History of Resistance*, Londres / Nueva York, I. B. Tauris.
- Planet, Ana L., y Fernando Ramos (eds.) (2006), *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Madrid, Galaxia Gutenberg.
- Ponce Herrero, Gabino, y Pablo Martí Ciriquián (2019), «El complejo urbano transfronterizo Melilla-Nador», *Investigaciones Geográficas*, núm. 72, pp. 101-124.
- PorCausa (2017), *La industria del control migratorio ¿Quién gana en España con las políticas fronterizas de la Unión Europea?*, Madrid, Fundación Por Causa.
- \_\_\_\_\_ (2019), *Melilla y la excepcionalidad fronteriza*, Madrid, Fundación Por Causa.
- \_\_\_\_\_ (2022), «Industria del control migratorio (ICM): Manual de Instrucciones», Madrid, Fundación Por Causa.
- \_\_\_\_\_ (2022), «Los lobbies de la industria del control migratorio. El círculo de influencia perfecto», Madrid, Fundación Por Causa.
- Pratt, Mary Louise (1991), «Arts of the Contact Zone», *Profession*, pp. 33-40.
- Psicólogos, Colegio Oficial (2018), *Encuesta de opinión sobre qué problemas preocupan a los ciudadanos melillenses*, Melilla.

- Raha, Rachid Ahmed (1992), «La cultura Tamazight: un tabú incomprendible», *Aldaba*, núm. 19.
- Rama, Angel (1989), *Transculturación narrativa en América Latina*, Fundación Angel Rama.
- Ramírez Fernández, Angeles (2014), *La alteridad imaginada. El pá-nico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra
- Ramírez Fernández, Angeles y Laura Mijares. (2021), *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*, Madrid, Catarata.
- Rappaport, Joanne (2014), *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Durham / Londres, Duke University Press.
- Reverte, Jorge M. (2021), *El vuelto de los buitres*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Reynoso, Fenneke (2005), «Reproductive Rights Violations: A comparison of Export-Oriented Industries in Mexico and Morocco», Tine Davids y Francien Van Driel (eds.), *The Gender Question in Globalization. Changing Perspectives and Practices*, Oxford / Nueva York, Routledge.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Robinson, William I. (2020), *The Global Police State*, vol. 86, Londres, Pluto Press.
- Roca, Jordi, Verónica Anzil, y Roxana Yzusqui (2017), «Love and its borders: The monitoring and control of binational marriages in Spain», *Anthropological Notebooks*, núm. 23 (2), pp. 21-37.
- Roca, Jordi, y Ana Urmeneta (2012), «Bi-national Weddings in Spain: A Recent and Increasingly Frequent Phenomenon in the Context of the Globalization of the Marriage Market», *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, núm. 82, pp. 567-573.
- Rodrigo, Javier (2006), «Internamiento y trabajo forzoso: los campos de concentración de Franco», *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 6.
- Rodríguez, Dylan (2009), «The Political Logic of the Non-Profit Industrial Complex» en Incite. Women of Color Against Violence (ed.), *The Revolution Will Not Be Funded. Beyond the Non-Profit Industrial Complex*, Durham, Duke University Press.

- \_\_\_\_\_ (2002), «Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África», tesis doctoral, Antropología social i Prehistoria, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rodríguez-Martin, Eduard (2007), «Multicultural Policy as a Resisting Strategy of a Border Society: The Uses of Ethnicity in the Spanish Enclave of Melilla», Mathilde Darley y Paul Bauer (eds.), *Borders of the European Union: Strategies of Crossing and Resistance*, Praga, CEFRES.
- Rodríguez-Reche, Cristina y Dan Rodríguez-García (2020), «El estigma de la musulmanidad: visibilidad percibida y racismo en hijas de parejas mixtas con padre/madre de origen magrebí en Barcelona y Granada», *Periferia, revista de recerca i formació en antropologia*, núm. 25 (1), pp. 4-7, disponible en <https://doi.org/https://doi.org/10.5565/rev/periferia.723>.
- Romero Morales, Yasmina (2014), «Prensa y literatura en la guerra de África (1859-1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia», *Historia Contemporánea*, núm. 49, pp. 619-644.
- \_\_\_\_\_ (2017), «Las “malas madres”: representación de la maternidad en la literatura colonial española escrita por mujeres en el siglo XX», *Arenal*, núm. 27 (2), pp. 519-530.
- \_\_\_\_\_ (2018), «Nombrarlas “moras”: personajes femeninos hechos de otredad en la literatura española del Siglo XX», *Ogigia*, núm. 23, pp. 29-48.
- \_\_\_\_\_ (2018), «Poderes de perversión: la *femme fatale* colonial de la narrativa española del siglo XX», *Asparkia*, núm. 33, pp. 277-293, disponible en [\(2018\). http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia](http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia).
- Rosaldo, Renato (1989), «Imperialist Nostalgia», *Representations*, núm. 26, pp. 107-122.
- Rosander, Eva (2004), *Mujeres en la frontera*, Barcelona, Bellaterra.
- Rubin, Gayle (1975), «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en R. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review, pp. 157-210.
- Sahraoui, Nina (2020), «Gendering the care/control nexus of the humanitarian border: Women’s bodies and gendered control of mobility in a European borderland», *EDP, Society and Space*, núm. 38 (5), pp. 905-922, disponible en <https://doi.org/10.1177/0263775820925487>.

