

¿Diálogo o confrontación de culturas en Ceuta? Un estudio de caso en un Instituto de Educación Secundaria

Dialogue or confrontation of cultures in Ceuta? A case study in a High School

Rafael Ángel Jiménez Gámez

Universidad de Cádiz. Facultad de Ciencias de la Educación. Departamento de Didáctica. Cádiz, España.

Resumen

Este trabajo está extraído de una investigación cualitativa, mediante estudio de caso, realizada en un Instituto de Enseñanza Secundaria de la ciudad de Ceuta, un enclave multicultural en el que conviven varias culturas, la hindú, la hebrea y, cuantitativamente, por encima de éstas, la cristiano-occidental y la árabo-musulmana. Aunque la población de esta última no es aún mayoritaria, las previsiones demográficas indican que, en algunas décadas, se igualarán la de estas dos últimas. Mientras tanto, se produce un interesante contacto de valores, que hemos analizado en el ámbito escolar y en su entorno. Tras explicar las características de la investigación realizada, revisamos la situación actual de la relación entre ambas poblaciones desde un punto de vista sociopolítico. A continuación describimos el contexto del instituto en el que realizamos el trabajo, para centrarnos después en el análisis de los estereotipos que los cristiano-occidentales han ido construyendo sobre los árabo-musulmanes, que son vistos como cerrados y fundamentalistas, aunque esta visión no sea compartida por todos los sectores del profesorado del instituto. Sin embargo, para los árabo-musulmanes, el racismo hacia ellos está disminuyendo. Por lo tanto, deberíamos hablar de confrontación, más que de diálogo entre ambas culturas. El dilema se produce entre la asimilación, que los cristianos exigen de los musulmanes, y una auténtica integración intercultural. Asimismo, los avances de la mujer musulmana para salir de las ataduras de la tradición son tangibles, aunque queden aún por superar muchos obstáculos. Creemos que sería necesario incentivar la mezcla entre ambas culturas y cualquier iniciativa para superar los estereotipos que dificultan el conocimiento y

la convivencia entre ellas. Por eso es fundamental que los ni1os y j3venes se eduquen juntos en escuelas e institutos. Asimismo, habr3a que incentivar la participaci3n de la mujer 3rabo-musulmana para que esta superase la posici3n de postergaci3n respecto al hombre.

Palabras clave: Ceuta, ciudad multicultural, valores interculturales, educaci3n intercultural, educaci3n antirracista, asimilaci3n cultural, integraci3n cultural, mujer e Islam.

Abstract

This work is part of a qualitative investigation, by means of a case study carried out in a Secondary High School in the city of Ceuta which is a multicultural enclave where the Hindu and Hebrew cultures coexist and, quantitatively, over these, the Christian-western and the Arabo-muslim cultures. Although the Arabo-muslim population is not still a majority, demographic forecasts indicate that in some decades both, Christian-western and Arabo-muslim population, will be equal. Meanwhile, there is an interesting contact of values taking place that has been analyzed within the school and its surroundings. After explaining the characteristics of the realised investigation, the present situation of the relation between both populations has been reviewed from a socio-political point of view. Next we described to the context of Secondary high school in which we carried out the work, to focus later on the analysis of the stereotypes that the Christian-western ones have been constructing about the Arabo-Muslims, that they are seen like closed and fundamentalist, although this vision is not shared by all the sectors of the teaching staff of school. Nevertheless, for the Arabo-Muslims, racism towards them is falling. Therefore, we would have to speak more of confrontation than of dialogue between both cultures. The dilemma is between the assimilation that the Christians demand from the Muslims and an authentic intercultural integration. We think that it would be necessary to stimulate the mixing between both cultures and any initiative to surpass the stereotypes that make difficult to the knowledge and the coexistence among them. For that reason it is fundamental that the children and young people are educated together in schools. Also, it would be necessary to stimulate the participation of the Arabo-Muslim woman so that this surpassed the position of delay with respect to the man.

Key words: Ceuta, multicultural city, intercultural values, intercultural education, antiracist education, cultural assimilation, cultural integration, woman and Islam.

Introducción: Ceuta, un contexto muy peculiar¹

Aunque no es objetivo directo de este trabajo, debemos situar mínimamente el contexto político y socioeconómico de esta población situada al otro lado del Estrecho de Gibraltar, al sur de la Península Ibérica.

Un primer dilema que está presente con persistencia en la geopolítica de la ciudad es su pertenencia a Europa, al asentarse en territorio español, y su situación en el norte de África. Si nos asomamos a la vertiente europeística, nos encontramos con que en marzo de 1999 se reciben 117 millones de dólares de la Unión Europea para la realización de proyectos de desarrollo en el periodo 2000-06. Si lo hacemos mirando a África, topamos con la innegable dependencia de la ciudad respecto al *binterland* marroquí y a las intermitentes oleadas reivindicativas de soberanía del gobierno marroquí, parece que dormidas desde el pintoresco suceso del islote de El Perejil, en julio de 2002. Los estudios *ad hoc* enfrentan los argumentos históricos, que no conceden derechos a Marruecos puesto que Ceuta es española mucho antes de la existencia del Estado marroquí, con los argumentos geográficos que defienden la entrega a Marruecos ante una posible recuperación de Gibraltar. Pero la situación geográfica de la ciudad ha provocado en la última década graves problemas para ubicar a los inmigrantes magrebíes y subsaharianos y a los menores marroquíes no acompañados, que se saltan la impermeabilizada frontera Schengen para tratar de llegar a la rica Europa, desde la cada vez más empobrecida África.

En el ámbito económico también nos encontramos con un fuerte contraste entre la crisis estructural que la ciudad padece. El *paro* aumenta constantemente. La minoría musulmana es la que presenta la peor situación en cuanto a los índices de *pobreza*. Aunque esta se encuentra extendida por toda la ciudad, se concentra en los distritos de mayoría musulmana. El *puerto* no se ha sabido adaptar a los nuevos canales marítimos de distribución internacional de mercancías y está cediendo importancia ante el emergente futuro superpuerto de Tánger. El turismo comercial de los peninsulares ha desaparecido tras la integración en Europa y el comercio *invisible* (no existe aduana comercial) con Marruecos tiene un futuro poco prometedor. Sólo gracias a las fuertes inversiones de la administración central se logran mantener en positivo algunos índices económicos. Sin embargo, este triste panorama contrasta con el enorme tráfico de divisas, el ajetreo de Mercedes y diamantes y, sobre todo, por lo menos desde hace diez años, de hachís, del que el norte de Marruecos es productor tradicional. En los últimos años, como consecuencia del dinero rápido del contrabando y, últimamente, del obtenido por el traslado a la península de emigrantes subsaharianos y magrebíes, se ha creado lo que podemos

¹ Esta breve introducción está sintetizada de Jiménez Gámez (2006a).

denominar una *cultura del pelotazo*, forjada en torno a jóvenes musulmanes de escasa formación y cualificación laboral que realizan con frecuencia ostentaciones de lujo y dinero, que irrita tanto a la población cristiano-occidental como a la población musulmana que vive de un trabajo lícito.

