



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

El mundo árabe e islámico y occidente. Retos de construcción del conocimiento sobre el otro

Coordinadores

Mohamed El Mouden El Mouden

Antonio Javier Martín Castellanos

Rafael González Galiana

Rafael Crisman Pérez

Dykinson, S.L.

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE.
RETOS DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO
SOBRE EL OTRO

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO
Y OCCIDENTE.
RETOS DE CONSTRUCCIÓN
DEL CONOCIMIENTO
SOBRE EL OTRO

Coordinadores

Mohamed El Mouden El Mouden
Antonio Javier Martín Castellanos
Rafael González Galiana
Rafael Crisman Pérez

Dykinson, S.L.

2022

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE CONSTRUCCIÓN DEL CO-
NOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

© de los textos: los autores

© de la presente edición: Dykinson S.L.

Madrid - 2022

N.º 46 de la colección Conocimiento Contemporáneo

1ª edición, 2022

ISBN 978-84-1377-642-2

NOTA EDITORIAL: Las opiniones y contenidos publicados en esta obra son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de Dykinson S.L ni de los editores o coordinadores de la publicación; asimismo, los autores se responsabilizarán de obtener el permiso correspondiente para incluir material publicado en otro lugar.

ÍNDICE

SECCIÓN I

EL PENSAMIENTO LINGÜÍSTICO, FILOSÓFICO Y LITERARIO ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE

- CAPÍTULO 1. MUḤAMMAD IBN ABĪ L-ḤUSAYN UN POETA
ORIGINARIO DE JAÉN EN LA CORTE CALIFAL CORDOBESA 15
ÁNGEL C. LÓPEZ Y LÓPEZ
- CAPÍTULO 2. LA POESÍA VISUAL CALIGRÁMICA Y CONCRETA
EN LA TRADICIÓN ÁRABE-ISLÁMICA Y OCCIDENTAL 33
INTIDHAR ALI GABER
- CAPÍTULO 3. LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN LENGUA ESPAÑOLA
HACIA EL PRÉSTAMO LÉXICO *YIHĀD*. DESDE SU ETIMOLOGÍA
ORIGINAL AL SIGNIFICADO EN EL DICCIONARIO DE LA RAE 59
RAFAEL CRISMÁN PÉREZ
- CAPÍTULO 4. EL DISCURSO NATURAL:
SUS ASPECTOS Y CARACTERÍSTICAS EN LA TRADICIÓN
GRIEGA Y ARÁBIGO-ISLÁMICA..... 75
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
- CAPÍTULO 5. MANUSCRITOS E IMPRESOS: EL KITAB AL-IBAR
DE IBN JÁLDUN Y LOS PROYECTOS ORIENTALISTAS DE
TRADUCCIÓN (1806-1868) 98
MARINA GARCIA FERREIRA
- CAPÍTULO 6. LAS PAREMIAS COMO MEDIO DE TRADUCCIÓN
DE ASPECTOS Y DIMENSIONES CULTURALES. COMPARATIVA
ENTRE EL REFRANERO MARROQUÍ, FRANCÉS Y ESPAÑOL..... 121
FATIMA EZZAHRA, EL BACHIRI
- CAPÍTULO 7. LA "PRIVACIÓN COMO ACTUALIDAD" EN LA
GNOSEOLOGÍA DE IBN RUSHD 137
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
- CAPÍTULO 8. PECULIARIDAD DEL INTELECTO EN LA PSICOLOGÍA
DEL FILÓSOFO IBN RUŠD Y SU RELACIÓN CON LA ISLAMOFOBIA
POLÍTICA ESPAÑOLA 151
VICENTE CABALLERO DE LA TORRE

CAPÍTULO 9. IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN EN LAS FILOSOFÍAS ÁRABE Y CRISTIANA	168
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ	
CAPÍTULO 10. INFLUENCIA DE IBN SINA (AVICENA) EN LA CONFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TOMISTA	183
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ	
CAPÍTULO 11. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN AVICENA.	198
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA	
CAPÍTULO 12. LA INFLUENCIA DE IBN SINA EN EL ESENCIALISMO ESCOLÁSTICO MEDIEVAL	218
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ	
CAPÍTULO 13. EL PROBLEMA DEL NO-SER EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y CONTEMPORÁNEA: AVICENA Y QUINE.....	233
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA	
CAPÍTULO 14. EL LEGADO CIENTÍFICO DE AL-ÁNDALUS Y LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL. ALGUNOS SABIOS MURSÍES EN TIEMPOS DE ALFONSO X.....	254
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ	
CAPÍTULO 15. PATRIMONIO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD. LA MEZQUITA DE CÓRDOBA COMO REFERENTE DE MÚLTIPLES DISCURSIVIDADES.....	273
ISIS MONSERRAT GUERRERO MORENO	
CAPÍTULO 16. EL MEDIO RURAL EN AL-ÁNDALUS. EDUCACIÓN PATRIMONIAL E ITINERARIO DIDÁCTICO POR EL DESPOBLADO ISLÁMICO DE VILLA VIEJA (CALASPARRA, MURCIA).....	292
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ	
CAPÍTULO 17. ITINERARIO DIDÁCTICO Y PATRIMONIAL A TRAVÉS DEL URBANISMO DE ORIGEN ALMORÁVIDE: EL MUSEO DE SANTA CLARA EN EL ARRABAL DE LA ARRIXACA..	311
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ	
CAPÍTULO 18. LA ACTUALIDAD RELATIVA AL MUNDO ÁRABE EN UNA NOVELA ATRIBUIDA A ESTANISLAO DE COSCA VAYO: <i>OROSMAN Y ZORA O LA PÉRDIDA DE ARGEL</i> (1830).....	331
JAVIER MUÑOZ DE MORALES GALIANA	

CAPÍTULO 19. MAUROFILIA Y MAUROFOBIA EN LA VALORACIÓN DEL ÚLTIMO EMIR DE AL-ANDALUS, MUHAMMAD XI (BOABDIL). DE HERNANDO DE BAEZA A VICENZIO BLASCO DE LANUZA (SS. XVI- XVII)	352
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ	
CAPÍTULO 20. EL PATIO. NUEVA CONCEPCIÓN COMO ÓRGANO VITAL EN LA ARQUITECTURA RESIDENCIAL ACTUAL.....	375
MARÍA DOLORES DONAIRE GALIANO	
JUAN GAVILANES VÉLAZ DE MEDRANO	
RAFAEL HERNÁNDEZ LÓPEZ	
CAPÍTULO 21. LA REPRESENTACIÓN FIGURATIVA EN EL ISLAM. LA RECREACIÓN ESTÉTICA TOLERADA	412
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ	
CAPÍTULO 22. <i>JE N'AI QU'UNE LANGUE, CE N'EST PAS LA MIENNE. DES ÉCRIVAINS À L'ÉPREUVE</i> PAR KAOUTAR HARCHI: DE LA POSTURE INTELLECTUELLE DE CINQ AUTEURS ALGÉRIENS EN QUÊTE DE REVENDICATION D'UNE LÉGITIMATION CONSENSUELLE.....	428
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR	
CAPÍTULO 23. ORIENTALISM IN KATE O'BRIEN'S TRAVEL WRITING ON IRELAND AND SPAIN.....	438
VERÓNICA MEMBRIVE	
CAPÍTULO 24. ÉLISE OU LA VRAIE VIE DE CLAIRE ET CHERELLI: CONSTRUCTION IDENTITAIRE SUR RÉALITÉ SOCIOCULTURELLE. DE LA CONSCIENCE DE L'AUTRE OU STIGMATE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE.....	457
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR	
CAPÍTULO 25. <i>دويتش الاستشراق الفني عند لودفيغ</i> ARTISTIC ORIENTALISM IN LUDWIG DEUTSCH.....	469
LATIFA LABSIR	
CAPÍTULO 26. LA INFLUENCIA DE LA LITERATURA MUSULMANA EN LA PENINSULA IBÉRICA APLICADA A LA ENSEÑANZA EN LA ESO (EDUCACIÓN SECUNDARIA). DESARROLLO DE UNA PROPUESTA DIDÁCTICA PARA ESTRECHAR LAZOS CON LA CULTURA ISLÁMICA.....	482
MARTA MUÑOZ-RAMÍREZ	
ANTÓN ÁLVAREZ-RUIZ	

