



**e-cadernos  
CES**

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.03

**03**

**O Imaginário Europeu  
a Partir da Controvérsia dos Cartoons:  
Desenhando Civilizações?**



Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



**e-cadernos ces**

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**- LABORATÓRIO ASSOCIADO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3001-401 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: [e-cadernos@ces.uc.pt](mailto:e-cadernos@ces.uc.pt)

TEL: +351 239 855570

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

**MARTA ARAÚJO (Directora)**

**CLARA KEATING**

**JOSÉ CASTRO CALDAS**

**LAURA CENTEMERI**

**MATHIAS THALER**

**SILVIA RODRÍGUEZ MAESO**

AUTORES

**MARIA IRENE RAMALHO**

**ADEL SIDARUS**

**MOSTAFA ZEKRI**

**ISABEL ALLEGRO MAGALHÃES**

**JOSÉ PACHECO PEREIRA**

**BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

**TINA GUDRUN JENSEN**

**ABDOOLKARIM VAKIL**

**S. SAYYID**

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

**DUPLO NETWORK, COIMBRA**

[www.duplonetwork.com](http://www.duplonetwork.com)

PERIODICIDADE

**TRIMESTRAL**

VERSÃO ELECTRÓNICA

**ISSN 1647-0737**

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2009

# **O IMAGINÁRIO EUROPEU A PARTIR DA CONTROVÉRSIA DOS *CARTOONS*: DESENHANDO CIVILIZAÇÕES?**

**ORGANIZAÇÃO**

Marta Araújo, Marisa Matias, Hélia Santos e Bruno Sena Martins



**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**2009**

# Índice

Introdução .....	5
I Intervenções iniciais .....	10
Maria Irene Ramalho .....	11
Adel Sidarus .....	15
Mostafa Zekri .....	19
Isabel Allegro Magalhães .....	22
José Pacheco Pereira .....	30
Boaventura de Sousa Santos .....	35
II Debate .....	39
Intervenções do Público .....	40
Respostas da Mesa .....	50
@cetera .....	63
Tina Gudrun Jensen - <i>The cartoon affair and the question of cultural diversity in Denmark</i> .....	64
AbdoolKarim Vakil - <i>Is the Islam in Islamophobia the same as the Islam in anti-Islam; or, when is it Islamophobia time?</i> .....	74
S. Sayyid - <i>Answering the Muslim question: the politics of Muslims in Europe</i> .....	86

# Agradecimentos

Gostaríamos de agradecer o empenho dos oradores e autores que participam neste número dos *e-cadernos ces* pela partilha generosa que fizeram das suas reflexões, assim como a estimulante participação do público no debate. Agradecemos, também, o apoio organizacional e logístico que nos foi concedido pelo Centro de Estudos Sociais, pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e pelo Centro de Documentação 25 de Abril.

# Introdução

Representações do Islão consideradas insultuosas pelos países e crentes islâmicos, não sendo um fenómeno novo no Ocidente, intensificaram-se significativamente nos últimos anos, no seguimento do 11 de Setembro de 2001. Uma das representações que ficou singularmente célebre na Europa foi a dos *cartoons* publicados no jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* em Setembro de 2005 (onde surge caricaturada, entre outras, a figura do profeta Maomé ostentando um turbante em forma de bomba). A recusa do governo dinamarquês em dialogar com um grupo de embaixadores de países islâmicos sobre o caso, assim como a republicação dos *cartoons* em vários países europeus, em Fevereiro de 2006, gerou ondas de indignação em vários países do Médio Oriente, Europa, África e Ásia, desenhando um fenómeno com uma magnitude social e política que assumiu importantes dimensões na arena internacional.

Ter-se-á gerado um momento de tensão religiosa e política cujo insólito terá sido, porventura, o quanto o debate em torno deste evento venceu uma linha de demarcação – algo redutora e maniqueísta – entre o Islão e o Ocidente. Grosso modo, e com grande protagonismo, surgiu o debate entre aqueles que, defendendo a publicação dos *cartoons*, advogavam a liberdade de expressão como valor não-negociável, património da história civilizacional do Ocidente, e, por outro, os que sustentavam uma leitura informada pelas sensibilidades religiosas, culturais e históricas das comunidades islâmicas, dentro e fora da Europa. No entanto, a forma algo redutora como foi apresentada a controvérsia nos *media* – como se tratando da oposição entre a liberdade de expressão absoluta da parte da Europa e censura religiosa da parte do Islão, visto como lugar de obscurantismo – estreitou as potencialidades do debate. Como consequência, pouco se analisou o quanto, em alguns contextos, o momento forjado pelo embate em torno dos *cartoons* veio desestabilizar alguma eventual previsibilidade nos posicionamentos políticos. Grande parte da opinião pública ocidental, longe de se dividir entre os que

identificam uma cultura de belicidade e opressão como intrínseca ao Islão, e os que procuram separar moderados de extremistas (historicizando aquilo que nas acções ocidentais nutre os extremismos), evidenciou antes a construção de um imaginário sobre o Ocidente e a Europa. Nesse imaginário, foi central a concepção do lugar do Islão e dos muçulmanos na Europa.

Por entendermos que o debate em torno dos *cartoons* se encontrava circunscrito pelas facilidades do pensamento dicotómico e pelos perigos “totalizantes” do alinhamento civilizacional, contornos que a opinião pública portuguesa bem reflectiu, surgiu-nos a vontade de criar um momento de discussão que não só fosse substantivo – em termos históricos, culturais e políticos –, mas que permitisse pôr em diálogo diferentes perspectivas sobre esse imaginário europeu e a sua interacção com outras culturas e paradigmas sociopolíticos. Foi neste contexto que o Centro de Estudos Sociais procurou abrir um espaço de discussão sobre a controvérsia, organizando um debate, que aqui publicamos, e que ocorreu a 7 de Abril de 2006, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, com o título *O Desenho das Civilizações: dos cartoons às conversas difíceis*.

Creemos que este debate foi bastante representativo de como a controvérsia dos *cartoons* foi construída em vários contextos ocidentais. Não obstante, ao abordar a controvérsia a partir do espaço público português, quisemos também evidenciar as variadas recepções à (re)publicação dos *cartoons* em diversos contextos europeus. Em Portugal, por exemplo, foi curioso verificar a hesitação de uma esquerda que, apesar de atreita a uma postura mais relativista, acabou por reconsiderar a sua posição a propósito da liberdade de expressão, exactamente por estar marcada por uma histórica luta contra os regimes totalitários e às suas costumeiras formas de censura. Em França, a construção duma identidade nacional baseada na história da república como laica, os acesos debates sobre o uso do lenço islâmico na escola, e os infelizmente célebres tumultos nos subúrbios parisienses (protagonizados por jovens de origem norte-africana, muitos deles muçulmanos) ocorridos poucos meses antes, vieram reforçar o sentimento de agonia do secularismo. No contexto britânico, o debate sucedeu a uma enorme mobilização da sociedade civil contra a invasão do Iraque, mas também a uma firme reacção social à antiga *fatwa* emitida na sequência da publicação dos *Versículos Satânicos* de Salman Rushdie em 1989. Estes acontecimentos da história recente de várias sociedades europeias ajudam a entender a forma como a controvérsia foi sendo construída. Incidindo tanto sobre a publicação dos *cartoons* como sobre as reacções sociais e políticas que estes suscitaram, a ênfase foi sendo colocada ora no perigar da liberdade de expressão e da ideologia secularista, ora na ofensa religiosa – uma blasfémia semelhante à de

incendiar de um crucifixo –, ora ainda na falta de integração da comunidade muçulmana europeia.

Nos países árabes em que surgiram as manifestações, cujo corolário de violência se deu com o incêndio de embaixadas europeias na Síria e Líbano, há certamente que considerar a hipótese de um incentivo, ou pelo menos conivência, por parte de algumas lideranças políticas, no sentido de permitir a eclosão das mediatizadas expressões de violência. Não obstante, seria gravoso negligenciar o quanto as ondas de indignação se formaram face à percebida agressão a um símbolo maior da fé islâmica: a figura de Maomé, cuja mera figuração é passível de ser apreendida enquanto ofensiva. Factor obviamente acrescido pela origem ocidental dos *cartoons* com “textos” pouco abonatórios daqueles que se revêem em Maomé, num quadro sócio-histórico inevitavelmente informado pelas tensões do pós-11 de Setembro e pela invasão do Iraque. Aliás, a publicação dos *cartoons* foi lida por alguns sectores da população muçulmana europeia (sobretudo jovens e académicos) como um acto racista, sendo ilustrativa da história de conflitos e contactos entre o Islão e o Cristianismo. Na perspectiva destes, não seria então a liberdade de expressão no Ocidente que estaria em causa (dado que ela não é absoluta). Seria antes necessário interrogar o quanto a forma como foi construído e polarizado o debate resultou na ocultação da situação de marginalização dos muçulmanos.

Desde então, a controvérsia gerada em torno da publicação dos *cartoons* veio gerar um enorme interesse académico, em áreas tão diversas como as Ciências Políticas, Filosofia, Sociologia, Relações Internacionais, Estudos sobre os *Media* e Comunicação. Por outro lado, este incidente e as suas repercussões culturais e políticas multiplicaram-se noutros acontecimentos que suscitaram questões e debates semelhantes na esfera pública portuguesa e europeia. Em Setembro de 2006, por exemplo, surgiu a notícia do cancelamento da estreia da ópera “Idomeneo” de Mozart em Berlim, e da suspensão do ritual de fazer explodir fantoches simbolizando Maomé durante festividades populares anuais em Bocairant, uma pequena localidade espanhola. Estes episódios reavivaram os mesmos debates, contrapondo argumentos entre, de um lado, o suposto medo europeu de reacções de fundamentalistas islâmicos, que começaria a limitar a liberdade de expressão e a modificar heranças culturais europeias, e, do outro, a sensibilidade e o respeito pelo Outro na sequência de uma suposta “lição” resultante da controvérsia dos *cartoons*. Na mesma altura, a palestra proferida pelo Papa Bento XVI na Universidade de Regensburg, na Alemanha, exacerbou sensibilidades de muçulmanos dentro e fora da Europa, que exigiram um pedido de desculpa do Sumo



Pontífice pelo uso de uma citação considerada anti-islâmica. Já em Novembro desse ano, o mesmo Papa, numa visita à Turquia marcada pelo debate sobre a sua entrada na União Europeia (debate que havia sido reacendido por um relatório europeu desfavorável a essa integração), encetou todos os esforços para tentar amenizar as crispações de parte a parte, indiciando que existem efectivamente longos diálogos e vários debates a explorar entre as civilizações cristã e islâmica.

Numa reflexão posterior, parece-nos que a controvérsia suscita efectivamente dúvidas e questões, mas, principalmente, evidencia convicções e sensibilidades sobre imaginários que, individual ou colectivamente, se tentam afirmar como soberanos, gerando tensões à escala global. Partindo da interrogação sobre se a controvérsia dos *cartoons* coloca de forma evidente uma tentativa de desenhar diferentes civilizações, perspectivámos, igualmente, que este debate pudesse servir a uma contextualização do paradigma sociopolítico criado pela identificação da “ameaça terrorista”. Várias outras questões poderiam ser colocadas. Haverá limites para a liberdade de expressão? Quem tem o poder de definir o que constitui ofensa ou blasfémia? Será este o fim anunciado do multiculturalismo? Que tipo de pluralismo democrático estão as sociedades Europeias a construir? Em sociedades auto-representadas laicas, qual o espaço da religião na construção de identidades? Todas estas questões convocam debates de grande profundidade epistemológica e pertinência sociopolítica.

Creemos ter sido um debate interdisciplinar extremamente profícuo e de grande actualidade, que aqui tentamos reproduzir. Nele participaram oradores de reconhecido mérito nacional e internacional, designadamente: Boaventura de Sousa Santos (CES), Adel Sidarus (Universidade de Évora), José Pacheco Pereira (ISCTE), Isabel Allegro Magalhães (Universidade Nova de Lisboa), Mostafa Zekri (Universidade Nova de Lisboa e Universidade Lusófona) e Maria Irene Ramalho (CES), como moderadora. Por um lado, ao convidar especialistas em áreas diversas como a Sociologia, a História, a Literatura, os Estudos Islâmicos e a Antropologia, ambicionámos ampliar os termos de referência do debate. Por outro, ao centrar a discussão em Portugal, propusemos ter em conta as particularidades da sua situação geopolítica, construída como *fronteira* entre o Islão e o Ocidente.

### **Organização deste número**

Este número dos *e-cadernos ces* é composto por quatro partes. A primeira inclui as intervenções dos participantes pela ordem de apresentação. Na sua maioria, os textos foram revistos pelos respectivos autores de modo a adaptar as suas intervenções a uma publicação escrita. Uma segunda parte contém as transcrições

das intervenções da plateia, incluindo questões, opiniões, observações, ou mesmo provocações. Devido ao elevado número de solicitações do público na altura, foram agrupadas todas as intervenções do público a que os convidados responderam no final. São estas respostas que reproduzimos na terceira parte. A segunda e a terceira partes são, portanto, mais explicitamente transcrições do debate ocorrido entre o público e os convidados. Na última parte, incluímos textos de autores internacionais de reconhecido mérito que investigam sobre a temática aqui abordada. Pensámos que seria fundamental, numa publicação como esta, problematizar de forma mais aprofundada algumas questões teórico-conceituais, assim como ampliar os termos do debate e actualizar a discussão. Neste sentido, o artigo de Tina Gudrun Jensen analisa o contexto dinamarquês no qual se construiu o debate sobre os *cartoons*, permitindo uma compreensão mais aprofundada de como a controvérsia veio pôr em evidência as tensões existentes entre uma realidade social cada vez mais diversa e um ideal igualitário anti-diferencialista que revelou a persistência do assimilacionismo como forma de regulação da diferença. De seguida, é analisado o conceito de islamofobia, muito em voga no contexto europeu pós-11 de Setembro de 2001. Situando o conceito historicamente, Abdoolkarim Vakil analisa a genealogia do seu uso argumentando que este foi sendo e é construído e usado a partir de uma perspectiva islâmica, ao contrário do que a sua generalização recente poderá fazer crer. O autor defende que o conceito tem sido central na construção política de uma ideia de “sujeito muçulmano” na Europa, não representando uma mera descrição de um “novo fenómeno”, como frequentemente se assume. Por fim, S. Sayyid – a partir do contexto britânico - coloca a chamada “questão muçulmana” no panorama mais amplo da construção de um imaginário europeu. Discutindo a prevalência de um “imaginário imigrante” na política e na academia, Sayyid analisa o impacto desta narrativa na construção de uma ideia de Europa e da sua relação com o Islão e os muçulmanos.

Consideramos que este é um ponto de partida, e não uma chegada, a respostas definitivas para as incertezas que vão continuar a suceder-se numa altura de transição paradigmática. Nesse sentido, o Centro de Estudos Sociais tem vindo a propiciar outros momentos de discussão para aprofundar questões epistemológicas como as levantadas por este episódio, com consequências não só para as ciências sociais e humanas, mas também para a vida pública e privada das cidadãs e cidadãos de uma Europa que se apresenta, sob todos os prismas, cada vez mais plural.

Marta Araújo, Marisa Matias, Hélia Santos e Bruno Sena Martins

# I | Intervenções iniciais

## MARIA IRENE RAMALHO

Deixei escrito no meu testamento que o meu coração seja plantado como uma árvore e que da minha cabeça se faça uma casa para a cotovia.<sup>1</sup>

Mahmoud Darwish

A realização deste debate é um contributo do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra para uma reflexão preocupada sobre o mundo global de interacções civilizacionais cada vez mais complexas em que nos encontramos hoje. No fulcro da reflexão parece estar a questão da liberdade de imprensa e/ou de expressão artística, que as democracias laicas (ou supostamente laicas) do Ocidente teoricamente parecem ter como um dado adquirido. Os problemas em causa são, no entanto, muito mais vastos e complexos, e obrigam a reflectir sobre o poder político-económico-militar e a hegemonia cultural, sobre a geopolítica das culturas e das religiões, sobre valores civilizacionais e identitários, sobre o multiculturalismo, e, talvez, acima de tudo, sobre as relações entre a política e a religião.

A organização situou bem o debate com um título sugestivo: *O desenho das civilizações: dos cartoons às conversas difíceis*. Várias interrogações se colocam desde logo, ainda antes de se pensar sequer nos *cartoons* satíricos dinamarqueses que aqui nos trazem. Terão as civilizações desenhos claros? E será possível traçá-los? A sátira traça algum desenho civilizacional? E que civilização é essa que é traçada pelo desenho da sátira (ou dos *cartoons*)? Implicam os *cartoons* algum tipo de conversa? Ou a sátira, e em particular a sátira civilizacional, serve apenas para provocar uns e reconfortar outros, com objectivos mais ou menos evidentes?

Começo por lembrar, tão objectivamente quanto me é possível (sem saber dinamarquês nem árabe), alguns dos factos pertinentes. Terá tudo começado – e a

---

<sup>1</sup> *I have requested in my will that my heart be planted as a tree | And my forehead as a house for the skylark* (Traduzido por: Denys Johnson-Davies/The Music of Human Flesh).

minha formulação é aqui cuidadosa, porque o passado deste começo data já do século VII da chamada Era Cristã –, terá tudo começado, dizia eu, quando, em Setembro de 2005, um jornal dinamarquês (o *Jyllands-Posten*) publicou uma série de 12 *cartoons* satíricos, ridicularizando de forma violenta o Islão e o seu Profeta. Um deles representava a figura de Maomé, de turbante armadilhado de bomba, como se de um terrorista se tratasse.

O *Jyllands-Posten* é um jornal dinamarquês de grande circulação, auto-designado conservador e independente, mas bem conhecido pelas suas posições hostis à imigração e às minorias étnicas e religiosas, designadamente islâmicas. Aliás, o relatório da Rede Europeia Contra o Racismo (*European Network Against Racism* [ENAR]), divulgado em 2004, concluía que os meios de comunicação social dinamarqueses (com destaque para o jornal em causa) dedicavam uma proporção exagerada do seu espaço a problemas provocados por imigrantes, em especial imigrantes islamitas ou árabes, sem dar qualquer atenção às condições de vida desses imigrantes e aos problemas de discriminação que enfrentam no seu dia-a-dia no país de exílio. O relatório terminava, acusando os *media* dinamarqueses de terem contribuído fortemente para a xenofobia reaccionária das políticas mais recentes da Dinamarca. Terá de concluir-se, pergunto eu, que os *cartoons* satíricos publicados pelo *Jyllands-Posten* no ano seguinte não deveram a sua inserção no jornal a mero impulso artístico libertário, antes reflectem uma islamofobia a contaminar a sociedade dinamarquesa? Tanto mais que é sabido que uns meses antes o jornal tinha rejeitado *cartoons* anti-cristãos que poderiam incomodar a respectiva comunidade? (Embora deva acrescentar-se que a sátira blasfema tendo por alvo a religião cristã tem uma longa tradição na Dinamarca, como em muitos outros países europeus, incluindo Portugal).

Publicados em 30 de Setembro de 2005, os *cartoons* imediatamente suscitaram a indignação da população islamita da Dinamarca. Várias organizações muçulmanas fizeram pressão junto das autoridades dinamarquesas para que neste caso fossem aplicados os parágrafos 140 e 266 do Código Criminal Dinamarquês. A resolução 140, conhecida como “a Lei da Blasfémia”, proíbe a ridicularização de qualquer crença religiosa com reconhecimento legal na Dinamarca (esta lei, que prevê penas até quatro meses de prisão ou o simples pagamento de uma multa, não é aplicada há mais de 30 anos, e há mais de 60 que não resulta em condenação). A resolução 266, por sua vez, constitui crime qualquer insulto público de natureza racial, sexual ou religiosa. Os tribunais dinamarqueses, porém, consideraram improcedentes estas queixas.

O que se seguiu depois é do conhecimento geral. Entre Outubro de 2005 e Fevereiro de 2006, os protestos da comunidade islâmica contra o que consideraram uma grosseira e ofensiva falta de reconhecimento religioso e respeito identitário escalaram com violência um pouco por todo o lado, sobretudo no Médio Oriente, com gestos incendiários e acidentes mortais. No Ocidente, os comentários não se fizeram esperar. Em Portugal houve também tomadas de posição de sinais diversos, da seriedade dos debates preocupados – sobre a liberdade de imprensa, com ou sem contextos, e sobre o respeito pelo Outro – às sátiras reivindicativas do *Inimigo Público*.

Pretende-se que este debate avance em relação às discussões anteriores. Antes de dar a palavra aos convidados que gentilmente aceitaram partilhar connosco as suas certezas e dúvidas, permiti que deixe no ar algumas das minhas próprias interrogações sobre os contextos do tema que aqui nos traz:

1. Será possível debater estas questões sem falar de nações e da construção de nações no mundo moderno? Sem falar de globalização, migrações, discriminação, exploração, inclusão, exclusão, assimilação, integração, autonomia e cidadania plena? Sem falar de poder político e económico e de hegemonia cultural? Sem falar de convivência intercultural e tolerância? E sem falar do papel da religião?

2. Serão possíveis encontros de culturas sem imposição, como queria um dos meus poetas preferidos do século passado? No que diz respeito aos encontros de civilizações, religiões e culturas, estará o mundo de hoje tão distante quanto muitos de nós gostariam do século XV, quando foi derrotado em Granada Abu 'Abd Allah Muhammad XII (o Boabdil a que se compara Fernando Pessoa no soneto VII de "Passos da Cruz"), e quando o Cristianismo de Isabel e Fernando destruiu a riquíssima civilização mourisca, ao mesmo tempo que expulsava os judeus?

3. Serão os *cartoons* dinamarqueses meras manifestações grosseiras de supremacia ocidental racista, ou dizem-nos alguma coisa mais sobre as ameaças que o Ocidente percebe, com ou sem razão, no Islamismo? Terá sido, por exemplo, o estatuto inferior das mulheres nas culturas islâmicas que motivou o gesto islamofóbico do director do *Jyllands-Posten*? Por que razão alguns detectam em comentários de responsáveis de igrejas cristãs, cujo respeito pelos direitos das mulheres não é famoso, alguma sintonia com a censura islâmica?

4. Será possível discutir todas estas questões sem falar da Matança dos Judeus em Lisboa em 1506? Sem falar da Inquisição e da Diáspora? Sem falar do Holocausto? Sem falar da criação do Estado de Israel em 1948 e da Nakba palestiniana? Sem falar da hegemonia americana actual? Sem falar de Osama Bin Laden e das Torres Gémeas? E sem falar da invasão do Iraque?

5. Será pertinente discutir a publicação dos *cartoons* dinamarqueses e suas consequências sem nos perguntarmos como tornar possível um outro mundo, um mundo em que não seja necessário tornar crime capital a blasfémia, como querem os extremistas religiosos (islâmicos e outros)?

Em nome do Centro de Estudos Sociais, agradeço a presença dos nossos convidados, que passo a apresentar muito brevemente. José Pacheco Pereira é um aclamado historiador do ISCTE, ex-deputado do PSD e colunista regular do *Público*. Isabel Allegro de Magalhães é Professora Catedrática da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Especialista de literatura comparada, com várias obras publicadas em Portugal e no estrangeiro, Isabel Allegro de Magalhães é uma mulher atenta ao papel da religião na sociedade. Mostafa Zekri é antropólogo e islamólogo, e investigador no Centro de História de Além Mar da Universidade Nova de Lisboa e no Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes da Universidade Lusófona. Detentor de um doutoramento em Antropologia Social e Histórica pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, de Paris, e autor de várias publicações em várias línguas, Mostafa Zekri é um estudioso da civilização e religião islâmicas, e das comunidades islâmicas imigrantes no espaço europeu. Adel Sidarus é Professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Évora, presentemente em comissão de serviço extraordinário no Instituto de Investigação Científica Tropical em Lisboa como Investigador Convidado. Adel Sidarus obteve o seu doutoramento na Alemanha e é autor de inúmeros trabalhos publicados em várias línguas e países. É egípcio de origem e detém nacionalidade portuguesa. Boaventura de Sousa Santos é Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e *Distinguished Legal Scholar* da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison. É igualmente Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Director do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma Universidade. Tem trabalhos publicados, em várias línguas, sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos. E sobre a possibilidade de um mundo outro.

O meu nome é Maria Irene Ramalho e dedico-me sobretudo ao estudo de poesia e poética comparada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no Departamento de Literatura Comparada da Universidade de Wisconsin em Madison. Sou também investigadora do Centro de Estudos Sociais. Cabe-me a mim moderar este debate, o que é uma honra muito grande, e agradeço o convite que me foi dirigido pela organização. É também um prazer ter-vos aqui connosco hoje.

## ADEL SIDARUS

É um prazer estar aqui e agradecer ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra o convite que me foi dirigido. Gostaria de felicitar-vos por esta iniciativa que, no entanto, vem já um pouco tarde no nosso país. A questão já deveria ter sido colocada e debatida pela academia há mais tempo e não apenas agora, quando o auge da crise já passou. Mesmo assim, às vezes o distanciamento no tempo permite uma abordagem mais fria e serena, levando a aprofundar as questões longe da balbúrdia dos amadores e dos aprendizes feiticeiros.

A Professora Maria Irene Ramalho disse muitas das coisas que eu queria dizer, de modo que não as vou repetir. Vou apenas frisar alguns pontos essenciais sobre o que foi a crise dos *cartoons* do ponto de vista europeu – que ela aqui desenvolveu bastante bem – e tentar explicar a reacção islâmica como tal. Um parêntese para que não haja mal-entendidos: embora eu seja egípcio e árabe, sou cristão copta e não muçulmano.

Globalmente falando, não considero o episódio dos *cartoons* como um choque religioso. No máximo, um choque cultural – e cultura, aqui, no sentido dos comportamentos e valores, influenciados ou não pela religião. Mas ainda antes de ser um choque cultural, foi uma provocação política.

Em primeiro lugar, nunca se viu a publicação de um conjunto de caricaturas de um determinado jornal ser repetida, vários meses depois, em quase toda a Europa. Além disso, tratou-se mais do que um simples exercício do direito à liberdade de expressão. A posição, na verdade, foi esta: “Nós somos livres de nos exprimir como entendermos e vocês muçulmanos não querem admitir esta liberdade”. É mesmo uma provocação. Quando lemos o que vem no próprio *Jyllands-Posten*, parece-me que é mesmo para desafiar os muçulmanos a aceitarem as regras mais ou menos adoptadas na Europa presentemente: exprimir-se a torto e a direito, sem olhar a meios nem pensar no(s) visado(s) e nas consequências. Porém, como se disse há pouco, até a própria lei dinamarquesa põe limites a esse tipo de liberdade de



expressão: não pode ser ofensiva em relação a grupos sociais, lesiva da dignidade dos Outros.

O episódio hoje em apreço, o próprio fenómeno global de hostilidade em relação a certos grupos sociais, nomeadamente os imigrantes e os muçulmanos em particular, tem a sua dinâmica própria. A xenofobia a nível europeu deve-se muito a uma situação interna de insegurança, tanto ao nível social e económico, como na repercussão local do confronto global a nível internacional, no qual os muçulmanos são parte integrante e até activa – mas, se calhar, também a parte mais agredida. Na minha apreciação, este seria o primeiro ponto: não se tratava tanto de uma liberdade de expressão que os muçulmanos recusariam, mas, verdadeiramente, de uma provocação oriunda de um contexto social europeu próprio, sobre o qual, se o tempo me permitir, irei explorar alguns aspectos.

