

Turquie: un “désir d’Europe” qui dérange

Nilüfer Göle

L’entrée de la Turquie dans l’Union européenne a toujours été un sujet de controverse parmi les États membres, mais c’est depuis le Conseil européen de Copenhague, qui s’est réuni le 12 décembre 2002 pour se prononcer, entre autres, sur l’ouverture des négociations d’adhésion de la Turquie, qu’a été lancé un véritable débat public, aussi bien en France que dans d’autres pays européens. Le sujet de la controverse s’est alors déplacé du “dossier turc” proprement dit vers la question fondamentale de la définition de l’identité européenne et de sa singularité. Plus que les délicats problèmes inhérents à la société turque — la question kurde, les droits de l’homme, le contentieux égéen — qui faisaient obstacle à la candidature de ce pays, c’est le thème des frontières de l’Europe — géographiques, historiques, mais aussi religieuses et culturelles —, qui s’est trouvé au cœur du débat français. Pour la première fois peut-être, ce débat sur l’identité européenne est sorti des limites du cercle restreint des eurocrates de Bruxelles pour s’engager à une échelle nationale de l’opinion publique.

La nécessité imminente de se prononcer sur l’ouverture des négociations d’adhésion a en effet soulevé dans la cons-

science collective deux questions qui relèvent presque de l’ordre du tabou: l’altérité islamique, d’une part, l’identité religieuse de l’Europe, d’autre part. Si le consensus implicite qui régnait jusqu’alors et cultivait l’ambiguïté entre l’affirmation des valeurs laïques et l’héritage chrétien du projet européen n’a pas volé en éclats, il a dû cette fois être abordé sans équivoque et de manière explicite. Valéry Giscard d’Estaing, président de la Convention sur l’avenir de l’Europe chargée de formuler des propositions pour le projet de Constitution européenne, a affirmé dans un interview au *Monde* que la Turquie n’était pas “un pays européen” — sa capitale n’étant pas située en Europe — et que, faisant partie de ces pays qui, “pour des raisons tout à fait estimables, ont une autre culture, une autre approche, un autre mode de vie”, son adhésion signifierait *ipso facto* “la fin de l’Union européenne”.¹ En somme, à ses yeux, une telle différence était par nature incompatible avec la civilisation européenne et c’est par ce trait distinctif que le président a dessiné les frontières de l’Europe. Jacques Chirac, quant à lui, a plaidé la cause inverse.² Rappelant les principes de laïcité de l’Europe, il s’est étonné que l’on évoquât les “60 millions de musulmans turcs” sans jamais mentionner les “60 millions de chrétiens français”. Pour lui, la Turquie était un pays laïc qui avait, “toute sa place” dans une Europe dont les frontières ne devaient certainement pas être discutées en termes de différence religieuse. Au-delà des divergences publiquement argumentées de ces personnalités politiques, ce débat a démontré la persistance du désir trop souvent affirmé de dresser des barrières et de marquer la limite entre “un nous” qui définirait les Européens et “les autres”, dont l’altérité,

parce qu'elle se situe en l'occurrence dans le champ du religieux, invaliderait tout projet de communauté.

Du côté turc, en revanche, il n'y a pas eu de doutes, de résistances ou de critiques concernant l'adhésion à l'Union européenne. Indépendamment des clivages qui marquent le rapport de la tradition républicaine avec les courants islamiques, la classe politique et la société civile se sont retrouvées dans l'ensemble unies et mobilisées en faveur de l'intégration. Pour les Turcs, le débat était clos, cette candidature étant le point d'orgue d'un choix de civilisation qui existait depuis longtemps, bien avant le projet européen. Il semble toutefois que le décalage entre ce "désir d'Europe" de la Turquie et l'appréhension que suscite au sein de l'Union l'idée d'avoir ce pays comme partenaire à part entière s'inscrive dans une temporalité de longue durée.