CAPÍTULO 27. EDUCACIÓN, LITERATURA Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI.....	504
PATRICIA MARTÍNEZ LEÓN	
CAPÍTULO 28. ORIENTALISMO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA CULTURAL UNA APROXIMACIÓN A LAS DECISIONES EN MATERIA DE ASILO FRENTE A LAS PERSECUCIONES DE GÉNERO EN ESPAÑA	531
DIANA PAOLA GARCÉS AMAYA	
CAPÍTULO 29. REPENSAR LA FILOSOFÍA ÁRABE	552
XABIER INSAUSTI	
CAPÍTULO 30. TAHAR BEN JELLOUN : DE L'EMPREINTE D'UNE PROSE CULTURELLE, IDENTITAIRE ET FRONTALIÈRE.	565
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR	
CAPÍTULO 31. TRADUCCIÓN Y COLONIALISMO EN LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN FRANCESA.....	575
KHATIMA EL KRIRH	
CAPÍTULO 32. TRADUCCIÓN COMENTADA DE VARIOS PÁRRAFOS DEL LIBRO SIRĀ'Y AL-MULŪK DE ABŪBAKR AL-ṬURTŪŠĪ (451-520/1059-1126)	594
HANAN HANNOU	
CAPÍTULO 33. IBN AL SĪD AL-BAṬALYAWSĪ ANTE UNA CREENCIA VIGENTE EN LA MEDICINA POPULAR: «LA EPÍSTOLA SOBRE EL MAL DE OJO»	610
JOSÉ RAMÓN VALLEJO	
CAPÍTULO 34. EL TRATAMIENTO DE LA HISTORIA DEL PROFETA JOSÉ EN DOS POEMARIOS: “ <i>POEMA DE YUÇUF</i> ” MORISCO Y “ <i>YUSUF Y ZULAIJA</i> ” DE AL-FIRDUSI.....	633
FATMA KAMAL ABDELHAMID	
CAPÍTULO 35. LAS MISIVAS DIPLOMÁTICAS DEL PROFETA MUḤAMMAD AL EMPERADOR BIZANTINO HERACLIO (7. H/629 E. C). EDICIÓN ÁRABE, TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO	667
MOURAD KACIMI	

SECCIÓN II
CUESTIONES DE HISTORIA, POLÍTICA, RELIGIÓN EN
LAS SOCIEDADES DEL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y
DEL MEDITERRÁNEO

CAPÍTULO 36. AUGE Y CAÍDA DE LOS HERMANOS MUSULMANES EN LA PRIMAVERA EGIPCIA. LA COBERTURA DE LA PRENSA ESPAÑOLA.....	690
CARMELA GARCÍA ORTEGA ALFONSO CORRAL CAYETANO FERNÁNDEZ	
CAPÍTULO 37. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN COMO VECTORES DE TRANSICIÓN ESTRATÉGICA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER. ENNAHDA COMO PARADIGMA	710
LOLA BAÑON CASTELLÓN	
CAPÍTULO 38. EL ISLAM POLÍTICO: ARGUMENTACION POLITCA ANTE LOS RETOS DE LA PARTICIPACION EN EL PODER...	733
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN	
CAPÍTULO 39. EL MUNDO ISLÁMICO Y LA PREVENCIÓN DE LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA: UNA MIRADA EDUCATIVA	752
ARANTXA AZQUETA	
CAPÍTULO 40. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN ARABIA SAUDÍ: LA ALIANZA POLÍTICO-RELIGIOSA ENTRE EL WAHABISMO Y LA CASA SAUD.....	773
PALOMA GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO DAVID HERNÁNDEZ MARTÍNEZ	
CAPÍTULO 41. TELEOLOGÍA, HISTORIA Y NACIONALISMO EN LA CREACIÓN DE LOS ESTADOS MODERNOS EN MEDIO ORIENTE.....	797
JUAN DAVID ECHEVERRY TAMAYO	
CAPÍTULO 42. FARAH DIBA, ATRAPADA ENTRE LA DICTADURA Y SU PROPIA LUCHA POR LA IGUALDAD.	818
CLAUDIA MÉNDEZ RENTERÍA	
CAPÍTULO 43. CRÍMENES INTERNACIONALES CONTRA LOS BIENES CULTURALES: APROXIMACIÓN A LA DESTRUCCIÓN PERPETRADA POR EL DÁESH EN SIRIA E IRAK	832
JOAN-MARC FERRANDO HERNÁNDEZ	
CAPÍTULO 44. TERRORISMO Y LEGISLACION PENAL EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL Y MARROQUI.....	854
MOHAMED ROUIN	

CAPÍTULO 45. EL BINOMIO SEGURIDAD-DESARROLLO Y LAS TURBULENCIAS EN TORNO AL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XXI. RESPUESTAS POLÍTICAS DE LA UNIÓN EUROPEA	874
MARÍA AUXILIADORA GUIADO DOMÍNGUEZ	
CAPÍTULO 46. LAS REUNIONES DE ALTO NIVEL DE ESPAÑA CON PAÍSES DEL MAGREB COMO INSTRUMENTO DE COOPERACIÓN	901
SIHAM ZEBDA	
CAPÍTULO 47. ACCIÓN Y PENSAMIENTO ANARQUISTA EN MARRUECOS. LA CNT ENTRE 1930 Y 1939.....	918
JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA	
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ	
CAPÍTULO 48. FEMINIST ACTIVISM AND THE POLITICAL REPRESENTATION OF WOMEN IN THE MOROCCAN GOVERNMENT	936
MARÍA ANGIUSTIAS PAREJO-FERNÁNDEZ	
RAJAE EL KHAMSI	
CAPÍTULO 49. PRIMAVERAS ÁRABES, MOVILIZACIONES Y DESPLAZAMIENTOS A EUROPA. EL RETO DE LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS	962
ALEJANDRA ICARDO RUIZ	
CAPÍTULO 50. BIOPOLÍTICA DE LAS MIGRACIONES Y PENSAMIENTO ABISMAL SOBRE EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL	986
ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL	
CAPÍTULO 51. IRSE AL “BALAD”: LA EXPERIENCIA DEL REGRESO AL LÍBANO EN LA COMUNIDAD LIBANESA-BRASILEÑA	1016
SAMIRA ADEL OSMAN	
CAPÍTULO 52. "LA RESISTENCIA ESTÉTICA AL ORIENTALISMO ENTRE LA ARABIDAD Y LA ARGENTINIDAD: IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN ENTRE LA ARQUITECTURA Y LA INMIGRACIÓN DEL S. XIX Y XX"	1041
HAMURABI NOUFOUR	
CAPÍTULO 53. RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS MENORES NO ACOMPAÑADOS EN ESPAÑA.....	1085
DANIEL MARTÍNEZ CRISTÓBAL	
CAPÍTULO 54. HACIA UN NUEVO MAPA GEOPOLÍTICO DEL NORTE DE ÁFRICA	1102
EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA	
CAPÍTULO 55. LA TRIBU ZAMMOUR DU MONT DEMMER (SUD-EST TUNISIEN): QUELQUES ELEMENTS DE REFLEXION.....	1116
ABDELHAQ ZAMMOURI	

CAPÍTULO 56. EL PAPEL DECISIVO DEL SIONISMO EN EL DEVENIR HISTÓRICO DE PALESTINA Y EN LA RELACIÓN ENTRE ISRAELÍES Y PALESTINOS..... 1137

ANTONIO BASALLOTE MARÍN

CAPÍTULO 57. EL ESPEJO PALESTINO Y EL SIONISMO COMO BASE DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA ISRAELÍ..... 1158

ANTONIO BASALLOTE MARÍN

CAPÍTULO 58. MEDIO SIGLO DE OCUPACIÓN MILITAR Y 73 AÑOS DE LIMPIEZA ÉTNICA EN PALESTINA 1180

YAMAL ESTEBAN NASIF CONTRERAS

SECCIÓN III

COMUNICACIÓN, NUEVAS TECNOLOGÍAS, CULTURA Y LAS CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

CAPÍTULO 59. SEMIÓTICA ICÓNICA Y DISCURSIVA DE LA IMAGEN FEMENINA EN LAS MOVILIZACIONES ÁRABES, ENTRE LAS REDES SOCIALES Y LA PRENSA TRADICIONAL..... 1192

MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI

CAPÍTULO 60. SOCIEDAD DIGITAL Y TELEVISIÓN: PARTICIPACIÓN DE LAS AUDIENCIAS COMO TESTIMONIO AUDIOVISUAL EN LAS PRIMAVERAS ÁRABES..... 1213

