

Documentos CIDOB

Dinámicas Interculturales; 9

¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam?

What does the future hold for Europe's encounter with Islam?

Nilüfer Göle

documentos



Serie: Dinámicas interculturales

Número 9. ¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el islam?
What does the Future Hold for Europe's Encounter
with Islam?

© Nilüfer Göle

© Fundació CIDOB, de esta edición

Traducción: María Ángeles Sabiote González y Yago Mellado López

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: publicaciones@cidob.org

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-35.860-2004

ISSN: 1698-2568

Imprime: Color Marfil, S.L.

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L.

Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona

www.ed-bellaterra.com

Barcelona, septiembre de 2007

**¿QUÉ FUTURO DEPARA EL ENCUENTRO
DE EUROPA CON EL ISLAM?**

Pág. 5

***WHAT DOES THE FUTURE HOLD FOR EUROPE'S
ENCOUNTER WITH ISLAM?***

Pág. 35

Nilüfer Göle*

Septiembre de 2007

*Directora de Estudios, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Autora del libro *Interpenetrations: l'islam et l'Europe*. Paris: Galaade Editions, 2005

¿Qué futuro depara el encuentro de Europa con el Islam?

¿Excepcionalismo francés?

Cuando me mudé de Estambul a París en el año 2001, no contaba con que la Unión Europea entraría dentro de mi campo de interés. No es que no me importara el proyecto europeo hasta el momento, sí que me importaba, pero lo hacía de la misma manera que a mis colegas intelectuales turcos y kurdos, tanto religiosos como laicos. En aquel tiempo, nuestro interés por Europa era una preocupación básicamente turca, derivada de la expectativa y del deseo ampliamente compartido de que la UE proporcionara un marco político y jurídico para ampliar y aplicar la institucionalización de los derechos y libertades democráticas en Turquía. Europa, como una profecía cumplida de democracia laica, seguía siendo para muchos intelectuales progresistas un punto de referencia fijo y estable para promover la transformación de otras sociedades. Nadie esperaba que Europa se transformara y se reconfigurara a partir de su encuentro con los temas relacionados con el islam.

Yo estaba trabajando entonces sobre el islam contemporáneo y sobre su emergente fuerza y visibilidad en la vida pública, y Turquía era mi campo de estudio privilegiado. Este país proporcionaba un lugar para estudiar los movimientos islámicos en un contexto pluralista en los ámbitos político y laico. El pluralismo implicaba un campo de fuerzas en competencia entre partidos políticos, movimientos sociales y *regímenes de verdad*. El islamismo tenía que competir entre estos diferentes grupos de ideas y poderes. No era apropiado por tanto hablar de *islamización* en Turquía, como se ha dicho de otros países de mayoría musulmana, en el sentido de un islamismo que adquiriere generalmente poder político y ganando influencia en todas las esferas de la vida se impone como único régimen de verdad.

El estudio del islam en Turquía se diferenciaba del estudio de otros países de mayoría musulmana que están bajo regímenes monárquicos autoritarios. En cierta manera, el papel del islam en Turquía revelaba ciertas

similitudes con los contextos de pluralismo europeos, dada la legislación secular y la esfera política de carácter pluralista. Las reivindicaciones islámicas y especialmente las de las jóvenes estudiantes sobre la posibilidad de llevar el velo en las clases universitarias, provocó un enfrentamiento público a largo plazo con aquéllos que defendían los principios republicanos de laicismo y feminismo. Cuando se desató el debate del velo en Francia en 1989, que cobró una nueva magnitud en la primavera de 2003, me asombró el paralelismo con el caso turco. Las similitudes entre los dos debates del velo atrajeron mi atención hacia los modos en que los valores republicanos franceses de laicismo y feminismo eran remodelados a partir de su relación con el islam y se dirigían contra las demandas de visibilidad de la religión en la esfera pública.

El debate sobre el velo islámico fue seguido en Francia por un debate, igualmente apasionado y generalizado, sobre la presencia turca en la UE y sus consecuencias para la identidad y los valores europeos. Mediante esos dos debates, la presencia del islam (musulmanes inmigrantes en Europa y musulmanes fuera de Europa) se situó en la vanguardia de las preocupaciones públicas y se introdujo en la arena de la conciencia pública, es decir, entró dentro del área de preocupaciones y debates para *todos* los ciudadanos, dejando de estar exclusivamente en manos de los dirigentes políticos. El velo islámico y la candidatura de Turquía tienen poco en común desde un punto de vista sociológico; siguen trayectorias históricas distintas. El tema del velo está relacionado con el fenómeno de la inmigración, las escuelas públicas y la igualdad de género; está relacionado con nuevas formas de acción religiosa provenientes de los movimientos islamistas contemporáneos. Por su parte, la candidatura de Turquía a la UE es el producto de una larga historia de occidentalización de Turquía. Es el producto tanto de la determinación política como de la movilización social para formar y conectar la sociedad turca y su futuro al de la UE. Aunque todos los actores que trabajan para la adhesión turca son de carácter democrático y laico lo hacen en diferentes ámbitos de acción. En el caso del velo islámico, es una preocupación de ámbito nacional, mientras que en el caso de la candidatura turca lo es a un nivel

tanto intra-nacional como europeo. Pese a las diferencias, existen puentes entre ambos temas. La cuestión del islam también se debate en Turquía, no sólo por ser un país mayoritariamente musulmán, sino también porque el partido en el Gobierno (AKP) está relacionado con los movimientos islamistas de los años ochenta, que se enfrentaban a las nociones occidentales de democracia. Estos movimientos revelaron las tensiones entre las orientaciones laica y religiosa, pero también el debate y la protesta actuales alrededor de las definiciones de espacio. Las escuelas públicas y Europa se están convirtiendo en *espacios políticos*, hasta tal punto que se han convertido en el campo de batalla para la redefinición de las fronteras de inclusión y exclusión y para la lucha contra los valores establecidos. La cuestión del espacio apunta a la comprensión y creación de *lo que es común*, ya sea en la forma de escuelas públicas o de la UE.

La creación de un espacio común con aquéllos que son ajenos a la cultura nacional y europea se ha convertido en una cuestión cuya respuesta va más allá de la ofrecida por el marco de la “integración”. La intensidad del debate en la esfera pública francesa ilustra la importancia de la cuestión, no sólo para los *outsiders*, musulmanes, sino también y principalmente para los europeos. La manera en la que ambos temas están anclados en la opinión pública y entran a formar parte del debate público francés y/o europeo exige una perspectiva comparada.

En resumen, el islam se ha abierto camino en la arena y en la conciencia pública de los países europeos. Hasta hace poco, el islam no era un tema de primera importancia para los especialistas en *Estudios europeos* —como mucho, constituía un tema político confinado en el marco de las políticas de inmigración— sin embargo, se ha ido situando cada vez más en el centro de la investigación y en las agendas públicas y políticas. Tanto es así que actualmente se hace difícil reflexionar sobre las políticas de los países europeos o de la UE sin reflexionar sobre su encuentro con el islam.

Como consecuencia, Europa se ha convertido en un tema ineludible para mí, a través de una puerta que me es familiar. Más que dejar atrás Turquía y el islam, iba a enfrentarme y a experimentar su presencia en Europa. Tenía la impresión de que más que moverme yo hacia Francia,

Francia se movía también, acercándose a los temas que hasta ese momento permanecían fuera de las fronteras occidentales y estaban confinados a la cultura y geografía de Oriente Medio. Por ejemplo, uno tenía la costumbre de medir la *laïcité*¹ turca en el espejo de la francesa, e interpretar las diferencias y las lagunas a partir de ese modelo original. En la situación actual, en cambio, es tentador observar el debate francés sobre el velo ante el espejo del debate turco. El aspecto didáctico del laicismo (enseñar cómo ser ciudadanos civilizados) y su tendencia hacia la política exclusivista y autoritaria (con la ayuda del ejército, si fuera necesario) eran atributos bien conocidos de la *laïcité* turca. Pero también existía la alianza feminista con el republicanismo laico, una característica intrínseca al laicismo turco que se iba a convertir en una característica sobresaliente del encuentro del laicismo francés con el islam. La comparación entre ambos debates sobre el velo ayudó a comprender el debate francés por nuevas vías. Se podría decir que, desde la perspectiva turca, la *laïcité* francesa deja de ser una *excepción* y el debate del velo francés aparece como un *déjà vu*. (Metodológicamente hablando, este cambio de perspectiva tiene importantes consecuencias en la narración científica social de la modernidad, fruto de las experiencias de Occidente, el cual se supone va por delante tanto en términos de temporalidad como de conocimiento).

Pero, en cambio, se hizo cada vez más difícil traducir y comunicar los posibles significados del debate francés al público turco. Mis interlocutores, especialmente aquéllos que eran laicos, liberales, feministas y proeuropeos, al principio se sintieron cómodos y afines a la reacción laica del público francés de prohibir el velo en las escuelas públicas. Interpretaron esta postura radical como una prueba de la común adhesión a nociones similares de *laïcité*, así como un símbolo de la alianza franco-turca. Fue una reacción similar la celebración de la victoria del laicismo turco en el Tribunal Euro-

1. N.d T. En francés en el original.

peo de Derechos Humanos de Estrasburgo cuando éste decidió (el 10 de noviembre de 2005) apoyar al Gobierno turco en la prohibición del velo en las universidades. Esta decisión del tribunal europeo puso punto y final a una batalla judicial que comenzó en 1988, cuando se le vetó la entrada a la Escuela de Medicina universitaria a una estudiante turca, Leyla Sahin, por llevar el velo, lo que conllevó su posterior denuncia ante el tribunal europeo². Este tribunal decidió apoyar la prohibición turca basándose en que Turquía trata por igual a hombres y mujeres y que su constitución ordena una sociedad laica. Además, se dijo que la noción de laicismo en Turquía, que estaba ya intentando incorporarse a la UE, era coherente con los valores que sustentaban la Convención Europea de Derechos Humanos.

Sin embargo, la mayoría de los franceses, ya sean intelectuales, feministas, políticos o simples ciudadanos no pensaban en términos similares a los del Tribunal Europeo; y aquéllos que se manifestaban en contra del uso del velo en las escuelas públicas de Francia, también estaban en contra de la adhesión de Turquía a la UE. Sólo para una minoría, el laicismo turco parecía importar. Esta paradoja resultaba difícil de entender para los turcos. Era difícil para los demócratas proeuropeos asistir al surgimiento de una opinión pública francesa movilizadora alrededor de valores nacionalistas, laicos y feministas, en contraposición a los inmigrantes y turcos, percibidos como el *otro* musulmán.

2. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos fue creado en Estrasburgo en 1959 para juzgar las presuntas violaciones de la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950. El reconocimiento del derecho de apelación individual era, sin embargo, opcional y por tanto podía ser ejercido sólo contra aquellos estados que la habían aceptado. Turquía ratificó para los ciudadanos turcos el derecho de apelación individual a la Comisión Europea de Derechos Humanos en 1987. El poder judicial obligatorio del Tribunal Europeo de Derechos Humanos fue reconocido en 1989. Turquía figura entre los primeros países con el mayor número de demandas ante el tribunal.

Uno de los argumentos escuchados a menudo consistía en decir (y/o en esperar) que el republicanismo francés, criticado por su ceguera respecto a lo religioso, lo étnico, lo racial, fuera una excepción y no pudiera generalizarse respecto a otros países europeos. Pese al aprecio de los franceses por los valores republicanos y laicos, que son considerados como un *excepcionalismo francés* hasta el punto de ver en Europa el resultado del universalismo francés, el republicanismo francés no sólo tiene dificultades para tratar con una realidad social multicultural, sino también para tratar con nuevas realidades europeas en un contexto global. El rechazo francés al Tratado Constitucional de la UE (29 de mayo de 2005) puede verse como sintomático de este endogenismo. Aunque no existía ni una sola razón para el rechazo de la Constitución, el debate tradujo el miedo y el resentimiento de los franceses contra la globalización neoliberal, la ampliación de la UE, la cuestión turca y los inmigrantes musulmanes. Todas estas razones fueron las que hicieron temer a los franceses que su futuro, económico o político, ya no seguiría estando ni en sus manos ni en sus vidas cotidianas, *chez soi*. La sociedad holandesa, aunque no estaba motivada por los ideales republicanos, sintió algo parecido. Tres días más tarde de la celebración del referéndum francés, los holandeses también rechazaban el Tratado Constitucional europeo.

Los dos países que votaron en contra del Tratado para una Constitución europea fueron los dos países que habían debatido públicamente sobre el islam. En los Países Bajos, las políticas multiculturales habían llevado, en opinión de muchos, a una separación cultural y habían fracasado en la integración de los inmigrantes musulmanes en la sociedad holandesa. Después del asesinato de Theo Van Gogh a manos de un inmigrante de origen marroquí, la opinión pública holandesa expresó un mayor sentido del compromiso y de la necesidad de defender los valores nacionales en la línea de la cultura occidental y de su sentido de la libertad.