L'histoire des relations entre l'Europe occidentale et les pays non occidentaux est en effet marquée par une asymétrie de désirs due à la prétention de l'Occident d'imposer son expérience de la modernité comme un principe universel. Certes, l'Europe occidentale n'est pas un ensemble parfaitement homogène sur les plans culturel et religieux. Il existe également bien des spécificités dans les processus de construction des États, dans l'élaboration des principes de nationalité et de citoyenneté ou dans l'application des valeurs, comme, par exemple, la laïcité. Mais il n'en est pas moins vrai que tous les pays de cet espace géographique ont partagé au cours de la même période et partagent encore aujourd'hui la même expérience de la modernité. Si l'on se place du point de vue des pays qui ne sont pas des "modèles" de cette modernité, il apparaît que la force du lien entre la

notion même de modernité et l'espace géographique dans lequel elle s'est épanouie est telle qu'elle justifie toute entreprise d'expansion et de diffusion de cette expérience par les pays dits modernes. La référence à ce que l'on peut appeler la "modernité occidentale" est intrinsèque à la construction historique de la modernité dans les pays musulmans, même si elle apparaît d'une manière sélective ou si certaines de ces caractéristiques sont débattues, voire négligées. Le sens de cette modernité peut changer au gré des humeurs idéologiques du temps, mais sa référence est omniprésente et demeure constitutive aussi bien par attraction — le désir de mimétisme — que par répulsion — la revendication d'une identité autre par un appel nationaliste ou religieux.

L'Europe: entre universalisme et eurocentrisme

S'il faut souligner l'influence de l'Europe — et de son modèle de la modernité — dans l'histoire et l'imaginaire des pays non occidentaux, en particulier musulmans, il faut aussi reconnaître que cette présence référentielle et coloniale a eu un impact sur les traditions politiques de ces pays, leurs liens communautaires et même leur univers affectif, dont la manifestation est par nature plus diffuse. Parler d'une civilisation distincte et inaltérée (qu'elle soit ottomane, persane ou encore islamique) est impossible, sauf à ignorer que ces pays ont été confrontés à la modernité des pays occidentaux tout au long du XIX^e siècle et au début du XX^e, soit par un processus de colonisation, soit par une occidentalisation volontariste (c'est-à-dire non imposée par une colonisation européenne) comme ce fut le cas en Turquie.

Aujourd'hui, la confrontation est due à la globalisation des échanges et aux phénomènes migratoires par lesquels les hommes, les produits de consommation, mais aussi les idées circulent dans d'autres espaces que l'espace européen. Dès lors, l'un des paradoxes de la modernité européenne apparaît, qui réside dans la contradiction entre la vocation universaliste et pluraliste de sa promesse de progrès et son eurocentrisme. La modernité a une capacité intrinsèque à se développer dans d'autres aires culturelles que son aire d'origine. Mais la dynamique même de son expansion provoque un phénomène d'indigénisation de certaines de ses valeurs comme la laïcité et, dans certains cas, l'égalité des sexes, dont l'interprétation et l'institutionnalisation spécifiques sont autant de détournements du sens originel de l'expérience fondatrice de l'Europe. La Turquie, pays le plus occidentalisé du monde musulman et le plus musulman parmi les pays candidats à l'Union européenne, vit — et fait émerger en Europe — cette tension qui consiste à vouloir concilier l'altérité islamique et les principes laïcs et égalitaristes de la citoyenneté européenne.

Occidentalisation par l'État, européanisation par le politique

La Turquie est un terrain privilégié pour aborder la complexité des relations entre l'Occident et l'Islam, dans la mesure où l'opposition entre l'un et l'autre a traversé l'histoire et façonné la vie politique turque. Dans son livre, *Le choc des civilisations*, Samuel Huntington,³ relevant la spécificité du cas turc, a bien du mal à trouver une place

appropriée à ce pays qui vient déranger ses cadres d’interprétation. Dans la perspective de ce conflit des civilisations, il présente l’islam et la modernité occidentale comme deux entités bien distinctes, séparées par le temps et par l’espace. Or la Turquie témoigne de la présence et de l’empreinte de la perspective européenne dans une société non occidentale et musulmane. À ce titre, elle illustre plutôt la proximité, le rapprochement, entre ces deux entités. On peut même affirmer que la Turquie s’est engagée par le passé dans un processus d’occidentalisation sans être colonisée par les pays occidentaux et qu’à l’instar des pays postcommunistes d’Europe centrale et des Balkans elle connaît aujourd’hui une dynamique d’européanisation sans faire partie de l’Union européenne.