LOLA BAÑON CASTELLÓN

YOLANDA CABRERA GARCÍA-OCHOA

CAPÍTULO 61. *HOLY DEFENCE*: EL HÉROE ISLÁMICO EN VIDEOJUEGOS..... 1231

NADIA MCGOWAN

PABLO REY-GARCÍA

PEDRO RIVAS-NIETO

CAPÍTULO 62. LA PRIMAVERA ÁRABE EN LA PRENSA ESPAÑOLA: ELEMENTOS ORIENTALISTAS EN LAS NARRATIVAS DISCURSIVAS 1253

NASMA IRAKRAK

CAPÍTULO 63. LAS REDES SOCIALES COMO ESCENARIO DE ISLAMOFOBIA. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL DISCURSO ISLAMÓFOBO *ONLINE* 1277

CAROLINA REBOLLO DÍAZ

JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA

CAPÍTULO 64. LA COMUNICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL A TRAVÉS DE LA CARICATURA EN LA PRIMAVERA ÁRABE EN SIRIA	1300
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD	
CAPÍTULO 65. LAS INTERACCIONES DE LOS MEDIOS DIGITALES Y LAS REDES SOCIALES: ¿INFLUENCIAS, CONSENSOS O DISENSOS? UNA PROPUESTA PARA UNA INDAGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA	1318
TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA NÚRIA SIMELIO SOLÀ	
CAPÍTULO 66. EL AH AHLY SPORTING CLUB Y SU GESTIÓN DEL MARKETING Y LA COMUNICACIÓN EN LA RED SOCIAL TIKTOK ..	1332
RAFAEL CANO TENORIO ARACELI GALIANO CORONIL	
CAPÍTULO 67. VIOLENCIA E IMPUNIDAD ANTE MIGRANTES MAGREBÍES EN “CARACOLES SERRANOS” (CERDÁN, 2018): UN ESTUDIO SOBRE SU ESTÉTICA Y SUS IDEAS CONTROLADORAS....	1350
VÍCTOR CERDÁN MARTÍNEZ DANIEL VILLA GRACIA	
CAPÍTULO 68. PERSÉPOLIS: EL USO DEL CÓMIC COMO COMUNICACIÓN Y REIVINDICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL.....	1368
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD	
CAPÍTULO 69. الإعلام الرقمي وتشكيل المعرفة بالآخر. العالم العربي/ الإسلامي والغرب DIGITAL MEDIA AND THE FORMATION OF KNOWLEDGE OF THE OTHER..THE ARAB/ISLAMIC WORLD AND THE WEST	1383
منصف السليمي MONCEF SLIMI	
CAPÍTULO 70. LA MIRADA DE OCCIDENTE EN LA RECREACIÓN DEL MUNDO ÁRABE. ESTUDIO DE CASO CON LA PELÍCULA CLÁSICA DE DISNEY “ALADDIN”	1400
VICENTE MONLEÓN OLIVA	
CAPÍTULO 71. LA REPRESENTACIÓN CULTURAL Y LINGÜÍSTICA DE LA SOCIEDAD MARROQUÍ A TRAVÉS DEL CAMPO PUBLICITARIO	1427
SAMIRA MOUSSAOUI RAHOU	
CAPÍTULO 72. ÉTICA(S) DE LOS PERIODISTAS: PAÍSES MUSULMANES /S NORTE GLOBAL	1442
BASYOUNI HAMADA MARTÍN OLLER ALONSO	

CAPÍTULO 73. LAS NUEVAS MANIFESTACIONES DE LA MAUROFOBIA Y DE LA ISLAMOFOBIA EN LOS PERIÓDICOS DIGITALES	1460
MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI	
CAPÍTULO 74. ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS AUDIENCIAS EN ESPAÑA Y MARRUECOS.....	1487
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD	
CAPÍTULO 75. “DORAEMON Y LAS MIL Y UNA AVENTRUAS”. REALIDADES Y ESTEREOTIPOS ÁRABES EN EL CINE DE ANIMACIÓN ORIENTAL	1506
VICENTE MONELÓN OLIVA	
CAPÍTULO 76. LAS NARRATIVAS ARGUMENTATIVAS DE LA PRENSA ESCRITA Y DIGITAL MARROQUÍ SOBRE LA REVUELTA ÁRABE	1532
NASMA IRAKRAK	
CAPÍTULO 77. ESTRATEGIAS DE MARKETING EN LAS CUENTAS OFICIALES DE INSTAGRAM DE COCA COLA EN MARRUECOS Y ESPAÑA.....	1555
RAFAEL CANO TENORIO ARACELI GALIANO CORONIL	
CAPÍTULO 78. EL COMPORTAMIENTO DEL COMITÉ OLÍMPICO TURCO Y EL EQUIPO OLÍMPICO TURCO EN LA RED SOCIAL TWITTER DURANTE LA CELEBRACIÓN DE LOS JUEGOS OLÍMPICOS DE TOKIO	1575
RAFAEL CANO TENORIO	

LAS REDES SOCIALES COMO ESCENARIO DE ISLAMOFOBIA. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL DISCURSO ISLAMÓFOBO *ONLINE*

CAROLINA REBOLLO DÍAZ
Grupo ESEIS, Universidad de Huelva

JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La creciente diversidad religiosa a la que se han visto expuestos la mayoría de los países europeos, especialmente del islam (Astor & Grier, 2016), no ha estado exenta de debates. Algunos de ellos han girado en torno al uso del velo en lugares públicos (Checa, 2018; de Miranda, 2010; Ruiz, 2011), la celebración de festividades propias en el espacio público (Grosfoguel & Martín, 2012) o la construcción y uso de lugares de culto. Los ataques terroristas recientes, la forma en la que los medios narran estos sucesos y la mala utilización que de ello hacen partidos políticos e ideologías de extrema derecha, también han contribuido a acentuar los debates en torno a la naturaleza del islam como religión y cultura y la supuesta radicalización de sus practicantes por parte de países de mayoría no musulmana, especialmente cuando estos constituyen población migrantes o refugiadas.

Los discursos de odio islamófobos encuentran un espacio de diseminación en las redes sociales de Internet, a veces bajo una circunstancia de anonimato o a través de comunidades de usuarios muy conectados entre sí que forman su propia cámara de eco (Rebollo Díaz, 2021). En ocasiones, la información veraz sobre el islam y las personas musulmanas se entremezcla con noticias falsas o manipuladas, o son fruto de teorías de la conspiración que, cuando llegan al público general, generan miedos,

hostilidad u opiniones sesgadas hacia esta población, lo que puede haber contribuido a aumentar los sentimientos de islamofobia.

La islamofobia fue una tendencia clave en 2015, en el contexto de la crisis migratoria de personas refugiadas (European Commission against Racism and Intolerance, 2017), y actualmente muchas partes de Europa siguen enfrentándose a niveles alarmantes de violencia antimusulmana, a menudo incitada y agravada por el discurso de odio *online* (European Commission against Racism and Intolerance, 2021). La magnitud de esta forma de discriminación hace necesaria una precisa definición de la misma y una pormenorización de los elementos dentro del islam que son objeto de odio y, en el caso que nos ocupa, cuando este odio se produce en las redes sociales.

En este capítulo, a través de la revisión de investigaciones recientes sobre islamofobia en las redes sociales, queremos abordar la compleja definición de este tipo de discriminación hacia el islam. Nos interesa conocer qué elementos o características del islam o de sus practicantes son objeto de odio cuando se presenta en un escenario de comunicación digital. Asimismo, queremos averiguar quiénes son los actores sociales que están detrás de la difusión y el apoyo *online* a los discursos islamófobos y qué características los definen.

1.1. ISLAMOFOBIA. ORIGEN Y DESARROLLO POSTERIOR

Hay una tendencia a relacionar la islamofobia con los países occidentales, particularmente a partir del 11-S (Pintak et al., 2021; Syarif et al., 2020). Pero en realidad, los prejuicios contra los musulmanes tienen un largo recorrido histórico. Para Grosfoguel, la islamofobia es parte constitutiva de un sistema mundial que el autor califica “un occidentalizado moderno / colonial, cristiano-céntrico, capitalista / patriarcal” (2014, p. 84). Según esta conceptualización, la islamofobia sería la subalternación y la inferiorización racial del islam creado por la jerarquía religiosa cristiano-céntrica desde finales del siglo XV, concretamente desde 1492, año en el que se impuso la expulsión de los musulmanes de la Península Ibérica. La población árabe que permaneció fue forzada a convertirse al cristianismo. Estos mantuvieron su fe en el islam de manera clandestina, pues el Corán permite a las personas que temen por su vida fingir una

nueva religión (Corán 16:106). Estos musulmanes conversos fueron, a pesar de haber sido bautizados, perseguidos dentro de la Península Ibérica hasta su expulsión definitiva en 1609 (Perceval, 1997). Se puede proponer la fecha señalada como el momento histórico fundacional de la islamofobia como una forma de racismo contra los musulmanes, dado que a partir de la expulsión de los moriscos se constituyó una jerarquía que privilegiaba a las poblaciones de origen europeo sobre el resto. Los árabes fueron expulsados de la España cristiana en nombre de “la pureza de sangre”, un proceso que Grosfoguel (2014) denomina proto-racista, pues en aquel momento no se utilizaba como un término racial, sino para rastrear la ascendencia religiosa de la población. El primer indicador de otredad giró en torno a esta identidad religiosa: el árabe fue señalado como una persona que se había equivocado de religión (Maldonado-Torres, 2006) y, por tanto, se convirtió en “el otro” dentro de las poblaciones europeas. Sin embargo, con las Cruzadas y su lucha contra el islam, “el otro” pasó a ser clasificado como una persona racialmente inferior. Esto provocó que los “pueblos con el Dios equivocado” del imaginario teológico cristiano de finales del siglo XV se vieran degradados hasta la categoría de “animales”, durante los siglos XVI y XVII y como “salvajes y primitivos” en el siglo XIX (Perceval, 1997).