Las elecciones legislativas alemanas (septiembre de 2005) también ilustraron hasta qué punto los temas relacionados con el islam, la inmigración y la candidatura de Turquía se están convirtiendo en temas de

agenda inevitables en política interna. Los líderes de la Unión Demócrata Cristiana (Angela Merkel y Edmund Stoiber) se han ganado la atención y simpatía pública mostrándose abiertamente en contra de la adhesión turca a la UE. De manera similar, en Francia, los políticos que se orientan hacia temas de seguridad y que se muestran en contra de la adhesión de Turquía están ganando popularidad (este es el caso del ministro del Interior, Nicolas Sarkozy³, pero también el de la ascensión de una figura de la derecha nacionalista francesa hasta el momento marginal como Phillipe de Villiers, que se hizo un hueco con su campaña política con el lema “*non à la Turquie*”).

Resulta difícil, por lo tanto, ver en estos cambios la continuidad de la tradición republicana por un lado, y por el otro, algo únicamente francés. Más bien se podría decir que la reivindicación a favor del universalismo del republicanismo francés está en declive, mientras que el nacionalismo gana terreno ante el encuentro con el islam, al igual que sucede en otros países europeos.

El discurso de la integración, ya sea la integración de la inmigración en los países de acogida o la integración de Turquía en la UE, no ayuda a situar la relación bidireccional de este proceso. El discurso de la integración apela a políticas que faciliten la asimilación a la cultura de acogida de los recién llegados y su acomodo al orden nacional, pero no deja lugar para la comprensión del cambio bidireccional que de manera implícita está ya determinando a ambos, a musulmanes y a europeos, y reduciendo las diferencias entre ambas categorías. Son aquellos grupos sociales y generaciones que están en Europa, sin intención de volver, distanciados de los orígenes nacionales de sus padres y amoldados a las nuevas experiencias vitales, lenguas europeas, escuelas públicas y distritos suburbanos de ciudades europeas, los que reivindican su visibilidad pública. Los

3. Actualmente presidente de la República Francesa.

que se han transformado a raíz de estas experiencias reivindican al mismo tiempo su diferencia y su ciudadanía y ponen de manifiesto el final de la problemática de la *inmigración*. Y es que la segunda y la tercera generación de inmigrantes jóvenes ya no se identifican con sus *orígenes inmigrantes*. Sienten como un estigma la aplicación de la expresión francesa *issue de l'immigration*, en la medida en que los determina por la condición de sus padres. En relación con este tema, la identidad islámica, de la que se apropian voluntariamente algunos de estos jóvenes, supone establecer una distancia con sus orígenes nacionales al mismo tiempo que expresa el deseo de escapar de las estigmatizaciones que sus padres sufrieron pero también transmitieron, como la del pasado colonial argelino o la de *trabajadores invitados* (*guest workers*) turcos y analfabetos de primera generación.

El tema del velo de las jóvenes musulmanas es un buen ejemplo de cómo las diferencias religiosas se han incorporado a la arena pública europea, dejando de ser temas confinados a países de mayoría musulmana o a la región de Oriente Medio. Pero la cuestión del velo en los contextos europeos señala un cambio en los perfiles sociológicos del inmigrante. La primera generación de *trabajador inmigrante* estaba representada por una única figura masculina, definida por su trabajo en la fábrica y por su estadía temporal. La segunda generación, en cambio, era percibida a través de la figura del *beur* y se la denominaba de acuerdo con la edad y con su vinculación a la cultura árabe, el llamado *joven árabe*. Esta figura de segunda generación se visualizaba en las calles, más que en las fábricas, especialmente, a través de las manifestaciones contra el racismo (“*ne touche pas à mon pote*” o “*don't touch my friend*”, campañas simbolizadas a través del emblema de la mano de Fátima); pero estar en las calles significaba también no disponer de formación educativa ni oportunidades laborales. Mientras tanto el velo, que significaba borrar la *feminidad*, atrajo hacia las jóvenes inmigrantes la atención pública. El velo simboliza tanto la feminización como la islamización de la población inmigrante. La escuela se convierte en un campo de batalla para la

controversia religiosa, pero de ese modo pone de manifiesto la presencia de chicas inmigrantes y su mayor nivel de integración en la educación en comparación con las generaciones pasadas. La cuestión del velo de las jóvenes es diferente a la imagen de la mujer tradicional de primera generación, de sus madres, la mayoría analfabetas, dependientes del esposo y sin escolarizar. Las hijas hablan el idioma, ya sea francés o alemán, tienen acceso a la educación pública y también a la gramática del *self-display* y de la comunicación en público. El velo tradicional de las musulmanas de primera generación no creaba controversias, pues éstas estaban situadas fuera de la mirada pública y no reivindicaban su lugar en las escuelas, ni circular en la vida urbana o participar en la esfera pública. Las chicas que llevan el velo están en cambio mucho más integradas y mucho más familiarizadas con la cultura y la gramática de la comunicación de las sociedades europeas. El islam del que se apropian no es un islam nacional, sino uno desnacionalizado. El islam se convierte en un manera de escapar a sus nacionalidades originales que tienen muy poco en común con sus existencias actuales. Ellas se han re-territorializado y se han europeizado, pero han entrado en la existencia pública haciendo sus diferencias (pequeñas diferencias) públicamente visibles, practicadas en la vida cotidiana a través de signos y ritos religiosos.

El discurso sobre la inmigración estaba basado en la idea de la *desterritorialización* de los inmigrantes musulmanes, en su desarraigo y, por lo tanto, en su mayor exposición a la alienación, al crimen, a las drogas y a todo tipo de radicalismo, incluido el terrorismo. Pero es más bien el proceso de *reterritorialización* de la segunda generación lo que genera conflicto y confrontación. Siguiendo este argumento, nos podríamos preguntar si los disturbios provocados por la juventud francesa del extrarradio podrían extenderse a otros contextos europeos de inmigración, al alemán por ejemplo. Si nos inclinamos por una respuesta negativa, no es porque los turcos en Alemania estén más integrados en la sociedad alemana que los árabes en la sociedad francesa, sino porque los lazos entre los alemanes y los turcos son menos *vigorosos*, puesto que

no hay una herencia colonial que los una a través de la memoria, e incluso a través del lenguaje y del sistema educativo ya antes de las olas migratorias. En otras palabras, los turcos no son alemanes del mismo modo en que los argelinos son franceses. Es más, los turcos no quieren ser alemanes, ni tampoco se espera de ellos que lo sean. La noción alemana de ciudadanía, basada en la sangre, no reivindica la asimilación del otro, sino que va ligada a políticas de *indiferencia* o de *elusión de lo cultural*.

Lo que argumento aquí es que si queremos hablar de *excepcionalismo* francés, éste procede paradójicamente, no de la distancia entre franceses y musulmanes, sino por el contrario, del hecho de que esta distancia es mucho más corta en Francia que en otros países europeos. El republicanismo francés conlleva una fuerte promesa de integración, incluso asimilación, que se ha convertido actualmente en todo lo contrario. Los inmigrantes y los musulmanes desafían los vectores y lugares de integración y mezcla social: las escuelas públicas, el contexto urbano y la vida pública. La escuela pública es el pilar de la formación de una ciudadanía en el sentido de la República Francesa. Es en la escuela donde se enseña a los individuos a distanciarse de sus vínculos locales, de sus orígenes de clase, de sus acentos regionales, de sus diferencias étnicas y de sus convicciones religiosas para abrazar un conocimiento universal y convertirse en ciudadanos franceses. Aparte de las escuelas, la vida urbana también contribuye a la creación y aprendizaje de los vínculos de urbanidad, necesarios para la política de la *cit  *. Y la concepción “laica” de la esfera pública está pensada para proporcionar “neutralidad”, es un espacio en cuya entrada deben dejarse atrás las identidades particulares, ya sean étnicas o religiosas, para que pueda emerger una conversación entre iguales (aunque no todos quedan al desnudo o despojados de sus diferencias por igual). La presencia de musulmanes en las escuelas públicas, en la vida urbana y en el debate público lleva la indeseada diferencia a aquellos espacios que no sólo son ciegos a la diferencia, sino que además la ponen fuera de la vista (como en el caso de los extrarr  dios), la prohíben

por ley (como en el caso del velo) o la etiquetan como el “otro”, el “extranjero” (como en el caso de los disturbios). No es la reivindicación universalista lo que plantea un problema hoy en día, sino más bien la ecuación entre “universal” y “francés”, el hecho de que la autopresentación occidental aún mantenga su hegemonía en las definiciones de lo “universal”. Tal y como señala Norbert Elias, entre las culturas europeas, la francesa es la que más ha contribuido a la comprensión Universal (francesa y occidental) de la Civilización, opuesta a la noción alemana de *kultur*. Al mismo tiempo es también en Francia en donde esta ecuación ha sido desafiada de manera más notable en la actualidad; donde el encuentro entre el islam y Europa se ha desarrollado de la manera más dramática. Los debates desencadenados por la candidatura turca a la UE ejemplifican el proceso irresuelto del encuentro entre los dos y desvelan la importancia de retos que sobrepasan la cuestión turca y afectan al futuro europeo.

¿Construir la identidad europea implica construir la “otredad” turca?

Los turcos tenían un sentimiento ampliamente compartido de que el ingreso de Turquía en la UE supondría, en cierta manera de modo natural, el final de la larga carrera histórica de occidentalización que comenzó a finales del siglo XIX. Los ideales europeos ya han moldeado a los intelectuales reformistas otomanos, a los *jóvenes otomanos* y a los *jeunes turcs*, formados bajo la influencia del pensamiento positivista francés y por la tradición jacobina previa a la era republicana. La fundación del Estado-nación turco bajo el liderazgo de Atatürk en 1923 puede ser considerada como la culminación de este proceso, pero también un paso radical, casi un cambio civilizacional, en la manera de rechazar la herencia del imperio otomano para adoptar una “nueva vida” y un nuevo concepto de nación para que Turquía formara parte de las “naciones civilizadas”.

Sin embargo, desde el punto de vista de las naciones europeas, la integración turca a la UE, aunque fue un proceso bien acogido por los políticos europeos en el pasado que comenzó con el acuerdo económico de Ankara en 1963, no parece ser una opción natural para la política actual. La candidatura de Turquía se convirtió en el tema más controvertido a partir del Consejo Europeo de Copenhague (12 de diciembre de 2002) en el que se decidió el calendario para la apertura de negociaciones. El debate comenzó en Francia donde, a diferencia de Alemania, la población inmigrante turca no es un tema mayor. Fueron las palabras del ex presidente de la República y presidente de la Convención sobre el Futuro de Europa, Giscard d'Estaing, las que desataron el debate sobre la entrada de Turquía, al sacar a relucir el argumento de la "diferencia" en la agenda pública y afirmar que "Turquía no es un país europeo, su capital no está en Europa", que forma parte de aquellos países que pertenecen a "otra cultura, otra manera de vivir" y que su integración supondría "el final de Europa". Sus argumentos se abrieron camino en la opinión pública y encontraron eco entre políticos, intelectuales y periodistas, independientemente de sus opiniones políticas previas o de sus convicciones divergentes en otros ámbitos. El tema turco acabó por reconfigurar las alianzas políticas y crear un nuevo consenso entre aquéllos que pertenecían hasta el momento a campos opuestos, matizando la profunda división entre izquierda y derecha en Francia. El número de artículos publicados en los diarios, los debates televisivos, los portavoces públicos, y los libros sobre Turquía dan fe de la intensidad y la longevidad (todavía en la agenda) del debate que se introdujo en las diferentes esferas de la vida pública, abriendo un nuevo mercado para la publicación y la comunicación, pero también para hacer política. Las fronteras de lo público se expandieron incesantemente, de las discusiones de los medios de comunicación, los artículos de periódico y las conferencias científico-sociales a las conversaciones cotidianas de los mercados, las comidas, y entre vecinos o extranjeros.

Los argumentos contra la adhesión de Turquía a la UE no fueron siempre los mismos. La agenda turca de los años setenta se caracterizaba principalmente por la violación de los derechos humanos, la represión del nacionalismo kurdo, la influencia del poder militar en la vida política turca, el enfrentamiento sobre Chipre con Grecia y la negación oficial del genocidio armenio. Pero la controversia, aunque incluía alguno de estos temas en el debate, no fue desencadenada por estas cuestiones que pueden ser consideradas como parte del “expediente del problema turco”. Al contrario, el debate comenzó cuando el expediente fue reduciéndose, cuando Turquía comenzó, como dicen los observadores, “a hacer los deberes”, esto es, a resolver algunos de los problemas del expediente y por lo tanto, a convertirse en elegible para la adhesión a la UE. Cuando Turquía comenzó a acercarse a los criterios europeos de democracia, los argumentos contra su adhesión empezaron a articularse y a expresarse de manera ofensiva por no decir agresiva, para sorpresa del público turco democrático y proeuropeo.