- Sahraoui, Nina, y Elsa Tyszler (2021), «Tracing Colonial Maternalism Within the Gendered Morals of Humanitarianism: Experiences of Migrant Women at the Moroccan-Spanish Border», *Frontiers in Human Dynamics*, núm. 3.
- Salama, Moisés (2017), *La casa Salama. 1870-(2017)*, Melilla, José Salama & Cía.
- Salguero, Óscar (2012), «Las comunidades musulmanas en Melilla» en Rafael Briones, Sol Tarrés y Óscar Salguero, *Minorías religiosas en Ceuta y en Melilla*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Samalea García, Rafael (1985), Presidio menor de Melilla. Fuerte de Victoria Grande. Prisión de Melilla. Melilla, Melilla Histórica.
- Sánchez Albornoz, Claudio (1956), *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Sander, Ramón J (1930), *Imán*, Madrid, Editorial Cenit.
- Saro Gandarilas, Francisco (1984), «Municipalidad y administración local, antecedentes a la constitución del Ayuntamiento de Melilla», *Aldaba*, núm. 2 (3), pp. 27-40.
- Sayans, Francisco (2015), «Etnografías en el Protectorado español de Marruecos: una revisión de la labor antropológica de la Intervención Militar», tesis doctoral, Antropología Social, Universidad Autónoma de Madrid.
- Scheel, Stephan (2017), «Appropriating Mobility and Bordering Europe through Romantic Love: Unearthing the Intricate Intertwinement of Border Regimes and Migratory Practices», *Migration Studies*, núm. 5 (3), pp. 389-408.
- Schwartz, Stuart (1995), «Colonial Identities and the sociedad de castas», *Colonial Latin American Review*, núm. 4 (1).
- Schwartz, Stuart B., y Frank Salomon (1999), «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)» en Stuart B. Schwartz y Frank Salomon, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 443-501.
- Segato, Rita (2016), *La Guerra contra las Mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- \_\_\_\_\_ (2018), *Contrapedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo.



- Serrano Sáenz de Tejada, Guillermo (2012), *De la guerra de Marruecos y el combate que no debió ser*, Madrid, Ministerio de Defensa.
- Serrano Vélez, Manuel (2018), *Silvestre, o el sueño de un imperio*, Córdoba, Ed. Almuzara.
- Shannon, Jonathan H. (2018), «Old Anxieties in New Skins, The Project of al-Andalus and Nostalgic Dwelling in the New Mediterranean» en Edwige Tamalet Talbayev (ed.), *Critically Mediterranean. Mediterranean Perspectives*.
- Solís Pérez, Marlene Celia (2010), «La construcción simbólica de un mercado de trabajo feminizado en la ciudad de Tánger. Una aproximación», *Frontera Norte*, núm. 22 (43), pp. 55-80.
- Soto Bermant, Eva (2012) «Small places, Large Issues. Identity, morality and the underworld at the Spanish-Moroccan frontier of Melilla», tesis doctoral, Institute of Social and Cultural Anthropology & St. Antony's College, University of Oxford.
- \_\_\_\_\_ (2015), «The Myth of Resistance: Rethinking the "Informal" Economy in a Mediterranean Border Enclave», *Journal of Borderlands Studies*, núm. 30 (2), pp. 263-278, disponible en <https://doi.org/10.1080/08865655.2015.1046993>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2017), *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Stolcke, Verena (ed.) (1993), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquistadora de América*, vol. 36(1), Madrid, horas y HORAS.
- \_\_\_\_\_ (1995), «Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe», *Current Anthropology*, núm. 36(1), pp. 1-24.
- \_\_\_\_\_ (2004), «A New World Engendered: The Making of the Iberian Transatlantic Empires» en Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), *A Companion to Gender History*, Oxford, Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_\_ (2008), «Los mestizos no nacen, se hacen» en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*, Barcelona, Bellaterra.
- Stoler, Ann Laura (1989), «Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th century colonial cultures», *American Ethnologist*, núm. 16 (4), pp. 634-660.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial



- Southeast Asia», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34 (3), pp. 514-551, disponible en <https://doi.org/10.1017/S001041750001793X>.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham / Londres, Duke University Press.
- Suárez-Collado, Ángela (2012), «El movimiento amazigh en el Rif: identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas», tesis doctoral, Departamento de Estudios Árabes y Estudios Orientales, Universidad Autónoma de Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2014), «La etnicidad frente al Islam: el discurso de identidad de las comunidades amazighes en España», *Revista de estudios internacionales del Mediterráneo*.
- \_\_\_\_\_ (2015), «Territorial Stress in Morocco: from Democratic to Autonomist Demands in Popular Protests in the Rif», *Mediterranean Politics*, núm. 20 (2), pp. 217-234.
- \_\_\_\_\_ (2017), «“Le temps de Cerises” en el Rif. Análisis de un año de protestas en el norte de Marruecos», *Notes internationales CIDOB*, núm. 184.
- Suárez Navaz, Liliana (2004), *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*, vol. primavera, Oxford / Nueva York, Berghahn Books,
- \_\_\_\_\_ (2008), «La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros, y surcos metodológicos» en Joaquín García Roca y Joan Lacomba (eds.), *La inmigración en la sociedad Española: una radiografía multidisciplinar*, Barcelona, Bellaterra.
- Suárez Navaz, Liliana, Eva Anadón y Susana Castañón (2007), «La mujer indígena ante la migración: Estudio de caso de una comunidad andina», v Congreso Nacional sobre la Inmigración en España, Valencia.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aida Hernández Castillo (eds.) (2007), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Valencia, Cátedra.
- Suárez Navaz, Liliana, y Mercedes Jiménez (2008), «Menores migrantes en el campo migratorio transnacional: los hijos de Marruecos (Uled dial Magreb)», *Papers*, núm. 96 (1), pp. 11-33.
- Suárez-Navaz, Liliana e Iker Suárez (2022), «Silencing mestizaje at the Euro-African Border. Anti-Racist Feminist Perspectives

- on Cross-Border Lives», *Journal of Borderlands Studies*, disponible en DOI 10.1080/08865655.2022.2031254.
- Taraud, Christelle (2009), *La prostitution coloniale, Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, París, Éditions Payot & Rivages [2003].
- Taylor, Alina (2022), «A New Social Contract? Examining Inclusive Neoliberalism in Moroccan State Policies toward the Informal Sector (2022)», *International Studies Undergraduate Honors Theses*, Seattle University.
- Tazzioli, Martina (2017), «Containment Through Mobility at the Internal Frontiers of Europe», disponible en <https://www.law.ox.ac.uk/research-subject-groups/centre-criminology/centreborder-criminologies/blog/2017/03/containment>.
- Telles, Edward E., y Christina A. Sue (2009), «Race Mixture: Boundary Crossing in Comparative Perspective», *Annual Review of Sociology*, núm. 35 (1), pp. 129-146, disponible en <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134657>.
- Ticktin, Míriam (2008), «Sexual Violence as the Language of Border Control: Where French Feminist and Anti-immigrant Rethoric Meet», *Signs*, núm. 33 (4), pp. 863-889.
- \_\_\_\_\_ (2015), «Los problemas de las fronteras humanitarias», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, núm. 70 (2), pp. 291-297.
- Torres Delgado, Gemma (2017), «La nación viril. Imágenes masculinas de España en el africanismo reaccionario después de la derrota de Annual (1921-1927)», *Ayer*, núm. 106 (2), pp. 133-158.
- \_\_\_\_\_ (2017), «La reivindicación de la nación civilizada: masculinidad española en el discurso colonial sobre Marruecos (1900-1927)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 39, pp. 59-81.
- Tyszler, Elsa (2019) «From controlling mobilities to control over women's bodies: gendered effects of EU border externalization in Morocco», *Comparative Migration Studies*, núm. 7 (25).
- Uhde, Zuzana (2021), «The Global Border Industrial Complex and Eastern Africa: Analyzing the Political Economy of Transnational Migration» en Olayiwola Abegunrin y Sabella O. Abidde (eds.), *African Migrants and the Refugee Crisis*, Nueva York, Springer Cham.
- Vacchiano, Francesco (2015), «Los hundidos y los salvados. Reflexiones sobre movilidad y frontera en tiempo de crisis» en

