



HAL
open science

”Saint Georges l’Anatolien, maître des frontières”,

Maria Couroucli

► **To cite this version:**

Maria Couroucli. ”Saint Georges l’Anatolien, maître des frontières”,. D. Albera et M. Couroucli (dir) 2009. Religions Traversées, Lieux saints partagés entre Chrétiens, Musulmans et Juifs en Méditerranée. Actes Sud, pp.175-208, 2009. halshs-02190005

HAL Id: halshs-02190005

<https://shs.hal.science/halshs-02190005>

Submitted on 21 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SAINT GEORGES L'ANATOLIEN, MAITRE DES FRONTIERES

Maria Couroucli (CNRS)

IN : ALBERA, D. ET COUROUCLI, M. (DIR), RELIGIONS TRAVERSEES ; LIEUX SAINTS PARTAGEES
ENTRE CHRETIENS, MUSULMANS ET JUIFS EN MEDITERRANEE, ACTES SUD, 2009, PP. 175-208

La vaillante (mère de Digenis) et le Sarrazin¹

*On se bat à l'Est et à l'Ouest
Et une belle s'en va-t-en guerre en l'apprenant
Elle prend ses armes, vêtue comme un homme, la guerrière
La selle de son cheval est tapissée de serpents,
Le harnais attaché avec des vipères.
D'un coup d'éperon, son cheval parcourt 40 lieues
D'un deuxième, la voilà au milieu du combat
Elle passe, on s'écarte, elle sort, personne ne la voit,
Alors qu'elle fait volte-face, ses lanières se détachent
On distingue les pommes dorées que le lin cache.*

*Le Sarrazin l'aperçoit du haut d'un mont,
"Mes braves, ne soyez pas poltrons,
La guerre est féminine, le trophée est une mariée!"
La belle l'entend et chez Ai Giorgi court se réfugier
"Mon seigneur St Georges, vierge que je suis, cache-moi,
Et je ferai une porte d'entrée en or,
une de sortie en argent pour toi
Ce toit en bois sera couvert de perles tout à l'heure"
Le marbre se fend et la belle entre à l'intérieur.*

*Auprès de Saint Georges arrive le Sarrazin.
"Livre-moi la vierge, ô Saint Georges le Chrétien
Par ta grâce, je me baptiserai ainsi que mon fils
On m'appellera Constantin et mon enfant Yannis"
Le marbre se fendit et la jeune fille apparut.*

L'existence de lieux saints "partagés" de la Méditerranée et plus particulièrement du monde post-Ottoman, relève d'une des questions générales en ethnologie comme en histoire : la tension entre deux principes organisateurs de la société, la parenté et le territoire. Un groupe social est-il attaché à une localité, se définit-il par rapport à un territoire, ou bien est-il principalement organisé autour de liens de parenté, de descendance et d'alliance? (Leach 1982), (Goody 1990), (Derouet 1995). La distinction entre droit du sol et droit du sang, opérationnelle ailleurs, serait-elle pertinente lorsqu'il s'agit de lieux saints, c'est-à-dire des lieux d'activités sociales importantes, qui présupposent des représentations culturellement

¹ Extrait de Politis, N. 1978 (1914). *Eklogai (Selected greek popular songs)*. Athènes: Bayonakis. Chansons des marches, no 72, traduction Marianne Gokalp.

significatives résultant d'une organisation spécifique de l'espace et du temps ? Qu'en est-il des revendications à propos de ces lieux dans le contexte politique actuel?

L'observation ethnographique d'un tel lieu à un moment donné, à l'occasion de la fête annuelle de Saint Georges dans l'Istanbul d'aujourd'hui, a servi de point de départ à cette étude². Il a très vite été clair que la connaissance du contexte ethno historique, notamment concernant ces pratiques dans la tradition ottomane, pouvait enrichir le regard ethnographique. Cette étude s'inscrit donc dans le sillon d'une anthropologie historique des Grecs d'Anatolie en construction et concerne un phénomène dont on connaît encore mal les contours³.

