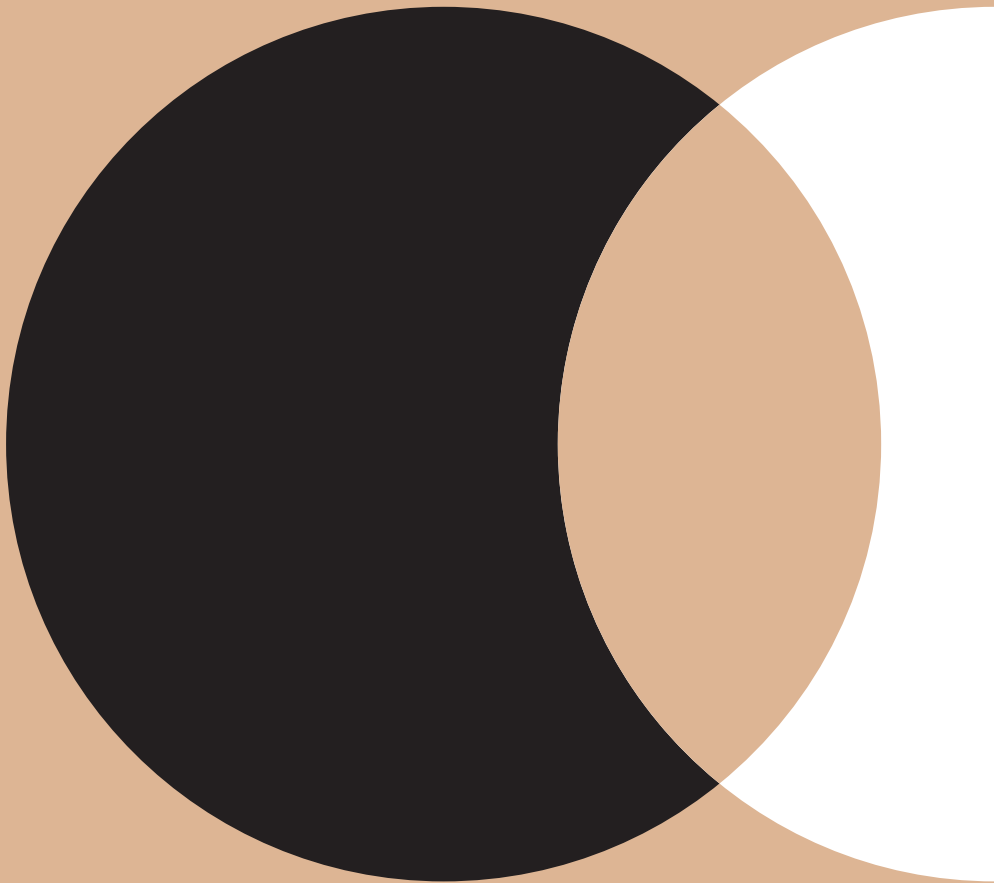


Número 10. Nueva época

2.º semestre de 2014

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



MUSULMANES EN MELILLA: APUNTES ETNOHISTÓRICOS¹

Sol Tarrés

Introducción

En Melilla los distintos grupos que conforman su población se reconocen, y son reconocidos por el «otro», en base a su adscripción religiosa y a las especificidades que les son atribuidas en un proceso en el que lo global y lo local se combinan, construyendo un espacio simbólico-identitario singular. En este espacio, las fronteras se establecen en base a unos esencialismos asignados que, a su vez, influyen en las relaciones sociales (inter y extragrupal) y en la construcción y transmisión de unas identidades que son múltiples y fragmentadas de acuerdo al contexto de referencia. Esto se pone especialmente de manifiesto en relación al colectivo englobado bajo el calificativo de “musulmán”. Desde un punto de vista demográfico, y según los datos ofrecidos por el *Estudio demográfico de la población musulmana* correspondientes al año 2013,² la mitad de la población es musulmana. A pesar de que de forma objetiva es un colectivo muy heterogéneo en cuanto a la observancia religiosa y su aplicación en lo cotidiano, es posible identificar una serie de características comunes, entre las que se encuentra el dinámico y reivindicativo asociacionismo. Son muy numerosos los estudios y la bibliografía relativa a este aspecto, si bien la mayoría establece en los procesos de 1985-1987 —básicamente desde la Ley Orgánica 7/1985 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros del 1 de julio— el comienzo de la tradición asociativa, por ser el momento en el que las distintas formas de organización se formalizan. No obstante, para tener una imagen holística del proceso de institucionalización del islam en esta Ciudad Autónoma es necesario trazar las líneas seguidas en el último siglo y medio de presencia efectiva de los musulmanes en la ciudad.

El siglo XIX: de la penetración pacífica al inicio del Protectorado español en Marruecos

La tradición sitúa el origen de Melilla en la época fenicia, con el nombre de Rusadir. Desde su creación ha sido habitada por fenicios, cartagineses, romanos —inicio de una ruta hacia Tingis—, visigodos —fue sede episcopal en el siglo V— y árabes, cuando adquiere el nombre de Mlila. En 1497, se constituye en plaza militar española, tras ser tomada por las tropas del duque de Medina Sidonia —junto con otras plazas marroquíes y argelinas como Orán o Tlemcen—, acontecimiento que pone fin a un periodo en el que la ciudad se había convertido en un espacio físico abandonado y sin población. En 1556, cuando Felipe II enlaza la costa por

1 Una parte de la documentación de este texto proviene del trabajo de campo realizado entre 2010 y 2011, con motivo de la investigación encargada por la Fundación Pluralismo y Convivencia para elaborar el mapa de la diversidad religiosa en las ciudades autónomas. El avance de resultados de este trabajo puede consultarse en Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés y Óscar Salguero Montaña (2013). *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*. Barcelona/Madrid: Icaria/Fundación Pluralismo y Convivencia.

2 *Estudio demográfico de la población musulmana: explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2013*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE).

una serie de fortificaciones, Melilla será incorporada a la Corona. Durante toda la época moderna, la ciudad fue una fortaleza con una guarnición más o menos numerosa, sometida a graves carencias (falta de interés por parte de la Corona en sus posesiones africanas, dificultad en las comunicaciones, constantes asedios por parte de la población autóctona de la zona, etcétera) y prácticamente aislada, sin relaciones con el «campo vecino».

Tras la guerra de Sucesión (1701-1713) se estudia el abandono de muchas de las plazas del norte de África, aunque finalmente se opta por el mantenimiento de las mismas y la firma de un tratado de paz con el sultán en 1767, en el que, además de la paz firme y perpetua entre los dos países, se hace una declaración de libre comercio entre españoles y marroquíes, y se acuerda el establecimiento de cónsules españoles en Marruecos que se ocuparán de todas las cuestiones relacionadas con los súbditos españoles, incluida la administración de justicia.³ A este tratado de paz le seguirán muchos más, firmados tras los periódicos episodios conflictivos en la frontera. Entre estos tratados cabe mencionar el firmado en 1799, en el que aparece una fórmula que se repetirá posteriormente en todos los demás acuerdos, según la cual «podrán los marroquíes existentes en España ejercer privadamente, como los han venido practicando hasta aquí, los actos propios de su religión»,⁴ lo que supone el reconocimiento implícito de la existencia de marroquíes y musulmanes residentes.⁵

Cuando en 1791 se entregan a Argel las plazas de Orán y Mazalquivir,⁶ los soldados musulmanes que estaban integrados en el ejército español,⁷ y que así lo desearon, fueron trasladados a Ceuta y a Melilla con sus familias,⁸ donde mantuvieron sus costumbres y religión. Los mogataces van a ir convirtiéndose en el cuerpo de guías prácticos sobre el terreno, traductores e intérpretes, y en Melilla se unen, con las mismas funciones, a los soldados indígenas de las cabilas de Beni Sicar. En 1859, el general O'Donnell dispuso la creación de la Sección de Moros Tiradores del Rif, integrada por soldados indígenas mogataces y cabileños bajo

3 Rafael Pezzi (1893). *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Madrid: Fortanet, p. 118.

4 Marruecos y España (1922). *Tratado de Paz, Comercio, Navegación, Etcétera*: Firmado en Mequinez el 1.º de Marzo de 1799. Artículo 12. S. 1.: s. e.

5 El primer padrón de Melilla, que se encuentra depositado en el Archivo Municipal de la ciudad, data de 1884. En él, solo se constata la presencia de un musulmán censado, «originario de Casablanca y que trabajaba como criado en una de las casas de la ciudad» (Ana I. Planet Contreras [1998]. *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, p. 25).

6 Convención de Orán y de Mazalquivir de 1791. Convención firmada en Argel por el dey Hasan Pacha el 12 de septiembre de 1791 y ratificada en Madrid por el rey Carlos IV el 9 de diciembre de 1791.

7 La Caballería de Moros Mogataces, o Compañía de Mogataces a Caballo, se crea en Orán en 1734, bajo el mando del entonces capitán Abdelcader Ben-Busaiase (véase [s. a.]. *Estado militar de España: año de 1775*. S. 1.: con privilegio real que tiene Antonio Sanz, impresor, p. 53).