La situación política se ha caracterizado por su inestabilidad. En pocos años se ha ido pasando del liderazgo de los partidos estatales al auge de partidos localistas, que desembocó con la pintoresca y nefasta victoria del GIL en las elecciones autonómicas de 1999. En 2001, la autodestrucción de este partido, propiciada desde el PP, provocó una estabilidad nunca vista hasta ahora, presidida por los *populares*, que han ganado desde entonces todas las elecciones y que ha contemplado una importante subida de los *partidos musulmanes*, que se ha confirmado en las elecciones autonómicas de 2007.

Sobre la investigación

En junio de 2001 se firma el convenio entre la Universidad de Cádiz y la Consejería de Educación y Cultura de la Ciudad Autónoma de Ceuta, para el desarrollo de un programa de investigación sobre la multiculturalidad en Ceuta bajo el título *Comprender la multiculturalidad: El currículum de los centros educativos de Ceuta ante los/as estudiantes de cultura musulmana*, con los siguientes objetivos:

- Analizar en profundidad las experiencias positivas, problemas y dificultades que el currículum, en las diversas fases de su desarrollo, se está encontrando para tratar igualmente a los estudiantes de cultura musulmana.
- Ofrecer líneas de acción y estrategias para mejorar el desarrollo curricular comprensivo de los centros y aulas de Ceuta, en referencia de la atención de los estudiantes de cultura musulmana.

En un principio pensábamos abarcar al menos tres estudios de caso, pero las circunstancias hicieron que se quedara reducido a uno solo, el realizado en el IES Almína². Las técnicas de recogida y análisis de datos fueron:

⁽²⁾ Del estudio de caso aquí tratado se han extraído varias publicaciones (Jiménez Gámez, 2005, 2006a, 2006b)

- La *observación participante*, que quedó recogida en el *diario del investigador* o *diario de campo* que se fue redactando en los días siguientes a la confección del cuaderno de notas que se elaboró entre el 16 de abril y el 15 de mayo de 2004. Las citas que recogen datos de este diario aparecen en el informe con la abreviatura OB, seguida de la página del mismo. Como los datos estaban tomados en el corto periodo de un mes, nos ha parecido irrelevante el colocar la fecha exacta de la observación.
- Respecto a las *entrevistas*, se utilizaron las de tipo abierto y semiestructurado orientadas a facilitar la expresión de las opiniones con sinceridad y precisión. Las entrevistas nos sirvieron para recabar información, completarla y, sobre todo, para contrarrestar el sentido de nuestras percepciones y observaciones con el sentido dado por los profesores, alumnos y padres a sus actuaciones. Las catorce entrevistas realizadas y las referencias en el informe son las siguientes:

- E1, E11: profesores con experiencia.
- E5, E6: profesores noveles.
- E12: director.
- E8: jefe de estudios.
- E15: orientador.
- E2, E4, E10: alumnos de las dos culturas.
- E3, E7, E9: padres de las dos culturas.
- E14: conserje y madre.

Prácticamente nada tenemos que decir sobre la *selección de la muestra*, sólo que en este tipo de investigación siempre se realiza un *muestreo intencional*, en el que se hace una elección explícita basada en nuestro propio juicio sobre quién debe incluirse exactamente en la muestra. Este tipo de muestreo no busca la representatividad, como lo haría el probabilístico o aleatorio, sino que su propósito es la variabilidad, ya que tiene por objetivo lograr profundidad antes que generalidad de la información. El IES Almina se eligió, sobre todo, por la facilidad de acceso.

Tras la recogida de la información, realizamos varias lecturas intensivas del *diario del investigador* y de las *entrevistas* para extraer una primera relación de *categorías* que se pulieron posteriormente y se aplicaron *manualmente* (el volumen de información no hizo necesaria la utilización de ningún programa informático de tratamiento de datos cualitativos). Estas categorías permitieron organizar la información en esquemas y/o mapas conceptuales, como antesala del informe final redactado.

¿Moros o cristianos? Las relaciones entre las dos culturas en Ceuta

La población de Ceuta es heterogénea, la mayoría está formada por cristianos españoles y la minoría más numerosa es la musulmana, principalmente de origen marroquí. Los hebreos y los hindúes son colectivos muy reducidos. Los primeros están presente en la ciudad desde la conquista portuguesa y tras su expulsión vuelven a partir del siglo XIX, principalmente desde Tetuán, actualmente no pasan de los 2000. Los hindúes llegan a la ciudad a través de Gibraltar y Tánger, a partir de 1890, de origen paquistaní pero de religión hindú, son prácticamente todos comerciantes y apenas llegan a los 1.000 (Rontomé, 2003, p. 476). Según Tomás Bárbulo (El País Digital, 9-10-2005), actualmente, el 50% de la población es cristiana, el 47% musulmana, el 2% hindú y el 1% hebrea.

Podríamos afirmar que Ceuta es «una frontera cristiano-musulmana en la España actual» (Stallaert, 1998, p. 127), es la *frontera sur*, en contacto y comunicación directos, pero también en fricción permanente entre el Mundo Desarrollado y el Tercer Mundo (Cajal, 2003, p. 114), en el sentido de que, de un modo más latente que manifiesto, se produce un choque o conflicto cultural⁴, claro está, entre la mayoría (cada vez más minoritaria) cristiana y la minoría (cada vez más mayoritaria) árabo-musulmana (de extracción socioeconómica baja, en una amplia mayoría). Sin embargo, las fuentes cristianas internas equiparan a la comunidad musulmana con la judía y la hindú (que poseen un nivel socioeconómico medio y medio-alto) y realizan con frecuencia una evocación idílica de la ciudad como encuentro de culturas⁵.

La cultura, aún mayoritaria, cristiano-occidental insiste en su *centismo*, como indicador de españolidad, y reniega del rasgo de africanidad (Stallaert, 1998, pp. 133-134) puesto que éste es un arma importante de las reivindicaciones marroquíes sobre la ciudad. Los ceutíes son españoles de frontera, lo que les hace sentirse más españoles que los demás. Sin embargo, curiosamente, hay una gran distancia entre la autopercepción de los ceutíes y la imagen que existe en la Península, en la que aquellos son calificados de *moros*. En Ceuta, «religión, patriotismo y militarismo están vinculados» (p. 139). A diferencia de la Península, la población cristiana participa activamente en las festividades militares.

³ Utilizamos esta terminología para reproducir el lenguaje popular que, para la población árabo-musulmán suele caracterizarse como un tratamiento despectivo.

⁴ Stallaert (1998) emplea el término *etnia* frente al de *cultura*. Aunque no es este el lugar para esta discusión [véase al efecto Malgesini y Giménez, (2000, p. 159)], preferimos no utilizar el primero de ellos por evitar la cercanía y confusión del mismo al término *raza*.