Uno de los nuevos argumentos se refería a la cuestión del territorio europeo: Turquía no formaba parte de la geografía europea y mucho menos de su historia, y para muchos amenazaba la unidad de Europa en términos geográficos, al representar una ampliación ilimitada de las fronteras. “¿Por qué no Marruecos? y ¿por qué no Rusia?”, eran algunos de los argumentos comúnmente utilizados para denostar la “absurdidad” de la candidatura turca. Incluir a Turquía supondría expandir los límites de Europa hacia al Este y convertirse en vecinos de indeseados países de riesgo. Otro argumento tenía que ver con factores económicos y básicamente, con el empobrecimiento de Europa por los recién incorporados nuevos miembros. Turquía se presentaba como una carga que Europa no sería capaz de integrar en su sistema sin un alto coste (en el ámbito económico, pero también en el político, al temerse que los posibles euro-parlamentarios turcos llegaran a ser mayoría en el Parlamento Europeo). Sobre todo, Turquía no era un país pequeño, y el traer a más de 50 millones de *musulmanes* a Europa marcaría una diferencia.

El debate sobre la candidatura turca se convirtió en una preocupación para todos cuando comenzó a ser un asunto de definición de las fronteras europeas, de sus valores y de su futuro. Turquía se convirtió en un catalizador, pero también se convirtió en el *otro* para la autodefinición de lo que vendría a ser lo europeo. En este sentido, la construcción de la *otredad* turca se convirtió en una manera de *identificar* a Europa. La necesidad de una *alteridad* para definir la identidad europea fue integrada en el discurso político de todos aquellos escépticos sobre la adhesión de Turquía a la UE. Tal y como argumentó un comisario holandés (Frits Bolkenstein) en unas declaraciones previas a las conversaciones con Turquía sobre su entrada en la UE, la entrada de Turquía en Europa supondría olvidar la fecha de 1683 cuando se levantó el asedio de Viena y se venció al ejército otomano (existe una extendida leyenda que cuenta que el croissant fue inventado en Viena para celebrar la derrota del asedio turco a la ciudad, en referencia a la media luna de las banderas turcas). Por lo tanto, la memoria del pasado entró en los *cleavages* y controversias actuales. La objeción de Austria, hasta el último minuto, para abrir las negociaciones con Turquía (3 de octubre de 2005) tuvo que ver con los recuerdos del pasado (Austria levantó sus objeciones con la condición de que Croacia comenzara también las conversaciones para su ingreso).

La apertura de conversaciones con Turquía es una fecha importante, pero no acaba ni con el debate público ni con el proceso de integración que aún durará décadas. Habría que percatarse del cambio importante que se ha dado en la política europea, que ha transferido el poder de los dirigentes políticos a los creadores de opinión. Los temas relacionados con la UE, hasta entonces en manos de los burócratas y gestionados en Bruselas, se trasladaron a la esfera pública nacional y entraron a formar parte del debate social. La idea de una soberanía popular que se extiende y yuxtapone de las políticas del Estado-nación hasta la UE ilustra este cambio. La idea de una Europa democrática viene a significar la construcción de una Europa desde abajo y, sobre

todo, la necesidad de consultar a la gente. Por lo tanto, es necesario un consenso sobre la necesidad de referendos, ya sea para votar sobre una Constitución europea o sobre el ingreso de Turquía. La idea de un referéndum sobre Turquía, como es de esperar, es defendida por aquéllos que se oponen a la candidatura turca y confían en un voto popular en contra en el espacio de diez años.

El funcionamiento de la perspectiva europea en Turquía

Diez años parece tiempo suficiente para que los turcos transformen su sociedad. Según algunos intelectuales demócratas turcos, en el espacio de diez años Turquía puede alcanzar el nivel de estabilidad democrática; por lo tanto, el rechazo a Turquía por referéndum de los países europeos no importará en demasía ni tendrá un efecto drástico. En cierto modo, para los optimistas, la presencia de una perspectiva europea habría cumplido su papel. Este tipo de argumento puede parecer producto de una mera ilusión o de una manera de desdramatizar las actitudes europeas antiturcas, pero también ilustra la confianza de los intelectuales turcos en las dinámicas de la perspectiva europea en Turquía, ya en funcionamiento.

La perspectiva europea obligó a Turquía a introducir reformas en las definiciones republicanas de ciudadanía para armonizarlas con las definiciones democráticas y pluralistas de los derechos étnicos, políticos, religiosos e individuales. El republicanismo turco, en tanto que ideología del Estado-nación, fue fundado sobre dos pilares: el laicismo y el nacionalismo, y conocido como Kemalismo (el nombre del padre fundador de la república, Kemal Atatürk). Pero estos principios conviven también con definiciones monoculturales de la sociedad, las cuales darán lugar a interpretaciones anti-democráticas de estos principios, a saber, laicismo autoritario y nacionalismo asimilacionista. La construcción del proyecto europeo en Turquía significó el dismantelamiento de la naturaleza autoritaria y asimiladora del republicanismo.

Voy a seleccionar cuatro ejemplos concretos para ilustrar el modo en que la sociedad turca está superando las tendencias autoritarias, rompiendo con temas tabú e incorporándose en una longitud de onda similar a las democracias europeas, en el marco de un proceso no exento de tensiones y de confrontación.

1. La primera tensión intrínseca al sistema político turco es la existente entre el laicismo autoritario y la democracia. Se puede hablar de un círculo vicioso que también es observable en otros países musulmanes comprometidos con el laicismo y la modernidad, pero a costa de las políticas democráticas pluralistas. Las reformas laicas fueron implementadas en los años veinte, principalmente a través de normas autoritarias de partido único. La apertura de un espacio democrático beneficia normalmente a aquéllos que estaban excluidos y, concretamente, a los grupos musulmanes que reivindicaban un reconocimiento público y una representación política. Al poder militar, para proteger el estado laico y los principios de la república, no le importa poner la democracia entre paréntesis (las elecciones parlamentarias argelinas de 1992 son un dramático ejemplo de este dilema: el Frente de Salvación Islámica [FIS] ganó las elecciones, pero el ejército disolvió el parlamento y anuló las elecciones para evitar el acceso al poder de los fundamentalistas musulmanes). El ejército turco se precia de ser el guardián de la república laica; por lo tanto, el poder militar ocupa una posición central en la vida política. Para una democratización es necesario crear un laicismo consensual y no uno exclusivista ni autoritario. Esto sólo es posible si hay un espacio democrático compartido por lo religioso y lo secular. El primero con el abandono del absolutismo del régimen de verdad religioso y el segundo con la renuncia de sus reivindicaciones de hegemonía sobre la sociedad. El Partido de la Justicia y el Desarrollo, el partido AK, de raíces islámicas, ganó democráticamente las elecciones generales de noviembre del año 2002 y adquirió así el poder en Turquía. Podemos hablar de la construcción de un consenso democrático entre los públicos laicos y religiosos, a través de un proceso interactivo que ha transformado

a ambas partes. En este sentido, se activa en Turquía lo que Jürgen Habermas⁴ describe como una precondition cognitiva para el diálogo laico-religioso. Más que un debate meramente discursivo y un diálogo entre dos identidades supuestamente fijas entre lo religioso y lo laico, la interacción transforma y abre además nuevos espacios intermedios para la autodefinición y la democracia.

A pesar de los *cleavages* y conflictos entre los islamistas de línea dura y el *establishment* laicista, es necesario remarcar que la sociedad turca experimentó, especialmente durante las dos últimas décadas, una “caída del muro” que había separado y dividido dos Turquías: una compuesta por las clases altas y medias educadas, urbanas, occidentalizadas y laicas (los etiquetados *turcos blancos*); y las clases media-bajas guiadas por la fe, originarias de los pueblos de Anatolia (los *turcos negros*⁵). El proceso de ascensión social cambió las trayectorias vitales de aquéllos pertenecientes al segundo grupo (que se convirtieron en *grises*, es decir, parcialmente blanqueados) que, en los años sesenta con la emigración a las grandes ciudades, tuvieron acceso a educación superior aprovecharon las nuevas oportunidades de la expansión del mercado, en los años ochenta e invirtieron en las avenidas del poder político a partir de la victoria del Partido de la Justicia y el Desarrollo. El debilitamiento del muro que separaba las dos caras de Turquía puso en estrecho contacto e interacción diferentes códigos públicos y culturales, aunque con intenso conflicto, incluso transformando las concepciones mutuas entre públicos musulmanes y laicos y limitando las reivindicaciones de hegemonía de los últimos. Durante las últimas dos décadas, las fronteras entre los dos públicos se han hecho más

4. Véase su conferencia sobre “Religión y esfera pública” en la New School, noviembre de 2005.

5. El conocido poeta Ismet Ozel ha llamado a los turcos musulmanes en Turquía “los negros de Turquía”.

porosas y han llevado a los portavoces de los musulmanes, a los izquierdistas y a los movimientos liberales a entablar debates públicos, a participar en mesas redondas, pero también a cruzar fronteras y a dirigirse a los públicos de los otros. Conocidos intelectuales del movimiento de izquierdas comenzaron a escribir en periódicos conservadores religiosos e incluso en los islámicos-radicales (en *Zaman* o en *Yeni Safak*), mientras que los procedentes de los movimientos islámicos giraron su atención hacia los medios de comunicación laicos (como el caso de Ahmet Hakan, presentador de la televisión islámica local, que se convirtió en columnista del diario laico mayoritario *Hurriyet*). La realización exitosa de estos cruces transpúblicos era impensable en la década de los ochenta; ha ayudado a establecer canales de diálogo entre públicos divididos y ha creado un nuevo espacio mental para pensar y relacionar, de una manera más interactiva, las dos caras de Turquía, la laica y la musulmana, generando transformación y no mero hibridismo.

La esfera democrática ganó un nuevo *momentum*, hasta el punto que la polarización entre los públicos laicos e islamistas perdió importancia, llevando a un espacio de debate y de representación intermedio. La perspectiva europea reforzó el *momentum* democrático y creó una nueva agenda política de reforma. La movilización de los movimientos pro derechos humanos en la sociedad civil, la formación de una opinión pública a favor de estas reformas y la determinación del Gobierno y de las clases políticas culminaron en una serie de reformas para armonizar el sistema legal turco con los llamados criterios de Copenhague. Estas reformas consiguieron la aprobación por voto parlamentario durante el curso político 2002-2003.

2. Un ejemplo capital de los cambios en la sociedad y políticas turcas es la abolición de la pena de muerte, un valor ampliamente aceptado por las sociedades europeas, en contraste con la sociedad estadounidense. El Parlamento turco votó a favor de su abolición el 2 de agosto de 2005, y se convirtió en el primer país musulmán en hacerlo. Las repercusiones que tuvo

para Turquía fueron mucho más allá de la expresión del deseo de adoptar los valores europeos o simplemente de complacer a los europeos, como algunos observadores cínicos pudieran pensar. El proyecto de abolición de la pena de muerte profundizó la división y la confrontación política con los nacionalistas de extrema derecha, ya que este tema estaba relacionado con un problema mucho más importante como es la cuestión kurda. En el momento en que se discutía la pena de muerte, el líder del movimiento kurdo estaba encarcelado y condenado a pena de muerte. La pena capital no hubiera alcanzado la importancia que tuvo si no hubiera sido por el hecho que estaba relacionada con el tema kurdo y con el destino del líder encarcelado del Partido Kurdo de los Trabajadores (PKK), Abdullah Ocalan, responsable de actos terroristas. Pero sí lo estaba. A pesar de las objeciones nacionalistas, la ley fue aprobada por el Parlamento con la ayuda de un número creciente de voces públicas a favor de la abolición de la pena capital, incluyendo la dictada contra Ocalan, y a favor del reconocimiento de los derechos de los kurdos en Turquía. En teoría es una victoria de los reformistas sobre los nacionalistas. Los escépticos turcos restaron importancia a estas reformas al considerarlas “papel mojado” o ejercicio “cosmético”, es decir, superficial.

3. El tercer momento crucial que me gustaría destacar fue cuando el Parlamento turco rechazó por votación (el 1 de marzo de 2003) la petición de los Estados Unidos de atacar Irak desde tierras turcas. Esta ruptura de la alianza con las políticas de Estados Unidos en la guerra de Irak fue inesperada y representó un punto de inflexión en las relaciones turco-estadounidenses. No había mayoría parlamentaria y el resultado del voto representó la división que muchos ciudadanos turcos sentían en su interior. Por un lado, pensaban que esta guerra era injusta, pero por otro, temían dañar la alianza con Estados Unidos. Además, las manifestaciones contra la guerra se celebraron en la línea de las protagonizadas por los movimientos pacifistas europeos. Eran movimientos movilizados a favor de la paz, más que alrededor de argumentos de fraternidad religiosa. Turquía, aliado tradicio-

nal de Estados Unidos y candidato a la UE, se encontró en medio de la fractura que apareció entre los dos Occidentes con la guerra de Irak. Las potencias europeas, sin embargo, no consideraron el rechazo de la alianza estadounidense turca como un signo de participación en una cierta *sensibilidad pacifista europea* o de maduración de la democracia. Los intelectuales árabes, en cambio, sí. Turquía ganó respetabilidad ante ellos porque había conseguido articular una decisión autónoma frente a la política norteamericana y, sobre todo, porque había confiado en su opinión pública y en el poder parlamentario para decir no a la política norteamericana; ya que habían pensado que sería difícil para muchos países árabes y sus legisladores oponerse a las peticiones estadounidenses mediante el voto parlamentario. Los europeos, sin embargo, perdieron la oportunidad de apreciar el aspecto democrático de esta decisión. Incluso albergaron la sospecha de que Turquía tenía una agenda oculta para invadir el norte de Irak y para controlar el establecimiento de un Estado y un poder kurdo autónomos. No es mi intención juzgar la plausibilidad de estas sospechas, aunque retrospectivamente parecen no tener fundamento, sino destacar la falta de habilidad de los políticos europeos para escuchar y apoyar las voces democráticas emergentes, e ignorar, por lo tanto, el alto impacto de los valores europeos de democracia.

