

La Islamofobia: caracterización, creencias, construcción mediática y procesos de integración

Nerea Gonzalez Ortega

Cuadernos de Trabajo / Lan-Koadernoak • Hegoa, n.º 90, 2022

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional



Consejo de Redacción

Dirección: Patxi Zabalo
Secretaría: María José Martínez
Tesorería: Eduardo Bidaurratzaga
Vocales: Elena Martínez Tola
Irantzu Mendia Azkue
Gloria Guzmán Orellana
Amaia Guerrero

Consejo Editorial

Alberto Acosta. FLACSO, Quito (Ecuador)
Iñaki Bárcena. Parte Hartuz, UPV/EHU
Roberto Bermejo. UPV/EHU
Carlos Berzosa. Universidad Complutense de Madrid
Cristina Carrasco. Universidad de Barcelona
Manuela de Paz, Universidad de Huelva
Alfonso Dubois. Hegoa, UPV/EHU
Caterina García Segura. Universidad Pompeu Fabra
Eduardo Gudynas. CLAES, Montevideo (Uruguay)
Begoña Gutiérrez. Universidad de Zaragoza
Yayo Herrero. Ecologistas en Acción
Mertxe Larrañaga. Hegoa, UPV/EHU
Carmen Magallón. Fundación Seminario de Investigación para la Paz
Carlos Oya. School of Oriental and African Studies, University of London (Reino Unido)
María Oianguren. Gernika Gogoratuz
Jenny Pearce. London School of Economics (Reino Unido)
Itziar Ruiz-Giménez. Universidad Autónoma de Madrid
José M^a Tortosa. Universidad de Alicante
Koldo Unceta Satrustegui. Hegoa, UPV/EHU

La revista *Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa* es una publicación periódica editada desde 1989 por Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, y consagrada a los estudios de desarrollo. Con una perspectiva inter y multidisciplinar, publica estudios que sean resultado de una investigación original, empírica o teórica, sobre una amplia gama de aspectos relativos a las problemáticas, marcos analíticos y actuaciones en el campo del desarrollo humano y de la cooperación transformadora.

Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak es una revista con carácter monográfico, que aparece tres veces al año y dedica cada número a un trabajo, con una extensión mayor a la habitual en los artículos de otras revistas. Disponible en formato electrónico en la página web de Hegoa (<http://www.hegoa.ehu.es>).

La Islamofobia: caracterización, creencias, construcción mediática y procesos de integración

Nerea Gonzalez Ortega
Cuadernos de Trabajo/Lan-Koadernoak Hegoa • N.º 90 • 2022
Depósito Legal: Bi-1473-91
ISSN: 1130-9962
EISSN: 2340-3187



www.hegoa.ehu.es

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 Bilbao
Tel.: 94 601 70 91
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría
Elhuyar Plaza, 2
20018 Donostia-San Sebastián
Tel. 943 01 74 64
Fax: 94 601 70 40
hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava
Apartado 138
Nieves Cano, 33
01006 Vitoria-Gasteiz
Tel. / Fax: 945 01 42 87
hegoa@ehu.es

Diseño y Maquetación: Marra, S.L.



Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Licencia completa: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Financiado por:



Esta publicación
está indexada en:



La Islamofobia: caracterización, creencias, construcción mediática y procesos de integración

Nerea Gonzalez Ortega. Máster en Desarrollo y Cooperación Internacional en Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, y Doctora en Estudios sobre Desarrollo por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
Contacto: nerea.gonzalez@ehu.es



Recibido: 11/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

Resumen

Este artículo pretende realizar un acercamiento al concepto de la islamofobia. La islamofobia se ha interpretado como una palabra nueva para un viejo concepto y, actualmente, es un término que ha emergido con fuerza en los discursos públicos y académicos. Se ha extendido un proceso de criminalización de la comunidad musulmana, en el que los medios de comunicación y las elites políticas han reforzado las percepciones negativas y las actitudes de desconfianza hacia estas personas, lo que refuerza la necesidad de conocer este concepto a nivel teórico de forma más detallada. Para ello, en primer lugar, se ha ahondado en el concepto y la caracterización de la islamofobia y, en segundo lugar, teniendo en cuenta las características mencionadas, se ha profundizado en las creencias que hay sobre este colectivo, la construcción que hacen los medios y los obstáculos que tienen en los procesos de integración.

Palabras clave: Islamofobia; creencias; representación mediática; procesos de integración.

Laburpena

Artikulu honek islamofobiaren kontzeptua aztertzen du. Islamofobia hitz berri gisa interpretatu da kontzeptu zahar batentzat, eta, gaur egun, diskurtso publiko eta akademikoetan indarrez agertu den terminoa da. Komunitate musulmanaren kriminalizazio-prozesu bat zabaldu da. Prozesu horretan, komunikabideek eta elite politikoek pertsona horiekiko pertzepzio negatiboak eta mesfidantza-jarrerak indartu dituzte, eta horrek indartu egiten du kontzeptua maila teorikoan gehiago ezagutzeko beharra. Horretarako, lehenik eta behin, islamofobiaren kontzeptuan eta karakterizazioan sakondu da, eta, bigarrenik, aipatutako ezaugarriak kontuan hartuta, kolektibo horri buruz dauden sinesmenetan, komunikabideak egiten duten eraikuntzan eta integrazio-prozesuetan dituzten oztopoetan sakondu da.

Hitz gakoak: Islamofobia; sinesmenak; irudikapen mediatikoa; integrazio-prozesuak.

Abstract

This article aims to approach the concept of Islamophobia. Islamophobia has been interpreted as a new word for an old concept and, currently, it is a term that has emerged strongly in public and academic discourses. A process of criminalization of the Muslim community has spread, in which the media and political elites have reinforced negative perceptions and distrustful attitudes towards these people, which reinforces the need to know this concept at a more detailed theoretical level. To this end, firstly, the concept and characterization of Islamophobia has been studied in depth and, secondly, taking into account the aforementioned characteristics, the beliefs about this group, the construction made by the media and the obstacles they face in the integration processes have been studied in depth.

Keywords: Islamophobia; Beliefs; media representation; integration processes.

Índice

1. Introducción	5
2. Islam e Islamofobia: Conceptualización	7
2.1. Acercamiento al concepto de islamofobia	7
2.2. Relación entre racismo, xenofobia e islamofobia	8
2.3. Factores que influyen en la islamofobia: los atentados terroristas y la inmigración Occidental	9
3. Caracterización de la islamofobia	11
3.1. El islam como un bloque monolítico	11
3.2. El islam inferior al cristianismo de Occidente	12
3.3. El islam violento y agresivo	13
3.4. El islam machista y las mujeres sumisas	14
4. Islamofobia: Creencias, construcción mediática y procesos de integración	16
4.1. Sociedades de acogida e islamofobia	16
4.1.1. Creencias sobre el islam y las personas musulmanas: el papel de los estereotipos y la distancia cultural percibida	16
4.1.2. La islamofobia y el papel de las respuestas emocionales y actitudinales de la población autóctona: amenaza intergrupala, ansiedad intergrupala y culpa colectiva	19
4.1.3. Integración y multiculturalismo frente a respuestas nacionalistas islamófoba	22
4.1.4. El contacto intergrupala sobre las actitudes hacia la acogida de la población musulmana	23
4.2. La islamofobia en la construcción mediática	24
4.3. Islamofobia y los procesos de integración	25
4.3.1. Modelos de integración	26
4.3.2. La Islamofobia y la aculturación	27
5. Conclusiones finales	29
6. Referencias bibliográficas	30

1. Introducción

El islam es la segunda religión, después del cristianismo, que más creyentes tiene a nivel mundial (1.907.110.000). Es una religión monoteísta, árabe y asiática que, tras la muerte de Mahoma, se fue extendiendo por Europa. Actualmente, según los últimos datos de 2019, solo el País Vasco cuenta con 62.466 personas musulmanas, de las cuales, 48.306 son personas extranjeras y 14.160 son autóctonas (Etienne, 2005; Pew Research Center, 2020).

Esta población, ha sido objeto de prejuicios y discriminación a lo largo de la historia. Desde finales del siglo VII hasta la batalla de Lepanto en 1571, el islam fue considerado una amenaza para la religión cristiana y Europa, percepción que se ha alargado a lo largo del tiempo hasta hoy en día. Durante el siglo XII y XVII supuso un problema teológico. Después, se convirtió en un problema político debido a la expansión del islam, entre los siglos XI y XIII, durante las cruzadas contra el islam. Según los datos, a finales del siglo XIX Europa ya había ocupado la mayor parte de Oriente próximo, remarcando el dominio de Occidente sobre Oriente (Kumar, 2012; Said, 2003).

En la actualidad y, especialmente, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el pavor y rechazo hacia la comunidad musulmana se ha incrementado, considerando al islam como violento y propenso al terrorismo. En este contexto, se extiende una representación de que el islam es incompatible con los valores de Occidente, en la línea de choque de civilizaciones de Huntington (1996) que, ha servido de excusa para despertar propuestas políticas para restringir los derechos de este colectivo.

Los atentados del 11-S y los posteriores atentados ocurridos en suelo europeo (11 de marzo de 2004 en Madrid, 5 de Julio de 2005 en Londres, 7 de enero de 2015 en París y los ocurridos en 2017), todos ellos atribuidos al grupo al Qaeda y al Estado Islámico o Daesh, han magnificado el temor y menosprecio hacia las personas pertenecientes a esta comunidad, azuzando un discurso de odio y aumentando la exposición a una discriminación social e institucional mayor que la que existía hasta el momento.

En este proceso de criminalización de la comunidad musulmana, los medios de comunicación han reforzado las percepciones negativas y las actitudes de desconfianza hacia estas personas por medio de estrategias discursivas y encuadres noticiosos (Igartua et al., 2007; Van Dijk, 2003).

Las personas musulmanas están siendo juzgadas y estereotipadas por acciones que llevan a cabo grupos radicales en nombre del islam y, todo ello, ha generado un caldo de cultivo que se ha expresado en las actitudes de la sociedad Occidental, considerando a las personas musulmanas como una amenaza y discriminándolas. Además, en la actualidad, estos discursos están siendo azuzados por diferentes grupos sociales y elites políticas y mediáticas (Lathion, 2017).

Los discursos y estereotipos contruidos sobre la comunidad musulmana, han supuesto también un factor clave para el acuerdo con políticas restrictivas y para reforzar la seguridad de los países. En este contexto, algunos países han puesto en marcha medidas discriminatorias, por ejemplo, Francia, que ha prohibido el uso del velo en el espacio público (Charlton, 2012; Ruby, 2006). Por su parte, los países de la Unión Europea han reforzado sus controles fronterizos tanto interiores (controles policiales, expulsiones) como exteriores (sistemas de vigilancia, vallas, devoluciones) apostando por la seguridad (Sides y Gross, 2013).

Además, el rechazo hacia este colectivo, también se ha intensificado en un contexto de crisis económica. Las políticas de austeridad, que han supuesto recortes en los derechos sociales y laborales, han alentado los enfrentamientos entre las clases trabajadoras autóctonas y las personas migrantes y, en consecuencia, han propiciado el endurecimiento de las políticas de control migratorio y de asilo, vulnerando los derechos de estas personas.

En resumen, en el actual contexto de atentados terroristas de Isis y Al Qaeda, de la crisis económica mundial y de los discursos políticos anti-inmigración y anti-musulmán, las personas extranjeras y, en particular, las de origen musulmán, se convierten en los nuevos chivos expiatorios. Se está asentando la idea de que el islam es el nuevo enemigo y, que se trata de una cultura y una religión con unos valores inferiores y unas prácticas atrasadas en comparación con la cultura Occidental dominante (García et al., 2012).

Por ello, en este artículo, se quiere profundizar en este contexto. Mencionar que; el presente trabajo es una adaptación del marco teórico de la tesis doctoral titulada *La islamofobia hacia la población musulmana en el País Vasco: creencias sobre el islam, representación mediática y acciones islamóforas*,¹ defendida en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) y que, por medio de tres estudios, ahonda en la islamofobia de la sociedad del País Vasco, para finalmente dar algunas propuestas para combatir esta problemática.

El artículo se divide de la siguiente manera: en los primeros apartados, se ha realizado una conceptualización sobre la islamofobia y su caracterización. Para ello, se ha recurrido a los principales debates académicos e interdisciplinarios sobre islamofobia y, particularmente, los que incluyen la perspectiva de género.

Por su parte, el segundo apartado se ha dividido en diferentes subapartados. Por un lado, se han analizado las relaciones intergrupales (creencias sobre el islam, las respuestas emocionales, el acuerdo con las políticas de integración y el contacto intergrupales). Por otro lado, se ha profundizado en la construcción mediática de este colectivo y su religión, y, por último, se han examinado los modelos de aculturación.

1 La tesis doctoral se realizó en el Programa de Doctorado de Estudios sobre Desarrollo de la UPV/EHU y fue defendida en 2022. Jokin Alberdi Bidaguren (Profesor de la Facultad de Derecho de Donostia) fue el director y Maitane Arnosó (Profesora de la Facultad de Psicología de Donostia) la co-directora.

2. Islam e Islamofobia: Conceptualización

Aunque la población musulmana tiene una larga trayectoria en Occidente, su presencia sigue provocando islamofobia con estereotipos negativos, prejuicios y actitudes discriminatorias hacia las personas y comunidades que profesan esta religión (Pew Research Center, 2006; Bayrakli y Hafez, 2016).

A continuación, para profundizar en este concepto, se definirá la islamofobia en relación a otro tipo de discriminaciones como son el racismo y la xenofobia, y se describirán los factores principales que aumentan esta problemática tales como, los atentados de pretexto religioso y la llegada de personas refugiadas de países de mayoría musulmana.

2.1. Acercamiento al concepto de islamofobia

En la sociedad Occidental desde siempre han estado presentes la mixofilia², o la propensión a mezclarse con las diferencias, y la mixofobia³, o los impulsos segregacionistas. Como expone Bauman (2011: 92 y 93), la llegada de hombres y mujeres en busca de oportunidades a las variadas y heterogéneas sociedades receptoras provoca rechazo y aceptación, generando coexistencias incómodas, llenas de ruido y furia, que afectan en sobremedida a aquellos grupos humanos que se hallan en el extremo receptor de la ambivalente modernidad líquida.

La mixofilia ofrece la oportunidad de que las personas vivan nuevas experiencias y conozcan gente con diferentes costumbres, religiones, culturas etc. (Bauman, 2006). La mixofobia, por el contrario, crea la diferencia entre las personas que llegan y la sociedad de acogida.

La razón principal para llevar a cabo la mixofobia es preservar el sentimiento de “nosotros/as”, evitando la interacción entre lo diferente, y la necesidad de mirarse entre las personas en mayor profundidad. Llevar a cabo la mixofobia tiene consecuencias perjudiciales para las personas. Mediante estos impulsos segregacionistas, se disminuye la capacidad de cohabitación, comunicación mutua y la habilidad para convivir con la diferencia (Bauman, 2011). Además, cuanto más alejada se mantiene la sociedad de las personas extrañas, éstas, más temibles parecen. En resumen, “La mixofobia puede detonar el impulso de habitar un entorno homogéneo y territorialmente aislado, pero es justamente la práctica de la separación territorial lo que la protege y alimenta” (Bauman, 2011: 91 y 92).

En esta tendencia se acepta la segregación como remedio al peligro que suponen las personas extranjeras, y esto hace que la convivencia con ellas sea cada vez más complicada. Se tienen prejuicios hacia estas personas y se las considera “parásitos del bienestar” e incluso “potenciales terroristas”, creando ansiedad en la convivencia, e intentando evitar el contacto con ellas. Además, en algunos casos, estos pensamientos se pasan entre las diferentes generaciones (Bauman, 2006).

La definición de la persona extranjera, no se puede limitar a su acepción jurídica, relacionada con las limitaciones de derechos y su acceso a la nacionalidad, sino que tiene significados históricos y sociales mucho más amplios. Históricamente la persona extranjera era la forastera, extraña, desconocida y que venía de fuera. Socialmente, se considera extranjera a toda persona que muestra rasgos y características diferentes de etnia, religión, costumbres, lengua, indumentaria etc. (Hidalgo Tuñón, 1996).

2 La mixofilia hace referencia al “fuerte interés, una propensión, un deseo de mezclarse con las diferencias, o sea, con lo que son distintos a nosotros, porque es muy humano y natural, y fácil de comprender, que mezclarse con extranjeros abre la vía a aventuras de todo tipo, a la aparición de cosas interesantes, fascinantes” (Bauman, 2006: 70 y 71).

3 La mixofobia es una reacción de impulsos segregacionista ante la variedad de personas y costumbres que coexisten en las sociedades y se manifiesta a través de la necesidad de crear grupos uniformes y semejantes en una sociedad donde la diferencia y la variedad están presentes (Bauman, 2006: 32 y 33; Bauman, 2011: 92 y 93).

Desde que nacemos mediante la educación nos enseñan a relacionarnos y a tener determinadas fronteras con otras personas. Además, aprendemos que hay “extraños/as” y personas familiares. Las personas extrañas son consideradas aquellas que no son parte de nuestra sociedad, y que tienen intenciones y reacciones distintas (Bauman, 2011; Perceval, 2013). Esa persona extraña puede ser de otro país, o simplemente una persona que convive en la puerta de al lado. Mediante esta frontera, se produce un diferencialismo, que hará que identifiquemos a estas personas como distintas a nosotras, y sus comportamientos y actitudes estarán relacionados a esa idea que hemos creado sobre ellos y ellas (Perceval, 2013).

El miedo hacia el colectivo extranjero es algo natural. La humanidad prefiere lo familiar porque les produce seguridad, al contrario que lo extraño, que es la incógnita y que provoca inseguridad e incomodidad (Bauman, 2006; Eagleman en Cortina, 2017). Aunque las personas extrañas no se muestren agresivas y no haya una hostilidad específica en contra de ellas, se produce un malestar en el subconsciente colectivo (Bauman, 2006; Bauman, 2011). Por ello, si la idea que tenemos sobre esa población es negativa, y algunas de sus características, actitudes o comportamientos no son de nuestro agrado y, como consecuencia, mostramos antipatía y rechazo considerando que son un peligro, se puede decir que estaríamos ante un primer paso hacia el pensamiento xenófobo (Perceval, 2013).

Antes de abordar la caracterización de la islamofobia, conviene recordar que el etnocentrismo (Hidalgo Tuñón, 1996) y el miedo a vivir con lo desconocido en estos tiempos de incertidumbre (Bauman, 2011), nos llevan al rechazo de esas personas a las que consideramos diferentes.