⁵ Azurmendi (2003, p. 218) critica esta visión, en el caso de Melilla, cuando se refiere a los tres cementerios (cristiano, hebreo y musulmán) y afirma: «Los muertos de los tres cementerios constituyen la metáfora viva del inexistente cruce de culturas melillense: estamos bastante juntos, pero separados».

Desde este *centismo* y nacionalismo se está convencido de que existe un complot entre Marruecos⁶ y el gobierno español para negociar el futuro de Ceuta. Para los cristiano-occidentales, Marruecos cuenta con la colaboración de los musulmanes de Ceuta, pero éstos, sin embargo, la desmienten y exigen ser consultados, en el caso de que se negocie el futuro de la ciudad. Claro que, si defienden su total independencia del mundo musulmán⁷, corren el riesgo de perder su identidad cultural y, si aceptan el apoyo de los musulmanes del *binterland*, pueden ser culpados de conspirar contra la ciudad. Pero también en el complot participan los españoles, normalmente de la Península, que simpatizan con los musulmanes.

Para Stallaert (1998, pp. 143-144), sin embargo, el discurso diplomático cristiano presenta a la población musulmana como totalmente integrada, puesto que de ese modo se combaten las tesis marroquíes de descolonización ya que, para considerar a Ceuta como colonia ésta tendría que estar compuesta por una población cultural y étnicamente distinta a la de la metrópoli. Pero, en el discurso y en las prácticas reales y cotidianas, los cristianos entienden que ser español y musulmán son dos identidades incompatibles. Los cristianos sospechan que los musulmanes que se han nacionalizado españoles lo han hecho por conveniencia, pero que, en el fondo, se sienten marroquíes.

Algunos autores critican que estos puedan mantener la doble nacionalidad y, pese a que conscientemente nieguen el estereotipado del colectivo árabo-musulmán, terminan calificando a la sociedad de origen marroquí⁸ de:

Sistema teocrático, rígido control social de las prácticas religiosas, amplias desigualdades sociales y de género, inexistencia de derechos fundamentales (Rontomé, 2003, p. 477).

Al mismo tiempo, en la línea de lo que Stallaert afirmaba, Rontomé indica que la población árabo-musulmán está integrada. Lo demuestra con los datos de una investigación sociológica que ha realizado en enero de 2002, en la que este colectivo se declara con un alto grado de satisfacción con el hecho de vivir en Ceuta. Un 48% muestra un alto grado de satisfacción, mientras que sólo el 35% de la población no musulmana declara lo mismo. Los primeros toman como referencia la situación de sus allegados en Marruecos y los segundos con las de los ciuda-

⁶ Según Cajal (2003, pp. 208-209) existe en Ceuta, al igual que en el resto del Estado, una animadversión manifiesta hacia lo marroquí, acompañada de un desconocimiento del país, multiplicado por los sucesos del 11 de septiembre, y, añadimos, del 11 de marzo. La teoría de la conspiración también se utiliza en Melilla (Azurmendi, 2003).

⁷ Es necesario recordar que aunque el rey de los musulmanes ceuties no sea Mohamed VI, éste sí es su jefe espiritual, ya que la dinastía alauita se autoproclama sucesora de Mahoma.

⁸ Trabajos como el de Roque (2002) demuestran que los procesos de transformación de la sociedad civil son claramente visibles y rompen la imagen estereotipada sobre el pueblo marroquí.

danos de la península. Asimismo, sólo el 1% de la población 3rabo-occidental considera la intolerancia y el racismo como el problema más importante de la ciudad (Rontomé, 2003, pp. 480-481). El problema, según este autor, es un invento de los dirigentes. La discriminación y la *tensa coexistencia* sólo la ven los líderes políticos y religiosos que aprovechan cualquier discriminación individual (nunca ha habido una segregación colectiva) para manifestar un claro *victimismo* que fuerce a la *racista* población cristiano-occidental, que es la que detenta el poder, a una *discriminación positiva*, que se plasme en la reserva de plazas en puestos públicos para los 3rabo-accidentales. Esta *affirmative action*, a la que Rontomé se opone, citando a Sartori (2001) y a Azurmendi (2001; 2003) y situándose dentro del *liberalismo individualista* (Jiménez G3mez, 2004), es la que desencadena posiciones y declaraciones xenófobas de la población cristiano-occidental, que toma al colectivo 3rabo-occidental como *chivo expiatorio* de todos sus males y acusa al propio gobierno de la ciudad de permitir a la comunidad musulmana el incumplimiento de ciertas leyes y normas. Para Rontomé (2003, p. 483):

Los únicos actos violentos de carácter racista o xenófobo los protagonizan grupos musulmanes: quema de una iglesia, ataques a la sinagoga, apedreamiento de procesiones, etc.

Precisamente, este autor (Rontomé, 2004, pp. 79-88) afirma que el nuevo partido UDCE (Unión Democrática de Ceuta), escindido del PSCD (Partido Democrático y Social de Ceuta), el grupo moderado 3rabo-musulmán que más representación política había alcanzado hasta este momento, lidera las propuestas más radicales, siempre desde posiciones claramente españolistas, y exige y presiona al Partido Popular en el poder local para la consecución de una ciudadanía diferenciada. Sin embargo, en otros momentos, este autor reconoce que la interacción cultural entre 3rabo-musulmán y cristiano-occidental ha desembocado en un proceso de laicización de los primeros, aunque, siempre según Rontomé, esta situación preocupe a las élites religiosas, temerosas de que sus fieles escapen a su autoridad. Si esto fuera cierto, estaríamos de acuerdo, como hace este autor, con Kymlicka (1996), en reclamar la eliminación de las restricciones internas que puede sufrir los grupos minoritarios.

Es curioso que hasta líderes de la izquierda ceutí como Juan Luis Aróstegui tratan a los 3rabo-musulmanes de Ceuta como «emigrantes marroquíes que se asientan en Ceuta sin compartir nuestra nacionalidad, ni nuestro proyecto de vida» (Aróstegui, 2002, p. 118). Para este analista, el gobierno español es pasivo, al permitir la marroquinización de la ciudad y la extensión del integrismo, junto a la corrupción y a las mafias musulmanas de la droga. De este modo, se motiva al abandonismo cada vez mayor de los autóctonos, que dejan la ciudad y se van a la península, ante el negro panorama económico.