El racismo ha evolucionado a lo largo de la historia. Después de la Segunda Guerra Mundial, tras la derrota de la Alemania nazi en 1945, las luchas anticoloniales y los movimientos a favor de los derechos de las minorías dentro del contexto imperialista occidental, dieron las condiciones históricas y políticas para que el racismo virase de biológico a racismo cultural. Este, según la definición que ofrece Grosfoguel, “enfoca su atención en la inferioridad de las costumbres, las creencias, el comportamiento o los valores de un determinado grupo de personas” (2014, p. 88). Sin embargo, los análisis de la retórica del racismo culturalista son una repetición de los viejos debates racistas biológicos. Asimismo, las personas afectadas siguen siendo las mismas: los tradicionales súbditos coloniales de los imperios occidentales. Por tanto, el odio y el miedo a los musulmanes está vinculado al racismo contra “el otro”, el “no-europeo” del siglo XVI. Un ejemplo de dicho racismo cultural es, precisamente, la islamofobia. “La neutralidad de Occidente se pone en

entredicho cuando los musulmanes reclaman sus prácticas e identidades en la esfera pública”, añade Grosfoguel (2014, p. 91), que expone el ejemplo de la ley contra el uso del velo en Francia o los abusos, como torturas, que sufren los musulmanes en Estados Unidos. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 aumentaron el racismo contra los árabes y su cultura, particularmente por parte de las élites imperialistas-sionistas de Occidente e Israel. Para Said, esto no debería de sorprender a nadie dada la manera en cómo estos países, incluso décadas antes del 11-S, estereotipaban a palestinos, árabes y musulmanes como terroristas (Said, 1981). La imagen de los árabes como violentos en los medios de comunicación occidentales ha sido fundamental para reforzar y expandir el discurso de la islamofobia, cuyas raíces parecen preceder al atentado del 11-S (ibid.).

1.2 EL PAPEL DE LOS MEDIOS Y LAS REDES SOCIALES EN LA ISLAMOFOBIA

Los medios de comunicación tienen un papel clave a la hora de crear opinión. La visibilización que hacen sobre determinados acontecimientos puede aumentar la estigmatización social y los prejuicios psicosociales hacia determinados colectivos (Bañón, 1996; Nor & Gale, 2021). En el caso de las noticias sobre el mundo islámico, estas han proliferado considerablemente en Occidente desde el 11-S y ya no se circunscriben a las noticias que afectan a Oriente Medio o Próximo (Alanazi, 2015). En los últimos años se ha puesto de manifiesto cómo los artículos de prensa sobre el islam tienden a presentar elementos islamófobos, como la asociación del islam con elementos negativos, especialmente con el terrorismo o la cuestión del género dentro de la comunidad musulmana (Observatorio de la Islamofobia en los medios, 2018). También en relación a la representación sesgada del islam como atrasada, violenta, sexista e incompatible a la democracia y discursos sobre el choque de civilizaciones (Calvo Barbero & Sánchez-García, 2018; Corral et al., 2020). Alanazi añade respecto al tratamiento del islam por los medios de comunicación lo siguiente:

El mundo islámico, musulmán o árabe, términos que se usan en la mayoría de los casos indistintamente, se aborda en la prensa como una realidad tan generalizada, global y totalitaria, olvidando la diversidad de colectivos que llega a integrar cualquiera de las expresiones citadas

proporcionando una fragmentada percepción de la realidad. El islam se convierte en un concepto impreciso y cargado de ideología que incluye todo lo que a Occidente y los occidentales no les gusta de Oriente (Ala-nazi, 2015, p. 15).

La manera en la que los medios de comunicación retratan un tema puede llevar a generalizaciones y estereotipos, por lo que nos encontramos con una cuestión que sobrepasa a los propios medios e impacta en el público general que puede verse influenciado en cómo percibe a determinados grupos (Nor & Gale, 2021).

Con la introducción de la web 2.0 y las redes sociales, los usuarios dejan de ser solamente receptores pasivos para ir alternando su papel entre receptores, emisores o difusores de contenidos. En consecuencia, la mayor repercusión de la web 2.0 o web colaborativa (Ackland, 2013) procede de la capacidad que se les da a los usuarios para la creación y producción de información y mensajes, y al intercambio y a la discusión. Las redes sociales operan como herramientas de comunicación digital cada vez más comunes y utilizadas por diversos tipos de usuarios en el mundo en las que se puede revisar, discutir, denunciar, interactuar y compartir eventos e información con otros usuarios. En este nuevo escenario, por tanto, no solo la prensa tradicional tiene protagonismo en la representación social de las personas musulmanas y el islam, también los datos de las redes sociales pueden proporcionar una herramienta para el estudio de la opinión pública, ya que estos medios han traído nuevas formas de entender la participación y democracia, pero también nuevas formas de manipulación y propagación de odio. La posibilidad de que cada persona pueda expresar cualquier tipo de opinión o sentimiento públicamente a una audiencia que a veces es incalculable (no por extensión, si no por medios para calcularla) puede conllevar riesgos, ya que las ofensas y polémicas pueden difundirse y llegar a un público mayor (Arcila Calderón et al., 2020).

Aunque este escenario actual de comunicación social tenga su protagonismo en la esfera digital, también es necesario prestar atención a cómo influye esta comunicación *online* en la realidad *offline*. Los discursos producidos en espacios como Twitter y otras redes sociales están íntimamente entrelazados con los hechos sociales del mundo físico, y las interacciones en la plataforma reflejan el sentimiento de la población.

Kennedy (2006) ha demostrado que las propias expresiones *online* son en gran medida coherentes con las actitudes *offline*, y en ello radica la importancia de su estudio. Además, el discurso de odio *online* puede intensificarse en las redes sociales tras acontecimientos de gran impacto, como un atentado terrorista o noticias con presencia de grupos de población desfavorecidos o denigrados (Awan & Zempi, 2016). El discurso islamófobo no está ajeno a esta reciprocidad que se produce entre el mundo *online* y el *offline*. Williams et al. (2020) encontraron una asociación positiva consistente entre el discurso de odio en Twitter y los delitos agravados por motivos raciales y religiones *offline* en Londres. También Wiedlitzkai et al. (2021) concluyeron que el discurso de odio antiislam seguía al odio islamófobo *offline*. “La difusión en los medios de comunicación y en las redes sociales de los actos de odio fuera de la red agrava las ya tensas hostilidades intergrupales, dando más permiso a quienes expresan su odio en la red” (Wiedlitzka et al., 2021, p. 15).

Las redes de comunicación de las plataformas de redes sociales no se limitan a un intercambio de información o mensajes, sino que su influencia se extiende a la realidad *offline* y viceversa. Esto revela la importancia de estudiar el discurso de odio *online* que atenta contra la comunidad musulmana, quienes son finalmente la víctima de este tipo de discriminación. Asimismo, conocer qué elementos dentro del islam generan el odio *online* y quiénes lo promueven permite señalar el camino hacia el que deben dirigirse los esfuerzos en su erradicación.

2. LA COMPLEJA DEFINICIÓN DE ISLAMOFOBIA

La islamofobia es un concepto comparativo emergente en las Ciencias Sociales (Bleich, 2011). Esto significa que aún está en proceso la construcción de una definición ampliamente compartida que permita un análisis comparativo y causal sistemático. Sin una definición establecida es difícil comparar los niveles de islamofobia en diferentes lugares y contextos, a través del tiempo o entre grupos sociales, así como identificar las causas y consecuencias de la islamofobia con precisión (ibid.).