La Turquie est en effet depuis longtemps sous l’influence de l’Occident. Les premières réformes remontent à l’époque du Tanzimat, cet ensemble de lois introduit par les sultans de 1839 à 1876 dans le but de moderniser l’armée et l’appareil bureaucratique, mais aussi d’ouvrir la voie vers la reconnaissance des droits civiques des minorités non musulmanes. Avec la formation des élites nationalistes, la République turque s’est éloignée du modèle de modernisation de l’Empire ottoman. Le kémalisme⁴ — devenu un terme générique — désigne le modèle volontariste et autoritaire d’une modernisation nationaliste et laïque. On est même allé jusqu’à parler d’un modèle turc de laïcité, avec sa cohérence propre, dans lequel la question centrale des droits de la femme ne peut qu’être en résonance avec le débat français sur la laïcité et sur le port du voile des femmes musulmanes. Le mot *laiklik*, adaptation turque du mot français, montre com-

bien la laïcité à la française — même si elle a été transformée, interprétée et instituée dans un contexte culturel musulman, donc différent — est une référence fondamentale, notamment en ce qui concerne le refus des signes et des pratiques religieuses dans l'espace public.

Malgré leur rôle indéniable, le positivisme et la laïcité à la française ne sont pas les seuls modèles à l'œuvre. L'héritage ottoman mais aussi l'absence de toute colonisation ont fait que la Turquie a entretenu des rapports privilégiés avec bien d'autres pays européens. A partir des réformes de 1839, dites Tanzimat, l'Empire ottoman a entretenu des rapports privilégiés (militaires, économiques mais aussi politiques) aussi bien avec Vienne que Venise ou Londres et dès les premières réformes qui allaient déboucher sur une monarchie constitutionnelle en 1876, l'empreinte de l'Europe a été plurielle (surtout dans la vie intellectuelle mais aussi dans les milieux militaires). Dès sa fondation en 1923, la Turquie républicaine a d'ailleurs adopté le code civil suisse, le code pénal italien, le code administratif français et le code commercial allemand.⁵

Cette orientation vers l'Occident comme référence historique de la modernisation politique et institutionnelle turque trouve aujourd'hui son prolongement dans la perspective de l'Union européenne. La candidature de la Turquie n'est pas une entreprise récente. Les traités de Rome entrent en vigueur le 1^{er} janvier 1958. Dès le 31 juillet 1959, la Turquie présente sa demande d'association à la Communauté économique européenne, alors appelée Marché commun. Ce processus se conclura en décembre 2004 par la décision des 25 sur l'ouverture des négociations d'adhésion.

Entre ces deux dates, plusieurs étapes ont jalonné le chemin de la Turquie vers l'Union: l'accord d'Ankara (12 septembre 1963), la demande officielle d'adhésion (14 avril 1987), l'Union douanière (1995) et la déclaration de l'éligibilité (1999).

Les conclusions de la présidence du Conseil européen de Copenhague de juin 1993 avaient introduit la conditionnalité démocratique, inédite jusque-là, qui secondait la reprise de l'acquis communautaire ajoutant des clauses relatives à la démocratisation et à la stabilisation des régimes politiques. En vertu de ces critères, la Turquie s'est engagée depuis 2002 à modifier certains articles de sa constitution et de ses lois. Ces réformes, qui comptent sept séries d'amendements légaux, visent à harmoniser les lois turques avec celles de l'Union européenne. Ainsi, le 3 août 2002, le Parlement turc a décrété l'abolition de la peine de mort (une première dans le monde musulman), la levée des obstacles juridiques à la libre expression, l'enseignement des langues locales, dont le kurde, et une nouvelle législation portant sur les fondations pieuses des minorités chrétiennes. Ces réformes sans précédent ouvrent un brèche dans l'hégémonie d'un nationalisme assimilateur et monoculturel hérité du modèle jacobin. Le plan des Nations Unies qui porte le nom de Kofi Annan a été approuvé par la Turquie et la partie turque de l'île, tandis que les chypriotes grecques ont rejeté massivement la réunification de l'île. Le 30 juillet 2003, le Parlement turc a adopté une nouvelle série de réformes visant à limiter l'influence politique du *Conseil national de sécurité* (souvent vu comme un conseil des militaires), réduisant ainsi l'autoritarisme politique qui perd une

de ses bases institutionnelles et juridiques. L'application de ces nouvelles lois exige bien évidemment un changement des mentalités et des pratiques, non seulement au sein des élites politiques, mais aussi de l'administration tout entière. Ces réformes sont considérées comme un point décisif dans l'histoire républicaine de la Turquie et elles illustrent à quel point la perspective européenne œuvre dans la vie politique turque, crée un encadrement juridique et engendre une dynamique de démocratisation soutenue par la société civile.