E do lado muçulmano, o que é que aconteceu? A comunidade dinamarquesa muçulmana só avançou para a internacionalização da sua queixa quando experimentou, ao nível interno dinamarquês, um muro de recusa em relação à sua legítima reclamação ou queixa. E isto tanto por parte do diário em causa – que, como se mencionou muito bem, recusara, uns meses antes, a publicação de caricaturas ou de artigos que punham em causa o Cristianismo – como por parte do primeiro-ministro dinamarquês – que se recusou a receber os embaixadores árabes e islâmicos que queriam protestar –, posição essa que, lamentavelmente, teria recebido posteriormente o apoio da própria Comissão Europeia.

Foi isto que fez com que a comunidade islâmica local tenha levado o assunto à consideração da comunidade muçulmana em geral. Mas, no meu entender, de uma maneira muito equilibrada. O dossier que apresentaram, e que infelizmente não é conhecido nas línguas europeias (porquê será?), é verdadeiramente equilibrado. Vê-se nele, entre outras coisas, o que se tem dito por vários comentadores qualificados: o grande escândalo não é tanto o facto de se ter representado o Profeta em si, mas a agressividade das representações. O ponto da “representação” nem sequer vem referido no dossier. Como alguns dos intervenientes irão explicar, houve representações do Profeta no quadro do próprio islamismo, mas houve também uma corrente, na senda do iconoclasmo vigente nos séculos VII-VIII, que proibia a representação do profeta Maomé – e de qualquer profeta, aliás. Mas o dossier não se refere a esse ponto. Foi a agressividade com que se representava o Profeta, enquanto símbolo dos muçulmanos no mundo, que os feriu. Uma agressividade que não se exprimiu apenas ao nível da sátira política, mas também ao da pornografia (um dos sinais do mal-estar europeu?) – e não só no quadro das publicações feitas

no jornal, mas também em vários *blogs* e *sites* e noutros jornais que então reproduziram os *cartoons*.

Agora, quais são os elementos da crítica dessa comunidade islâmica? Primeiramente, sentiam uma discriminação dos imigrantes islâmicos na Dinamarca no que toca aos direitos civis e até judiciais. Lembro que foi rejeitada a queixa judicial proposta por um grupo de muçulmanos como sendo improcedente. Ou seja: o problema de sempre, evidenciado noutras esferas, nomeadamente na esfera política, o de haver dois pesos e duas medidas no foro da justiça como na apreciação dos actos repreensíveis a nível internacional e consequentes sanções/reacções (Israel vs. Iraque: anexações e resoluções da ONU; Israel vs. Irão: o nuclear, etc.). Existe na própria lei dinamarquesa uma proibição de crítica ao Judaísmo tal como se exprimiria, por exemplo, contra as violências e atropelos do Estado israelita e o seu regime de *apartheid* efectivo, ou em casos de questionamento de certas teses sobre o Holocausto. Mas eis que, quando se trata de atacar o muçulmano, tudo é permitido, em nome do direito à livre expressão.

Mas que liberdade de expressão é essa? De uma maneira geral, na sociedade em causa, há falta de respeito, de sentimentos religiosos e de dignidade humana em relação ao Outro. E junta-se a isto uma certa dissolução dos valores europeus, uma secularização extrema levando ao relativismo absoluto, ao niilismo e ao ataque às formas e expressões religiosas. Este é o elenco da crítica que os muçulmanos dinamarqueses fizeram no dossier referido.

Agora, como explicar a reacção violenta nos países muçulmanos? É claro que o grupo dinamarquês foi apresentar a situação em vários países árabes para criar a solidariedade da *Umma*, do conjunto dos muçulmanos, cuja presença é transversal aos vários continentes, mais de um bilião de seres humanos. E sabemos quantas humilhações esta comunidade de muçulmanos tem sofrido nas últimas décadas, para não dizer nos últimos séculos, pelo menos nos dois últimos, começando com o colonialismo clássico. Humilhações sobre humilhações: ocupação de territórios islâmicos, marginalização internacional ao nível cultural e político – apesar de o Islão ser universal e transversal em todos os continentes e ter um passado brilhante. Depois, sente-se, a nível interno, o atraso tecnológico e a estagnação económica e social.

Mas houve também outros tipos de razões para os actos de violência – para todo o efeito, condenáveis. A nível interno de cada país, as reacções exaltadas e violentas actuaram como “escape” social ou político, uma explosão de descontentamento perante os impasses internos que existem de facto: miséria, falta de trabalho e de perspectiva de futuro (quase 50% dos jovens estão desempregados

e não vêem futuro na sua terra), falta de liberdades políticas, culturais e intelectuais, frustrações em relação à classe política: corrupta, parasita, incompetente, alienada para o lado dos seus mentores ocidentais, sentidos como verdadeiros exploradores dos povos e suas riquezas. Vejam as recentes vitórias eleitorais dos partidos ou movimentos radicais em vários países do Médio Oriente: Egípto, Jordânia, Palestina, Irão. Por sua parte, alguns desses governantes podem ter tolerado – senão manipulado – os acontecimentos, a fúria popular, para desviar as atenções sobre a situação interna. Mas também terão querido, perante as pressões ocidentais para mais democracia interna, mostrar os efeitos nocivos duma eventual expressão livre dos sentimentos profundos das suas populações.

Tudo isto deve ser tomado em consideração. E deixar de gritar estupidamente: “Essa violência islâmica é uma ameaça internacional”. Não! Temos um caso pontual que precisa da nossa compreensão (nós, os agressores reais), duma análise fria, e solidária, de um empenho conseqüente em circunscrever os seus efeitos explosivos e evitar a sua repetição. E não me vou prolongar para deixar outras pessoas intervirem. Vamos ter a ocasião de falar numa segunda ronda e eventualmente de responder às vossas dúvidas e questões.

## **MOSTAFA ZEKRI**

Antes de começar, gostaria de agradecer aos responsáveis do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra por este convite e pela escolha deste tema que é muito interessante. Penso que é importante, sobretudo, falar de alguns aspectos mais académicos, e que geralmente não aparecem nem nos jornais nem na televisão, não deixando contudo de necessitar de esclarecimentos. Não vou falar dos *cartoons* em si, mas sim da questão da representação do profeta Maomé na própria religião muçulmana. Há ou não proibição da representação do profeta?<sup>2</sup>

Nos monoteísmos em geral, o que está escrito determina a imagem, e, neste caso, o Islão não é uma excepção. A linguagem simbólica do próprio Corão tem muito a ver com isso. Assim, qual é a origem da proibição da representação dos seres animados (com alma), dos homens em geral e de Maomé em particular na religião muçulmana? O Corão não diz nada sobre esta proibição. Isto quer dizer que não existe um texto directo e claro em que os juristas muçulmanos se possam apoiar que diga que o Islão ou os muçulmanos não devam representar nenhuma criatura. O próprio profeta não deixou ditos claros relativamente à representação das criaturas, particularmente os homens. No entanto, encontramos na tradição profética um texto que mostra uma atitude positiva do Profeta face à imagem. Quando Maomé entrou na Kaaba em Meca – que é considerada a casa santa de Deus, *bayt Allâh al-harâm*, o centro espiritual dos muçulmanos – pediu aos seus companheiros para destruir todos os símbolos de idolatria que estavam dentro da Kaaba, à excepção de uma imagem que ele próprio pediu para guardar na Kaaba. Esta imagem representava Maria e Jesus Cristo. Foi o que o profeta Maomé ordenou ao seu companheiro – Shayba Ibn ‘Uthmân. Este *hadith*, tradição, é transmitido por al-Azraqî e por Ibn Hajar, na sua obra *Sharh sahih al-Bukhârî* (com várias edições),

---

<sup>2</sup> Em anexo são apresentados links para a visualização de miniaturas representando acontecimentos e/ou figuras importantes no Islão e nos outros monoteísmos (Judaísmo e Cristianismo), incluídas em manuscritos de autores muçulmanos.

que é considerado um dos livros mais autênticos na tradição islâmica. A imagem de Maria e Jesus Cristo ficou intacta dentro da própria Kaaba até 683. Só quando Abd Allâh Ibn al-Zubayr, governador de Medina, pediu para destruir tudo o que estava ligado a representações dentro da Kaaba é que essa imagem desapareceu também.

Vários comentadores da tradição profética pensam que a proibição da representação foi inspirada pelos companheiros do profeta, sobretudo pelos judeus convertidos ao islamismo, tal como Abd Allâh Ibn Saba', mas não há provas concretas para apoiar esta tese. No entanto, o que é mais certo é que o califa omíada Yazîd Ibn Abd al-Malik decretou no ano 720 a proibição de todas as imagens em todo o território muçulmano. Quais são as imagens que circulavam na época entre os árabes, em particular, e entre os muçulmanos, em geral, na península arábica? É difícil saber. Por um lado, não temos informações escritas nas fontes da história árabe da época sobre este tema; por outro, até hoje em dia, não dispomos de dados arqueológicos relativos à representação na sociedade árabe pré-islâmica e islâmica. É interessante notar que os sauditas não deixam os arqueólogos fazer escavações em território saudita. No Irão, no Líbano e no Iraque, os xiitas têm a tradição de representar Ali Ibn Abî Tâlib, o quarto califa e genro do profeta, e também têm o hábito de representar o profeta Maomé. Geralmente, é admitido que as imagens são raras entre os povos árabes e abundantes entre os povos não-semitas, por exemplo, os persas, os mongóis, os indianos ou os turcos. Até encontramos muitos manuscritos de autores muçulmanos persas ou turcos com várias imagens e miniaturas que representam o profeta, os seus companheiros e também os quatro primeiros califas. Alguns estudiosos pensam que os xiitas recorrem à representação porque não admitem a autenticidade de alguns ditos do profeta que foram transmitidos pelos sunitas. Os ditos que proibem toda a representação de criaturas, evidentemente, porque só Deus pode criar, só Deus pode animar.

Uma análise sistemática dos livros de tradição profética no mundo xiita mostra que os xiitas, como os sunitas, não autorizam de maneira livre a representação, principalmente do profeta e das criaturas em geral. Ou seja, não há total liberdade no que diz respeito à representação dos homens e, em particular, do profeta. A opinião comum que nos leva a crer que dentro do mundo xiita há mais facilidade e aceitação da representação do profeta, e que o uso das imagens é frequente nas sociedades xiitas, vem possivelmente do facto de a maioria dos muçulmanos considerarem que, no Irão – que é território xiita por excelência – existe esta tradição. No entanto, historicamente, o Xiismo foi adoptado oficialmente no Irão no ano de 1507 com a chegada da dinastia dos safávidas. Seja como for, enquanto os

sunitas continuam a proibir a representação, os xiitas continuam a produzir as imagens à vontade.

Na arte islâmica, encontramos várias miniaturas onde o profeta está representado em várias posições – sentado, perto da Kaaba, ou com os seus companheiros, ou em discussão com outras pessoas, ou também na posição de receber a mensagem divina. Várias miniaturas reflectem a influência da iconografia cristã, principalmente as que representam o tema do nascimento do profeta ou o tema da recepção e da transmissão da revelação. Isto quer dizer que a representação do profeta não é um tema novo dentro da cultura artística islâmica. No caso dos *cartoons* parece que não é o acto de representar ou não o profeta que é posto em causa pelos muçulmanos, mas sim a intenção dos autores e a sua maneira de representar Maomé. Já não se trata de Maomé o Profeta, o Mensageiro de Deus, o Modelo por excelência de todos os seus seguidores, mas sim de outra representação, que destrói, precisamente, a imagem do profeta venerado pelos muçulmanos.

A reacção dos muçulmanos é diferente dentro do espaço oficialmente islâmico e junto dos muçulmanos que vivem fora desse espaço, quer na Europa, quer nos Estados Unidos ou noutros países não islâmicos onde os muçulmanos representam uma minoria. Os muçulmanos nos países islâmicos tiveram uma reacção mais politizada. Aliás, a “crise dos *cartoons*” foi aproveitada pelas populações muçulmanas, ou pelo menos por alguns, para se exprimirem contra as políticas de alguns países ocidentais hostis aos muçulmanos, nomeadamente as decisões tomadas contra os cidadãos de confissão islâmica depois do 11 de Setembro, quer nos Estados Unidos quer noutros países. O problema israelo-árabe foi também levantado na “rua” durante esta crise. Foi também uma ocasião para manifestar as suas opiniões publicamente e sem grande risco de repressão nos países onde a democracia não é uma referência do Estado nem uma norma social. Em definitivo, não foi só para defender o Islão e mostrar o valor espiritual do seu profeta que os muçulmanos adoptaram aquelas atitudes. Nas suas reacções, manifestaram alguma confusão entre a religião, o sentimento religioso, o Estado e as suas “instituições” e a política. Isto mostra que o sistema de valores é diferente entre estas sociedades e também em relação às sociedades ocidentais, vistas como o “Outro”.

Os muçulmanos que vivem no espaço não-islâmico não tiveram todos as mesmas reacções – pelo menos, na rua. Mas os representantes oficiais, *todos*, condenaram a *maneira agressiva* de representar o profeta. Aliás, “a crise dos *cartoons*” mostrou uma vez mais que nas sociedades muçulmanas há uma confusão entre o indivíduo e o grupo e também entre o indivíduo e o Estado e as instituições.

**ISABEL ALLEGRO MAGALHÃES**

Antes de mais, um elogio aos organizadores deste debate: fazem falta contextos como este, para podermos conversar sobre problemas, situações, ideias, em que de um ou outro modo, estamos todos envolvidos. Agradeço pois o convite para estar aqui. Queria dirigir-me a todos os pontos propostos no guião que nos enviaram para este debate, mas não há tempo, por isso escolho alguns.<sup>3</sup>

– O que aconteceu à roda destes famosos *cartoons* põe-nos perante o direito à “liberdade de expressão” de todos os seres humanos e perante a contestação dessa liberdade enquanto um absoluto. E não há dúvida de que, mesmo independentemente desse caso concreto, é importante repensar a questão.

Será a liberdade de expressão de facto um absoluto para o qual tender ou, pelo contrário, alguma coisa há que a restringe ou deve restringir? Depois da Revolução Francesa, a “liberdade” foi sendo valorizada de forma cada vez mais consistente. Da tríada revolucionária, sobretudo durante o século XIX e parte do XX, a filosofia considerou a “liberdade” como pilar fundamental da definição do sujeito, apesar de outros posicionamentos terem conferido maior relevo aos valores da “igualdade” e da “fraternidade”. De entre estes posicionamentos filosóficos, um dos mais recentes, de Emmanuel Lévinas, vem iluminar a necessária articulação da liberdade com a responsabilidade, entendendo esta como o elemento primeiro, fundador do sujeito.

Julgo que teremos sempre os dois princípios diante de nós, sem que um exclua o outro. A um nível ético profundo, o conceito de liberdade terá de ser equacionado em relação ao de responsabilidade – responsabilidade pelo ser do Outro, individual e colectivo. Isto é: a qualquer nível do fazer humano, ambos terão de ser conjugados. Não é possível, contudo, definir critérios gerais, aplicáveis a qualquer circunstância. Só caso a caso será possível ponderar a sua articulação e decidir com justeza, o que significará poder argumentar, com seriedade e liberdade, mas

---

<sup>3</sup> Nesta versão escrita acrescento aqueles que não pude oralmente abordar.

sem que o ser do Outro (indivíduo ou cultura) seja inferiorizado ou ridicularizado (e não creio que os *cartoons* ou outra qualquer expressão do humor escapem a essa orientação ética geral).

Falar de responsabilidade (atitude que supõe o acto de “responder a”) implica considerar que nenhuma pessoa humana é um em-si; supõe que cada sujeito emerge de um todo ou – como queria Teilhard de Chardin – da camada humana que envolve o Planeta, a *noosfera*, a partir de onde o sujeito se individua, mas sempre enquanto um “eu-com-outros-no-mundo” (Merleau-Ponty). Daí que, antes de mais, a dimensão de pertença a um conjunto – a comunidade dos humanos – contextualize e defina as condições de possibilidade do processo de individuação do ser humano. Nesse processo, cada um de nós tem diante de si, esperando resposta, “o rosto do outro”. E a nossa responsabilidade pelo rosto do outro “obriga-nos”, diz Lévinas. Deste modo, a responsabilidade é colocada, ontologicamente, como anterior à liberdade que nos é dado viver.

- O respeito, reverência até, pelo “rosto do outro” atravessa todas as esferas e é sempre primordial, em qualquer campo da actividade humana e em qualquer circunstância.

Na esfera do religioso esse respeito adquire particular intensidade: nesse terreno, o desrespeito pode constituir uma ofensa ainda mais grave, sobretudo nalgumas culturas. E por que razão é que o terreno do religioso se distingue de outros? Importa que ponderemos se uma ofensa, situada a nível do religioso, tem ou não uma natureza diferente de qualquer outra ofensa. Importa portanto discutir se há ou não que ter mais cuidado com os modos como lidamos com os sentimentos religiosos de certas comunidades.

O fenómeno religioso foi e é considerado (pela antropologia, pela filosofia) como singular, destacado dos outros fenómenos da vida humana. Não se passa no nível do puramente cultural: é outra coisa, se bem que a fronteira seja difícil de estabelecer, até porque é na cultura que o religioso encontra suporte para poder dizer-se. No entanto, a dimensão de Transcendência a que ninguém tem acesso, do inominável que lhe é intrínseco, fazem dele outra coisa: o Mistério de Deus resiste a toda a racionalização, a qualquer discurso.

O que eventualmente estará mais próximo do religioso, embora de outro modo, é o fenómeno estético, a esfera das artes, em que existem também elementos (imaginação, invenção, a “finalidade sem fim” de Kant) que escapam à racionalização e ao entendimento pleno.

Há ainda a ter em conta na experiência religiosa um subterrâneo afectivo que não é comparável ao de nenhum outro envolvimento ou causa – política ou outra. É



a pessoa no seu todo que está em questão, e a complexidade daí resultante está presente num facto inquestionável (do ponto de vista antropológico e cultural) que é o de uma religião ser para comunidades diversas um potente factor estruturante das identidades individuais e colectivas ou partilhadas.

Para os europeus, nas sociedades secularizadas em que vivemos, a relação com formas de crítica ou de dissidência não é a mesma da das sociedades não-laicas muçulmanas. A exposição à crítica é entre nós antiga – aliás, a dimensão crítica na Europa nasceu exactamente no seio do Cristianismo, com a leitura dos textos gregos, por exemplo, a exegese e até as várias heresias. Estas, mesmo se durante a Inquisição foram punidas, prosseguiram. Apesar do zelo pela ortodoxia por parte da Igreja Católica, a heresia e até a blasfémia, bem como a sátira e outras expressões do humor e da ironia, estiveram sempre vivas e drástica ou paulatinamente foram sendo incorporadas no pensamento e nas culturas da Europa. Foram até benéficas, as heresias, tanto para o Cristianismo como para a cultura ocidental: uma espécie de mola para outra coisa. Ao levantarem dúvidas, fizeram pensar e avançar. Aliás, o próprio Cristianismo nascera de uma blasfémia – Jesus, ao dizer-se Filho de Deus, foi visto pelo Judaísmo como blasfemo. Da mesma maneira, as funções críticas do humor e da sátira desempenharam sempre um relevante papel na vida cultural e política, ao visibilizarem o exercício de uma consciência exigente e crítica (hoje quase inexistente).

Ora, sempre que se excede a medida do respeito pelo Outro, tudo fica em questão. E um *cartoon*, por exemplo, ao expor algo não discursivo, sem argumento palpável, em casos extremos, pode chegar a humilhar, a menosprezar ou achincalhar, a ofender o cerne do ser do Outro. E aí fica em questão algo de fundador: o ser de alguém, no respeito que lhe é devido como Outro de mim ou Outro de nós. Aí termina precisamente, a meu ver, a legitimidade da nossa “liberdade de expressão”. E numas culturas o limite impõe-se mais cedo que noutras. Por isso hoje, no Ocidente, ainda que possa haver católicos e cristãos que se ofendam com *cartoons* ou outras formas escarnecedoras de elementos religiosos, a ferida e a reacção não são comparáveis àquelas a que assistimos noutros contextos culturais. É possível, sim, fazer-se humor sobre as manifestações religiosas (como sobre obras de arte); porém, já me parecerá inaceitável a gozação com o fenómeno religioso em si mesmo.

- Podemos olhar estes *cartoons* de vários ângulos, quanto à natureza do gesto que lhes subjaz. Dando o benefício da dúvida, o que é difícil, podemos imaginar que o acto decorreu tão só de uma ignorância, de um impulso impensado (a que Aristóteles na *Ética* chamou *hekon*), uma espécie de desconhecimento quanto ao

significado do gesto. Saberiam os cartoonistas, por exemplo, que Maomé é para o Islão irrepresentável? (Aliás, até a figura humana foi interdita na arte islâmica, caso do arabesco, como aliás também em grande medida na cultura religiosa judaica). Saberiam que uma coisa é o Islão, outra os terroristas islâmicos? Que o Alcorão e a tradição islâmica defendem a paz? Que com um mero *cartoon* seria possível ofender uma cultura inteira, alienando tanta gente? (Sócrates dizia que só se faz o mal por ignorância. E, antes de Sócrates, já o Hinduísmo, nos *Vedas*, vira a ignorância como uma falha ou um pecado grave.) Será que, à partida, houve tão só um erro de percepção, engano da inteligência, não reconhecido?

Poderia pôr-se outra hipótese: a de esse gesto ter sido uma ofensa intencional, isto é, uma provocação de alto grau. Mas como? A quem? Aos muçulmanos presentes na Dinamarca e na Europa? Ou o alcance internacional era previsível? Já com a republicação das imagens, a intenção de provocar os muçulmanos tornou-se evidente.

A feitura destes *cartoons* poderá ainda resultar apenas de um gesto humorístico, conscientemente assumido como tal (a *proairesis*, de Aristóteles), considerando-o como um direito europeu, mesmo sabendo que a cultura de destino nunca iria aceitá-lo tranquilamente. Mas até como gesto de pura ironia (e a ironia procede negando ou denegando, como estratégia comunicacional), ele aparece-me como arrogante. E arrogância pelo facto de se aceitar podermos ser nós, de fora, a decidir o que pode ou não ofender o Outro; de podermos ser nós, do exterior, a assumir que o Outro é susceptível de ser como nós queremos, ou de reagir como nós reagiríamos. Assim sendo, pretenderíamos nós, europeus, que o Islão se risse, em vez de revoltar-se?

Perante estes *cartoons*, vários deles aparentemente inofensivos ao olhar ocidental, surgem algumas perguntas: Quem poderá conceder-nos o direito a ridicularizar um símbolo sagrado para toda uma cultura, para a qual – ainda por cima – a religião é o elemento essencial da identidade cultural? Com que razões poderemos obrigar uma cultura, em comunidades múltiplas, a reagir como nós, isto é, a reger-se por critérios de outra cultura, a nossa? Não é legítima, a meu ver, a pretensão ao direito de descrevermos ou de circunscrevermos o Outro – justamente porque isso significa o exercício de um “poder” sobre o Outro, como claramente o diz uma personagem de Salman Rushdie, a respeito dos ingleses na sua relação com minorias étnicas em Inglaterra: *they have the power to depict us*.

Curiosamente, o tom crítico destes *cartoons* contrasta fortemente com o escasso investimento actual em exigência crítica no espaço público, português e não só. Quer nas artes, quer nos *media*, quer na vida política, deparamos sobretudo

com complacência, compadrios, comentários levianos a dar relevo acrítico ao *fait-divers*, aos *reality-shows*, à produção *light*; ao debate sem ideias, ao achincalhamento pessoal, à pequena curiosidade: à “pequenidade” sem substância, como dizia Lídia Jorge. Por isso, a incidência deste humorismo crítico é tanto mais surpreendente. Mais parece ser uma proposta de *entertainment* intra-europeu, à custa dos outros.

– O que é certo é que a liberdade de expressão que dá origem a estes *cartoons* atinge a cultura-alvo. E atinge-a como uma blasfémia.

Por um lado, a religião é o cerne da identidade da maioria dos muçulmanos. E, no Islão, a blasfémia não é tolerada, conduzindo mesmo à pena de morte. O efeito é, pois, o de uma agressão feita ao mais fundo da identidade de muitas comunidades em todo o mundo (e não só no caso dos fundamentalistas). As sociedades muçulmanas não se secularizaram (ainda?). Há nelas um todo coeso feito do religioso, do cultural, manipulados ambos – é certo –, pela política. Daí também, em geral, o menor exercício crítico apto a discernir essa simbiose *sui generis*. As leis religiosas tornaram-se leis civis, a moral islâmica é unívoca, definida. No Cristianismo, pelo contrário, as regras não estão feitas. Sendo a regra o amor, o resto é caminho e pensamento de cada um – apesar de o pendor institucional ter feito desta liberdade um conjunto de prisões (mas elas não estão presentes no discurso de Jesus). Ora esta diferença cria outras diferenças no plano cultural, político e religioso. Está em causa a lei islâmica, questão de princípio, mas também de sensibilidades ou vulnerabilidades. Só que estas existem e são experimentadas por pessoas como nós.

Por outro lado, esta provocação a nível religioso surge sobretudo como ataque a uma identidade colectiva, sendo claro que a questão religiosa não constituiria seguramente razão suficiente para provocar o grau e a dimensão da violência nas reacções.

Está aqui implicada uma já longa história das péssimas relações dos países ocidentais com os países muçulmanos, o que não é de todo insignificante nem neutro neste conflito. Sabemos que os muçulmanos e os povos árabes vivem há muitas décadas, e hoje em particular, situações de desrespeito, de humilhação, por parte do Ocidente. Basta lembrar a divisão, no pós-guerra mundial, do Médio Oriente entre a Inglaterra e a França, o genocídio na Bósnia, a guerra do Golfo, a guerra no Afeganistão, a invasão do Iraque, com a permanência prolongada de tropas ocidentais, Guantánamo, a situação da Palestina, a de Caxemira, a identificação dos muçulmanos como terroristas (desde o 11 de Setembro),

colocados em conjunto dentro de um “eixo do Mal” definido pela administração Bush.

Depois de tudo isto, a força agressiva por parte dos países islâmicos contra o Ocidente cresceu sem dúvida, o que mostra quanto as geo-estratégias têm contribuído para o actual reforço – violentíssimo – das identidades, como forma de um conjunto de povos reagir contra a humilhação e o ressentimento da sua própria cultura. E não é certamente o sentimento religioso o que aqui é a causa da reacção violenta – nem sequer agora os muçulmanos são mais religiosos. Será antes a sua dor, a sua humilhação, enquanto comunidade que, ameaçada, responde em raiva.

Ora, sabemos que os processos identitários são acima de tudo processos cognitivos e emocionais, associados à construção social de uma auto-imagem e de uma auto-estima. E ambas têm sido sucessivamente atacadas de uma ou outra forma pelo mundo ocidental. Pelo menos depois de Hegel, também sabemos que as identidades tendem a definir-se por oposição ao Outro. E quanto mais se reforçar uma oposição ao ser de uma cultura, mais ela irá intensificar a sua estratégia identitária essencialista (G. Spivak), neste caso a islâmica. E isso com o risco inerente de uma procura cada vez mais explosiva de afirmação identitária, tentando dar forma a essa “comunidade imaginada”, que nem por ser “imaginada” é menos poderosa: a ideia de uma comunidade forte, assente na religião islâmica.