La falta de una definición clara y consensuada de islamofobia también supone para el estudio de las redes sociales una dificultad añadida a nivel

técnico y no solo teórico. Unas palabras claves claras sobre lo que se está investigando permite establecer criterios de búsqueda más precisos que permitan realizar una buena extracción de datos, si lo que se pretende es extraer contenido islamóforo de las redes sociales. Asimismo, es necesario establecer las múltiples formas en las que se puede presentar la islamofobia para que la codificación del contenido sea estable y coherente. Esto cobra gran importancia cuando se llevan a cabo tareas más ligadas a la computación como el *machine learning* o aprendizaje automático, donde un algoritmo va aprendiendo y mejorando de forma autónoma a identificar patrones complejos en millones de datos para predecir comportamientos (González, 2019). Para este tipo de tareas automáticas, es necesario que previamente los investigadores codifiquen el contenido como islamóforo o no para que los algoritmos puedan aprender a detectarlo automáticamente, por lo que tener establecido previamente qué se va a codificar es un paso necesario.

Volviendo a las investigaciones que estudian la islamofobia *online*, de los estudios recopilados no todos incluyen la definición que han utilizado para el análisis de los datos en las redes sociales. Los que sí la incluyen han referenciado a autores diferentes, mientras que otras algunas han coincidido en utilizar la definición de Bleich (2011, p. 1581), quien define la islamofobia como "actitudes o emociones negativas indiscriminadas dirigidas al islam o a los musulmanes". Aunque se trata de una definición que parece compartida por diversos autores, nuestro objetivo es intentar alcanzar una más amplia y pormenorizada. Para ello vamos a desmembrar la definición de islamofobia en tres partes: qué es, hacia quién se dirige y cómo se manifiesta.

2.1. QUÉ ES

Lo que es considerado como islamofobia no responde siempre a un mismo criterio, pero sí presenta varios elementos comunes. Chua y Banerjee (2020) la definen como miedo y odio hacia el islam y los musulmanes. En esa línea, Runnymede Trust (1997, p. 4) añade que se trata de hostilidad infundada contra el islam. Moosavi (2015) sostiene que es una forma de estereotipo contra los musulmanes porque es un producto provocado por el encuentro de dos o más culturas diferentes. Imhoff y

el carácter digital, a pesar de que los datos provienen de las redes sociales. Es decir, se extrapola esta definición al mundo *online* sin aportar ningún matiz diferenciador salvo el mero hecho de que se manifiesta en las plataformas de redes sociales. Encontramos solamente la aportación de Vidgen y Yasseri (2020, p. 69) que definen la islamofobia *online* como “contenido que explícitamente expresa negatividad contra los musulmanes”.

2.2. HACIA QUÉ O QUIÉN SE DIRIGE

Etimológicamente, el término islamofobia supone miedo, hostilidad u odio hacia el islam, aunque, en palabras de Sadek (2017), las víctimas reales son sus practicantes. La mayoría de los estudios parten de una definición de islamofobia que tiene como foco el islam y las personas que lo profesan. Otros, sin embargo, amplían la definición para abarcar también a las personas que proceden de países donde se profesa el islam (Civita et al., 2020) o las instituciones que pertenecen al islam (Bourekba, 2018), además de la religión en sí. En este sentido, influye el debate en torno a qué es el islam. ¿Una religión, una cultura, una civilización? (Sadek, 2017). ¿Qué ocurre con las personas musulmanas no practicantes o las no creyentes? Aunque no es este el espacio para ese debate, es interesante tenerlo en cuenta a la hora de conocer los elementos dentro del islam que son objeto de odio.

Si nos centramos puramente en el islam, ya sea como religión o cultura, encontramos discursos de odio en relación con las siguientes cuestiones:

En primer lugar, en un nivel mucho más tangible, Steward (2019) encontró en grupos de antiislam de Facebook narrativas islamófobas que tenían por objeto la presencia física del islam en la sociedad. Esto es, las instituciones musulmanas (como la mezquita y la madrasa), la vestimenta musulmana y los artículos comerciales destinados al consumo musulmán (por ejemplo, alimentos con etiqueta halal) identificados como contaminantes morales en una sociedad predominantemente no musulmana que perturbaba el orden físico de la sociedad.

Otra de las cuestiones que parece surgir con más frecuencia en los principales argumentos de la islamofobia en las redes sociales es la relación

entre religión y terrorismo (Chua & Banerjee, 2020; Civila et al., 2020; Määttä et al., 2021; Poole et al., 2021; Siapera, 2019). Civila et al. (2020) recogen en su estudio sobre el *hashtag* #stopislam cómo las publicaciones que contenían dicho *hashtag* estereotipaban la práctica del islam mostrando a las personas musulmanas como asociadas al terrorismo, agresivas y amenazantes e incapaces de adaptarse a las nuevas realidades. Poole et al. (2021) aportan resultados similares respecto al mismo *hashtag* y exponen que las narrativas dominantes tendieron a centrarse en equiparar el islam con el terrorismo y con palabras como el "mal", utilizando extractos descontextualizados del Corán para apoyar estos argumentos. Los fragmentos de discursos religiosos deformados también estuvieron presentes entre los comentarios de varios periódicos *online* de Finlandia y Dinamarca como una manera que tenían de argumentar contra el islam (Määttä et al., 2021).

Los discursos *online* también asocian el islam con una religión misógina que no solo no contempla, sino rechaza el principio de igualdad de género (Evolvi, 2019) y como una religión que oprime a las mujeres (Karjo & Ng, 2021). La cuestión del género se representa a través de dos tipos de mujeres incompatibles entre sí: las mujeres musulmanas, que son vistas como parte de una cultura ajena y como sujetos sometidos a una religión misógina, y las mujeres no musulmanas, que necesitan ser protegidas de los hombres musulmanes. Esta misma idea se recoge en el estudio de Bernárdez-Rodal et al. (2020) que concluyen en su análisis de la actividad en Twitter del partido de extrema derecha español Vox que el islam y, por extensión, los inmigrantes musulmanes, se representaban como opresores de las mujeres, lo que se oponía a los valores de igualdad europeos y españoles que defendía Vox. Además, en ese mismo estudio se retrata a los hombres musulmanes como agresores y violadores, con afirmaciones como "un extranjero tiene tres veces más posibilidades [que un español] de violar, según las estadísticas" (Bernárdez-Rodal et al., 2020, p. 32).

La discriminación tiene también su origen en cuestiones raciales o étnicas, además de puramente religiosas. Por ejemplo, asociando la práctica de la religión a personas de color (Civila et al., 2020) o ligando frecuentemente el islam con las migraciones (Arcila Calderón et al., 2020;

Bernardez-Rodal et al., 2020; Evolvi, 2019; Hanzelka & Schmidt, 2017; Määttä et al., 2021; Poole et al., 2021; Siapera, 2019). Este último ha sido un resultado recurrente en los estudios analizados. Algunos de ellos se focalizaban en los discursos antiinmigración más que en los islamófobos, pero sus conclusiones llegaban a asociaciones similares. En los mensajes antiinmigración, uno de los temas recurrentes es el odio hacia el islam (Arcila Calderón et al., 2020). En esta línea, la relación entre refugiados e inmigrantes con la radicalización que conduce a la supuesta islamización, proporcionando así una historia coherente y predominantemente negativa sobre el islam, también está presente (Poole et al., 2021).

Estas narrativas discuten los términos de la identidad nacional excluyendo a las poblaciones étnicamente diversas. Durante las conversaciones en Twitter sobre el Brexit, Evolvi (2019) concluye que los tuits islamófobos enmarcaban a los musulmanes como extranjeros no británicos que eran "diferentes" de los británicos blancos. Esta premisa se construye bajo la idea de que inmigrantes y musulmanes constituyen una amenaza para la seguridad y la pureza de la comunidad nacional. La religión, racializada en una categoría esencialista (Määttä et al., 2021) constituiría el rasgo definitorio del grupo externo o exogrupo. Las personas musulmanas son percibidas como pertenecientes al exogrupo, es decir, a un "otro" diferente del ciudadano blanco, europeo y no musulmán que se constituye como la identidad nacional o europea. Tales discursos ponen de relieve las ideologías y discursos racistas y etnocéntricos difundidos por los europeos nacionalistas y conservadores. La construcción de ese "otro" pasa también por atribuirles crímenes o comportamientos no cívicos, incluso sin pruebas (Siapera, 2019), así como por promover la idea de que las personas que practican el islam son agresivas y amenazantes para las sociedades democráticas, justificando en esta idea la discriminación y el odio (Civila et al. 2020). En un estudio de caso en relación con la COVID-19 se presentaron mensajes generales que vinculan a los musulmanes con la propagación del virus y les culpabilizaban del aumento de los casos de contagios en la India por violar las normas de distanciamiento social, llegando incluso a las llamadas al boicot de los musulmanes (Nizaruddin, 2021). En el estudio de Karjo y

Ng (2021) sobre discursos de odio contra las personas musulmanas en grupos de Facebook, se llega a la conclusión los mensajes transmitían continuamente la idea de que los musulmanes eran violentos y crueles con etiquetas como inhumanos, criminales, violadores o intolerantes. Por tanto, los musulmanes son considerados una amenaza para Europa y las sociedades democráticas y urge la necesidad de defenderse de ellos (Gaudette et al., 2021). En el estudio de Civila et al. (2020) la mayoría de las publicaciones eran de carácter político, promovían el patriotismo y situaban a los musulmanes como una amenaza para la estabilidad europea. En este hilo, la idea de que los musulmanes invaden Europa y deben ser expulsados está también presente.