Mais ces changements ne témoignent pas seulement de la force du projet européen, ils sont également l'expression, du côté turc, d'un authentique "désir d'Europe", que les observateurs de l'Union questionnent, non sans méfiance, tant est grande l'inquiétude que provoque l'idée d'une communauté européenne qui n'aurait plus de limites. Le mot *désir* est pertinent dans le cas de la Turquie, car il désigne un sentiment puissant, partagé par une très grande partie de la société turque favorable à l'intégration européenne. En revanche, on ne peut guère prétendre que la réciproque soit vraie du côté de l'Union. "Et pourquoi pas la Russie, le Maroc?" a-t-on entendu lors du débat sur la candidature de la Turquie. La société turque, elle, pense en termes d'affranchissement, d'ouverture et d'"européanisation par le bas". C'est la mobilisation de la société civile autour du "Mouvement européen 2002", des ONGs, des groupes de pression comme l'association des hommes d'affaires turcs (Tusiad), mais aussi des partis politiques qui a sensibilisé l'opinion publique turque. Celle-ci, à son tour, a fait pression pour que le Parlement adopte et applique une série de réformes inédites afin de répondre aux critères politiques de Copenhague.

La Turquie entre deux Occidents

Un autre exemple de l'émergence du Parlement comme acteur central de la vie politique du pays a été le vote contre l'engagement de la Turquie dans la guerre en Irak. La motion du 1^{er} mars 2003 autorisant le déploiement des soldats américains sur le sol turc a été massivement rejetée (il manquait seulement trois bulletins pour obtenir la majorité absolue) au grand étonnement de l'opinion publique aussi bien turque qu'étrangère, consciente que ce vote pouvait nuire profondément aux relations avec les États-Unis. L'Union européenne a interprété ce refus du Parlement turc à sa manière: la Turquie fut soupçonnée de suivre un autre objectif, celui d'envahir le nord de l'Irak contre la population kurde et de vouloir déclencher une "guerre dans la guerre", pour reprendre la terminologie des commentateurs et politologues qui anticipaient avec certitude sur les événements. Ces craintes n'étaient pas sans fondement, mais cet état de suspicion a empêché l'Union européenne de reconnaître et de soutenir ce qui était un acte politique. Or la vertu démocratique de l'Union se mesure entre autres à sa capacité à être à l'écoute du politique, ce qu'elle n'a pas fait vis-à-vis de la décision du Parlement turc. Ce vote reflétait le sentiment d'une opinion publique partagée entre l'anxiété de rompre avec les États-Unis et le refus de s'engager dans une guerre qu'elle estimait injustifiée. C'est dans la lignée des manifestations pacifistes d'Europe, bien plus que sur l'affirmation d'une fraternité religieuse avec le peuple irakien, que se sont mobilisés les manifestants turcs. Durant cette guerre, la Turquie, plus que tout autre pays, s'est trouvée sur la ligne de fracture entre deux Occidents, l'Amérique et l'Europe. Au-

jour d'aujourd'hui encore, elle oscille entre plusieurs lignes de politique internationale. Certes, elle ne veut pas rester en dehors de la reconstruction de la région et tient à rétablir des relations de confiance avec les États-Unis. Mais la mobilisation autour du projet européen devient prioritaire pour le parti actuellement au pouvoir. Elle lui permet non seulement de prendre ses distances avec l'islamisme politique, mais aussi d'échapper aux conflits politiques internes qui divisent les républicains laïcs et les démocrates conservateurs.