8 «Sus mujeres, sus hijos quedaban en las plazas españolas como rehenes de su conducta y más bien que excitarles, hubo alguna vez que contenerles para que no se arrojaran como fieras, en las diarias escaramuzas, sobre aquellos otros rifeños, enemigos suyos por serlo del pabellón español» (en Rafael Pezzi [1893]. *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Op. Cit., p. 141).

mando español que, tras la guerra de África, pasarán de Melilla a Ceuta.⁹ Junto a esta población, desde mediados del siglo XIX Melilla recibe estacionalmente un número significativo de rifeños musulmanes (mientras que algunos autores sitúan esta emigración «golondrina» a partir de 1890, otros autores, como Aziza,¹⁰ adelantan las fechas hasta comienzos del siglo XIX según testimonios orales recopilados) acuden, como temporeros agrícolas a las colonias agrícolas francesas en Argelia, por la vía marítima siguiendo la ruta Melilla-Orán.

La relación de la población de Melilla con sus vecinos rifeños ha seguido los avatares de la historia, en los que a las hostilidades y periódicos conflictos (tanto con las tribus vecinas como con las tropas del sultán) les suceden periodos de estabilidad, pactos e intercambios,¹¹ caracterizados por intensas relaciones comerciales. Este hecho, el de los constantes intercambios, es una de las señas de identidad de Melilla, y abarcan una amplia variedad de situaciones, que remiten tanto a los económicos como a los políticos y simbólicos, pasando por las relaciones de parentesco —tanto de filiación como de afinidad—. Estos se van a incrementar a partir de finales del siglo XIX.

Tras el Tratado de Wad-Ras (1860) se establecen los límites jurisdiccionales de Melilla y, al fijar los límites fronterizos, quedan fuera de la zona española la mezquita y el Cementerio de Sidi Guariach, lo que va a marcar el desarrollo de las reivindicaciones posteriores de los musulmanes de la ciudad.¹² En 1863, se declaran Ceuta, Melilla y Chafarinas puertos francos, lo que animará el comercio en ambas direcciones así como las franquicias de importaciones, y poco después se permite el libre tránsito de comerciantes hacia Melilla, así como el libre asentamiento de personas en la ciudad.¹³ Poco a poco se va tomando posesión del campo exterior, desbrozando los terrenos, comenzando las edificaciones y estableciéndose nutridos mercados.¹⁴ En este sentido, cabe mencionar que el Real Decreto del 9 de septiembre de 1884,¹⁵ al que seguirán otros en el mismo sentido, por el que se autorizaba el establecimiento de una colonia agrícola en el campo exterior de Melilla,¹⁶ que pasaba a ser denominado

9 Los Tiradores del Rif pasaron a ser denominados Compañía de Tiradores del Rif en 1887 (a la cual se la dota, además, de uniformes) y, junto con la Compañía del Mar, constituyeron la Milicia Voluntaria de Ceuta. En 1915, fueron integrados en el Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas de Ceuta n.º 3 (véase José Luis Gómez Barceló [2009]. El siglo XIX, en Fernando Villada Paredes y José Antonio Alarcón Caballero [coords.]. *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 118-209).

10 Mimoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra.

11 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra, p. 149.

12 Los conflictos surgidos en 1862 en la línea fronteriza con la Mezquita de la Higuera Santa, y más tarde en torno al Morabito de Sidi Guariach, que desembocarán en la primera guerra del Rif (1893-1894), llevan a que ni los militares ni los políticos españoles quieran tener un espacio religioso islámico dentro de las fronteras de Melilla para evitar posibles conflictos futuros.

13 Estos dos factores van a favorecer el asentamiento de empresas extranjeras en suelo melillense, entre ellas, las británicas, hecho que está en el origen de la presencia de la comunidad judía y de la comunidad hindú en la ciudad, vinculadas comercialmente con Gibraltar.

14 Rafael Pezzi (1893). *Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif*. Op. Cit., p. 138.

15 *Colección legislativa de España. Segundo semestre de 1884*, Tomo CXXIII, Madrid, 1885.

16 Permiso otorgado a don Salvador Bueno, según petición realizada por él mismo.

Reina Cristina. Según las disposiciones que figuraban en distintos reales decretos, los colonos debían ser españoles aunque «la décima parte de ellos podrá ser moros, y se les destinará precisamente a la zona límite de la jurisdicción española; pero antes de ser admitidos habrán de ser presentados a las autoridades de la plaza de Melilla, y estas otorgarles el exequátur».¹⁷

Esto lleva a que los habitantes de las zonas cercanas, que ya ejercían una intensa actividad comercial en la ciudad, comiencen a establecerse en la zona de extramuros. Así, a partir de 1880, comienzan a habilitarse algunos barrios para esta población, como son la Alcazaba, el Mantelete o el Polígono,¹⁸ en este último se edificaron fondacs (espacios que servían de fonda y de establo), que constituían el punto de referencia y de llegada para los rifeños que iban a la ciudad a comerciar; algunos de estos fondacs mantuvieron su actividad hasta mediados del siglo XX.¹⁹ El Mantelete, en concreto, ha sido el área de la ciudad que ha aglutinado históricamente el comercio, en él se ubicaban los principales almacenes y comercios, así como el mercado cubierto y el zoco rifeño, donde la mayoría de los comerciantes eran musulmanes y hebreos. Consecuencia lógica del asentamiento y la actividad laboral desarrollada, es que estos colectivos comiencen a organizarse en asociaciones de tipo gremial, entre las cuales, las de comerciantes son las que van a tener una notable influencia en la ciudad. Estos últimos se unen para velar por sus intereses y satisfacer sus necesidades (sociales, económicas, religiosas, etcétera); en este sentido, cabe señalar la creación, a finales del siglo XIX, de un oratorio en el barrio del Mantelete, en el que se realizaban tanto las oraciones diarias como los rituales funerarios de los musulmanes de la ciudad,²⁰ y cuya actividad se mantiene en la actualidad.²¹

17 Ministerio de Fomento (1885). Reales Decretos Autorizando a Don José María Lorenzo Rubinos y Don Juan Paseti Para que Cada Uno Establezca una Colonia Agrícola en el Campo Exterior de la Plaza de Melilla. Artículo 5. *Gaceta de Madrid*, n.º 277, 04 de octubre de 1885, pp. 33-34.

18 Vicente Moga Romero (2000). La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación, en Vicente Moga Romero y Rachid Raha Ahmed (eds.). *Estudios amaziges: sustratos y sinergias culturales*. Melilla: Consejería de Cultura, pp. 179-206. Para un análisis en profundidad sobre la evolución del urbanismo en Melilla desde esta época, puede consultarse a Francisco Saro Gandarillas (1985). «La expansión urbana de Melilla: aproximación a su estudio», *Aldaba*, 5, pp. 23-34; o bien, para el periodo más actual, a Gabino Ponce Herrero (2010). «La persistencia del urbanismo musulmán: los “pueblos jóvenes” en Melilla y el debate urbanístico», *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XIV, n.º 320.

19 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. Melilla/Málaga: Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte/Universidad de Málaga, p. 155.

20 En la prensa de principios del siglo XX podemos leer, en la relación que se hace del fallecimiento de Driss Ben Said y su inhumación en el Cementerio de Sidi Guariach: «La caja [un ataúd de caoba] y las parihuelas han sido llevadas a la mezquita que existe en el barrio del Mantelete para utilizarlas en entierros de moros pobres» (*La Correspondencia de España: Diario Universal de Noticias*, año LXXVI, n.º 23.634, 23 de junio de 1923). Esta noticia no solo muestra la existencia y las actividades que se realizan en la Mezquita del Mantelete, sino que también remite a la obra social y la solidaridad existente en el seno de la comunidad musulmana.

21 Inicialmente gestionada por los comerciantes del barrio, a modo de *yama'a* ('comunidad'), a finales de la década de los treinta, la Comunidad Musulmana de Melilla asume su gestión. Tras la desaparición de ésta en 1956, su gestión pasará a la Asociación Musulmana de Melilla y, posteriormente, a la Comisión Islámica de Melilla. En el año 2008, se inscribió como entidad religiosa con el nombre de Comunidad Islámica Mezquita del Mantelete.