El etnocentrismo de Occidente, que es una precondition de los diferentes tipos de discriminación, defiende que sus pautas y conductas son las mejores y las naturales y considera que las costumbres del grupo minoritario son salvajes, inhumanas o irracionales (Hidalgo Tuñón, 1996). Esta postura unida al miedo al diferente crean un rechazo a personas de diferentes razas, etnias, religiones, sexos, género etc. (Cortina, 2017).

Además, la crisis económica del 2008 (Perceval, 2013), la actual pandemia, los atentados ocurridos en Europa y la escasa responsabilidad con la que actúan los medios de comunicación, que remarcan las diferencias culturales interpretándolas como una amenaza para los valores de la sociedad Occidental (Van Dijk, 2003), agudizan esos miedos y disparan las actitudes racistas.

2.2. Relación entre racismo, xenofobia e islamofobia

Para entender la islamofobia, es fundamental saber que contempla este concepto y en qué se diferencia con otros tipos de discriminaciones presentes en la sociedad.

La islamofobia se ha interpretado como una palabra nueva para un viejo concepto. El concepto fue acuñado por primera vez en 1922 por Etienne Dinet y se popularizó por medio del informe de Runnymede Trust de 1997 denominado “*La Islamofobia: Un desafío para todos nosotros*” (Bleich, 2011; Imhoff y Recker, 2012; Lee et al., 2009). Desde entonces, y, especialmente, tras el atentado de las torres gemelas en 2001, el concepto ha sido utilizado ampliamente en los discursos públicos y académicos. regularmente por los medios de comunicación, ciudadanos y ONGs (Lee et al., 2009).

La islamofobia emerge en las ciencias sociales y las personas investigadoras han usado el término con el fin de “identificar la historia, la presencia, las dimensiones, la intensidad, las causas y las consecuencias de los sentimientos anti-islámicos y anti-musulmanes” (Bleich, 2011: 1582). Sin embargo, no existe una definición ampliamente aceptada y este término ha sido debatido por diferentes autores en los últimos años (Bleich, 2011; Imhoff y Recker, 2012; Lee et al. 2009).

Autores como Lee, Gibbons, Thompson y Timani, consideran que la islamofobia hace referencia exclusivamente al miedo y el temor hacia el islam y la comunidad (Lee et al. 2009). Para Stolz o Allen la islamofobia no implica solo miedo. Para Stolz implica el rechazo hacia el islam y las personas musulmanas

más allá de los pensamientos, es decir, que implican acciones concretas (Stolz, 2005) y Allen considera que “es una forma peligrosa de prejuicio, ya que discrimina a los individuos sobre la base de la creencia religiosa en el islam” (Allen en Imhoff y Recker, 2012: 811 y 812).

Teniendo en cuenta las diferentes definiciones del término, en 2004, el Consejo de Europa realizó una definición que engloba todas las ideas mencionadas, definiendo esta problemática como “El temor o los prejuicios hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos. Aunque tome la forma de manifestaciones cotidianas de racismo y discriminación u otras formas más violentas, la islamofobia constituye una violación de derechos humanos y una amenaza para la cohesión social” (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012: 36). Mientras que, Urbán y Donaire (2016: 115) remarcan la extensión de la islamofobia relacionada con los crecientes flujos migratorios exponiendo que, “uno de los elementos que ha adquirido más protagonismo en los últimos años y que mejor simboliza este proceso de estigmatización de personas migrantes y refugiadas es la islamofobia”. Mencionan que, al margen de estos debates, la definición más utilizada es la realizada por el Consejo de Europa.

La islamofobia, al contrario que el racismo o la xenofobia, se centra en la discriminación por motivos religiosos. El racismo⁴ por su parte se enfoca en las diferencias por motivos de raza, y la xenofobia⁵ hace referencia al miedo a las personas de origen extranjero. Aun así, tanto la islamofobia como el racismo y la xenofobia unifican a personas en un grupo considerado extraño, peligroso e imposible de adaptarse a la sociedad. Además, en algunos casos estos grupos son considerados una amenaza para los valores de las sociedades de acogida. En esta línea se produce diferencia entre “nosotros/as” y “ellos/as” que se repite constantemente remarcando que los “otros/as” son inferiores (Perceval, 2013).

Es importante mencionar que, estas discriminaciones han evolucionado y hoy en día se expresan de formas más simbólicas, subyacentes y encubiertas. Aunque la forma clásica de racismo, xenofobia o islamofobia siguen estando presentes, en los últimos años han disminuido y se han sustituido por nuevas formas más sutiles y difíciles de detectar (Morales y Yubero, 1996).

2.3. Factores que influyen en la islamofobia: los atentados terroristas y la inmigración Occidental

A esta evolución histórica llena de conflictos y enfrentamientos se suma que en los últimos años y, especialmente, tras los atentados de pretexto religioso, el miedo y rechazo hacia la comunidad musulmana y el islam ha aumentado.

En este contexto, en 2015, año en el que ocurrió el atentado de Charlie Hebdo, los dirigentes de la Unión Europea hicieron una declaración con medidas específicas para contrarrestar el terrorismo y fomentar la seguridad en los países. Por ejemplo, se reforzaron los controles en el espacio de Schengen, se incrementó el control de los pasajeros aéreos y la colocación de cámaras de seguridad. Algunas de estas medidas han fomentado la restricción de derechos, sobre todo de personas musulmanas, y una abdicación respecto del deber cívico y los propios valores de la UE (Sides y Gross, 2013).

Además, las investigaciones cuantitativas sugieren que, por un lado, un número significativo de Occidentales tienen percepciones negativas y de miedo hacia la población musulmana y su religión (Lee et al., 2009)

4 Según el artículo 1.1 del convenio internacional de 21 de diciembre de 1965 sobre la discriminación racial es “toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje, y origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural, o en cualquier otra esfera de la vida pública” (De Lucas, 1992: 40).

5 La palabra xenofobia está compuesta por dos vocablos griegos “etnos” y “fobeo”. El primer vocablo significa extranjero o huésped y el segundo temer, asustarse “de” o prevenir “contra”, es decir, el término xenofobia hace referencia al miedo a las personas extranjeras, a las actitudes que provocan que un grupo determinado de personas de otra comunidad o país sean perseguidos y tengan un trato discriminatorio, pero no por razón de su origen étnico (Hidalgo Tuñón, 1996: 99).

y, por otro lado, que tanto la población europea como la estadounidense se muestra preocupada por el extremismo islámico y consideran a la comunidad musulmana como propensas a los actos terroristas y una amenaza (Bayrakli y Hafez, 2016; Pew Research Center, 2006).

Algunos académicos como Said remarcan que Occidente tienen una larga trayectoria de percepciones negativas hacia esta religión y sus seguidores, pero que el atentado de Nueva York y su interpretación en los medios de comunicación han jugado un papel importante en los discursos islamófobos (Scheufele, Nisbet y Ostman en Lee et al., 2009) porque, tras el atentado del 11-S se intensificó la cobertura mediática sobre terrorismo (Allen y Nielsen, 2002). Esto demuestra que los atentados son un factor importante en la islamofobia.

Por su parte, la inmigración también ha sido un factor influyente en el aumento de discriminaciones islamófobas. A lo largo de la historia debido a la globalización, la internalización de los mercados y la mejora de los transportes y las comunicaciones, la migración internacional ha aumentado creando sociedades con diversidad cultural (Brunner y Kuhn, 2018). Aun así, tras el 2015, aumentó la denominada “crisis de los refugiados”, reforzando la discriminación hacia las personas procedentes principalmente de países musulmanes.

Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2016), la guerra en Siria ha generado más de 11,7 millones de refugiados, lo que la convierte en una verdadera crisis humanitaria. En 2016, debido a la guerra de Siria había más de 11.7 millones de refugiados (Alto Comisionado de las Naciones Unidas en Gómez-Martínez y De la Villa Moral-Jiménez, 2018). Posteriormente, en 2018, el número de personas desplazadas forzosamente era de 25.9 millones y, a finales de 2019, un total de 3,5 millones de solicitantes de asilo estaban a la espera de la resolución para conseguir la condición de refugiado (Pew Research Center, 2017; United Nations High Commissioner for Refugees -UNHCR- en Urbiola y Serrano, 2020).

Estos datos, junto a la creciente presencia de personas musulmanas y sus negocios en los barrios que, han desplazado a un comercio más tradicional, han creado una falsa creencia de la islamización de Europa, en el que las sociedades consideran que el porcentaje de personas musulmanas en Occidente es mayor y que este colectivo quiere imponer sus costumbres. En este contexto, la percepción de amenaza y rechazo han aumentado (Pew Research Center, 2017). De hecho, las encuestas reflejan que las actitudes negativas hacia las personas migrantes están presentes en muchos países de Europa (Brunner y Kuhn, 2018), aunque en realidad el porcentaje de población musulmana ronde el 4% (Pew Research Center, 2017) y la apertura de establecimientos sobre sus prácticas y creencias sean parte de la propia diversidad de la sociedad.

Además, en lo que a las personas refugiadas se refiere, a pesar de que la Convención de Ginebra hace alusión a la protección de este colectivo, las medidas impuestas por Europa solo han alimentado el sentimiento de amenaza mediante discursos políticos por parte de la extrema derecha y discursos mediáticos anti-inmigración y anti-musulmán (Urbiola y Serrano, 2020). Sin contar que, algunos estudios empíricos han demostrado que la llegada de personas refugiadas ha intensificado el acuerdo con los partidos de derechas, que se muestran a favor de políticas de inmigración restrictivas (Brunner y Kuhn, 2018). Como consecuencia, se aprecia que la inmigración también es un componente que influye en la islamofobia.

3. Características de la islamofobia

Con el fin de realizar un acercamiento más preciso al concepto de islamofobia, en este apartado se describen las características principales, entre las que destacan: considerar al islam como un bloque monolítico, inferior al cristianismo de Occidente, una religión violenta y agresiva y una religión machista (Martin Muñoz y Grosfoguel, 2012).

3.1. El islam como un bloque monolítico

El “otreísmo”, como expone André Langaney es “una reacción humana elemental, quizás universalmente extendida, de desconfianza o temor hacia lo desconocido o extraño que puede convertirse en xenofobia o racismo cuando se racionaliza, se producen categorías excluyentes, se empiezan a defender identidades y a elaborar teorías” (Langaney en Desrues y Pérez, 2009: 9).

El discurso y el conocimiento del otro están formados por un contrapeso de la autoimagen, de las características individuales, locales, regionales o nacionales, incluso raciales. Estos discursos son moldeados por las fuerzas y dinámicas sociales que mantienen la legitimidad de un universo discursivo (Fedor, 2014).

Además, el discurso del otro está relacionado con el pensamiento religioso. De acuerdo con Said (2008: 386): “las generalizaciones imposiblemente vastas como el Oriente, el islam, el comunismo o el terrorismo desempeñan un papel significativamente creciente en la maniquea teología del Otro, y este incremento es un indicio de cuan poderosamente ha afectado el discurso religioso al discurso perteneciente al mundo histórico”.

Estos discursos están relacionados con la selección de clichés sobre el islam que hacen, tanto gobernantes, filósofos, periodistas e intelectuales, a veces superficiales o ignorantes, como grandes autores no exentos de inteligencia o dotados incluso de enorme talento (Alba Rico, 2015). Además, la circulación de estos, clichés, estereotipos y prejuicios repetidos en los medios occidentales contribuye a que se represente a las personas musulmanas como inferiores racialmente y criaturas violentas (Grosfoguel, 2011).

Entre los procedimientos para construir el otro se encuentra considerar al otro como unidad utilizando un paradigma excluyente. Este paradigma consiste en convertir toda esa riqueza y pluralidad en una unidad homogénea. Según Alba Rico (2015: 45), “Se tiene que alejar todo cuanto sea necesario para que los individuos concretos y sus relaciones concretas propias de sociedades diferenciadas, con una riqueza enorme y dotados de historias muy diversas, comparezcan aglutinados en una pasta compacta, se presenten en masa o en multitud, o lo que es lo mismo, irrumpen en un formato amenazador”.

Lo que diferencia a Occidente de los otros, según este paradigma de exclusión, es que en Occidente existe el concepto de individualismo que distingue a las personas dentro del grupo, al contrario que en el Oriente islámico. De esta forma, se reduce toda la riqueza y toda la diversidad real del islam y de las personas musulmanas a una unidad ficticia y manejable (Alba Rico, 2015). El mundo árabe y el islam es reducido a un bloque homogéneo, sin tener en cuenta que dentro del mismo país coexisten realidades diferentes. Un ejemplo claro es Irak, donde conviven kurdos, chifes, suníes etc. (Mesa, 2010).

Los medios en Occidente hablan del islam sin tener en cuenta que bajo esa imagen se engloba a 1400 millones de personas que viven en 54 países distintos. Estos no son monolíticos y en cada país se vive diferente; aun teniendo la misma religión, no es lo mismo el islam el de Marruecos y Egipto o el de Arabia Saudí e Indonesia (Alba Rico, 2015; Kumar, 2012).

Además, en Occidente es habitual utilizar el término árabe como sinónimo de musulmán (Brown et al., 2017). El término árabe hace referencia al ámbito lingüístico y no al religioso, y aunque el 92% de los

árabes practican el islam no todos son musulmanes. La pertenencia a un país árabe no está relacionada con la condición religiosa de los habitantes (Etienne, 2005).

Al describir a todo el colectivo musulmán de la misma manera, se menosprecia la diversidad de este colectivo, su humanidad, y sus historias, lo que promueve que se considere al islam como una amenaza para Occidente (Kumar, 2012). En resumen, aunque la diversidad de las personas seguidoras del islam es considerable, se continúa describiendo al islam como un grupo uniforme, una religión bárbara y atrasada e incompatible con Occidente, el supuesto representante de la “civilización” (Urban y Donaire, 2016).

3.2. El islam inferior al cristianismo de Occidente

Desde el siglo XVI se ha considerado que el islam es inferior a Occidente. Además, tras la expulsión de las personas musulmanas a comienzos del siglo XVII, prosiguió su inferiorización mediante un discurso islamófobo (Perceval 1992). Ernst Renan, un pensador reconocido, afirmó la superioridad de Occidente sosteniendo “que el islam era incompatible con la ciencia y la filosofía” (Ernst, 2003: 20 y 21).

Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente necesitaba ser estudiado y rectificado por él. En el siglo XX, el razonamiento consistía en que los occidentales dominaban y los orientales debían ser dominados. En este razonamiento se argumentaba que, mediante esa dominación el territorio de Oriente debía ser ocupado, sus asuntos debían ser controlados y sus riquezas debían ponerse a disposición de Occidente (Said, 2003).

El islam, como parte de Oriente, es visto como inferior por las características que se le han atribuido considerándolo bárbaro, irracional, violento, primitivo, antidemocrático y sexista (Grosfoguel, 2011; Kumar, 2012). Como expresa Renan, citado en Alba Rico (2015: 49), el islam es “la espantosa simplicidad de la mentalidad semítica, que limita el cerebro humano cegándolo a toda idea sutil, a todo sentimiento delicado, a toda investigación racional, al enfrentarle a una tautología eterna: Dios es Dios”.

En Europa hay una perspectiva eurocéntrica aplicada a una serie de mecanismos de reconocimiento excluyente del otro, utilizados contra grupos y poblaciones que no caben en Occidente (Alba Rico, 2015). Se ha considerado el islam como una realidad diferente y “otro”, que carece de valores comunes con las demás religiones (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012).

Las personas musulmanas son consideradas desde la perspectiva Occidental fatalistas e irracionales, y el islam una religión que se desvía por completo de la conducta racional (Weber en Grosfoguel, 2011). En la sociedad Occidental existe un problema con el islam, su civilización, cultura y religión que contribuye a que se le considere incompatible con los valores de la modernidad Occidental (García et al., 2012).

Estos estereotipos y miedos sociales hacia el islam y los musulmanes son la expresión de una creciente islamofobia donde Occidente muestra su superioridad y percibe al otro mundo como inferior, como una amenaza. Es una forma de discriminación que está aumentando en el ámbito europeo Occidental, afectando de forma negativa a la vida social y a las oportunidades de millones de ciudadanos (Grosfoguel, 2011; Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012). Se conserva e impone un universalismo Occidental, que promueve la democracia, la libertad y los derechos individuales frente al “totalitarismo islámico” (Urban y Donaire, 2016).

En conclusión, como argumenta Martín Muñoz (2005: 204 y 205) “hay un paradigma cultural consensuado en la sociedad Occidental con respecto a las sociedades árabes y musulmanas que predomina, e incluso determina, la presentación y el análisis de los temas procedentes de esas regiones, perpetuando así visiones negativas y antagónicas entre lo que, de manera más bien maniquea, se ha denominado islam y Occidente”. Dicho paradigma es creado por medio de una interpretación culturalista del islam y las personas que practican la religión musulmana. Estas explicaciones sobre esta religión y su sociedad

están basadas en visiones esencialistas y etnocéntricas que impiden analizar la realidad políticas y sociales con profundidad.

Hoy en día en la sociedad Occidental se declara bárbaros e inferiores a todas las personas, culturas y religiones que no se parecen a la Occidental y a sus valores, lo que es un error y fomenta la exclusión social. Como resume Todorov (2010: 25):

“Nada sería más deseable que ver que la gente se deshiciere del prejuicio que tiene respecto de sus costumbre y maneras, que, sin lugar a discusión, no solamente hace que las considere como las mejores de todas, sino que casi le hace decidir que todo lo que no se apega a ellas es despreciables”.

3.3. El islam violento y agresivo

Puede considerarse que la imagen negativa que denomina a las personas árabes o musulmanas de fanáticos violentos comenzó en las Cruzadas. Además, como se ha mencionado anteriormente entre el siglo XII y XVII el cristianismo arremetió contra el islam, su profeta y sus seguidores, llegando incluso a denominar a Mahoma impostor y pedófilo poseído por el demonio y al islam como irracional y agresivo (Moualhi, 2000).

El islam ha sido visto como una amenaza magnificada por políticos, periodistas y académicos. En la actualidad, en la esfera política los discursos anti-islámicos que han realizado los políticos de la extrema derecha, han resaltado la relación del islam con la violencia. Esos discursos han influido en la imagen que los medios de comunicación proyectan sobre el islam y que la opinión pública interioriza. Además, se ha quitado importancia a las dinámicas políticas, sociales y religiosas del mundo musulmán y a los principios de la propia religión (Feffer, 2012).