Esta construcción social de la comunidad musulmana repercute finalmente es que se contemple al islam como incompatible con la civilización, creando una división entre musulmanes y personas de países civilizados. Estos mensajes perpetúan una noción de nacionalismo y de superioridad de la cultura occidental que va en contra del principio del globalismo, surgiendo temores por la supuesta pérdida de la identidad nacional (Evolvi, 2019). Además, al representar a los musulmanes como lo opuesto a la civilización occidental se vincula claramente la civilización *per se* con Occidente o, más concretamente, a Europa frente a Oriente Medio. Este nacionalismo suele concebirse como paneuropeo en el sentido de que todas las naciones europeas comparten el mismo "problema con los intrusos extranjeros" (Määttä et al., 2021).

Lo islámico, ya sea en términos religiosos o culturales, se presenta en continua confrontación con lo no islámico y frecuentemente con el cristianismo (Abdel-Fadil, 2017; Brindle & MacMillan, 2017). Abdel-Fadil (2017), analizando comentarios de una página de Facebook sobre la prohibición de usar cruces cristianas en Noruega, examina las formas en que los usuarios de los medios sociales construyen el discurso religioso público y su propia identidad en relación con los conflictos mediáticos sobre la religión. La autora resalta que algunos debatientes consideraban que el cristianismo era intrínsecamente positivo o mejor que otras religiones y lo unían a su identidad nacional, relacionando lo cristiano con lo noruego. En cambio, otra postura relacionaba el islam con lo extranjero, lo que dejaba fuera del postulado identitario a los musulmanes, que

además eran acusados de ser los culpables de la prohibición del uso de cruces en el país. El islam como lo opuesto a lo cristiano nos retrotrae a lo ya expuesto anteriormente sobre la época de la jerarquía religiosa cristiano-céntrica de las poblaciones europeas que surgen a finales del siglo XV y donde destacan las Cruzadas. En esta misma línea se dirigen los resultados obtenidos por Kastolani (2020) a pesar de que el contexto en el que surgen sus datos difiere de la mayoría de los estudios rescatados en este análisis, ya que se trata de discursos de odio en las redes sociales en Indonesia, donde la mayoría de la población es musulmana. El autor llega a la conclusión que la islamofobia que surgió en los diversos discursos encontrados en las redes sociales era una forma de odio hacia el islam como creencia o enseñanza, principalmente como una reacción a los sermones religiosos transmitidos por imanes musulmanes que desacreditaban otras religiones, especialmente el cristianismo.

2.3. CÓMO SE MANIFIESTA EN LAS REDES SOCIALES

La estrategia mayoritaria en las investigaciones que hemos recopilado es estudiar la islamofobia *online* a través del estudio textual de los mensajes islamófobos ya sea a través de tuits de Twitter, comentarios en páginas de Facebook o mensajes en Instagram, que pueden combinarse con análisis semióticos de los elementos visuales o análisis de redes sociales respecto a la relación entre las personas usuarias.

Hay palabras claves que surgen y pueden ayudar a establecer criterios de búsqueda para futuras investigaciones, así como plantear un listado previo de códigos para las fases de análisis de datos posteriores cuando se utilizan técnicas de codificación y categorización, las cuales tienen una larga tradición en las investigaciones cualitativas (Trinidad et al., 2006). Es habitual que la islamofobia se manifieste a través de etiquetas que asocian a las personas musulmanas con el terrorismo, la violencia, la radicalización o las violaciones. Brindle y MacMillan (2017) destacan, a través de un análisis lingüístico y un análisis crítico del discurso respecto al ciberactivismo del partido de extrema derecha inglés *Britain First*, una lista de términos y temáticas que relacionan al islam con la radicalización (“yihadismo”, “extremista”, “radicalizado”), con una

religión que no es la nacional (“sharía”, “califato”, “mezquita”) y con la amenaza y el peligro (“pedófilo”, “decapitación”, “bandas”).

A esos textos los acompañan algunos elementos audiovisuales (imágenes y videos) y otros que caracterizan a las nuevas formas de comunicación de las redes sociales: *hashtags*, memes o enlaces a páginas externas. Los primeros permiten a los usuarios etiquetar o marcar el contenido para que otros usuarios puedan encontrarlo y así crear un flujo de mensajes sobre un tema en concreto. Los usuarios pueden seguirlos para acceder a las conversaciones sobre un tema específico y pueden también ser monitorizados para la investigación. Los *hashtags* se utilizan para condensar los mensajes y transmitir una cantidad significativa de información en pocos caracteres, sencillos de reconocer y difundir. Como suelen ser cortos, fácilmente inteligibles y sintéticos, tienen gran potencial de propagarse rápidamente (Aday et al., 2013).

Los *hashtags* antiislam pueden mostrar algún tipo de juicio ideológico-emocional o hacer una llamada a la acción. Otros tienen un carácter de por sí más neutros, por ejemplo los que etiquetan sucesos de la actualidad (Rebollo Díaz, 2021). Aunque se encuentran *hashtags* tanto en los mensajes con componentes de odio como en los que no los tienen, su proliferación es una de las principales herramientas de los grupos conservadores y de ultraderecha para reconducir el discurso del odio en las plataformas virtuales (Panizo-Lledot et al., 2019) y para lograr una mayor difusión de mensajes que incitan al odio y la violencia. En las investigaciones recientes recopiladas encontramos que algunas de estas etiquetas han sido utilizadas como criterios de búsqueda en la extracción de los datos de redes sociales, como #stopislam (Civila et al., 2020; Poole et al., 2021), #Brexit (Evolvi, 2019) o #Dudalk y #Dudalkattacks (Siapera, 2019).

3. VOCES TRAS LA ISLAMOFOBIA

Existe un cierto consenso en las investigaciones en establecer un tipo de perfil de usuario que promueve este tipo de mensajes en las redes sociales. Se trata principalmente de usuarios ligados a ideologías

conservadoras, de derecha o de extrema derecha cuya actividad y perfil público los identifica como seguidores de:

- Partidos políticos o ideologías de derecha o extrema derecha (ej. Partido por la Libertad, Holanda; Vox, España).
- Políticos conservadores (ej. Donald Trump).
- Movimientos de extrema derecha (ej. Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente [PEGIDA]).
- Grupos antiislam en redes sociales (como los grupos de Facebook).

Poole et al. (2021) los definen además como conservadores autoidentificados, cristianos conservadores, nacionalistas y supremacistas blancos, algunos identificados como la "nueva" o "alt-right".

Estos usuarios, junto con otros que no presentan un perfil tan claro, muestran algunas características que podrían identificarlos como *bots* o presentan signos de "actividad no auténtica coordinada" que caracteriza a los *bots*. "No auténtica" porque los promotores de los mensajes utilizan nombres falsos y "coordinada" porque trabajan juntos para difundir información engañosa (Pintak et al., 2021, p. 12). Los *bots* son algoritmos informáticos que producen automáticamente contenidos e interactúan con los humanos en las redes sociales, tratando de emular y posiblemente alterar su comportamiento. Aunque algunos son útiles (como los que responden automáticamente a consultas en atención al cliente), otros pueden ser perjudiciales cuando contribuyen a la difusión de información no verificada o de rumores (Ferrara et al., 2016). En otros casos, los usuarios que publicaban contenidos sensibles permanecieron anónimos (Chua & Banerjee, 2020). Respecto a su actividad, Pintak et al., (2021) muestran que la narrativa islamofóbica entorno a Ilhan Omar, una de las candidatas musulmanas al Congreso de los Estados Unidos, es alimentada y manipulada por un pequeño grupo de cuentas que trabajan en estrecha coordinación. Civila et al. (2020) añaden que los usuarios que utilizaron el *hashtag* #stopislam crean perfiles para compartir desinformación durante campañas específicas y luego dejaron de estar activos.