La Mezquita del Mantelete tiene 137 años, es la más antigua de Melilla, pero no se habla de eso. Siempre la gente ha rezado en esta mezquita. El fundador de la mezquita era de los comerciantes de Fez. En el Mantelete todos eran comerciantes, siempre han rezado aquí, en esta mezquita. Que yo recuerde, cuando estaba mi padre aquí siempre se ha rezado, no se ha molestado a nadie, tampoco cuando estaba Franco, nunca se ha molestado a nadie que rezaba aquí. Antes, había muchos marineros que rezaban aquí, pero ahora ya no hay barcos, ya no hay marineros, pero la gente sigue rezando aquí.²²

Las últimas décadas del siglo XIX están íntimamente relacionadas con el final del periodo colonial español en América, así como con el inicio del proceso por el que «los países europeos comenzaron a hacer realidad su viejo sueño: imponer su dominio a los países del Magreb y de Próximo Oriente para asegurarse el control de estos mercados y de las vías más cortas y fiables para el comercio euroasiático».²³ Así, el norte de África comienza a tenerse en cuenta y, las ciudades fortaleza españolas en esta zona (Melilla, Ceuta, Peñón de Vélez de la Gomera, Peñón de San Carlos y San Agustín de Alhucemas, aunque estos últimos finalmente quedan relegados), igualmente, comienzan a adquirir un papel importante en las relaciones político-económicas entre España y Marruecos. Melilla se une a la península mediante el cable telegráfico, aumentan las expediciones de los vapores de correos que conectan la ciudad con el resto de España y se da un apoyo comercial importante a la región. Melilla se convierte, de este modo, en la base privilegiada para la penetración de España en Marruecos, y desde ella se ejercerá el control político, militar y sobre todo comercial de las zonas del este, sur y oeste de Marruecos, de manera que se conformará un espacio económico muy activo.²⁴

La primera mitad del siglo XX: de la penetración pacífica al final del Protectorado español

A finales del siglo XIX se hablaba de realizar una «penetración pacífica» en Marruecos, y esto coincide con la revitalización del arabismo, el surgimiento del africanismo y la creación de la Sociedad de Africanistas y Colonistas y de Geografía de Madrid, cuyas ideas y planteamientos van a influir notablemente en la política interna hacia los musulmanes incluso cuando, tras la primera guerra del Rif (1893-1894), se ponga en entredicho esa «penetración pacífica».²⁵ De este modo, la política desarrollada por España en el norte de África, justificada en las teorías africanistas y apoyada en la tradicional «amistad hispano-marroquí, la similitud de

22 Imán de la Mezquita del Mantelete en una entrevista realizada en 2010.

23 Eloy Martín Corrales (2002). El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912), en *Eloy Martín Corrales. Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Barcelona: Bellaterra, pp. 167-215.

24 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. Op. Cit., p. 27.

25 Eloy Martín Corrales (2002). El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912), en *Eloy Martín Corrales. Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Op. Cit., p. 169.

los dos pueblos y sus intereses comunes»,²⁶ lleva a que uno de los cometidos fuera el de amparar y colaborar con la religión islámica como medio para mantener el control de la zona.

No basta la tolerancia; se necesita, para inspirar confianza, el profundo respeto y hasta la protección de las instituciones religiosas. Por eso, en plazas habitadas por musulmanes o adonde acuden con frecuencia creyentes, debe favorecerse el cumplimiento de sus deberes piadosos, levantando mezquitas. [...] España [...] debe aspirar a presentarse ante los marroquíes como amiga de los musulmanes y como una patria grande en la que caben todas las creencias.²⁷

En esta línea, ya en 1902, Saturnino Jiménez, comisionado de España en Marruecos, solicitó, a través de una instancia, permiso para la construcción de una mezquita en la ciudad:

[...] pidiendo se le autorice la edificación en este campo de una mezquita y de un hospital para moros [...]. Para cuidar del culto de la mezquita se nombrará una junta, compuesta de los miembros de la Comunidad Musulmana de esta Plaza [...] crear en Melilla un poderoso centro de atracción religiosa y convertir esta plaza en depósito principal del comercio marítimo del Riff [sic].²⁸

Sin embargo, fue Cándido Lobera Girela, fundador y director del diario conservador y africanista *El Telegrama del Rif*,²⁹ junto a los comerciantes musulmanes, el que liderará la campaña por la construcción de una mezquita dentro del perímetro de la ciudad. Esta petición, que fue apoyada también por la entonces Asociación Mercantil e Industrial³⁰ y, más tarde, por el director del diario *El Correo Español de Orán*, Manuel Cañete, ocupará amplias polémicas, entre los detractores y los promotores de esta iniciativa, en la prensa local durante años. Estos últimos planteaban la necesidad de restituir una deuda moral con los rifeños musulmanes tras la destrucción de la Mezquita de la Higuera Sagrada, también llamada Lal-la

26 Mimoun Aziza (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit., p. 24.

27 Real Sociedad Geográfica (1904). Tomo XVI, abril. Madrid: Boletín de la Real Sociedad Geográfica, p. 11.

28 «Una mezquita y un hospital musulmán en el campo de Melilla», *La Opinión: Diario Político de Avisos y Noticias*, año XXIX, n.º 14, 16 de enero de 1903.

29 Inicialmente denominado *El Telegrama*, se funda en 1902 y poco después pasará a denominarse *El Telegrama del Rif*; tras la Independencia de Marruecos, en 1963 volverá a cambiar de nombre y se denominará *El Telegrama de Melilla*, cuya edición impresa, y actualmente la electrónica, continúa publicándose.

30 En el año 1900 se funda la Asociación Mercantil e Industrial de Melilla, que constituirá la base de la futura Cámara de Comercio de Melilla. Cuando ésta última se funda, en 1906, absorbe a los socios de la anterior Asociación Mercantil.

Zurzut o Lal-la Warzo.³¹

Con la campaña militar de 1909 el tema de la mezquita queda pospuesto. No obstante, junto a la religiosidad ligada a la ortopraxis, y promovida tanto por los dirigentes marroquíes como por los africanistas españoles, los rifeños mantienen también distintas formas de religiosidad popular y asociacionismo religioso. Así, entre los años diez y cincuenta del siglo XX, según los testimonios orales recogidos, se habilitaban espacios en casas privadas para servir como mezquita o como centros de reunión de las cofradías sufíes, integradas muchas de ellas por miembros del Grupo de Fuerzas Regulares Indígenas o de las Mehal-las Jalifianas.³² Los líderes de las cofradías sufíes y los santones también tuvieron gran influencia sobre la población musulmana, tanto marroquí como melillense: «Marruecos era un mosaico de santos que repartían su poder a veces con el sultán y otras veces en contra de su voluntad, creando así una región con un estatuto dependiente de un santo, lo que los historiadores llaman Blad Siba».³³ Algunos de estos santones lideraron revueltas cabileñas contra los españoles, demostrando la capacidad movilizadora y de reacción de un islam popular y sobre la base de las cofradías, desde siglos enfrentado a la autoridad del Majzén y que retaba a la autoridad de la Administración colonial. Pero también actuaron como mediadores; así, por ejemplo, entre principios del siglo XX y el final de la década de los veinte, cabe mencionar al *sheij* de la Zawiya Qadiriya de Beni Sicar, conocido como el «santón de la Puntilla», quien llegó a ser nombrado, por el gran visir, representante del Ministerio de Gracia y Justicia en 1925. La importancia de estos santones y de todo lo que se relacionaba con ellos (las cofradías, *zawiyas*, las romerías a las tumbas de los santones y los morabitos, las prácticas de sanación popular, etcétera) fue estudiada por los africanistas, por ello existen múltiples estudios sobre ellos como son los de Gil Benumeja, Domenech Lafuente y otros.

Frente a las formas organizadas de la religiosidad tradicional, las teorías africanistas que sostienen la necesidad del amparo de los musulmanes contemplan la necesidad de contar con financiación pública y tienen como idea transversal la tutela de las instituciones musulmanas. El ejercicio de este principio de poder y de

31 La mezquita, situada en el «el cerro de Santiago» (según los españoles) o Djenada (según los musulmanes rifeños) fue demolida en 1863 como consecuencia de uno de los periódicos conflictos en la frontera con Marruecos tras el establecimiento de los nuevos límites y la expulsión de las familias rifeñas que vivían en ese territorio. La demolición se realiza siguiendo el punto tercero del acuerdo firmado en Tánger el 14 de noviembre de ese año: «Las tropas marroquíes han destruido esta mañana la Mezquita de Santiago, que rodean las chumberas. Ni para esto, ni para expulsar a los Riffeños [sic] de nuestro territorio, ni para obligarles a destruir sus casas, ni para desalojarlos del Zoco de Benisicar, ni para la ejecución de los demás puntos del acuerdo, ha tenido que emplear Muley al-Abbas la fuerza» (*La Correspondencia de España, Diario Universal de Noticias*, año XVI, n.º 1997, 22 de noviembre de 1863). Probablemente esta mezquita, más bien un morabito, se encontraba en el interior del cuartel rifeño de Djenada, y era atendida por cinco *moqadem*, uno por cada una de las tribus de la zona (para más información sobre este cuartel rifeño, puede consultarse Antonio Bravo Nieto [2010]. «La alcazaba o cuartel rifeño de Djenada. Un modelo de arquitectura militar islámica», *Akros*, n.º 9, pp. 23-29).