- Liliana Suárez-Navaz (ed.), *Migración y Refugio en el Mediterráneo, más allá de las fronteras*, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. xii, Madrid, CSIC.
- Vallet, Élisabeth (2022), «The World Is Witnessing a Rapid Proliferation of Border Walls», *Migration Information Source*.
- Valverde Martín, José Ignacio, Halifa Kaddur Mohamed y Yamilá Mohamed Maanan (1992), «Una orientación propedéutica al másigt hablado en Melilla» en Vicente Moga (ed.), *La identidad tamazight: debate abierto*, Melilla, Aldaba, pp. 91-115.
- Van Dijk, Teun A (2007), *Discourse and Context*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Varela, Amarela (2012), *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de los migrantes*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Velasco de Castro, Rocío (2014), «Marruecos, el último sueño imperial del franquismo», Manuela Fernández Rodríguez (ed.), *Guerra, derecho y política. Aproximaciones a una interacción inevitable*, Valladolid, Asociación Veritas para el estudio de la Historia, pp. 211-244.
- Venema, Bernhard y Jogien Bakker (2004), «A Permissive Zone for Prostitution in the Middle Atlas of Morocco», *Ethnology*, núm. 43 (1), pp. 51-64, disponible en <https://doi.org/10.2307/3773855>. <http://www.jstor.org/stable/3773855>.
- Ventura i Oller, Montserrat, Ariadna Lluís i Vidal-Folch y Gabriela Dalla Corte (2006), *La frontera entre limits i ponts*, Barcelona, Casa de America Catalunya.
- Ventura i Oller, Monserrat, Alexandre Surrallés, Maite Ojeda Mata, Josep Lluís Mateo Dieste, Mónica Martínez Mauri, Sabine Kradolfer, Pablo Domínguez, Alexandre Coello, Montserrat Clua i Fainé, Alice Van den Bogaert y Verena Stolcke (2014), «Métissages: étude comparative des systèmes de classification sociale et politique», *Anthropologie et Sociétés*, núm. 38 (2), pp. 229-246.
- Vertovec, Steven, y Robin Cohen (eds.) (2002), *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Villanova, José Luis (2005), «Los interventores del Protectorado español en Marruecos (1912-1956) como agentes geopolíticos», *Eria*, núm. 66, pp. 93-111.

- Wade, Peter (2003), «Repensando el Mestizaje», *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, pp. 273-296.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Race and Sex in Latin America*, Londres / Nueva York, Pluto Press.
- \_\_\_\_\_ (2012), «Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género», *Tabula Rasa*, núm. 18 (enero-junio), pp. 45-74.
- \_\_\_\_\_ (2017), *Degrees Of Mixture, Degrees Of Freedom. Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*, Durham / Londres, Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (2020), «Espacio, región y racialización en Colombia», *Revista De Geografía Norte Grande*, núm. 76, pp. 31-49, disponible en <https://doi.org/10.4067/S0718-34022020000200031>.
- Walia, Harsha (2010), «Transient servitude: migrant labour in Canada and the apartheid of citizenship», *Race & Class*, núm. 52 (1), pp. 71-84.
- \_\_\_\_\_ (2010), «Introduction» en Harsha Walia, *Undoing border imperialism*, Oakland, AK Press, pp. 1-21.
- West, Cornel (1987), «Race and Social Theory: Toward a Genealogical Materialist Analysis» en Mike Davis (ed.), *The Year Left 2: An American Socialist Yearbook*, Londres, Verso, pp. 74-90.
- Wheels, Solidarity (2023), *Marhaba. Violencia policial como producto de la violencia sistémica en Melilla*, Barcelona.
- Williams, Brackette (1995), «Classification Systems Revisited: Kinship, Caste, Race, and Nationality as the Flow of blood and the Spread of Rights» en Sylvia Yanagisako y Carol Delaney (eds.), *Naturalizing power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Nueva York and Londres, Routledge, pp. 101-136.
- Wolf, Kenneth Baxter (2008), «Convivencia in Medieval Spain: a Brief History of an Idea», *Religion Compass*, núm. 3 (1), pp. 72-85.
- Yegenoglu, Meyda (1998), *Colonial fantasies: towards a feminist reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Yoram Weiss, Junjian Yi, Junsen Zhang (2018), «Cross-border Marriage Costs and Marriage Behavior, Theory and Evidence», *International Economic Review*, núm. 59 (2), pp. 757-784.
- Yuval-Davis, Nira (ed.) (1997), *Gender and Nation*, Londres, Sage.

Zavaleta, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, Ciudad de México, Siglo XXI.

Zantop, Susanne (1997), *Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*, Durham / Londres, Duke University Press.

Zbida-Pol, Cristina (2020), «Historia de Vida de una mujer española casada con un marroquí durante el protectorado español», *Modulema. Revista científica Sobre Diversidad Cultural*, núm. 4, pp. 66-87.