Aunque estos resultados nos plantean un perfil muy concreto de individuo que promueve y difunde este contenido en el escenario de las redes sociales, merece la pena aclarar no todo el discurso islamófobo se realiza con este nivel de explicitud, con un claro componente de odio y rechazo. Encontramos en el día a día muestras de racismo cotidiano (Essed, 2008) que pueden también estar presente en las redes sociales además de en el mundo *offline*. Este tipo de racismo más sutil, que se vuelve familiar y repetitivo y se reconstruye continuamente en la vida cotidiana, presenta desafíos para su estudio en lo *online* ya que no es tan fácil identificar ciertas palabras o actores de los que partir para su análisis. Esto quiere decir que el discurso racista sutil pasa más desapercibido y por tanto es más difícil de identificar, tanto dentro como fuera de línea. Tal y como afirma Barry Adams, uno de los primeros autores en analizar las estrategias empleadas para hacer frente a la inferiorización cotidiana, “el comportamiento que es mundano, rutinario y que se da por sentado tiende a escapar a la atención de las macrohistorias más dramáticas” (Adam, 1978, pp. 1-2).

4. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos hecho una recopilación de investigaciones recientes sobre islamofobia en las redes sociales para analizar su compleja definición, pormenorizar los elementos que la componen y acercarnos al perfil de los actores detrás de estos discursos de odio.

La islamofobia se relaciona con sentimientos negativos como el odio, el miedo o la aversión, construcciones mentales prejuiciosas y estereotipadas y actitudes hostiles infundadas e indiscriminadas hacia el islam, la comunidad musulmana, las instituciones del islam o las personas que provienen de países donde se profesa el islam. Aunque el término sugiere que el odio es debido a la religión, la discriminación puede tener también su origen en cuestiones raciales o culturales, además de religiosas. Por ejemplo, cuando se ataca a las personas musulmanas que constituyen minorías étnicas en países de mayoría blanca, o cuando estos pertenecen a colectivos con experiencias migratorias y se les asimila a una cultura diferente o extraña. En esta línea ha sido habitual encontrar

una relación entre discursos antiinmigración e islamofobia. Pettersson (2019) afirma que el discurso de odio antimusulmán se ha despojado en gran medida de las nociones de raza y, en su lugar, ha pasado a girar en torno a afirmaciones sobre diferencias culturales inherentes e incompatibles y a amenazas para la cultura "occidental" o "cristiana". Retomando las palabras de Grosfoguel (2014), el racismo biológico ha dado paso al racismo cultural, aunque aún pervive en los discursos más extremos de las redes sociales ideas que nos recuerdan a las concepciones medievales del islam como salvaje y primitivo y a la persecución de la "pureza de la sangre", que ahora convive con la persecución de la homogeneidad cultural.

El islam se ha presentado como lo opuesto a la civilización, atribuyendo esta última al mundo occidental. Esto se vale de la idea de choque de civilizaciones de Huntington que establece la religión como el elemento más importante de las civilizaciones, que mantendrán relaciones distantes o violentas entre ellas (Huntington, 1998). El islam no solo no pertenecería a Occidente, sino que sería uno de sus principales enemigos. En cuestiones de género, un tema recurrente en las redes sociales en relación con el islam, se entiende que las identidades occidentales también lo son en términos de normas de género compartidas (Evolvi, 2019) y en ese sentido, el islam y los musulmanes se posicionarían como opuestos a esas normas. Por una parte, oprimiendo a las mujeres musulmanas, y por otra, amenazando la integridad física y sexual de las no musulmanas. Aunque esto podría resultar en un interesante debate sobre género y religión, la realidad es que el objetivo de esos mensajes no es realizar ninguna denuncia feminista sobre la situación de las mujeres y la cultura patriarcal, sino desviar la atención hacia el origen, etnia o religión de los supuestos agresores, utilizando las diferencias de género para alimentar el racismo y la xenofobia (Gallego et al., 2017).

Los discursos islamófobos en las redes sociales tienen repercusiones preocupantes en la sociedad, pues el mundo digital y el mundo fuera de Internet están conectados y se retroalimentan. Estos discursos pueden materializarse en actos de discriminación, violencia o exclusión, manifestaciones cotidianas de racismo, violación de Derechos Humanos, exclusión de las personas musulmanas de la esfera pública y amenazas

para la cohesión social. Además, el racismo antimusulmán conlleva el riesgo de contrarrestar los esfuerzos de integración e inclusión y puede radicalizar aún más a un número creciente de jóvenes musulmanes en Europa (European Commission against Racism and Intolerance, 2021). Además, podemos concluir que la población general está lejos de ser la promotora de los discursos de islamofobia más explícitos en las redes sociales, aunque sin duda está expuesta a estos, puede reducir su sensibilidad a los mismos y asimilarlos como normales, con penosas consecuencias para la convivencia social de las poblaciones religiosa y étnicamente diversas.

Por último, el estudio de la islamofobia en las redes sociales debe considerar la multiplicidad de formas en la que se manifiesta para poder hacer una identificación y medición adecuada. El análisis de sentimientos puede ser una técnica útil para identificar aquellos mensajes que contengan sentimientos de odio y miedo. Combinar esta técnica con análisis del discurso que profundice en el contenido de los mensajes a través de los estereotipos y prejuicios conocidos hacia el islam y las personas musulmanas también puede ser una buena estrategia.

5. REFERENCIAS

- Abdel-Fadil, M. (2017). Identity Politics in a Mediatized Religious Environment on Facebook: Yes to Wearing the Cross Whenever and Wherever I Choose. *Journal of Religion in Europe*, 10(4), 457-486.
<https://doi.org/10.1163/18748929-01004001>
- Ackland, R. (2013). *Web Social Science: Concepts, Data and Tools for Social Scientists in the Digital Age*. SAGE Publications.
- Adam, B. D. (1978). *The survival of domination: Inferiorization and everyday life*. New York: Elsevier.
- Aday, S., Farrell, H., Freelon, D., Lynch, M., Sides, J., & Dewar, M. (2013). Watching From Afar: Media Consumption Patterns Around the Arab Spring. *American Behavioral Scientist*, 57(7), 899-919.
<https://doi.org/10.1177/0002764213479373>
- Alanazi, A. M. N. (2015). *Los términos árabes e islámicos en la prensa española: Comprensión, traducción y uso. El caso del diario El País* [Tesis Doctoral, Universidad de Málaga].
<https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/10407>

- Arcila Calderón, C., de la Vega, G., & Blanco Herrero, D. (2020). Topic Modeling and Characterization of Hate Speech against Immigrants on Twitter around the Emergence of a Far-Right Party in Spain. *Social Sciences*, 9(11). <https://doi.org/10.3390/soesci9110188>
- Astor, A., & Griera, M. (2016). La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 248-270.
- Awan, I., & Zempi, I. (2016). The affinity between online and offline anti-Muslim hate crime: Dynamics and impacts. *Aggression and Violent Behavior*, 27, 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2016.02.001>
- Bañón, A. M. (1996). *Racismo, discurso periodístico y didáctica de la lengua*. Almería: Universidad de Almería.
- Bernardez-Rodal, A., Rey, P. R., & Franco, Y. G. (2020). Radical right parties and anti-feminist speech on Instagram: Vox and the 2019 Spanish general election. *Party Politics*, 1354068820968839. <https://doi.org/10.1177/1354068820968839>
- Bleich, E. (2011). What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600. <https://doi.org/10.1177/0002764211409387>
- Bourekba, M. (2018). Discursos estereotipados sobre los musulmanes en España: De moro a musulmán, de islam a musulmanes. *Una Realidad Incontestable: Islamofobia en los Medios; IEMed i Fundación Al Fanar: Barcelona, Spain*.
- Brindle, A., & MacMillan, C. (2017). Like & share if you agree: A study of discourses and cyber activism of the far-right British nationalist party Britain First. *Journal of Language Aggression and Conflict*, 5(1), 108-133.
- Calvo Barbero, C., & Sánchez-García, P. (2018). Islamofobia en la prensa escrita: De la sección de opinión a la opinión pública. *Historia y Comunicación Social*, 23(2). <https://doi.org/10.5209/HICS.62271>
- Checa, F. (2018). El velo islámico hoy. ¿Resignificación o trampa? *Gazeta de Antropología*, 34(2). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5083>
- Chua, A. Y. K., & Banerjee, S. (2020). The topic of terrorism on Yahoo! Answers: Questions, answers and users' anonymity. *Aslib Journal of Information Management*, 72(1), 1-16. <https://doi.org/10.1108/AJIM-08-2019-0204>
- Civila, S., Romero-Rodríguez, L. M., & Civila, A. (2020). The Demonization of Islam through Social Media: A Case Study of #Stopislam in Instagram. *Publications*, 8(4), 52. <https://doi.org/10.3390/publications8040052>