32 Hay que tener en cuenta que, durante las guerras de principios de siglo, crece el sector militar en la ciudad.

33 El Hassane Arabi (2006). *Magia y superstición: santos y santuarios en Marruecos*. Madrid: Clan A. Gráficas, p. 13.

control de estas poblaciones, como sostiene Laurence,³⁴ forma parte de la política europea (sobre todo, de la británica y francesa) desde al pasado hasta el presente. Y así se reflejará a partir de la firma del Tratado de Amistad Hispano-Francés de 1912, con el que da comienzo el Protectorado español en Marruecos. En este contexto, resulta significativa la creación en Melilla, en 1913, de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas, compuesta por representantes del Alto Comisariado, la Junta de Arbitrios, la Cámara de Comercio, la Asociación de la Prensa, delegados cherifianos y representantes de los comerciantes musulmanes, bajo la presidencia del general Jordana, cuyo objetivo era el «fomento de los intereses morales de los indígenas vecinos de la plaza y de la zona ocupada».³⁵ En la primera sesión de la junta, se acordó erigir una mezquita y una *zawiya* «donde los comerciantes musulmanes de la ciudad y los marroquíes que forman parte de la población flotante pudieran celebrar sus cultos. Se trataba de dar a los indígenas clara idea del respeto que nos merecen sus creencias, demostrándoles con hechos los altruistas propósitos que inspiran el Protectorado de España».³⁶ A esto se añadía cercar el Cementerio de Sidi Guariach para su protección, y la financiación del culto en los morabitos.

A través de las disposiciones y de las peticiones que recibe la junta moral, pueden conocerse algunos aspectos de la religiosidad musulmana en aquel momento, así como de su nivel de seguimiento. Así, por ejemplo, se pide a la junta que se vele por el cumplimiento del ayuno de Ramadán:

Ha comenzado el Ramadán. Desde hoy las baterías de la plaza harán un disparo al amanecer y otro al anochecer para marcar las horas del ayuno. Una comisión de moros notables, presidida por Bachir Ben Zenna, visitó al general Jordana para suplicarle que, como presidente de la Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas, obligue a estos durante la cuaresma de Ramadán a que observen en público el precepto del ayuno. El general Jordana prometió tomar interés en el asunto.³⁷

Se delegaba de esta forma parte del control de la observancia religiosa a la junta. Ya Eliseo Reclus, en esa misma época, decía que «la mayoría de los supuestos discípulos del profeta solo es religiosa en apariencia [...]. Los musulmanes suelen limitarse a ciertos actos exteriores, como los católicos indiferentes cuyos dedos han conservado el movimiento maquinal del signo de la cruz».³⁸ Es decir, que la práctica rigurosa de la religión solo era seguida por un bajo porcentaje de la población.

La Junta de Fomento de los Intereses Morales de los Indígenas tendrá una corta duración y escasa actividad. En 1914, consiguen una pequeña financiación

34 Jonathan Laurence (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.

35 *El Telegrama del Rif*, Año XII Número 3604, 27 de junio de 1913.

36 Cándido Lobera (1924). «Hay que terminar la mezquita», *El Telegrama del Rif*, 18 de julio de 1924.

37 *Diario de Tortosa, Órgano del Partido Liberal-Dinástico*, año XXXI, n.º 9474, 5 de agosto de 1913.

38 Eliseo Reclus (1915). *El hombre y sus obras*. Tomo VI. Barcelona: Maucci, p. 413.

para la edificación de la mezquita y,³⁹ poco después, en 1915, el capitán de Ingenieros José de la Gándara Cividanes realiza el proyecto de una mezquita con *hammam* en el barrio de Concepción Arenal, pensada como un edificio de planta triangular y torre central con formas sencillas centradas en el arco de herradura repetido.⁴⁰ Se inician las obras en ese año, pero pronto quedan paralizadas por falta de fondos para continuar su ejecución y, poco después, se abandona la obra.

Con la rebelión del Abdel Krim, y el enfrentamiento bélico que le siguió, nadie volvió a recordar el tema de la mezquita, e incluso en la prensa de la época prácticamente desaparece cualquier referencia a las formas de religiosidad islámica. No será hasta el final de la guerra del Rif cuando España desarrolle de forma efectiva la administración colonial en su zona del Protectorado, las teorías africanistas se alejan del romanticismo anterior y comienzan a plantearse desde una doctrina de «acción».⁴¹ En esta línea se retoma, en 1926, la construcción de la mezquita y el arquitecto de la Alta Comisaría, José Larrucea, proyecta un edificio en el que además de la sala de oración se contempla que albergue también las oficinas del delegado del gran visir, una *zawiya*, un *hammam*, un *fondac* y una sala de justicia, además de una escuela coránica y una residencia de estudiantes. El conjunto arquitectónico fue inaugurado el 19 de octubre de 1927, con presencia de las autoridades militares, civiles y religiosas del Protectorado, así como de los comerciantes musulmanes de la ciudad.⁴² En tanto que la administración colonial durante el Protectorado utilizó la fórmula del «gobierno indirecto»,⁴³ según la cual el gobierno social y religioso recaía en manos marroquíes, en el Majzén, bajo la dirección del jalifa, esta mezquita pasó a depender de la institución marroquí desde su inauguración, añadiéndose a los servicios religiosos que el Majzén proporcionaba en la ciudad.

A partir de la década de los treinta se produce un aumento de la población musulmana en Melilla, debido tanto al establecimiento efectivo del Protectorado como a las perspectivas de desarrollo económico asociado al mismo; esta población va distribuyéndose por los distintos «barrios musulmanes». Algunas familias musulmanas procedentes de las zonas limítrofes de la ciudad, vinculadas entre sí por

39 «Igualmente obtuvo las 15.000 pesetas que ha solicitado por lo pronto la junta que toma a su cargo el fomento de los intereses morales de los indígenas de la zona ocupada y que ha de destinar a la erección de una mezquita como demostración a los moros de que no atenta España contra su religión» (*El Telegrama del Rif*, año XIII, n.º 3792, 9 de enero de 1914).

40 Antonio Bravo Nieto (1996). *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano: arquitectos e ingenieros en la Melilla contemporánea*. *Op. Cit.*, pp. 317-320.

41 Vicente Moga (2007). «Los tejedores de ensueños. Tras la “pared de tela de araña” del Protectorado (1912-1956)». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 37, 1, pp. 109-129. Para una mejor comprensión de las formas de religiosidad musulmana bajo el Protectorado español en Marruecos, puede consultarse Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.*

42 *El Telegrama del Rif*, año XXVI, n.º 9909, 19 de octubre de 1927. La comunidad que en la actualidad se encarga de esta mezquita, también conocida como Mezquita del Buen Acuerdo, del Zoquillo o Mezquita Bacha, está inscrita como asociación sociocultural en el registro de la ciudad desde 2009.

43 El *gobierno indirecto* es el mantenimiento de la autoridad colonial sobre los nativos a través de sus autoridades e instituciones tradicionales. Es decir, consiste en utilizar y adaptar las estructuras autóctonas para el gobierno de la zona sin crear una red administrativa nueva y bajo la supervisión y el control de los administradores coloniales.

relaciones de parentesco, y que establecieron relaciones clientelares con los militares, obtuvieron la nacionalidad española aculturándose, aunque manteniendo sus identidades múltiples (hecho que no siempre se ha entendido), de modo que se configuraron como una élite rifeña de comerciantes y notables. Estos comerciantes participan activamente en la vida social y cultural de la ciudad. También la prensa daba noticia puntual de los principales eventos religiosos musulmanes (fiestas, romerías, el Ramadán, etcétera).

Con motivo de la visita del alto comisario, conde de Jordana, a Melilla, los comerciantes musulmanes le agasajan con una «espléndida comida a usanza mora en la morada suntuosa del acaudalado comerciante sidi Hamed Amor [...] habían sido invitadas a las fiestas todas las autoridades de la ciudad y representaciones de entidades oficiales y particulares [...]. Las bellas hijas de Amor pusieron una nota de distinción en la agradable velada, interpretando al piano selecto repertorio de composiciones populares españolas».⁴⁴

Asimismo, en los años treinta es el momento en el que florece la cofradía Alawiya. Esta *tariqa*, creada en Argelia en la primera década del siglo XX, se difunde rápidamente en los años veinte por la zona de Guelaya y del Rif oriental, debido tanto a la acción de los misioneros como a la de los rifeños que trabajaban como temporeros en Argelia, y a los que la cofradía facilitaba el acceso al mercado de trabajo. Mateo Dieste señala que entre las razones del éxito está el que se constituyera como «un movimiento surgido bajo la dominación colonial y en un contexto de redefinición del islam ante los procesos de modernización»,⁴⁵ entre los que se encuentra la transformación del concepto de *comunidad* y los cambios en la institución del parentesco. De modo que esta *tariqa* daba respuesta, mediante un modelo de renovación religiosa, a los efectos de la colonización en la vida social, siendo capaz de formular códigos válidos de conducta en espacios no musulmanes. El *muqaddam* de la Guelaya, sidi Muhammad al-Hajj Tahar, que se había formado en Argelia con el fundador de la *tariqa*, regresó a la zona de Frajana en 1920 con la misión de difundir la cofradía; pronto tuvo numerosos seguidores y, ante la amenaza que suponía para otras cofradías, fue denunciado a las autoridades españolas y encarcelado en varias ocasiones, aunque mantuvo su actividad de propaganda religiosa de forma ininterrumpida. Tras la última excarcelación, se le prohibió realizar reuniones, sin embargo él las siguió organizando de forma clandestina, siendo Melilla uno de los lugares de reunión. Será al finalizar la guerra civil cuando sidi Muhammad al-Hajj Tahar construya la *zawiya* en la zona denominada Cerro de la Palma Santa.