Le deuxième aspect de cette étude concerne l'univers symbolique dans lequel s'inscrivent les pratiques culturelles autour de Saint Georges. L'existence du saint est ici analysée comme principe organisateur de l'espace-temps lié à la communauté locale, un mode de représentation de la relation entre les hommes et la nature : le calendrier des fêtes annuelles locales. Celles-ci marquent souvent les saisons, c'est-à-dire le début et la fin des travaux agricoles et d'autres activités importantes, comme la transhumance, la navigation et la guerre. Ces activités prennent place pendant la belle saison, marquée dans cette région par le cycle des Pléiades, associé à une ensemble mythologique dont les éléments se retrouvent aussi bien dans les traditions grecques antiques que dans celles des peuples de l'Anatolie comme du Moyen-Orient.

Lieux saints et liminalité

Dans les analyses anthropologiques des rituels religieux, on a souvent fait appel aux concepts de *communitas* et de *liminalité* proposés par Turner pour étudier les phénomènes religieux, dans la prolongation des travaux de Van Gennep sur les rites de passage (Turner 1969). Selon cette analyse, les individus participant à des rituels communs formeraient une *communitas* tout en se positionnant en dehors de la société, dans un état de *liminalité*, où les règles de la vie quotidienne sont en quelque sorte suspendues, inversées, état que Turner a également appelé « anti-structure ». La *communitas* apparaît lorsque les individus, au mépris des règles de l'organisation de la société, ou bien se trouvant en dehors de la structure sociale établie, tissent des liens communautaires autour de pratiques culturelles. Cette théorie, critiquée par de nombreux chercheurs, s'avère beaucoup plus convaincante lorsqu'elle est mise en rapport avec les données ethnologiques sur les lieux de cultes chrétiens d'Orient, dans des régions où chrétiens et musulmans ont cohabité depuis des siècles⁴. Turner semble ignorer

² D'autres versions de ce travail ont été présentées à Athènes en mai 2005 dans la réunion du Réseau européen REMSH Réseaux, échanges et conflits dans l'espace méditerranéen, Athènes 26-28 Mai, 2005 et à Halle, lors du workshop au Max Planck Institute à Halle: Eastern Christianities in anthropological perspective, 23-25 septembre 2005, puis à Nanterre, lors des journées organisées au Laboratoire d'Ethnologie sur les sanctuaires partagés dans le cadre du réseau REMSH en mars 2006. Je tiens à remercier chaleureusement les participants à ces réunions pour leurs commentaires et suggestions et plus particulièrement Dionigi Albera, Jean Pierre et Marlène Albert, Michèle Baussant, Chris Hann, Roger Just, Antoinette Molinié et Anna Poujeau.

³ Le premier travail anthropologique sur les grecs originaires d'Anatolie a été réalisé dans les années 1960-70 dans un quartier de réfugiés au Pirée, près d'Athènes par Renée Hirschon (Cf Hirschon, 1989).

⁴ Les théories de Turner ont été critiquées récemment par de nombreux anthropologues qui n'ont pu confirmer ses thèses sur l'état liminal ou sur la constitution de l'anti-structure (la *communitas*) dans de nombreux cas de pèlerinages observés dans le monde. Cf. Morinis, A. e. 1992. *Sacred Journeys, The Anthropology of Pilgrimage*. qui se réfère à ses observations au Bengal, ainsi qu'aux travaux de Eickelman au Maroc, de Pruess en Thaïlande, Messerschmidt et Qharma au Népal, Van der Veer en Inde, Sallnow au Peru, Pfaffenberg au Sri-Lanka. Dubisch, J. 1995. *In a different place, Pilgrimage, gender and politics at a Greek island shrine*. Princeton: Princeton U Press. Dubisch (1995) qui a travaillé en Grèce formule aussi des

les pratiques des Chrétiens d'Orient et plus encore les situations interconfessionnelles ; pourtant c'est justement ici que les notions de *communitas* et de liminalité peuvent prendre tout leurs sens (Brown 1981 : 42 ; Poujeau, texte à paraître).