4. El cuarto y último tema que voy a escoger para destacar la importancia de los retos de la democracia en Turquía tiene que ver con la cuestión armenia, que aún representa un gran tabú para el nacionalismo turco. La postura oficial en el pasado estaba basada en la supresión y negación del genocidio de 1915, lo que creó una especie de memoria de corto alcance forzada y extendió la amnesia del pasado a las generaciones de la República. Hay, por lo tanto, dos aspectos de este problema. Una cuestión es recordar el pasado y otra es desarrollar y expresar puntos de vista independientes del oficial. La elección de palabras para etiquetar los acontecimientos —ya sean deportación, limpieza étnica, masacres o genocidio— se está convirtiendo en un campo de batalla para

el debate público que está recién empezando, a pesar de la presión nacionalista y la intimidación jurídica. El debate ha sido iniciado por unos pocos historiadores e intelectuales turcos, incluyendo los de la comunidad armenia, que cuestionaron la visión ideológica de los acontecimientos, desafiando los tabúes del nacionalismo turco, explorando nuevas maneras de expresar el trauma emocional de los armenios y desarrollando una nueva narrativa sobre el pasado histórico. En relación con este proceso, la conferencia de Estambul marcó un nuevo período. Este encuentro unió a historiadores turcos que deseaban discutir libremente sobre el pasado armenio de Turquía; a pesar de las presiones y de los aplazamientos, la conferencia llegó a celebrarse en septiembre de 2005 en la Universidad de Bilgi. Esta conferencia supuso un esfuerzo colectivo para romper con el discurso oficial y para enfrentar al nacionalismo turco con su propio pasado.

Junto con estos puntos de vista contruidos históricamente que desafían la ideología establecida, hay también voces e imágenes que revelan la memoria histórica y que empujan a un proceso de recuperación de esta memoria. Un buen ejemplo de ello fue la exhibición de postales que se hizo en Estambul y que ilustraba la vida de los armenios en Turquía antes de los acontecimientos. Otro ejemplo que considero un paso más hacia adelante en esta concienciación pública es el libro autobiográfico escrito por la abogada defensora de los derechos humanos Fethiye Çetin, *Mi abuela (Anneannem)*, y publicado en Estambul en 2004. La autora narra la historia del descubrimiento del origen armenio de su abuela. Çetin recorre la vida de su abuela y da cuenta de acontecimientos pasados. Con ello rompe el silencio sobre el tema, y también abre la posibilidad de que otras personas descubran y recuerden su ascendencia armenia.

La presencia de la perspectiva europea en Turquía funciona contra estos nudos de identidad desmantelando los mitos nacionales. No es un proceso lineal, pacífico y terminado, sino un proceso continuado y una batalla. Para los nacionalistas más duros y para los laicistas ("laicards"), el proyecto

europeo, que fuerza a Turquía hacia la democratización y desmilitarización, pone en peligro la estabilidad del país y abre la puerta para una escalada de las demandas de los nacionalistas kurdos, los fundamentalistas religiosos y las reivindicaciones de las diásporas armenias.

No es mi intención presentar a Turquía como una sociedad libre de problemas. Al contrario, a través de casos concretos y significativos, trato de expresar las maneras en que la sociedad turca denomina a los problemas a los que se enfrenta, intentando sacar a la luz pública aquellos temas que estaban ocultos, reprimidos u olvidados y enmarcarlos políticamente. Los crímenes de honor, por ejemplo, siguen este mismo modelo político y ha sido gracias a las organizaciones feministas que se han sacado a la luz pública y se ha exigido una nueva legislación. Es más bien resaltando la forma de politizar los temas, sacándolos de las arenas de silencio (silencio ya sea por la represión o la vergüenza) y ofreciendo una pluralidad de voces y una visibilidad en la esfera pública, que yo describo la existencia de un patrón democrático.

Tal y como he señalado anteriormente, en Francia el debate sobre la legitimidad del ingreso de Turquía comenzó en el momento en que Turquía cumplió en gran medida las condiciones de la UE, y se acercaba a los estándares europeos. Una vez más, debemos destacar que es la proximidad, el encuentro entre ambos países, lo que constituye la fuente de conflicto y de controversia. El ingreso turco provocó un sentimiento de ansiedad acerca de una posible pérdida y el deseo del mantenimiento de las fronteras. La cuestión de las fronteras geográficas, las adscripciones civilizacionales, las diferencias religiosas, los recuerdos del pasado, son todos temas que entran en el debate como una constelación de diferencias insuperables y forman una nueva agenda.

Europa, hasta el momento un tema dejado en manos de eurócratas, se abrió camino hacia el debate público *societal* y recompuso la arena política e intelectual independientemente de las divisiones de derecha-izquierda, laico-religioso, liberal-republicano, feminista-conservador. Construir la identidad Europa significa construir la *otredad* de Turquía.

A través de estos debates, Europa se construye como una identidad definida por una historia compartida, unos valores culturales compartidos, más que como un proyecto de futuro. Es en los contextos que están fuera de los países que constituyen el núcleo de Europa (como, por ejemplo, en España, Portugal y Grecia), en donde Europa aparece como un proyecto que tiene el poder de inducción a la democratización. En Turquía, donde la *europiedad* no forma parte del legado histórico *natural*, Europa es apropiada de manera voluntaria como un proyecto político, como una perspectiva, como la promesa de un marco democrático para repensar lo común y la diferencia.

En resumen, la candidatura turca evidencia la diferencia entre la Europa percibida como proyecto y la Europa percibida como una identidad. Para los países europeos no existe diferencia, sino continuidad entre las dos visiones: la UE es, en pocas palabras, la identidad europea. Por otro lado, la presencia islámica en Europa deja ver las tensiones entre el universalismo de Europa y el legado judeo-cristiano. Las reivindicaciones europeas de universalismo y sus límites son puestas a prueba y desafiadas por el ingreso de Turquía así como por los inmigrantes musulmanes en Europa.

¿Europa como experiencia novedosa?

El islam se ha convertido en un tema que influye decisivamente en la agenda, tanto para las diferentes políticas nacionales y países de Europa como para la UE en sí misma. Obviamente, las intersecciones entre Europa y el islam no son un fenómeno nuevo; existe una historia de intercambios, guerras, colonización y olas migratorias, larga, conectada y hondamente arraigada, que ha configurado profundamente, en los diferentes periodos, las relaciones entre musulmanes y europeos; incluyendo sus traumas. Pero aún así, hay algo novedoso en este modo de encuentro contemporáneo entre ambos mundos, incluso en la manera en que los recuerdos pasados aparecen en los discursos de hoy en día.

Actualmente hay una relación interactiva en dos sentidos entre el islam y Europa, y es la proximidad entre los dos lo que provoca el conflicto. Ni el islam ni Europa son entidades homogéneas. Pero más que resaltar las diferencias internas, he enfatizado los procesos de interacción a través de los cuales ambos se transforman. Son las zonas de contacto problemáticas entre ambos las que quería destacar. Las fronteras están consideradas tanto zonas de contacto como de separación entre diferentes poblaciones vecinas. Pero, precisamente porque la experiencia europea significa el debilitamiento y la desaparición de esas fronteras, este proceso puede ser entendido como un proceso de *interpenetraciones* (a la sazón, el título de mi libro en francés) entre los musulmanes y los europeos. Sin embargo, esto no implica un proceso pacífico o no violento. La asimetría de los deseos mantiene el encuentro entre los dos y alimenta sus emociones. La pasión, el miedo, la irracionalidad, la ira y el odio se convierten en ingredientes del debate y del conflicto.

A pesar de que el velo islámico, la candidatura de Turquía o, más recientemente, los disturbios del extrarradio en Francia, son cuestiones radicalmente diferentes en escala, ya que abarcan escalas nacionales, europeas y locales; a pesar de que proceden de trayectorias históricas diferentes (colonización y occidentalización), y a pesar de que comportan problemas políticos diferentes, lo cierto es que todas ellas introducen en el centro de la agenda política asuntos que hasta ahora eran considerados como externos y ajenos a Occidente. Los musulmanes entran en la agenda pública europea de diferentes maneras, ya sea porque reivindican su religiosidad (como en el caso del movimiento a favor del velo), su pertenencia europea (como en el caso de la candidatura turca) o su ciudadanía (como en el caso de la juventud del extrarradio). Por medio de signos religiosos o disturbios laicos, los inmigrantes musulmanes se abren camino hacia el centro de la atención pública. Es mediante el ejercicio de sus diferencias que se convierten en *visibles* e inquietantes para el ojo público. *Fuerzan* su entrada en los espacios que estaban reservados a los ciudadanos *blancos* europeos. Los musulmanes en Europa conllevan la

ruptura de las fronteras que acostumbraban a mantener la división civilizacional, nacional o urbana.

La novedad de la experiencia tiene su origen en la ubicación de este encuentro: Primero, Europa es el lugar donde tienen lugar la conversación y la confrontación en la proximidad de uno con el otro y en tiempo presente. La comodidad de la distancia geográfica se ha perdido. En relación a esto, la *vieja* Europa se está convirtiendo en el lugar para una experiencia novedosa, donde ya no podemos hablar de dos civilizaciones distintas y separadas en tiempo y espacio; Segundo, nada puede ser pensado únicamente al nivel de dirigentes políticos, gobiernos y estados nacionales. Se convierte en un asunto público, es decir, en una preocupación para todos. Pero lo público también tiene que ver con un problema emergente, un proceso que traslada las ideas y opiniones de lo privado, lo interior, lo personal a algo hablado abiertamente, compartido, una idea pública que circula. En este sentido, podemos hablar de una *conciencia* pública creciente sobre la presencia islámica en Europa; Tercero, el encuentro entre Europa y el islam es una relación en dos sentidos que transforma ambos lados, tanto a las autorepresentaciones europeas como musulmanas; Cuarto, el proyecto de la UE saca a la luz y refuerza un aspecto transnacional de la conectividad; Quinto, en último lugar, pero no por ello menos importante, la denominación de lo propio y de lo otro se convierte en un asunto tan crucial y decisivo que definirá el resultado de este proceso. El modo en que Europa y el islam se conectarán el uno con el otro, creando identidades compuestas⁶ o, por el contrario, dibujando nuevas fronteras de separación, será algo decisivo para el futuro del *islam europeo*, de los *musulmanes franceses* o de los *euroturcos*.

6. N. de T. La autora utiliza concretamente el término *hyphenated* (literalmente, "ligadas con guión") que se refiere a las identidades compuestas del tipo afro-americano, indo-americano, etc.

Epílogo⁷: La fuerza de los clichés; la europeización del conflicto

El mal ya está hecho. El incidente de las caricaturas ha dado un nuevo vigor al sentimiento (resentimiento) del *nosotros* contra los *otros*. Ha ahondado un poco más la brecha entre Europa y el islam.

Unida en su cólera y en la defensa de lo sagrado, se ha formado una *categoría musulmana* contra Europa. Más allá de las diferencias entre sunitas y chiítas, entre países árabes y no árabes, entre contextos políticos tan diferentes como los de Indonesia, Irán o Pakistán, los musulmanes se han echado a la calle para expresar una cólera como si estuviera atrapada en un encadenamiento mimético y contagioso. Esta puesta en escena, pública y transnacional, ha mostrado la emergencia de un *público*

7. N. del Ed.: Nos parece pertinente añadir a este volumen este otro artículo de la autora que, escrito tras la polémica de las caricaturas, completa y actualiza las páginas precedentes. Como el lector recordará, la polémica se desata en septiembre de 2005 cuando el diario danés *Jyllands Posten* publica una serie de 12 caricaturas del profeta Mahoma que desata una fuerte reacción por parte del mundo islámico. A partir de ahí se produce una escalada de la tensión generada por el apoyo encadenado de otros diarios europeos al *Jyllands Posten* publicando las famosas caricaturas y la indignación creciente del mundo islámico por estas publicaciones: en enero de 2006 lo hace el diario noruego *Magazinet* y en febrero le siguen *France Soir* y *Die Welt*, hechos que constituyen el inicio de una reacción en cadena en la que participan numerosos diarios del mundo entero. La polémica se cobra desde el despido del director de *France Soir*, hasta el incendio de las embajadas de Dinamarca y Noruega en Damasco, o la del consulado danés en Beirut y varios muertos en Afghanistan, El Líbano, Somalia y Pakistan, a raíz de las protestas convocadas en numerosos países en oposición a las caricaturas. La autora Nilüfer Göle analiza en este texto las consecuencias de este conflicto en la relación entre Europa y el islam.

musulmán de manera tal que es difícil no pensar en el ideal de una comunidad musulmana unida, de una *umma*. Según los países y su contexto político, los extremistas intentaron por supuesto imponerse y manipular estas manifestaciones, pero es la *categoría* musulmana la que sobre todo se ha constituido y difundido a raíz de estos acontecimientos, como una comunidad en cólera, con su propia relación a lo sagrado, en detrimento de las pertenencias políticas y nacionales. Este incidente no consagra la fuerza de choque de los integristas, sino la desaparición de las fronteras y las diferencias entre musulmanes. En el futuro tal extensión de la categoría musulmana no será sino un terreno fértil para cualquier forma de extremismo. Pero ver ahí únicamente la manipulación política de los islamistas es subestimar el cambio de naturaleza y de escala del conflicto y su inscripción en la esfera pública.