De acordo com um recente estudo de Susana e José Gabriel Pereira Bastos, vemos hoje, por exemplo em Inglaterra, uma união de comunidades islâmicas de cerca de 30 mesquitas em Leicester, até agora em conflito entre si e dentro de si. Até estes incidentes motivados pelo 11 de Setembro e agora acentuados pelos *cartoons*, viviam de costas voltadas. A intenção está à vista e pode ser pólvora pronta a explodir. E os *cartoons* foram só mais um rastilho. As bombas no metro, aqui e ali, não são explicáveis apenas pelo sentimento de descontentamento dos árabes e muçulmanos enquanto cidadãos imigrantes de 2ª classe nas sociedades europeias, como a certa altura alguns comentadores pensaram. Se assim fosse, muito mais gente, de outras etnias e religiões, estaria também a suicidar-se. As razões são de outra ordem e ligam-se, repito, à ideia e ao desejo da “comunidade imaginada” que os muçulmanos constroem à volta do Islão (ideia e desejo que determinadas forças políticas extremistas tão bem sabem manipular).

- A meu ver, as circunstâncias presentes exigem uma vigilância maior, também quanto ao modo de exercício da dita “liberdade de expressão”. Os *cartoons* saem, pois, num momento já de crise internacional incontrolável. E a violência nas reacções teria de ser entendida não como violência gratuita contra o Ocidente, ou guerra de religiões ou de civilizações (orquestrada por governos árabes), o que

constitui – nas palavras de Pereira Bastos – “apenas um véu que serve para esconder uma longa e profunda crise no sistema democrático mundial, ao ser substituído por estratégias poderosas que servem interesses nacionais e internacionais”. Haveria antes que entender essa violência – recusando-a, é claro – como a forma possível que um profundo ressentimento encontra à mão para exibir a saturação extrema. Como o afirmava o Arcebispo Tutu, da África do Sul, há que entender a existência, por vezes, de uma verdade nos extremismos. Neste caso, a de afirmar a própria identidade colectiva humilhada. Julgo que nós – europeus, ocidentais – somos também responsáveis por este estado de coisas, no modo consentido de nos relacionarmos mal com uma outra cultura. Curiosamente dizia já Aristóteles, na sua *Ética*, e mais tarde os existencialistas: somos responsáveis pelas nossas próprias percepções e pela condição moral em que estamos (Nichomachean Ethics, 1114a 25-b3).

– Na Europa, com mais ou menos clareza, a relação à alteridade, ao Outro concreto, nunca terá sido exactamente exemplar. O Outro sempre foi medido e avaliado em comparação com o sujeito de referência (aqui, todos os povos praticamente se equivalem). A literatura europeia, salvo raras excepções, mostra como o Outro foi sempre olhado como pior que o mesmo ou igual a nós. Raramente deparamos com esse espanto admirativo perante a alteridade. Apesar de toda a expansão quinhentista, essa prática fez-nos, a europeus e portugueses – apesar de todos os luso-tropicalismos e apesar também de todas as belíssimas relações e experiências vividas e configuradas nas diversas artes.

A responsabilidade ética foi sempre, aliás, defendida pelo pensamento europeu, de matriz cristã. Mas poucas vezes foi substancializada na nossa prática social e política. E hoje: como percebemos e avaliamos nós, europeus, o Outro, o diferente de nós? A presença de muçulmanos, bem como a de outras comunidades religiosas, étnicas, etc., nas sociedades europeias obriga-nos a repensar o modo de conviver hoje com culturas exteriores à Europa e o valor que lhes atribuímos. Julgo que é preciso criar um ambiente de debate dos diferentes posicionamentos, onde se possa concordar e discordar, com argumentos e respeito. Uma democracia madura supõe que se possa discordar, mas defendendo sempre, *voltairianamente*, o direito a posições antagónicas serem defendidas.

Será que estamos abertos à reconstrução da nossa própria identidade, pela constituição nas sociedades europeias de identidades cada vez mais transculturais? Apercebo-me de que, com isso, cada um, cada cultura, se ampliará, ao ter de conceber redefinições identitárias que não partam só do centro, mas que incorporem também as margens culturais e sociais (como propôs Homi Bhabha). Aí também o

horizonte da liberdade de expressão terá de ser partilhado, com os limites que advêm de vivermos com Outros neste mundo. (Para os muçulmanos, por exemplo em Inglaterra, e com razão, já foi cerceada a liberdade de expressão, quando vários imãs apelaram à *jihad*).

Não queria abandonar esta convicção: é o modo como tratamos o Outro, o que é diferente de nós, aquilo que melhor dá a medida de uma sociedade verdadeiramente democrática, ética e culturalmente elevada.

**JOSÉ PACHECO PEREIRA**

Queria, em primeiro lugar, agradecer o convite que me foi feito para participar neste debate. E gostaria de colocar, desde início, o problema como penso que se deve colocar, enquanto um dilema: se eu quiser, no conteúdo da minha intervenção, usar reproduções das caricaturas, o que é que se deve fazer? Ou seja, eu tenciono analisar a estrutura narrativa das caricaturas para mostrar, em relação àquelas que foram mais litigiosas, que elas se inserem inteiramente dentro da estrutura narrativa dos *cartoons* publicados sobre todas as matérias no Ocidente e que, como não tenho outro sistema de valores para os analisar, a não ser o sistema de valores que remete para os critérios da sua publicação, posso, ou devo, apresentar a reprodução das caricaturas?

Nós estamos a discutir um objecto sobre o qual de imediato se coloca, em Coimbra no ano de 2006, num país democrático, a questão de se saber se eu devo ou não apresentar, porque isto pode eventualmente ferir a sensibilidade e a susceptibilidade de muçulmanos que se encontrem ou participem neste debate. E esta é, logo de início, uma questão crucial. Logo de início!

Por que é que eu – que vou falar da estrutura narrativa dos desenhos, compará-los com outros desenhos feitos por *cartoonistas* portugueses e mostrar que existe uma comunidade de temas, de percepção, de construção estética e satírica desse objecto – me tenho que colocar a mim próprio o problema de não os poder mostrar? Ou de não os dever mostrar? Ou do facto de os mostrar poder ser entendido como provocação? E ao mesmo tempo eu pergunto a mim próprio: “Se eu começo a pensar assim, efectivamente a minha liberdade já não é nenhuma”. E, para mim, esta é a questão central porque está inserida num sistema de valores que tem a ver com a política e com o espaço público. Eu não entendo que esse sistema de valores nasça da natureza, nem da sociedade, nem sequer apenas da cultura ou da religião *stricto sensu*. Nasce de escolhas: cada um de nós constrói o seu sistema político, o seu espaço público, a partir de um conjunto de escolhas. Ora este é o sistema de

escolhas que nós até hoje tivemos no mundo ocidental – e não só, porque de alguma maneira até esta crise nós pensávamos que o sistema de escolhas que era dominante no mundo ocidental tinha toda a vantagem em ser universalizado. O que é o direito internacional, que é sistematicamente invocado à volta de todos estes problemas, se não uma projecção de um sistema de valores ocidental? A questão dos direitos humanos: o que é ela se não uma projecção do sistema de valores ocidental? Não há tradição de pensamento sobre os direitos humanos, a não ser muito fragmentária, fora do sistema de valores ocidental. A questão da democracia, tal como nós a entendemos, a nível nacional e internacional, mesmo os valores que estão presentes em todo este debate, têm essencialmente uma tradição ocidental. Por muito que a gente queira, a verdade é que os dilemas entre a religião e a política, os dilemas entre a liberdade e a responsabilidade, são em grande parte resultado da nossa tradição de pensamento ocidental, de raiz judaico-cristã, e em grande parte laicizada desde o século XVI, ou pelo menos com um caminho que se iniciou no século XVI até aos dias de hoje. Portanto, quando eu próprio me tenho que colocar – e nos temos de alguma maneira que colocar – o problema de saber se é legítimo ou não colocar neste painel as caricaturas, nós estamos inevitavelmente já a colocar em causa o sistema de valores da tradição académica, o sistema de valores da tradição de liberdade de pensamento, o sistema de valores que, em princípio, construímos com muita dificuldade, e em grande parte contra a predominância histórica, em particular no caso português, da Igreja Católica, no sistema de valores social que até agora existiu. No meu ponto de vista, isto é um retrocesso efectivo, sob muitos aspectos. Não é o único, há outros. Um retrocesso efectivo em relação à construção de um sistema de valores que, insisto, é meramente volitiva. Depende das nossas escolhas.

O que é que está em causa nesta questão dos valores? Eu sou agnóstico – para aqueles que quiserem, ateu. Isso não me retira compreensão desse carácter indissolúvel, inteiramente pessoal, que é a experiência religiosa, o sentimento religioso, essencialmente o sentimento da fé. Mas eu não posso deixar de pensar que quem é agnóstico ou ateu tenha em relação à fé o dom de a não ter, nem que seja isso. Antigamente dizia-se “a graça”, mas isso é um erro teológico. É o dom de o não ter. Portanto, como é que alguém que não acredita pode – para além evidentemente do sistema de valores de respeito mútuo – aceitar como normativo para o meu espaço público a existência de limitações que tendem a ser absolutas, oriundas de uma atitude subjectiva e pessoal de crença – seja ela cristã, seja ela muçulmana, seja ela de outra natureza qualquer? E eu não consigo sair daqui! Pelo menos, enquanto eu próprio não conseguir intelectual, ou até se quiserem,



sensivelmente ultrapassar esta limitação, para mim este tipo particular de limitação à liberdade de expressão é ofensiva. É evidente que nós temos limites à liberdade de expressão. Mas a limitação da liberdade de expressão ou pela blasfémia – embora eu admita que aí há gradações – ou porque a representação que eu faço do Outro pode ser ao Outro entendida como provocatória ou agressiva, não tem sentido. Acho que, e para utilizar uma terminologia que aqui se usou, é uma forma de arrogância sobre mim próprio. Ao me ser imposto um sistema de valores no qual eu tenho que, por razões de interiorização das razões do Outro, limitar objectivamente a minha liberdade de me pronunciar sobre o que eu quiser – apenas com o limite natural da lei, mas que isso é um adquirido também da nossa tradição política e social – eu, objectivamente, acabo por aceitar ter menos liberdade.

Com toda a franqueza, quando eu olho para dois *cartoons* que provocaram mais discussão, acho que a questão do contexto tem sido utilizada essencialmente para esconder, ou mesmo para ocultar, a questão da liberdade de discussão. E por isso é que eu penso que é importante vê-los – o *cartoon* que representa o profeta Maomé com o turbante bomba e o *cartoon* que representa o profeta Maomé à entrada do paraíso (assemelhando-se este um pouco às representações até caricaturais do Cristianismo onde se encontra S. Pedro com as chaves à entrada do paraíso) a dizer aos suicidas dos ataques bombistas: “Não continuem a matar-se porque já não há virgens que cheguem”. Estes dois *cartoons*, do meu ponto de vista, são inteiramente consistentes com a tradição satírica do *cartoon* ocidental. Inclusive, o seu mecanismo de desenho é muito semelhante ao de outros autores. Este segundo *cartoon* – o *cartoon* da entrada no paraíso – é muito parecido com o tipo de *cartoons* assinados por Plantu. É o mesmo género, é o mesmo estilo, é a mesma estrutura narrativa. Estou até convencido, que se o Plantu se tivesse lembrado de fazer um *cartoon* deste género, ele poderia ter sido publicado no *Le Monde*. O *cartoon* de Maomé com o turbante bomba tem o mesmo tipo de estrutura narrativa dos *cartoons* do António publicada praticamente todas as semanas no Expresso, ou seja, o exagero de determinadas características antropomórficas ou de vestuário para valorizar uma metáfora de carácter político – o *cartoon* do Papa com o preservativo no nariz, o *cartoon* do Gorbachov com o mapa-mundo na cabeça, com a cabeça ampliada. Aquele estilo narrativo é exactamente o mesmo estilo de narrativa que nós encontramos nessa caricatura do profeta. O que é que sobra? Bom, sobra a ideia que está presente nos dois *cartoons*: que há uma associação entre o Islão, entre o mundo muçulmano e o terrorismo e a violência. Ora, isto é uma ideia intrinsecamente política. Eu posso não concordar, mas só faltava que não fosse possível fazer essa associação! Não tem nenhum sentido que não se possa fazer,

independentemente das pessoas concordarem ou não. É um tipo de estilo discursivo que é absolutamente coerente com o debate e a crítica política no mundo ocidental.

Eu tenho todo o direito de interpretar, analisar, satirizar a relação – que pode ser entendida como simplista ou agressiva – mas que, para todos os efeitos, existe entre certos fenómenos do terrorismo contemporâneo e o fundamentalismo religioso. Pode dizer-se: “Bom, não é o fundamentalismo religioso que ali está a ser retratado, mas é todo o Islão”. Poderá ser assim, mas mesmo isso cabe inteiramente dentro dos parâmetros habituais com que nós entendemos a liberdade de expressão. Portanto, não há nada daquilo que eu entendo que objectivamente possa limitar a liberdade de expressão na imprensa escrita, e já muito menos na expressão estética – porque os *cartoons* estão entre a expressão estética e a liberdade de imprensa e, portanto, levantam problemas dos dois tipos. E é evidente que a questão da liberdade se coloca de forma diferente em relação à liberdade estética e em relação à imprensa, propriamente dita, e à comunicação social – objectivamente, não há nada que justifique que eu censure, ou evite, ou deixe de colocar uns *cartoons* para um debate público, venham eles de onde venham, tenham eles sido escritos com que intenções. A circulação no espaço público ocidental faz-se assim. E eu não estou disposto a prescindir de algo que, quer se queira quer não, se encontra no âmago da nossa tradição de liberdade. E mais, tenho quase a certeza que se estes *cartoons* criticassem a Igreja Católica ou criticassem o Papa não suscitavam nenhuma reacção especial, para além daquela que o *cartoon* – até de um certo ponto de vista mais ofensivo porque tem uma conotação sexual – do preservativo no nariz do Papa provocou quando foi apresentado, e que também pode ser considerado de mau gosto, também pode ser considerado provocatório, também pode ser considerado ofensivo.

Se eu aceito estes valores, tenho que ir censurar a *Divina Comédia*, onde Maomé é representado de uma forma absolutamente vergonhosa; eu tenho que censurar as múltiplas representações de Maomé no inferno em muitas igrejas, quer representações populares quer representações de pintura erudita. Eu tenho que censurar muito daquilo que é, na nossa tradição, o mundo em que nós vivemos. Nós comemos *croissants*. O *croissant* é um bolo feito pelos pasteleiros vienenses depois da derrota das tropas do sultão no último cerco de Viena, e representa efectivamente o Crescente. O *croissant* representa o Crescente. Em muitas igrejas portuguesas, a cruz está em cima de uma meia-lua que representa o Crescente. Ou seja, a vitória do Cristianismo sobre o Crescente. E é um facto que eu posso construir mesquitas em Lisboa – o único sítio da União Europeia onde eu não posso construir mesquitas, e normalmente pouco se discute isso, é Atenas –, mas em toda

a Europa eu posso construir mesquitas e eu não posso abrir novas catedrais nem novas igrejas em muitos dos países muçulmanos. E, portanto, eu sei que isto é complexo mas não vejo aqui qualquer manifestação de arrogância. Se isto é um valor que remete para um princípio de arrogância, lamento, mas quererem-mo tirar, do meu ponto de vista, é uma arrogância maior. Muito obrigado.

## **BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

Eu concordaria inteiramente com o José Pacheco Pereira se o mundo fosse só nosso. Se só houvesse Europa. Se fossemos só nós, da nossa cultura, estava tudo certo. O problema é que não existimos só nós: existe um mundo complexo e uma Europa que mesmo, tal e qual como nós a consideramos, é hoje uma Europa intercultural. É uma Europa que tem hoje uma concepção e uma prática de valores que não é, provavelmente, aquela que está definida nos nossos modos tradicionais de pensar. Portanto, o problema que nós temos aqui é o seguinte: não há nenhum valor absoluto. John Stuart Mill é famoso pela sua afirmação de que ninguém tem a liberdade de expressão para, num teatro cheio de gente, gritar “Fogo!” não havendo fogo. Porquê? Porque sabe que isso vai criar pânico. Vai poder morrer gente. Portanto, há limites. O problema todo é saber onde é que se estabelecem os limites e com que critérios e com que consequências.

Quando estamos numa comunidade mais ou menos coesa é fácil estabelecer esses limites: onde é que começa a blasfémia, onde é que começa o insulto, onde é que começa a difamação? Temos isso tudo no código penal. O problema é quando nós estamos num contacto entre diferentes comunidades, entre diferentes culturas, entre diferentes concepções do mundo e, antes de mais, entre diferentes formas de viver. Ora o mundo é isso hoje e a Europa não é excepção.

O problema surge porque estamos naquilo a que eu chamo uma *zona de contacto*: contacto entre uma cultura ocidental e outras culturas não ocidentais. A islâmica é uma delas, as indígenas e as africanas são outras. É um contacto entre culturas. E quando entramos na zona de contacto, ela torna-se particularmente complexa, exactamente porque nessa altura deixa de ser fácil estabelecer os critérios a partir dos quais se ultrapassou o tal patamar e se passou ao insulto e ao crime. É muito difícil estabelecer os limites, sobretudo numa tradição como a europeia que está habituada a não abdicar das suas crenças. Apesar de o fazer porque são as suas crenças, justifica-o com a pretensão de que tais crenças são

universais. É isso que torna impossível o diálogo, já que o que é universal tem, por definição, um valor superior ao que é particular.

Tomemos como exemplo o liberalismo crítico de Habermas e as suas contradições. Ele recorre a Heidegger, e muitas vezes a Lévinas, como disse a Isabel, e particularmente ao conceito de *Mitsein*, quer dizer, “Eu sou com o Outro” e, como tal, quando exerço o meu direito eu tenho que estar sempre com atenção se estou a afectar injustamente o Outro. Acontece que Habermas o faz mediante razões que considera universais, de concepções de indivíduo, de autonomia e liberdade que para ele são universais. Ora, o problema é que não se pode estabelecer o universalismo como um ponto de partida sem sequer conhecer o Outro. Não se trata – e esta é a armadilha do liberalismo – da opção entre universalismo e relativismo. Eu não sou relativista, de maneira nenhuma! Só que para mim o universalismo é um ponto de chegada, não é um ponto de partida. Porque se for um ponto de partida eu tenho, obviamente, que degradar os Outros no momento em que entro em diálogo com eles. Sobretudo quando a zona de contacto é global. Vejam, os dinamarqueses mostraram uma arrogância total quando pensaram que o problema era entre 5 milhões de dinamarqueses e 200 mil muçulmanos que vivem na Dinamarca. O problema resolveu-se: o primeiro-ministro não recebeu os chefes religiosos. O primeiro-ministro entendeu que não havia nenhum problema. Portanto, era um problema de quê? De maioria/minoria. É a maneira como nós estamos habituados a lidar com o Outro. Nós somos a maioria, eles são a minoria. Eles têm que se adaptar. A questão é que esta “solução”, já de si muito problemática, deixa de fazer sentido quando a zona de contacto não é nacional, é internacional. É essa a grande perturbação que o Islão, hoje, significa. Ora quando a zona de contacto se globaliza as reacções vão ter lugar muito para além do âmbito nacional e os países europeus não podem, à partida, exigir ou pensar que essa reacção vai ser segundo os “seus” termos. É por isso que a reacção dos muçulmanos na Europa foi muito diferente da dos muçulmanos no mundo muçulmano, porque obviamente fora da Europa as regras não são europeias. Na Europa as organizações islâmicas respeitaram as regras europeias.

Quem, em minha opinião, defendeu os valores europeus neste debate foram os intelectuais e os líderes moderados muçulmanos na Europa. Foram eles que foram capazes de mostrar que a Europa está em mutação, que tem que reconhecer o Outro, que há maneiras de resistir, que há maneiras de dialogar e que, sobretudo, deve haver mais reciprocidade. É preciso respeito pelo Outro. E esse respeito implica auto-limitação. Não é auto-limitação com medo de censura, porque essa também é má. Foram quarenta os *cartoonistas* que foram abordados pelo director

do jornal. E se a sua recusa assentasse no medo: “Não, não quero fazer a caricatura porque tenho medo que me lancem uma bomba”? É evidente que este clima de ódio e de medo é condenável e deve ser condenado. Não é essa auto-limitação que eu defendo. A auto-limitação, para mim, tem um valor ético: ela deve ser exercida em função de razões que eu reconheço no Outro, em que eu reconheço no Outro a legitimidade da defesa contra o insulto injusto. Exactamente o mesmo direito que eu reivindico para mim. Portanto, tal e qual como eu quero para mim a legitimidade de me defender de um insulto injusto, eu tenho que a reconhecer no Outro. E ao reconhecer o Outro, eu tenho que me auto-limitar. E é esta auto-limitação que é difícil, mas que tem que ser levada a cabo, porque de outra maneira nós não podemos, efectivamente, criar um clima de paz.

É evidente, como eu digo, que estas coisas têm um contexto histórico muito profundo. Não é por acaso que isto se inflama agora. Nós não podemos pensar isto sem a Guerra do Iraque. É evidente! Não podemos pensar isto sem a crítica que se está a fazer ao Estado Providência na Europa. É o clima de insegurança que está a ser criado que está a levar à rejeição do Outro, ao medo do Outro. Ao refúgio, por exemplo, também na religião, mais exactamente, ao regresso da teologia política, que não acontece apenas no Islão. Acontece também, neste momento, no Hinduísmo, no Judaísmo e no Cristianismo. Por exemplo, se nós olharmos para o último livro do Papa Ratzinger, é absolutamente perturbador. Desafio os leitores que o leiam. É que, na avaliação da concepção laica da sociedade, a sua posição é muito semelhante à de Khomeini. Ambos defendem que o imperativo é evangelizar o mundo e acabar com a ideia da sociedade secular ou limitá-la a quase nada.

O que é verdadeiramente perturbador é esta dualidade de critérios que nós impomos aos Outros. Sempre com medo que nos imponham a nós – mas quem determina e impõe somos sempre nós. Tomemos como exemplo o que hoje um imigrante tem que responder aos entrevistadores nos processos de naturalização na Alemanha. Tem que responder inequivocamente a perguntas como estas: “Considera que aqueles que atacaram as torres gémeas são lutadores da liberdade ou terroristas? Sim ou não?”; segundo, “O que fazer acerca do problema de uma religião que diz que a mulher tem que obedecer ao seu marido e que se não o fizer lhe pode bater? O que é que acha?”; “Como reagiria a ter uma mulher como patrão?”; “Qual é a sua opinião sobre a homossexualidade?”. Estas perguntas seriam consideradas insultuosas se feitas a um cidadão alemão. Ninguém pode perguntar isto a um alemão. No entanto, um imigrante islâmico, ou hindu, ou o que seja, que queira ser cidadão alemão, tem que responder a estas perguntas. Chama-se a isto neo-assimilacionismo autoritário, e está a emergir na Europa.

O que fazer? Trilhar o caminho da criação de inteligibilidade intercultural, de reconhecimento, reconhecimento e reciprocidade do Outro para que as posições universais sejam um ponto de chegada e nunca um ponto de partida. Este é o caminho da complexidade. Dou-vos quatro exemplos de situações onde há divisões significativas entre as pessoas e que seria interessante compararmos com os *cartoons*, porque tudo isto são, por vezes, *nuances* difíceis de entender ou justificar. A Comissão Federal das Comunicações nos Estados Unidos acaba de proibir a palavra “merda” na comunicação social. *Bullshit*. Portanto, não se pode dizer *bullshit* na comunicação social. Quem o disser pode ser sujeito a uma pena de multa forte. Não se pode dizer isto neste momento. Este era um termo de absoluto uso, por exemplo, entre políticos. Foi correcta a proibição? Segundo, o caso do romancista Orhan Pamuk, turco, que foi incriminado por insultos ao Estado por dizer que um milhão de arménios terá sido – e foi, obviamente – objecto de genocídio pelo Império Otomano, 1915/1917. É outra situação. Temos que a distinguir de uma terceira situação, que é: por que razão é que um historiador que diz que não houve Holocausto pode ir para a prisão em muitos países da Europa? Por que é que isso não acontece em relação ao Islão? Porquê? É isto que nós temos que começar a analisar para sabermos que não há aqui nenhum universalismo. Há critérios políticos, históricos e culturais a que tem que ser dada a devida atenção. E para complicar ainda vos dou um quarto exemplo, que é o chamado *hate speech*, a fala do ódio. Neste momento, em muitos países, é proibido usar certas frases que são consideradas palavras de ódio, por exemplo de ódio sexual ou racial. Ora bem, em que situações é que tais proibições são legítimas?

Eu acho que estas situações nos ajudam a ver que, realmente, a questão dos *cartoons* não é uma questão fácil. Quem a trata com facilidade, está obviamente a enganar-se e a enganar os outros. Eu ponho estes casos difíceis exactamente porque a tradição filosófica liberal costuma usar o dispositivo analítico dos *hard cases*. (José Pacheco Pereira intervém, dizendo: “Ocidental”). Ocidental! Mas obviamente! O problema é eu reconhecer o Outro.... E essa é que é a questão que nós temos hoje no Ocidente – o que é ser ocidental? E se o ser ocidental é olharmos como se não houvesse outro mundo à nossa volta, então, efectivamente, não estamos a ter as nossas crenças porque são nossas. Estamos a ter as nossas crenças porque são universais. Enquanto fizermos assim, não reconhecermos o Outro, naturalmente preparamo-nos para uma guerra de civilizações auto-anunciada já há muito tempo.

## II | Debate



## INTERVENÇÕES DO PÚBLICO

1 – Eu também sou agnóstico. E agora que já não sou só iraniano, sou também português, devo-me preocupar muito com a orientação que esta civilização está a tomar. Acho que podíamos dizer, talvez com um pouco de exagero, para provocar, que esta é uma civilização *excremental*. Penso muito concretamente no tratamento dos prisioneiros palestinianos pelos israelitas que põem excrementos neles para os torturar. Acho que este é um exemplo muito forte desta preocupação, deste mundo onde se chegou a um ponto que, além de nos cortar a palavra, além de nos pôr na lógica do ódio, também nos põe excrementos em cima. E acho que os poetas e os intelectuais que estão em trânsito pelo mundo global, como dizia o Professor Boaventura de Sousa Santos, se devem efectivamente preocupar muito com esta situação.

2 – Globalmente, eu acho fundamental estabelecer qual é a fronteira da questão e parece-me que, até agora, a questão não tem sido posta como deve ser. Referiu-se, há pouco, a questão da nossa tradição. Temos a mania de pôr as coisas como universais, e se calhar também tenho, mas propôs-se que a nossa tradição é judaico-cristã, do que eu discordo inteiramente. A nossa tradição, nesse sentido, é uma tradição que remonta também à revolução francesa e é, senão anti-religiosa, pelo menos, de uma forte separação entre o religioso e o civil. E, portanto, é aí que está a tradição. Parece-me que a fronteira é exactamente esta. O que nós assistimos nesta discussão foi a um coro de defensores de medidas repressivas, de controlo da informação, que vêm de todos os sectores, de todos os fundamentalistas, desde Bush aos Ayatollahs. Aí estamos todos de acordo. Portanto, na verdade o que se está a defender são os direitos, os direitos civis da liberdade de expressão como tal. Ou seja, aqueles *cartoons*, efectivamente, podiam

ter sido publicados no *Le Monde*, e não teriam provocado nenhuma polémica. O problema é que eles foram publicados num jornal de extrema-direita e com intenção. Portanto, a intencionalidade, aqui como noutras coisas, não é irrelevante. Assim, neste caso concreto, isto entraria nas blasfémias deliberadas. Portanto, houve intenção de ofender os muçulmanos. É essa a parte importante, não é a questão da liberdade de expressão, mas a questão da intenção que ali presidiu. Até também do ponto de vista da interpretação, porque ninguém no mundo disse que aquele *cartoon* representava Maomé. Representava, isso sim, os muçulmanos na globalidade. Significa que eram todos bombistas. Portanto, eu acho que são duas questões diferentes: a questão da liberdade de expressão, e a questão de ofender e marginalizar os muçulmanos, porque os *cartoons* poderiam ter sido publicados noutro lado com outra intencionalidade.