Turner considère les cultes religieux comme des phénomènes de transition, caractérisés par un état de liminalité, *betwixt and between*, une période ambiguë propice à la formation d'une *communitas*, une communauté non-structurée, où tous les membres sont égaux⁵. Cette analyse rejoint en partie les travaux de Hasluck, qui avait mené des recherches pendant les années 1910 dans les Balkans et en Anatolie sur ce qu'il appelait les sanctuaires "ambigus" - d'origine chrétienne mais gérés par des confréries musulmanes, notamment par les Bektachis (Hasluck 1929). Hasluck, comme Turner, pensait que ces sanctuaires « partagés » représentaient une étape entre deux états, la transformation d'un lieu saint chrétien en lieu saint musulman, transition faisant partie d'un mouvement plus vaste d'islamisation dans le monde Ottoman⁶.

Nous verrons plus loin que cette hypothèse semble corroborée par des recherches récentes concernant l'époque de la conquête ottomane en Thrace, par exemple ; néanmoins, il paraît difficile d'affirmer que chaque fois qu'on rencontre un lieu sacré "partagé" ou un pèlerinage "mixte" nous avons affaire à un lieu "en transition". Ce qu'on peut appeler l'aire byzantino-ottomane est un territoire vaste, qui a connu de nombreuses périodes d'islamisation de la population, touchant des régions diverses, pendant plus d'un millénaire. Il me semble donc que le phénomène est plus complexe qu'un "moment", un simple changement de garde, et qu'il serait utile d'analyser dans le détail, par l'observation ethnographique, contextualisée à l'aide des travaux d'historiens, une occurrence de celui-ci, pour comprendre la nature de ces bizarreries. Mon analyse a été inspirée par l'approche de Peter Brown, seul à traiter les phénomènes de culte des saints dans l'ensemble du monde chrétien, Occidental et Oriental, tout en portant une attention particulière à leurs contextes historiques (Brown 1981 ; Brown 1987).

La présente étude concerne Saint Georges, très populaire dans tout l'Orient chrétien, de l'Égypte jusqu'à la Géorgie, et dont plusieurs sanctuaires situés en Méditerranée orientale attirent des pèlerins Musulmans (Voile 2004). Mon propos ici concerne une série d'observations ethnographiques de la fête du saint au sanctuaire qui lui est dédié sur l'île des

critiques et des doutes sur la pertinence du concept de *communitas*. Tous soulignent que le pèlerinage est une affaire individuelle, vécue comme telle et qu'il n'y pas l'ombre d'une *communitas* dans ces processus. Eade, J. and Sallnow, M. 1991. *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. London: Routledge and Kegan Paul Eade (1991), qui fait une présentation critique des théories sur le pèlerinage souligne le caractère anti-Durkheimien de la théorie de Turner : en professant le caractère anti-structurel du pèlerinage il met en doute sa fonction de renforcement de la cohésion sociale. Eade souligne également que le phénomène du pèlerinage est multiple et c'est pour cela que le discours théorique sur « le pèlerinage » est parcellaire : « If one can no longer take for granted the meaning of a pilgrimage for its participants, one can no longer take for granted a uniform definition of the phenomenon of 'pilgrimage' either » (1991 :3). En fait, Turner lui-même pensait que les pèlerinages sont essentiellement des activités intra-confessionnelles et n'avait pratiquement pas examiné le cas des pèlerinages inter-confessionnels : « With rare and interesting exceptions, the pilgrims of the different historical religions do not visit one another's shrines, and certainly do not find salvation *extra ecclesia* » (1978 :9).

⁵ Synchronisme est ici employé dans le sens de mélange de traditions multiples, et se réfère aux pratiques qui réunissent des éléments de plusieurs traditions religieuses. Cf. aussi Stewart, C. and Shaw, R. (eds.) 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism; the Politics of religious synthesis*. London: Routledge., sur l'étymologie et les divers sens du mot.