El islam ha sido caracterizado como propenso al terrorismo y a la violencia. Según Feffer (2012: 45) esa caracterización se ve reflejada tanto en discursos religiosos como políticos: en 2005 Pat Robertson, telepredicador de Estados Unidos, afirmó que el islam “enseña violencia” y es una “secta satánica”; el general Jerry Curry declaró que “el Corán enseña violencia y la mayoría de los musulmanes, incluyendo los llamados musulmanes moderados, creen solamente en la violencia”; y Jerry Falwell en *60 Minutos* llamó a Mohammed “terrorista y un hombre de Guerra”. Huntington refuerza la idea de que el islam es violento por medio de estas afirmaciones:

“En todo los lugares, las relaciones entre musulmanes y las personas de otras civilizaciones han sido por lo general antagónicas; la mayoría de dichas relaciones han sido violentas en algún momento del pasado; muchas han sido violentas en los años noventa: donde quiera que miremos lo largo del perímetro del islam, los musulmanes tienen problemas para vivir pacíficamente con sus vecinos [...] las fronteras del islam son sangrientas y también lo son su áreas y territorios internos” (Huntington en Urban y Donaire, 2016: 116).

La vinculación del islam con la violencia y el terrorismo también ha aumentado tras los atentados de Al Qaeda, el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el 7 de julio de 2005 en Londres, el 11 de marzo de 2004 en Madrid, y el 7 de enero de 2015 en París (Alba Rico, 2015). La afirmación de que Al Qaeda y el Estado Islámico representa el islam y sus más de 1400 millones de musulmanes ha sido una de las causas que han influido en el mantenimiento de los altos niveles de miedo y en la vinculación de esta religión con la violencia y la agresividad. Los atentados yihadistas han avivado las prácticas negativas llevadas a cabo en Occidente hacia el islam y las personas musulmanas (Alba Rico, 2015, Feffer, 2012).

Además, es importante mencionar que, en la relación entre las personas musulmanas y la violencia, los jóvenes, son un colectivo especialmente castigado. Esto se relaciona a la constante información sobre la radicalización de este colectivo en el discurso público y en los medios de comunicación (Jamal y Shukor, 2014). Esta asociación entre jóvenes y radicalización ha fomentado su estigmatización. Ahmed (2009)

en su estudio comprobó que, estas personas se sentían defraudadas con la información negativa que redactaban los medios de comunicación sobre ellos y que sentían presión por parte de la sociedad que les percibe como simples fundamentalistas y una amenaza.

En resumen, Occidente considera al islam una unidad negativa. La idea de que el islam supone una amenaza ha ido predominando en la sociedad Occidental. Esta representación de las personas árabes y/o musulmanes emerge de manera inevitable tanto en el sistema educativo como en la representación mediática y refuerza la supuesta confrontación entre Occidente y el mundo islámico (Martín Muñoz, 2005). Como describe Alba Rico (2015: 53), para Occidente “el islam es violencia, terrorismo, acoso a las mujeres, imposición del velo o, peor del burka; es desprecio por la vida, lapidación y crímenes de honor”.

3.4. El islam machista y las mujeres sumisas

Además de que el islam es percibido como monolítico, inferior al cristianismo, y agresivo y violento, otro elemento relevante es el argumento del islam machista y la sumisión de las mujeres musulmanas.

En la islamofobia, el miedo y desprecio hacia la mujer y el hombre no se refleja de la misma manera. Las personas islamóforas consideran la religión islámica como machista, cuestionando el papel de la mujer y su vestimenta.

Desde sus orígenes el conflicto entre el Occidente y el Oriente ha tenido connotaciones de género. La mujer musulmana ha sido y, actualmente, es uno de los objetos principales para realizar la diferenciación entre Occidente y el islam (Nash en García et al., 2012). Como explica Moualhi en García et al. (2012: 287):

“El rechazo a lo *musulmán* se vincula pues en gran medida a través de la mujer, considerada como víctima, no de un patriarcado, sino de su religión, y representada como el arquetipo de la mujer oprimida, lo cual la condena a una representación estereotipada. Cuando en Occidente se habla de la supuesta discriminación de las mujeres musulmanas, se obvian los verdaderos orígenes de esta situación, se da por sentado que su religión es el origen de sus males, en vez de buscar las causas en la política de los Estados correspondientes y la herencia sociocultural patriarcal de sus sociedades”.

En las descripciones realizadas sobre Oriente se subraya el islam como “un conjunto de culturas o civilizaciones especialmente crueles y opresoras con respecto a sus mujeres en el ejercicio del predominio social masculino” (Spivak en García et al., 2012: 286 y 287).

El tema de la mujer musulmana siempre se aborda desde su identidad islámica. En este análisis el interés se focaliza especialmente en “la representación de la mujer en el islam” o “la mujer víctima del islam” (Martín Muñoz, 2005). Entre los estereotipos más frecuentes que contribuyen a la discriminación de las mujeres musulmanas se encuentran, el velo, la mutilación genital, la lapidación o crímenes de honor y la poligamia (Mouhalhi, 2000). Son diversos autores los que han escrito sobre estos temas. Aun así, en las acciones registradas en los diferentes países, como se comprobará a continuación en la contextualización de la islamofobia tanto de Europa, España como el del País Vasco, territorio que se investiga en la tesis doctoral, el estereotipo más presente ligado a la mujer es el de la vestimenta y su uso en los espacios públicos⁶.

6 Por ejemplo, la prohibición del burkini en Francia (<https://www.nytimes.com/es/2016/08/18/francia-busca-protger-su-alma-liberal-y-prohibe-el-burkini-en-mas-ciudades/>); la paralización por parte de la empresa Decathlon del hiyab deportivo (<https://www.20minutos.es/noticia/2819366/0/burkini-polemica-espana/>); la prohibición del uso del burkini en piscinas municipales etc. (https://elpais.com/sociedad/2019/02/26/actualidad/1551194008_192851.html).

En el islam hay diversos tipos de velo que varían dependiendo de las generaciones, de los países⁷ y de la sociedad (Martín Muñoz, 2005). El único país que obliga a todas las mujeres a cubrirse es Irán, pero este país no representa a todos los países musulmanes (Rodríguez, 2017).

La imagen sobre la mujer velada en Occidente remarca las diferencias entre el islam y Occidente considerando al primero atrasado y al segundo moderno (Martín Muñoz, 2005: 211). Este retraso se remarca por medio del *hiyab* o velo que se considera un signo de opresión hacia la mujer, excluyéndola de la sociedad (García et al., 2012). Esta representación se repite sobre todo en los medios de comunicación con una lectura monolítica donde se considera el velo, por un lado, como signo de misterio (visión orientalista) y, por otro lado, de sumisión y opresión (visión tradicionalista) (Martín Muñoz, 2005).

La mujer musulmana es considerada víctima de la religión islámica y el patriarcado, discriminada socialmente y subyugada por el islam (García et al., 2012). Al analizar la situación de las mujeres musulmanas se da por hecho que el islam es una religión patriarcal enemiga de las mujeres porque degrada su dignidad, las discrimina y las somete (Moualhi, 2000; Rodríguez, 2017). Además, en dicho análisis, no se tiene en cuenta más que su vestimenta excluyendo que esa mujer puede tener, estudios, libertades, derechos etc. (García et al., 2012).

En resumen, en Occidente el hecho de que estas mujeres utilicen el velo para cubrirse la cabeza o el cuerpo se ha interpretado como una amenaza para los valores de Occidente.

Por otro lado, mediante esta imagen la mujer musulmana que lleva velo es considerada un sujeto pasivo en la sociedad, aunque muchas de ellas sean mujeres trabajadoras, estudiantes y lleven el velo de forma voluntaria (Martín Muñoz, 2005). Según Rodríguez (2017) no existe una unanimidad de opiniones de porque llevan el velo o no, algunas lo llevan porque creen que es lo correcto, otras por costumbre social o identidad, otras porque se les obliga en el trabajo o en casa, y hay casos en los que algunas mujeres no se lo ponen porque no quieren, o por miedo a ser discriminadas socialmente mediante actitudes de odio y rechazo, o porque piensan que perderán su trabajo.

Aun así, Occidente sigue sin tener en cuenta la posición y opinión de estas mujeres y su objetivo principal es salvarlas, y que se liberen de esa religión porque considera que oprime sus derechos y su libertad. Una mujer musulmana que no lleva velo y tiene el pelo descubierto es considerada una mujer liberada y la que lo cubre no (Rodríguez, 2017).

7 Hay mujeres musulmanas que llevan un chal o echarpe, una tela un poco transparente y seductora, como es el caso de las pakistaníes. En Magreb, por lo general, las mujeres llevan el *Hiyab* o pañuelo, prenda que tapa todo o parcialmente el cabello. Remarcar que, hay otro tipo de *hiyab* que aparte de la cabeza cubre también el cuello y el pecho y se asemeja al *rebosillo* del vestido tradicional de las mujeres mallorquinas. Otro tipo de vestimenta que utilizan sobre todo los shiíes y que se empezó a utilizar en Irán desde la revolución islámica de Khomeini es el chador. Esta prenda está abierta por delante y cubre todo el cuerpo dejando únicamente la cara y las manos descubiertas. En los ámbitos más islamistas y sobre todo en Arabia se utiliza la *abayah*, que es negra y tapa todo el cuerpo. Esta vestimenta se completa con el *niqab*, que deja más o menos un centímetro alrededor de los ojos para poder ver y unos guantes. Para finalizar, existe el *burka* que fue obligatorio en la época Talibán, y hoy en día hay mujeres que todavía lo utilizan. El burka antiguamente era utilizado por las afganas de clase alta cuando tenían que estar con la gente del pueblo. Es una sola pieza y cubre de los pies a la cabeza y tiene una rejilla en los ojos para que las mujeres que lo lleven puedan ver (Moualhi, 2000).

4. Islamofobia: Creencias, construcción mediática y procesos de integración

4.1. Sociedades de acogida e Islamofobia

En este apartado que, se centra en las relaciones intergrupales entre las comunidades musulmanas y las de acogida, se presentarán los principales debates teóricos y conceptuales sobre las creencias, respuestas emocionales, respuestas cognitivas, actitudes, acuerdos y desacuerdos para la convivencia.

La globalización ha fomentado que las sociedades sean diversas, y que los flujos migratorios y los estereotipos y prejuicios cambien (Fiske et al., 2007). Para comprender la islamofobia es fundamental conocer las respuestas cognitivas (estereotipos, distancia cultural percibida), emocionales (percepción de amenaza, ansiedad y culpa colectiva), las vulneraciones o restricción de derechos y los acuerdos de integración sobre el islam y las personas musulmanas.

4.1.1. Creencias sobre el islam y las personas musulmanas: el papel de los estereotipos y la distancia cultural percibida

Los grupos humanos tienden a evaluar a las personas de otros grupos raciales, religiosos o étnicos, de forma menos favorable que a los miembros de los grupos a los que pertenecen (Aberson y Haag, 2007).

El rechazo y discurso de odio formados por estereotipos y prejuicios que fomentan el racismo, la xenofobia y la islamofobia y otros tipos de discriminación hacia las personas son discursos monológicos y no dialógicos, es decir, la persona que los formula no considera a su oyente como un sujeto que merezca respeto ni que tenga derecho a replicar y dialogar (Cortina, 2017: 56). Glucksman lo resume exponiendo que la clave del odio está en la persona que odia no en el colectivo que es odiado (Glucksman en Cortina, 2017).

Es importante comprender y conocer los factores cognitivos como los estereotipos o la distancia cultural percibida asociados a la xenofobia, el racismo o islamofobia, ya que está asociados a sentimientos y actitudes anti-inmigrantes y de minorías étnicas, lo que tiene consecuencias negativas en la convivencia y la cohesión social (Stephan et al., 1999).

En lo que respecta a los estereotipos, el término fue definido en 1992 por Walter Lippmann refiriéndose a ellos como “las imágenes de nuestras cabezas” (Fedor, 2014; Smith Castro, 2006). El autor hace referencia a los estereotipos como estructuras cognitivas “que ayudan a las personas a procesar información sobre el mundo exterior, que se ven como “mapas del mundo” y tienen el papel de aclarar el itinerario social de las personas” (Leyens, Yzerbyt y Schadron en Fedor, 2014: 322 y 323). Desde entonces, los estereotipos son definidos como creencias generalizadas sobre los rasgos de personalidad, apariencia física, conducta y comportamiento moral relacionadas a un grupo étnico, sexual o de clases (Smith Castro, 2006).

Entre las funciones que pueden tener los estereotipos se destacan: por un lado, “proporcionar expectativas para la interacción social”, por otro lado, “proporcionar explicaciones sobre el comportamiento” y, por último, “justificar la subordinación de los grupos minoritarios” (Stephan y Stephan, 1996). Por lo tanto, los estereotipos negativos a menudo conducen a evitar a los miembros de otro grupo, a relacionarles con rasgos negativos y a justificar la discriminación que se pueda realizar hacia ellos. Algunos estudios indican que los estereotipos negativos pueden inducir al prejuicio (Stephan et al., 1999) y que se pueden intensificar cuando hay tensiones y conflictos sociales entre los grupos (Fedor, 2014).

Un ámbito importante de los estudios de psicología social se han centrado en las explicaciones de los sentimientos de pertenencia y las relaciones entre grupos diferentes que habitan un mismo espacio.

Cuando las personas de un grupo se encuentran ante personas que no pertenecen al suyo, tratan de escrutar sus intenciones positivas o negativas y las capacidades para conseguir sus objetivos, creándose así los estereotipos sobre esos otros grupos. Estos estereotipos suelen relacionarse, principalmente, con la calidez (son personas amigables, bondadosas, sinceras, cálidas) o, con la competencia (son personas capaces, competentes, confiadas, hábiles) (Fiske et al., 2007).

Aunque la calidez y la competencia no son los únicos elementos a tener en consideración, algunos estudios han demostrado que las personas migrantes o de minorías étnicas reciben evaluaciones tanto positivas como negativas para estas dimensiones en función de algunas características como la nacionalidad, etnia, religión o estatus económico (Froehlich y Schulte, 2019).

Según las posibles combinaciones, cuando se define a una persona o colectivo como cálido y competente se activan sentimientos de agrado y admiración. Por el contrario, considerar que una persona no es cálida ni competente está relacionado con sentimientos de desprecio e indiferencia. Por otro lado, las personas consideradas cálidas, pero no competentes se vinculan con el sentimiento paternalista, mientras que las personas definidas como competentes, pero poco cálidas activan sentimientos de envidia y resentimiento (Fiske et al., 2007).

Los estereotipos positivos y negativos además de aplicarse en infinidad de estudios clásicos sobre la percepción de la persona (Rosenberg et al., 1968), del valor social (Peeters, 2002), del análisis de las conductas de otras personas o grupos (Wojciszke, 1994), calificaciones de los votantes de los diferentes candidatos políticos (Kinder y Sears, 1981), estereotipos nacionales (Poppe, 2001), también se han aplicado para el análisis de los prejuicios hacia grupos sociales específicos, cómo pueden ser las comunidades musulmanas en sociedades occidentales (Cuddy et al., 2007).

Los musulmanes son definidos como fríos e incompetentes (Cuddy et al., 2007). Además, se ha comprobado que, en comparación con los cristianos también son descritos en términos como poco cálidos e incompetentes (American-Arab Anti-Discrimination Committee, 2008).

Por tanto, se hace preciso evaluar la calidez y la competencia hacia estos grupos sociales específicos como la comunidad musulmana, teniendo en cuenta que según algunos trabajos (Wojciszke, 2005) estas dimensiones pueden llegar a explicar el 82% de las percepciones de las personas.

Como se ha mencionado anteriormente, los estereotipos negativos, los prejuicios y la discriminación hacia los musulmanes árabes aumentaron significativamente tras el atentado de pretexto religiosos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York (Alba Rico, 2015). Esta estigmatización de la población musulmana se reforzó porque las personas que llevaron a cabo el atentado se vinculaban con el islam (Brown et al., 2017). Además, el avance de la derecha en el ámbito político europeo y la representación negativa y estereotipada sobre las personas migrantes y de minorías étnicas realizada por los medios de comunicación (Esses et al., 2013) han contribuido a reforzar el rechazo hacia el colectivo musulmán (Feffer, 2012).

Estos acontecimientos refuerzan la importancia de ahondar en los estereotipos ligados a la población musulmana más allá de la calidez y la competencia. Como se ha mencionado en las características de la islamofobia, tras los atentados de pretexto religioso se ha reforzado la vinculación de que los hombres musulmanes son furiosos, violentos y terroristas y, son representados como ajenos remarcando el concepto del "otro" (Alba Rico, 2015, Feffer, 2012).

Por el contrario, las mujeres musulmanas, son estereotipadas como sumisas y oprimidas por la religión islámica (Stadlbauer, 2012) y, esta argumentación está relacionada significativamente con la vestimenta. Estos estereotipos han estado presentes a lo largo de la historia, siendo parte de los discursos orientalistas (Said, 2003) aun así, en las últimas décadas debido a los atentados de pretexto religioso y el debate sobre la integración de las mujeres musulmanas se han intensificado (Korteweg y Yurdakul 2009). Además, las investigaciones han demostrado que las mujeres que llevan esta vestimenta sufren una discriminación mayor que las que no lo llevan o incluso que los hombres musulmanes (Ghaffari, 2009).

La presencia de estos estereotipos ha sido corroborada por varios estudios empíricos. Autores como Korteweg y Yurdakul (2009) argumentaron que etiquetar a la mujer musulmana como “oprimida” reforzaba la diferencia entre las personas holandesas (“nosotros/as”) consideradas como modernas, ilustradas y emancipadas, y las mujeres musulmanas como parte de “los otros/as”.

Por otro lado, en otras investigaciones estadounidenses, los jóvenes musulmanes apuntaban que se les cuestionaba por su vestimenta o pertenencia a un grupo terrorista (Sirin y Fine, 2007) y que los árabes eran presentados como “enemigos de los Estados Unidos” (Wray-Lake et al., 2008).

Estos estereotipos negativos e islamófobos aparecen en otros estudios sobre las percepciones infantiles sobre las comunidades árabe-musulmanas (Brown et al., 2017). En las investigaciones mencionadas se demostró que niñas y niños estadounidenses estereotipaban a las personas árabes como violentas y agresivas, y a las mujeres musulmanas como oprimidas, mientras que en otra investigación las/los británicos consideraban al colectivo musulmán como “extranjero y ajeno” (Revell, 2010).

Estos estereotipos negativos influyen y refuerzan la discriminación hacia el colectivo musulmán. Además, estos estereotipos se relacionan significativamente con sentimientos de amenaza y miedo (Verkuyten, 1997), al contrario que los positivos que reducen el miedo y la ira (Cuddy et al., 2007).