Si bien cuestionamos de buena gana la espontaneidad de las manifestaciones en el mundo musulmán, nos olvidamos de que las caricaturas publicadas no eran un acto de libertad de expresión, sino el encargo de un diario danés (*Jyllands-Posten*; un periódico de derecha) destinado a lanzar un concurso sobre la representación del profeta; una especie de desafío en nombre de la libertad de ilustración, pero difícilmente separable del giro que toma el debate sobre la inmigración musulmana. Las caricaturas atravesaron rápidamente las fronteras nacionales, circularon encubiertamente mediante el rumor, las falsas copias y se dirigieron hacia otros públicos, hacia musulmanes y europeos confundidos. El sentido que vehiculaban se vio así amplificado, incluso transformado, en función de su percepción por públicos muy diferentes.

Es el dibujo representando a Mahoma, con un turbante en forma de bomba cuya mecha está ya encendida lista para explotar, el que generó el mayor número de críticas, en la medida en que éste –se dice– equipara el islam al terrorismo en su propio fundamento. Esta caricatura introduce un nuevo *cliché*, porque no procede en absoluto del estereotipo guerrero habitual, en el que Mahoma lleva una espada en la mano, sino que asimila al profeta a los autores de los atentados suicidas. Se produce

de esta manera un deslizamiento semántico de la imagen del guerrero a la del mártir terrorista. No es tanto la representación de la cara del profeta lo que está en discusión, sino la violencia simbólica hecha al profeta, que refleja, como un efecto de espejo, la violencia del terrorismo islamista.

Hubiéramos deseado que los musulmanes no se hubieran dejado arrastrar, o al menos que hubieran sido menos receptivos, por este mensaje, que apartaran la vista de esta caricatura y desdramatizaran el incidente. Las manifestaciones violentas, las revueltas, las amenazas de muerte no han sido sino deslices que reprodujeron y amplificaron la violencia simbólica inicial y la violencia a secas.

Europa no sale indemne de este incidente. No sólo se ha convertido en objetivo de esta cólera (por primera vez los manifestantes dirigieron sus protestas a los edificios de la Unión Europea) sino que además está siendo transformada en su relación antagonista con el islam. La reproducción de las caricaturas en ciertos periódicos europeos, ya sea en virtud de la solidaridad o de una oportunidad para ganar sectores de mercado (quien dice público, dice audiencia y por lo tanto mercado), ha tenido un papel muy importante en la construcción de un *nosotros* europeo, de un espacio público europeo. La libertad de expresión, principio democrático al cual todos los ciudadanos europeos se adhieren fácilmente, es el argumento avanzado como una especie de zócalo identitario frente al islam, a punto de convertirse en una idea fetiche (como respuesta a lo sagrado musulmán), borrando las fronteras entre actores de extrema derecha y público en el sentido extenso, mezclando todas las tendencias políticas.

La esfera pública en la época de la mundialización privilegia la circulación a la mediación (ya sea política, intelectual o artística), la imagen al texto, lo afectivo a lo racional, lo performativo a lo discursivo. Circulan así más rápido las caricaturas que las palabras, interpelan el imaginario y el inconsciente individual y colectivo como clichés que, libres de toda mediación o interpretación, se propagan intensificando su sentido y su recepción.

Se ve así bien que se constituye ante nosotros un público transnacional sin que se creen por ello referencias comunes y democráticas de un vivir juntos. Al contrario, el nacimiento de este público transnacional profundiza las divisiones, poniendo cerca públicos nacionales, códigos culturales y referentes religiosos y amplificando sus diferencias en la puesta en escena de esas referencias, ya sea a través de clichés o de imágenes caricaturescas de unos y otros. Se habla de manipulación integrista por unos, de un complot de Occidente, véase de Israel o del *lobby* judío, por los otros. Es una manera de negar cualquier capacidad de acción y cualquier sentimiento de responsabilidad. Ahora bien, los acontecimientos sobre la publicación de las caricaturas de Mahoma mostraron, de una manera dramática, el carácter público, transnacional e interactivo del conflicto entre Europa y el islam. Pensar la relación entre Europa y el islam en términos de interpenetraciones y de interconexiones es poner en evidencia los choques, los malentendidos, los enfrentamientos que se desarrollan a escala transnacional. El incidente de las caricaturas ha señalado esta zona de contactos y de enfrentamientos entre Europa y el islam.

Otras *instantáneas* precedieron el asunto de las caricaturas en este encuentro en formación, antagonista, entre Europa y el islam: la fatwa contra Salman Rushdie, la controversia sobre el velo en Francia, el asesinato de Theo Van Gogh en los Países Bajos, los atentados de Al-Qaeda en los centros de las ciudades europeas, el debate sobre la candidatura turca a la Unión Europea. Cada uno de estos eventos, aunque sean de naturaleza muy diferente, afectaron al público europeo primero a escala de las naciones y luego cada vez más, a escala europea. Todos inscribieron el islam en su memoria colectiva convirtiéndose en catalizadores de un debate sobre la redefinición de los valores culturales de la democracia occidental en su encuentro con el islam: el lugar de la laicidad y de la religión en el espacio público, la identidad europea y sus orígenes cristianos, las fronteras entre libertad de expresión y responsabilidad política, la defensa de la racionalidad y del lugar de lo sagrado, la seguridad y el terrorismo.

Un espacio común, un *entre dos*, entre musulmanes y europeos sólo es posible si los intelectuales, los artistas, los mediadores, participan en la producción de este enlace y comparten la convicción de que hay que abrir un debate común sobre los valores. Indicios existen: por ejemplo, la carta conjunta del primer ministro turco, Recep Tayyip Erdogan, y del presidente del Gobierno español, José Luís Rodríguez Zapatero, que quiere hacer escuchar la voz de la razón⁸ (estos dos hombres habían lanzado igualmente la iniciativa *Alianza de Civilizaciones* en noviembre de 2005), o las manifestaciones pacíficas, el recurso a la ley o el boicoteo de productos daneses, los debates en las redacciones de los periódicos europeos sobre la publicación de tal o tal caricatura. Pero para contrarrestar este mal de vivir juntos tan bien instalado ya habría que tejer un vínculo común que sólo es posible si los unos renuncian al monopolio de lo universal y los otros al hecho de detentar la verdad absoluta, al dogma. Para escapar a las categorías identitarias *puras* del nosotros contra los otros hay que dar sin duda a la mediación política todo el lugar que merece, pero también, y sobre todo, volver a poner al día las exigencias estéticas e intelectuales del debate en lugar de dejar que la mediocridad, la violencia y la velocidad de los clichés dicten su ley.

8. *International Herald Tribune*, 5 Febrero de 2006

What does the future hold for Europe's encounter with Islam?

French “exceptionalism”?

I never expected that the European Union was going to enter my field of interests when I moved from Istanbul to Paris in the year 2001. It is not that the European project did not matter to me until then - it did, in a similar way that it mattered to the majority of my friends and colleagues, Turkish and Kurdish intellectuals, from both secularist and religious backgrounds. At that time, our interest in Europe was mainly a Turkey-centred concern, derived from a widely shared expectation and desire that the European Union would provide a political and juridical framework to enlarge and enforce the institutionalisation of democratic rights and freedoms in Turkey. Europe represented - in the minds of many progressive intellectuals - a fulfilled prophecy of secular democracy, as a stable and fixed point of reference to promote the transformation of other societies. What we did not expect was for Europe to be transformed and shaped through its encounter with the issues that were related with “Islam”.

I was working on contemporary Islam and its emerging force and visibility in public life, and Turkey was my privileged observation environment. Turkey provided a context for studying Islamic movements in a politically pluralistic and secularist context. This pluralism involved a field of competing forces, between political parties, social movements and “truth regimes”. Islamism had to compete with these different sets of ideas and powers. Thus it was not appropriate to speak of an “Islamisation” in Turkey, in the way in which it is widely framed for other Muslim-majority countries, in the sense that Islamism was increasingly taking over political power and gaining influence in all spheres of life and imposing itself as a single truth regime.

The study of Islam in Turkey differed from other Muslim-majority countries that are under a Monarchic authoritarian rule. In some

respects, Islam's place in Turkey - as a result of the secular legislation and a pluralistic political sphere - revealed certain similarities with European contexts of pluralism. Islamic demands (and particularly those of young female students to wear headscarves in university classes) caused a long-term public confrontation with those who upheld Republican principles of secularism and feminism. Though it commenced in 1989, when the French "headscarf debate" gained fresh momentum and magnitude in spring 2003, I was struck by the parallels with the Turkish situation. The similarities between the two headscarf debates turned my attention, therefore, to the ways in which the French Republican values of secularism and feminism were being reshaped in relation to Islam, as well as being articulated against the demands for the visibility of religion in the public sphere.

The Islamic headscarf debate was to be followed - in France - by an equally passionate and nation-wide debate on Turkey's admission into the European Union and its consequences for European values and identity. It was as a consequence of these two debates that the presence of Islam (Muslim migrants within Europe and Muslims outside Europe) was brought to the forefront of public concern and emerged in the arena of public awareness - by this I mean that it had entered the area of concern and debate for "all" citizens, and no longer remained solely in the hands of the decision-makers. Islamic veils and Turkey's candidacy have little in common, sociologically speaking and they also follow different historical paths; the issue of veils is linked to the phenomenon of migration, public education and gender equality, as well as being connected with new forms of religious action by contemporary Islamist movements. Turkey's possible EU membership, on the other hand, represents the outcome of the long-term history of the westernisation of Turkey. It is a result of political determination as well as societal mobilisation to shape and frame Turkish society and its future together with that of the European Union. Though the agency that is working for Turkish membership is a secular democratic one, the scales of agencies are different. Islamic veiling, for example, is a concern on a national level, while Turkey's candidacy is being debated on

an intra-national level, on a European scale. But certain bridges also exist between the two - Islamic veiling is also under debate in Turkey. The question of Islam is also relevant to Turkey, not only because it is a Muslim-majority country but also because the government in power (the AK party) is linked with the Islamist movements of the 1980s that contested Western notions of democracy. These movements revealed not only the tensions between secular and religious orientation, but also the ongoing debate and contestation over definitions of space. State schools and Europe are becoming "political spaces", to the extent that they have become a battleground for the redefinition of the frontiers of inclusion and exclusion, and for the contestation of established values. The question of space points to the understanding and creating of "commonness", whether it is instituted by state schools or by the European Union. Creating a common space with those who are external to national and European culture becomes a question that calls for an answer that goes beyond the one provided by the framework of "integration". The intensity of the debate in the French public sphere illustrates the importance of this question, not only for "outsiders" (Muslims), but also, and most importantly, for Europeans. The ways in which these two issues are now rooted in public consciousness and have become part of French and/or European public debate call for a comparative perspective.

To sum up, Islam has made its way into the public arena and the public awareness of European countries. While it was, until recently, not a major concern for specialists of "European studies", but at most a policy issue confined to immigration policies, Islam has moved increasingly into the centre of research, public and political agendas. It is difficult today to engage in a reflection on the policies of European countries or of the European Union without reflecting upon its encounter with Islam.

As a consequence, the subject of Europe imposed itself upon me, though via a gateway that was familiar to me. Rather than having left Turkey and Islam behind me, I was going to explore and experience their presence in Europe. I had the feeling that instead of just me moving to

France, France has also moved to some extent, to approach the issues that had until then been considered as existing beyond Western boundaries, and confined to “middle eastern” culture and geography. It is common, for instance, to examine Turkey’s “laïcité” in the mirror of France’s, and to interpret the deficiencies and gaps according to this original model. In the current situation, there has been a temptation to observe the French headscarf debate in the mirror of the Turkish one. The didactic aspect of secularism (teaching people how to be civilised citizens), its tendency towards authoritarianism and exclusionary politics (if necessary with the help of the military) were well-known attributes of the Turkish “laïcité”. But there was also the feminist alliance with secular republicanism, an intrinsic feature of Turkish secularism that would also become a salient feature of French secularism in its encounter with Islam. The comparison between the two headscarf debates helped to understand the French one in new ways. One can say that from the Turkish perspective, the French “laïcité” ceases to be an “exception” and the French headscarf debate presents itself as a “déjà vu” experience. (Methodologically speaking, such a reversal of perspective has important consequences on the social scientific narration of modernity, derived from experiences of the West, which is supposed to be in a phase of “advance”, both in terms of temporality and knowledge.)