La *población musulmana* en la ciudad ha ido creciendo progresivamente, desde finales del XIX (en 1875 había 92 musulmanes empadronados) hasta 1986, año en el que se realiza un estudio estadístico, tras la publicación de la Ley de Extranjería de 1985, en el que aparecen 12.177 musulmanes. En 2004, uno de cada tres niños que nacen en Ceuta es hijo de una mujer marroquí y la tasa bruta de natalidad es la más alta de España (Diario Sur Digital, 23-06-2005). La gran mayoría se ha ido estableciendo en los barrios del exterior de la ciudad (Planet, 1998, pp. 23-41). La Ley de Extranjería es un hito muy importante para esta cuestión, ya que se produce una fuerte reacción⁹ de la población musulmana que sólo poseía un documento de valor jurídico dudoso (la Tarjeta Estadística). El 83% de la población musulmana de Ceuta era extranjera y, según la ley, debería ser expulsada. Pero la lucha del colectivo musulmán logra un importante proceso de concesión de nacionalidades¹⁰, en los años 1986 y 1987, que se interpreta, desde la cultura cristiana, como una lenta marcha de la tortuga (Stallaert, 1998, pp. 159-160), caracterizada por un fuerte crecimiento natural (alta tasa de natalidad) de la población musulmana, acompañado por un crecimiento artificial, más o menos ilegal y por la importante disminución de la población cristiana de baja natalidad. La tesis cristiano-occidental es que, el día en que los musulmanes sean mayoría, la ciudad pasará a manos marroquíes¹¹, detrás de la que se encuentra el argumento de que la principal debilidad de la ciudad es la presión demográfica musulmana y la lealtad que ésta manifiesta hacia el Rey de Marruecos (Cajal, 2003, p. 210). Lo que sí está claro es que después de ese proceso comienza una nueva Ceuta, con la incorporación de la población musulmana¹² a la vida civil y política (Planet, 1998, p. 106). Para Flores (1998) es en este momento cuando Ceuta comienza a conformarse como *sociedad civil en un estado de derecho*. Anteriormente, los ciudadanos de origen peninsular gozaban de plenos derechos, mientras los de origen magrebí estaban adscritos a la categoría de residentes, de metecos. Sin embargo, para este autor, muy pocos ceutíes se alegraron de tener a los árabo-musulmanes como conciudadanos. Al contrario, muchos vaticinaron el desastre, el comienzo de un proceso que conduciría a una pérdida paulatina de Ceuta.

⁽⁹⁾ Más en Melilla que en Ceuta. Para analizar este conflicto, puede acudirse a Carabaza y Santos (1992, pp. 109-142).

⁽¹⁰⁾ Los árabo-musulmanes que se vieron favorecidos por esta medida agradecen al PSOE esta concesión y critican duramente la situación anterior. Así por lo menos nos lo indicaba uno de los padres entrevistados en nuestra investigación.

⁽¹¹⁾ Lo que sí parece cierto es que el movimiento migratorio ha disminuido en los últimos años debido a que, actualmente, se ha hecho más difícil el asentamiento a causa de los férreos controles en la frontera y a la dura política de extranjería del gobierno español (Soddu, 2002, p. 32). Sin embargo, la tesis popular de una invasión lenta y programada por parte de los árabo-musulmanes, dirigida desde las mezquitas pudimos constatarla en una de las entrevistas de nuestra investigación.

⁽¹²⁾ No poseemos ningún estudio demográfico posterior a 1986, por lo que sólo podemos ofrecer datos de los censos electorales. En Ceuta, de 7.000 votantes musulmanes en 1992 se pasó a 9.000 en 1995 (Planet, 1998, pp. 40-41). Los datos de escolarización son muy reveladores del aumento de la población musulmana (Jiménez Gámez, 2006a). Por otro lado, los datos del censo realizado en 1986 pueden ocultar un importante número de residentes no inscritos, «así como una población flotante, que no pernocta en la ciudad pero que trabaja en ellas legal o ilegalmente» (Stallaert, 1998, p. 131).

A partir de ese momento podemos observar dos modelos de autopercepci3n en la poblaci3n musulmana, que, al mismo tiempo, suponen dos proyectos de convivencia (Stallaert, 1998, pp. 145-146):

- El que mantuvo Subaire a finales de los ochenta y principios de los noventa que sostiene que no hay contradicci3n entre nacionalidad y religi3n. Representados por la Comunidad Musulmana de Ceuta, estos musulmanes ceut3es se consideran tan espa~noles como los cristianos.
- El que mantuvo Mohamed Al3 que planteaba, en 1987, que ser espa~nol y musulm3n era incompatible. Representados por la Asociaci3n Musulmana de Ceuta estos musulmanes desean ser ceut3es pero no espa~noles. Plantean un estatuto ambiguo para los musulmanes de la ciudad, al estilo de un modelo medieval de convivencia.

Creemos que el primer modelo es predominante. Investigadores como la antrop3loga Eva Evers Rosanders (1991, p. 289) y, mas recientemente, Garc3a Fl3rez (1999, pp. 221-222) afirman que los musulmanes no desean una incorporaci3n a Marruecos. Rontom3 (2004, p. 78) afirma que es una premisa err3nea considerar que la poblaci3n musulmana de Ceuta desee la retrocesi3n de la ciudad a Marruecos. Precisamente, los partidos musulmanes que defienden esa posibilidad se han mantenido en proporciones marginales y en las elecciones locales de 2003 han desaparecido. Sin embargo, los l3deres de los partidos musulmanes con representaci3n en la Asamblea de la Ciudad (UDCE y PDSC) no dudan en declararse espa~noles y en criticar los intentos de Marruecos por reivindicar la ciudad (El Sur Digital, 25-07-2004).

Las caracter3sticas de la poblaci3n musulmana ceut3a han sido recientemente estudiadas (Rontom3, 2003, pp. 477-478):

- La situaci3n legal es variada¹³. Hay 3rabo-musulmanes asentados en la ciudad desde hace varias generaciones, otros que han llegado recientemente y una importante poblaci3n estacional que entra y sale de Ceuta diariamente para trabajar o para comprar. Unos 3.000 poseen la doble nacionalidad, otros s3lo la marroqu3 (unos 3.500) y, adem3s, existe un numeroso contingente de ilegales.
- El asentamiento se produce preferentemente en los distritos perif3ricos. En concreto, el distrito 6 (Pr3ncipe¹⁴ y Benz3) concentra el 49% de los 3rabo-musulmanes. En los

¹³ Es curioso observar como, hasta mayo de 2005, no regularizan su situaci3n los 50 imanes de la ciudad, obteniendo la tarjeta de residencia (El Sur Digital, 15-05-2005).

¹⁴ Este barrio marginal se form3 tras la guerra civil y sus primeros habitantes fueron los musulmanes que combatieron con Franco. En el se hacinan 12.000 personas (El Pa3s Digital, 9-10-2005).

distritos céntricos el número de estos es mínimo, pero hay una tendencia a ocupar distritos periféricos que hasta hace poco estaban poblados mayoritariamente por cristiano-occidentales, que tienden a concentrarse en los distritos céntricos de la ciudad.

- Respecto a la características educativas (Jiménez Gámez, 2006a) podemos observar que el 70% de los árabo-musulmanes mayores de 18 años declara no tener estudios o sólo primarios. Además este sector de la población sufre un grave fracaso, puesto que sólo un 9% del total de bachilleres de la ciudad es árabo-musulmán. Asimismo un 16% de la población joven de la ciudad, que no estudia, ni trabaja, y no tiene la intención de cambiar su situación, pertenece casi en su totalidad al colectivo árabo-musulmán (96%).
- En cuanto a los aspectos laborales, la población árabo-musulmán declara percibir unos ingresos inferiores a los del resto de la población.