Dejando a un lado los estereotipos, otra respuesta cognitiva que se asocia con las percepciones sobre las personas es la distancia o similitud percibida. El concepto de distancia cultural fue creado por Emory Bogardus en 1920 con el fin de examinar las relaciones intergrupales e interpersonales (Malenica et al., 2019) y medir los grados de comprensión y aceptación dentro de las relaciones (Malenica et al., 2019)

El concepto de distancia cultural hace alusión a las diferencias o similitudes entre culturas respecto al idioma, el nivel de vida, la estructura social, la religión y los valores (Hjelm et al., 2003). La relevancia de este factor en las relaciones interpersonales ha sido remarcada. Por lo general, al examinar la distancia social, se analizan las relaciones que tiene el grupo encuestado con otro grupo social que es considerado como el “otro” (Malenica et al., 2019).

Bogardus expone que la distancia está asociada estrechamente con el miedo, las creencias tradicionales y las experiencias desagradables vividas por la persona tanto en la edad adulta como en la niñez (Bogardus, en Malenica et al., 2019). En este sentido, las investigaciones empíricas han demostrado, por un lado, que las diferencias pueden conducir a prejuicios, actitudes negativas y ansiedad (González, et al., 2010) y que, por otro lado, pueden dificultar u obstaculizar la aculturación (Piontkowski et al., 2000) y crear conflictos (Riek et al., 2006). Por el contrario, la similitud percibida entre grupos puede reforzar sentimientos de atracción y simpatía e incrementar actitudes más positivas hacia el otro grupo (Brown, 2010).

En lo que a las personas inmigrantes y la distancia cultural se refiere, investigaciones realizadas con grupos de inmigrantes en diferentes contextos, comprobaron que las personas que registraban una mayor distancia cultural con el país de acogida, tenían más problemas de integración y sufrían más discriminación y rechazo (Nesdale y Mak, 2003) y que la cultura de origen tenía repercusión en la adaptación (Waxin, 2004).

En lo que respecta a las personas musulmanas, algunos autores hacen hincapié en que la religión es un factor que puede influir en el distanciamiento o acercamiento hacia otras personas (Hunsberger y Jackson 2005) y en los prejuicios hacia el exogrupo o las minorías (Malenica et al., 2019).

En este contexto, el idioma y las diferencias religiosas influyen en considerar que hay una distancia cultural mayor. Briones et al., (2012) comprobaron que, en el caso de los adolescentes de origen marroquí, en España, se considera que tienen una mayor distancia cultural en comparación a otros adolescentes como los ecuatorianos en relación al idioma y las creencias religiosas.

Por su parte, las prácticas religiosas, como veremos a lo largo de la investigación, también es un aspecto que remarca la distancia cultural entre las personas musulmanas y el resto de la sociedad. Algunas

personas, aun no teniendo actitudes negativas hacia este colectivo no aprobaban ciertos símbolos religiosos, como el velo islámico o ciertas prácticas culturales (Van der Noll, 2010), y esto se relaciona estrechamente con la teoría de que esta religión se considera, diferente, atrasada e incompatible con los valores occidentales.

Finalmente es importante mencionar que, aunque las creencias y prácticas religiosas son factores determinantes en las diferencias percibidas con el colectivo musulmán, los atentados de pretexto religioso también han tenido su repercusión. La situación geopolítica de Oriente Medio como los atentados de pretexto religioso perpetrados por Al Qaeda y ISIS han influido negativamente en la percepción de las personas musulmanas (Malenica, et al., 2019) reforzando la creencia de que son diferentes a las personas autóctonas no musulmanas, y esto ha sido demostrado por diferentes estudios sobre Europa y las creencias sobre el islam y las personas musulmanas (por ejemplo, Elchardus y Spruyt 2014; González et al. 2008). Aunque, la distancia cultural no tiene por qué ser negativa, es un aspecto que influye en las creencias sobre el islam y las personas musulmanas.

Además de la distancia cultural, hay varios estudios sobre amenazas integradas, las respuestas emocionales y actitudinales de las poblaciones autóctonas y la integración de las personas inmigrantes y las comunidades árabe-musulmanas que, también, pueden ser de ayuda para ahondar en la islamofobia.

4.1.2. La islamofobia y el papel de las respuestas emocionales y actitudinales de la población autóctona: amenaza intergrupala, ansiedad intergrupala y culpa colectiva

En relación a la actitud de la población autóctona, las investigaciones empíricas han identificado algunos sentimientos que influyen directamente en la integración o exclusión de las personas denominadas amenazas integradas o culpa colectiva. La teoría de amenazas integradas hace referencia a que, este sentimiento en el grupo interno de una sociedad, promueve y refuerza actitudes negativas hacia los grupos externos (Stephan y Stephan 1996; Stephan et al., 2009).

Como se ha mencionado a lo largo del marco teórico, desde que el islam se fue extendiendo por Europa se ha considerado una amenaza (Said, 2003). Además, en las últimas décadas, tanto las elites políticas como los medios han mostrado una imagen negativa sobre las personas musulmanas y parte de minorías étnicas, remarcando la amenaza que suponen para la sociedad (terrorismo, islamización de Europa, delincuencia, violencia etc.) (Feffer, 2012; Van Dijk, 2003). En este contexto, algunas encuestas han demostrado que la población europea y estadounidense considera al colectivo musulmán como una amenaza (Bayrakli y Hafez, 2016; Pew Research Center, 2006).

Además, entre las investigaciones realizadas que analizan las reacciones hacia las personas migrantes en Estados Unidos, España e Israel también se corroboró que existe una relación consistente entre las amenazas y las actitudes negativas (Riek et al., 2006; Techio y Calderon-Prada, 2005).

Para comprender lo que abarca la percepción de amenaza es fundamental ahondar en cada tipo: amenaza realista, amenaza simbólica, la ansiedad intergrupala y los estereotipos negativos (Stephan et al., 2009; Stephan y Stephan, 1996). Aun así, es importante mencionar que, en esta tesis doctoral, también se ha analizado la amenaza hacia la seguridad, teniendo en cuenta los atentados de pretexto religioso ocurridos, la llegada de personas refugiadas y las medidas llevadas a cabo después de estos sucesos.

En primer lugar, el concepto de amenaza realista hace referencia a las amenazas hacia el grupo interno de la sociedad ya sea, hacia su existencia por medio de una guerra, hacia el poder político o económico o hacia el bienestar físico y material (Stephan et al., 1999; Stephan et al., 2009). Stephan et al., (1999) enfatizan en este aspecto argumentando que la percepción de amenaza, aunque sea real o no puede conducir al prejuicio hacia una persona o grupo.

Por su parte, las amenazas simbólicas, se relacionan con las diferencias entre los grupos respecto a sus valores, normas, estándares, creencias y actitudes (Stephan et al., 1999; Stephan et al. 2009). Los grupos con valores y creencias diferentes a los del grupo mayoritario se consideran una amenaza para

la “cosmovisión etnocéntrica del grupo” provocando que se cree una hostilidad hacia sus integrantes (Stephan et al., 1999: 2223). Como resume Sumner (Sumner en Stephan et al., 1999: 2223):

“Las amenazas simbólicas son amenazas a la cosmovisión del grupo. Estas amenazas surgen debido a una creencia en la rectitud moral de los sistemas de formación del grupo. Son tales creencias las que hacen que los grupos sean etnocéntricos, lo que hace que los miembros del grupo creen que su grupo es superior a los demás”

Esses, Haddock y Zanna argumentan que cuanto más se bloqueen los valores, las costumbres o las tradiciones del grupo dentro del grupo externo, más negativas serán las actitudes del grupo interno hacia el grupo externo. Estos autores realizaron varios estudios analizando las actitudes hacia diferentes grupos étnicos y homosexuales llegando a la conclusión de que, cuando las personas perciben que sus valores están amenazados incrementa la probabilidad de que eso tenga consecuencias en las actitudes hacia el otro grupo (Esses, Haddock y Zanna en Stephan et al., 1999). Otros estudios (Esses et al., 2013; Sniderman y Hagendoorn, 2007) más recientes también respaldan que la percepción de amenaza alta a los valores del grupo por parte de personas inmigrantes y de minorías étnicas está estrechamente relacionada con prejuicios y actitudes negativas hacia dichos grupos.

Por último, en lo que respecta a la amenaza a la seguridad, actualmente uno de los desafíos de Europa es la integración de la diversidad etnocultural por las personas que ya viven en Occidente, y las que están llegando como solicitantes de asilo y refugiados. Aunque el acuerdo de Ginebra tenga como fin acoger a estas personas y uno de los retos de la agenda europea sea la convivencia (Agenda europea, reto 6, H2020), la Unión Europea ha tomado otro rumbo focalizado en el control de fronteras (controles policiales, vallas antipersona, cámara de vigilancia, campos de retención etc.) (Barbero, 2018).

En este contexto, los discursos políticos y mediáticos han tenido su repercusión haciendo alusión a la “crisis migratoria”, la “avalancha de personas refugiadas” y la supuesta “islamización de Europa”. Además, para reforzar esa seguridad también se ha utilizado el terrorismo de pretexto religioso (Sides y Gross, 2013). Un ejemplo claro ha sido España, que tras el atentado ocurrido en Barcelona y Cambrils en el año 2017 hubo un endurecimiento de las medidas con el fin de evitar futuros ataques (Villena Del Carpio, 2018). Este contexto, ha calado en las sociedades. La preocupación por el extremismo islámico es ampliamente compartida en las poblaciones occidentales entre la mayoría de las personas en los EE. UU. y Europa Occidental, considerando a la comunidad musulmana como propensos al terrorismo y una amenaza (Pew Research Center, 2006).

Teniendo en cuenta lo mencionado, la amenaza es un factor importante para poder explicar las actitudes negativas hacia los denominados “otros” (Riek et al., 2006). Además, los estudios, han demostrado que la amenaza está relacionada estrechamente con los prejuicios (Stephan et al., 1999), el acuerdo con la restricción de derechos (Jackson et al., 2001; Sider y Gross, 2013) y la islamofobia, por ejemplo, por medio de la oposición a los símbolos religiosos en público (Van der Noll, 2010). En consecuencia, la amenaza será un factor a analizar en la islamofobia.

En lo referente a la ansiedad intergrupal, “es un tipo de ansiedad que las personas experimentan cuando anticipan o se involucran en la interacción intergrupal” (Stephan, 2014: 240). Este tipo de ansiedad se aplica al contacto de cualquier grupo de personas que de alguna manera son diferentes (Stephan, 2014).

Varias investigaciones han apoyado que la ansiedad intergrupal será alta si las personas o grupos tienen antecedentes de antagonismo⁸, tienen poco contacto personal con esas personas, son etnocéntricos y piensan que el grupo externo es diferente, tienen desconocimiento sobre el grupo externo o si tienen que interactuar con el grupo externo estando este último en minoría, desventaja o teniendo un estatus más bajo (Stephan y Stephan, 1985). También se ha demostrado que la ansiedad entre grupos está relacionada con el prejuicio (González, et al., 2010) y, de ahí, la importancia de ahondar en este factor en lo que a la islamofobia se refiere.

8 Incompatibilidad, oposición o rivalidad entre personas, opiniones o ideas.

Entre las causas principales de la ansiedad intergrupala se encuentran: la personalidad (orientación de dominación social, complejidad atribucional); actitudes y cogniciones relacionadas (expectativas negativas, estereotipos); experiencia personal (por ejemplo, contacto negativo); y factores situacionales (la presencia de barreras lingüísticas, interacciones estructuradas vs. no estructuradas) (Stephan, 2014; Stephan et al. 2009).

Para medir la ansiedad intergrupala la escala más utilizada es la desarrollada por los autores Stephan y Stephan (1985), y la validez de la ansiedad intergrupala proviene de varios estudios sobre la teoría de amenazas integradas (Reik et al., 2006; Stephan et al., 1999). Estos estudios encontraron que las amenazas grupales realistas y simbólicas, los estereotipos negativos y la ansiedad intergrupala estaban significativamente correlacionadas, y que todas hacen referencia a expectativas y actitudes negativas hacia miembros o grupos externos. Además, los resultados también reflejaron que la ansiedad predice los prejuicios negativos, controlando las amenazas realistas, amenazas simbólicas y estereotipos negativos” (WG Stephan, Ybarra y Morrison en Stephan, 2014: 240).

Aparte de las respuestas emocionales de amenaza y ansiedad, que son de carácter negativo, también se registra la respuesta de culpa colectiva, que puede considerarse un sentimiento relacionado con actitudes proactivas de integración y de acogida (Branscombe et al., 2004). Esta emoción puede conllevar la modificación de los estereotipos y prejuicios sobre un grupo y, pretender conseguir el perdón y la reparación del daño causado al otro grupo (Mackie et al., 2009). Dado que desde Occidente se han llevado a cabo algunos sucesos que arremetían contra la población musulmana, es importante analizar este factor para comprender esta problemática.

La culpa colectiva, psicológicamente, hace alusión a la mala conciencia, al remordimiento y al arrepentimiento, (Baumeister et al., 1995) y surge tras el daño causado a otro grupo (Baumeister et al., 1995; Sales et al., 2009). María José Díaz-Aguado expone que “por sentimiento de culpabilidad se entiende un estado emocionalmente desagradable, que se produce después de una transgresión y continúa hasta que se restaura algún tipo de equilibrio, siendo relativamente independiente que otros conozcan la acción que lo motivó” (Díaz-Aguado en Laorden, 2005).

Esta emoción está relacionada con daños presentes o pasados asociados generalmente a conflictos sociopolíticos (Ferguson y Branscombe, 2014). Además, es importante mencionar que no es el suceso en sí lo que desencadena esta emoción, sino las evaluaciones o reflexiones sobre la acción (Laorden, 2005), y que es una emoción que no requiere que la persona sea responsable de la acción negativa realizada por el grupo (Etxebarria et al., 2011). Es más, según el estudio de Etxebarria et al., (2011) por lo general las personas que experimentan la culpa colectiva no son los responsables directos.

El autor Branscombe, hace alusión a cinco factores que influyen el sentir culpa colectiva. Los primeros tres aumentan el sentimiento de culpa y los últimos dos la disminuyen: 1) El sentimiento de culpa colectiva es mayor cuando se pone especial atención al rol del propio grupo en la acción negativa, en vez de al sufrimiento producido a las víctimas; 2) Cuando se considera que el otro grupo ha producido daño al propio grupo y es una respuesta “legítima”; 3) cuando se logra encontrar un fin; 4) la emoción de culpa disminuye cuando se registra un importante sentimiento nacionalista y cohesión de grupo; y 5) La culpa es menor cuando se registra un sentimiento de logro tras la acción y se activa el orgullo nacional (Branscombe en Sales et al., 2009).

Varias investigaciones sobre la “culpabilización colectiva” se han centrado en el análisis de lo que supuso para las personas occidentales y orientales diferentes hechos históricos, como las cruzadas, la guerra de Irak, en la que España participó, y su posición ante el terrorismo de pretexto religioso.

En las cruzadas como se mencionó anteriormente, hay dos perspectivas. Occidente considera este hecho como algo positivo en su historia. Por el contrario, las personas árabes consideran que fue un hecho bárbaro y negativo (Feffer, 2012). Esto haría alusión al último factor que menciona Branscombe en el que los autores consideran un logro este hecho y sienten una menor culpa colectiva (Branscombe en Sales et al., 2009).

Por otro lado, la coalición de Estados Unidos se produjo en el 2003 entre Estados Unidos, Reino Unido, Australia y Polonia para atacar Irak. En esta coalición España mostró su apoyo junto con otros países europeos. Autores como Dallanegra (2003) exponen que la justificación para llevar a cabo el ataque era, por un lado, convertirlo en un pueblo democratizado y, por otro lado, eliminar la producción y almacenamientos de diferentes tipos de armas (nucleares, químicas y biológicas). Este acontecimiento fue estudiado por Sullivan et al., (2013) con alumnos universitarios, relacionándolo con la variable de culpa colectiva, entre otras. Los resultados mostraron que los participantes registraban una mayor culpa colectiva cuando ponían el foco de atención en las consecuencias negativas que había tenido para Estados Unidos la invasión de Irak. Además, se comprobó que la culpa colectiva se registraba en mayor medida cuando había una reducción de las cogniciones exculpatorias de las personas que se centraban en el daño propio (Sullivan et. al, 2013).

Por último, como se ha explicado a lo largo del marco teórico, los atentados de pretexto religioso han sido acontecimientos que han influido en la islamofobia. Un ejemplo fue el atentado del 11-S. Dado que Estados Unidos es un país con un orgullo y sentimiento nacional alto (Skitka et al., 2004) tras el atentado del 11-S en vez de registrarse sentimientos de culpabilidad, aumentó el orgullo hacia instituciones como el ejército y su papel. En 1996 el apoyo hacia el ejército se situaba en 47.1% y este porcentaje aumentó a un 83.7% tras el atentado (Vázquez et al., 2008). Esto reflejaría que un fuerte sentimiento nacionalista y de cohesión de grupo disminuye la culpa colectiva.

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, la culpa colectiva, aunque es considerado un sentimiento aversivo para las personas, puede disminuir los prejuicios y fomentar que el grupo que siente la culpa actúe en nombre del otro grupo e intentar reparar el daño causado (Stewart et al., 2010).

4.1.3. Integración y multiculturalismo frente a respuestas nacionalistas islamófobas

Las discriminaciones como el racismo, xenofobia, islamofobia o aporofobia pueden influir en el acuerdo de la sociedad con las políticas de integración o la restricción de derechos. Estos sentimientos suponen un obstáculo con el acuerdo de políticas de integración dentro de la sociedad. Navas et al., (2006), explicaron que los niveles altos de prejuicio contra otro grupo reflejaban mayor apoyo a la exclusión y, que, por el contrario, una actitud más positiva se asociaba al acuerdo con la integración.

En lo que respecta a las medidas restrictivas, se ha comprobado que las identidades nacionales (Jackson et al., 2001) y la amenaza percibida puede fomentar el acuerdo con la restricción de derechos de las personas migrantes y parte de minorías étnicas (Jackson et al., 2001). Además, también se ha corroborado que una mayor identificación de dentro del grupo promueve una mayor percepción de amenaza (Riek et al., 2006) y prejuicios (Leyens et al., 2003).

Aparte de la amenaza y la identidad nacional, los atentados, los discursos políticos y mediáticos o la llegada de personas refugiadas sobre todo procedentes de países musulmanas también han sido factores que han fomentado las políticas restrictivas (Feffer, 2012; Urbiola y Serrano, 2020).

El terrorismo de pretexto religioso ha servido como argumento para remarcar los discursos de elites políticas y mediáticas, sobre el choque de civilizaciones y la amenaza que supone el islam y las personas musulmanas para Occidente (Lathion, 2017). Esto ha reforzado el apoyo a políticas restrictivas y de seguridad por parte de la sociedad.