⁶ Hasluck parle de "superposition de culte" à propos des activités cultuelles des Bektashi autour des sanctuaires partagés. Selon lui, le Baktashisme s'est répandu parmi les populations locales sans violence: "either by process analogous to that known to the ancient world as the 'reception' of the new god by the old, or simply by the identification of the two personalities. The 'ambiguous' sanctuary, claimed and frequented by both religions, seems to represent a distinct stage of development – the period of equipoise, as it were, in the transition both from Christianity to Bektashism and, in the rare cases where political and other circumstances are favorable, from Bektashism to Christianity (564).

Princes (*Prinkipo* ou *Büyükada*, « grande île », en turc⁷), en face d'Istanbul, analysées à la lumière de l'étude de documents sur les célébrations des fêtes du saint dans la région de la Mer Noire au début du XXe siècle, provenant des archives de réfugiés Grecs d'Anatolie en 1922.

***Synghéneis et synchorianoï* : principes de parenté et de territorialité**

L'analyse des données ethnographiques sur les modalités des célébrations de Saint Georges en Méditerranée orientale renvoie à deux notions importantes dans l'analyse des faits sociaux: la parenté et le territoire, notions liées aux principes à priori antinomiques du sang et du sol, qui se trouvent pourtant associés dans la plupart des sociétés (Kuper 1994). La complémentarité des deux principes est évoquée également à propos des sociétés agraires européennes, où la filiation d'une part et la résidence de l'autre semblent ordonner les droits des individus. En d'autres termes, la parenté et la localité constitueraient les deux logiques opposées autour desquelles s'articulent les droits à la terre, par exemple (Derouet 1995). Or, la distinction entre les deux référents n'est pas simple à maintenir dans l'analyse des matériaux ethnographiques, comme l'a montré Leach, qui avait « déconstruit » le concept de parenté en proposant d'examiner ce type de relations dans leur contexte matériel, et non pas comme des comportements obéissant à un ensemble de règles juridiques. La parenté, longtemps considérée comme une "structure", à la base de l'organisation sociale dans la tradition britannique, n'aurait "point de réalité sauf par rapport à la terre et la propriété" (1971:303). En d'autres termes, il ne fallait pas confondre l'organisation de la parenté avec les représentations relatives à celle-ci.

Le même type de "déconstruction" pourrait éclairer l'étude des lieux saints "partagés" ou "communs" au sein du monde Ottoman, en insistant sur la distinction entre l'analyse de l'organisation sociale en rapport avec les communautés religieuses (*millet*) constituées dans le système juridique et administratif Ottoman et celle des pratiques culturelles des communautés locales et leurs représentations⁸. Ici se pose la question de l'adéquation entre appartenance juridique et pratique religieuse, qui sous-tend notre questionnement sur les « lieux saints partagés ». La présence de pèlerins de tradition musulmane au sanctuaire d'un saint chrétien semble contredire une certaine conception du *millet* qui conçoit les pratiques culturelles des individus "en phase" avec leur appartenance à une communauté religieuse donnée, ce qui leur confère par ailleurs un statut juridique. On y reviendra. Or, on ne peut analyser le phénomène sans mettre en question notre compréhension des catégories locales en jeu : pratiquer une "religion", appartenir à une "communauté", "partager" une identité ou des lieux sacrés, être originaire d'un "pays" dans le sens de localité sont des concepts à contextualiser dans l'espace-temps historique et sociologique qui nous intéresse ici.

⁷ J'ai choisi d'utiliser le vocable désuet *Prinkipo* au lieu du plus courant *Buyukada* pour désigner l'île, parce qu'il renvoie à son passé multiculturel. Le terme fait partie du vocabulaire local, compréhensible par les vieux natifs d'Istanbul de toutes confessions. En grec, le terme grammaticalement correct est *Prinkipos* / Πρίγκηπος et, pour l'ensemble des îles, *Prinkiponisa* / Πριγκηπόνησα, " Îles des Princes", en référence aux princes Byzantins (et plus tard aux fils des Sultans) s'y trouvant en résidence surveillée. En turc moderne l'ensemble est désigné par le terme "Adalar" (îles) et les guides touristiques utilisent les deux termes. Voir par exemple <http://www.guideofistanbul.net/en/adalar.html>; Istanbul, Guide Bleu, Hachette 2002, Istanbul, Guide Gallimard, 2002.