But in turn, it became increasingly difficult to translate and communicate the possible significance of the French debate to the Turkish public. At first, my interlocutors - especially those who were secularist, liberal, feminist and pro-European - felt comforted and encouraged by the French public’s secular reaction and banning of the headscarf in state schools. They interpreted this radical stance as proof of an attachment to similar notions of “laïcité”, as well as a sign of French-Turkish alliance. It was a similar celebration to that of the victory for Turkish secularists when the European Court of Human Rights in Strasbourg decided (November 10, 2005) to support Turkey’s ban on women wearing headscarves in universities.

The European court's decision marked the end of a judicial battle that started in 1988 when a Turkish student called Leyla Şahin, who had been barred from attending Istanbul University medical school because of her headscarf, brought her case to the European court.¹ The European court decided to uphold Turkey's ban, on the argument that Turkey should treat men and women equally and that its constitution mandates a secular society. Furthermore, it declared that the notion of secularism in Turkey - which is seeking to join the European Union - was consistent with the values underpinning the European Convention on Human Rights.

However, the majority of those French intellectuals, feminists, politicians or ordinary citizens did not think in similar terms as the European Court. And those who were against the headscarf in France's state schools were also against Turkey's membership of the European Union. Only a minority of them seemed to be concerned about Turkish secularism. This was difficult for Turks to understand. It was hard for Europe-oriented democrats to accept that a strong public opinion was emerging in France, which was centred around nationalist, secular and feminist values, compared with migrants and Turks, who were perceived as Muslim "others".

1. The European Court of Human Rights was set up in Strasbourg in 1959 to deal with alleged violations of the 1950 European Convention on Human Rights. Recognition of the right of individual application was, however, optional and could therefore be exercised only against those States that had accepted it. Turkey ratified the right for individual applications from Turkish citizens to the European Commission of Human Rights in 1987; the compulsory judicial power of the European Court of Human Rights was recognized in 1989. Turkey ranks first amongst countries with the greatest number of applications to the Court.

One of the arguments often heard was to claim (and/or hope) that French republicanism, which has been criticised for its ethnic, race, and religious blindness, was an exception and could not be generalised to other European countries. Although the French were fond of their republican and secular values which they viewed as “French exceptionalism” (in the sense and they were willing to see Europe as French universalism writ large), French republicanism was not only ill-suited to deal with a multicultural social reality but also to deal with the new realities of Europe in a global context. The French referendum vote against the European Constitution (May 29, 2005) can be seen as symptomatic of these inward-looking dynamics. Although there was no single reason put forward for the rejection of the constitution, the vote expressed, nevertheless, French fear and resentment of neo-liberal globalisation, the enlargement of Europe, the Turkish issue and Muslim migrants - all of these made French citizens fear that their future, both economic and political, was no longer in their hands, and that in their daily lives they were no longer “*chez soi*”. Though it was not driven by Republican ideals, Dutch society felt the same, and three days later after the referendum vote in France, Holland also rejected the European Constitution.

The two countries that have voted against the European Constitution were also the two countries where Islam has been most publicly debated. In the Netherlands, many believe that multicultural policies have led to a cultural separation, and that they have failed to integrate Muslim migrants into Dutch society. Furthermore, following Theo Van Gogh's assassination by a Moroccan-origin immigrant, Dutch public opinion expressed a stronger sense of commitment and need to defend national values along the lines of Western culture and its sense of freedom.

The German legislative elections (September 2005) also illustrated the extent to which issues concerning Islam, immigration and Turkey's EU membership were becoming agenda-setting issues for domestic policy. The leaders of the Christian Democrat Movement (Angela Merkel and Edmund Stoiber) have captured public attention and

sympathy by overtly declaring their opposition to Turkey joining the EU. Similarly, in France, politicians who were orienting their politics towards security issues and taking a stand against Turkish membership were gaining in popularity. These included the then-Minister of Interior Nicolas Sarkozy², as well as a marginal figure from the French nationalist right, Phillipe de Villiers, whose political campaign gained attention thanks to his maxim "*Non a la Turquie*").

It is doubtful, therefore, whether these developments can be viewed as either as a continuation of Republican tradition or as something uniquely French. Instead, it could be argued that the demand for Universalism which underpins French Republicanism is in decline, that and nationalist policies are gaining grounds - as in other European countries - as a consequence of their encounter with Islam.

The discourse of integration - whether it be immigrant integration into host countries or Turkey's integration into Europe - does not help to frame the two-way relations in this process. The discourse of integration calls for policies that would facilitate the assimilation of newcomers into the host culture, so that they conform to the national order. But this discourse does not leave any room for an understanding of the two-way exchange that is already underway, shaping both Muslims and Europeans and reducing the differences between the two categories. It is those social groups and generations that exist in Europe, without any hope of return - distanced from their parents' national origins and shaped by new life experiences, European languages, state schools and the suburban districts of Europe's cities - that are calling for greater public visibility. Those who are being transformed by these experiences are standing up for both their difference and citizenship, and signalling the end to the problem of "migration". Because second-

2. The current President of the French Republic.

and third-generation young migrants do not identify with their “migrant origins”; the French formula “*issue de l’immigration*” is felt as a stigma, in that they are determined by their parent’s status. In this respect, Islamic identity, which some of them are appropriating voluntarily, marks a distance from their national origins and expresses their wish to escape from the stigmatisation that their parents had not only expressed but also transmitted - as in the case of Algeria’s colonial past and Turkish first-generation illiterate “guest workers”.

Young female Muslims headscarves exemplify the ways in which religious difference is brought to the attention of the European public, and is thus no longer confined to Muslim-majority nation-states or to the “Middle Eastern” region. But in European contexts, women’s veiling signals a change in the sociological profile of the migrant. The first generation of “immigrant workers” was represented by the single male, characterised by factory work and temporary immigration. The second generation was represented by the figure of the “*beurre*”; the “young male Arab”, named according to their age and cultural origins. Instead of being limited solely to the factory environment, the second-generation migrant youth became associated with the streets, as they attended demonstrations against racism (including campaigns with the slogan *Ne touche pas a mon pote* [Don’t touch my friend] and featuring the emblem of the hand of Fatima), though these men were also «on the street» in the sense that they had no education or job opportunities. Meanwhile, the veil, while it was originally meant to efface “femininity”, brings migrant girls under public attention. The veil symbolises both the feminisation and the Islamisation of the migrant population. School has become the battleground for this religious contestation, thereby revealing the presence of migrant girls and their greater level of integration within the educational system, compared to previous generations. Young girls’ headscarves differ from those of the traditional image of the first generation woman - of their mothers, who are mostly illiterate, dependent on home and husband and uneducated. The daughters speak

the language, whether it be French or German, they have access to public education, but also to the grammar of self display and communication in public. If the traditional headscarf of first-generation Muslims does not create controversy, it is because it is out of public sight and does not claim to take its place in schools, circulate in urban life or participate in the public sphere. Girls in veils are, therefore, much more integrated, and more familiar with the culture and grammar of communication in European societies. The Islam they have adopted is not a national one, but a de-nationalised one. Islam becomes a way in which they can escape their parents' original nationalities, which have little in common with their current existences. They are re-territorialised and Europeanised, but they succeed in coming into public existence by turning their differences (small ones) into a public visibility that performed in everyday life through religious symbols and rituals.

The discourse on migration was based on the idea of the "de-territorialisation" of Muslim migrants, their uprootedness, and therefore their greater exposure to alienation, crime, drugs and all kinds of radicalism, including terrorism. But it is rather the process of the "re-territorialisation" of the second generation that has engendered conflict and confrontation. Following this line of thought, one could ask whether French suburban youth riots could spread to other European contexts of migration - to Germany, for instance. If the answer would seem to be in the negative, it is not because Turks in Germany are more integrated into German society than Arabs into France's. The ties between Germans and Turks are less strong; there is no colonial heritage to bind them through memory, nor did they share a language and an education system prior to the waves of immigration. In other words, Algerians are French in ways that Turks are not German. And furthermore, Turks are not expected to become German - nor do Germans want them to, in fact. The German notion of citizenship, which is based on the notion of blood, does not call for the assimilation of the other; instead it is linked to policies of "indifference" and "cultural avoidance".

What I am saying here is that if we can speak of a French “exceptionalism”, then it stems paradoxically not from the distance between French and Muslims, but on the contrary, because this distance is much closer in France than in other European countries. French Republicanism expressed great ambitions for integration, even assimilation, though today it is turning into its very opposite. Migrants and Muslims challenge the very places and vectors of integration and social mixing - schools, urban habitats and public life. The state school is the cornerstone for training people to become citizens of the French Republic; it is at school where individuals are taught to distance themselves from their local attachments, class origins, regional accents, ethnic differences and religious convictions in order to embrace a universal knowledge and to become French citizens. Apart from schools, urban life also contributes to the making and learning of the bonds of civility, which are necessary for *cit * policies. And the conception of the public sphere as being secular is believed to provide a “neutrality”, where from the very beginning particular identities - be they religious or ethnic - should be discarded so that a conversation among equals (even though not everyone is left equally naked or stripped of their differences) can take place. The presence of Muslims in public schools, urban life and the public debate brings unwanted differences into those spaces that are not only blind to difference, they also push them out of sight (as in the case of outlying urban districts), prohibit them by law (as in the case of the headscarf) or label them as the “other”, the “foreigner” (as in the case of the riots). It is not the demand for «universalism», but rather the equation between “Universal” and “French” that is creating a problem today - the way in which Western self-presentation continues to monopolise any definition of the “universal”. As Norbert Elias pointed out, it was French culture, above all the other European cultures, that contributed most to a «Universal» (i.e. French and Western) understanding of Civilisation as opposed to the German notion of “*kultur*”. It is also in France that this equation is being most noticeably challenged at present, and where the

encounter between Islam and Europe is being played out in the most dramatic manner. The debate triggered by Turkey's candidacy for the European Union exemplifies the ongoing and unresolved nature of the encounter between the two, and reveals how high the stakes are - going beyond the issue of Turkey and touching on Europe's very future.

Is "Identifying" Europe "Othering" Turkey?

It was a widely-shared feeling among Turks that by joining the European Union, Turkey would finalise, in a quite natural manner, the long historical process of Westernisation that started in the late-19th century. European ideals have already shaped Ottoman reformist intellectuals - the "young Ottomans" and "*jeunes turcs*", who were influenced by the influence of French positivist thought and the Jacobin tradition prior to the Republican era. The foundation of the Turkish nation-state under the leadership of Atatürk in 1923 can be viewed as a culmination of this process; it was a radical step, almost a civilisational shift, in order to turn away from the heritage of the Ottoman Empire to embrace a "new life" and a new nationhood that would form part of the "civilised nations".

However from the point of view of European nations, Turkey's integration into the European Union - though it was a process that had been welcomed by European politicians in the past, and started with the economic "Ankara agreement" in 1963 - did not seem to be so natural within the perspective of present-day politics. Turkish candidacy became a most controversial issue, starting from the European Council meeting in Copenhagen (12 December 2002) to decide the time frame for opening negotiations with Turkey. The debate started in France where, unlike Germany, the Turkish immigrant population is not a major issue. It was the words of Giscard d'Estaing, the ex-president of the French Republic and president of the Convention on the Future of Europe, that sparked the debate over Turkey's entry; d'Estaing brought the argument of "difference" onto the public agenda, by saying that

“Turkey is not a European country, its capital is not in Europe”, that it forms part of those countries that possess “another culture, another way of life”, and that its integration will mark “the end of Europe”. His arguments made their way into public opinion, and were echoed by politicians, intellectuals and journalists, independent of their prior political views and differing convictions on other subjects. The Turkish issue ended up by reshuffling political alliances and creating a new consensus among those who had, until then, been in opposing camps, and blurred the very deep divide between the French right and left. There was an explosion in the number of articles published in newspapers, TV discussion programmes, comments by public spokespersons, and books on Turkey, all witnessing the intensity and longevity (it is still on the agenda) of a debate that extended into different spheres of public life. This not only opened up a new market in publishing and the media, but also in policy-making. Discussion of Turkey’s candidacy went beyond debates in the media and at conferences on social science to everyday conversations in marketplaces, at dinner tables and between neighbours or strangers.

The arguments against Turkey’s membership of the European Union did not remain the same. The Turkish agenda in the 1970s was mainly determined by human rights violations, repression of Kurdish nationalism, the influence of the military power over Turkish political life, the disagreements with Greece over Cyprus the official denial of genocide in Armenia. However, even though it brought some of those issues into the debate, the controversy did not revolve around those questions that could be considered to form part of the “Turkish problem file”. On the contrary, the debate started when the Turkish file was beginning to get thinner; or rather, when Turkey started (as some observers put it) “to do her homework”, that is, to solve some of the problems in her file and hence become eligible for European membership. It was when Turkey began to approach the European criteria of democracy that the arguments against Turkish membership

were first articulated and expressed in offensive, not to say aggressive tones, and to the surprise of the Turkish pro-European democrat public.