Por su parte, la llegada de personas refugiadas o la diversidad cultural que habita dentro de la sociedad ha sido relacionada significativamente con estereotipos, prejuicios, rechazo y sentimientos de amenaza por parte de la sociedad de acogida (Skitka et al., 2006). Además, con el aumento de estas personas, las políticas nacionales y de inmigración han variado entre países (Givens y Maxwell, 2012) y, en algunos de ellos, se han llevado a cabo políticas de inmigración restrictivas y medidas de seguridad (controles fronterizos, expulsiones, cámaras) que arremeten contra los derechos de estas personas.

Estos dos acontecimientos han servido para convertir a las personas musulmanas como chivos expiatorios de la violencia, delincuencia e islamización de Europa, lo que ha promovido que parte de la sociedad se haya posicionado a favor de estas medidas.

Además, como se ha mencionado anteriormente la religión es considerada un obstáculo para la inclusión e integración de las personas musulmanas. En este contexto, algunas prácticas religiosas como el uso del velo, ha sido un tema debatido dentro del acuerdo o la restricción de derechos (Ruby, 2006). Esta prenda está cargada de estigmatización en las sociedades occidentales. Se considera que las mujeres musulmanas que lo llevan están subyugadas y, por ello, la manera de liberarlas es que se desprendan del velo. Ruby (2006) analizó la percepción de las mujeres sobre el uso de hiyab y las participantes lo definieron como parte de su identidad, que les aportaba un estatus respetable y que les brindaba la oportunidad de tomar las riendas de su vida. Aun así, en Occidente se sigue haciendo caso omiso, y se considera que la “mujer es víctima del islam” que conduce al rechazo hacia esta práctica (García et al., 2012; Martín Muñoz, 2005).

En este contexto, algunos países como Francia, han puesto en marcha su prohibición, reforzando el estigma hacia su uso (Charlton, 2012). Además, tras los atentados de pretexto religioso esta prenda también ha sido asociada al “fundamentalismo islamista” (Sandikci y Ger, 2010). En resumen, el velo es visto como una práctica opresiva que refleja la inferioridad de Oriente frente a Occidente y es una práctica rechazada, fomentando la restricción del derecho a la libertad religiosa (Said, 2003).

Para poder contrarrestar el acuerdo con la restricción de derechos el autor Verkuyten (2006) señala la ideología multicultural, que defiende la opinión de que la diversidad es buena y que promueve el enriquecimiento cultural, es un factor clave en este aspecto. Estas políticas tienen como finalidad crear sentimientos de confianza entre las personas de la sociedad plural. Por el contrario, la falta de dicha confianza promueve sentimientos negativos como la amenaza y un mayor rechazo al denominado el “otro” (Berry, 2006).

La teoría de que un mayor acuerdo con el multiculturalismo promueve actitudes menos prejuiciosas y raciales hacia los grupos denominados “otros” ha sido comprobado por estudios experimentales (Richeson y Nussbaum, 2004). Un claro ejemplo dentro del colectivo musulmán fue el estudio de Verkuyten (2005) con las personas holandesas y las turcas musulmanas. Sus resultados reflejaron que cuando el colectivo holandés apoyaba el multiculturalismo se fomentaba una visión más positiva sobre el grupo musulmán. Por otro lado, se ha comprobado que las ideologías multiculturales, fomentaban la acogida de personas inmigrantes (Weldon, 2006) y la reducción de sentimiento de amenaza y rechazo (Velasco et al., 2008).

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, para poder realizar sugerencias para poder combatir la islamofobia y promover la denominada ideología multicultural es fundamental ahondar en la posición de la sociedad vasca ante el acuerdo con las políticas públicas o la restricción de derechos, identificando los aspectos que hay que trabajar.

4.1.4. El contacto intergrupar sobre las actitudes hacia la acogida de la población musulmana

Otro de los factores que ha sido abordado desde la psicología social relacionado con el aumento y la disminución de los prejuicios ha sido “la teoría de contacto intergrupo” (Pettigrew y Tropp en Aberson y Haag, 2007).

Esta teoría se centra, principalmente, en los factores de cantidad, calidad e interacción. Allport (Fedor, 2014), en sus numerosos estudios, examinó las relaciones intergrupales y las distancias sociales producidas por los prejuicios. Según este autor la calidad de contacto influía en las relaciones intergrupales. Además de que, cuando se cuenta con un entorno cooperativo o interdependiente y con el apoyo de las autoridades, el contacto entre dos grupos (uno externo y otro interno) es positivo y beneficioso, sobre todo, cuando las personas tienen el mismo estatus y tienen objetivos comunes (Aberson y Haag, 2007). Si el contacto cumple con las condiciones mencionadas anteriormente las actitudes intergrupales mejoran significativamente (Pettigrew y Tropp en Aberson y Haag, 2007).

La investigación de Voci y Hewstone (2003) analizaron las consecuencias de la interacción entre calidad y cantidad de contacto entre diferentes grupos. Mediante este estudio observaron que el contacto frecuente y que cumple con las condiciones mencionadas mejoraba las actitudes intergrupales. “Esto sugiere que no solo la cantidad y la calidad del contacto son importantes individualmente, sino que la interacción entre ellos también mejora la predicción de las actitudes” (Aberson y Haag, 2007: 180). Los estudios que analizan la calidad y cantidad de contacto demuestran que el contacto de buena calidad mejora las percepciones (Voci y Hewstone, 2003).

Por otro lado, Bornstein (1989) argumentaba que un mayor contacto con las personas del grupo exterior fomentaba la simpatía y el afecto positivo solo con la exposición. Además, la frecuencia de contacto también podía conseguir que las personas redujeran los estereotipos sobre el exogrupo y aumentaran el conocimiento sobre estas personas (Tausch et al., 2007). Asimismo, en lo que a las personas de minorías étnicas se refiere, algunos estudios han comprobado que la amenaza tanto realista como simbólica actúa como mediadora entre el contacto y las actitudes negativas (Tausch et al., 2007). En conclusión, los estudios han corroborado que el contacto reduce los prejuicios y estereotipos negativos sobre otras personas o grupos (Schneider, 2004).

Mencionar que, la teoría de contacto también ha sido analizada con personas musulmanas mostrando los mismos resultados. En los estudios de Velasco et al., (2008), realizado en los países bajos, y el de Brown et al., (2017), llevado a cabo en América, se reflejó que un mayor contacto reforzaba la actitud positiva hacia el colectivo musulmán.

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, es importante analizar este factor para identificar si el contacto influye en la islamofobia y si es importante considerarlo para las futuras intervenciones contra la islamofobia.

4.2. La islamofobia en la construcción mediática

Los medios de comunicación son considerados una vía para debatir las cuestiones de la vida pública y son imágenes sobre las realidades sociales que las personas interiorizan (Igartua y Humanes, 2010). En el caso del islam los medios han reforzado las creencias estandarizadas sobre Oriente Medio (Said, 2003). Esto ha sido demostrado por algunos estudios sobre la prensa española en las que se identificaron estrategias discursivas o patrones que arremetían contra el islam y las personas musulmanas. Por un lado, se identificó el desequilibrio entre noticias positivas y negativas prevaleciendo estas últimas y haciendo visible la falta de buenas prácticas en la redacción. Por otro lado, se apreció la relación de islam con la violencia por medio del terrorismo de pretexto religioso y la radicalización y, por último, se remarcó la diferencia de esta religión con los valores Occidentales (Observatorio de la islamofobia en los medios, 2018; Piquer, 2015).

Estos discursos negativos se han llevan a cabo mediante la “estrategia discursiva” que consiste, en realizar la diferencia entre nosotros/as y ellos/as, en poner el foco de atención en acciones negativas llevadas a cabo por estas personas, y en relacionar a estar personas con acciones que suponen una amenaza (terrorismo, delincuencia, violencia etc.) (Van Dijk, 1997). Además, en 2017, la Comisión Europea contra el Racismo (ECRI) realizó un informe identificando que había un clima político que relacionaba la amenaza de la identidad, la cultura y el desarrollo económico con las personas extranjeras, fomentando esa diferencia entre “nosotros/as” y ellos/as. Este clima afecta directamente tanto a personas recién llegadas como a los grupos minoritarios residentes (Comisión Europea contra el Racismo y la Xenofobia, 2018). Estos discursos han sido reforzados por la llegada de personas refugiadas procedentes de países musulmanas y, los atentados de pretexto religioso como el de Charlie Hebdo (7E), y los de Barcelona y Cambrils (17A), han sido dos factores que desde 2015 han reforzado los discursos negativos contra el islam y las personas musulmanas.

En el caso de los atentados de pretexto religioso, además, algunos encuadres o enfoques seleccionados y destacados (Igartua et al., 2007), y la práctica discursiva por parte de algunos medios de comunicación,

que tienden a exponer las características sociodemográficas de los autores, también han contribuido al incremento de la islamofobia. Betancor et al., (2012) realizaron un estudio experimental sobre los estereotipos hacia las personas marroquíes y el atentado producido en Madrid el 11 de marzo de 2001. Los resultados descubrieron que las personas infrahumanizaban en mayor medida a las personas marroquíes tras leer un artículo de periódico que los relacionaba con el atentado terrorista. Del mismo modo, corroboraron que la infrahumanización desaparecía cuando se identificaba a estas personas como solidarias.

Por otro lado, los discursos sobre la mujer musulmana como víctima y sin derechos también han jugado un papel importante (Martín Muñoz, 2005). Si bien las mujeres inmigrantes de origen musulmán son infrarrepresentadas en los medios de comunicación y en las redes sociales, cuando aparecen, lo hacen reflejando los estereotipos más remarcados sobre la religión islámica (García et al., 2012). Además, como expone Rodríguez (2017: 24) “Las redes sociales son el escenario más gráfico para mostrar como el machismo y la islamofobia bailan al son del sonido de las teclas, recogiendo distintos sistemas de opresión en sus intersecciones de sexo, género, confesión, raza, clase y procedencia”. Mediante estos discursos se alimentan las creencias colectivas que se extienden por Occidente sobre el islam y se fomenta la exclusión social hacia los y las musulmanas (García et al., 2012).

Aparte de la estrategia discursiva, el medio, la fuente en las que se apoya y la autoría son tres factores que influyen en el contenido y representaciones introducidas (Denegri et al., 2015; Piquer, 2015). Los diversos estudios sobre los medios de Estados Unidos o la prensa de España y Europa han comprobado que en función del medio se realiza un tratamiento diferente sobre el islam y la población musulmana y que el contenido de carácter negativo no es generalizado (Pierigh y Speicher, 2017). Por ello, es fundamental analizar este aspecto de cara a identificar qué medios proporcionan esta imagen.

En relación a la fuente sobre la que se construyen las informaciones, algunos estudios han demostrado que la información reflejada por fuentes y personas que el público considera confiables, repercute en mayor medida en las personas receptoras del mensaje (Denegri et al., 2015). Además, el carácter oficial de las fuentes (ej: fuentes de gobierno) o la inclusión de fuentes no oficiales (testimonios directos, fuentes primarias, e información de personas próximas a los protagonistas) que pueden introducir informaciones alternativas o contra narrativas, se ha considerado una cuestión relevante en el estudio del racismo en la prensa (Rodríguez, 2016). La inclusión de la voz de estas personas es una forma veraz de representarlas y es fundamental para desmontar estereotipos y prejuicios y al negarles este espacio se refuerzan las etiquetas negativas y el rechazo (Pierigh y Speicher, 2017; Periodistas de Cataluña, 2002). La ecuanimidad de fuentes es importante a la hora de presentar sucesos y llevar a cabo una buena praxis (Periodistas de Cataluña, 2002) y, en consecuencia, es un factor a analizar.

En relación a la autoría de las publicaciones que se difunden y, teniendo en cuenta las recomendaciones para un periodismo comprometido, se ha hecho hincapié en la importancia de los periodistas se acerquen al lugar del suceso y contrasten la información (Rodríguez, 2016). Aun así, la inmediatez de la producción hace que, por lo general, las personas periodistas no tengan tiempo y abusen de las informaciones producidas por las agencias.

4.3. Islamofobia y los procesos de integración

La diversidad cultural es una realidad que está presente en las sociedades occidentales. Esto se ha producido por la globalización y el movimiento de personas de diferentes lugares (Phalet y Kasic, 2006). Según los datos, aproximadamente 30 millones de personas musulmanas viven fuera de sus países de origen y han emigrado a Occidente para mejorar sus condiciones de vida. Además, en los últimos años se ha producido un aumento de personas refugiadas, procedentes en su mayoría de países musulmanes, que huyen de la guerra que ha devastado sus países. Esta inmigración de personas musulmanas con diferentes idiomas y culturas, ha promovido el cambio en lo que a religión se refiere (Khawaja, 2016). Las sociedades europeas eran históricamente cristianas, pero ahora se componen de diferentes religiones, como la musulmana, y esto es un aspecto a tener en cuenta para los procesos de integración (Güngör et al., 2013).

El incremento de la diversidad cultural y las desigualdades sociales, ha puesto el foco en la importancia de las ideologías de la diversidad dentro de las relaciones intergrupales y la reducción de los prejuicios sociales (Guimond et al., 2014). En este contexto autores como Crul y Vermeulen (2003) exponen que “la forma en que son capaces de negociar múltiples identidades y culturas es crucial para el éxito de la incorporación de los inmigrantes y las minorías étnicas a las sociedades europeas”.

4.3.1. Modelos de integración

En las sociedades cuando dos grupos de culturas diferentes entran en contacto y empiezan a interactuar, se producen cambios. Este proceso se denomina aculturación y fomenta la influencia mutua entre el grupo mayoritario y minoritario (Piontkowski et al., 2000). La presencia del islam y la población musulmana en Occidente ha fomentado el proceso de aculturación y cambios en esas sociedades, que en su origen eran cristianas (Güngör et al., 2013).

El fenómeno de aculturación fue acuñado desde la perspectiva antropología social norteamericana por los autores Redfield, Linton y Herskovits como “los fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos que tienen culturas diferentes, con los subsecuentes cambios en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos” (Redfield et al., 1936: 149). Aun así, es importante destacar que décadas después este concepto fue redefinido, subrayando su dimensión o perspectiva psicológica, defendiendo que la aculturación era más que un fenómeno cultural. Este proceso implicaba cambios en las actitudes, comportamientos, modos de vida, valores e identidad en los individuos (Berry, 2006; Luque et al., 2006).

En este contexto, los estudios realizados por Berry, Kim, Power, Young y Bujaki analizan el fenómeno de la aculturación y sus consecuencias con diversos grupos minoritarios que han tenido mucha influencia tanto en Europa como en Norte América (Luque et al, 2006: 42). Berry argumenta que, en todas las sociedades plurales, tanto las personas de las sociedades de acogida como las personas inmigrantes, deben tratar el tema de como aculturar. Por ello, este autor frente al proceso de aculturación expone dos dimensiones que hacen referencia a los problemas principales que surgen. Los problemas son, por un lado, el mantenimiento cultural (en qué medida se considera que la identidad cultural y las características son importantes y se procura su mantenimiento); y, por otro lado, el contacto y participación (en qué medida deberían participar en otros grupos culturales, o permanecer principalmente entre ellos). Las respuestas se enmarcan en cuatro opciones: la asimilación, la segregación, la integración y la marginación/ exclusión (Luque et al, 2006; Malgesini y Giménez, 2000; Piontkowski, et al., 2000).

En primer lugar, cuando se busca la uniformización y fusión cultural se produce la *asimilación*. En esa uniformización se pretende que los grupos y minorías se adapten a la lengua, valores y normas de la cultura dominante perdiendo las adquiridas en su cultura (Malgesini y Giménez, 2000). Esta ideología es la más dominante dentro de los marcos de las relaciones intergrupales (Verkuyten, 2005). En este proceso se percibe el carácter etnocéntrico mediante el cual se elevan los valores de la sociedad dominante, considerando que son los mejores. De esa manera, se intenta conseguir que la sociedad minoritaria deje a un lado los suyos por los predominantes (Todorov, 2010).

En segundo lugar, cuando las personas inmigrantes desean mantener su identidad cultural y no tener contacto con las otras culturas de las sociedades de acogida se produce la *separación/segregación*. Mediante esta actitud se busca separar a cada grupo étnico-cultural marcando la organización geopolítica de una ciudad o de un país (Wieviorka, 1992).

En tercer lugar, cuando desean mantener su cultura, pero a la vez interactuar con el resto de culturas se produce la integración. El concepto de integración es opuesto al de asimilación. Mediante este proceso se mantienen las diferentes identidades y cultural y se fomenta el enriquecimiento cultural de una sociedad (Rosenthal y Levy, 2010). Además, por medio de la integración los y las nuevas residentes participan de forma activa e igualitaria en la vida económica, cívica, cultural y espiritual del país de inmigración (Perotti en Malgesini y Gimenez, 2000).

En cuarto lugar, cuando las personas pierden su identidad cultural y tampoco interactúan con el resto de culturas se lleva a cabo la *marginación/ exclusión*.

Según los estudios, el proceso de aculturación de las personas o grupos se encuentra mediado por algunas variables sociodemográficas (Khawaja, 2016) como la edad, el sexo, la religiosidad y el tiempo de pertenencia (Goforth, et al., 2014). Este aspecto es importante a la hora de realizar medidas hacia la integración.

En relación a esto último, autores como Amer y Hovey remarcan que ser un hombre, adulto, con estudios y un trabajo estable ayudaba en el proceso de aculturación. Por otro lado, una mujer casada con un miembro de su comunidad de origen promovía el acercamiento a los temas relevantes al país de origen, pero obstaculizaba la inmersión en el país de acogida (Amer y Hovey en Khawaja, 2016). Otros estudios también remarcaban la importancia de la etapa de la vida y la duración en el país de acogida. Por un lado, los niños pequeños mostraban una mayor facilidad para aculturarse que las personas jóvenes y mayores (Stuart et al., 2010) y, por otro lado, el periodo prolongado en Occidente y la familiarización con el idioma del país aumentaban las posibilidades de adaptación (Fassaert et al., en Khawaja, 2016).

A estos aspectos se le suma la identificación religiosa. Para muchas personas musulmanas la mezquita y la religión son aspectos importantes en sus vidas (Goforth et al., 2014) y en su identidad y cultura original. Aun así, este aspecto no influye en el proceso de integración. Se ha comprobado que la alta identidad religiosa de los inmigrantes musulmanes también se asociaba con una alta identidad como ciudadano del mundo (Saroglou y Mathijsen, 2007). Es más, un estudio realizado por Bagby (2009) en América comprobó que en los procesos de aculturación los líderes religiosos y los centros de culto, que trabajaban por la inserción y convivencia, fueron un pilar fundamental para promover la integración (Khawaja, 2016).