Con el estallido de la guerra civil se produjo una política de control y atracción de las principales autoridades religiosas en la zona del Protectorado, que incluía a los líderes de las distintas *туруq*, tanto para gestionar a la población musulmana de las ciudades españolas, como para que no dificultaran la recluta de

44 El *Telegrama del Rif*, Año XXVII, Número 10251, 15 de diciembre de 1928.

45 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.*, p. 369.

soldados. En este último sentido hay que mencionar que, si bien las Fuerzas Regulares habían sido utilizadas por el gobierno republicano en 1934 para sofocar el levantamiento obrero asturiano,⁴⁶ será en el periodo de 1936-1939 cuando varias decenas de miles de soldados marroquíes luchan en el bando insurgente.⁴⁷ Para estos últimos se desarrolló un entramado logístico en el que pudieran desenvolverse de forma adecuada, según las prescripciones religiosas, tanto en los aspectos espirituales como materiales. Así, dispusieron de imames y alfaquíes, se tuvieron en cuenta las prescripciones alimentarias, se habilitaron hospitales y cementerios musulmanes o se agradecieron de distintas formas sus servicios. Uno de estos cementerios, ubicado en Barcia (Asturias), se construyó en previsión de una alta mortandad de regulares en la campaña de Escamplero (en abril de 1937); los fallecidos fueron menos de los esperados y sus identidades se desconocen, no obstante, según una investigación de varios años realizada por una vecina de la localidad, esta concretó que los allí enterrados procedían del Tabor de Melilla.⁴⁸

En cuanto a la actuación política durante la guerra civil en Melilla, y en Ceuta, es necesario mencionar dos acciones significativas, que forman parte de la memoria colectiva, y que sientan las bases de pautas de actuación y reivindicaciones posteriores por parte de los musulmanes: el patrocinio de la peregrinación a la Meca y la creación de las Comunidades Musulmanas. En el año 1937, se inicia el patronazgo de la peregrinación a la Meca. Este se presentó (junto al reparto gratuito de corderos entre la población necesitada y la declaración de fiesta oficial el *Aid al-Kebir* por parte del Alto Comisariado) como un reconocimiento a la colaboración musulmana en la guerra civil y como un mecanismo de fidelización de las poblaciones del Protectorado, mostrando una voluntad de respeto y colaboración con la religión islámica, muy acorde a la retórica del africanismo español que fue desarrollada por el régimen franquista.⁴⁹ El viaje de peregrinación, que parte de Ceuta y recoge peregrinos en Melilla, se realizaba a bordo de motonaves de la Compañía

46 Valentín Álvarez Martínez, David Expósito Mangas y David González Álvarez (2006). «El cementerio moro de Barcia: breve acercamiento a su estudio», en *Actas del I Congreso de Estudios Asturianos*. Tomo V. Comisión de Artes, Arquitectura y Urbanismo. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, pp. 131-150.

47 Sobre las tropas marroquíes en la guerra civil, véase María Rosa De Madariaga (2002). *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española*. Barcelona: Martínez Roca; José Luis de Mesa (2004). *Los moros de la Guerra Civil española*. San Sebastián de los Reyes (Madrid): Actas.

48 Sol Tarrés y Jordi Moreras (2012). Patrimonio cultural funerario. Cementerios de las minorías religiosas en España, en *Beatriz Santamarina Campos. Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*. Valencia: Germania/Asociación Valenciana de Antropología, pp. 267-283.

49 Posteriormente, también será interpretado como una iniciativa de política exterior del régimen franquista durante el periodo del aislamiento internacional, por medio del cual se quería demostrar su disposición a establecer nuevos contactos diplomáticos. Para más información sobre el patrocinio de la peregrinación a la Meca puede consultarse: Sol Tarrés y Jordi Moreras (2013). *Sentimental Colonialism: The Promotion of the Muslim Pilgrimage to Mecca by the Spanish State (1937-1972)*, en *International Symposium Europe and Hajj in the Age of Empires: Muslim Pilgrimage Prior to the Influx of Migration*. Leiden: Institute for Religious Studies; o Josep Lluís Mateo Dieste (2013). *The Franco Pilgrims: The View of the al-Hajj by Spanish Colonial Officer (1949)*, en *ibidem*; Mercè Solà (2001). «L'organització del pelegrinatge a la Meca per Franco durant la guerra civil», *L'Avenç*, 256, pp. 56-61.

Transatlántica como el Dómine,⁵⁰ el Marqués de Comillas o el Plus Ultra, salvo el del año 1949 que se realizó en avión, y era patrocinado conjuntamente por la Alta Comisaría de Marruecos y el Majzén. La Alta Comisaría sufragaba el viaje de algunos peregrinos que no disponían de medios para hacer el peregrinaje, o bien de aquellos a los que se quería recompensar; y el Majzén se encargaba de proporcionar un jefe religioso al que prestaban apoyo otros cargos específicos (cadi, adul, imam...), que formaban parte también del comité oficial del viaje y se encargaban de resolver aquellas circunstancias que podían ocurrir durante el viaje, como litigios, redacción de testamentos y últimas voluntades, certificación de defunciones durante el viaje, matrimonios, etcétera. Estos viajes se realizaron entre 1937 y 1939, se cancelan durante la Segunda Guerra Mundial y vuelven a ser patrocinados entre 1949 y 1953.

Por otra parte, y con el fin de facilitar el gobierno y el control de la población musulmana de Ceuta y de Melilla, se constituyen en diciembre de 1937:

Las Comunidades Musulmanas de españoles para la salvaguardia de su religión, usos, costumbres e instituciones sociales. Al frente de la Comunidad habrá un Presidente que las representará el cual estará asistido de varios Vocales [...]. La Comunidad tendrá domicilio social en un local o edificio que se denominará «Casa de la Comunidad Musulmana», en la cual ondearán las banderas española y la verde del Imam.⁵¹

Se trataba de asociaciones con fines fundamentalmente sociales y de organización del culto islámico, competencias que serán a partir de ese momento exclusivas, ya que en la misma ordenanza «se declara fuera de la competencia de las demás instituciones oficiales de Ceuta y Melilla todo lo que se relacione con el culto musulmán». Lo que estaba acorde al marco del gobierno indirecto: el imam de las comunidades era el jalifa (en cuyo nombre se hará la oración); la inspección de las comunidades musulmanas era militar, si bien la gestión de las mismas era civil, organizada a partir de un consejo directivo compuesto por un presidente, vocales y un secretario, y un cadí encargado de que estas comunidades cumplieran con su misión. Se nombró como presidente honorario de la Comunidad Musulmana de Melilla al militar español y caíd sidi Mohammed Mizzian Belkacer, mientras que el primer presidente efectivo fue sidi Ahmed Amor Zrak.

La Comunidad Musulmana tenía como cometido la construcción o habilitación de mezquitas, la organización de la justicia islámica (de acuerdo con el Majzén), la propuesta de creación de escuelas de niños y de niñas, los baños (*hammam*), los zocos, los cementerios, los recintos especiales para cárceles, el asilo de

50 El grupo empresarial Comillas también tenía intereses mineros en el Rif oriental. Para más información sobre este aspecto puede consultarse Martín Rodrigo y Alharilla (2002). Una avanzadilla española en África: el grupo empresarial Comillas, en Eloy Martín Corrales. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912): de la guerra de África a la «penetración pacífica»*. Op. Cit., pp. 133-165.

51 Ordenanza del Excmo. Sr. Gobernador General de las Plazas de Soberanía, Boletín Oficial de la Zona del Protectorado Español de Marruecos, n.º 33, 30 de noviembre de 1937.

ancianos e inválidos, el reformatorio de niños, las juntas de beneficencia y la construcción de alcaicerías, y prestaba especial atención a la creación y mantenimiento de un censo de musulmanes españoles. Es muy significativo que en la ordenanza de creación se mencione expresamente que en «el Instituto de Segunda Enseñanza de Melilla se crea una cátedra de árabe literal. Se declara obligatoria la enseñanza del árabe literal para los musulmanes que cursen el estudio del bachillerato durante todos los cursos de este». La obligatoriedad del árabe en la enseñanza secundaria pública responde a distintos motivos interrelacionados en el marco de la importancia que se da a la educación durante el Protectorado, el inicio de una regulación de la enseñanza hispano-árabe e, indirectamente, forma parte de la discusión mantenida entre los arabistas de la época sobre las distintas consideraciones que tienen el árabe clásico, el dialectal marroquí y el amazigh (bereber). Los motivos se justifican desde la necesidad de contrarrestar la desconfianza de la población hacia la educación no tradicional (el árabe lo impartía un profesor marroquí) hasta constituir una forma de control político-social y económico de la población, y del territorio, en el marco de la acción colonial.⁵²

La Casa de la Comunidad Musulmana, sede social de la Comunidad Musulmana de Melilla, se inaugura al año siguiente de la creación de esta última y, durante una década, se centralizarán en ella las funciones que le fueron asignadas: Ayer fue colocada la primera piedra de la mezquita musulmana. El general jefe de la Circunscripción de Melilla, señor Álvarez Arenas, pronunció un discurso en el que elogió la adhesión del pueblo musulmán al generalísimo. Luego, fue inaugurada la Casa de la Comunidad Musulmana.⁵³

En 1938, comienza la construcción de la Zawiya al-Alawiyya en el Cerro de la Palma Santa, donde la tradición oral habla de una mezquita anterior emplazada en esa zona que fue demolida en ese año para erigir esta. La *zawiya* se convierte pronto en un importante centro de atracción para los musulmanes, inicialmente por las enseñanzas y prácticas dirigidas por sidi Muhammad al-Hajj Tahar.