3 – Boa tarde. O meu nome é Helena. Escutei falar aqui em Maomé, judaísmo e cristianismo. Nós realmente temos que aprender a viver uns com os outros. Nós não podemos viver longe uns dos outros. Eu tenho o grande privilégio de pertencer a uma igreja chamada “A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias”, normalmente conhecida como Mórmon. Eu sei realmente que, por vezes, as pessoas fazem as coisas sem intenção. E nós temos que aprender a descobrir as coisas como elas realmente são. Eu não sou agnóstica de modo algum. Eu sou cem por cento cristã. Eu acredito em Deus, o pai eterno, em seu filho Jesus Cristo e no Espírito Santo. Aquele senhor (Mostafa Zekri) falou de algo muito importante: em Meca, Maomé e os companheiros mandaram retirar todas as coisas menos a representação de Maria e de Jesus Cristo. Para mim, Jesus Cristo é o filho de Deus. E quando alguém entra em conflito com isso, não está a entrar em conflito comigo nem com ninguém, está a entrar em conflito consigo mesmo. Eu, em relação aos *cartoons*, acho que há limites. Eu não posso chegar perto de uma pessoa e fazer certas coisas para ofender, magoar essa pessoa. Há liberdade e há limites para a liberdade. Porque se não aprendermos esses limites vamos, de uma forma ou de outra, magoar-nos sempre uns ou outros. Não aprendemos! É como um pai de família, uma mãe de família, e os filhos. Os pais são pais para darem exemplo aos filhos, e os filhos têm que dar o exemplo aos pais. Os pais amando os filhos e os filhos amando os pais, os irmãos, uns aos outros, e à família. Nós todos somos uma família. Mundialmente somos uma família. E devemos trabalhar nesse sentido, de sermos uma família. Eu sei que realmente este debate é importante e antontem ouvi a Doutora Irene na rádio e senti o dever de vir aqui. Eu participei hoje no debate

porque este é um grande problema que nós temos que aprender a contornar. Nós temos que aprender a respeitar-nos uns aos outros, e cada um de nós.

4 – Queria cumprimentá-los pelas intervenções e pela oportunidade de confronto de ideias tão aberta e tão expressiva. O meu nome é Ana Luísa Riquito e sou assistente da Faculdade de Direito aqui da Universidade de Coimbra, onde ensino Direito Internacional e Direito Constitucional. Sou também vice-directora do Centro de Direitos Humanos. E, mais do que uma questão, confesso que tenho algumas reflexões suscitadas estritamente pelo que ouvi aqui. A primeira prende-se com a primeira intervenção, do Professor Adel Sidarus, que muito gostei de ouvir, mas tenho uma objecção de base, desde logo, ao primeiro comentário de que a nossa sociedade chegou tarde a esta discussão. Eu não creio que isso seja inteiramente verdade. Escreveram-se milhares de páginas a propósito do caso Salman Rushdie, por exemplo. Escreveram-se centenas de páginas, seguramente, acerca de episódios semelhantes ao do *cartoon* do Papa com o preservativo no nariz, já para não falar dos rios de tinta que correram relativamente à publicação de um evangelho blasfemo pelo agora nosso prémio Nobel da literatura José Saramago, o *Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Podemos acrescentar, ainda, o plano estritamente académico e doutrinário em que muitas obras são felizmente publicadas sobre a questão da liberdade de expressão e a sua concordância prática ou harmonização com os direitos de protecção e liberdade das minorias. Portanto, eu não acho que tenhamos chegado assim tão tarde ao debate. Mal seria que, depois de quase um século de ditadura – que tanto praticou a censura – nós não nos tivéssemos já confrontado com problemas de fronteira deste tipo. Depois, relativamente à intervenção da Professora Isabel Allegro Magalhães, é sempre muito bom ouvir alguém que vem da literatura, e nomeadamente da literatura comparada. Eu acho que se há domínio que nos leva a cultivar a liberdade de espírito é realmente a literatura comparada. Simplesmente eu gostaria de dizer que infelizmente, *infelizmente*, não me parece que a tradição ocidental, na tríade da revolução francesa, tenha acentuado apenas a liberdade. Infelizmente, o estalinismo, que foi tão difundido, acentuou a fraternidade e o igualitarismo, mais do que a liberdade. E foi justamente com o pretexto de fraternidade que esses sistemas totalitários vieram censurar a liberdade de expressão. Por outro lado, parece-me um bocadinho injusto, confesso, que se invoque aqui a tradição europeia de eurocentrismo e colonialismo, que todos nós conhecemos e de que seguramente nos envergonhamos. Somos um povo de colonizadores. Há pouco mais de 30 anos estávamos a matar angolanos e moçambicanos. Mas parece-me um bocadinho injusto invocar aqui isso para dizer

que esta situação dos *cartoons* é mais uma manifestação do olhar sobranceiro ocidental sobre o Outro, porque eu acho que, justamente, a Europa tem feito um genuíno esforço de combater essa sobrançeria, esse neocolonialismo, essas pulsões imperialistas. Portanto, parece-me que isso é um pretexto para cultivar mais uma vez, ao nível internacional, um duplo *standard* ético de exigência relativamente à conduta dos Estados. Quando é Abu Ghraib: “Ai, meu Deus, que os americanos fazem isso”, mas quando é um ditador de um país pobrezinho cultiva-se a psicologia dos coitadinhos que não têm voz na sociedade ocidental. Eu reconheço que temos um historial. Todos temos esqueletos no armário. Os portugueses, pelo menos, têm muitos. Os dinamarqueses também terão. Mas parece-me um bocadinho injusto invocar agora esse historial de sobrançeria sobre a alteridade, sobre o Outro para dizer que os *cartoons* são apenas um reflexo disso mesmo. Depois gostaria, sinceramente, de cumprimentar o Dr. José Pacheco Pereira porque acho que exprimiu justamente tudo aquilo que eu penso relativamente a esta questão. O Professor Boaventura de Sousa Santos sabe que sou uma admiradora confessa dos seus escritos e sobretudo das suas premissas antropológicas, a pretexto dos seus escritos, como a questão da fome no mundo. Apraz-me até verificar que tenha invocado aqui a teoria da acção comunicativa de Habermas, porque ela pressupõe uma ideia de reciprocidade simétrica entre os interlocutores. E se o problema aqui é um problema da zona de fronteira, de estarmos numa zona de contacto internacional em que eu posso ser o Outro de um outro Estado, então, eu gostaria de lhe perguntar, Professor Boaventura, se o Saramago não devia ter tido em consideração os católicos irlandeses quando escreveu o Evangelho em que, entre outras coisas, um diabo ambíguo sugeria ao filho de Deus que tivesse sexo com animais. O Saramago não devia ter pensado nos católicos irlandeses? Ou não devia ter pensado na zona de contacto entre mim que sou laica, não acredito em Deus nenhum, urbana, moderna e a minha avó de 92 anos, que é rural, que ainda assistiu à missa pré-Vaticano II em latim? Então, não devia ter tomado isso em consideração? E, já agora, só mais um *hard case*. Como alguém que cultiva o feminismo liberal, nessa linha de consideração, se podemos concordar com um italiano que vem propor, como médico, que enquanto os muçulmanos continuarem a praticar a excisão genital feminina – enquanto não nos convenceremos que isso é uma violação do direito à integridade física grave –, se deve fazer a excisão de uma forma clínica, apenas espetando um alfinete no clítoris das senhoras. Enquanto não nos convenceremos de que isso é uma prática que realmente viola a dignidade da pessoa humana, se o universalismo é o ponto de chegada, então, será que podemos esperar chegar aí para que isso aconteça?

5 – Eu tenho duas questões para o Dr. José Pacheco Pereira. A primeira é: será que há arrogância maior do que a proclamação dos ditos valores ocidentais como universais e, como tal, devem ser respeitados pelos Outros, se os próprios ocidentais, entre aspas, não respeitam os valores dos Outros? A segunda questão é: se o Dr. José Pacheco Pereira fosse ou estivesse do outro lado, até que ponto tolerava ou aceitava a proclamação dos ditos valores ocidentais nos moldes em que ela tem sido proclamada?

6 – Eu cheguei aqui muito confusa e confesso que continuo muito confusa. E tenho questões que, depois daquela intervenção [de Ana Riquito], eu sei que são muito toscas. Mas, recuperando algo que foi dito, a minha questão é: eu quero respeitar o Outro, eu quero estar atento aos valores do Outro, mas a verdade é que eu tenho valores que para mim são absolutamente essenciais. Como mulher, chocam-me as questões, por exemplo, relativas à excisão do clítoris e as questões, por exemplo, relativas à poligamia – que eu já ouvi defender, por exemplo, no Canadá, precisamente para respeitar os valores das comunidades que lá estão e que praticam a poligamia. Eu pergunto: onde é que isto pára? Onde é que fica o meu direito de defender os valores de liberdade que muitas mulheres antes de mim construíram e de que eu usufruo? Como é que isto se resolve? Quando é que nós vamos encarar aqui a questão, por exemplo, do uso do véu, que foi tão problemática em França? Como digo, talvez esteja a misturar muita coisa, talvez tudo isto seja muito tosco, mas era isto que eu queria que me esclarecessem. Onde é que está e onde é que pára o respeito pelo Outro?

7 – Nesta discussão sobre a universalidade e a relação com o Outro, acho que temos que fazer uma distinção entre a pretensão de universalidade, que é muitas vezes aquilo que comanda a nossa ideia de que os valores que defendemos são universais, e a universalidade como ponto de chegada, de que falou o Boaventura. Tem necessariamente que ser um ponto de chegada. Em relação a este problema dos direitos das mulheres, a dificuldade real que aqui se põe é que enquanto outras populações e outras culturas não assumirem como seus valores que nós defendemos, continuará a haver tipos de comportamento que condenamos a partir daquilo que nós defendemos como valores universais. Aquilo que nós temos que fazer é, precisamente, encontrar um modo de enfrentar o problema em lugar de o ignorar e parece-me que aí há um caminho que foi proposto e que foi aberto, e que o Boaventura já referiu também em algumas das suas obras, que é precisamente

um caminho que parte daquilo que para nós são princípios, são questões que nós damos por adquiridas e não pomos em discussão quando estamos na nossa sociedade, mas que, quando somos confrontados com os Outros, passam a ter de ser postas à discussão e defendidas com argumentos. Portanto, parece-me que tem de haver um esforço de submeter à discussão e ao confronto outras concepções, para que a universalidade possa ser um ponto de chegada. Se não o fizermos, aquilo que acontecerá, como acontece muitas vezes no caso da excisão, é que se proíbe a excisão ou outro tipo de práticas que consideramos incompatíveis com a dignidade humana, mas elas passam simplesmente à clandestinidade e continuam a ser praticadas. Queria só acrescentar outra coisa em relação à liberdade de expressão, deixar aqui uma nota que me parece que é importante. Têm acontecido na Europa vários episódios de limitação e de violação da liberdade de expressão que não tiveram o tipo de resposta que este teve. Por exemplo, há um ano atrás, Edgar Morin, Sami Nair e Danielle Sallenave foram condenados por um tribunal francês por ofensa aos judeus e ao Estado de Israel por terem publicado um artigo no *Le Monde*, em 2002, em que faziam uma crítica ao Estado de Israel. Entre os que saíram em defesa deles estava, por sinal, uma associação judaica também crítica da política do Estado de Israel em relação aos palestinianos. O caso não foi muito discutido, embora seja parte de uma tendência importante em França para tentar criminalizar como manifestação de judeofobia ou anti-semitismo qualquer crítica que seja feita ao Estado de Israel, como propõe um recente relatório apresentado ao governo francês. É importante que se veja que há aqui pesos e medidas distintos e há aqui também certos tipos de práticas que limitam a liberdade de expressão que não merecem, muitas vezes, o mesmo tipo de condenação que mereceu, por exemplo, o caso que aqui nos trouxe. É muito importante também que se perceba que o princípio da liberdade de expressão é uma coisa distinta do exercício efectivo da liberdade de expressão tal como ele existe e tal como está legislado. Esse exercício é, de facto, algo distinto daquilo que nós gostamos de proclamar como princípio. Há, pois, ainda um longo caminho que é preciso fazer e para o qual debates deste tipo hão-de contribuir.

8 – O meu nome é Muhammad Nadir. Sou Professor de árabe na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sou um investigador marroquino, de Rabat, e estou a fazer doutoramento. Estou aqui há 9 anos, portanto sou já um pouco conhecedor deste país e da sua cultura, assim como deste mundo lusófono. Aprendo todos os dias com as pessoas. De facto, eu não estava para falar, mas apenas queria referir uma intervenção do José Pacheco Pereira, que ele talvez

quererá esclarecer já. Em primeiro lugar, eu conheço o trabalho de José Pacheco Pereira, já que era um leitor assíduo das suas crónicas no *Público* e era também ouvinte assíduo do *Flashback* numa rádio aqui em Portugal. Portanto, eu conheço o seu pensamento muito bem. Já há uns seis anos, num debate na televisão, o Dr. José Pacheco Pereira disse “nós somos ocidentais, os outros é que são os beduínos...”. Lembro-me que isso até suscitou uma intervenção da mesa, na altura, no debate. Mas não há problema nenhum. Pode exprimir-se como quiser. (José Pacheco Pereira: “Nunca disse a palavra ‘beduíno’”) Agora uma questão: será que esta plateia, por exemplo, tem o direito a falar, a dizer aquilo que pensa no seu foro íntimo, tal como aquilo que o Dr. Pacheco Pereira disse ou o que exprimiu? Portanto, o direito a chamar os outros qualquer coisa? É incrível! Não pode, não é possível! Tem que respeitar! Eu tenho que respeitar o Dr. Pacheco Pereira como ele é, com o seu pensamento. Eu não posso chegar aqui e chamar-lhe nomes. Mesmo discordando consigo, eu tenho que o respeitar! O respeito é algo fundamental. Mas se me permite mais trinta segundos, há questões que são importantíssimas e que temos que esclarecer. E aqui há uma questão de conceitos. A questão do conceito “ocidental”. O conceito do “Outro”. O que é afinal o “Outro”? O que é afinal “ocidental”? Hoje no Ocidente vivem 26 milhões de muçulmanos. Hoje esse Ocidente também tem mesquitas. Disse (Pacheco Pereira) que não podemos construir igrejas. Mas vários países ditos muçulmanos têm igrejas! A minha cidade, Rabat, tem uma miscelânea de igrejas anglicanas, catedrais, sinagogas. Há uma catedral no centro de Rabat, grandiosa! Duas catedrais grandes, sinagogas, tudo! Eu posso levá-lo. Marcamos um encontro em Rabat e vamos tomar um café, sem problema nenhum, assistimos a uma missa numa igreja, se quiser. O ser “ocidental” é também uma questão de conceito. Eu também sou cristão! Eu acredito em Jesus Cristo. Logo, eu sou cristão. Então, onde é que está a questão do conceito: o que é ocidental? É uma zona geográfica? Digamos, é um bloco fechado onde o Outro tem que pedir licença para entrar? E o Outro, será que é adversário? E as outras zonas geográficas, são todas adversárias, são inimigas? Meu Deus! Isto era assim na Idade Média! O que é isto? Não pode ser! Hoje temos cada vez mais tendência para o cosmopolitismo, para a troca de culturas. E tenho cada vez mais uma grande sensibilidade a uma questão: uma cultura humanística. E pergunto: até que ponto nós vamos continuar sem o conhecimento da história? E o Professor Pacheco Pereira que até é um historiador conhecido, que já deu provas...

9 – Primeiro, quero dar os parabéns ao Adel Sidarus por frisar um aspecto que é o seguinte: há debates tardios em Portugal não só sobre esta matéria mas sobre o

colonialismo português. Tem havido algumas tentativas, mas há debates que não se fazem, e que são necessários fazer, doa a quem doer, tenham lá muitos esqueletos no armário, na gaveta, ou no coração! Há a necessidade de se fazer um debate sobre o colonialismo, como há necessidade de se fazer o debate sobre os bárbaros e os cristãos em Portugal. Há muito debate a fazer. Este é o primeiro aspecto. Sem dúvida nenhuma que, pela minha experiência nos últimos seis anos em França – no centro da Europa –, pude observar uma grande humilhação das comunidades islâmicas. Volto a subscrever o que o Adel Sidarus disse e tal como o Professor Boaventura de Sousa Santos também disse: há uma humilhação declarada de determinados grupos minoritários. O que quer dizer que se, por um lado, a democracia tem valores universais, há um clima político das elites dominantes que, para a sobrevivência dos seus próprios Estados, vai exigir repensar isso. Vai exigir repensar o que será o diálogo intercultural? Não sei. O que eu sei é o que eu vi, quando vi os carros a arderem em Paris. Ainda na semana passada, eu quis entrar na *École* e não pude. Mas não eram os estudantes que lá estavam: “Eram uns bandidos”, como dizia o ministro Sarkozy, que até se aproximava das teorias dos situacionistas. Eles fizeram um comunicado em que diziam coisas que não tinham nada a ver, o que ilustra a necessidade de um novo diálogo, que é preciso enfrentar. Para terminar, o que eu acho mais interessante, mas que se calhar é o que tem menos peso e significado, é a teoria do *complot*. Atendendo à situação actual, no Iraque, na Palestina, o Hamas, por aí fora: a confusão entre a religião e a decisão política. Nós sabemos que há estratégias e há estratégias que vão alimentar determinadas situações. Até agora, em relação ao Iraque, havia divergências profundas quer no campo americano, quer no campo europeu, e nada me diz que através de processos dos mais sofisticados não se tenha criado todo um mecanismo para que os europeus passassem a ter também uma posição anti-islâmica e procurassem, de certa maneira, levar alguns dirigentes a concordar ou condescender com a direcção americana. Enfim, é a teoria do *complot*!

10 – Eu penso que, se for possível estar de acordo com todas as intervenções, eu estou de acordo com todas. Portanto, se isso é possível, a questão que posso pôr é: o que é que está aqui em causa? Quando se fala de situações como esta, *cartoons*, civilizações e conversas difíceis... E se calhar não vou dizer nada de novo. Penso que têm razão quando dizem que o que está em causa é uma questão de poder, e de poder contra o poder. Basicamente, era o que estava a dizer Adel Sidarus, lembrando a questão dos muçulmanos, dos imigrantes dos diversos países que vêm para a Europa, como num livro de uma psicóloga sobre a violência e as suas



origens, em que pergunta: como é que uma comunidade, qualquer que ela seja, de muçulmanos, de negros, de ciganos, ou de ocidentais de um lado qualquer, pode dar exemplos de liberdade aos seus filhos se, para triunfar, vai para um país que não é o seu, e não triunfa? Se obviamente não houver modelos para eles como para os seus próprios filhos, é uma comunidade que tem vergonha de si própria e dos seus valores. Estava aqui a pensar também que, quando as reacções islâmicas são feitas fundamentalmente nos países islâmicos com a queima de embaixadas, tal acontece porque aí há poder para queimar as embaixadas. Porque na Europa não teriam esse poder. Liberdade de expressão – que limites? – e a parte da religião, e da religião católica... Eu como psiquiatra, tendo a centrar-me na identidade. A identidade funde a parte do cognitivo e do emocional. A questão é quando o cognitivo supera o emocional ou vice-versa. E temos isso nas queimas das embaixadas e em todos estes excessos. Se é cognitivo, é preciso uma distância. Como é que essa distância lógica se consegue num grupo que tem muito pouca distância? Em relação ao Dr. Pacheco Pereira, eu lembrei-me de um debate que houve há uns anos, em que estava a falar de uma frase do Wallerstein: dizia que a lei pode existir como uma desresponsabilização do indivíduo. Se o indivíduo aceita a lei, ele não tem que pensar no que é que está a fazer. Mas também pode não querer saber. E quando se pensa nas leis contra os abusos de liberdade de imprensa, há a liberdade de cada um, e há a censura, o que são coisas distintas. Agora estava aqui a pensar, ter liberdade para fazer *o quê*? E em relação à fé, a fé é uma coisa que não se discute. A fé religiosa... As pessoas têm fé. Não é uma coisa que se deseje, é quase uma coisa intrínseca. Por outro lado, há pessoas que querem ter fé, e que não conseguem. Em todo o caso, a fé faz parte das pessoas, é uma questão de identidade. E a questão que põe o Professor Boaventura na parte final, é como é que tudo isto se junta para se chegar a algum lado? Disse uma coisa no fim que eu achei interessante: o que é ser *ocidental*? O que nos leva ao início desta conversa: o que é que é ser humano, o que é ser gente, o que é ser livre? O que é poder pensar, o que é ser ocidental, o que é ser islâmico, o que é ser europeu, o que é que é ser o que quer que seja? E queria ainda deixar uma frase que está escrita num livro: “a luta contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento”.

11 – Sou José João Lucas, sou professor. Eu queria saber se era possível que cada um dos intervenientes da mesa me respondesse a esta pergunta: o que é que cada um, colocando-se cada um no espaço cultural do Ocidente – creio eu que ninguém se pôs fora deste grande lugar que é o Ocidente – gostava que cada um me explicitasse o que é para si o Ocidente. Primeiro, do ponto de vista geográfico, o

Ocidente começa no cabo norte, e vai até onde? Até ao trópico de Câncer? A Oriente, vai até aos montes Urais, e, do outro lado, até à costa oeste dos Estados Unidos, ou não? Do ponto de vista cultural, inclui o quê? A cultura judaico-cristã, como diz o Pacheco Pereira. Greco-Romana, sim ou não? Islâmica, sim ou não? Já agora, Viking, sim ou não? Portanto, a Europa supostamente judaico-cristã não tem nada a ver com a nossa tradição, pelo menos até ao fim do primeiro milénio. O terceiro ponto, também, qual é o posicionamento de cada um dos membros da mesa, relativamente a isso que poderá chamar-se a tradição ocidental. Por exemplo, do lado que condenou Sócrates à morte, ou do lado de Sócrates? Do lado do império romano que chacinou meia Europa, ou do lado de quem foi chacinado? Do lado do Papa, ou do lado de Galileu? Do lado da aristocracia francesa, ou do lado dos revolucionários? E finalmente, do lado dos próprios revolucionários que condenaram a mulher à morte, ou do lado da mulher que se arrependeu e quis uma declaração dos direitos da mulher? De que lado!?

12 – Acho que faltou falar sobre o meio – os *media* – e pegar no que já foi mencionado sobre a liberdade de expressão. Pensando nos *media*, e tendo como o exemplo o Brasil, é o melhor espaço para se falar, onde se exerce a liberdade de expressão. Porém, mesmo no caso do Brasil, e como nos diz um famoso sociólogo brasileiro, Emir Sader, os *media*, *não são* o espaço da liberdade de expressão! Os *media* são um espaço de opinião de poucos grupos, de poucos empresários. Então, eu não sei se esses *cartoons*, sendo publicados nos *media*, aparecem no melhor espaço de liberdade de expressão... E os *media* hoje em dia afirmam-se como os principais defensores da liberdade de expressão. Será que estão defendendo a liberdade de expressão, ou estão defendendo a liberdade de algumas poucas pessoas que são detentoras de tanto poder para se fazerem ouvir? Será que os *media* vão divulgar coisas que, de maneira muito simples, possam interferir no sector comercial, possam prejudicar, sei lá, o seu grande anunciante? É só isso.

## **RESPOSTAS DA MESA**

### **ISABEL ALLEGRO MAGALHÃES**

A tarefa de responder aos comentários e às questões partilhadas parece impossível, pois houve muitas intervenções e, dentro delas, inúmeros pontos interessantes para debatermos.

Um desses pontos deixou em aberto a noção do que implica ser europeu. Para mim, ser europeu significa antes de mais reconhecer, acolher, partilhar uma diversidade de culturas; significa pensar e viver dentro de um imenso pluralismo. (Lembro-me de, quando vivi no México nos anos 70, ver-me, pensar-me, dizer-me, pela primeira vez, “europeia” e não portuguesa. Sempre me pensara portuguesa, na Europa. Só quando saí, pude reconhecer a existência de um denominador simbólico comum à grande diversidade europeia.)

Parece-me, pois, essencial a abertura à diversidade, vendo a Europa como uma geografia imbricada onde coabitam e interagem realidades diversas, por vezes contraditórias e até antagónicas, em muitas das manifestações do pensamento e da cultura, reconhecendo que muitos dos posicionamentos antagónicos permitiram ao pensamento avançar.

É certo que a defesa da liberdade foi, como alguém aqui o fez notar, acompanhada também pela defesa da solidariedade, com bons e com maus resultados. Mas julgo ser inegável a constatação de que vingou, vinga hoje sobretudo, o relevo dado à liberdade: vemo-lo nas sociedades de consumo, no princípio hedonista que condiciona muitas das escolhas e dos estilos de vida, na vontade de uma livre expressão das pulsões que nos habitam, individual e colectivamente, nos neocolonialismos e imperialismos, no juízo impositivo que recai sobre o Outro.

Quando o Pacheco Pereira afirma o valor dos direitos humanos e da democracia como valores europeus, ou ocidentais, naturalmente eu estou de acordo: foi na Europa que ambos se formularam. Na origem, essas noções ou conceitos pertencem à Europa. Só que, sendo teoricamente por nós afirmados, na prática, se não rejeitados eles são pelo menos “adaptados” às conveniências de momento; mas quase nunca são, acho eu, repensados e traduzidos em medidas que beneficiem todos, principalmente os marginalizados ou excluídos dos direitos fundamentais.

No que diz respeito aos direitos humanos, apresenta-se em flagrante a nível internacional um caso gravíssimo, entre milhares de outros: Guantánamo. E a Europa, os governos europeus, têm mantido um silêncio cúmplice. Como pode ser possível, hoje, uma violação dos direitos humanos como a que sabemos acontecer nessa prisão? Isto está em forte contradição com os nossos princípios europeus e ocidentais. Guantánamo, como, aliás, a pobreza absoluta e tantas outras situações gravíssimas no Planeta, resiste a essa atitude que a Europa orgulhosamente assume por inteiro: a racionalização. Não são puramente e simplesmente explicáveis situações como esta e tantas outras.

Daí que não me seja possível tomar a Europa, no seu *ethos* actual, como modelar para quem quer que seja. Não somos um “exemplo” a propor e muito menos a impor a qualquer outra civilização. Também não sei se a Europa vive em autêntica democracia. Os regimes são, naturalmente, democracias parlamentares. Mas será que existe nas nossas sociedades um exercício da cidadania acessível a todos? Penso nos cidadãos europeus e também nos que chegam de fora, para trabalhar cá. Em relação a estes: como os olhamos, como respeitamos as diferenças, como lhes concedemos os seus justos “direitos humanos”, como valorizamos as suas culturas, como os “integramos” sem exigirmos que sejam “como nós”?