- Corral, A., Fernández Romero, C., & García Ortega, C. (2020). Framing e islamofobia. La cobertura de la revolución egipcia en la prensa española de referencia (2011-2013). *Revista Latina de Comunicación Social*, 77. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2020-1463>
- de Miranda, C. (2010). Perspectivas sobre el velo islámico: Especial referencia a la doctrina del margen de apreciación en la jurisprudencia internacional. *Anuario de derechos humanos*, 11, 13-78.
- Essed, P. (2008). Everyday racism. *A companion to racial and ethnic studies*, 202-216.
- European Commission against Racism and Intolerance. (2017, junio 22). *Strong surge of nationalistic populism, xenophobic hate speech were key challenges in Europe in 2016*. Strong surge of nationalistic populism, xenophobic hate speech were key challenges in Europe in 2016.
- European Commission against Racism and Intolerance. (2021). *Annual Report on ECRI's Activities*. European Commission against Racism and Intolerance. <https://rm.coe.int/annual-report-on-ecri-s-activities-for-2020/1680a1cd59>
- Evolvi, G. (2019). #Islamexit: Inter-group antagonism on Twitter. *Information, Communication & Society*, 22(3), 386-401. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1388427>
- Ferrara, E., Varol, O., Davis, C., Menczer, F., & Flammini, A. (2016). The rise of social bots. *Communications of the ACM*, 59(7), 96-104. <https://doi.org/10.1145/2818717>
- Gallego, M., Gualda, E., & Rebollo, C. (2017). Women and Refugees in Twitter: Rethorics of Abuse, Vulnerability and Violence from a Gender Perspective. *Journal of Mediterranean Knowledge*, 2(1), 37-58. <http://hdl.handle.net/10272/15200>
- Gaudette, T., Scrivens, R., Davies, G., & Frank, R. (2021). Upvoting extremism: Collective identity formation and the extreme right on Reddit. *New Media & Society*, 23(12), 3491-3508. <https://doi.org/10.1177/1461444820958123>
- González, A. (2019). ¿Qué es Machine Learning? *Cleverdata*. <https://cleverdata.io/que-es-machine-learning-big-data/>
- Grosfoguel, R. (2014). Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 1(1), 83-114. <http://dx.doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2014.1.58208>
- Grosfoguel, R., & Martín, G. (2012). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe.

- Hanzelka, J., & Schmidt, I. (2017). Dynamics of Cyber Hate in Social Media: A Comparative Analysis of Anti-Muslim Movements in the Czech Republic and Germany. *International Journal of Cyber Criminology*, 11(1), 143-160. <https://doi.org/10.5281/zenodo.495778>
- Huntington, S. P. (1998). El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. *Cuadernos de estrategia*, 99, 239-248.
- Imhoff, R., & Recker, J. (2012). Differentiating Islamophobia: Introducing a new scale to measure Islamoprejudice and secular Islam critique. *Political Psychology*, 33(6), 811-824.
- Karjo, C. H., & Ng, A. (2021). *Hate Speech Propaganda from and Against Muslims in Facebook Posts*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4766989>
- Kastolani, K. (2020). Understanding the delivery of Islamophobic hate speech via social media in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 10(2), 247-270. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.247-270>
- Kennedy, H. (2006). Beyond anonymity, or future directions for internet identity research. *New media & society*, 8(6), 859-876. <https://doi.org/10.1177/1461444806069641>
- Määttä, S. K., Suomalainen, K., & Tuomarla, U. (2021). Everyday discourse as a space of citizenship: The linguistic construction of in-groups and out-groups in online discussion boards. *Citizenship Studies*, 25(6), 773-790. <https://doi.org/10.1080/13621025.2021.1968715>
- Maldonado-Torres, N. (2006). Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War. En I. Mclean, *Reconciliation, Nations and Churches in Latin America*. Routledge.
- Moosavi, L. (2015). The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1), 41-56.
- Nizaruddin, F. (2021). Role of Public WhatsApp Groups Within the Hindutva Ecosystem of Hate and Narratives of “CoronaJihad”. *International Journal of Communication*, 15(0), 18. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/16255>
- Nor, M. W. M., & Gale, P. (2021). Growing Fear of Islamisation: Representation of Online Media in Malaysia. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 41(1), 17-33. <https://doi.org/10.1080/13602004.2021.1903161>
- Observatorio de la Islamofobia en los medios. (2018). *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*. Observatorio de la Islamofobia en los medios. <http://www.observatorioislamofobia.org/2018/10/31/una-realidad-incontestable-islamofobia-los-medios-resumen-ejecutivo/>

- Panizo-LLedot, A., Torregrosa, J., Bello-Orgaz, G., Thorburn, J., & Camacho, D. (2019). Describing alt-right communities and their discourse on twitter during the 2018 us mid-term elections. *International Conference on Complex Networks and Their Applications*, 427-439. <https://arxiv.org/abs/1910.03431>
- Perceval, J. M. (1997). *Todos son uno: Arquetipos, xenofobia y racismo: La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Almerienses.
- Pettersson, K. (2019). “Freedom of speech requires actions”: Exploring the discourse of politicians convicted of hate-speech against Muslims. *European Journal of Social Psychology*, 49(5), 938-952.
- Pintak, L., Bowe, B. J., & Albright, J. (2021). Influencers, Amplifiers, and Icons: A Systematic Approach to Understanding the Roles of Islamophobic Actors on Twitter. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 10776990211031568. <https://doi.org/10.1177/10776990211031567>
- Poole, E., Giraud, E. H., & de Quincey, E. (2021). Tactical interventions in online hate speech: The case of #stopIslam. *New Media & Society*, 23(6), 1415-1442. <https://doi.org/10.1177/1461444820903319>
- Poole, E., Giraud, E., & Quincey, E. de. (2019). Contesting #StopIslam: The Dynamics of a Counter-narrative Against Right-wing Populism. *Open Library of Humanities*, 5(1). <https://doi.org/10.16995/olh.406>
- Rebollo Díaz, C. (2021). *Tuiteando sobre refugiados: Una comparación internacional de discursos, imaginarios y representaciones sociales* [Tesis Doctoral, Universidad de Huelva]. <http://hdl.handle.net/10272/20113>
- Ruiz, J. J. (2011). La prohibición del velo islámico en la enseñanza pública: La perspectiva de la igualdad de género. *Revista española de derecho constitucional*, 92, 103-140.
- Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Runnymede Trust.
- Sadek, N. (2017). Islamophobia, shame, and the collapse of Muslim identities. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 14(3), 200-221.
- Said, E. (1981). *Orientalism*. Vintage Books.
- Siapera, E. (2019). Organised and Ambient Digital Racism: Multidirectional Flows in the Irish Digital Sphere. *Open Library of Humanities*, 5(1). <https://doi.org/10.16995/olh.405>
- Stewart, J. (2019). Anti-Muslim hate speech and displacement narratives: Case studies from Sri Lanka and Australia. *Australian Journal of Social Issues*, 54(4), 418-435. <https://doi.org/10.1002/ajs4.83>

- Syarif, Z., Mughni, S. A., & Hannan, A. (2020). Post-truth and Islamophobia narration in the contemporary Indonesian political constellation. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 10(2), 199-225. <https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.199-225>
- Trinidad, A., Carrero, V., & Soriano, R. (2006). *Teoría fundamentada «grounded theory»: La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Vidgen, B., & Yasseri, T. (2020). Detecting weak and strong Islamophobic hate speech on social media. *Journal of Information Technology & Politics*, 17(1), 66-78.
- Wiedlitzka, S., Prati, G., Brown, R., Smith, J., & Walters, M. A. (2021). Hate in Word and Deed: The Temporal Association Between Online and Offline Islamophobia. *Journal of Quantitative Criminology*. <https://doi.org/10.1007/s10940-021-09530-9>
- Williams, M. L., Burnap, P., Javed, A., Liu, H., & Ozalp, S. (2020). Hate in the Machine: Anti-Black and Anti-Muslim Social Media Posts as Predictors of Offline Racially and Religiously Aggravated Crime. *The British Journal of Criminology*, 60(1), 93-117. <https://doi.org/10.1093/bjc/azz049>