Tras la muerte de Muhammad al-Hajj Tahar, en julio de 1946, se permitió su inhumación en el interior de la mezquita, de modo que su tumba se convirtió en lugar de peregrinación. La peregrinación, que se mantiene en la actualidad, tiene lugar en el mes de julio, aniversario del fallecimiento, y hasta la *zawiya* acuden varios miles de peregrinos procedentes de España, Europa y Marruecos. Tradicionalmente, los peregrinos procedentes de Marruecos disponían de una serie de lugares en el camino en los que descansar, lavarse y hacer sus oraciones; algunos de estos lugares estaban en el interior de Melilla, en oratorios familiares en las casas de musulmanes ricos. En la actualidad, quedan pocos de estos oratorios familiares que acojan peregrinos, pero entre ellos cabe mencionar el que dispone en su domicilio la familia propietaria de la fábrica de materiales de construcción (quienes a mediados de la década de los noventa construyeron la Mezquita az-Zeguah, o

52 Para una visión general de la educación durante el Protectorado español, puede consultarse Irene González González (2012). «Escuelas, niños y maestros: la educación en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq*, n.º 5-6, pp. 117-133.

53 *La Prensa, Diario Republicano*, año XXVIII, n.º 10.456, 24 de mayo de 1938.

Mezquita de los Tanques, en el interior de la fábrica, para que los trabajadores pudieran cumplir con sus obligaciones religiosas). Los actos que acompañan a esta peregrinación duran tres días, de jueves a domingo, durante los cuales se hacen sesiones de *dikr*, se celebran conferencias, se recuerda la memoria y las enseñanzas del fundador de la *tariqa*, se lee el Corán y se reflexiona sobre las enseñanzas que proporciona, se dan clases de *aqidah*, etcétera; la última noche hay una multitudinaria reunión colectiva, que incluye la oración y a la que suelen acudir las autoridades civiles, económicas y militares de la ciudad. En la actualidad, la *zawiya* está dirigida por el hijo de su fundador, Hach Mimón sidi Mohamedi Hach Tahar, y estas reuniones constituyen una ocasión para explicitar y reforzar la autoridad de esta *tariqa*.

Entre la población musulmana convivían, sin aparente conflicto, las formas de religiosidad formal, sostenidas y organizadas por la Comunidad Musulmana de Melilla, junto a formas de religiosidad tradicional, sostenidas por las *yama'a* ('comunidad') de cada barrio. A medida que la población musulmana va creciendo, también lo hacen sus necesidades y, a mediados del siglo XX, comienza la construcción de una nueva mezquita en el barrio del Polígono. Se trata de la Mezquita Central, o Mezquita del Rastro, levantada según el proyecto de Enrique Nieto y Nieto en julio de 1945 y que fue inaugurada en 1947. Es un edificio modernista con un alminar cuadrangular rematado en una linterna con cúpula, en cuyo interior se encuentra la mezquita, los baños y otras instalaciones. Algunas de las funciones de la Comunidad Musulmana de Melilla se irán trasladando a la Mezquita Central, como por ejemplo los servicios y rituales funerarios.

La última mezquita construida en este periodo es la que se ubica en el barrio Reina Regente, frente al Primer Tercio de la Legión y, por lo tanto, vinculada a los militares musulmanes. Es la Mezquita az-Zeituna (más conocida como Mezquita Aceituna), levantada en la década de los cincuenta y cuyo nombre responde a un olivo que se encuentra plantado en su patio. Este edificio es de las pocas mezquitas de Melilla que no cuenta con residencia para el imam, consecuencia lógica de su origen.

Desde el final del Protectorado hasta la actualidad

Durante todo el periodo de vigencia del Protectorado, mientras las fronteras políticas y administrativas se diluyeron en todo el territorio norteafricano, las internas se fueron cerrando e impermeabilizando en relación con las estructuras y relaciones sociales. De modo que, cuando tras la Independencia de Marruecos, en 1956, los musulmanes de la ciudad se vieron obligados a tener que escoger entre la nacionalidad española o la marroquí, la mayoría eligió la segunda con objeto de no tener problemas a la hora de entrar en Marruecos por cuestiones familiares o por negocios. Con ello se hacen explícitos los prejuicios históricos hacia esta parte de la población que se construye como marroquí, y por lo tanto foránea, a pesar de su arraigo en la ciudad: junto a los comerciantes y notables, un colectivo significativo en la ciudad eran los soldados de las Fuerzas Regulares que se habían ido estableciendo con sus familias en torno a los cuarteles, conformándose como una clase baja que se fue asentando en la periferia del centro modernista de la ciudad y

segregados, fundamentalmente, por razones de construcción étnica. De este modo hay un reforzamiento en las fronteras simbólicas, sociales y económicas entre el colectivo mayoritario y el minoritario de musulmanes. En este marco, cobra sentido la disolución de la Comunidad Musulmana de Melilla en ese momento, con lo que los musulmanes quedan en una situación de indefinición no solo jurídica, sino también en relación con su organización religiosa formal.

En 1958, se establece la tarjeta estadística, creada por el Gobierno de los Territorios de Soberanía; era un documento de identidad con validez censal que estará en la base del conflicto que surgirá en la segunda mitad de la década de los ochenta. Y, en relación con la segunda cuestión, se mantendrá informalmente la base asociativa religiosa tradicional, tanto con relación a las pequeñas *zawiyas* familiares y/o de barrio, como en torno a las mezquitas edificadas hasta ese momento, de cuyo cuidado y mantenimiento se ocupaban grupos de vecinos (*yama'a*) o asociaciones gremiales, como la de comerciantes, que voluntariamente las gestionaban y se ocupaban también de las necesidades materiales de los espacios de culto, llevaban comida al imam (quien en muchas ocasiones ejercía también como profesor de la escuela coránica, de cuyo sueldo vivía), etcétera. Ejemplo de estas mezquitas que surgen informalmente para cubrir las necesidades de los asentamientos que van teniendo lugar en el barrio de la Cañada es la Mezquita de la Cañada Alta, que según las fuentes orales consultadas se crea en 1968; o bien la que se edifica en el barrio de Batería Jota, conocida como Mezquita de la Palmera, y que data de la década de los setenta del siglo XX, cuando pasa de ser un oratorio familiar privado a mezquita de barrio. Ninguna de estas dos mezquitas sostiene una comunidad inscrita como entidad religiosa, lo que constituye una pauta en la ciudad.

Entre las distintas mezquitas existentes en la ciudad, la Central, o Mezquita del Rastro, era desde su creación el espacio de culto y de sociabilidad de referencia de los musulmanes de la ciudad. Por ello, cuando el ayuntamiento se hace cargo de ella al final del Protectorado, y se ubica en su interior la Dirección Provincial del Ministerio de Educación y Ciencia,⁵⁴ los colectivos musulmanes se van a unir para reivindicar el uso religioso de la misma y el mantenimiento de su gestión, configurándose así como un activo movimiento social:

La Comunidad Musulmana de Melilla era una organización consolidada. Después de la Independencia de Marruecos, España no reconoce ninguna organización religiosa, ni ninguna religión que no sea la católica, se disuelve la Comunidad Musulmana [...]. Entonces se empieza a reivindicar la Mezquita del Rastro, que la había expropiado el ayuntamiento, para que vuelva a manos de la Comunidad Musulmana. Incluso se tienen reuniones con Franco, hablaron con Franco planteándole el tema de la comunidad. El presidente de la actual Asocia-

54 «Nuestra Mezquita Central, construida y cedida su propiedad a los musulmanes por la Alta Comisaría de España en Marruecos en tiempos del Protectorado y administrada por el ayuntamiento desde el inicio de los años sesenta por desavenencias entre los dirigentes musulmanes sigue sin ser devuelta a la CIM» (véase Abduljabir Abu Ibrahim Molina [1997]. «Limitaciones a la libertad religiosa de los musulmanes de Melilla», *Verde Islam*, n.º 7, pp. 89-93).

ción Musulmana intentaba conjugar la tradición con lo nuevo. Es que nosotros intentamos conjugar un poco el hecho democrático con la tradición. En el 62, fue la última reunión con Franco antes de que sacaran la ley de libertad religiosa, que se hizo en el 67. Y ese fue el paso que a nosotros nos permitió recuperar oficialmente la Asociación Musulmana de Melilla, con el objetivo de recuperar la mezquita para la comunidad musulmana, para seguir funcionando [...].⁵⁵

De este modo la Asociación Musulmana de Melilla, que es la primera asociación musulmana que se inscribió en el Registro de Asociaciones Confesionales No Católicas y de Ministros de Culto no Católicos en España en noviembre de 1968, al amparo de la Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa de 1967, se constituye como heredera de las formas de organización anteriores, adaptándose a las nuevas circunstancias que se van produciendo y manteniendo la autoridad en la representación de los musulmanes de la ciudad durante poco más de dos décadas. La Asociación Musulmana de Melilla mantendrá una estrecha relación con otras asociaciones islámicas que se van constituyendo en España,⁵⁶ y se integrará más tarde en la Asociación Musulmana de España (AME), con lo que pasará a estar presente en el proceso de negociación de la declaración de notorio arraigo del islam en España, en la primera constitución de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), en la que uno de sus representantes dirigirá el área de las comisiones preparatorias de las conversaciones con el Estado español, y en la posterior negociación del Acuerdo de Cooperación de 1992.