Musulmans démocrates ou républicains laïcs

C'est peut-être une ironie de l'histoire de trouver le Premier ministre et dirigeant du Parti de la justice et du développement (AKP) — au pouvoir depuis les élections du 3 novembre 2002 — parmi ceux qui ont lancé l'appel en faveur de l'adhésion. Tayyip Erdoğan n'a pas suivi l'exemple de son prédécesseur islamiste, Necmettin Erbakan, qui, en 1996, avait voulu inaugurer sa politique étrangère en rendant visite à ses "frères musulmans", notamment le Libyen Kaddafi. Il s'est, au contraire, mobilisé en faveur du projet européen et s'est rendu, dès le début de sa prise de fonctions, dans les principales capitales européennes. *Le Monde* a bien saisi le paradoxe en titrant au lendemain des élections turques de 3 novembre 2002: "Ce parti dit islamiste qui fait le pari d'Europe". En effet, l'AKP est bien un parti ex-islamiste, conservateur, mais qui reprend l'héritage occidental de la Turquie, au lieu de le rejeter comme il l'a fait auparavant. Aujourd'hui, c'est la continuité avec le projet européen qui est le garant de son succès au pouvoir.

Les discussions autour de l'appellation du parti — pro-islamiste, islamiste modéré ou musulman démocrate — sont capitales et permettent de comprendre les enjeux qui président à la transformation de la mouvance islamique. Ce parti est apparu durant les deux dernières décennies comme l'expression d'un mouvement de protestation qui s'est manifesté dans tous les pays musulmans, et n'a donc pas épargné la Turquie laïque. Issu de la mouvance islamique, il est arrivé au pouvoir par le biais d'élections démocratiques et se démarque à la fois des groupes qui prônent le terrorisme et de la révolution islamique en Iran. La publication du livre *Conservateurs démocrates*,⁶ rédigé par les théoriciens du parti, révèle ce souci d'identité de l'AKP. C'est une configuration différente de l'islamisme, voire de l'ex-islamisme, qui reflète néanmoins les tensions profondes entre les protagonistes de la laïcité républicaine et ceux qui veulent faire réapparaître les signes et les références religieuses.

Lors de la fête nationale qui a célébré les 80 ans de la République turque, le 29 octobre 2003, le débat sur la laïcité et l'islam s'est radicalisé autour de la question du foulard. Le président de la République, M. Ahmet Necdet Sezer, se voulant le gardien des principes de la laïcité, a choisi de ne pas inviter les épouses des parlementaires de l'AKP, dont bon nombre portent le foulard, alors que les députés du Parti républicain du peuple étaient conviés avec leurs conjointes. L'attitude du président a été considérée comme un acte de discrimination. La fête a été boycottée par la majorité des députés de l'AKP, mais également critiquée par de nombreux commentateurs libéraux.

Ce n'est pourtant pas la première fois dans l'histoire turque que les principes de la laïcité républicaine se trouvent en conflit avec ceux de la représentativité démocratique. En Turquie, le port du foulard est interdit dans les universités et dans les administrations publiques (avec le renouveau du mouvement islamiste depuis le début des années 90), et cette interdiction pose les questions essentielles de la définition de l'espace public, de ses fondements laïcs et de ses frontières républicaines.

La question reste donc de savoir si la Turquie peut contenir et satisfaire les revendications islamiques dans le cadre d'une laïcité soutenue par les principes démocratiques et non garantie par l'armée. Cela exige une double transformation, celle de la laïcité et celle de sa contestation islamique. La perspective européenne peut-elle apporter les éléments qui permettront de dépasser cette tension et ce en faveur d'une démocratie pluraliste et non autoritaire? Peut-on concevoir un espace public européen qui gagnerait une certaine autonomie vis-à-vis des espaces publics nationaux? Ou, au contraire, allons-nous assister à l'affirmation des valeurs républicaines de la laïcité, de l'identification de l'espace public avec la république? Le projet d'adhésion à l'Union européenne a créé en Turquie une dynamique de démocratisation en permettant de dépasser la définition républicaine nationaliste de la citoyenneté. Pourtant, loin d'ouvrir des perspectives, le débat qui se tient aujourd'hui autour de la question du foulard à l'école, en Europe, et en particulier en France, bute sur les affirmations républicaines de la laïcité et ne peut que maintenir à distance les revendications islamiques.