Sem dúvida me orgulho de ser europeia. No pluralismo das nossas culturas há um sem fim de elementos que nos tornaram mais humanos, nos elevaram a níveis de excelência. Orgulho-me em ser parte desta grande Europa em todo o seu esplendor, invenção, generosidade: na música, na literatura, na pintura, em todas as artes, na filosofia, nas ciências, no pensamento estético, político, místico, na crítica em suas múltiplas áreas. No entanto, a Europa não é apenas a das artes, do pensamento, das formulações.

Por isso simultaneamente me apercebo da dificuldade em singularizar nomes da governação política... É que a pergunta insiste: que sociedades, que humanidade, criámos, ontem e hoje? E, desdobrando-a: que reverência

manifestámos pela alteridade de nós? Em que virtudes éticas apostámos e quais estamos dispostos a viver e a suscitar – dentro de portas, na Europa, e nas relações com outros países e continentes? Para mim a singularidade, a estatura, o valor sem preço, da longa e imensa herança cultural da Europa terá de manifestar-se igualmente na qualidade de vida das sociedades, na sua substância ética, revelando – aí mesmo – a elevação humana a que soubemos, ou não, erguer-nos.

### **ADEL SIDARUS**

O conjunto das questões foi muito amplo, e penso que cada um de nós não pode responder a tudo. Mas queria voltar a algumas questões importantes.

Na análise da situação, o problema não foi a liberdade de expressão, mas o desejo de ofender os muçulmanos. Esta liberdade tem um corolário, o da liberdade do capital. Ora, no exercício destas duas liberdades, se não houver solidariedade, e solidariedade universal, não haverá paz, não haverá concórdia. Teremos antes destruição e guerra!

Direitos humanos e a tão propalada democracia. Não concordo de maneira nenhuma que seja um exclusivo de uma tradição propriamente europeia. Tem outras formas no quadro da história dos povos e das civilizações. E que não me venham falar de herança judaico-cristã, porque a origem de ambas as religiões está no Oriente, não no Ocidente. E o que se diz do legado greco-romano também não é puramente greco-romano. Na verdade, é a herança semito-greco-romana que se pode considerar a matriz da Europa, mas simultaneamente a herança das três religiões monoteístas...

Secularismo. Também o secularismo existiu nas nossas terras. E foi precisamente esse secularismo que o neo-imperialismo ocidental combateu. Porque ele procurava precisamente sair da situação da dependência colonial e neo-colonial, procurando um rumo próprio que ligasse a modernidade à tradição identitária milenar, traçando um destino próprio e genuíno para cada país. O Ocidente egoísta preferiu apoiar ideologias reaccionárias, obscurantistas, religiosas – entre aspas –, para combater o secularismo, o socialismo, o marxismo – todos movimentos libertadores e emancipadores em relação ao Ocidente dito cristão.

Finalmente, uma nota de optimismo, um sonho secreto. O que é para mim a Europa, melhor, o que deveria ser, sendo eu ao mesmo tempo árabe e europeu, árabe e cristão? O império islâmico, no seu esplendor e na sua História antiga, foi verdadeiramente o grande intermediário entre povos e civilizações. Intermediário tanto no tempo, entre a Antiguidade e grosso modo o Renascimento e os tempos modernos, como entre todo o planeta – desde a China até o Atlântico (não se

conhecia ainda a América...). Como historiadores contemporâneos, americanos e europeus, o têm demonstrado, o Islão criou a primeira “globalização”. Ora, este ciclo passou. Olhando agora para a posição geográfica, cultural, política, económica da Europa, ela se situa no “lugar do meio”! Entre uma América egocêntrica e unilateral e um Oriente populoso e em expansão, mas tocando também com um Sul, um Sul plural, em ebulição ou na miséria.

Não caberia à Europa tentar precisamente substituir ou repetir essa gesta que foi o império islâmico antigo? Não teríamos aqui um projecto nobre e exaltante, que nos faria até sair do marasmo em que nos sentimos? Mais do que qualquer região do mundo, a Europa unida, a União Europeia, pode vir a ser, exactamente, o grande intermediário entre os vários povos do planeta, porque ela própria é plural: em termos de línguas, de tradições étnicas e culturais, de religiões, de trocas comerciais.

Mas para isso há que resolver a “questão islâmica” (lembramos que a Europa enfrentou uma “questão judaica” durante o século XIX e XX, até ao genocídio nazi...). Respeitar e integrar, antes de tudo, os quase vinte milhões de muçulmanos espalhados pelos países europeus: elementos preciosos para a abertura e o diálogo inter-religioso e inter-civilizacional. Depois, trabalhar sem complexos para a próxima integração europeia da Turquia: um colosso médio-oriental que serviria de ponte para outras nações e regiões asiáticas. E finalmente reconstruir, sobre novas bases, as relações históricas com os países árabes do Mediterrâneo, esse mar interior que pode voltar a constituir o *mare nostrum* de antanho.

### **MOSTAFA ZEKRI**

No que diz respeito à questão do Ocidente-Oriente, este é um debate muito antigo e que já não tem grande conteúdo... Com todos os movimentos das populações e o desenvolvimento mediático, é muito difícil falar de fronteiras, sobretudo ao nível cultural. Estou a falar de uma certa identificação com grupos sociais. Porque o ser humano precisa de se identificar com alguma coisa. Há vários critérios para esta identificação e cada grupo e cada pessoa quer encontrar e ter referências. Porque uma pessoa sem referências não pode orientar-se neste mundo. E é a mesma coisa ao nível de um grupo social. Então, esta procura de identidades, identidades locais, identidades nacionais, é uma coisa que me parece normal. Mas o que provoca os conflitos é esta negligência de conhecimento mútuo e de reconhecimento. Não é anormal ter ou defender uma identidade de grupo ou da própria pessoa. O que é anormal é *evitar*, *negar* o Outro porque é diferente.

Há vários elementos que prejudicam e várias vezes bloqueiam a convivência entre os povos de um lado e de outro: a livre circulação de riquezas, a limitação da livre circulação de pessoas, a História comum, que deixou feridas de um lado e do outro, em épocas diferentes (cruzadas, colonialismo sob as suas diferentes formas, etc.), a falta de conhecimento cultural mútuo, entre outras coisas. Não acredito na teoria de *choque* de civilizações, acho que não é bem isso. É mais um *choque de incompreensão*, de um lado e do outro: há que pensar em “Si próprio como Outro” e “n’O Outro como si próprio”.

### **JOSÉ PACHECO PEREIRA**

Há certas perguntas muito simples que nós estamos a perder no meio desta discussão. A primeira pergunta que eu coloco a mim próprio é o que é que eu desejo como sistema de valores para todos. Não é a mesma coisa do que dizer que os meus são universais. Eu não penso que haja uma universalidade natural dos valores. Penso, pelo contrário, que eu próprio, como se me colocam escolhas (eu acho que o espaço público é essencialmente feito de escolhas), eu pergunto-me a mim próprio que mundo é que eu desejo para todos. Não acho que haja maior respeito pelo Outro do que o desejo de que aquilo que eu próprio desejo seja para todos. Esta é uma atitude fundada na nossa tradição e fundada na tradição do melhor do pensamento humanista. O que é que eu desejo para todos? Desejo que as pessoas vivam em paz, desejo que as pessoas se respeitem, desejo que as pessoas sejam tolerantes, desejo que as pessoas reconheçam as diferenças, desejo que os direitos humanos sejam garantidos, desejo que os homens sejam iguais às mulheres, desejo que não haja tortura, desejo que não haja pena de morte, desejo que haja respeito por um conjunto e um sistema de valores que não é estritamente político, é também, num certo sentido, meta-político. Portanto, eu, em política, pronuncio-me a partir daqui. Não de nenhuma análise histórica, não de nenhuma análise sociológica. É o terreno da ebulição, da escolha política, ou se quisermos, da escolha no espaço público. É, em primeiro lugar, o da escolha. E, portanto, num certo sentido é ético, porque na essência da escolha está um sistema de valores éticos.

Perguntam-me: “por que é que eu me reconheço na chamada tradição ocidental?” Vamos deixar a geografia de lado. “O que é que eu reconheço na tradição ocidental?” Dizem: “Há muita violência, houve Inquisição, há muita desigualdade, há...” Com certeza. No entanto, há certas coisas que fizeram com que o mundo que eu tenho e o mundo que eu desejo que todos tenham seja melhor (a palavra maldita nesta discussão). Melhor. E o que é? Bom, eu olho para a história

da tradição judaico-cristã, se quisermos, e encontro coisas que desejo. Por exemplo, o Cristianismo é de facto, na sua origem, uma religião oriental, mas tornou-se uma religião ocidental, e se quisermos tendencialmente mundial, como todas as religiões, porque aceitou o princípio entre aquilo que é de Deus e aquilo que é de César. Aceitou perfeitamente desde o primeiro minuto? Não. Mas aceitou em primeiro lugar o direito romano, incorporou o direito romano, progressivamente foi incorporando a tradição de pensamento crítico que tinha raízes no pensamento grego, por exemplo, que nós encontramos na literatura clássica, encontramos em Ésquilo, encontramos na Odisseia de Homero, encontramos em Sócrates e Platão. Progressivamente aceitou outro sistema de valores. De facto, aceitou o princípio da sociedade burguesa assente no capital. Foram os holandeses de alguma maneira que descobriram o princípio de que era possível o auto-governo de sociedades comerciantes entre si e que um dos elementos fundamentais dessa ligação era uma maior liberdade em relação ao Estado e em relação às religiões. Foi isso que pintou o Rembrandt, foi isso que pintou o Vermeer. Foi a invenção da privacidade, a invenção da diferença entre um sistema de valores religiosos que era hierárquico e um sistema de valores civis. Portanto, é possível fazer uma história genealógica do nosso sistema de valores. A Revolução Francesa acrescentou alguns, a Revolução Americana acrescentou outros. As sociedades ocidentais e a História tumultuosa dos últimos duzentos anos, cruel em muitos casos, com a Segunda Guerra Mundial, com a Primeira Guerra Mundial, com o colonialismo, acrescentaram outros. Mas, da mesma maneira que eu prefiro um mundo com anestesia a um mundo sem anestesia, apesar de tudo há um sistema de anestesia (chamemos-lhe assim) que eu acho melhor não ter. Eu acho melhor ter a liberdade de falar do que não a ter. Eu acho melhor ter a liberdade de ofender do que não a ter, quer se queira quer não, colocado de uma maneira grosseira. Eu não quero ofender ninguém. Mas acho que, em particular, face a identidades em que o nível de ofensa é muito elevado... Porque o que está a acontecer hoje é que se está a subir o nível de ofensa mútua e, de facto, *cartoons* que não provocariam nenhuma reacção há 10 anos atrás ou 20 anos atrás, como hoje provocam. É verdade que isso se deve a outros factores: a Guerra do Iraque, o conflito internacional, mas, por exemplo, também se deve ao 11 de Setembro, que eu não vi citado até agora. Parece que não existiu, e que é anterior a todos estes eventos. Deve-se a todo um conjunto de acontecimentos que de alguma maneira tem uma história que não data apenas da Guerra do Iraque nem do conflito israelo-palestiniano. Chamo a atenção, aliás, que a própria percepção do conflito israelo-palestiniano mudou com os tempos: quem reconheceu em primeiro lugar o Estado de Israel foi a União Soviética e durante muito tempo a esquerda mundial



considerava que a existência do Estado de Israel era uma grande vantagem em relação às monarquias feudais árabes que tinham sido deixadas de herança pelos Ingleses e, já mais atrás, pela partilha do Império Otomano. Portanto, a História em si não prova nada, a Sociologia em si não prova nada, a descrição societal, identitária e cultural provam também muito pouca coisa. Se nós nos remetermos para isto: “Que valores desejo para o Outro?”, como manifestação última do respeito pelos Outros, eu então encontro um terreno onde posso discutir. Mas eu quero poder discuti-lo. Talvez este debate, e aqui eu desafio quem diga o contrário, não fosse fácil de fazer nem em Damasco, nem no Cairo, nem na maioria das capitais dos países muçulmanos. Até duvido que em Jacarta, que apesar de tudo tinha uma tradição de relativa liberdade religiosa, hoje seja possível fazer esse debate. E em Jerusalém. E alguém se insultou?

Agora, a tradição de olhar e respeitar o Outro é uma posição fundamental dos valores que eu desejo, mas não pondo em causa, e ninguém o faz, aquilo que eu considero do ponto de vista societal serem avanços significativos. Agora dizem-me: “Isto é arrogância”. Bom, se se achar que é arrogância defender os direitos das mulheres, a igualdade das mulheres, tratar as mulheres como se não fossem património dos homens – porque o problema no fundo é que as mulheres são consideradas património dos homens, ou dos pais ou dos irmãos ou dos maridos –, independentemente de eu saber que o Alcorão e a experiência do Islão trouxe melhorias significativas para a condição feminina em relação à situação prévia em muitos países... A verdade é que não podemos ser politicamente correctos para não querer que não haja legislação contra a violência familiar. Quer dizer isto que não se pode ser contraditório. As perguntas que faz o Boaventura fazem todo o sentido: defendo eu que o Pamuk possa dizer que houve um genocídio na Arménia? Sim, senhor. Defendo eu que se diga que há um genocídio em Darfur, onde não há intervenção internacional das Nações Unidas porque os países da Liga Islâmica se opõem à intervenção no Sudão, exactamente porque o conflito é entre minorias animistas ou cristãs e grupos maioritariamente muçulmanos? E, por isso, é que as Nações Unidas só vão intervir em Darfur quando houver efectivamente milhões de mortos como aconteceu no Ruanda e depois vão-se queixar porque intervêm *a posteriori*... Essa é a realidade objectiva: os países da liga islâmica nas Nações Unidas põem em causa qualquer intervenção de tipo humanitário que foi possível fazer no passado em relação a um genocídio que nós reconhecemos que está em curso no presente, em certas áreas do Sudão. É evidente que eu também quero poder ter a liberdade de dizer que há um genocídio em Darfur, como quero ter a liberdade de dizer que não houve Holocausto. Sobre essa matéria eu estou à

vontade porque há muitos anos que eu defendo que a legislação restritiva em países como a Alemanha, Áustria, França, Reino Unido, que põe em causa a possibilidade de se poder escrever o que se quiser sobre o Holocausto, é uma limitação objectiva das nossas liberdades. Não precisei que se encontrasse um equilíbrio de termos. Porque neste momento só se critica a legislação que pune quem põe em causa a existência o Holocausto para encontrarmos um equilíbrio em relação à possibilidade de se poder criticar as caricaturas de Maomé. Eu acho que deve haver liberdade de fazer as duas. Como acho, aliás, que a crítica ao discurso do ódio é também, objectivamente, uma limitação das nossas liberdades. Exactamente porque sem discurso do ódio, por exemplo, não era possível ter-se escrito muito daquilo que escreveu Soli, que era um simpatizante do nazismo, ou os textos do teatro de Alphonse Allain, que são blasfémia pura. Eu acho que nós suportamos bem estas alteridades na nossa tradição, e desejo que o mesmo tipo de alteridades se possa suportar no Cairo, em Rabat, em Argel, em Damasco, em Bagdad e em Jerusalém.

A minha visão das coisas não é impor um sistema de valores, é apenas considerar que isto é bom para todos e acho que aqui há muito mais respeito pelos outros, do que considerar que é para todos os efeitos benéfico que isso não se possa fazer lá porque é identitário. Por que é que é identitário que não haja liberdades? Por que é que é identitário que não se possa defender o ateísmo ou a blasfémia? Porque o Islão efectivamente teve até maior tolerância religiosa com as religiões *do Livro*, não todas, do que tiveram os cristãos ao mesmo tempo. Isso é verdade historicamente. Mas muito menor tolerância, ainda hoje, em relação aos ateus, por exemplo, que ainda continuam nalguns países a ser condenados à morte por defender publicamente o ateísmo. Ou muito menor tolerância em relação aos conversos e à conversão. Aceitaram as comunidades mas puseram em causa tudo aquilo que implicou o crescimento de valores que nós conhecemos como valores da laicidade. Na minha tradição humanista, já para não dizer ocidental, o que eu desejo para mim é o que eu desejo para os Outros. A minha liberdade é o que eu desejo para os Outros. E eu não vi os intelectuais moderados árabes defender em primeiro lugar, na crise das caricaturas, a liberdade de poderem ser discutidas sem *fatwas*, sem condenações à morte e sem queima de embaixadas, que é o papel essencial que é suposto os intelectuais e os moderados políticos do mundo árabe fazerem. Não, os moderados limitaram-se quando muito a dizer “Não reajam exageradamente” e a condenar as reacções violentas no mundo ocidental. Porque, efectivamente, os poucos moderados que escrevem sobre esta matéria fazem-no com risco de vida. É por isso que as comparações relativistas, do meu ponto de vista, obscurecem a questão. O Edgar Morin, do meu ponto de vista injustamente,

teve uma pena de prisão – como teve Roger Garaudy, que se converteu ao islamismo depois de ser comunista e escrever críticas ao Holocausto – teve penas de prisão em França, o que do meu ponto de vista é um completo absurdo. Porque neste momento também se fala em penalizar a crítica ao colonialismo. Por esse caminho, culpabilizamos a História, porque nós pedimos desculpa aos judeus por os ter expulso mas também nunca pedimos desculpa aos árabes por os ter expulso, ou pelo menos por os termos convertido à força. Eu sou contra a culpabilização da História. Acho que esse é o caminho mais perigoso, que aliás também é aberto por este novo mecanismo do multiculturalismo, que se abre de novo para um mecanismo de culpabilização da História. Agora, de facto não é a mesma coisa uma pena de prisão e uma condenação à morte, não é objectivamente a mesma coisa. Quer se queira quer não, de facto há degraus.

Agora eu não quero, e com isto termino, correr o risco de escrever um texto sobre Maomé ou um texto sobre o Islão, que eu considerava pacífico, como provavelmente os caricaturistas dinamarqueses consideravam pacífico, vamos dizer. “Queriam ofender o Islão”, pronto, admito. Se é assim, a maioria das caricaturas não teve esse papel a não ser na repercussão politizada das caricaturas que foi feita no mundo árabe. Porque é evidente que não se fazem manifestações em Damasco sem o governo de Damasco permitir, não se queimam embaixadas em Damasco sem o governo de Damasco permitir. Damasco é uma ditadura. A Síria é uma ditadura. Numa ditadura não se fazem estas coisas sem a permissão do Estado, e obviamente que isso foi utilizado politicamente. Não me venham dizer agora que, no equilíbrio do que aconteceu, se compare meia dúzia de intelectuais ocidentais que disseram que é importante haver liberdade de expressão absoluta, uns excessivamente outros não, com as violências que provocaram vários mortos no mundo árabe e que foram consentidas na maioria dos casos por Estados que não são propriamente exemplos de democracias. Por isso, este colóquio é importante e é fundamental que se continue a discutir estas questões.

#### **BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

O caminho que eu proponho é um caminho muito mais difícil e mais humilde, talvez, na maneira de propor as coisas e que resulta do seguinte: eu não penso que seja hoje possível (é possível, mas não é a forma que eu gosto) poder pensar o mundo senão nos seguintes termos: eu tenho que pensar o mundo como se eu não tivesse o poder para destruir um país para lhe impor a democracia. Eu tenho que pensar como se eu não tivesse o poder para violar massivamente os direitos humanos em nome dos direitos humanos e que ninguém me pudesse criticar pela minha

hipocrisia. Eu tenho que pensar de maneira a que eu ache que a modernidade ocidental, o que quer que ela seja, impõe-se respeitando os valores que proclama e não *violando* os valores que proclama. Eu penso que neste momento os direitos humanos estão a ficar estranhos à própria modernidade ocidental. Não é estranho aos outros, é estranho aqui dentro, dada a hipocrisia que grassa. O facto de os direitos humanos terem origem ocidental não é problema nenhum, porque a condição da origem não determina o sinal de universalidade. O problema é saber duas coisas. Primeiro, é obviamente falso que não haja outras tradições de dignidade humana em todas as culturas, todas as têm. Exactamente, hoje o grande debate nos direitos humanos é sobre o multiculturalismo, a interculturalidade através de concepções alternativas da dignidade humana, que todos têm: uns chamam-lhe direitos humanos, outros chamam-lhe *Umma*, outros chamam-lhe *Dharma*, outros chamam-lhe outras coisas. Mas são condições e critérios de dignidade. E portanto, o que é preciso é começar, como dizia John Dewey, uma conversa da humanidade entre estas diferentes tradições. O que eu critico fundamentalmente é essa grande hipocrisia de violar sistematicamente os direitos humanos em nome da sua defesa. Eu sendo branco (sou branco em Portugal, porque nos Estados Unidos sou hispânico), admito perfeitamente ser a favor da proibição da fala do ódio. Mas se eu sou negro ou afro-descendente, e se me podem insultar na comunicação social, então aí o caso muda de figura. Eu tenho que me pôr no lugar do grupo mais vulnerável, do grupo que é objecto de discriminação e pensar que *há* limites. Eu não posso ofender uma pessoa, afirmar que é inferior, só por ser negro, ou negra.

É aqui que está o limite, é a capacidade que nós temos de nos pormos do lado do Outro. O discurso do Pacheco Pereira esconde uma realidade crucial: cheio de boas intenções está o inferno cheio. Porque foi para salvar a humanidade que se deu o genocídio dos índios na América Latina, em nome do fundamentalismo cristão católico. Foi em nome da salvação que se destruíram os povos índios na América do Norte sob o fundamentalismo puritano. Há, de facto, muitos ocidentes e eu reclamo-me de uma tradição do Ocidente que é realmente ampla. Nos termos dela não temos nenhum direito a invectivar os outros de fundamentalismo no momento em que temos uma história atrás de nós (pode não provar nada, mas explica tudo), em que nós usamos o nosso universalismo supostamente como uma forma de fundamentalismo. Isso é que é da nossa parte impossível, e espanta-me que alguém possa vir dizer, sobretudo uma jovem, que é injusto falarmos de colonialismo, quando nem sequer começámos a fazer as contas às atrocidades do colonialismo em Portugal. Nem sequer começámos a discutir isso e já se diz que é injusto. É

exactamente esta boa consciência da modernidade a esquecer o seu passado em nome de grandes ideias.

Pois claro, entre nós é fácil pormo-nos de acordo; o problema é quando interagimos com as vítimas dos nossos discursos no concreto. E aqui se nota uma coisa: se eu realmente conseguir pensar que o mundo não permite que me considere numa posição de força fundamental, eu começo a ver outras coisas. Começo a ver, por exemplo, em primeiro lugar, que há muitas tradições europeias e ocidentais. Segundo, há muitas tradições islâmicas. Há muitos movimentos feministas islâmicos. Realmente, hoje o movimento feminista internacional está muito dividido. Está dividido em geral e está dividido dentro do mundo islâmico. Há as mulheres secularistas que entendem que há realmente uma contradição essencial entre a mensagem islâmica e a posição das mulheres, e há as mulheres islâmicas do movimento islâmico que são religiosas e que dizem que o Corão tem várias interpretações, e uma delas é realmente a do período de Meca, antes do período de Medina, onde a igualdade de todos está perfeitamente garantida. E essas mulheres são islâmicas, são contra a excisão do clítoris – que não é uma prática islâmica aliás, é uma prática que tem muitas outras origens em muitas outras partes do mundo. A nossa ignorância tem dissimulado o outro lado da nossa arrogância. Nós somos arrogantes porque conhecemos mal os Outros. Porque se os conhecêssemos um pouquinho melhor tínhamos que ser um pouco mais humildes.

E a razão porque se discute todos estes temas na Europa é porque realmente há uma crise profunda nas crenças, nessas tais crenças que nós gostaríamos de ter para os outros, porque custou muita morte e agora está a entrar em casa. Realmente o 11 de Setembro é isso, Pacheco Pereira, deve ser mencionado, porque é a primeira vez que a vítima ataca no coração do agressor. Nunca os colonizados puderam fazer atentados em Londres ou em Lisboa, mas agora isto foi possível. Isto é gravíssimo que tenha sido conseguido. Agora eu não posso deixar de o pôr num contexto histórico. Compreender não é perdoar, de maneira nenhuma. O que eu não posso dizer é o seguinte: é que os excessos são sempre do lado dos outros. Porque esta é exactamente a nossa maneira de pensar: os excessos são eles que os cometem. Não é assim. Nós temos cometido historicamente muitos excessos, que, exactamente, como foi dito há pouco pela nossa psiquiatra aqui presente (certamente há outras mas foi a que falou), é uma questão de poder, e quem tem mais poder tem a possibilidade de converter as suas crenças em crenças universais, ou de alguma maneira pensar que elas são as melhores de todas. Ora, eu concordo com isto. Por que é que lutamos no Fórum Social Mundial por um mundo melhor? Exactamente, queremos um mundo melhor, queremos um mundo que em grande

medida possa de alguma maneira juntar a esta tradição e ao bom que ela tem, acreditando que há muito de bom na tradição islâmica, há muito de bom na tradição hindu, há muito de bom nas tradições africanas, e o que é preciso é fazer um jogo de soma positiva e não de soma zero como foi até agora. “Para impor a modernidade temos que destruir os outros”: não pode ser assim! Invadimos o Iraque e agora vai o Irão a seguir, não tarda muito. Sempre em nome da democracia e dos direitos humanos. Sempre em nome da *paz*. Sempre em nome do direito internacional... E é esta violência sacrificial que eu penso que, realmente, nós temos obrigação de denunciar.

Eu penso que realmente o colóquio foi muito bom. Pela minha parte, como diz o Pacheco Pereira, acho que é fundamental que façamos este debate para podermos começar a confrontar as nossas ideias. E não é para que necessariamente tenhamos que mudar as nossas opiniões. Mas vamos esclarecendo, exactamente, os fundamentos, porque eles são complicados. Em conclusão, dentro de uma cultura há um jogo; quando se entra em jogo com várias culturas, o jogo tem que ser diferente. E quem não vê, não sabe jogar futebol: é como se eu impusesse as regras e os outros tivessem que as obedecer. Ou as regras são para todos ou, então, efectivamente o jogo está viciado.

#### **MARIA IRENE RAMALHO**

Chegámos ao fim deste colóquio, e dele me fica uma ideia muito forte, que aliás Mostafa Zekri sublinhou bem na sua intervenção. Somos todos muito ignorantes, sabemos muito pouco uns dos outros. Precisamos, pois, de aprender muito mais. Para termos mais conversas difíceis, precisávamos de saber muito mais. Podíamos, por exemplo, escolher aprender árabe. Talvez tal se não possa exigir de muitos de nós, já mais velhos e de hábitos porventura anquilosados, mas aqui fica o apelo aos mais jovens: que o árabe entre nas vossas opções linguísticas. Poderíeis assim ler a poesia de Mahmoud Darwish no original e no seu contexto sociocultural, e perceber melhor a beleza dolorosa das metáforas da árvore para o coração do poeta e da cabeça do poeta para casa da cotovia e do seu canto. Há alguns anos, Darwish visitou finalmente o local de onde a sua família foi expulsa aquando da *Nakba*, em 1948. Nenhuma das casas ancestrais estava de pé.

Resta-me agradecer aos organizadores deste colóquio por esta iniciativa e a todos aqui presentes. Muito obrigada!