Esta información da pistas de los aspectos a tener en cuenta en las medidas o programas de integración para hacer frente a la discriminación que sufren las personas musulmanas. Aun así, dado que la religión es un aspecto primordial para este colectivo, el primer paso es fomentar el respeto a la libertad religiosa, aspecto que refleja carencias en las sociedades occidentales.

En los últimos años y sobre todo tras los atentados de pretexto religioso, especialmente tras el atentado del 11-S, el debate sobre su integración y la gestión de la diversidad se ha intensificado (Fleischmann, 2011; Güngör et al., 2013). En este debate la religión, sus hábitos y sus tradiciones han sido consideradas incompatibles con los valores occidentales y un obstáculo para la integración de estas personas (Sniderman y Hagendoorn, 2007). Además, los discursos por parte de las élites políticas han remarcado esa incompatibilidad y han puesto sobre la mesa la amenaza que este colectivo supone para las sociedades occidentales mediante la teoría de la islamización de Europa y el choque de civilizaciones (Feffer, 2012; Lathion, 2017).

Actualmente, en las sociedades contemporáneas se hace hincapié en que las personas inmigrantes no tienen que perder su cultura y que ésta debe ser respetada. Aun así, la integración que se les ofrece normalmente responde principalmente al modelo asimilacionista (Malgesini y Giménez, 2000) o incluso al segregacionismo, donde la religión se convierte en un obstáculo y una justificación para la discriminación de este colectivo. Se está produciendo una creciente culturalización del racismo que justifica la discriminación de personas y comunidades por sus prácticas religiosas y culturales. Está muy extendida la creencia sobre que las personas migrantes y musulmanas deberían renunciar a sus prácticas culturales o religiosas, en tanto que existe una percepción social generalizada de que se trata de una cuestión voluntaria de cada persona (Gil-Benumeña, 2018). Por ello, es importante analizar la islamofobia y sus respuestas en base a las medidas para su integración.

4.3.2. La islamofobia y la aculturación

La integración es un fenómeno multidimensional que hace referencia tanto a la integración en una población como al sentimiento de pertenecer a una comunidad (Blanco, 1990). Como hemos mencionado anteriormente, la identidad religiosa es una parte importante de las personas musulmanas. Aun así, en Europa existe un debate en torno a la aceptación o exclusión de las prácticas religiosas (Fleischmann, 2011).

El discurso público y político, en varias ocasiones, ha remarcado el obstáculo que supone esta religión en lo que ha integración se refiere. Para ello, han hecho hincapié, principalmente, en la inferioridad del islam, y la amenaza que supone para la seguridad y los valores (Kunst, et al., 2016). Se considera que las personas musulmanas antepone sus valores religiosos, a los principios democráticos y de libertad. Además, se remarca la supuesta islamización de Europa y la proliferación de símbolos religiosos como mezquitas (Fleischmann, 2011). Estos prejuicios y estereotipos, presentes en las sociedades occidentales, dificultan la integración de las personas musulmanas.

A esto se le suma el incremento de personas musulmanas en Europa Occidental. Este escenario, para algunas personas, supone una amenaza, lo que fomenta que rechacen el multiculturalismo y los derechos de integración, sobre todo, en lo referente a prácticas religiosas (Smeeke et al., 2011). Consideran que la religiosidad supone una barrera para su adaptación (Allen y Nielsen, 2002). Kunst, et al., (2016) demostraron que cuanto mayor era el nivel de islamofobia entre la población no musulmana, mayor era el acuerdo con el asimilacionismo, que suponía que las personas musulmanas dejaran a un lado su cultura y su religión. Asimismo, también se comprobó, que estas actitudes islamófobas tenían repercusión en la predisposición de las personas musulmanas. Kunst, et al., (2016) revelaron que cuando las personas musulmanas sufren mayor discriminación islamófoba menor es su relación con el compromiso nacional. Por el contrario, si la discriminación y los prejuicios vividos no son altos, la identidad religiosa no necesariamente está relacionada con su participación en la esfera nacional. Este escenario remarca la necesidad de que las medidas contra la islamofobia aparte de trabajar con este colectivo también trabajen con la población autóctona.

Este posicionamiento más asimilacionista, también se ha manifestado en lo relativo al papel de la mujer, que está relacionado con considerar al islam machista e inferior. La mujer musulmana es considerada una víctima de su religión (García et al., 2012; Martín Muñoz, 2005). En este sentido, el objetivo de Occidente es liberarlas y que se desprendan de su vestimenta y de esa religión, porque se interpreta que no respeta sus derechos y menos su libertad (Rodríguez, 2017: 28). La forma de liberarlas es que asimilen los valores occidentales puesto que, en ellos si se respeta la libertad de las mujeres. Este escenario remarca la necesidad de que las medidas contra la islamofobia aparte de trabajar con este colectivo también trabajen con la población autóctona.

Por otro lado, el segregacionismo también influye en la adaptación de las personas musulmanas. En algunos países de Europa Occidental, se ha extendido la idea de que la población musulmana tiende a segregarse en “sociedades paralelas” (Fekete en Kunst et al., 2016). En muchas ocasiones esta posición se vincula con la identidad religiosa de estas personas, aun así, la islamofobia es un factor que influye en esta situación. Las protestas contra el islam en Europa, los atentados de pretexto religioso que vinculan a esta religión con dichas atrocidades y los discursos políticos y mediáticos anti musulmanes han contribuido a un aumento de rechazo contra este colectivo, lo que ha fomentado en algunos casos la auto segregación. Esto se relaciona con el estudio, antes mencionado, que demostraba que una mayor islamofobia promovía un menor compromiso nacional (Kunst et al., 2016).

Además, las personas migrantes, extranjeras o refugiadas en general en sus primeros años en otro país, que no es su país de origen, se encuentran en condiciones de inferioridad frente a las personas de la sociedad receptora, que se refleja en ámbitos como el laboral, la vivienda, la cultura, la sanidad etc. (García, Castaño y Olmos Alcaraz en Murillo, et al., 2017). Un ejemplo claro es la segregación escolar, laboral o de acceso a la vivienda.

Existe una distribución desigual en los centros escolares, relacionadas estrechamente con su origen o grupo étnico-cultural (Allen y Vignoles, 2007). Los centros escolares son espacios que deberían enseñar a los y las estudiantes a “vivir en diversidad cultural y formar actitudes de tolerancia y solidaridad”. Aun así, las niñas y los niños extranjeros, inmigrantes o refugiados son escolarizados en ciertos centros generando guetos. Además, dentro de la integración también entra, la problemática de no introducir la religión islámica en las escuelas, siendo el paro de profesores como ya se ha expuesto anteriormente.

5. Conclusiones finales

El objetivo principal de este artículo era realizar un acercamiento al concepto de la islamofobia. Un tipo de discriminación que ha estado presente a lo largo de la historia y que, actualmente, se sigue identificando en las sociedades occidentales.

Tal y como se ha comprobado a lo largo del trabajo, debido a los atentados de pretexto religioso llevados a cabo por Isis y Al Qaeda, la crisis económica mundial que ha propiciado una guerra entre pobres, los contenidos negativos de periódicos sobre todo con ideología de derechas y los discursos políticos anti-inmigración y anti-musulmán, las personas de origen musulmán se han convertido en los nuevos chivos expiatorios. Este contexto ha reforzado la idea de que el islam es una amenaza y que es una religión con unos valores inferiores y unas prácticas atrasadas (García et al., 2012).

Por otra parte, se ha podido apreciar que, en lo que a una integración funcional se refiere, también enfrentan obstáculos. Actualmente, en las sociedades occidentales conviven personas de diferentes culturas. Aun así, el concepto de integración sigue respondiendo a un modelo asimilacionista. Además, la utilización de las creencias islamófobas por parte de las ideologías populistas y por los medios de comunicación, dificultan que se lleven a cabo políticas de integración. Este escenario afecta directamente a los derechos de la comunidad musulmana, relegándola a escenarios de exclusión o incluso segregación en las sociedades occidentales.

Estas realidades apuntan a algunos aspectos que hay que trabajar para poder fomentar el respeto y la convivencia, dado que es la segunda religión que más creyentes tiene y que, solo el País Vasco, viven 62.466 personas musulmanas.

Diferentes estudios realizados en Occidente resaltan variables que disminuyen la discriminación. A lo largo del artículo los datos han demostrado que el contacto positivo destaca por ser una herramienta clave para seguir avanzando en la igualdad entre las personas de diferentes orígenes y etnias y reducir prejuicios y estereotipos sobre el denominado "otro". Además, minimiza sentimientos negativos como la amenaza y ansiedad hacia las personas musulmanas.

En el País Vasco, se han llevado a cabo algunas iniciativas para respetar prácticas religiosas y fomentar la convivencia: 1) ley de centros de culto, 2) estrategias de sensibilización y concienciación y 3) acciones a favor del uso del velo. Aun así, estas medidas son todavía muy incipientes y queda un camino por recorrer para conseguir que la libertad religiosa sea respetada en la sociedad vasca y que se combatan los estigmas y actitudes islamófobas. En esta línea, el primer punto de partida debería ser realizar programas con medidas específicas para combatir los prejuicios y estereotipos hacia este colectivo y reforzar el contacto positivo y para mejorar las prácticas periodísticas por parte de los medios de comunicación.

Además, es preciso aclarar que, en la tesis realizada, de la que parte este artículo, se ha comprobado que es importante diferenciar entre islamofobia, o el odio y la discriminación hacia la religión musulmana y sus practicantes, y la "morofobia", discriminación enfocada principalmente hacia la población de origen magrebí. Existe una desconfianza especialmente fijada hacia este colectivo y este dato da pistas de aspectos que son necesarios abordar en el futuro de cara a combatir esta problemática.

6. Referencias bibliográficas

- ABERSON, Christopher y HAAG, Sarah (2007): Contact, perspective taking, and anxiety as predictors of stereotype endorsement, explicit attitudes, and implicit attitudes. *Group Processes y Intergroup Relations*, 10(2), 179-201.
- AHMED, Sughra (2009): *Seen and not heard*. Policy Research Centre, Leicester.
- ALBA RICO, Santiago (2015). *Islamofobia, nosotros, los otros y el miedo*. Barcelona: Icaria.
- ALLEN, Cris y NIELSEN, Jorgen (2002): *Summary report on Islamophobia in the EU15 after 11 September 2001*. Vienna: EUMC.
- ALLEN, Rebecca y VIGNOLES, Anna (2007): What should an index of school segregation measure? *Oxford Review of Education*, 33(5), 643-668.
- AMERICAN-ARABANTI-DISCRIMINATION COMMITTEE. (2008): *Report on hate crimes and discrimination against Arab Americans*. New York: ADC.
- BAGBY, Ihsan (2009): The American mosque in transition. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(3), 473-490.
- BARBERO, Iker (2018): The European Union Never got Rid of Its Internal Controls. *European Journal of Migration and Law*, 20(1), 1-27.
- BAUMAN, Zygmunt (2006): *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- (2011): *Daños colaterales, desigualdades sociales en la era global*. Madrid: S.L Fondo de cultura económica de España.
- BAUMEISTER, Roy F; REIS, Harry y DELESPaul, Philippe (1995): Subjective and experiential correlates of guilt in daily life. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21(12), 1256-1268.
- BAYRAKLI, Enes y HAFEZ, Farid (2016): *European islamophobia report 2015*. Turquía: SETA.
- BERRY, John W. (2006): Mutual attitudes among immigrants and ethnocultural groups in Canada. *International Journal of Intercultural Relations*, 30, 719-734.
- BETANCOR, Veronica; RODRÍGUEZ-PÉREZ, Armando; DELGADO, Naiara y ARIÑO, Eva (2012): Terroristas y víctimas. La infrahumanización de los marroquíes después del 11-M. *Psicothema*, 24, 243-248.
- BLANCO, María (1990): *La integración de los inmigrantes en Bilbao*. Bilbao: Ayuntamiento.
- BLEICH, Erik (2011): What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.
- BORNSTEIN, Robert (1989): Exposure and affect: Overview and meta-analysis of research, 1968-1987. *Psychological Bulletin*, 106 (2), 265-289.
- BRANSCOMBE, Nyla; SLUGOSKI, Ben y KAPPEN, Diana (2004): *Collective guilt: What it is and what it is not*. Cambridge University Press.
- BRIONES, Elena; VERKUYTEN, Maykel; COSANO, Juan y TABERNERO, Carmen (2012): Psychological adaptation of Moroccan and Ecuadorean immigrant adolescents in Spain. *International Journal of Psychology*, 47, 28-38.
- BROWN, Rupert (2010): *Prejudice: It's social psychology*. UK: Wiley-Blackwell.

- BROWN, Christia; ALI, Hadeel; STONE, Ellen y JEWELL, Jennifer (2017): US children's stereotypes and prejudicial attitudes toward Arab Muslims. *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 17(1), 60-83.
- BRUNNER, Beatrice y KUHN, Andreas (2018): Immigration, cultural distance and natives' attitudes towards immigrants: Evidence from Swiss voting results. *Kyklos*, 71(1), 28-58.
- CHARLTON, Angela (2012): "Report says anti Muslim bias fuelled European Laws on veils". *The Washington Times*.
- COMISIÓN EUROPEA CONTRA EL RACISMO Y LA XENOFOBIA (2018): *Informe de la ECRI sobre España*. Strasbourg: Council of Europe.
- CORTINA, Adela. (2017): *Aporofobia, el rechazo al pobre, un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- CRUL, Maurice y VERMEULEN, Hans (2003): The second generation in Europe. *International migration review*, 37(4), 965-986.
- CUDDY, Amy; FISKE, Susan y GLICK, Peter (2007): The BIAS map: Behaviors from intergroup affect and stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 631-648.
- DALLANEGRA, Luis (2003): ¿Hacia un nuevo orden mundial estratégico-militar?: El mundo después del 11 de septiembre de 2001.
- DE LUCAS, Javier (1992): *Europa, convivir con la diferencia? racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos S.A.
- DENEGRI, Marianela; CHÁVEZ, David; DEL VALLE, Carlos; SEPÚLVEDA, Jocelyne y SILVA, Francisca (2015): Creencias y actitudes hacia los medios de comunicación en estudiantes universitarios del sur de Chile. *Signo y Pensamiento*, 34(67), 112-129.
- DESRUES, Thierry y PÉREZ, Manuel (2008): Percepciones y actitudes hacia el islam y los musulmanes en España. España: Gobierno de España.
- ELCHARDUS, Mark y BRAM Spruyt (2014): Universalism and anti-Muslim sentiment. *International Journal of Intercultural Relations* 38: 75–85.
- ERNST, Carl (2003): *Following Mohammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Londres: The University of North Carolina Press.
- ETIENNE, Bruno (2005): *¿Qué inquieta al islam?* Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ETXEBARRIA, Itziar; CONEJERO, Susana y PASCUAL, Aitziber (2011): "La culpa colectiva en contextos de violencia política", en PÁEZ, Darío; MARTÍN, Carlos; GONZÁLEZ, José Luis; BASABE, Nekane y DE RIVERA, Joseph (ed): *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz*. Madrid: Fundamentos, 39-69.
- ESSES, Victoria; MEDIANU, Stelian y LAWSON, Andrea (2013): Uncertainty, threat, and the role of the media in promoting the dehumanization of immigrants and refugees. *Journal of Social Issues*, 69(3), 518–536.
- FEDOR, Cătălin-George (2014): Stereotypes and Prejudice in the Perception of the "Other". *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 149, 321–326.
- FEFFER, John (2012). *Crusade 2.0: the West's unending*. USA: City light books.
- FERGUSON, Mark A. y BRANSCOMBE, Nyla R. (2014): The social psychology of collective guilt. *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*, 251-265.
- FISKE, Susan; CUDDY, Amy; GLICK, Peter (2007): Universal dimensions of social cognition: Warmth and competence. *Trends in cognitive sciences*, 11(2), 77-83.

- FLEISCHMANN, Fenella (2011): *Second-generation Muslims in European societies: Comparative perspectives on education and religion*. Utrecht.
- FROEHLICH, Laura; SCHULTE, Isabel (2019): Warmth and competence stereotypes about immigrant groups in Germany. *Plos one*, 14(9).
- GARCÍA, Asun; VIVES, Antoni; EXPÓSITO, Carmen; PÉREZ-RINCÓN, Socorro; LÓPEZ, Lola; TORRES, Gemma y LOSCOS, Elisenda (2012): Velos, burkas... moros: estereotipos y exclusión de la comunidad musulmana desde una perspectiva de género. *Investigaciones Feministas*, 2, 283-298.
- GHAFFARI, Negin (2009): *Beyond 9/11: American Muslim youth transcending pedagogies of stigma to resilience*. The Claremont Graduate University.
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2018): Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia. *Revista de estudios internacionales Mediterráneos*, 24, 49-70.
- GIVENS, Terri y RAHSAAN Maxwell (2012): *Immigrant Politics: Race and Representation in Western Europe*. Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.
- GOFORTH, Anisa; OKA, Evelyn; LEONG, Frederick y DENIS, Daniel (2014): Acculturation, acculturative stress, religiosity and psychological adjustment among Muslim Arab American adolescents. *Journal of Muslim Mental Health*, 8, 3-19.
- GONZÁLEZ, Roberto; SIRLOPÚ, David; KESSLER, Thomas (2010): Prejudice among Peruvians and Chileans as a function of identity, intergroup contact, acculturation preferences and intergroup emotions. *Journal of Social Issues*, 66(4), 803-824.
- GROSGOUEL, Ramon (2011): *Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales*. California: USA.
- GUIMOND, Serge; DE LA SABLONNIÈRE, Roxane; NUGIER, Armelle (2014): Living in a multicultural world: Intergroup ideologies and the societal context of intergroup relations. *European Review of Social Psychology*, 25, 142-188.
- GÜNGÖR, Derya; FLEISCHMANN, Fenella; PHALET, Karen y MALIEPAARD, Mieke (2013). Contextualizing religious acculturation. *European Psychologist*.
- HIDALGO TUÑÓN, Alberto (1996): *Xenofobia*, en BLÁZQUEZ-RUIZ Javier (ed), *Diez palabras clave sobre racismo y xenofobia*. Navarra: Verbo Divino, 93-165.
- HJELM, Katarina; BARD, Karin; NYBERG, Per y APELQVIST, Jan (2003): Religious and cultural distance in beliefs about health and illness in women with diabetes mellitus of different origin living in Sweden. *International journal of nursing studies*, 40(6), 627-643.
- HUNSBERGER, Bruce; JACKSON, Lynne M. (2005): Religion, meaning, and prejudice. *Journal of social issues*, 61(4), 807-826.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon y Schuster.
- IGARTUA, Juan J. y HUMANES, Maria (2010): *Teoría e investigación en comunicación social*. Madrid: Editorial Síntesis.
- IGARTUA, Juan J.; OTERO, Jose A.; MUÑIZ, Carlos; CHENG, Lifen y GÓMEZ, Jose (2007): Efectos cognitivos y afectivos de los encuadres noticiosos de la inmigración, en IGARTUA, Juan J. y MUÑIZ Carlos (ed): *Medios de comunicación, inmigración y sociedad*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 197-232.
- IMHOFF, Roland; RECKER, Julia (2012): Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. *Political Psychology*, 33(6), 811-824.