One of the new arguments concerned the question of European territory: Turkey did not form part of Europe's geography, let alone its history, and in the eyes of many, this threatened the Europe's unity in geographical terms, representing an unlimited enlargement of frontiers. "Why not Morocco, and why not Russia?" were among the widely-used arguments to denote the "absurdity" of Turkish membership. Including Turkey would have meant expanding European borders toward the East and having to become neighbours with those unwanted, risk-ridden countries. Another line of argument concerned more economic factors - basically, the impoverishment of Europe thanks to the recent newcomers to the Union. Turkey appeared as a burden that Europe would not be able to absorb into its system (in both economic and political terms, as it was feared that Turkish MEPs might achieve a majority in the European Parliament) without having to pay a high cost. Above all, Turkey was not a small country, and bringing more than 50 million "Muslims" into Europe would make a difference.

The debate on Turkish membership became a concern for all when it started to touch upon definitions of European frontiers, values and future. Turkey became a catalyst, but was also seen as the "other" when it came to self-defining what it meant to be a European. In that sense, "othering" Turkey became a way of "identifying" Europe. The need for an alteration in the definition of European identity was integrated into the political discourse of those who were sceptical of Turkish membership of Europe. Turkey's entering Europe would mean - as a Dutch commissioner for the European Union (Frits Bolkestein) argued prior to entry talks with Turkey - forgetting about the year of 1683, when the siege of Vienna was lifted and the Ottoman army was defeated (there is a legend that claims that the croissant was invented in Vienna to celebrate the defeat of the Turkish siege of the city, in reference to the crescent on the Turkish flags). Hence the memory of the past entered into present-day divisions and

controversies. Austria's opposition - up until the very last minute - to the opening of negotiations with Turkey (3 October 2005) had something to do with past memories. (Austria agreed to waive her objections on condition that Croatia also began membership talks).

The opening of talks with Turkey was an important date, but it did not bring to an end either the public debate or the process of integration, which will take decades. It is important to note that a major shift has occurred in European politics, and that power has been transferred from decision makers to opinion makers. While European Union-related issues mainly used to be in the hands of Eurocrats and were resolved in Brussels, they have now moved into the public domain, to become part of a societal debate. The idea of popular sovereignty that is extended and juxtaposed from nation-state politics to the European Union illustrates this shift. The idea of a democratic Europe came to mean building Europe from the bottom up, and the need to consult the people became paramount; this led to a consensus on the need for referendums over whether to vote for European constitution or for Turkish membership. The idea of a referendum about Turkey, as one might expect, is mostly supported by the opponents of Turkey's candidacy, and who are counting on the popular vote to reject the Turkish application in ten year's time.

The functioning of the European perspective in Turkey

As far as the Turks are concerned, 10 years seems enough time to enable them to transform their society accordingly. In ten year's time - according to certain Turkish democrat intellectuals - Turkey will achieve the desired level of democratic stability and a rejection of Turkey by referendums in European countries will not have any drastic effect. In a way, the optimists believe the presence of European perspective would have fulfilled its purpose. Such an argument might seem like wishful thinking, or a way of de-dramatising European anti-Turkish attitudes, but it also illustrates the

confidence that Turkish intellectuals have in the dynamics of the European perspective in Turkey, which is already at work.

The European perspective forced Turkey to introduce a reformation of republican definitions of citizenship in order to harmonise them with democratic and pluralistic definitions of ethnical, political, religious and individual rights. Turkish republicanism as the nation-state's ideology has been founded on two pillars: secularism and nationalism, referred to as Kemalism (after the founding father of the Republic, M. Kemal Atatürk). But these principles were also coupled with monocultural definitions of society, giving rise to anti-democratic interpretations of them: namely, authoritative secularism and assimilative nationalism. The effects of the European project in Turkey led to the dismantling of the authoritarian and assimilative nature of Republicanism.

I will give four specific examples to illustrate the ways in which Turkish society is overcoming its authoritarian tendencies, breaking down taboo subjects and getting onto a similar wavelength (though not without inner tension and confrontation) as European democracies.

1. The first tension inbred into the Turkish political system is between authoritarian secularism and democracy. It is a vicious circle that can be seen in many other Muslim countries that were committed to values of secularism and modernity, but at the expense of democratic pluralistic politics. Secular reforms were implemented in the 1920s, mainly by means of single-party authoritarian rule. The opening of a democratic space usually profits those who have been excluded, namely Muslim groups searching for public recognition and political representation. To protect the secular state and the principles of the republic, the military power does not mind pushing democracy to one side occasionally (the Algerian parliamentary elections in 1992 was a dramatic example of such a dilemma. The Islamic Salvation Front (FIS) won the elections, but the army dissolved parliament and cancelled the elections in order to stop Muslim fundamentalists from gaining power). The Turkish army

represents the guardian of the secular republic, and thus military power occupies a central position in political life. To achieve democratisation, a consensual “secularism” must be created, and not an exclusionary, authoritarian one. This is possible only if a democratic space exists, shared by both religious and secular groups; the former must give up the absolutism of the religious truth-regime, and the latter its claims of hegemony over society. The party of Justice and Development, the Ak party, which has had Islamic roots, won the general elections by democratic means and came to power in Turkey in November 2002. This was part of the building of a democratic consensus between the secular and the religious public, through an interactive process that has transformed both parties. In that respect, what Jürgen Habermas (see his talk on “Religion in the Public Sphere” in New School, November 2005) described as a cognitive precondition for a religious-secular dialogue is already underway in Turkey. And furthermore, rather than a mere discursive debate and a dialogue between two supposedly fixed identities - the religious and the secular - the interaction transforms and opens up a new intermediate space for self-definition and democracy.

In spite of the ongoing divisions and conflicts between hard-line Islamists and the secular establishment, it must be admitted that Turkish society has experienced - and especially during the last two decades - a “fall of the wall” that separated and divided the two Turkeys - one composed of educated urban, Western-looking, secularist upper and middle classes (commonly called “white Turks”) and the other, faith-driven lower middle classes (“black Turks”³) originating from Anatolian towns. The process of upward social mobility changed the life paths of many of those from the latter group (making them “grey” - i.e. partly “whitened”) who gained access to

3. İsmet Özel, a well-known poet, has referred to Muslims in Turkey as “Turkey’s blacks”.

higher education in the 1960s following emigration to urban cities, profited from the new market opportunities that expanded in the 1980s and invested in the avenues of political power since the electoral victory of the Party of Justice and Development. The dissolving of the wall between the two faces of Turkey brought different groups and cultural codes into close contact and interaction, and even though this occasioned some intense conflict, it also transformed the mutual conceptions of Muslim and secular societies, as well as limiting the latter's claims for hegemony. During the last two decades, the frontiers between the two social groups became more porous and led spokespersons from Muslim, leftist, liberal movements to engage in public debates and participate in round tables, as well as to cross borders and address each other's groups. Well-known public intellectuals from the leftist movement started to write in conservative religious or radical Islamic newspapers (such as *Zaman* and *Yeni Safak*), while those from the Islamic movement turned their attention to the secular public and media (as in the case of Ahmet Hakan, the popular anchorman of Islamic local television, who became a columnist in the secular mainstream daily *Hurriyet*). Such success-driven trans-public crossovers had been unthinkable in the 1980s; they helped to establish bridges of dialogue between a divided public and created a new mental space for reflection and linking the two faces of Turkey - secular and Muslim - in a more interactive way that generates transformation and not mere hybridism.

The democratic sphere gained momentum to the extent that the polarisation between secularist and Islamist society was played down, leading to an intermediate space of debate and representation. The European perspective reinforced the democratic momentum and created a new political agenda of reform. The mobilisation of human rights movements in civil society, support for these reforms from public opinion and the determination of the government and the political classes all culminated in a series of reforms that were passed

by parliamentary vote during the course of 2002-2003, so as to harmonise the Turkish legal system with what is called the Copenhagen criteria.

2. Another major example is the abolition of death penalty; a widely shared societal value in Europe, as distinct from American society. The Turkish Parliament voted to abolish the death penalty (2 August 2002), which was a first in a Muslim country. The repercussions it had for Turkey were far greater than simply expressing a desire to embrace European values, or just to please Europeans, as cynical observers might think. The project to abolish capital punishment deepened the political divide and exacerbated confrontation with extreme-right nationalists, because it had come to be related with a more fundamental problem - the Kurdish issue. At the time the death penalty was being discussed, the leader of the Kurdish movement was in prison facing the death sentence. The death penalty would not have gained the prominence that it did if it had not been for the fact that it was related with the Kurdish issue and concerned the fate of jailed Kurdistan Workers' Party (PKK) leader Abdullah Ocalan, who was responsible for a number of terrorist acts. But it was. In spite of nationalists' objections, the law was passed in parliament with the aid of an increase in public support for the abolition of capital punishment, including the sentence passed on Ocalan, as well as for the recognition of Kurdish rights in Turkey. It was meant to be a victory of reformists against nationalists. Turkish skeptics dismissed these reforms, which they considered to be "worthless" and a "cosmetic", superficial exercise.

3. The third crucial moment I would like to highlight is when the Turkish parliamentary voted (on March 1, 2003) to refuse the United States' request to attack Iraq from Turkish soil. Such a rupture of the country's alliance with American policies over the Iraq war was unexpected, and signified a turning point in Turkish-American

relations. No majority was achieved in the vote, and the outcome represented the divide that many Turkish citizens felt within themselves; they believed the war to be an unjust one, but they were afraid of damaging Turkey's alliance with the United States. Furthermore, anti-war demonstrations were just as intense and multitudinous in Turkey as they were throughout Europe; these were movements favour of peace rather than being based on arguments of religious fraternity. Turkey - long-term ally of the United States and candidate for membership of the European Union - found herself caught between the two sides, in the fracture that appeared between the «two Wests» during the Iraq war. The European powers did not interpret Turkey's refusal to ally itself with American policy as a sign of its sharing a "European peace sensibility" or the maturing of its democracy. But Arab intellectuals did, and Turkey gained respectability in their eyes, given that the country had made a decision independently of American policy, and what is more it had relied on its public opinion and parliamentary power to say «no» to American policy. How difficult (they must have reflected) it would have been for many Arab countries and their rulers to turn down a request from America by parliamentary vote. Europeans, however, missed the democratic aspect of the decision. They suspected Turkey of having a hidden agenda concerning the invasion of the North of Iraq, after which they would supervise the establishing of an autonomous Kurdish state and power. My point here is not to judge the plausibility of such an argument (though retrospectively speaking it appears to be untrue), but to point out to the inability of European politics to hear and support emerging democratic voices, and thus to dismiss the very impact of European values of democracy.

4. The fourth and final topic that I would like to cover in order to emphasise the challenges that exist to democracy in Turkey concerns the Armenian issue, which still represents a major taboo for Turkish

nationalism. The official view of the past is based on the suppression and denial of the 1915 genocide that created a sort of enforced short-term memory and diffused amnesia for the generations of the Republic. There are, therefore two aspects to the problem: one concerns remembering the past, and the second is how to develop and express points of view that are independent of the official one. The choice of words when describing the events - whether it be «deportation», «ethnic cleansing», «massacres» or «genocide» has become a battleground for the public debate that is just beginning, albeit under nationalist pressure and juridical intimidation. The debate has been initiated by a few Turkish intellectuals and historians, including some from the Armenian community who challenge the ideological version of the events, thereby defying the taboos of Turkish nationalism, exploring new ways of relating to the emotional trauma of Armenians and developing a new narrative of the historical past. In that respect, the Istanbul conference signalled a new period. The conference brought together Turkish historians who wanted to enter into a free discussion on Turkey's Armenian past, and, in spite of pressure and postponement, it was finally held at Bilgi University in September 2005. The event marked a collective effort to break away from the official discourse and to confront Turkish nationalism with its own past.

Alongside these historically-constructed points of view that challenge the established ideology, voices and images also exist that bring forth memories of the past, and commence a process of remembering. One example is the postcard exhibition in Istanbul illustrating the lives of Armenians all over Turkey prior to the events. The autobiographical book written by Fethiye Çetin, a woman human rights lawyer, entitled *My Grandmother (Anneannem)* and published in Istanbul in 2004, was another breakthrough in the public consciousness. She tells the story of her discovery that her

grandmother was Armenian. The writer follows her grandmother's life, gives an account of the past events and breaks the silence on the subject. Her book also presents many other people with the opportunity of remembering and discovering their possible Armenian heritage.

The presence of the European perspective in Turkey works against knots of identity, as it dismantles national myths. It is not a linear, peaceful or once-and-for-all settled process; it is an ongoing process and a struggle. In the eyes of many hard-liner nationalists and secularists (*"laicards"*), by forcing Turkey in the direction of democratisation and demilitarisation, the European project endangers the country's stability, as it opens the door to the escalating demands of Kurdish nationalists, religious fundamentalists and the claims of Armenian Diasporas.