La Ley Orgánica 7/1985, del 1 de julio, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros, más conocida como ley de extranjería de 1985, marca un punto de inflexión en la situación. Esta ley contemplaba un trato preferencial para los extranjeros procedentes de las excolonias españolas, en las que los musulmanes ceutíes y melillenses no estaban incluidos. A ello se unía el hecho de que la posesión de la tarjeta estadística no suponía ningún tipo de reconocimiento legal, por lo que esta ley amenazaba a la mayoría de los musulmanes de las dos ciudades con la expulsión. Según el censo realizado en 1986, la expulsión afectaba a la mayoría de la población musulmana, pese a que una gran parte de ella había nacido en Melilla. Desde el primer momento, comienzan una serie de revueltas protagonizadas, en muchas ocasiones, por los descendientes de los soldados de las Fuerzas Regulares, que tienen su origen en los barrios periféricos de Melilla y que van acompañadas de reivindicaciones y acciones en dos líneas: por una parte, la reacción popular (en ocasiones violenta, explicitada en caceroladas, manifestaciones y enfrentamientos

55 Secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla en una entrevista realizada en 2011. Por otro lado, el presidente de la Comunidad Islámica de Melilla, Annour (en una entrevista realizada en 2010), también recuerda esta primera asociación creada tras el Protectorado: «En 1962 se fundó esta Comunidad Musulmana, el presidente era Kaddur Adda Aisa, mi padre, lo que pasa es que no se registró, pero es la primera». Sería interesante poder realizar una recopilación y análisis exhaustivo de la documentación que guardan las distintas familias sobre el periodo anterior al año 1985.

56 Sobre los procesos de institucionalización del islam en la España contemporánea, puede consultarse: Sol Tarrés y Javier Rosón (2014). «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos», *Awraq*, n.º 9, pp. 147-169.

con la policía) y, por otra, una reacción política centrada en la figura de Aomar Dudú.⁵⁷ En este ambiente de movilización social surgen diversas asociaciones (Terra Omnium, Averroes, Neópolis, etcétera) que adoptan el término *musulmán* como marcador étnico de identidad, que no religioso, reforzando así una práctica consuetudinaria que venía siendo utilizada tanto por la población como por las instituciones:

Hablar de *comunidad musulmana* es habitual, pero fíjate lo fuerte que es el definir a un grupo étnico por su condición religiosa, esto no es baladí; en cambio, aquí lo tenemos asumido con muchísima naturalidad. ¿Por qué se impone el calificativo de *musulmán*? Nosotros en los años ochenta, cuando organizamos el Comité Organizador del Colectivo Musulmán [Comité Coordinador del Pueblo Musulmán de Melilla], lo llamamos así porque nosotros sabíamos que nos iban a dar por todas partes si hablábamos como comunidad marroquí, porque hasta entonces no teníamos la condición de ciudadanos. El discurso de la época hablaba de la «marcha de la tortuga», que era que los marroquíes íbamos asentándonos en Melilla para luego adquirir derecho político y marroquinizar Melilla, y a la mínima nos ponían el sambenito de la quinta columna de Marruecos en Melilla. Pero, si éramos un colectivo que emprende un movimiento social, hay que llamarlo de alguna forma, y *marroquí* no nos podíamos llamar. Si hablábamos de comunidad *bereber* o *rifeña*, nos iban a machacar desde Marruecos y desde aquí; entonces no nos quedaba otra forma de identificarnos que como *colectivo musulmán*.⁵⁸

Es por ello que, al asimilar instrumentalmente los movimientos sociales a la identidad religiosa, en el discurso de este colectivo se entremezclan cuestiones sociales, económicas y políticas, así como las relativas a la integración social y la exclusión. Un discurso que se irá interiorizando al mismo tiempo que, desde la perspectiva del «otro» no musulmán, las demandas y peticiones sociopolíticas se van a equiparar a las religiosas, marcando así una de las características que singularizan a la minoría musulmana melillense.

Las movilizaciones iniciadas en 1985, y fundamentadas en estos activos movimientos sociales, políticos y acciones vecinales, en donde las mujeres tenían también un papel significativo, culminarán con el reconocimiento de la nacionalidad española y, en 1987, se inicia del proceso de nacionalizaciones. Para guiar y apoyar la regularización, surge la Plataforma de la Comunidad Musulmana de Melilla, una organización informal en la que se unen las asociaciones religiosas que comienzan a gestarse y otras organizaciones vecinales y socioculturales. La plataforma se disolvió al finalizar el proceso de regularización. El dinamismo de estos movimientos sociales, y de las asociaciones surgidas de ellos, también puso de manifiesto la heterogeneidad de esta población, las afinidades y enfrentamientos

57 Para un análisis detallado de los procesos del 85-87, puede consultarse la obra de Ana I. Planet Contreras (1998). *Melilla y Ceuta: espacios-frontera hispano-marroquíes*, Op. Cit.; o bien Christiane Stallaert (1998). *Etnogénesis y etnicidad*. Barcelona: Proyecto A.

58 Secretario general de la Asociación Musulmana de Melilla en una entrevista realizada en 2011.

internos que, por ser estructurales, se mantienen, aunque adaptados al contexto actual. Asimismo, personas que tuvieron una especial implicación en este proceso van a formar parte activa de las asociaciones y comunidades religiosas que irán surgiendo a partir de ese momento en la ciudad: el Consejo Religioso Musulmán de Melilla (creado en 1990), la Comunidad Musulmana de Melilla (también de 1990) y la Asociación Religiosa Badr (inscrita en 1991).⁵⁹

Se empezó haciendo sesiones formativas en casas, ante esa necesidad, éramos grupitos reducidos, que nos estuvimos formando islámicamente en todos los campos religiosos: enseñanza del Corán, memorización del Corán, enseñanza de los dichos proféticos; conocer lo básico, se aprendían nociones básicas del árabe, para las personas que no conocíamos el árabe había un instructor, todo lo referente a lo básico de la religión, de jurisprudencia, de la historia del islam... Todo lo que son las disciplinas. Había varios instructores, había gente que tenía su licenciatura en estudios islámicos, que estudiaron en Fez, en Marruecos, gente preparada. Y podemos decir que de esas familias surgió la idea de Badr, de hacer la asociación.⁶⁰

Estas cuatro asociaciones formales van a participar, directa e indirectamente, en el proceso que culminará en la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992. Y es en este contexto en el que, por un lado, surgen nuevas mezquitas y entidades religiosas: como, por ejemplo, la Mezquita de la Carretera de Hidum, gestionada por la asociación religiosa Abu-Bark as-Siddik (inscrita como entidad religiosa en 1999); la Mezquita de la Bola, en el barrio de Cabrerizas, inaugurada en octubre de 1994; la Mezquita al-Mohsinin del barrio Real, que data de 1996; la Mezquita ad-Darisa o del Monte de María Cristina, también de 1996.⁶¹ Por otro lado, es el momento en el que los musulmanes de la ciudad consiguen hacer realidad una reivindicación centenaria: disponer de un cementerio islámico en la ciudad, ya que hasta ese momento eran inhumados en el Cementerio marroquí de Sidi Guariach.

De la unión de estas cuatro comunidades (Asociación Musulmana de Melilla, Consejo Religioso Musulmán de Melilla, Comunidad Musulmana de Melilla y la Asociación Religiosa Badr), surge la Comisión Islámica de Melilla (CIM), inscrita como entidad religiosa federativa el 17 de junio de 1994 con una junta directiva encabezada por cuatro secretarios generales (uno por cada una de las entidades que la componían), y se configura como interlocutora entre el colectivo musulmán y las autoridades locales.

59 Para una aproximación más detallada de las distintas asociaciones y entidades existentes en la actualidad en Melilla, puede consultarse: Oscar Salguero (2013). Las comunidades musulmanas de Melilla, en *Rafael Briones Gómez, Sol Tarrés y Oscar Salguero Montaño. Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla. Op. Cit.*, p. 301-348.