Lo que sí queda bastante claro en los análisis es que se ha desperdiciado mucho tiempo para poder experimentar un auténtico laboratorio de convivencia intercultural (Planet, 1998, p. 164; López García, 2001). Se ha practicado una política de marginación del colectivo musulmán, al que se ha explotado (Carabaza y de Santos, 1992, p. 100). Las relaciones intercomunitarias se han regido por códigos medievales y la pobreza y la marginación se concentran en la población musulmana, lo que produce un tejido social asimétrico (Lachmi, 2002, p. 1).

Sobre el IES Almina

Aunque por problemas de espacio no podemos detenernos en una descripción minuciosa del contexto del centro, vamos a dibujar en este apartado algunas características del mismo que nos van a permitir situarnos en la temática de nuestra investigación.

En primer lugar, el análisis de los datos extraídos de la Dirección Provincial de Educación de Ceuta (Estadística 2003) nos indica que se trata de uno de los primeros centros de Secundaria que implantan el primer ciclo de ESO. Además existen cursos de Bachillerato de tres especialidades y módulos de Formación Profesional de tres especialidades en el Grado Medio, otras tres en el Grado Superior y dos en los programas de Garantía Social. Lo penoso es que se observa un leve descenso de estudiantes árabo-musulmanes en el segundo ciclo de la ESO y una fuerte bajada de los mismos en Bachillerato (sólo 11% en 1º y 31% en 2º). Este porcentaje se recupera en los Ciclos Formativos de Grado Medio, pero vuelve a caer en el Grado Superior, mientras que en los Programas de Garantía Social nos encontramos con un

alto porcentaje. Los datos nos revelan, por lo tanto, que los alumnos árabo-musulmanes se desvían claramente hacia la red profesional de más baja cualificación.

Las observaciones realizadas en nuestro trabajo de campo nos proporcionaron datos generales sobre el profesorado que nos son directamente relevantes para esta investigación y que podríamos sintetizar de este modo:

- En general hay un profesorado entusiasta con su trabajo, dirigido por un equipo directivo con experiencia que lidera el difícil trabajo de la ESO y continúa la tradición en formación profesional que el centro lleva desempeñando desde hace bastante tiempo.
- Junto a un profesorado joven y a veces inexperto, nos encontramos con un sector del mismo que se encuentra *quemado* tras bastantes años de ejercicio profesional.
- El centro está abierto a innovaciones y nuevas experiencias. El hecho de la buena acogida que tuvimos y que nos permitió hacer esta investigación constituyen ejemplos de esta apertura, a veces difícil de encontrar en muchos centros de Secundaria. El clima de convivencia del centro era muy positivo.

Como estereotipan los cristiano-occidentales a los árabo-musulmanes: los racistas son ellos

En las observaciones y en las entrevistas realizadas a profesores¹⁵ y familias cristiano-occidentales del centro nos encontramos con bastantes apreciaciones negativas:

Los árabo-musulmanes son estereotipados como *cerrados*¹⁶ y *fundamentalistas*. «Hay algunos que se integran, pero la mayoría no» (OB, 2). «No quieren integrarse, son más racistas que nosotros. No se quieren amoldar. Los racistas son ellos» (E3, 3, 5, 6 y 7). Podemos constatar la conocida teoría del chivo expiatorio en las palabras de dos padres cristiano-occidentales:

Lo que pasa es que siempre dan la nota, sobre todo en Reyes o en Carnavales, montan algún... bueno, no montan, sino que se ponen por delante, se quieren colar siempre, pero no solamente en el médico, si no le montan el número. Es que yo pienso que es que... no quieren, no quieren, no sé, yo creo que ellos son más racistas que nosotros... (E3, 11)

⁽¹⁵⁾ No existía ningún docente de cultura árabo-musulmán. Como podrá comprobarse consultando la nómina de profesorado de Primaria y Secundaria en Ceuta, el porcentaje de árabo-musulmán es ridículo.

⁽¹⁶⁾ En el lenguaje popular se les denomina, de un modo despectivo, *andados*.

Aquí, en Ceuta, ellos quieren coger lo que le conviene nuestro y lo que le conviene de ellos, pero siempre es lo de ellos primero y los nuestro si es... vacaciones sí la quieren, ellos quieren Semana Santa pero porque allí ahí fiesta, aparte que el Ramadán la fiesta no se coge, no se cuanto, siempre estamos ahí peleándonos y se le da más preferencia a los musulmanes (E9, 6).

Para los cristiano-occidentales la cultura árabo-musulmana es estática e inamovible. Como los árabo-musulmanes no cambian, se produce un conflicto con la cultura cristiano-occidental:

... se están estableciendo grupos distintos ¿por qué? Porque son culturas distintas, formas de pensar distintas... no porque tú no quieras relacionarte con... yo me he relacionado con muchísimos musulmanes, conozco a muchísimos... pero luego a la hora de «vamos a tomar una cerveza», es que ellos no toman cervezas ¿entiendes? Vamos a hacer tal cosa... es que eso es en lo que chocamos, en formas de vida (E12, p. 17).

Los árabo-musulmanes confunden nacionalidad y religión (E8, 2; E9, 3). Además, basan su vida en la práctica religiosa y conservan su vestidos tradicionales, pero más por que se sienten vigilados y controlados por ellos mismos que por propia convicción (E9, 1, 5 y 7; E12, 3, 4 y 5).

El *rechazo* hacia los árabo-musulmanes se ha visto complicado con lo que denominábamos anteriormente *cultura del pelotazo*. El rechazo a ese ascenso social rápido por medio del tráfico de drogas es criticado por los profesores (E5, 9; E12, 13). Para una profesora, el problema de convivencia intercultural lo presentan los nuevos ricos, los musulmanes que viven de esta actividad económica ilegal, «que no tienen educación y que se creen los dueños de la ciudad» (OB, 10). Para otra profesora:

... últimamente, ha habido en nuestra ciudad una serie de movidas, relacionadas con un grupo de chavales que están haciendo mucho daño a la ciudad, pero no solo a la cultura occidental sino entre ellos, son gente que se han hecho con mucho dinero en poco tiempo y que está extorsionando la convivencia, y están enrareciendo mucho el ambiente, se está creando un clima de rechazo hacia ellos. (...) yo creo que poco a poco se ha ido enrareciendo el ambiente y creo que ese sentimiento de prejuicio o de rechazo es algo surgido en los últimos años debido a esto que te he comentado de *niñatos* con coches saltándose todo tipo de normas, amenazando tanto a policías como a gente normal de la calle, atropellando a gente de la calle (E15, 14 y 15).

Como es l3gicamente deducible, esta nueva situaci3n refuerza la teor3a del *chivo expiatorio* por parte de algunos padres occidentales:

Hay un tanto por ciento muy peque1o que son desfavorecidos pero, los dem3s, tienen unos cochazos de puta madre y, todos, tienen pisos por todos lados, ¿a qu3 es debido esto? Es debido a las mafias y a todas estas circunstancias, ninguno tiene n3mina, ninguno tiene nada, van a pedir las casas de protecci3n, me parece muy bien, pero cuando ya le dan las casas de protecci3n lo que hacen es venderlas, las trapichean y... y Mercedes, y Renault, y tal, que no es muy desfavorecido que digamos (E13, 12).