## Anexo

Vários manuscritos de autores muçulmanos contêm miniaturas representando acontecimentos e/ou figuras importantes no Islão e nos outros monoteísmos (Judaísmo e Cristianismo). A imagem de Maomé, “imaginada” através das descrições dadas pelos seus contemporâneos e transmitida posteriormente às gerações através dos textos, ocupa um lugar privilegiado nestes manuscritos, particularmente de autores ou de copistas persas e turcos. Através dos *links* abaixo indicados, podem consultar-se algumas miniaturas retiradas de manuscritos islâmicos conservados no Departamento de Manuscritos Orientais da Biblioteca Nacional de França (BNF) e digitalizadas pelo Departamento de Reprodução de Imagens da BNF, que detém todos os direitos de reprodução.

- 1 - Nizami, Llyas Ibn Yûsuf (1140?-1209?). *Mi`râj* do profeta Muhammad, manuscrito persa.  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=8003584&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 2 - Hilâlî (14-1530?). *Mi`râj* do profeta Muhammad, manuscrito persa  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7860799&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 3 - Bîrûnî, Muhammad Ibn Ahmad Abû al-Rayhân al- (0973-1048). O profeta Muhammad proibindo a intercalação.  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7812795&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 4 - Ishâq al-Nishâpûrî. Chegada do profeta Muhammad a Meca, Séc. XVI  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7900650&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 5 - O profeta Muhammad no caminho para Medina, manuscrito persa XIX  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7901774&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 6 - Mîr Haydar. Os profetas Muhammad e Moisés, manuscrito turco, séc. XV  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7894828&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 7 - Harou Malek Bakhchi. O profeta Muhammad numa posição de oração, manuscrito turco, séc. XV  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7885074&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 8 - Harou Malek Bakhchi. Ascensão do profeta Muhammad, manuscrito turco, séc. XV  
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=7894391&E=JPEG&Deb=1&Fin=1&Param=B>
- 9 - Mîr Haydar. Os profetas Muhammad e Adão, manuscrito turco, séc. XV

**@cetera**



## **THE CARTOON AFFAIR AND THE QUESTION OF CULTURAL DIVERSITY IN DENMARK**

**TINA GUDRUN JENSEN**

**DANISH NATIONAL CENTRE FOR SOCIAL RESEARCH, COPENHAGEN, DENMARK**

### **INTRODUCTION**

Immigration in Denmark is a relatively recent phenomenon. The major wave of immigration started at the end of the 1960s, with the appearance of immigrants mainly from the former Yugoslavia, Turkey and Pakistan. Today, immigrants from non-Western countries constitute about six per cent of the Danish population of five million inhabitants. This presence of immigrants appears to be in contrast to the voices in Danish public debates on immigration, which tend to negate the existence of multiculturalism. This negation refers to Denmark as an old and culturally homogenous nation state. Heterogeneity represented by immigrants tends to be seen as a threat to the country's social cohesion and welfare. The term that Danish debates on immigration uses is "integration", which implies a political project aimed at absorbing immigrants into the majority society.

The Danish cartoon affair can in many ways be interpreted as related to the question of cultural diversity represented by immigrants. This article endeavours to interpret the cartoon affair in the light of a Danish position on cultural diversity. The article maintains that this position entails contradictions and tensions between multiculturalism as an ideal and assimilation as a necessity. The article argues that the Danish cartoon affair both expresses the tensions in attitudes towards the

question of multiculturalism in Denmark, and offers new formulations on and conditions for multiculturalism in Denmark.<sup>4</sup>

This article first illustrates Danes' ambiguous positions between multiculturalism and assimilation with reference to international surveys, Danish history, and policies on immigration and integration. The following section describes the religious field in Denmark and attitudes toward Islam. Finally, the article analyses the cartoon affair in the light of the question of cultural diversity.

### **CULTURAL DIVERSITY IN DENMARK**

According to one typology of multiculturalism, Denmark takes a colour-blind liberal tolerant position on the question of equality. This position is based on safeguarding rights to participate in society's social, economic and political programmes and activities guaranteed by anti-discrimination laws. It furthermore assures the right to free exercise of one's own cultural practices, and the right to the liberal practice of collective symbols (Mouritzen, 2006b: 90).

Still, the Danish position reflects a certain ambiguity towards the question of cultural diversity. The survey by EUMC/SORA (2001) shows that Denmark favours questions concerning both "multicultural optimism" and "assimilation", and is above average in comparison to other European countries in its support for both dimensions.<sup>5</sup> This simultaneity of both multiculturalism and assimilation somehow constitutes a paradox. On the one hand, Denmark expresses the strongest support among the European countries for the statement that a country's "diversity in terms of race, religion and culture adds to its strengths" (ibid: 45). On the other hand, Denmark is among the countries that voice the greatest demand for assimilation, e.g. by supporting the argument that "...people belonging to these minority groups must give up those parts of their religion and culture which may be in conflict with (Danish) law" (ibid: 49). Besides, Danes strongly support the statement that "the presence of people from minority groups is a cause of insecurity" (ibid. 53).

Some of the notions that represent a positive evaluation of rights to cultural diversity are found in ideas about equality, open-mindedness, liberalism and democracy that date back to the Danish theologian Nicolai Severin Grundtvig (1783-1872) and are rights that appear in the Danish constitution of 1849. The work initiated by Grundtvig resulted in the formation of independent or "free schools"

---

<sup>4</sup> This article is a product of the author's participation in the *Ethnobarometer* project on "European Multiculturalism Revisited".

<sup>5</sup> The dimension "multicultural optimism" is defined as consisting "of attitudes towards the enrichment of a society's cultural and social life by minority groups" and the dimension "cultural assimilation" as regards the promotion of "cultural assimilation of minority groups" (EUCM/SORA, 2001: 17).

(*friskoler*), the organisation of *folk* high schools, the foundation of local unions (*foreninger*) and the creation of voluntary alternative church congregations, which formed the basis for the peculiarly Danish structure of unions. Unions, free schools and freedom of worship are values that support cultural rights. Today, immigrants' cultural rights are encouraged by Danish traditional rules governing private free schools, which are supported by the public purse. These rules have been put in place to fund Muslim free-schools, which numbered 19 in 2006, the highest number in Europe relative to Denmark's Muslim population (Borchgrevink, 1999), which in 2006 counted approximately 200,000 practising Muslims. Furthermore, Denmark does not have any legal restrictions on the public practice of other religions. And as regards immigrants' rights to participate in Danish society, integration policies focus on bestowing equal rights on immigrants on the same footing as ethnic Danes. In comparison to other European countries, immigrants in Denmark have increased opportunities of participating in the political process.

Still, the very same values that originate in Grundtvig also tend to reflect monocultural notions of the "Danish people" and "Danishness". This may be due to the notion of equality, in the sense of "imagined sameness", that characterises civil culture in Denmark and other Scandinavian countries (Gullestad, 2002: 83). The notion of imagined sameness indicates an urge to suppress difference and disagreement including uneasiness with and reluctance to acknowledge difference (Knudsen, 1996; Salamon, 1992). Uneasiness in relation to difference represented by "others" is reflected in the ways that Danes generally refer to immigrants as "strangers" and "foreigners", *i.e.* as people who do not belong, or as "guest-workers", emphasising guest-host relations (Hervik, 2004). The predominant identity structures (Bauman, 2004) that characterise the relationship between a Danish "self" and foreign "others" either reflect polarisation, *i.e.*, distance and opposition, or "encompassment", *i.e.*, hierarchical subjection related to the idea of assimilation (Sjørølev, 2004). Danish civil culture is furthermore characterised by a particular universalism expressed in an inclusive discourse on universal liberal values and citizenship that in practice excludes strangers (Mouritzen, 2006a).

The notion of assimilation is present in the Danish welfare system, which relies on homogeneity and equality, and thus tend to represent both a cultural and economic obstacle to the integration of immigrants (Hedetoft, 2006a). Restrictions within policies on immigration and integration since 2000 also emphasise assimilation. These restrictions include both acquisition of citizenship, cultural rights such as mother-tongue teaching to immigrant children, and normative restrictions on free schools. Besides, public debates increasingly formulate immigrants' cultures as

obstacles to integration and reflect a normative political discourse on culture (ibid: 407). The emphasis on Danish democracy as open to all appears to an increasing degree to refute questions of ethnicity, and hence denotes assimilation. As a result, ethnic minorities are increasingly unable to represent minority interest in political life. As regards the question of citizenship, the co-existence of a formal openness together with quite strong and real calls for assimilation involves tensions (Togeb, 2003: 58).

The Danish position in cultural diversity thus represents a contradiction between multiculturalism as an ideal and assimilation as a necessity. The inevitable tensions involved in this contradiction become visible in the question of immigrants' religion. The next section deals with the question of religion in general and Islam in particular and serves as a context for the analysis of the cartoon affair.

### **THE RELIGIOUS FIELD IN DENMARK**

Church and state are not separated in Denmark, which has freedom of faith, but not equality. Different religious communities do not have the same legal rights. They are requested to undergo a process of approval, and are distinguished as either "acknowledged" or "approved" faith-based communities. The acknowledged communities were until 1970 defined by royal resolution, with the rights of full civil validity of rites, of keeping ministerial books and issuing certificates. The only acknowledged non-Christian community today is the Jewish "Mosaic faith society" (*Mosaisk Trossamfund*). No other faith group has been acknowledged since 1970, when the procedure for approval changed from royal resolution to the provisions in the Act of Matrimony. Instead, the term "approved community" is used, though in relation only to the individual religious leader, who is entitled to perform the rite of marriage with civil validity. Approved communities represent other minor Christian denominations, Hinduism, and Islam. In the Danish religious field, Muslim congregations have only to a limited degree become integrated into the systems of religious privileges (Kühle, 2004: 202). They have not received any public acknowledgement, and have thus have not profited from the symbolic value associated with such acknowledgement. Therefore, while Denmark is developing into a religiously pluralistic society, the meaning of this pluralism is limited, not least because of the managing role of the state (ibid: 259).

The 1998 ISSP-survey on religion shows that Danes' attitudes towards religion are the most negative among the 30 countries participating in the survey. This attitude is explicitly related to the question of religion as a catalyst for conflict and intolerance (Goul Andersen and Tobiasen, 2002: 86). Danes construct in particular

the image of Islam in opposition to ideas of anti-secularism, individualisation and privatisation of faith (ibid. 98). Yet both xenophobia and disapproval of religion *per se* represent antagonism against Islam. Danes' attitudes toward Islam are interrelated with attitudes to immigration as a threat to national peculiarity,<sup>6</sup> which in particular relates to xenophobia rather than to religion as such (Tobiasen, 2003: 352). Furthermore, Islam is increasingly becoming the "point of condensation for the aversion to strangers" (ibid: 361, my translation). In Denmark, the polarisation between "us" and "them" is often phrased as an opposition between "Danes" and "Muslims", whereby the category of "Muslim" includes anyone of immigrant status. Muslims are thus perceived as "foreigners", and Muslim identity tends to be seen as incompatible to Danish identity (Jensen, 2008).

### THE CARTOON AFFAIR

The Danish cartoon affair somehow started with the murder of the Dutch film director of "Submission", Theo Van Gogh, in October 2004. This murder had its ramification in Denmark, where it raised a debate on freedom of speech. The Muslim population in Denmark asked for stricter legislation on blasphemy. Their request was, however, perceived as sympathy towards Van Gogh's murderer. This hidden accusation was accompanied by other incidents in the Danish public sphere, where the media started cross-examining Muslims about *sharia* versus "Danish democracy".

It was in this climate that the cartoon affair erupted the following year. The liberal right-wing newspaper *Jyllands-Posten* was alarmed by the fact that some Danish cartoonists, presumably out of fear of the ban on images in Islam, had refused to contribute pictures of the prophet Muhammad to a book whose writer is known for his controversial representations of Islam. On September 30, 2005, *Jyllands-Posten* published 12 satiric cartoons picturing the prophet Muhammad. The act provocatively played on the argument that freedom of speech grants the right to do such a thing. It was considered that, if Muslims want to become accepted and integrated in Denmark, they have to accept this. The publication of the cartoons thus aimed at showing Muslims that, in a democratic society, one can be submitted to scorn, mockery and ridicule. The defence of freedom of speech was formulated in a polarised discourse, arguing for the necessity to defend this democratic value, perceived as threatened by Islamic communities wanting to restrain Danish culture and democracy in order to impose *sharia* law (Hedetoft, 2006b: 1). The editor of the newspaper thus expressed his indignation against the Muslim claim on particular

---

<sup>6</sup> This appeared from two purely Danish additional questions in the ISSP-survey in respect of dealing with sympathy for Islam and immigration as a threat (ibid: 22).

religious rights, which he saw as directly incompatible with secularism, democracy and freedom of speech. On October 12, several ambassadors representing different Muslim countries complained about *Jyllands-Posten* to the prime minister, who responded that he was unable to do anything about it since it would go against constitutional freedom of speech. On October 29, eleven Muslim organisations accused *Jyllands-Posten* of blasphemy and discrimination.

The publication stirred a worldwide debate. This was partly mediated by a team of Danish *imams* who travelled to the Middle East to inform Muslim leaders and governments about the Danish cartoon affair and what they experienced as a general Islamophobic climate in Denmark. For Danish Muslims there were several issues at stake. In the foreground was the charge that the cartoons were a provocation to the ban on images in Islam, particularly of the prophet Muhammad, especially since some of the cartoons were quite obscene.<sup>7</sup> It was thus not so much the fact that Muhammad was pictured, but the way in which he was represented that was regarded as a provocation. Additionally, the timing of the event, representing a culmination of the newspaper's already discriminatory line against immigrants of Muslim background (Hervik, 2002), and the government's reluctance to engage in a dialogue about the affair should also be considered.

The Danish public debate on the cartoon affair revolved around the question of freedom of speech as opposed to respect for cultural differences. The debate involved Denmark's relationship beyond its national boundaries, i.e., the international scene. National pride also influenced the public debate in Denmark. However, for others it was a matter of shame, both in relation to the idea of Denmark as a multicultural society, and because of the impact it had on international public opinion. The international scholarly debate furthermore revolved around the discussion of cultural respect versus liberal values, and the question whether the cartoon affair should or should not be interpreted as a form of racism (Modood *et al*, 2006).

#### **THE CARTOON AFFAIR AND THE QUESTION OF CULTURAL DIVERSITY**

The cartoon affair was not put on public trial, and did not produce any explicit winners or losers. Retrospectively, the general conclusion in Denmark seems to be that it was worth the scandal. The more positive evaluations express that it has "cleared the air" of shrill voices in the debate, allowing more nuanced points of views (www.ugebreveta4.dk, 2007). Public polls indicate a somewhat ambiguous picture: Danes appear to have become more negative towards Islam and Muslims (Catinét

---

<sup>7</sup> Especially the cartoon picturing Muhammed with a bomb in his turban.

Research, 2006). At the same time, immigrants and refugees appear to feel less discriminated against, while the majority of ethnic Danes presume that discrimination has become more widespread. This has been interpreted as an expression of Danish self-criticism and bad consciousness.

The cartoon affair might have led to an increased polarisation between “Danes” and “Muslims”, illustrating the image of the so-called “clash of civilisations”. There are, however, many levels of such a polarisation. A common positive evaluation is that the affair has contributed to an awareness of “our national heritage”. This evaluation points to a tendency to draw the boundaries between “our Danish values” and the others” (Muslim) culture. The affair may thus have resulted in legitimising a cultural struggle expressed in a political rhetoric of cultural fundamentalism and exclusion (Stolcke, 1995). A recurrent question is that of particular cultural rights, and by that the recognition of multiculturalism, which fundamentally runs counter to the Danish notions of equality, universalism, and democracy.

However, the affair also appears to have opened a dialogue among Danes and Muslims, and to have shown the face of Denmark’s multiethnic reality. Danish arguments that emphasise “dialogue” as an outcome of the cartoon affair point out that it has been a lesson in many ways, e.g. that freedom of speech is a right and not a duty; that Denmark is not a “closed” society unaffected by globalisation; that Danes have learned more about Muslims and Islam, not least about their diversity, and this has changed stereotypes (Thomsen, 2006: 234). Additionally, the affair may have challenged Danes’ self-perceptions as being a homogenous, harmonious and tolerant people, and has exposed their lack of knowledge about their immigrant co-citizens, while giving them insight into their lives and self-perceptions as a minority group (ibid: 274). A variety of new Muslim organisations and positions have emerged on the public scene. Furthermore, various Muslim organisations have signalled dialogue by initiating debate meetings and conferences explicitly for non-Muslim Danes, addressing subjects such as the cartoon affair itself, *sharia*, political Islam, terrorism, etc.

The cartoon affair can thus be seen as a breakdown of the “old” Danish model of relating to others, by transgressing the gap between “self” and “other”. It has thoroughly spelt out respective prejudices and frustrations. It also reflects a development from assuming sameness to realising difference. In that sense, the cartoon affair has led to a realisation of cultural diversity as a descriptive fact in Danish society.

A possible interpretation of the cartoon affair is that it expresses an implosion of the existing identity structures based on a relationship between “us” and “them” that

no longer work in practice. In contrast to the London bombings that led to reflections about the failure of multiculturalism (Modood, 2005), the Danish cartoon affair may reflect an implosion of the Danish ambiguous attitude towards cultural diversity. The affair thus defies assumptions about Danish society's openness towards cultural diversity. From the Muslim immigrants' point-of-view, the cartoons were seen as a last straw that broke the camel's back of imposing Danish cultural core values (in the form of freedom of speech), to a point where the imposed culture hurts. Their reaction can be seen as a request for recognition. The cartoon affair thus illustrates a core issue in the debate on multiculturalism and recognition in terms of difference or of equality. In so doing, the affair serves as a catalyst for a more realistic exploration of the question of cultural diversity in a Danish context.

Conflicts have transformative power. The current noise of the debate on immigrants might reflect a deconstruction and transformation into another position on cultural diversity that has to consider the question of multiculturalism, starting from scratch. In that light, the cartoon affair in an old nation-state such as Denmark reflects the current frictions that accompany the process of integrating Muslims into European society, and can be seen as part of the progress of Europe's already long history of integrating new social projects (Henkel, 2006). While this process is definitely not an easy one in Danish society, it still may indicate new understandings and negations of culture, diversity and national identity.

#### **TINA GUDRUN JENSEN**

Tina Gudrun Jensen holds a Ph.D. in Anthropology from the University of Copenhagen. She is a researcher at the Department for Employment and Integration at the SFI – The Danish National Centre for Social Research in Copenhagen. Her areas of expertise and research are integration, ethnicity, cultural complexity and religion. Contact: [tgj@sfi.dk](mailto:tgj@sfi.dk).

#### **Bibliographic references**

- Bauman, Gerd (2004), "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach", in Gerd Bauman and André Gingrich (eds.) *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books, 17-50.
- Borchgrevink, Tordis (1999), *Multikulturalisme: tribalisme - bløff - kompromis?* Oslo: Institutt for Samfunnsforskning.
- Catinét Research (2006), *Integrationsstatus 1. halvår*. København: Catinét.
- EUMC/SORA (2001), *Attitudes towards Minority Groups in the European Union: A Special Analysis of the Eurobarometer 2000 Survey*. Vienna: EUMC/SORA.



- Goul Andersen, Jørgen and Tobiasen, Mette (2002), "Forhold mellem religioner og mellem etnisk og religiøs tolerance", in Christian Albrekt Larsen *et al.* (eds.) *Danskernes forhold til religionen - en afrapportering af ISSP 98*. Aalborg: UNI.PRINT Aalborg Universitet, 80-100.
- Gullestad, Marianne (2002), *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hedetoft, Ulf (2006a), 'More Than Kin and Less Than Kind. "The Danish Politics of Ethnic Consensus and the Pluricultural Challenge"', in John L. Campbell *et al.* (eds.) *National Identity and the Varieties of Capitalism: The Danish Experience*. Québec & Copenhagen: McGill-Queen's University Press, 398-430.
- Hedetoft, Ulf (2006b), Denmark's Cartoon Blowback, *Open Democracy*, Accessed on 01/02/2007, [www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net).
- Henkel, Heiko (2006), "The Journalists of Jyllands-Posten are a Bunch of Reactionary Provocateurs. The Danish Cartoon Controversy and the Self-Image of Europe," *Radical Philosophy*. Accessed on 01/02/2007, [www.radicalphilosophy.com](http://www.radicalphilosophy.com).
- Hervik, Peter (2002), *Mediernes muslimer. En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark*. København: Nævnet for Etnisk Ligestilling.
- Hervik, Peter (2004), 'The Danish Cultural World of Unbridgeable Differences,' *Ethnos*, 69 (2), 247-267.
- Jensen, Tina Gudrun (2008), 'To Be 'Danish', Becoming 'Muslim': Contestations of National Identity?', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (3), 389-409.
- Knudsen, Anne (1996), *Her går det godt, send flere penge*. København: Gyldendal.
- Kühle, Lene (2004), *Out of Many, One. Atheoretical and Empirical Study of Religious Pluralism in Denmark from a Perspective of Power*. Aarhus: University of Aarhus.
- Modood, Tariq (2005), 'Remaking Multiculturalism after 7/7,' *Open Democracy*. Accessed on 01/02/2007, [www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net).
- Modood, Tariq *et al.* (2006), 'The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration,' *International Migration*, 44 (5), 3-62.
- Mouritzen, Per (2006a), "The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State religion and Islam in Danish Political Culture," in Tariq Modood *et al.* (eds.) *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. London: Routledge, 70-93.
- Mouritzen, Per (2006b), "Kulturbegreber og kulturproblemer i liberal multikulturalisme," in Simon L. Jørgensen and Morten Sandberg (eds.) *Kulturlighed - temaer om kulturel identitet*. Aarhus: Philosophia, 85-122.
- Salamon, Karen Lisa Goldschmidt (1992), "I grunden er vi enige. En ekskurs i skandinavisk foreningsliv," *Tidsskriftet Antropologi*, 25, 105-116.
- Sjørsløv, Inger (2004), "Alterity as Celebration, Alterity as Threat: A Comparison of Grammars between Brazil and Denmark," in Gerd Bauman and André Gingrich (eds.) *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books, 79-98.
- Stolcke, Verena (1995), "Talking Culture," *Current Anthropology*, 36 (1), 1-13.

- Thomsen, Per Bech (2006), *Muhammedkrisen*. Copenhagen: People's Press.
- Tobiasen, Mette (2003), "Danskernes verden var den samme efter 11.september: terror, islam og global solidaritet," in Jørgen Goul Andersen and Ole Borre (eds.) *Politisk forandring. Værdipolitik og nye skillelinjer ved folketingsvalget 2001*. Aarhus: Systime Academic, 347-362.
- Togeby, Lise (2003), *Fra fremmedarbejder til etniske minoriteter*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- [www.ugebrevet.a4.dk](http://www.ugebrevet.a4.dk) 'Muhammed-krisen har rensset luften' (29.01.2007)

## IS THE ISLAM IN ISLAMOPHOBIA THE SAME AS THE ISLAM IN ANTI-ISLAM; OR, WHEN IS IT ISLAMOPHOBIA TIME?<sup>8</sup>

ABDOOLKARIM VAKIL

KING'S COLLEGE, UNIVERSITY OF LONDON, UK

to invoke the history of a concept is not to uncover its elements, but to investigate the principles that cause it to be useful – or problematic.

Ian Hacking

When can one speak of Islamophobia? In a nutshell, the approach in this paper is to ask not when the term Islamophobia was coined but what political language was required for the concept of Islamophobia to be meaningful. If Islamophobia, *a la* Runnymede<sup>9</sup>, “(was) coined because there (was) a new reality that need(ed) naming”, and, more crucially, “so that it (could) be identified and acted against”, *contra* Runnymede, what is significant is not *what* it names, which is also not a centuries old fear and dread of Islam and Muslims (much less the “unfounded(ness)” of such hostility), but rather *that* it names; and in naming, the namer it bespeaks rather than the named. Quite the opposite of victimhood, then, Islamophobia is about contestation and the power to set the political vocabulary and legal ground of recognition and redress. It is about the subjectification of Muslim political subject(ivity)s. What is called for, then, is less a history of Islamophobia than its

---

<sup>8</sup> This paper was first published in Sayyid, S. and Vakil, AbdoolKarim (eds) (2008), “Thinking Thru’ Islamophobia Symposium Papers”, *CERS e-working papers*, 12 (Available at: <http://www.sociology.leeds.ac.uk/research/ethnicity-racism/cers/working-papers.php>).

<sup>9</sup> (Editors’ note: A reference to the influential definition of Islamophobia proposed by the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia chaired by Gordon Conway, whose landmark report was published in 1997).

genealogy. What are the conditions of possibility of the wielding of Islamophobia as an epistemological machine of war? In cipher: on the one hand, the de-theologisation of Islam, and de-racing of racism; on the other, the de-centring of the West and the forging of a Muslim (Islamist) politics. Laying clues to the cipher is the purpose of this paper.

#### **FROM THE SCOURGE OF GOD TO AKI'S G-HAD**

One crucial step which Edward Said emphasised was the restructuring of Orientalism out of the prison-house of Christian theological categories into secular, historical, comparatist, classificatory and ultimately civilisational ones – a restructuring which involves both the secularisation of categories, but also, their re-habitation by a “reconstructed religious impulse”: M. H. Abrams’ “Natural Supernaturalism” (Said, 2003: 116-122). This is not the place to revisit the secularisation/reoccupation debate, but we must remain alert to its unresolved subsumption here. Moreover, if we carry from Gil Anidjar the unsettling provocations that it was “Hegel who invented the Muslims”, or that it is to the Nazis that we owe the recognition of Islam as “the paradigm of religiosity”, both these considerations will considerably caution against a too rushed, or linear, periodisation of what is involved in the process Said was getting at (Anidjar, 2003: 133; 2008: 19).<sup>10</sup>

#### **LOCATING THE WHEN: READING BIN LADEN WITH D. QUIXOTE**

In a eulogy to the late Edward Said, Ania Loomba recalled his answer to the charge of *Orientalism's* willful disregard of the heterogeneities of imperialist conceptions of the Orient. His answer reiterated the book’s argument about the enduring deep structure of Orientalism, and the recurrence of its basic premise; a recurrence which, for the interview, he illustrated by reference to the re-appropriation of the civilisational boundary making in Huntington’s *Clash of Civilizations* – it’s “been there all along, I mean, for hundreds of years”, which “doesn’t mean its the same” (Loomba, 2003: 12-14).<sup>11</sup> In what was intended as a tributary exploration of the legacy of Said to postcolonial critique, Loomba went on to develop his point in respect of the relation between racism and colonialism and its repeating and appropriation of images and tropes. As in both her previous and subsequent work, she did so by drawing on Etienne Balibar’s discussion of neo-racism. Two points may be noted. Firstly, as elsewhere, Loomba, following Balibar’s lead in tracing the prefiguration of cultural

---

<sup>10</sup> For a useful introduction to Anidjar’s project in his own words, see the “Introduction” to *Semites* and the earlier Q&A Asia Source interview [http://www.asiasource.org/news/special\\_reports/anidjar4.cfm](http://www.asiasource.org/news/special_reports/anidjar4.cfm).