I am not trying to present Turkey as a problem-free society, but on the contrary to illustrate, by means of specific, significant cases, the ways in which Turkish society is giving a name to the problems it faces, attempting to bring into public awareness those subjects that have been kept out of sight, repressed or forgotten, and to give them a political frame. Honour killings follow the same political pattern - thanks to the help of feminist organisations, the issue is being brought to public attention, and new legislation is being called for. Thus the existence of a democratic pattern derives from politicising the issues, dragging them out of silenced arenas (silenced by shame or repression) and giving them a plurality of voice and visibility in the public sphere.

In France, the debate on Turkey's legitimacy for EU membership, as I have stated, began the moment that Turkey had, to a great extent, accomplished the requirements and was nearing the standards set by the European Union. Once again, note that it is the proximity, the encounter between the two that is the source of conflict and controversy. Turkish membership triggered an anxiety over loss and a

desire for boundary maintenance. The issues of geographical frontiers, civilisational belonging, religious differences and past memories are all themes that have entered into the debate as a constellation of insurmountable differences and have set a new agenda. Europe - which until then was something that had been in the hands of Eurocrats - made its way into a public societal debate which restructured the political and intellectual arena, independent of left-right, secular-religious, liberal-republican or feminist-conservative divisions. Identifying Europe meant “othering” Turkey. Throughout these debates, Europe is constructed as an identity defined by a shared history and common cultural values rather than as a project for the future. It is in contexts outside the core countries of Europe (for instance, in Spain, Portugal and Greece) that Europe exists as a project, and has the power to induce democratisation. In Turkey, where European-ness is not part of a “natural” historical legacy, it has been appropriated voluntarily as a political project, as a perspective that promises a democratic framework for rethinking commonness and difference.

To sum up, Turkey’s candidacy reveals the difference between Europe perceived as a project compared with Europe as an identity. For the European countries there is no difference but continuity between the two: the European Union is the European identity writ large. Secondly, Islamic presence in Europe reveals the tensions between the Universalism of Europe and the Judaeo-Christian legacy. Europe’s claims for universalism and its limits are tested and defied by Turkish membership, as well as by Muslim migrants within Europe.

Europe as a novel experience?

Islam has become an agenda-setting issue for different national policies, for the countries of Europe and for the European Union itself. Obviously, the interlinking strands between Europe and Islam is not a

new phenomenon - there is a long, deep-rooted, interconnected history of exchanges, wars, colonisation and waves of immigration that have, at different times, profoundly shaped relations between Muslims and Europeans, and even their traumas. And yet, there is something novel in the contemporary form of encounter between the two, including the ways in which the old memories emerge in present-day discourses.

At present, there is a two-way interactive relationship between Islam and Europe, and it is the proximity between the two that engenders conflict. Neither Islam nor Europe presents itself as a homogeneous entity. But rather, on stressing the inner differences, I emphasised the processes of interaction through which both are transformed. It is the problematic zones of contact between the two that I wanted to bring to attention. The frontiers are considered to be both zones of contact and separation between different neighbour populations. But it is precisely because the European experience involves the weakening or effacement of these frontiers that the process can be viewed as "interpenetrations" (the title of my book in French) between Muslims and Europeans. However, this does not imply a peaceful, non-violent process. The asymmetry of desires underpins the encounter between the two, and fuels the emotions - passion, fear, irrationality, anger and hate become the ingredients of the debate and the conflict.

Though the issues of the Islamic headscarf, Turkey's EU membership or, more recently, the riots in French suburbs are radically different in scale - covering as they do national, European and local scales, originating from different historical paths, colonisation and westernisation, and each presenting different political problems - each of them are imbued with the issues that were until then considered to be external and foreign to the Western locus, but which are now in the centre of their public agendas. Muslims make their entry into the European public agenda in different ways - either through their demands over their religion (as in the case of the headscarf movement), desire for European membership (as in the case

of Turkish candidacy) or for their citizenship (as in the case of suburban youth). Both by using religious symbols or secular riots, Muslim migrants make their way into the centre of public attention. It is by enacting their differences that they become “visible” and disturbing to the public eye. They “force” an entry into spaces that had been reserved for European “white” citizens. Muslims in Europe imply the breakdown of boundaries that used to maintain the civilisational, national or urban divides.

The novelty of the experience originates from the very location of this encounter. 1. Europe is the place where the conversation and the confrontation take place in proximity with each other, and at the present time. The comfort of geographical distance is lost. In that respect, the “old” Europe is becoming a site for novel experience where we can no longer speak of two distinct and separate civilisations in time and in space. 2. Neither can it be detected solely at the political level of decision-makers, governments and nation-states. It becomes a public affair, meaning a concern for all. But the publicity also refers to an emerging problem, a process that carries ideas and opinions from the private, interior and personal to an outspoken, shared, circulated public idea. In that sense, we can speak of a growing public awareness of the Islamic presence in Europe. 3. The encounter between Europe and Islam is a two-way relationship that transforms both sides, both European and Muslim self-presentations. 4. The European Union project brings and reinforces a transnational aspect of connectivity. 5. And last but not least, the naming of «self» and the «other» becomes a crucial and decisive matter that will define the outcome of this process. The ways in which Europe and Islam manage to connect to each other, create hyphenated identities or, on the contrary, address boundaries of separation, will be decisive for the future of “European Islam”, “French-Muslims” and “Euro-Turks”.

Epilogue⁴: The power of clichés; the Europeanisation of the conflict

The damage has been done. The incident of the caricatures has given a fresh boost to the sentiment (resentment) of *us* against *them*, and has made the divide between Europe and Islam a little deeper.

United in their anger and in their defence of the sacred, a *Muslim category* has formed against Europe. Leaving aside all the differences between Sunnis and Shi'ites, between Arab countries and non-Arab

4. We thought it appropriate to add to the above text this article by the same author which, written in the wake of the controversy over the caricatures, completes and updates the previous pages.

As readers will remember, the controversy began in September 2005 when the Danish newspaper *Jyllands-Posten* published a series of 12 caricatures of the Prophet Mohammed, which unleashed a strong reaction in the Islamic world. From that point on, an escalation of tension took place, generated by the fact that other European newspapers lent their support to the *Jyllands-Posten* by publishing the famous caricatures, and by the growing indignation throughout the Islamic world over these publications. In January 2006, the Norwegian newspaper *Magazinet* reproduced them, followed in February by *France Soir* and *Die Welt*. It was the beginning of a chain reaction in which numerous newspapers from around the world participated. The controversy grew, going from the sacking of the editor of *France Soir* to the burning of the Danish and Norwegian embassies in Damascus, as well as the Danish consulate in Beirut and the deaths of a number of people in Afghanistan, Lebanon, Somalia and Pakistan as a result of the protests held in many countries in opposition to the caricatures. In this article, the author Nilüfer Göle analyses the consequences of this conflict for the relationship between Europe and Islam.

countries, and between political contexts as different as those of Indonesia, Iran and Pakistan, Muslims have taken to the streets to express their rage as if they were trapped within a contagious, imitative chain reaction. This public and transnational *mise en scène* has shown the emergence of a Muslim *public* in such a way that it is hard not to think of the ideal of a united Muslim community, of an *umma*. According to each country and its political context, extremists attempted, naturally, to impose themselves upon these demonstrations and to manipulate them, but it is the *Muslim category* which has, above all else, been constituted and publicised as a result of these events, appearing as a community enraged, a community with their very relationship to what is sacred to them, at the expense of their political and national alliances. This incident has not emphasised the power of the fundamentalists, but rather the dissolving of borders and differences between Muslims. In future, such an enlargement of the *Muslim category* will represent nothing but fertile ground for any kind of extremism. However, to only see here the political manipulation would be to underestimate the change in the nature and scale of the conflict and its arrival in the public sphere.

While we might choose to question the spontaneity of the demonstrations in the Muslim world, we are forgetting that the caricatures published were not an act of freedom of expression, but a commission from a Danish newspaper (the right-wing *Jyllands-Posten*) aimed at launching a competition on the depiction of the prophet. It was a kind of challenge on behalf of the freedom of illustration, though it is hard to separate it from the direction that the debate on Muslim integration has taken. The caricatures quickly crossed national borders, being covertly circulated by means of rumour and false copies, and were aimed at other audiences - at confused Muslims and Europeans. The meaning of the caricatures was thus expanded, and even transformed, according to the ways in which very different audiences perceived it.

It is the cartoon of Mohammed - wearing a turban in the shape of a bomb with its fuse already alight, ready to explode - that generated the most criticism, given that the image (critics argue) places Islam on the same level as the terrorism of its own blank. The caricature introduces a new cliché, since it does not portray the usual, stereotype of the warrior (Mohammed with a sword in his hand); instead, it compares the prophet with suicide bombers. Thus a semantic shift takes place, in which the image of the warrior becomes that of the terrorist martyr. It is not so much the depiction of the prophet's face that is under discussion, but rather the symbolic violence done to the prophet; a violence that reflects, as in a mirror image, the violence of Islamist terrorism.

We would have preferred if Muslims had not allowed themselves to get dragged into this, or at least to be a little less receptive to this message - to simply turn their gaze away from the caricature and to play down the incident. The violent demonstrations, the riots and the death threats have been nothing but mistakes that served to reproduce and amplify the initial symbolic violence, and violence in general.

Europe has not emerged unscathed from this incident: not only has it become the target of this rage (for the first time, demonstrators have focused their protests on European Union buildings), but Europe is also being transformed so that its relationship with Islam is increasingly antagonistic. The publishing of the caricatures in certain European newspapers - whether in solidarity with Muslims or as an opportunity to gain new sectors of the market (because public means readership and, therefore, market) - has played a very important role in the construction of a European *us*, of a European public space. The freedom of expression - the democratic principle with which all European citizens tend to agree - is the argument put forward as a kind of basic foundation stone of identity set against Islam, to the point of becoming a kind of touchstone (in response to Muslim sacredness), erasing divisions between actors on the extreme right and the public in its widest sense, and mixing all political tendencies together.

In this globalised age, the public sphere favours circulation over mediation (whether it be political, intellectual or artistic), the image over the text, the sentimental over the rational, and action over discourse. As a result, the caricatures circulate faster than the words, they reach the imaginary and the individual and collective unconscious as clichés which, free from all mediation or interpretation, are propagated, intensifying their meaning and their reception.

Thus we can see clearly that a transnational audience has appeared but without the corresponding creation of common, democratic references for our coexistence. On the contrary, the birth of this transnational audience has deepened the divisions, by bringing closer together national audiences, cultural codes and religious reference points and amplifying the differences between them in the *mise en scène* of these reference points, whether it be through clichés or caricatured images of someone from one side or the other. Some might blame fundamentalist manipulation, while others might call it a plot by the West (linked with Israel and the Jewish lobby). But that is just a way of negating all capacity for action or sense of responsibility. And so, the events concerning the publication of the caricatures of Mohammed dramatically showed the public, transnational and interactive nature of the conflict between Europe and Islam. Considering the relationship between Europe and Islam in terms of interpenetrations and interconnections emphasises the clashes, misunderstandings and confrontations that take place on a transnational scale. The caricatures incident has highlighted this area of contacts and confrontations between Europe and Islam.

A number of other events preceded the caricatures affair, in this increasingly antagonistic encounter between Europe and Islam - the *fatwa* against Salman Rushdie, the controversy over the veil in France, the murder of Theo van Gogh in the Netherlands, the Al-Qaeda attacks on European cities and the debate over Turkey's candidacy for European Union membership. Each of these events, though very different in

nature, affected the European public first on a national scale, and later, increasingly, on a European scale. Everyone recorded Islam in their collective memory, turning it into the catalyst for a debate on the redefinition of Western democracy's cultural values in its encounter with Islam - the place of secularity and of religion in the public space, the European identity and its Christian origins, the borders between freedom of expression and political responsibility, the defence of rationality and the place of the sacred, and security and terrorism.

A common space - a sense of togetherness - between Muslims and Europeans, will only be possible if the intellectuals, artists and mediators all participate in the creation of this link, and they share the conviction that a common debate on values needs to be commenced. There are some positive indications in existence, such as the joint letter signed by the Turkish Prime Minister Recep Tayyip Erdogan and the Spanish prime minister José Luis Rodríguez Zapatero, who want voice of reason to be heard⁵ (the two men were also responsible for launching the Alliance of Civilizations initiative in November 2005), as well as other phenomena such as peaceful demonstrations, legal recourse and the boycott of Danish products and newspaper debates on the publication of this or that caricature. But in order to counteract this problem of such an uncomfortable coexistence so, a common link will have to be forged, and that will only be possible if one side relinquishes its monopoly of the "universal" and the other gives up its claims to hold the absolute truth, the dogma. To escape from the «pure» identity categories of *us* against *them*, political mediation unquestionably has to be given all possible opportunities, though also - and particularly - the aesthetic and intellectual demands of the debate should be brought up to date, instead of allowing mediocrity, violence and the speed of clichés to dictate the law.

5. *International Herald Tribune*, 5 February 2006.