Indudablemente, para los ni1os y j3venes que viven en su familia esa cultura de enriquecimiento r3pido mediante actividades ilegales la escuela posee un escaso atractivo. As3 opinaban algunos profesores (E1, 10; E5, 11) y un padre cristiano-occidental nos comentaba:

... de hecho, m3s de una vez se ha hecho una redacci3n en el instituto: ¿Qu3 quiero ser de mayor? Muchos ponen qu3 quieren cuando tengan que dejar el colegio; van a dedicarse a pasar droga y a llevar las pateras... «Yo, como mi hermano mayor, yo mafia, mafia...» (E3, 5).

Sin embargo, esta visi3n, claramente xen3foba, es matizada por algunos cristiano-occidentales. Para un profesor, el problema no es cultural, sino *econ3mico*. El cierre cultural de los 3rabo-musulmanes tiene su origen en la extracci3n social baja m3s que en la actitud religiosa y cultural: «El d3a que todo el mundo tenga un carrillo para llenarlo en un supermercado, se acab3 la religi3n» (E11, 6). Los 3rabe-musulmanes quieren ascender socialmente demasiado r3pido y, como no pueden conseguirlo f3cilmente, se encierran en sus cosas (E5, 2).

Por 3ltimo, la visi3n estereotipada no es compartida por todos los cristiano-occidentales. Los profesores y padres reci3n llegados a la ciudad no manifiestan esos estereotipos, pero suelen adquirirlos cuando llevan un tiempo en la ciudad. Esta transformaci3n no la entienden sus familiares y amigos que viven en la Pen3nsula. Curiosamente, el estereotipo se fija en los 3rabo-musulmanes de Ceuta y no en el resto. Algunos padres, cuando vuelven de viaje a la Pen3nsula, opinan que los musulmanes ceut3es son los que dan problemas, «van siempre amenazando», lo que no ocurre con los 3rabo-musulmanes marroqu3es que viven en territorio peninsular (E9, 8, 13-14; E12, 12). Sin embargo, un profesor (¿la excepci3n a la norma?) nos confesaba que los dem3s notaban que 3l no hab3a adquirido esos prejuicios ya que le sol3an decir que «se notaba que no era de Ceuta» (E15, 17).

Cómo se ven los árabo-musulmanes a sí mismos

Las observaciones y entrevistas realizadas a los alumnos árabo-musulmanes y a sus familias reflejan una visión de sí mismos mucho más diversa y compleja que la reducción simplista xenófoba de los cristiano-occidentales.

En primer lugar, sigue existiendo un *complejo de inferioridad* en ellos. Los propios padres musulmanes reconocen que ellos tienen menos posibilidades (E14, 9) y que no dominan los instrumentos que sí saben manejar los cristianos, por ejemplo a la hora de solicitar algo a la administración (E7, 15)

Ese complejo de inferioridad pudimos constatarlo también en la conducta de un alumno árabo-musulmán que pudimos observar protestando ante un profesor porque un compañero le había insultado llamándole *musulmán* (OB, 22).

Sin embargo, la mayoría de los árabo-musulmanes entrevistados se siente cada vez menos rechazado por los cristiano-occidentales y manifiesta un *mayor grado de integración*. Una madre musulmana joven nos declaraba que ella había recibido una educación poco *conservadora* de sus padres y que estaba dando a sus hijos una educación *liberal* (E14, 2). Las viviendas árabes, con ningún espacio privado para el estudio están siendo transformadas (E14, 12).

Para una alumna los jóvenes musulmanes actuales son más abiertos, han sido educados por padres no tradicionales lo que está permitiendo una integración en la sociedad ceutí:

... pues cuando vinimos todos mis hermanos, nacidos aquí en Ceuta y más en base que estamos ya más acostumbrados a estar aquí, a acostumbrarnos a la forma de vivir que, vamos que es más o menos igual ¿no? (...) Yo no pierdo mi cultura y yo sigo mi cultura dentro de lo que yo puedo... ¿sabes? Hay padres que son más antiguos a lo mejor o en el sentido de que son más tradicionales. Pero eso no quita que mis padres no lo sean. Pero que me permite poder desarrollarme en este ambiente, no a ser tan estricto... (E4, 2).

Dentro de los árabo-musulmanes se está produciendo *conflictos* entre los que llevan varias generaciones viviendo en Ceuta, que no suelen tener problemas de integración y los que estos llaman *kurdos*, los recién llegados de la zona rural marroquí más próxima, con un nivel de estudios mínimo y una situación socioeconómica muy desfavorecida (E1, 9; E8, 4). Un profesor nos señala que nota en los alumnos musulmanes:

... un cierto desprecio a su propia identidad, la ven, naturalmente, como una ruptura, entonces hay un complejo de inferioridad que se nota y que se nota, sobre todo, de cara al marroquí, con la actitud que se toma a veces de prepotencia ante el marroquí, por parte

del musulmán español ceutí, es una actitud. Incluso se ha inventado una terminología, les llaman kurdos. El kurdo es con toda esa carga despectiva del marroquí, o bien que está en Marruecos o bien que está aquí en Ceuta sin papeles (E11, 6).

A ese *rechazo* a los recién llegados se une el que los musulmanes expresan respecto a los *integristas*, que deterioran la convivencia entre unos y otros (E7, 6; E14, 13) y están provocando lo que se denomina una aculturación negativa (Jiménez Gámez, 2004), una vuelta atrás para aumentar la segregación, contra los procesos de integración que se producen en la ciudad:

... lo que están es empeorando las cosas porque estos son, a estos padres que yo te digo que obligan a las hijas y esto son padres de... yo le digo una secta (risas) porque para mí son sectas porque... pues estos llevan la religión más a rajatabla, pero después son los que predicán y no cumplen realmente, porque tú los ves y dices «qué hombre más santo» y después los ves... yo no digo todos, no hay que generalizar, y después ves que esa persona no la lleva la religión como debe de ser y están estropeando mucho a Ceuta (E14, 10).

Asimismo, se produce un *rechazo* por parte de los propios padres musulmanes a la *cultura de pelota* (E7, 16).

Por último, un padre musulmán defiende el derecho a practicar el Islam y *rechaza los intentos asimilacionistas* de algunos sectores cristiano-occidentales:

... entonces, el integrarme ¿qué quiere decir?: que yo me quite la chilaba, que yo me quite las babuchas, que yo me quite el gorro... yo esto no lo puedo comprender (E7, 2).