<sup>11</sup> For the original full text of the passage quoted see Edward Said, 1998: 84.

racism to the Spanish Inquisition, suggests that in this respect it is useful to go back to a consideration of Renaissance cultural stereotypes, and insists on the articulations between colour and religion in Renaissance England and wider European imperial circulations, to explore continuities and discontinuities of the kind a terminological historicism would foreclose. Second, and more narrowly to the point here, to this Loomba adds that “Balibar is thinking of contemporary anti-Semitism, but also of the rise of Islamophobia”. Now, Balibar, both in the text cited, of 1991, as indeed since, does refer to Arabophobia (and its confusion of “Arabness” and “Islamicism”), but not of Islamophobia (Balibar, 1991: 24).

Briefly, three points can be made here. First, that, as the very term and strategy of postcolonialism and postcolonial critique entails, we eschew linear readings and the logics of contained periodisations in our approach to problematics such as racism and Islamophobia. For the project of a more comprehensive exploration of the genealogy of Islamophobia this means two things: that we do not merely extend *back* to a consideration of articulations of the exercise of power, categorisation and exclusion (in the workings of the medieval persecuting society, Renaissance “encounters”, conquest and Slavery, Early Modern state formation and Inquisitorial practices, Enlightenment universalism and imperialism, through to nineteenth century colonialism and scientific racism), but read them *sideways*, as a “contrapuntal copresence” to reading the contemporary.<sup>12</sup> But also, that we do so through different grids: if, with Loomba, we read race back to, and for, tropologies of difference (ideologies of otherness in “ideas about skin colour, location, religion, rank and gender”)<sup>13</sup> in the Balibarian mirror of the naturalisation of culture; with Barnor Hesse, what we are tracing in race is, rather, following Fanon, colonial categories and techniques of social administration as a “relationship of governance”, and through the counterposition of this subaltern reading of racism, read for the “creolisation” of “political formations”.<sup>14</sup> The difference, for us, can be put thus: with Loomba, race is opened to encompass the racialisation of religion; with Hesse, via Talal Asad, “religion” is itself a product of articulations of governance. The two other points will come across more clearly in re-citing more fully the passage from Loomba’s eulogy to Said:

---

<sup>12</sup> The phrase is Ato Quayson’s (2005), drawing on Said (though, strangely, race is entirely absent from his discussion).

<sup>13</sup> See particularly chapters 1 “Vocabularies of Race” and 2 “Religion, Culture, and Racial Difference” in Ania Loomba (2002).

<sup>14</sup> See the interview with Barnor Hesse (2003) by Patricia A. Lott for the quotations, and Hesse (2004) for development.

Etienne Balibar has suggested that we are faced with the resurgence of neo-racism (or what he calls “racism without race”) (...) In suggesting this, Balibar is thinking of contemporary anti-Semitism, but also of the rise of Islamophobia which since his essay was written, and especially after 9/11, has indeed become a global phenomenon. The language of such Islamophobia invokes the Crusades, freezes the Islamic world in a medieval past, and depends upon the recirculation of a very old repertoire of images, a division between “us” and “them” that does not reflect but seeks to manage a far more complex reality. Of course this division is not static and today it cannot be mapped onto a simple East-West binary, as some of the most pernicious articulations of anti-Muslim sentiment is now to be found among Hindu fundamentalists (both in India but also elsewhere). (Loomba, 2003: 13)

The first point concerns Loomba’s use of “Islamophobia”. On the one hand, that it is deployed re-descriptively to designate what Balibar refers by other names or in different terms; on the other, that Loomba’s use of the term, the coalescing of the term in her own work is itself, like the visibilisation of the phenomenon, “especially” a 9/11 effect.<sup>15</sup> If, as I have been arguing, the genealogy of Islamophobia is that of the legitimacy of speaking the name, the re-description is what matters here. To a genealogy of Islamophobia, what is at stake is not whether Loomba is faithful to the “spirit”, let alone the fact, of Balibar’s text, but Loomba’s own use of the term.

The second point pertains to the distabilising problematisation that her last claim poses back to Said’s opening response. He argued that the basic premise redeployed anew repeated the same basic gesture of mapping as ontological distinction of West and East. Even while repeating this very claim in respect of contemporary Islamophobia’s reiteration of anti-Islam(ic) tropes, Loomba throws that mapping out of joint with the claim that a Hindu fundamentalist discourse of Islamophobia re-centres the lines of battle onto different histories, narratives, symbols and geographies. Two possible responses can be suggested: one, Indian nationalist and Hindutva Islamophobia, while not reducible to it, were, particularly in their historical narratives, grafted onto British colonial historiography of India.<sup>16</sup> But,

---

<sup>15</sup> Absent from Loomba (1998), but present in its 2nd edition (2005, p.217); absent from Loomba (1999, reprinted in 2000), but present in the *Shakespeare* book (2002), which otherwise recycles the same points and references (including Balibar).

<sup>16</sup> See Amalendu Misra’s discussion of “The legacy of British Historiography” (2004: 189-229) for an overview of the texts and topics; and Patrick Wolfe (2002: 374), for a concise statement of the point and the way it continues to structure the terms of such critical interventions as Spivak’s, with whose *Critique of Postcolonial Reason* Wolf is here concerned; for how the colonial categories connect with the related

second, nevertheless, the argument does opens up to a necessary location of Islamophobia. Here, a tentative answer advanced by Sayyid and Vakil (2008) is a fourfold siting of the structures of Islamophobia: western plutocracies, Muslimstan, and the Islamicate and the non-Islamicate Most of the World.

### THE BEGINNING OF HISTORY AND THE FIRST ISLAMOPHOBE

Returning, yet again, to the question of the legitimacy of speaking the name of Islamophobia, we come now to a different prospection: first uses of the term “Islamophobia”. First use, to paraphrase Bernard Bernasconi (2001: 11), depends on “what one takes to be significant about the concept” and whether one believes what defines the moment it is introduced is “the first usage of the word in the required sense or the definition that secures its status and influence”. Clearly, whatever weight may be attached to claims by some (such as Zaki Badawi, and Fuad Nahdi – AAVV, 2002: 182<sup>17</sup>) to having coined the term, the case that may be made for the possible influence of Edward Said’s use of the term in print in 1985 (in three different print contexts reaching, crucially, both an academic and an activist anti-racist readership)<sup>18</sup>, or its by now conventionally cited first use in wider readership media in 1991<sup>19</sup>, it remains the case that what secured its status in the present usage was its adoption by the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, in its title and terms of reference, in 1996, and, especially, in its Report, the following year.

On this, four points. First, while the Commission’s use of the term secured its international currency, the term emerged among Muslims. As the Commission’s Chair, Gordon Conway (whose personal dislike for the “ugly word” was several times publicly expressed) acknowledges in his Forward to the Report, the Commission “did not coin the term Islamophobia. It was already in use among sectors of the Muslim community” (Conway, 1997: iii).<sup>20</sup>

Second, and reinforcing the point, Muslim mobilisation around the term (as even cursory perusal of the *British Muslims Monthly Survey* reveals) was immediate and widespread finding expression in media monitoring, seminars, Muslim media features

---

extensive debate on the construction of communalism and Hindu-Muslim conflict in India, see Peter Gottschalk (2007).

<sup>17</sup> I am indebted to Jamil Sherif for this reference.

<sup>18</sup> For a skeptical take on Said’s twinning of Islamophobia and Antisemitism (which, moreover, pits anti-semitism on the Zionist lines of a transhistorical hatred) as a rhetorical flourish with strategic intent, see James Pasto (1998: 472).

<sup>19</sup> The conventionally cited reference, following the OED, being an article in the US magazine *Insight* of 4 February 1991.

<sup>20</sup> In the “Introduction” to the Report (p.1), it is stated that the word “was coined in the late 1980s”.

on the Report, and the visibility of the term by ordinary Muslims to describe and denounce incidents and patterns of discrimination.<sup>21</sup>

Third, the repertoire of dismissive and critical responses to “Islamophobia” can also be discerned in the immediate responses to the Consultation Paper and the Report: as exemplified by the Reverend Dr. Patrick Sookhdeo’s repeated charge that it fails to distinguish between race and religion, and that it will be deployed to stifle “legitimate” criticism against Islam and Middle Eastern governments; Fay Weldon, who in a replay of her Rushdie affair polemics reduces the issue to fundamentalisms decontextualised of relations of power and racism and sees the Report’s thrust as paving the way to stifling reasonable criticism; and Polly Toynbee’s “In Defence of Islamophobia” which, in addition to separating religion entirely from race, equates “Religiophobia” with rationality itself.<sup>22</sup>

Lastly, while the dynamic set off by consultations and fact-finding missions of the Commission’s working group, the publication of the Report, and its reception, contributed positively and enormously to framing the realities of Muslim life through the concept of Islamophobia, the conceptualisation of “Islamophobia” itself was, and has remained (as a number of constructive sympathetic critiques have already advanced<sup>23</sup>) “undertheorised”.<sup>24</sup> One such weakness concerns the formulation and conceptualisation of “phobic” views as “closed views”. It should be noted, of course, that the Commission itself moved to strengthen areas of weakness of the original 1997 Report in its second incarnation, now for the Uniting Britain Trust and under the Chairmanship of Richard Stone. Thus besides confronting the new realities of the post 9/11 and “war on terror” contexts and climate of Islamophobia (which includes acknowledging that “combating Islamophobia within Britain necessarily involves engaging with the neo-conservative views of world affairs”), the 2004 Report explicitly considers the notions of “Institutional Islamophobia”, and “anti-Muslim racism”, problematising the objections, particularly from the liberal left, centred on a distinction between race and religion. But discussion of these is minimal, and

---

<sup>21</sup> See the *BMMS*, vols IV and V for 1996 and 1997: examples include, the Muslim News launch of media monitoring in September 1996; a public meeting organised by the Wycombe Race Equality Council in March 97; a seminar on “Islamophobia – its features and dangers” organised by the Indian Muslim Federation and the London Borough of Waltham Forest in May; a Q-News “exclusive” on the Report’s findings ahead of its publication in October 1997; the conference “Islamophobia – the oldest hatred”, organised by the Muslim Parliament on 19 October which brought together Muslim leaders from across Europe to discuss the problem of Islamophobia; and the founding of the Islamic Human Rights Committee by the Muslim Parliament that year, to pursue cases of Islamophobic discrimination.

<sup>22</sup> Weldon, cited in the *Independent on Sunday* (02.03.97) (which should be read with Weldon (1989); Dr Patrick Sookhdeo in *Church Times*, (28.02.97), and the *New Christian Herald* (22.03.97); Polly Toynbee, “In defense of Islamophobia” *Independent* (23.10.97); *BMSS*, vol. V (1997).

<sup>23</sup> Precisely the situation which the CERS Workshop sought to address (see Sayyid and Vakil 2008 for the draft papers presented).

<sup>24</sup> See for example Chris Allen (2007).



ultimately without consequence to its conceptualisation of Islamophobia or its workings which remains tied to the dichotomy of open and closed views and the bedrock of “reasoned” and “blind hatred against all of Islam”.<sup>25</sup>

It is generally accepted that the international currency of the term “Islamophobia” was established by the Runnymede Trust and debates in Britain; from here, it entered other national contexts and debates, both re-shaping and being shaped by its deployment in particular configurations of power, and was adopted by international monitoring bodies. This raises some minor and some important questions which it is largely beyond the scope of this paper to deal with. One concerns the sense in which the various transliterations of the term into other languages (e.g. *islamophobie* in French, *islamofobia* in Spanish, *Islamofobya* in Turkish) come to re-articulate existing mobilisations of community activisms and anti-racist struggles and alliances (whose previous rallying terminology reflected both the vernacular anti-Muslim/Islamic and racist vocabularies, and colonial categories, and the layered terrain of national political, anti-immigrant, anti-clerical histories, and, not least, Muslim public voices<sup>26</sup>), with debates and agendas sited from the British context. And whether, neologism aside, in each context such re-clustering through and around the Runnymede concept and agenda represent a move forward for Muslims. Another, returns us to the core of the argument here. It is not, nominalistically, the term Islamophobia per se that has been argued for here, but the meaning it relationally configures in tension with the terms, and conceptions, it is privileged over and against (xenophobia, racism, intolerance, anti-Islam, anti-Muslimism, etc), and specifically so, in respect of the performative, and the enunciator it legitimates. In the British context, this work is, today, done by the term “Islamophobia”; but elsewhere, it may be done by different words. Conversely, the mere fact of the same word elsewhere or at other times, does not mean it does the same work.

Actually, the term Islamophobia was first used in print in French (“*islamophobie*”) in the last days of the First World War and in its immediate aftermath. Several points are significant in respect of this first use. Firstly, the term is used by its authors, Étienne Dinet and Sliman Ben Ibrahim, twice, and consistently, in two complementary works: a biography of the Prophet (on which Dinet had been involved

---

<sup>25</sup> *Commission on British Muslims and Islamophobia* (2004).

<sup>26</sup> Vincent Geisser’s mapping of the French case, structured by French Republican laicism and fractured by the traumas of the two Algerian complexes, the colonial war and the Islamist civil war, featuring prominent walk-on parts for the “moderate”, “enlightened”, “arabophile but islamophobe”, native informant “Muslim islamophobes”, or “Muslim facilitators of Islamophobia”, whose rabid “islamistophobia” gives manifest expression to latent Islamophobia, is a good example (Geisser, 2003).

since around the time of his taking the Shahada and the name Nasr-ed-din, in 1913), published in 1918, and again in a companion essay, conceived and announced at the same time, but concluded in 1921. Second, both authors were Muslims, and the works assume an explicit Islamicate register. It is from a desire to produce a specifically Muslim perspective, free of Orientalist distortions, that *La Vie de Mohammed, Prophète d' Allah (The Life of Muhammad, The Prophet of Allah*, significantly dated as completed 27th Ramadan 1334/ 28 July 1916) results. And it is in the course of confronting such orientalist distortions, of delegitimizing the claims of critical erudition and scholarly neutrality of such authors by exposing at work rather a willful negation of the Islamic perspective – the transcendence of the Qur'anic revelation and prophetic mission, no less than the Islamicate traditional corpus – that the term Islamophobia is employed. Thirdly, the term, first employed in the Preface to *La Vie*, consubstantiates and is informed by the critique of such orientalist perspectives fleshed out in the essays of the 1921 companion piece, *L' Orient Vu de L'Occident (The Orient Seen from the West)*.<sup>27</sup> It is but provocatively that Dinet and Sliman's *Critical Essay* has been compared, for its "sainte colère" (righteous anger), to Said's *Orientalism* (Poillon, 1997: 122), and it would be preposterous to suggest any comparisons in their respective critiques of Orientalism, but a critique of a textual Orientalism (l'orientalisme qui travaille exclusivement "sur le cadaver"), it is. And (for all that it embodies a belated ethnographic Orientalism of its own) not only does Dinet and Sliman Ben Ibrahim's work write –and paint– back to Western Orientalist representations, it articulates these in an avowed and wider frame of political representation of Muslims, in connection with both Muslim loyalty and sacrifice in the cause of the Great War (and besides practical assistance, and advocacy on behalf of convalescing Muslims and Islamic funerary observances for the dead, *La Vie* was dedicated "A la mémoire des musulmans morts pour la France"<sup>28</sup>). And this advocacy, and the politicisation of the frustration over the French failure to recognise and translate recognition of Muslim sacrifices into parity of citizenship, while never leading to sympathy for the independendist cause, found (mostly private but passionate) expression in criticism of France's colonial relation to

---

<sup>27</sup> The 1918 English translation of *The Life* translates that works' reference to this forthcoming pamphlet under the English title of "The East Seen from the West", but I have here used Orient as more in keeping with its explicit critique of Orientalism. The reference, targetting the Belgian Jesuit Orientalist Henri Lammens, is in justification of the need to expose "à quel degré d'aberration l'Islamophobie pouvait conduire un savant", (p.26).

<sup>28</sup> A patriotic dedication which the English translation, literally reinscribes and re-sites as: "This work is dedicated by the author and his collaborator to the Memory of the Valiant Moslem Soldiers particularly those of France and England who, in the Sacred Cause of Right, Justice and Humanity have piously sacrificed their lives in the Great War of the Nations".

Algeria.<sup>29</sup> Considered together with Dinét's understanding of the ummatic dimension of Islam, dramatically represented (in terms of religious fraternity but not without political overtones<sup>30</sup>) in the culmination of the pilgrimage rites on the plain of Arafat, the coining of Islamophobia acquires a deeper resonance.

Lastly, two further things should be noted. Such is the compelling consistency and fullness of Dinét and Sliman's use of the term Islamophobia that in her study of Dinét, his biographer, Denise Brahimi, comes to use it herself. And does so, not merely to describe what she plainly sees as the ideological standpoint of the project of *La Vie de Mahommed*, which, in characterising it as "de récuser la fausse science islamophobe et l'erudition" she may be said to be merely paraphrasing their own words, but, more significantly, in her description of Dinét at the end of his life, and of his politicised understanding of Islamophobic colonial relations, where she plainly has made the term her own (Brahimi, 1984: 138 and 154<sup>31</sup>).

Second, though when the book was translated into English that same year of 1918, in the English translation "islamophobie" is rendered as "feelings inimical to Islam", and thus failed to make it into English from the French, the first use in print in English is, arguably, of francophone inspiration, but what is of interest, is its diametrically opposite deployment from Dinét and Sliman's. It occurs in the context of an article by the Egyptian Dominican islamicist (with long missionary experience in Algeria) Georges Chahati Anawati, engaging the work of Gustav von Grunebaum. What is of interest here is that his use of the term recalls that by Dinét and Sliman, and its meaning, but inverted: it names not the fanatic orientalist assault on the Islamic corpus, such as that by Lammens which Dinét denounced, but the Muslim interdiction of legitimate orientalist scholarly textual critique, for "what makes the task difficult, perhaps impossible, for a non-Muslim is that he is compelled, under penalty of being accused of Islamophobia, to admire the Koran in its totality and to guard against implying the smallest criticism of the text's literary value" (Anawati, 1976: 124). While, between them, Dinét and Sliman's and Anawati's uses of the term already configure the current battles over the (il)legitimacy of the concept; for all that, neither prefigures the contemporary meaning which interests us here. To reiterate,

---

<sup>29</sup> In one biographer's words, "Dinét est véritablement ulcéré de l'ingratitude dont la France fait preuve vis'à vis des musulmans qui se sont battu pour elle" (Brahimi, 1984: 140).

<sup>30</sup> Quoth the Prophet: "The Moslems are as one body: the pain in any single limb gives rise to fever and insomnia in the whole of the frame". On the Arafat, Islam has nothing to fear from enemy spies; it can make good its losses and prepare its future. Despite its disasters, it is more alive than ever!". My reading of Dinét's discussion of the decline of Islam is considerably at odds with Ruth Roded's in her stimulating critique of Dinét and Sliman's gendered representations in the Life of the Prophet (Roded, 2002).

<sup>31</sup> The latter reads: "Sur le plan politique, nous savons déjà qu'à la fin de sa vie, il n'a pas d'illusions. Il a pu se rendre compte, dès son retour à Alger, que l'islamophobie y régnait avec violence".

what interests us, therefore, is neither the historical use of the term, or its nominalistic usage, but its deployment in terms of a particular genealogy, one which bespeaks a Muslim making.

Not, then, when is it legitimate to speak of *islamophobia*, but when is it legitimate to speak of Islamophobia? That is the question.<sup>32</sup>

### **ABDOOLKARIM VAKIL**

Abdoolkarim Vakil is a Lecturer in Portuguese History and Head of the Department of Portuguese and Brazilian Studies at King's College London. His research interests are in nationalism and discourses of national identity; historiography and the politics of heritage and representation; the history and governance of Muslims in colonial and post-colonial Portugal. *Thinking Through Islamophobia*, co-edited with S. Sayyid will be published by Hurst in 2009. A past Chair of the Muslim Institute Symposia he is currently involved in setting up a blog site for the London based Muslim News which he will co-edit. Contact: [abdoolkarim.vakil@kcl.ac.uk](mailto:abdoolkarim.vakil@kcl.ac.uk).

### **Bibliographic references**

- AAVV (2002), *Oral Evidence to the Select Committee on Religious Offences in England and Wales* (Vol II, Session 2002-2003, 182, 23rd October 2002).
- Allen, Chris (2007), "The 'first' decade of Islamophobia: ten years of the Runnymede Trust Report 'Islamophobia: a challenge for us all'" (available at [www.chris-allen.co.uk](http://www.chris-allen.co.uk)).
- Anawati, Georges C. (1976), "Dialogue with Gustave E. von Grunebaum", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1), 123-128.
- Anidjar, Gil (2003), *The Jew, The Arab: A History of the Enemy*. Stanford: Stanford UP.
- Anidjar, Gil (2008), *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford UP.
- Balibar, Etienne (1991), "Is there a Neoracism", in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein (eds), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 17-28.

---

<sup>32</sup> See 'Talking Back Muslim', a contribution to a working bibliography on Islamophobia compiled by Vakil for Sayyid and Vakil (2008).

- Bernasconi, Robert (2001), "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", in Robert Bernasconi (ed.), *Race*. Oxford: Blackwell, 11-36.
- Brahimi, Denise (1984), *La Vie et l'oeuvre de Etienne Dinet*. Paris: ACR.
- Commission on British Muslims and Islamophobia (2004), *Islamophobia: issues, challenges and action. A Report*. Stoke on Trent: Trentham Books.
- Conway, Gordon (1997), "Foreword", in *Islamophobia a Challenge for us all*, The Runnymede Trust.
- Dinet, Etienne and Ibrahim, El Hadj Sliman Ben (1937), *La Vie de Mohammed Prophète d'Allah*. (Paris: Edition G. P. Maisonneuve/Paris: Piazza, 1918). (English translation as *The Life of Mohammed, The Prophet of Allah*, Paris: Paris Book Club, 1918).
- Dinet, Etienne and Ibrahim, Sliman Ben (s. d.), *L'Orient Vu de L'Occident: Essai critique*. Paris: Piazza-Geuthner (text dated as completed, 28 Dhul Hijja 1339/ 2 September 1921).
- Geisser, Vincent (2003), *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Decouverte.
- Gottschalk, Peter (2007), "A category difference: Communal identity in British epistemologies", in John R. Hinnells and Richard King (eds.), *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*. London: Routledge, 195-210.
- Hesse, Barnor (2003), "New Directions in African Diasporic Thought", *The Diaspora*, Spring, 6-7.
- Hesse, Barnor (2004), "Im/plausible Deniability: racism's conceptual double bind", *Social Identities* 10 (1), 9-29.
- Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Loomba, Ania (1999), "Delicious Traffic': Alterity and Exchange on Early Modern Stages", *Shakespeare Survey*, 52.
- Loomba, Ania (2000), "Delicious Traffick': Racial and religious difference on early modern stages", in Catherine M. S. Alexander and Stanley Wells (eds.), *Shakespeare and Race*. Cambridge: CUP, 203.
- Loomba, Ania (2002), *Shakespeare, Race and Colonialism*. Oxford: OUP.
- Loomba, Ania (2003), "Remembering Said", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23 (1&2), 12-14.
- Misra, Amalendu (2004), *Identity and Religion: Foundations of anti-Islamism in India*. New Delhi: Sage.
- Pasto, James (1998), "Islam's Strange Secret Sharer': Orientalism, Judaism, and the Jewish Question', *Comparative Studies in Society and History* 40 (3), 437-474.

- Poillon, François (1997), *Les deux vies d'Étienne Dinet, peintre en Islam. L'Algérie et l'héritage colonial*. Paris: Balland.
- Quayson, Ato (2005), "Translations and transnationals: pre- and postcolonial", in Ananya Jahanara and Deanne Williams (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages*. Cambridge: CUP, 253-268.
- Roded, Ruth (2002), "Modern Gendered Illustrations of *The Life of the Prophet of Allah* - Étienne Dinet and Sliman Ben Ibrahim (1918) ", *Arabica* 49 (3), 325-359.
- Runnymede Trust (1997), *Islamophobia: a challenge for us all: report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: The Runnymede Trust.
- Said, Edward (1985), "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, 1, 89-107.
- Said, Edward (1985), "Orientalism Reconsidered", *Race & Class*, 27 (2), 1-15.
- Said, Edward (1985), "Orientalism Reconsidered", in Francis Barker *et al.* (eds.), *Europe and Its Others*. Colchester: University of Essex, 14-27.
- Said, Edward (1998), "In Conversation with Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul, and Ania Loomba" (New Delhi, 1997), *Interventions*, 1 (1), 81-96.
- Said, Edward (2003), *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Sayyid, S. and Vakil, AbdoolKarim (eds) (2008), "Thinking Thru' Islamophobia Symposium Papers", *CERS e-working papers*, 12 (Available at: <http://www.sociology.leeds.ac.uk/research/ethnicity-racism/cers/working-papers.php>).
- Vakil, AbdoolKarim (2008), 'Talking Back Muslim: A Selected Bibliography on Islamophobia', in S. Sayyid and AbdoolKarim Vakil (eds) (2008), "Thinking Thru' Islamophobia Symposium Papers", *CERS e-working papers*, 12 (Available at: <http://www.sociology.leeds.ac.uk/research/ethnicity-racism/cers/working-papers.php>).
- Weldon, Fay (1989), *Sacred Cows: A portrait of Britain, post-Rushdie, pre-Utopia*, London: Chatto & Windus.
- Wolfe, Patrick (2002), "Can the Muslim Speak?", *History and Theory*, 41, 367-380.

## **ANSWERING THE MUSLIM QUESTION: THE POLITICS OF MUSLIMS IN EUROPE**

**S. SAYYID**

**UNIVERSITY OF LEEDS, UK**

When we are afraid of others we believe that they hate us, and when we think they hate us we doubt our own legitimacy.

Paul Veyne

### **INTRODUCTION**

“In heart I am a Moslem (sic); in heart I am an American; in heart I am Moslem, in heart I'm an American artist...”, so said Patti Smith. This was way back before the Islamic Revolution, before the Rushdie affair, before *Affair Foulard*, before the murder of Theo van Gogh, before the Danish cartoon affair, and of course, before the war on terror. It is increasingly difficult to imagine, from today's perspective, how it would be possible to establish an equivalence between American, Muslim and Art. Does not America and Muslim signify opposition between Western and non-Western and does not antagonism between Art and Muslim represent a deep antagonism between rigid orthodoxy and enlightened self-expression? Since at least the 1990s, there has been a huge growth in interest about the Muslim presence in Western plutocracies. Part of this interest has been due to series of moral panics, as noted above. What unifies these moral panics - despite their local contexts and specific histories - is the way in which mobilization of Muslim identity has raised questions about national identity and belonging. Increasing interest is also due to the way in which the security threat - as posited by the 'war on terror' - has been focused on the Muslim question as a means of reconfiguring the liberal-democratic contours of

Western plutocracies. The responses to the attacks in the United States on 11 September 2001, Madrid on 11 March 2004 and London on 7 July 2005 have been the most obvious examples of the way in which issues of national security have become conflated with issues of national cultural integrity. The very continuity of Western liberal-democratic traditions is being contested around the figure of the Muslim. The metaphorical excess of “Muslim” and “Western” points to the politicization of these labels, since they operate as surfaces of inscription for a wide range of demands and mobilizations that are not reducible to the facticity of being Western or being Muslim. Islam and the West become the names of antagonistic global projects which increasingly polarize the world and its history. It is in this context that the presence of ethnically marked populations in the European Union, which increasingly define themselves and are defined by others as being Muslim, assume a critical importance.