- JACKSON, James; BROWN, Kendrick; BROWN, Tony y MARKS, Bryant (2001): Contemporary immigration policy orientations among dominant group members in Western Europe. *Journal of Social Issues*, 57(3), 431-456.
- JAMAL, Ahmad; SHUKOR, Syadiyah Abdul (2014): Antecedents and outcomes of interpersonal influences and the role of acculturation: The case of young British-Muslims. *Journal of Business Research*, 67(3), 237-245.
- KHAWAJA, Nigar (2016): Acculturation of the Muslims Settled in the West. *Journal of Muslim Mental Health*, 10(1), 1-7.
- KINDER, DONALD R.; SEARS, DAVID O. (1981). Prejudice and Politics: Symbolic Racism Versus Racial Threats to the Good Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40(3), 414-431.
- KING, Eden. y AHMAD, Afra (2010): An experimental field study of interpersonal discrimination toward Muslim job applicants. *Personnel Psychology*, 63(4), 881–906.
- KORTEWEG, Anna; YURDAKUL, Gökçe (2009): "Islam, Gender, and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honour Killing in the Netherlands and Germany." *Ethnic and Racial Studies* 32 (2), 218–238.
- KUMAR, Deepa (2012): *Islamophobia and the politics of empire*. Chicago: Haymarket books.
- KUNST, Jonas, SAM, David y ULLEBERG, Pal (2013): Perceived islamophobia: Scale development and validation. *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), 225-237.
- LATHION, Stéphane (2017): Lecciones de la islamofobia en Europa: las responsabilidades mutuas. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 61-80.
- LAORDEN, Cristina (2005): Educar emociones: un instrumento para trabajar el "sentimiento de culpa". *Pulso: revista de educación*, (28), 125-138.
- LEE, Sherman; GIBBONS, Jeffrey; THOMPSON, Jonh y TIMANI, Hussam (2009): The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 92-105.
- LEYENS, Jacques. P; CORTES, Brezo; DEMOULIN, Stephanie; DOVIDIO, John F.; FISKE, Susan; GAUNT, Ruth y VAES, Jeroen (2003): Emotional prejudice, essentialism, and nationalism The 2002 Tajfel Lecture. *European Journal of Social Psychology*, 33(6), 703-717.
- LUQUE, Marisol N.; FERNÁNDEZ, Mari Carmen G.; TEJADA, Antoni J. R.; FERNÁNDEZ, Pablo P. y GUIRADO, Isabel. C. (2006): Actitudes de aculturación y prejuicio: la perspectiva de autóctonos e inmigrantes. *Psicothema*, 18(2), 187-193.
- MACKIE, Diane M.; MAITNER, Angela T.; SMITH, Eliot R. (2009): Intergroup emotions theory. en NELSON Todd (Ed.), *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*. New York, NY: Psychology Press, 285-307.
- MALENICA, Krunoslav; KOVAČEVIĆ, Vlaho; KARDUM, Goran (2019): Impact of Religious Self-Identification and Church Attendance on Social Distance toward Muslims. *Religions*, 10(4), 276.
- MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (2000): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- MARTIN MUÑOZ, Gemma (2005): Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad, en CHECA Y OLMOS, Francisco (ed): *Mujeres en el camino: El fenómeno de la migración femenina en España*. Barcelona: Icaria, 193-220.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema y GROSGOUEL, Ramon (2012): *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos anti-islámicos*. Madrid: Casa Árabe.

- MESA, Laura (2010): *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española*. Sevilla: Fundación tres culturas de Mediterraneo.
- MORALES, Miguel. F. y YUBERO, Santiago (1996): *Del prejuicio al racismo: perspectivas psicosociales*. Cuenca: Colección Estudios.
- MOUALHI, Djaouida (2000): Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social. *Revista de sociología*, 60, 291-304.
- MURILLO, Francisco Javier; MARTÍNEZ-GARRIDO, Cynthia; BELAVI, Guillermina (2017): Segregación escolar por origen nacional en España. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(2), 395-423.
- NAVAS, Marisol; GARCÍA, M Carmen; ROJAS, Antonio J; PUMARES, Pablo; CUADRADO, Isabel (2006): Actitudes de aculturación y prejuicio: la perspectiva de autóctonos e inmigrantes. *Psicothema*, 18(2), 187-193.
- NESDALE, Drew; MAK, Anita S. (2003): Ethnic identification, self-esteem and immigrant psychological health. *International Journal of Intercultural Relations*, 27(1), 23-40.
- OBSERVATORIO DE LA ISLAMOFOBIA EN LOS MEDIOS (2018): *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*. Barcelona: Fundación Al Fanar e IEMed.
- PEETERS, Guido (2002): From good and bad to can and must: Subjective necessity of acts associated with positively and negatively valued stimuli. *European Journal of Psychology*, 32, 125-136.
- PERCEVAL, Jose M. (2013): *El racismo y la xenofobia: excluir al diferente*. Madrid: Catedra.
- PERIODISTAS DE CATALUÑA (2002): Manual de estilo sobre minorías étnicas. *Quaderns del CAC*, 72-80.
- PEW RESEARCH CENTER (2006): *Europe's Muslims More Moderate, The great divide: How westerners and muslims view each other*. Washington: Pew Research Center.
- (2017): *"Europe's Growing Muslim Population"*. Washington: Pew Research Center.
- (2020): *Worldwide All Population, 2020*. Washington: Pew Research Center.
- PHALET, Karen; KOSIC, Ankica (2006): Acculturation in European societies. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*, 331-348.
- PIERIGH, Francesca; SPEICHER, Sara (2017): *Changing the Narrative: Media Representation of Refugees and Migrants in Europe*. Europe: CCME and WCC
- PIONTKOWSKI, Ursula; FLORACK, Arnd; HOELKER, Paul y OBDRZÁLEK, Peter (2000): Predicting acculturation attitudes of dominant and non-dominant groups. *International Journal of Intercultural Relations*, 24(1), 1-26.
- PIQUER MARTÍ, Sara (2015): La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón. *Dirāsāt Hispānicas* (2), 137-156.
- POPPE, Edwin (2001): Effects of changes in GNP and perceived group characteristics on national and ethnic stereotypes in central and eastern Europe. *Journal of Applied Social Psychology*, 31(8), 1689-1708.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J. (1936): Memorandum for the study of acculturation. *American anthropologist*, 38(1), 149-152.
- REVELL, Lynn (2010): Religious education, conflict and diversity: An exploration of young children's perceptions of Islam. *Educational Studies*, 36(2), 207-215.
- RICHESON, Jennifer A.; NUSSBAUM, Richard J. (2004): The impact of multiculturalism versus color-blindness on racial bias. *Journal of Experimental Social Psychology*, 40, 417-423.

- RIEK, Blake M.; MANIA, Eric W.; GAERTNER, Samuel L. (2006): Intergroup threat and outgroup attitudes: A metaanalytic review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(4), 336–353.
- RODRÍGUEZ, Rosa (2016): Las fuentes informativas en el periodismo de sucesos. *Correspondencias y Análisis*, 11, 197-218.
- RODRÍGUEZ, Maria (2017): *Falsos mitos de la mujer en el islam*. España: Almuraza.
- ROSENBERG Seymour; NELSON, Carnot y VIVEKANANTHAN, P.S. (1968): A multidimensional approach to the structure of personality impressions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 9(4), 283-294.
- ROSENTHAL, Lisa; LEVY, Sheri R. (2010): The colorblind, multicultural, and polycultural ideological approaches to improving intergroup attitudes and relations. *Social Issues and Policy Review*, 4, 215-246.
- RUBY, Tabassum (2006): Listening to the voices of hijab. *Women's Studies International Forum* 29(1): 54-66 Pergamon.
- SAID, Edward (2008): *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (Fully revised edition). Random House.
- (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SALES, Pau; VÁZQUEZ, Carmelo; ARNOSO, Maitane (2009): Aprendizaje postraumático individual y colectivo ante situaciones de terrorismo y violencia colectiva: Datos para un debate. *Violencia y salud mental*, 349-376.
- SMEEKES, Anouk; VERKUYTEN, Maykel; POPPE, Edwin (2011): Mobilizing opposition towards Muslim immigrants: National identification and the representation of national history. *Brit J. of Social Psychology*, 50(2), 265-280.
- SANDIKCI, Özlem; GER, Güliz (2010): Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable? *Journal of Consumer Research*, 37(1), 15–36.
- SAROGLOU, Vassilis; MATHIJSEN, François (2007): Religion, multiple identities, and acculturation: A study of Muslim immigrants in Belgium. *Archive for the Psychology of Religion*, 29(1), 177-198.
- SCHNEIDER, D. J. (2004): *The psychology of stereotyping*. London: Guilford.
- SIDES, John; GROSS, Kimberly (2013): Stereotypes of Muslims and Support for the War on Terror. *The Journal of Politics*, 75(3), 583-598.
- SKITKA, Linda; BAUMAN, Christopher; ARAMOVICH, Nicholas y MORGAN, Scott (2006): Confrontational and preventative policy responses to terrorism: Anger wants a fight and fear wants "them" to go away. *Basic and Applied Social Psychology*, 28(4), 375-384
- SKITKA, Linda; BAUMAN, Christopher y MULLEN, Elizabeth (2004): Political tolerance and coming to psychological closure following the September 11, 2001, terrorist attacks: An integrative approach. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30(6), 743-756.
- SMITH-CASTRO, Vanessa (2006): La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis. *Actualidades en psicología*, 20(107), 45-71.
- SNIDERMAN, Paul M.; HAGENDOORN, Louk (2007): *When ways of life collide*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SIRIN, Selcuk R. y FINE, Michelle (2007): Hyphenated selves: Muslim American youth negotiating identities on the fault lines of global conflict. *Applied Development Science*, 11(3), 151-163.
- SOS RACISMO (2016): *Informe Anual 16*. Donostia/ San Sebastián: Gakoa.

- STADLBAUER, Susanne (2012): A journey to a "Pure Islam": Time, space, and the resignification of ritual in post 9/11 faith testimonies of Muslim women. *Narrative Inquiry*, 22(2), 348–365.
- STEPHAN, Walter G. (2014): Intergroup Anxiety: Theory, Research, and Practice. *Personality and Social Psychology Review*, 18(3), 239–255.
- STEPHAN, Walter G. y STEPHAN, Cookie (1996a): *Intergroup relations*. Boulder: Westview.
- (1985): Intergroup Anxiety. *Journal of social Issues*, 41(3), 157-175.
- STEPHAN, Walter G.; YBARRA, Oscar; BACHMAN, Guy (1999): Prejudice Toward Immigrants'. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(11), 2221-2237.
- STEPHAN, Walter y BARRA, Oscar y RIOS MORRISON, Kimberly (2009): Intergroup threat theory, en NELSON, Todd, *Handbook of prejudice, stereotyping and discrimination*. Nueva York: Psychology Press, 43-55.
- STEWART, Tracia; LATU, Ioana M.; BRANSCOMBE, Nyla y DENNEY, Ted (2010): Yes we can! Prejudice reduction through seeing (inequality) and believing (in social change). *Psychological Science*, 21(11), 1557-1562.
- STOLZ, Jörg (2005): Explaining islamophobia. A test of four theories based on the case of a Swiss city. *Swiss Journal of Sociology*, 31, 547-566
- STUART, Jaime; WARD, Colleen; ADAM, Zeenah (2010): Current issues in the development and acculturation of Muslim youth in New Zealand. *ISSBD bulletin*, (58), 9-13.
- SULLIVAN Daniel; LANDAU Mark; BRANSCOMBE Nyla; ROTHSCCHILD Zachary y CRONIN Tracey (2013): Self-Harm Focus Leads to Greater Collective Guilt: The Case of the U.S.-Iraq Conflict. *Political Psychology*, 34: 573–587.
- TAUSCH, Nicole; TAM, Tania; HEWSTONE, Miles; KENWORTHY, Jared y CAIRNS (2007): Individual-level and group-level mediators of contact effects in Northern Ireland. *British journal of social psychology*, 46(3), 541-556.
- TECHIO, Elza-M.; CALDERÓN-PRADA, Alicia (2005): Relaciones intergrupales, valores, identidad social y prejuicio en España después del atentado terrorista del 11 de marzo. *Revista de Psicología Social*, 20(3), 277-287.
- TODOROV, Tzvetan (2010): *Nosotros y los otros, siglo XXI*. México: Siglo.
- URBAN, Miguel; DONAIRE, Gonzalo. (2016): *Disparen a los refugiados: la construcción de la Europa Fortaleza*. Barcelona: Icaria.
- URBIOLA, Ana; SERRANO, María Dolores (2020): ¿Influyen las actitudes hacia los/as musulmanes/as en el mantenimiento de la desigualdad y el comportamiento en política social y migratoria? *Trabajo Social Global-Global Social Work*, 10(18), 141-163.
- UNKELBACH, Christian; SCHNEIDER, Hella; GODE, Kai y SENFT, Miriam (2010): A turban effect, too: Selection biases against women wearing Muslim headscarves. *Social Psychological and Personality Science*, 1(4), 378-383.
- VAN DER NOLL, Jolanda (2010): Public support for a ban on headscarves. *International Journal of Conflict and Violence (IJCIV)*, 4(2), 191-204.
- VAN DIJK, Teun. A. (2003): *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- (1997): *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
- VÁZQUEZ, Carmelo; HERVÁS, Gonzalo y PÉREZ-SALES, Pau (2008): Positive effects of Terrorism and Posttraumatic Growth: An Individual and Community Perspective, en A. LINLEY y S. JOSEPH (Ed),

- Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress*. Nueva York: Lawrence Erlbaum Associates, 63-91.
- VELASCO, Karina; VERKUYTEN, Maykel; WEESIE, Jeroen y POPPE, Edwin (2008): Prejudice towards Muslims in the Netherlands: Testing integrated threat theory. *British Journal of Social Psychology*, 47(4), 667-685.
- VERKUYTEN, Maykel (2005): Ethnic group identification and group evaluation among minority and majority groups: Testing the multiculturalism hypothesis. *Journal of personality and social psychology*, 88(1), 121-138.
- (2006): Multicultural recognition and ethnic minority rights: A social identity perspective. *European review of social psychology*, 17(1), 148-184.
- (1997): The structure of ethnic attitudes: The effects of target group, region, gender, and national identity. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123(3), 261-285.
- VILLENA DEL CARPIO, David (2018): *Rechaçando refugiados na União Europeia: a influência da guerra global ao terror nas políticas migratórias da União Europeia no período de 2011 a 2015*. Universidade Federal de Santa
- VOCI, Alberto; HEWSTONE, Miles (2003): Intergroup contact and prejudice toward immigrants in Italy: The mediational role of anxiety and the moderational role of group salience. *Group Processes y Intergroup Relations*, 6(1), 37-52.
- WAXIN, Marie F. (2004): Expatriates' interaction adjustment. *International Journal of Intercultural Relations*, 28(1), 61-79.
- WELDON, Steven (2006): The institutional context of tolerance for ethnic minorities: A comparative, multilevel analysis of Western Europe. *American journal of political science*, 50(2), 331-349.
- WIEVIORKA, Michel (1992): *El espacio del racismo*. Buenos Aires: Paidós.
- WOJCISZKE, Bogdan (1994): Multiple Meanings of Behavior: Construing Actions in Terms of Competence or Morality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(2), 222-232.
- (2005): Morality and competence in person-and self-perception. *European review of social psychology*, 16(1), 155-188.
- WRAY-LAKE, Laura; SYVERTSEN, Amy; FLANAGAN, Constance (2008): Contested citizenship and social exclusion. *Applied Development Science*, 12(2), 84-92.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Envío de originales

El Consejo de Redacción examinará todos los trabajos relacionados con el objeto de la revista que le sean remitidos. Los artículos deberán ser inéditos y no estar presentados para su publicación en ningún otro medio.

Los trabajos deberán enviarse a través de la web de la revista (<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/hegoa>) o por correo electrónico a la dirección hegoa@ehu.eus. Se mantendrá correspondencia con una de las personas firmantes del artículo (primer autor/a, salvo indicación expresa) vía correo electrónico, dando acuse de recibo del trabajo remitido.

Evaluación de los trabajos presentados

Para que los artículos recibidos comiencen el proceso de evaluación, deben cumplir todas las normas de edición de los Cuadernos de Trabajo Hegoa. El proceso de evaluación tiene por objetivo elegir los de mayor calidad. Este proceso incluye una selección inicial por parte del Consejo de Redacción y una revisión posterior de un/a experto/a miembro/a integrante del Consejo Editorial o designado/a por este, que eventualmente podrá incluir su revisión por pares. El Consejo de Redacción informará a los/as autores/as de los artículos sobre la aceptación, necesidad de revisión o rechazo del texto.

Normas de publicación

Se insta a los/as autores/as a revisar cuidadosamente la redacción del texto así como la terminología utilizada, evitando formulaciones confusas o una jerga excesivamente especializada. En el texto se hará un uso no sexista del lenguaje.

El texto se presentará en castellano, euskara o inglés con letra Arial nº 12 y tendrá aproximadamente 30.000 palabras (una 60 páginas tamaño DIN-A4), a excepción de las referencias bibliográficas, que no superarán las 7 páginas. Las notas se situarán a pie de página con letra Arial nº 10 y deberán ir numeradas correlativamente con números arábigos volados. Se entregará en formato doc (Microsoft Office Word) o odt (OpenOffice Writer).

No se utilizarán subrayados o negritas, a excepción de los títulos que irán en negrita y tamaño 14, numerados de acuerdo con el esquema 1., 1.1., 1.1.1., 2... En el caso de querer destacar alguna frase o palabra en el texto se usará letra cursiva. Para los decimales se utilizará siempre la coma.

Los artículos enviados deberán presentar en la primera página, precediendo al título, la mención del autor o de la autora o autores/as: nombre, apellidos, correo electrónico y filiación institucional o lugar de trabajo. Se incorporará un resumen del texto, así como un máximo de cinco palabras clave representativas del contenido del artículo.

Los cuadros, gráficos, tablas y mapas que se incluyan deberán integrarse en el texto, debidamente ordenados por tipos con identificación de sus fuentes de procedencia. Sus títulos serán apropiados y expresivos del contenido. Todos ellos deberán enviarse, además, de forma independiente en formatos pdf y xls (Microsoft Office Excel) o ods (OpenOffice Calc). En los gráficos deberán adjuntarse los ficheros con los datos de base.