Algunos apuntes sobre la mujer¹⁷ árabo-musulmana: entre la tradición y la modernidad

La visión que los cristiano-occidentales tienen de la mujer musulmana sigue siendo negativa y pesimista, para ellos, sigue inmersa en la *tradición* y es incapaz de salir de ella. Para varios profe-

⁽¹⁷⁾ No nos resistimos a sintetizar algunas cuestiones que surgieron en nuestra investigación en este espacio de confrontación entre las culturas cristiano-occidentales y árabo-musulmanes tan relevante como es el de la mujer.

sores del centro sigue poseyendo la característica de la *invisibilidad*, incluso las que pertenecen a familias de profesionales de clase media o media-alta, así nos lo corroboraba uno de ellos:

Conozco a musulmanes que tienen varias carreras y manejan varios idiomas y, sin embargo, siguen con sus principios. A sus mujeres no se les ve por ninguna parte (OB 2).

A pesar de que en Ceuta están en contacto con el mundo occidental, no se han logrado, ni mucho menos, las cotas de igualdad de la mujer que han revolucionado su papel en nuestro país en las últimas décadas. Los hombres se consideran superiores, no quieren que las mujeres trabajen y se encuentran siempre bajo su sumisión. Por supuesto, no consienten que una mujer les mande (E5, 4; E12, 3). Incluso, más allá de por cuestiones económicas, los padres no dejan salir fuera a estudiar a las chicas, porque piensan que pueden atraerles chicos no musulmanes (E8, 5). Además, mientras que no se comprometen en matrimonio suelen vestir con modelos modernos y europeos, pero cuando llega ese momento, cambian completamente (E15, 5). Alumnas que tenían un comportamiento social normal, empezaron a ponerse el velo y a mostrarse muy ensimismadas e introvertidas (OB, 4, 11). Incluso algunas abandonaban el bachillerato para casarse (OB, 12). Para los padres occidentales también se trata de una imposición religiosa conservadora, puesto que las hijas deberían ser libres para decidir si llevarlo o no (E3, 4).

Por otro lado, la valoración que realizan otros cristiano-occidentales es distinta. Para un profesor del Instituto, *las niñas llevan el velo sin complejos*, lo asumen como una tradición normal, sin que se sientan oprimidas, lo asumen como algo natural, en familias de tinte conservador (E1, 8). Para una alumna cristiano-occidental que se relaciona mucho con compañeros árabo-musulmanes, algunas chicas usan el velo «para que no se sobrepasen con ellas» o porque les gusta (E2, 7).

Sin embargo, *algunos datos nos indican que las jóvenes alumnos del instituto se alejan de posiciones tradicionales*. Por ejemplo, en la clase de Educación Física que pudimos observar, el profesor nos indicaba que en ningún momento había tenido problemas para que las alumnas árabo-musulmanas utilizaran prendas deportivas (OB, 14). Sólo se había dado el caso en el Instituto de algunos casos puntuales de chicas educadas en ambientes muy integristas (E8, 4). Asimismo, resultaba curioso como en una misma clase convivían un caso aislado de chica con velo, sin maquillar y callada, sin intervención ninguna en la clase, con otras chicas vestidas de modo atrevido y juvenil, que pudimos deducir que eran árabo-musulmanes sólo por el acento, ya que intervenían con frecuencia (OB, 19). En una observación que realizamos en una clase de bachillerato, una chica musulmana se *quedó* conmigo cuando me dijo que era cristiana. Me expresaba, además, su convencimiento de que sus padres no podían obligarla a usar el velo (OB, 20). Una chica cristiana que se relacionaba mucho con amigas musulmanas nos explicaba que se daban casos

distintos. Desde las que se pintaban y usaban faldas cortas, hasta las que tenían que bañarse en la playa con pantal3n y camisa (E15, 5).

Pero, sin duda, las mejores impresiones venían de las manifestaciones de las propias alumnas y madres 3rabo-musulmanas. Una alumna que cursaba el 3ltimo ańo del bachillerato nos manifestaba que la mujer debía de estudiar, de avanzar para conseguir su autonomía econ3mica, que no debía de quedar marginada. Nos contaba que ella tenía la suerte de tener unos padres que no la estaban educando de manera autoritaria y que le hacían compatible la pr3ctica religiosa con sus estudios. Pensaba salir a estudiar a la universidad, fuera de Ceuta, y había convencido a los padres de una amiga que ya lo había hecho (E4, 3-4). Una madre musulmana nos confesaba su error al dejar de estudiar para casarse y su compromiso de no obligar a su hija a ponerse el velo (E14, 11). Sin duda estas son buenas seńales de que el cambio de mentalidad se est3 produciendo.

Por supuesto, esta *lucha por la emancipaci3n es difícil*, tal y como podemos concluir tras este relato de un padre musulmán que nos contaba un desagradable suceso que demostraba la lucha de las j3venes por liberarse de la tradici3n:

... estos días atr3s ha habido aquí un caso, que los hay ahí, una chiquita de... que estuvo, que vino el padre a buscarla aquí, dos veces, y ella no quiso salir del aula. Tuvo que requerir al jefe de estudios y los profesores tuvieron que salir, buscaron a la policía y los llevaron hasta la casa ¿eh? La policía. Aquí, en este caso, no sé que decirte porque el padre tiene una mentalidad de que estamos en la misma, de que quiere que su hija vaya tapada, lleve el velo y la hija dice que ella, ahora mismo, no est3 en condiciones de asimilar eso porque ella vive en un país abierto, que ella es espańola y que sus pensamientos a su edad; me parece que tiene 17 o 18 ańos no creo que tenga m3s, no creo que tenga diecisiete porque est3 aquí de alumnado en ESO... (E7, 5-6).

Síntesis y propuestas de actuaci3n.

Algunas conclusiones de nuestro trabajo podrían quedar sintetizadas así:

- Deberíamos hablar de confrontaci3n m3s que de di3logo entre cristiano-occidentales y 3rabo-musulmanes.
- Aunque haya algunos sectores que no lo compartan, profesores y familias cristiano-occidentales manifiestan claramente unos estereotipos negativos hacia los 3rabes que

se agudizan con la aparici3n de una nueva clase enriquecida r3pida e ilegalmente con el contrabando.

- Sin embargo, para los 3rabo-musulmanes el racismo hacia ellos est3 disminuyendo y cada vez se produce m3s integraci3n, aunque no se aleja el peligro de la asimilaci3n¹⁸.
- Asimismo, los avances de la mujer musulmana para salir de las ataduras de la tradici3n son tangibles, aunque queden a3n por superar muchos obst3culos.

Sabemos que la etnograf3a es poco compatible con la idea de una ingenier3a social en la que predominan los conceptos de causalidad, control experimental y predecibilidad. Pero esto no quiere decir que sea in3til para los prop3sitos de transformaci3n. Hay aspectos importantes de la realidad estudiada sobre los que los etn3grafos pueden proponer pautas de acci3n transformadora¹⁹.