The regulation and disciplining of Muslim-ness has become a mechanism by which the state authorities have been able to introduce measures which seemingly threaten to roll back many of the cherished democratic institutions and practices of civil society. As William Connolly (2005: 6) writes:

The cold war generated McCarthyism as an extreme response to the threats that the Soviet Union posed to Christian faith and capitalism together. The terrorism of Al-Qaeda, in turn, generates new fears, hostilities, and priorities. The McCarthyism of our day, if it arrives, will connect internal state security to an exclusionary version of the Judeo-Christian tradition.

Thus the Muslim question is not only of importance for ethnographers, urban planners, and local government officials; it is currently at the heart of the debates about the nature of European-ness itself.

On the one hand, it is assumed that the presence of so many Muslims in the urban heart of the European Union subverts the binary opposition between Islam and the West. On the other hand, it is argued that the persistence of Muslims in Europe constitutes one of the gravest threats to European societies and cultures – in that it provides the sea in which the jihadist infiltration of Europe can proceed. Thus, the presence of Muslims *qua* Muslims has a general resonance that goes beyond the actuality of Muslims living in the European Union. One way proposed to resolve this dilemma has been to articulate a European Islam. This approach emerges from diverse points of the political spectrum and from some who are hostile to Islam and



Muslims as well as from those who are not. So what would a European Islam look like?

One approach that we can immediately dismiss, is one that uses a geographical notion of Europe to locate European Islam – in Andalusia, or Islamicate Sicily, or Bosnia, or in the ‘indigenous’ Muslim populations like Pomaks in Bulgaria, or Tartars in Finland. Historically, the idea of what became Europe was based on the exclusion of what had been under Islamicate control, hence instances of European Islam, if they are to be substantive, cannot be reduced to a retrospective projection of cartographic exercises.

Another approach that we can also reject quickly is that which understands European Islam as simply an ethnographic description. In other words, that Muslims living in Europe are going to inflect their Islam with European accents. It is really not that interesting (or that novel) to say that Islam in Europe is different from Islam in Muslimstan. No doubt Muslims in Germany, in Paris or in Bradford have particularities that they may not share with Muslims living in Thailand, in Amsterdam or Utrecht. These local inflections however do not constitute distinct multiple “little Islams”. The attempt to argue for a world of multiple Islam is a rather hurried response to the threat of essentializing Islam. Multiple Islams would only make sense if they could be said to exist in splendid isolation from each other, hermetically sealed and unaffected and fully self contained in whatever locale (it is not clear what would be the proper zone of demarcation of these multiple Islams. Would there be a British Islam or Islam for London or Manchester?) One does not need to posit an essence to Islam to argue that Islam is not reducible to its ontic manifestations. All the particular expressions of Islam do so in the name of a singular Islam: at the most, we have rival projects to interpret a singular Islam.<sup>33</sup> Indeed, it is precisely the existence of a singular Islam as signifier that allows the constitution of an Islamicate politics, in which Muslims (and also non-Muslims) wage wars of interpretation to attach the signifier of Islam to the signified of their various specific projects. The knowledge that Islam may be used as the means of articulating a multiplicity of positions is not grounds to assume that we are dealing with distinct multiple Islams. Dialectal variation is not sufficient to constitute a distinct language, nor should it cause us to jump to the conclusion that these local attunements and particularities of Muslims posit distinct Islams.

If we reject the cartographic and ethnographic descriptions of European Islam as being either banal or flawed, then what, if anything, can be meant by the idea of a

---

<sup>33</sup> See Sayyid, 2003, for a critique of the notion of local little Islams, pp. 34-36.

European Islam? To answer this question requires abandoning the primacy of the matrix of ontic studies. That is, studies that posit an essence that underpins (and predetermines) any subsequent investigation (Thomson, 2006). For the most part, depictions of Muslims in Europe (including official, journalistic, academic and popular) are represented in terms of an 'immigrant imaginary' (Sayyid, 2004; Hesse and Sayyid, 2006). This immigrant imaginary provides a reservoir of highly mobile tropes which have been used over time to mark out various groups of ex-colonial and ethnically marked settlers.

### **THE IMMIGRANT IMAGINARY**

The immigrant imaginary is a series of identifications by which the emergence of non-Europeaness within the spaces of naturalized Europeaness is made comprehensible, coherent and concrete. The immigrant imaginary is a product of various historical constructs around notions of Europeaness; its representations are penetrated by various discursive practices culled from coloniality, racism, and Orientalism. These elements are marshalled and represented as way of understanding postcolonial settlement of Europe by resignifying the relationship between peoples and places in the context of displacement of Europeaness from the centre of the world. It is possible, at the analytical level, to distinguish four key features of this imaginary.

First, the immigrant imaginary sees distinction between the host society and the immigrants as being ontological. Immigrants and host societies refer to different order of being. This difference is marked in a variety of ways. The immigrants' food smells, their music is loud, their family structures are either anarchic or oppressive, their everyday conduct is different from that of "normal people." Whereas the host society has networks, immigrants have kinship; whereas the host society has modernity, the immigrants are tradition-bound. Or, for example, consider the way in which "settler" communities have too often been considered to be outside the pale of proper politics. It is thought that their activities can be explained in terms of "factionalism" or machinations of egotistical community leaders.

Secondly, the immigrant experiences are seen as either an exotic or banal. The tendency to exoticize treats the immigrant as representing something exceptional: a manifestation of difference, expressed in signifiers of ritual, dress, and life in general. This is countered by the seemingly opposite tendency to make the immigrant the same. The bland sameness produced by banalization empties the Other of any particularity, by reducing the Other to a superstructural moment of a more general and deeper infrastructure. This may be defined in terms of either their genetic make-

up, or their evolutionary development into the essence of what is human. In other words, under their (often darker) skins immigrants are not different from the ethnically unmarked. There is nothing seriously distinctive about them. In other words, the exoticization of the immigrant works by treating every aspect of the immigrant experience as being distinct. The banalization of the immigrant works by considering the immigrant to be indistinct. Both these modes of appropriating the immigrant, despite their superficial opposition, are based on the assumption that the ethnically unmarked provide the norm by which the immigrant is to be judged. In other words, the ethnically unmarked represents the quintessential human.

Thirdly, the immigrant imaginary assumes that, with the passage of time, the ontological distinction between immigrant and host will be eroded, as the host society consumes the immigrants. (This consumption is not purely metaphorical, for the commercialisation of aspects of the immigrant experience, particularly in areas of cuisine and costume, are often cited as examples of how immigrants are being integrated into society, since their food and clothes are being sold to the general public). It assumes that, over time, immigrants will integrate into the host culture. The degree of integration into the host culture ranges from uncritical assimilation (in which the immigrant disappears without a trace into the host society) to equally untheorized hybridization (in which the immigrant ends up being a hyphenated and hybridized member of the host community, i.e. adding colour and cuisine to the host society). Whatever route they take, these immigrants will find that all roads lead to their eventual elimination as distinct populations. Furthermore, the act of consumption by the host will not substantively transform the host – the host remains the same. It is the immigrants who are chewed up and digested. This trope manifests itself in the speeches of politicians and the commentaries of opinion-makers as exhortations to immigrants to speed up the process of assimilation by eliminating whatever practice is considered to be the current cause of moral panics – e.g. arranged marriages, ‘matriarchal’ households, cultural schizophrenia, or youth delinquency.

Fourthly, the form of this integration can be represented in discrete and successive stages called generations. A generation is one of the key units of analysis in this type of narrative. Generations are considered to be permanent units by which the immigration experience can be accounted for while continuing to maintain the status of immigrants. Generational differences are articulated as the crystallization of changes that immigrants are supposed to go through over time. Each generation marks the progress towards integration into the host community. The immigrant imaginary presents a picture analogous to the way in which tadpoles are transformed

over time into full-grown frogs. The use of the concept of generations within the immigrant imaginary performs two functions. First, it prevents the completion of the process of immigration. The prefixing of 'first', 'second' or 'third' to generation defers the moment when the immigrants can be considered settlers, i.e. fully part of the society in which they reside. The ethnically marked ex-colonial settlers become permanent immigrants. This act of freezing the immigrant to the moment at which he or she gets off the plane (or boat) has the effect of reinforcing the essentialization of the immigrant, since, regardless of how many generations have passed, the immigrant remains an immigrant, and the process of immigration remains without an end. Thus, the moment of assimilation is continually deferred, and the immigrants' relationship to the society in which they reside, remains that of newcomers. Second, the concept of generation works to de-historicize 'immigrants', to remove them from the currents of history, and thus excludes any political aspects of the 'immigrant' experience. 'Generations' is deployed as a temporal category that removes any political dimension from causal explanations. In other words, time is spatialized through the notion of generation. So the differences between the "first" generation and "second" generation are narrated as being due to the differences in assimilation into the host society and not as changes in historical context. The immigrant, over time, is to be transformed into a member of the host society (but, as was pointed out above, the transformation is never complete and constantly deferred).

The immigrant imaginary has a wide circulation both in academic and popular culture. It provides the tools by which the identity of 'immigrants' can be regulated and disciplined. It makes available the subject positions open to the immigrant communities and the conditions that underlie that opening. It is through the use of the idea of the immigrant imaginary that the usual stories about Muslims in European plutocracies are written and disseminated. Issues of cultural schizophrenia are read as forms of generational conflict, the notion of dual allegiances (e.g. currently, the "problem" of being Muslim and Western), cruelty to animals, domestic violence and, of course, arranged marriages, provide policy-makers, professional provocateurs and academics with a steady diet of shock horror stories and statements. The immigrant imaginary is essentialist, teleological, and ultimately xenophobic. While, ostensibly, it has prided itself in its ability to narrate the transformations arising out of the migration process, its ontology subverts its epistemological ambition. It is a paradigm of social change that is unable to account for change except as a teleology. It is an attempt to understand social identities, which rests upon a pre-given "whatness" that is immutable and that determines the behavior of both immigrants and hosts. Ontically based analysis cannot provide a resolution of the Muslim question, since it leaves out

any consideration of the processes of subject formation – of both Muslimness and Europeaness; processes which are at the forefront of current social developments. It is only by taking this ontological dimension into account that we can engage fully with very idea of European Islam. In other words, a European Islam that is not reducible to geographic or ethnographic descriptions requires an articulation between Europe and Islam at a conceptual level.

There are two phases to this exercise: firstly, an implicit list is made of values which are associated with Europe and with Islam, and then these values are put to Muslims to be imported into their guided engagement with Islam so as to produce a European Islam. The difficulty, of course, arises with trying to come up with characteristic values for the European or Islamicate enterprises, which invariably amount to little more than narcissistic fantasies dressed as essential truths. As nearly all projects to articulate European Islam assert the primacy of the European enterprise, they necessarily depend on listing a cluster of values or cultural practices which are considered to be characteristic of European societies. Hence, calls to share values always demand of Muslims transformation of Muslim practices, but European societies are required only to tolerate Muslims. Secondly, these values are then used to exclude practices associated with Muslims. Thus it was that in 2006, Charles Clarke, the then British Home Secretary, in a speech in Washington declared four core beliefs of Islamists as totally antithetical to “Western Civilization” and as such no Western government could ever accommodate them. These included, and hence precluded any compromise on, the defence of freedom of speech, of gender equality, and opposition to the *shariah* law and to the establishment of the caliphate.

The idea that European societies are characterised by freedom of speech or gender equality is open to qualification on account of the fact that freedom of speech is restricted not only through legislation (e.g. Holocaust denial), but also through ‘sociological’ factors, such as oligopolistic control of media. Similarly, gender equality is also undermined by various cultural factors. Nor is it clear that the distinction between Islamists and others can be organized in terms of the opposition or acceptance of freedom of speech or gender equality. The attempt to intimidate Al-Jazeera, or legislation introduced in the UK against the ‘glorification of terrorism’, all point to the far more complicated positions in which the trope of ‘freedom of speech’ operates in the age of the ‘war against terror’. As for gender equality, the institutionalized gender apartheid of Saudi Arabia has never been a significant hindrance to the description of the Saudi regime as moderate. Gender equality

becomes, rather, a means of legitimating post-colonial 'humanitarian' interventions (Hirschkind and Mahmood, 2002).

The arguments for a European Islam, however, neglect the persistence of Orientalism and instead focus on 'progressive, modern values' embedded in European (Union) social practices. Specifically, it is argued that Western practices such as freedom of speech, democratic constraints on exercise of arbitrary power, and the *de facto* (if in many cases not *de jure*) separation between religious and state institutions allows Muslims to experiment in thought and deed about their creed, to reflect upon it in an atmosphere free from opprobrium and that this creates conditions for an Islamicate glasnost. European Islam could act as the vanguard of reform in the rest of the Muslim Ummah.

This idea, however, is based on a rather generous understanding of Europe's 'democratic culture' and the attitude of European authorities in relation to Islam. The reason why European governments' comportment towards Islamicate intellectual developments was one of benign neglect was because they did not consider such developments to have any more significance than developments in astrology: a set of esoteric practices of no general consequence. In this, there was a clear difference with the governments of Muslimstan, for whom Islam remained of crucial importance, and thus were unwilling to allow the free-flowing development of its interpretive literature. This argument in favour of European Islam sees differences between Western and Non-Western attitudes to Islam in terms of a difference in cultural values rather than different political and security interests. No government in Muslimstan, even the most resolutely 'secularist', could afford an attitude of benign neglect towards developments in Islamic thinking. This can be seen clearly in Kemalist states, whose much-vaunted separation of church and state is only accomplished by total expansion of the state to absorb all so-called religious institutions. Kemalist secularism is not a separation of mosque and state but rather the complete destruction of any independence of the mosque and its total internalisation within the bureaucratic structure of the state. It can also be clearly seen in the way in which, in the wake of the 'war on terror', Western plutocracies have increasingly sought to control and direct Muslim debates and interpretations of Islam. Secret police surveillance of Muslim intellectuals, regulation and censorship of Muslim freedom of expression, use of torture (often out-sourced), extra-judicial measures, are all practices that are being used against Muslims in Europe as well as in Muslimstan. Increasingly, the difference between the European Union and Muslimstan in relation to the degree of autonomy permitted to Muslim articulations of Islam, is quantitative rather than qualitative, a matter of scale and degree. The space

of autonomous development of Islamicate interpretations has radically shrunk. European Islam cannot be the name of an interpretation of Islam that arises from the free play of Muslim debate and engagement.

The articulation of a European Islam proceeds from a denial of the universality of Islam, and its subordination to Europeaness. European Islam becomes another instance of Orientalism in which Islam acts as counter-factual mirror to narcissistic fantasies of Europeaness and exceptional grandness. Specifically, two major points can be made in relation to the project of European Islam:

Firstly, the project begins by accepting (either implicitly or explicitly) that Islam is a religion, and religions are basically what Western Christianity becomes following the Wars of Reformation and Counter-Reformation. Islam, because it does not fit in this idea of religion, is therefore deviant or immature, and needs to be refashioned so that it will accord with this European based Enlightenment definition of religion.

Secondly, this Enlightenment conception of religion is based on a series of assumptions which sees European history as universal history. In other words, developments in European cultural practices are assumed to have relevance for all other cultural formations. This can be clearly seen in the arguments which are often presented in favour of secularism. Secularism's supposed benefits can be grouped under three broad headings:<sup>34</sup>

- Epistemological arguments based around the claim that without secularism there can be no scientific progress, and without scientific progress there could be no technological advances. In this sense, secularism as an epistemological category rather than a social one can be described as denoting a shift from an episteme centred on God to one centred on Man (sic). The core of the argument is that secularism de-legitimizes the claims of religious authorities to control the production of knowledge, and creates the conditions for the rejection of ontological claims founded on sacred narratives in favour of a scientifically approved ontology.

- Secularism is necessary to ensure civic peace and social harmony and to prevent religious passions from getting out of hand. By separating religion and confining it to the private sphere, secularism prevents differences in religious opinions from becoming the source of conflicts that would engulf a society's public space. Religious differences become matters of individual taste and therefore have little impact upon the organisation of social life at large. In addition, secularism prevents contending groups from making appeals to supernatural forces as a way of

---

<sup>34</sup> For details of this argument see Sayyid, 2009.

reinforcing their positions and keeps all parties on an even playing field in which debate cannot be short-circuited by such appeals.

- Secularism presents the necessary pre-condition for the exercise of democracy – which, following Lefort’s useful understanding, is based on keeping the space of power empty (1986: 279). The removal of God allows the space of power to be emptied. The claim being that democracy is a government that is ultimately based on the idea of the ‘sovereignty of the people’, regardless of how this idea is expressed in reality (e.g. in Britain, it is the parliament which is sovereign not the people; however, the power of parliament derives from the people). Popular sovereignty seems to preclude any place for the idea of a sovereign God or sovereign priesthood. Thus the benefits of secularism help to define modernity itself. Modernity, of course, remains a narrative about Western exceptionalism (Sayyid, 2003: 101-102), and thus secularism becomes a marker of Western identity. The epistemological, civic and democratic arguments for secularism are formulated as part of a narrative of Western exceptionalism.

European Islam is an Islam that can be accommodated within the Western notions of secularism and its presumed benefits. Specifically, the applicability of the three main arguments for secularism and their relevance for Muslims can be challenged by focusing on the experience of autonomous Islamicate cultural formations – that is, those cultural formations that existed prior to the colonial enframing of the planet. In other words, the shift from Western to Islamicate societies seemingly undermines the universal claims for secularism.

So, for example, the idea of an epistemological case for secularism rests upon a conflict between science and church – a conflict that is often symbolized by the trial of Galileo. But the absence of an organized Church, made such clear demarcations between authority of religion and science difficult to draw within Islamicate societies. Perhaps more importantly, the epistemological case for the benefits of secularism is based on the assumption that the understanding of the Divine in Islamic and Nasrani discourses is homologous. In the Christological conception of Divine, the Man (sic) and God occupy the same ontological plane, thus human endeavour can potentially compete with the Divine. The conjoining of human and divine spheres - as described through the category of incarnation in which divine and mundane fuse in the body of Christ - no doubt helps to sustain a perspective in which human and divine exist in the same dimension. Thus narratives of divine causality and intervention are locked in a zero-sum game with narratives that centre on human agency. As a consequence, science and religion continually collide within Nasrani discourses. Within Islamic interpretations the divide between Divine and human cannot be



bridged. Islamicate reflections on the nature of the Divine have been very consistent in maintaining the gap between human and Divine spheres – a gap that is wide and permanent. This contrast between Nasrani and Islamicate discourses on the Divine cannot be seen as essential or foundational, since differences in reflections on the Divine indicate contingent conversations within various hermeneutic traditions, and not the uncovering of specific essences which are ‘hard-wired’ within Christianity or Islam. After all, many of early Nasrani sectarian disputes often had a Christological element (e.g. controversies between those who accepted the interpretations of the Council of Chalcedon, and those who did not such as the Arians, Nestorians and Monophysites).

The case for secularism as necessary for civic peace is largely based on extrapolating from the European experiences of the Wars of the Reformation and Counter-Reformation to make a general point about the relationship between civic peace and de-politicization of religious belief. As it has been pointed out, there is no direct analogue to sectarian warfare of such intensity and scale in Islamicate history and thus the idea that civic peace is only possible if religion is confined to the private sphere cannot be simply read from Islamicate history.<sup>35</sup> Indeed, it is possible to make the very opposite case: the retreat of religion from the public sphere in Islamicate history has been most often associated with the breakdown of civic peace. For example, the often admired secularist order in Turkey was imposed from the top, upon an exhausted war-weary population. The secularism of the Turkish republic was not a response to demands of the Turkish masses but rather the desire of the Kemalist elites and their authoritarian project of Westernization. Secularism in the context of Islamicate communities has often meant de-Islamization, and for most part has been imposed either by colonial regimes or Westernizing regimes. And these projects have all served to increase rather than reduce social conflict. Empirically, the scale and intensity of violence in Muslim countries which have been ruled by avowedly secular regimes has been such that it would not inspire much confidence about the relationship between secularism and civic peace.

The argument that secularism is a necessary pre-condition of any political system of popular sovereignty ignores the possible ways in which popular sovereignty can be finessed, from the example of various constitutional monarchies to the suggestion by Mawdudi and others who re-described popular will as being vice regal rather than sovereign. In other words, the sovereignty of the Divine is an

---

<sup>35</sup> The closest approximation is the conflict between the Fatmids and Abbassids. However, the infrastructural capacity of both Abbassid and Fatimids political orders were not sufficient to produce such an intensive form of violence - as experienced in the wars of religion in Europe.

elaboration of the centrality of God to the cosmos but cannot be practical sovereignty in the formulation suggested by Carl Schmitt ('the sovereign is who decides upon the exception') if for no other reason than that the idea of a monotheistic version of the omnipotent and omniscient God does not allow for the Divine to have any exception.

It would seem that the meaning of secularism is perhaps to be found in attaching and articulating very different historical developments to the Plato-to-NATO sequence that encapsulates Westernese. The articulation of a global Muslim subjectivity, by threatening to reveal Plato-to-NATO as historiographical convention rather than history, contributes to the provincialization of Europe's final vocabulary. In the context of Muslims living in Western plutocracies the staples of the 'immigrant imaginary' becomes strained, as categories such as religion, minority, 'race' and others are seen more and more as part of the Plato-to-NATO sequence. The validity of this sequence rests upon the exercise of coloniality.

The final argument made in favour of a European Islam is made not because of the benefits of such an interpretation of Islam for Muslims at large, but in terms of the benefits for an actually existing Europeaness. It is argued that articulation of European Islam is necessary to further integration and social cohesion. European Islam will enable Muslims in European to become European Muslims. That is, Muslim becomes another life-style adding to the superficial diversity of other life-styles available in Western plutocracies: McMuslims for McWorld. The Muslim subject position is simply colonized by European expectations and demands of what a good Muslim should be. This good European Muslim, it is argued, is not only necessary to preserve social cohesion in Europe's urban centres. A good European Muslim is also the true essence of what a good Muslim should be. The idea of Euro-Muslims distinct from other Muslims is based on the assumptions of an underlying supremacist discourse. It fails to acknowledge the possibility that universal values and notions of good life can be generated from any historical community, that they do not require the slavish imitation of the royal road to wisdom pioneered in Western extremity of the Asian landmass. This way, when well-meaning Muslims and non-Muslims assert that Islam is a religion of peace, they deny ability of Muslims to write their own history, that is, a history that does not read like something cribbed from Western history. Surely, the best response to those Islamphobes who insist upon the bellicose nature of Islam itself is not to counter such charges with attempts to show the peaceful nature of Islam, but rather to assert that Islam is Islam and the duty of Muslims is not to soothe the fantasies of Islamphobes but to show how these fantasies say more about Europeaness than Muslimness. Ultimately, European Islam is based on maintaining and reinforcing the distinction between West and Non-West

which is constitutive of the colonial enframing of the world. It seeks to regulate and discipline Muslim demands for autonomy by reference to Europeaness.

If Islam is not a religion in the manner that the European Enlightenment's hegemonic discourse would demand, then how are we to understand it? Perhaps one way would be to see Islam as inaugurating a distinct narrative. Islam begins with series of revelations received by the Prophet Muhammad (570-632) during the 610s (CE). The nature of these revelations has a family resemblance to many tropes found within the cultural milieu of the Nile to Oxus region, which can also be found at work in Jewish and Nasrani sacred stories. Islam orders these narratives of Abrahamic monotheism, placing itself as the culmination of a sequence of revelations associated with a diverse group of prophets, including figures such as Abraham, Moses and Jesus. Islam inaugurated a new semantic universe, which succeeded initially in radically transforming large parts of the Afroeurasian landmass so that themes that continued beyond the arrival of Islam could only do so through a cultural lexicon dominated by the venture of Islam. Islam is a language as well as a historical sequence by which Muslims can project themselves into the past and the future. Around this narration and constant re-narration of this sequence a community becomes sedimented. The Muslim Ummah, like other major historical communities, is able to generate the universal from the cultivation of its "own" language games. It is not clear what the articulation of a European Islam would achieve apart from maintaining and reinforcing the frontier between Europeaness and Non-Europeaness, since a European Islam to be viable would have to be distinguished from a non-European Islam. As it has been pointed, the 'violent hierarchy' between Europeaness and non-Europeaness is constitutive of Western racism (Hesse and Sayyid, forthcoming).

The idea of European Islam, then, belongs to an Age in which the ability of Muslims to write their history was constrained by the Westphalian order in which nation-states were able to regulate flows of peoples and information. A European Islam is difficult to sustain in the context of a planet unified by economic integration and U.S unipolarity. Attempts to fit the various mobilizations in the name of Islam in a European shaped hole do not recognize the postcolonial temper of the times. The movements and struggles for Muslim autonomy have become globalized. In the struggle for Muslim autonomy, the various attempts to produce domesticated interpretations of Islam are unlikely to be successful. The fate of European Islam is unlikely to be any different than the fate of a Saudi Islam or an Anatolian Islam; Islam has escaped to the general field of Muslim discursivity. Only a liberation of Muslimness and the establishment of overarching political structures able to house

the global character of Muslim subjectivity is going to be successful in regulating the wars of interpretations being waged around Islam. Such structures are only likely to be established in the name of Islam itself.

## **S. SAYYID**

S. Sayyid is a Reader in the School of Sociology and Social Policy at the University of Leeds, and Director of the Centre of Ethnicity and Racism Studies. He is also a joint editor of the monograph series *Postcolonial Horizons/Decolonial Studies* published by Pluto Press and a frequent contributor to media both nationally and internationally. His numerous publications explore culture and politics and the effects of the postcolonial condition on so-called “mainstream” socio-political processes and structures and have been highly influential in academic and public policy debates. Contact: s.sayyid@leeds.ac.uk.

## **Bibliographic references**

- Connolly, William E. (2005), *Pluralism*, Durham: Duke University Press.
- Hesse, Barnor and Sayyid, S. (2006), “Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary”, in Nasreen Ali, Virinder S. Kalra and S. Sayyid (eds.) *A Postcolonial People: South Asians in Britain*. London: Hurst, 13-31.
- Hesse, Barnor and Sayyid, S. (forthcoming) *The Paradoxes of Racism*, London: Pluto Press.
- Hirschkind, Charles and Mahmood, Saba (2002), “Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency”, *Anthropological Quarterly*, 75 (2), 339-354
- Lefort, Claude (1986), *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (ed. and trans. John B. Thompson). Cambridge: Polity Press.
- Sayyid, S. (2000), “Beyond Westphalia: Nations and Diasporas - The Case of the Muslim Umma”, in Barnor Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed Books, 33-50.
- Sayyid, S. (2003), *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. 2<sup>nd</sup> edn. London: Zed Books.
- Sayyid, S. (2004), “Slippery People: The Immigrant Imaginary and the Grammar of Colour”, in Ian Law, Deborah Phillips and Laura Turney (eds.), *Institutional Racism in Higher Education*. London: Trentham Books, 190-202.
- Sayyid, S. (2009), “Contemporary Politics of Secularism” in Geoffrey B. Levey and Tariq Modood, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson, Iain D. (2006), *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

03. O imaginário europeu a partir da controvérsia dos *cartoons*: desenhando civilizações?

Veyne, Paul (1992), *Bread and circuses: historical sociology and political pluralism* abridged with an introduction by Oswyn Murray; translated by Brian Pearce. London: Penguin.



**Centro de Estudos Sociais**

**Laboratório Associado**

Faculdade de Economia  
Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)  
Colégio de S. Jerónimo  
Apartado 3087  
3001-401 Coimbra, Portugal  
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589