60 Representante de la Asociación Religiosa Badr en una entrevista realizada en 2011. Hay que tener en cuenta que, desde el final del Protectorado y ante la escasez de escuelas coránicas en la ciudad, aquellos que querían aprender árabe clásico y el Corán acudían a las mezquitas que había en la cercana localidad marroquí de Farjala.

61 Bastante posterior, de 2005, es la denominada Mezquita Blanca, en la Cañada.

Desde el momento de su creación, la CIM reivindica, y más tarde se hace cargo, la gestión de la Mezquita Central (a través del Consejo Religioso Musulmán de Melilla) tras la restauración que el ayuntamiento de la ciudad realiza entre 1993 y 1994, así como del cementerio (gestión administrativa, económica —la mayor parte de la financiación que recibe de la Ciudad está destinada a cubrir los gastos de los trabajadores del cementerio—) y de la Mezquita ar-Rahma, o Mezquita del Cementerio, cuyos responsables se encargan de los rituales funerarios. A ello se añade la organización de las principales fiestas islámicas, de conferencias y cursos de formación islámica, actividades sociales y benéficas, o la edición del boletín islámico *Al-Yama'a*, que tuvo una amplia difusión internacional y estaba dirigido a toda la *umma* de habla hispana. Asimismo, impulsó desde el principio el desarrollo del Acuerdo de Cooperación en relación a la educación islámica, de modo que desde el curso 2001-2002 se imparten clases de educación islámica en las escuelas públicas melillenses (en la actualidad, hay once profesores de religión islámica). Otro de los aspectos que se han reivindicado desde la CIM es la formación de imames españoles, ya que hasta este momento la mayoría de los imames de las mezquitas son de origen marroquí.

Teniendo en cuenta que la CIM organiza numerosas actividades culturales, resulta significativo señalar que, más de cien años después, los musulmanes de la ciudad sigan reivindicando lo mismo que en 1902, Saturnino Jiménez y Cándido Lobera Girela, entre otros, reivindicaron:

«Necesitamos un centro cultural musulmán donde podamos reunirnos, donde podamos debatir cosas, donde podamos dar clase, por ejemplo de religión, con conferencias... para ayudar a la convivencia; es un proyecto que urge mucho. Si nosotros tenemos un centro islámico aquí, nosotros podemos formar a los imames aquí en Melilla, que es muy importante, no tenemos que depender de nadie».⁶²

Pese a la actividad de la CIM, no todos los musulmanes de la ciudad están conformes con la gestión que se realiza:

Esta comunidad surge de un grupo de amigos y eso, y hemos pensado que... que había cosas en el aspecto religioso aquí en Melilla con las que nosotros no estamos conformes, y, bueno, hemos decidido entre un grupo de amigos crear una comunidad, no asociación, una comunidad religiosa.⁶³

Por lo que en los últimos años han surgido varias entidades religiosas nuevas, como son la Comunidad Islámica de Melilla Annur (2009), la Comunidad Musulmana Andalusí de Melilla (2009), la Asociación Islámica al-Hidaya de Mujeres Musulmanas (2010), la Comunidad Islámica al-Ihsan (2011), la Comu-

62 Responsable del Consejo Religioso Musulmán en una entrevista realizada en 2010.

63 Responsable de la Comunidad Islámica de Melilla Annur en una entrevista realizada en 2010.

nidad Islámica de Melilla el-Fateh (2012) y la Comunidad Islámica Imam Malik de Melilla (2012).

En este marco de crítica interna y externa, la CIM decide actualizarse, por lo que se promueve una modificación estatutaria de gobierno interno (entre otros aspectos se contempla la posibilidad de que otras entidades religiosas ingresen en ella), así como la celebración de elecciones para elegir un nuevo equipo de gobierno. En enero de 2010, se celebran las elecciones, ensayándose un nuevo modelo en el asociacionismo español de acuerdo a la idea de «un musulmán, un voto»: se elaboró un listado de musulmanes de la ciudad, compuesto por todos aquellos que previamente se habían inscrito en un censo específico para votar, y se establecieron urnas electorales en todas las mezquitas de la ciudad. Tras estas elecciones se inicia una nueva etapa en el funcionamiento de la CIM, que se va a caracterizar por la preeminencia de la Asociación Badr en sus principales órganos de gestión, y cuya continuidad se afirma tras las últimas elecciones, celebradas en 2014.

La Comisión Islámica de Melilla se configura como la principal entidad federativa de la ciudad e interlocutor válido con las autoridades. Resulta muy significativo que, en el discurso actual de la CIM, se hable de la necesidad de que todas las entidades religiosas de la ciudad se unan bajo el paraguas de la CIM (promoviendo indirectamente la desaparición de los distintos grupos y entidades), y que esta se responsabilice y gestione todo lo relativo a los musulmanes y los espacios de culto islámicos.

Nosotros abogamos por la disolución de Badr y del resto de entidades, pero por una sencilla razón: si estamos por la unidad, si estamos por el colectivo, si estamos por la representatividad no debe existir Badr, no debe existir el Consejo Religioso, no debe existir, y nosotros siempre lo hemos dicho. [...] Lucharemos para que todas las entidades, las cuatro que están en la CIM, desaparezcan, por lógica propia si es que estamos por esa unidad.⁶⁴

En definitiva, la CIM se está constituyendo, implícitamente, en la heredera efectiva, actualizada y adaptada al contexto sociopolítico contemporáneo, de las formas de organización y estructuración de los musulmanes que se han construido en Melilla durante más de siglo y medio.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Sol Tarrés es doctora en Antropología Social y profesora de Antropología en la Universidad de Huelva. Es especialista en el ámbito de la diversidad religiosa en España (religiosidad islámica), en el patrimonio cultural de las minorías religiosas y en la expresión religiosa de la muerte. Ha formado parte, o dirigido, varios proyectos nacionales e internacionales relacionados con estas temáticas, como: el mapa

64 Responsable de la Asociación Religiosa Badr en una entrevista realizada en 2010.

de las minorías religiosas en Andalucía y en las ciudades autónomas de Ceuta y de Melilla, cuyos primeros resultados se encuentran en el libro: *Encuentros, diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla* (Icaria, 2013). Tiene más de medio centenar de publicaciones, entre artículos, libros y capítulos de libros, entre los que se puede mencionar la *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios* (FPC, 2013), *¿Y tu (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía* (Icaria, 2010), «La Yamaat al-Tabligh en España» (Bellaterra, 2012), «Les cimetières musulmans en Espagne: des lieux de l'altérité» (*Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2012), «La religiosidad de los inmigrantes magrebíes en Andalucía» (*Antropológicas*, 2007), o «De la religiosidad popular a la religión de los andaluces y a la diversidad religiosa. 25 años de Antropología de la Religión en Andalucía (1985-2010)» (Signatura Demos, 2011). Igualmente, ha formado parte, entre otros, del Seminario Internacional de Expertos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en temas de racismo e islamofobia.

RESUMEN

En la ya abundante bibliografía relativa al asociacionismo islámico y al proceso de institucionalización del islam, en el caso de Melilla la pauta ha sido situar el momento inicial en los procesos de 1985-87, derivados de la Ley Orgánica 7/1985 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros del 1 de julio, más conocida como ley de extranjería de 1985, y el subsiguiente proceso de nacionalizaciones. No obstante, antes de llegar a ese momento, los musulmanes de la ciudad ya habían desarrollado distintas formas de organización religiosa. Para realizar una aproximación holística del proceso de institucionalización del islam en esta Ciudad Autónoma, es necesario trazar las líneas seguidas en el último siglo y medio de presencia efectiva de los musulmanes en la ciudad.

PALABRAS CLAVE

Melilla, musulmán, asociacionismo islámico.

ABSTRACT

The pattern in the already abundant literature on the Islamic associative movement and the institutionalisation of Islam has been to date the beginning of these processes in Melilla from 1985 to 1987, the result Organic Law 7/1985 of July 1 on the Rights and Freedoms of Foreigners in Spain, better known as the Immigration Act of 1985, and the subsequent nationalisation process. However, the city's Muslims had already developed various forms of religious organisation before that point. In order to take a holistic approach to the institutionalisation of Islam in this autonomous city it is necessary to trace the lines followed in the last century and a half of effective Muslim presence in the city.

KEYWORDS

Melilla, Muslim, Islamic associative movement.

الملخص

في إطار البليوجرافيا الوفيرة المتعلقة بالترابط الإسلامي ومأسسة الإسلام، تم في مليبية وضع نقطة البداية في عمليات 1985-87 المستمدة من القانون الأساسي 1985/7 بشأن حقوق وحرّيات الأجانِب بتاريخ 1 يوليو/تموز، المعروف أكثر بقانون الأجانِب لعام 1985، وما تلاه من عملية التجنيس. ولكن، قبل الوصول إلى تلك النقطة، كان المسلمون في هذه المدينة قد عملوا على تطوير أشكال مختلفة من التنظيم الديني. ولوضع نهج شامل لمأسسة الإسلام في هذه المدينة المستقلة، من الضروري رسم الخطوط المتبعة في القرن ونصف الماضي في ظل الوجود الفعلي للمسلمين في مليبية.

الكلمات المفتاحية

مليبية، مسلم والترابط الإسلامي.