En cuando a estas propuestas de actuaci3n, donde creemos que hay que incidir con mayor decisi3n es en la promoci3n del *encuentro intercultural* entre la cultura cristiano-occidental y la 3rabo-musulmana, ya que la relaci3n entre ambas ha estado condicionada por un pasado dominado por la asimilaci3n por parte de la primera, la mayoritaria y la que ostentaba la 3nica voz en la esfera p3blica y de poder hasta hace muy poco tiempo. Nos encontramos en la ciudad con dos culturas que, durante mucho tiempo, se han ignorado, a pesar de coexistir en un espacio cerrado. Por lo tanto, ser3a necesario incentivar cualquier tipo de mezcla, de mestizaje entre ambas, cualquier iniciativa para superar los estereotipos que dificultan el conocimiento y la convivencia entre ambas. Por eso es fundamental que los ni1os y j3venes se eduquen juntos en escuelas e institutos.

En el camino hacia la convivencia intercultural, habr3a que *incentivar la participaci3n de la mujer 3rabo-musulmana* para que esta superase la posici3n de postergaci3n respecto al hombre. Es fundamental el desarrollo de programas de promoci3n social y cultural, con especial 3nfasis en su formaci3n, por lo que se debe velar por la permanencia en la escuela m3s all3 del periodo obligatorio.

Por supuesto, en este campo de encuentro y di3logo entre culturas es indispensable que las diversas administraciones promuevan una acci3n especial de promoci3n y compensaci3n de la poblaci3n 3rabo-musulm3n, cuyos valores han sido minimizados, siempre que se respeten

⁽¹⁸⁾ Recordemos que la asimilaci3n supondr3a, en este caso, abandonar la cultura 3rabo-musulm3n y dejarse absorber por la cristiano-occidentales. Una aut3ntica integraci3n exige el mantenimiento de la cultura de origen, en interacci3n con la de acogida.

⁽¹⁹⁾ Somos conscientes de que ser3a necesario abordar varios estudios de caso en otros centros de la ciudad, seleccionados en un muestreo selectivo entre los que ofrecieran un n3mero de alumnos 3rabo-musulmanes alto o muy alto y bajo, adem3s trabajar en centros de primaria e infantil y p3blicos y concertados. Este estudio *m3lticasos* servir3a para contrastar informaci3n y para compararla en el tiempo con el aqu3 presentado y va a ser realizado en los pr3ximos meses.

los derechos humanos universales y que se rechacen las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de esta cultura a cuestionar y revisar la autoridades y prácticas tradicionales.

Referencias bibliográficas

- ARÓSTEGUI, J.L. (2002). *Ceuta a corazón abierto*. Edición del autor.
- AZURMENDI, M. (2001). *Estampas de El Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante*. Madrid: Taurus.
- (2003). *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Madrid: Taurus.
- CAJAL, M. (2003). *Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar. ¿Dónde acaba España?* Madrid: Siglo XXI.
- CARABAZA, E. Y SANTOS, M. DE (1992). *Melilla y Ceuta, las últimas colonias*. Madrid: Talasa.
- GARCÍA FLÓREZ, D. (1999). *Ceuta y Melilla, cuestión de Estado. Melilla y Ceuta*. Consejerías de Cultura de las Ciudades Autónomas.
- JIMÉNEZ GÁMEZ, R. A. (2004). *Inmigración, interculturalidad y curriculum. La educación en una sociedad multicultural*. Sevilla: Publicaciones M.C.E.P.
- (2005). La enseñanza del Islam en los centros educativos de Ceuta. *Tavira. Revista de Ciencias de la Educación*, 21, 47-54.
- (2006a). El sistema educativo de Ceuta ante los alumnos árabo-musulmanes. En *IV Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*. Sevilla: Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Gobernación, Junta de Andalucía, pp. 281-302.
- (2006b). El uso del dialecto árabe marroquí en Ceuta, defensa frente al poder. Un estudio de caso en un centro de secundaria. En *Actas del primer Congreso Árabe Marroquí: estudio, enseñanza y aprendizaje* (pp. 129-149). Cádiz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (2001). Telón de fondo de la estampida. *La Vanguardia Digital*, 5-11-2001.
- MALGESINI, G. Y GIMÉNEZ, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los Libros de la Catarata y Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid.
- PLANET, A. (1998). *Melilla y Ceuta, espacios-frontera hispano marroquíes. Ciudad Autónoma de Melilla*. Ciudad Autónoma de Ceuta: UNED-Melilla.
- RONTOMÉ, C. (2003). Multiculturalidad y ciudadanía diferenciada en Ceuta. En F. HERRERA CLAVERO ET AL. (Coords), *Inmigración, interculturalidad y convivencia II* (475-485). Instituto de Estudios Ceutíes y Ciudad Autónoma de Ceuta.

- (2004). Multiculturalismo y sociedades multiculturales: el caso de Ceuta. F. HERRERA CLAVERO ET AL. (Coords), *Inmigración, interculturalidad y convivencia III*. (pp. 71-89). Instituto de Estudios Ceutíes y Ciudad Autónoma de Ceuta.
- ROQUE, M^a. A. (DIR.) (2002). *La sociedad civil en Marruecos. La emergencia de nuevos actores*. Barcelona: Icaria.
- ROSANDER, E. E. (1991). *Women in a borderland. Managing muslim identity where Morocco meets Spain*. Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology. (*Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Bellaterra, 2004).
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- SODDU, P. (2002). *Inmigración extra-comunitaria en Europa: El caso de Ceuta y Melilla*. Ceuta: Ciudad Autónoma de Ceuta, Archivo Central.
- STALLAERT, CH. (1998). *Etnogénesis y etnicidad*. Barcelona: Proyecto a.
- VICENTE, A. (2005). *Ceuta; une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane*. Paris: L'Harmattan.

Referencias electrónicas

- BARBULO, T. (09-10-2005). *Ceuta rueda su futuro*. Recuperado de: www.elpais.com
- CORONADO, J. (25-07-2004). *La Ciudad define como «incuestionable» la españalidad de Ceuta*. Recuperado de: www.diariosur.es.
- ESTADÍSTICAS 2003. Documento en Excel cedido por la Secretaría de la Dirección Provincial del Ministerio de Educación en Ceuta.
- FLORES, J. (1998) *En el nombre de Sebta. La cuestión de la cooficialidad del árabe y otros tabúes*. Recuperado en mayo de 2003, de: www.webislam.com/98/tx_98_35.htm.
- GARCÍA, J. C. (15-05-2005). *La Ciudad empadrona a los imanes, y Vivas «sorprendido» por el balance de Caldera*. Recuperado de: www.diariosur.es.
- (23-06-2005). *Una de cada tres niños nacido en Ceuta es hijo de una mujer marroquí*. Recuperado de www.diariosur.es
- LACHMI, A. (2001) *La Ceuta que nadie quiere ver*. Recuperado en mayo de 2003, de: www.rebellion.org/spain/abbas051101.htm.

Dirección de contacto: Rafael Ángel Jiménez Gámez. Universidad de Cádiz. Facultad de Ciencias de la Educación. Departamento de Didáctica. Facultad de Ciencias de la Educación. Polígono Río San Pedro. 11510 Puerto Real. Cádiz, España. E-mail: rafaelangel.jimenez@uca.es