Las fórmulas matemáticas se numerarán, cuando el autor/a lo considere oportuno, con números arábigos, entre corchetes a la derecha de las mismas. Todas las fórmulas matemáticas, junto con cualquier otro símbolo que aparezca en el texto, deberán ser enviadas en formato pdf.

Las referencias bibliográficas se incluirán en el texto con un paréntesis indicando el apellido del autor o autora seguido (con coma) del año de publicación (distinguiendo a, b, c, etc. en orden correlativo desde la más antigua a la más reciente para el caso de que el mismo autor/a tenga más de una obra citada el mismo año) y, en su caso, página.

Ejemplos:

(Keck y Sikkink, 1998)

(Keck y Sikkink, 1998; Dobbs et ál., 1973)

Nota: et ál. será utilizado en el caso de tres o más autores.

(Goodhand, 2006: 103)

(FAO, 2009a: 11; 2010b: 4)

(Watkins y Von Braun, 2003: 8-17; Oxfam, 2004: 10)

Al final del trabajo se incluirá una relación bibliográfica completa, siguiendo el orden alfabético por autores/as y con las siguientes formas según sea artículo en revista, libro o capítulo de libro. Si procede, al final se incluirá entre paréntesis la fecha de la primera edición o de la versión original.

Artículo en revista:

SCHIMDT, Vivien (2008): "La democracia en Europa", *Papeles*, 100, 87-108.

BUSH, Ray (2010): "Food Riots: Poverty, Power and Protest", *Journal of Agrarian Change*, 10 (1), 119-129.

Libro:

AGUILERA, Federico (2008): *La nueva economía del agua*, CIP-Ecosocial y Los libros de la catarata, Madrid.

LARRAÑAGA, Mertxe y Yolanda Jubeto (eds.) (2011): *La cooperación y el desarrollo humano local. Retos desde la equidad de género y la participación social*, Hegoa, Bilbao.

Capítulo de libro:

CHIAPPERO-MARTINETTI, Enrica (2003): "Unpaid work and household well-being", en PICCHIO, Antonella (ed.): *Unpaid Work and the Economy*, Routledge, Londres, 122-156.

MINEAR, Larry (1999), "Learning the Lessons of Coordination", en CAHILL, Kevin (ed.): *A Frame-work for Survival. Health, Human Rights and Humanitarian Assistance in Conflicts and Disasters*, Routledge, Nueva York y Londres, 298-316.

En el caso de los recursos tomados de la Web, se citarán los datos según se trate de un libro, artículo de libro, revista o artículo de periódico. Se incluirá la fecha de publicación electrónica y la fecha en que se tomó la cita entre paréntesis, así como la dirección electrónica o url entre <>, antecedida de la frase "disponible en". Por ejemplo:

FMI (2007): "Declaración de una misión del personal técnico del FMI en Nicaragua", *Comunicado de Prensa*, núm. 07/93, 11 de mayo de 2007 (consultado el 8 de agosto de 2007), disponible en: <http://www.imf.org/external/np/sec/pr/2007/esl/pr0793s.html>

OCDE (2001), *The DAC Guidelines: Helping Pre-vent Violent Conflict*, *Development Assistance Committee* (DAC), París (consultado el 10 de septiembre de 2010), disponible en: <http://www.oecd.org/dataoecd/15/54/1886146.pdf>

Al utilizar por primera vez una sigla o una abreviatura se ofrecerá su equivalencia completa y a continuación, entre paréntesis, la sigla o abreviatura que posteriormente se empleará.

NOTA DE COPYRIGHT

Todos los artículos publicados en "Cuadernos de Trabajo Hegoa" se editan bajo la siguiente Licencia Creative Commons:



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España

Los documentos que encontrará en esta página están protegidos bajo licencias de Creative Commons.

Licencia completa:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Los autores/as deben aceptarlo así expresamente.

Más información en la web de la revista:

<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/hegoa>

LAN-KOADERNOAK
CUADERNOS DE TRABAJO
WORKING PAPERS

- 0. Otra configuración de las relaciones Oeste-Este-Sur.**
Samir Amin.
- 1. Movimiento de Mujeres. Nuevo sujeto social emergente en América Latina y El Caribe.**
Clara Murguialday.
- 2. El patrimonio internacional y los retos del Sandinismo 1979-89.**
Xabier Gorostiaga.
- 3. Desarrollo, Subdesarrollo y Medio Ambiente.**
Bob Sutcliffe.
- 4. La Deuda Externa y los trabajadores.**
Central Única de Trabajadores de Brasil.
- 5. La estructura familiar afrocolombiana.**
Berta Inés Perea.
- 6. América Latina y la CEE: ¿De la separación al divorcio?**
Joaquín Arriola y Koldo Unceta.
- 7. Los nuevos internacionalismos.**
Peter Waterman.
- 8. Las transformaciones del sistema transnacional en el periodo de crisis.**
Xoaquin Fernández.
- 9. La carga de la Deuda Externa.**
Bob Sutcliffe.
- 10. Los EE. UU. en Centroamérica, 1980-1990. ¿Ayuda económica o seguridad nacional?**
José Antonio Sanahuja.
- 11. Desarrollo Humano: una valoración crítica del concepto y del índice.**
Bob Sutcliffe.
- 12. El imposible pasado y posible futuro del internacionalismo.**
Peter Waterman.
- 13. 50 años de Bretton Woods: problemas e interrogantes de la economía mundial.**
Koldo Unceta y Patxi Zabalo.
- 14. El empleo femenino en las manufacturas para exportación de los países de reciente industrialización.**
Idoye Zabala.
- 15. Guerra y hambruna en África. Consideraciones sobre la Ayuda Humanitaria.**
Karlos Pérez de Armiño.
- 16. Cultura, Comunicación y Desarrollo. Algunos elementos para su análisis.**
Juan Carlos Miguel de Bustos.
- 17. Igualdad, Desarrollo y Paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres.**
Itziar Hernández y Arantxa Rodríguez.
- 18. Crisis económica y droga en la región andina.**
Luis Guridi.
- 19. Educación para el Desarrollo. El Espacio olvidado de la Cooperación.**
Miguel Argibay, Gema Celorio y Juanjo Celorio.
- 20. Un análisis de la desigualdad entre los hombres y las mujeres en Salud, Educación, Renta y Desarrollo.**
M^a Casilda Laso de la Vega y Ana Marta Urrutia.
- 21. Liberalización, Globalización y Sostenibilidad.**
Roberto Bermejo Gómez de Segura.
Bibliografía Especializada en Medio Ambiente y Desarrollo.
Centro de documentación Hegoa.
- 22. El futuro del hambre. Población, alimentación y pobreza en las primeras décadas del siglo XXI.**
Karlos Pérez de Armiño.
- 23. Integración económica regional en África Subsahariana.**
Eduardo Bidaurratzaga Aurre.
- 24. Vulnerabilidad y Desastres. Causas estructurales y procesos de la crisis de África.**
Karlos Pérez de Armiño.
- 25. Políticas sociales aplicadas en América Latina. Análisis de la evolución de los paradigmas en las políticas sociales de América Latina en la década de los 90.**
Iñaki Valencia.
- 26. Equidad, bienestar y participación: bases para construir un desarrollo alternativo. El debate sobre la cooperación al desarrollo del futuro.**
Alfonso Dubois.
- 27. Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia.**
Carlos Martín Beristain.
- 28. La Organización Mundial de Comercio, paradigma de la globalización neoliberal.**
Patxi Zabalo.

- 29. La evaluación ex-post o de impacto. Un reto para la gestión de proyectos de cooperación internacional al desarrollo.**
Lara González.
- 30. Desarrollo y promoción de capacidades: luces y sombras de la cooperación técnica.**
José Antonio Alonso.
- 31. A more or less unequal world? World income distribution in the 20th century.**
Bob Sutcliffe.
¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX.
Bob Sutcliffe.
- 32. Munduko desbertasunak, gora ala behera? Munduko errentaren banaketa XX mendean.**
Bob Sutcliffe.
¿Un mundo más o menos desigual? Distribución de la renta mundial en el siglo XX.
Bob Sutcliffe.
- 33. La vinculación ayuda humanitaria - cooperación al desarrollo. Objetivos, puesta en práctica y críticas.**
Karlos Pérez de Armiño.
- 34. Cooperación internacional, construcción de la paz y democratización en el África Austral.**
Eduardo Bidaurrezaga y Jokin Alberdi.
- 35. Nuevas tecnologías y participación política en tiempos de globalización.**
Sara López, Gustavo Roig e Igor Sábada.
- 36. Nuevas tecnologías, educación y sociedad. Perspectivas críticas.**
Ángeles Díez Rodríguez, Roberto Aparici y Alfonso Gutiérrez Martín.
- 37. Nuevas tecnologías de la comunicación para el Desarrollo Humano.**
Alfonso Dubois y Juan José Cortés.
- 38. Apropiarse de Internet para el cambio social. Hacia un uso estratégico de las nuevas tecnologías por las organizaciones transnacionales de la sociedad civil.**
Social Science Research Council.
- 39. La participación: estado de la cuestión.**
Asier Blas, y Pedro Ibarra.
- 40. Crisis y gestión del sistema global. Paradojas y alternativas en la globalización.**
Mariano Aguirre.
¿Hacia una política post-representativa? La participación en el siglo XXI.
Jenny Pearce.
- 41. El Banco Mundial y su influencia en las mujeres y en las relaciones de género.**
Idoye Zabala.
- 42. ¿Ser como Dinamarca? Una revisión de los debates sobre gobernanza y ayuda al desarrollo.**
Miguel González Martín.
- 43. Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas.**
Yolanda Jubeto.
Los retos de la globalización y los intentos locales de crear presupuestos gubernamentales equitativos.
Diane Elson.
- 44. Políticas Económicas y Sociales y Desarrollo Humano Local en América Latina. El caso de Venezuela.**
Mikel de la Fuente Lavín, Roberto Viciano Pastor, Rubén Martínez Dalmau, Alberto Montero Soler, Josep Manel Busqueta Franco y Roberto Magallanes.
- 45. La salud como derecho y el rol social de los estados y de la comunidad donante ante el VIH/ SIDA: Un análisis crítico de la respuesta global a la pandemia.**
Juan Garay.
El virus de la Inmunodeficiencia Humana y sus Colaboradores.
Bob Sutcliffe.
- 46. Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?**
Javier Arellano Yanguas.
- 47. Temas sobre Gobernanza y Cooperación al Desarrollo.**
Miguel González Martín, Alina Rocha Menocal, Verena Fritz, Mikel Barreda, Jokin Alberdi Bidaurren, Ana R. Alcalde, José María Larrú y Javier Arellano Yanguas.
- 48. Emakumeek bakearen alde egiten duten aktibismoari buruzko oharak.**
Irantzu Mendia Azkue.
Aportes sobre el activismo de las mujeres por la paz.
Irantzu Mendia Azkue.
- 49. Microfinanzas y desarrollo: situación actual, debates y perspectivas.**
Jorge Gutiérrez Goiria.
- 50. Las mujeres en la rehabilitación posbélica de Bosnia-Herzegovina: entre el olvido y la resistencia.**
Irantzu Mendia Azkue.
- 51. La acción humanitaria como instrumento para la construcción de la paz. Herramientas, potencialidades y críticas.**
Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion.

- 52. Menos es más: del desarrollo sostenible al decrecimiento sostenible.**
Roberto Bermejo, Iñaki Arto, David Hoyos y Eneko Garmendia.
- 53. Regímenes de bienestar: Problemáticas y fortalezas en la búsqueda de la satisfacción vital de las personas.**
Geoffrey Wood.
- 54. Genero-ekitate eta partaidetza, autonomia erkidegoen lankidetzetan.**
María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
La incorporación de la participación y la equidad de género en las cooperaciones autonómicas.
María Viadero Acha, Jokin Alberdi Bidaguren.
- 55. Hamar Urteko Euskal Lankidetzaren azterketa. Ekuador, Guatemala, Peru eta SEAD: 1998-2008.**
Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
Análisis sobre Desarrollo Humano Local, equidad de género y participación de una década de Cooperación Vasca. Los casos de Ecuador, Guatemala, Perú y la RASD: 1998-2008.
Unai Villalba, Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
- 56. Tokiko giza garapena eta genero berdintasuna.**
Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
El Desarrollo Humano Local: aportes desde la equidad de género.
Mertxe Larrañaga, Yolanda Jubeto.
- 57. Jendarte-mugimenduak eta prozesu askatzaileak.**
Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
Movimientos sociales y procesos emancipadores.
Zesar Martinez, Beatriz Casado, Pedro Ibarra.
- 58. Borrokalari ohien desarme, desmovilizazio eta gizarteratze prozesuak ikuspegi feministatik.**
iker zirion landaluze.
Los procesos de desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes desde la perspectiva de género.
iker zirion landaluze.
- 59. Trantsiziozko justizia: dilemak eta kritika feminista.**
Irantzu Mendia Azkue.
Justicia transicional: dilemas y crítica feminista.
Irantzu Mendia Azkue.
- 60. Acerca de opresiones, luchas y resistencias: movimientos sociales y procesos emancipadores.**
Zesar Martinez y Beatriz Casado.
- 61. Distribución agroalimentaria: Impactos de las grandes empresas de comercialización y construcción de circuitos cortos como redes alimentarias alternativas.**
Pepe Ruiz Osoro.
- 62. La evolución del vínculo entre seguridad y desarrollo. Un examen desde los estudios críticos de seguridad.**
Angie A. Larenas Álvarez.
- 63. Los movimientos sociales globales en América Latina y el Caribe. El caso del consejo de movimientos sociales del ALBA-TCP.**
Unai Vázquez Puente Casado.
- 64. Herrien nazioarteko ituna, enpresa transnaziionalen kontrolerako. Gizarte-mugimenduetan eta nazioarteko elkartasunean oinarritutako apustua.**
Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
Tratado internacional de los pueblos para el control de las empresas transnacionales. Una apuesta desde los movimientos sociales y la solidaridad internacional.
Juan Hernández Zubizarreta, Erika González, Pedro Ramiro.
- 65. Derechos humanos y cooperación internacional para el desarrollo en América Latina: crónica de una relación conflictiva.**
Asier Martínez de Bringas.
- 66. Significado y alcance de la cooperación descentralizada. Un análisis del valor añadido y de la aportación específica de las CC.AA. del estado español.**
Koldo Unceta y Irati Labaien.
- 67. Ikerkuntza feministarako metodologia eta epistemologiari buruzko gogoetak.**
Barbara Biglia, Ochy Curiel eta Mari Luz Esteban.
- 68. La Nueva Cultura del Agua, el camino hacia una gestión sostenible Causas e impactos de la crisis global del agua.**
Ruth Pérez Lázaro.
- 69. Desarrollo humano y cultura. Un análisis de la lógica cultural del PNUD en términos de poder.**
Juan Telleria.
- 70. La Política de Cooperación al Desarrollo del Gobierno de Canarias: un análisis de su gestión en las últimas décadas.**
María José Martínez Herrero, Enrique Venegas Sánchez.

71. Análisis transdisciplinar del modelo ferroviario de alta velocidad: el proyecto de Nueva Red Ferroviaria para el País Vasco.
Iñaki Antigüedad, Roberto Bermejo, David Hoyos, Germà Bel, Gorka Bueno, Iñigo Capellán-Pérez, Izaro Gorostidi, Iñaki Barcena, Josu Larrinaga.

Nº extraordinario

Alternativas para dismantelar el poder corporativo. Recomendaciones para gobiernos, movimientos y ciudadanía.

Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.

Alternatives for dismantling corporate power Recommendations for governments, social movements and citizens at large.

Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate.

72. Civil resistance processes in the international security map. Characteristics, debates, and critique.
Itziar Mujika Chao.

73. Homofobia de Estado y diversidad sexual en África. *Relato de una lucha.*
Aimar Rubio Llona.

74. España, de emisora a receptora de flujos migratorios. El caso de la Comunidad Autónoma de Euskadi.
Amaia Garcia-Azpuru.

75. Comercialización agroecológica: un sistema de indicadores para transitar hacia la soberanía alimentaria.
Mirene Begiristain Zubillaga.

76. La regulación del comercio internacional de productos agrícolas y textiles y sus efectos en los países del Sur.
Efren Areskurrinaga Mirandona.

77. Reforma Fiscal Ecológica: hacia la redistribución y el gravamen de los recursos y la energía.
Jesús Olea Ogando.

78. El impacto del asociacionismo en el empoderamiento de las mujeres y de su comunidad. Los Centros de Madres de Dajabón (República Dominicana).
Paloma Martínez Macías.

79. Ikerketa feministaren ikuspegiak eta askapenerako ekarpenak.
Martha Patricia Castañeda Salgado.

Emozioak, epistemologia eta ekintza kolektiboa indarkeria sozio-politikoko testuinguruetan. Ikerketa feministaren esperientzia bati buruzko gogoeta laburra.

Diana Marcela Gómez Correal.

80. Emergencias epistémicas de modelos alternativos al desarrollo. El *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir en Ecuador.
César Carranza Barona.

81. Buen Vivir frente al (neo)extractivismo: Alternativas desde los territorios.
Juan Manuel Crespo.

82. Caracterización de las empresas multinacionales en el marco de los flujos financieros ilícitos. Katuska King Mantilla.

83. Complementariedades entre economía social y solidaria y economía circular. Estudios de caso en el País Vasco y Suiza Occidental.
Unai Villalba-Eguiluz, Catalina González-Jamett y Marlyne Sahakian.

84. Evaluación del desarrollo humano y la sostenibilidad en el territorio: integración del enfoque de las capacidades, los servicios ecosistémicos y la sostenibilidad fuerte.
Iker Etxano, Jérôme Pelenc.

85. Interseccionalidad, soberanía alimentaria y feminismos de Abya Yala: estudio de caso en Perú: FENMUCARINAP.
Leticia Urretabizkaia.

86. De la cooperación para el desarrollo a la cooperación para la convivencia global. Un análisis de la crisis de la cooperación desde la crisis del desarrollo.
Koldo Unceta, Ignacio Martínez, Jorge Gutiérrez Goiria.

87. El enfoque epistémico feminista sobre violencia contra las mujeres. Apuntes críticos para la docencia en investigación social.
Tania Martínez Portugal.

88. La propuesta del Desarrollo Local Transformador. Aportaciones desde la Economía Social y Solidaria.
Pablo Arrillaga Márquez.

89. Pobreza energética en tiempos de precios altos de la energía.
Iñigo Antepara López de Maturana.

90. La Islamofobia: caracterización, creencias, construcción mediática y procesos de integración
Nerea Gonzalez Ortega.