L'islam terroriste et l'islam à visage humain

La série d'attentats qui ont eu lieu à Istanbul, les 15 et 20 novembre 2003, contre deux synagogues, le consulat général d'Angleterre et la banque HSBC, a relancé de manière dramatique la question de la place de la Turquie en Europe. Le choix des cibles peut être interprété comme une réaction aux accords de la Turquie avec Israël et à son alliance avec les États-Unis et le Royaume-Uni, même si la Turquie — contrairement aux pays d'Europe centrale de la première vague d'adhésion qui se sont déclarés pro-atlantistes —, ne s'est pas engagée dans la guerre contre l'Irak. Mais, au-delà de cette lecture en termes de stratégie et de relations internationales, on peut également penser que l'objectif visé était l'autre version de l'islam que représente la Turquie, version que ne revendiquent ni al-Qaida, ni les protagonistes de la thèse du choc des civilisations. La Turquie possède la volonté de dépasser ce conflit. Elle en manifeste également les signes. Les actes terroristes ne signifient pas l'échec de l'islam modéré et de son articulation avec les valeurs de la démocratie dans un État de droit laïc. Bien au contraire. En voulant détruire cet islam à visage humain, cet islam alternatif au sein d'une société ouverte, le terrorisme islamiste n'a fait que révéler les caractères fondamentaux d'une Turquie qui se place comme un trait d'union entre deux civilisations. Si l'islamisme terroriste a voulu détruire les ponts qui relient la Turquie à l'Occident, il a voulu aussi faire table rase du passé. Ainsi, les attentats contre les deux synagogues d'Istanbul n'ont pas été seulement la condamnation des accords de la Turquie avec Israël, ils ont également — et surtout — sanctionné la présence d'une communauté juive,

héritage de l'Empire ottoman multiconfessionnel. Quant aux attentats contre la banque HSBC, ils n'étaient pas seulement dirigés contre les "intérêts britanniques", ainsi qu'une presse internationale l'a maladroitement affirmé, mais contre "l'intérêt" tout court, l'usure pratiquée par les banques, et toute une génération de jeunes Turcs, formés aux secteurs de la finance internationale. Derrière ces attentats, c'est toute la rhétorique islamiste qui œuvre au rappel des interdits religieux dans le monde moderne. La scène sur laquelle interviennent les islamistes est en effet une scène mondiale, même si les répercussions de leurs actes sont locales, comme le sont leurs sources de recrutement et leurs réseaux. Les terroristes d'Istanbul sont tous originaires d'une même ville du Sud-Est de la Turquie, Bingöl, issus de la même famille, et propriétaires d'un café internet.⁷ Ils agissent au nom de la communauté islamique (*umma*) dont l'idéal s'étend à l'échelle mondiale et légitime pleinement l'usage des technologies de la modernité globale au service d'une solidarité presque tribale. Face à eux, l'Occident peut-il continuer à se murer dans une logique nationale? La décision américaine d'une guerre contre l'Irak semble s'inscrire dans cette ligne purement étatique et nationale.

Dès lors, quelle place l'Union européenne est-elle capable de prendre pour dépasser ce clivage qui se joue à plusieurs échelles? La réponse à cette question dépend pour beaucoup de son rapport à l'altérité islamique. Les deux débats publics, l'un sur le foulard des jeunes musulmanes issues de l'immigration, l'autre sur la place de la Turquie en Europe, se cristallisent sur le problème de la présence de l'islam au sein de l'Union. Plus la Turquie se transforme et

devient un candidat éligible pour le projet européen, plus le débat glisse du “dossier turc” vers un questionnement propre à l’identité de l’Europe. En somme, la candidature de la Turquie dérange car elle révèle, sans le vouloir, les limites de l’universalisme européen, en questionnant le projet européen sur ses ambitions véritables et sur sa capacité en général à faire face à l’altérité musulmane.

Notes

1. *Le Monde*, 8 Novembre 2002.
2. Déclaration du 22 novembre 2002, faite à Prague (AFP). Pour les prises de position récentes, cf. *Le Monde*, 28 Avril 2004.
3. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, traduit de l’anglais par Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland *et al.*, Paris, Odile Jacob, 2000.
4. Selon le nom du fondateur de la République, Mustafa Kemal Atatürk.
5. Cf. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*. Montréal, McGill Univ. Press, 1964.
6. Yalçın Akdoğan, *Muhafazakar Demokrasi* (en turc), Ankara, Ak Parti, 2003.
7. Nilüfer Göle, “Instantanés terroristes à Istanbul et nouvelle scénographie de l’islamisme”, *Cosmopolitiques*, éditions de l’aube, n. 6, 2004, p.110-20.