⁸ Sur le millet des grecs-orthodoxes, se référer à la récente étude de l'historienne Anagnostopoulou, S. 1997. *Mikra Asia, 1905 aionas - 1919, I ellinorthodoxes kinotites, apo to millet ton Romion sto Elliniko Ethnos (Asie Mineure, XIXe siècle- 1919, les communautés greco-orthodoxes, du millet des Rum à la nation grecque)*. Athènes: Ellinika Grammata..

L'étude des récits rassemblés dans le fonds d'archives des réfugiés grecs d'Anatolie révèle la présence d'une forte identité locale, un sentiment d'appartenance à une communauté villageoise qui traverse les frontières des communautés religieuses au début du XXe siècle. Ce qui est à la base des liens de solidarité tissés en situation de migration entre personnes originaires de la même localité, considérées comme *synchorianoï*, du même *chorio* (village): "lorsque le Musulman décidait de s'expatrier, il trouvait protection et aide de la part de son *synchorianos* Chrétien expatrié"⁹. Ces fortes attaches territoriales sont à mettre en relation avec la participation de toute la population aux commémorations annuelles des saints locaux à certaines dates du calendrier, qui marquent le passage d'une saison à une autre. Autrement dit, la reconnaissance de la qualité de lieu saint par toute une population ne serait qu'un aspect de la cohabitation des différentes communautés religieuses à l'intérieur d'un territoire, une des expressions des liens des individus avec leur communauté locale.

La communauté locale anatolienne est une réalité sociale qui n'est pas figée dans le temps: monoreligieuse ou plurielle, elle est le résultat de mouvements de populations et de conversions religieuses à travers les siècles. Nous verrons, dans la section qui traite de la question du partage comme tradition, l'importance des travaux ethno-historiques et notamment de Hasluck, qui avait étudié les pratiques hétérodoxes de l'islam dans les Balkans et en Anatolie au début du XXe siècle. Notons pour l'heure que Hasluck, dont les analyses sont à l'origine de nombreuses études récentes sur les minorités religieuses dans l'Empire Ottoman, considérait que les pratiques culturelles hétérodoxes étaient à mettre en relation avec des périodes plus ou moins longues de conversion des populations concernées du christianisme vers l'islam (Hasluck 1913-1914) (Shankland 2004).

⁹ CEAM, OD 56/1959, Rapport de mission Tsalikoglu, p. 79. Les archives qui constituent le fonds du Centre d'études d'Asie mineure (CEAM) ont été collectées suite à l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie qui a suivi la guerre entre les deux pays entre 1919 et 1922, et s'est soldée par la défaite de l'armée grecque. Les deux Etats-nations poursuivent alors une politique d'homogénéisation à l'intérieur de leurs frontières : on « rapatrie » les uns et on « expulse » les autres. Un million deux cent mille « grecs », c'est-à-dire appartenant à la minorité religieuse grecque orthodoxe de l'Empire ottoman est rapatriée en Grèce, tandis que 350.000 musulmans sont envoyés en Anatolie. Le départ des Grecs achève un processus qui avait commencé en 1915, avec le génocide Arménien. En 1913, un habitant sur cinq de la Turquie actuelle était chrétien ; à la fin de 1923, il ne restait qu'un sur 40. (Keyder, p. 43). Le contexte historique est celui de la fin de l'Empire ottoman et le début de la formation de l'Etat national turc moderne. La collecte du matériel ethnographique qui constitue le fonds du Centre d'Etudes d'Asie Mineure était une entreprise scientifique, faisant appel à des méthodes de l'ethnographie de l'époque (1940-1970), et menée à l'initiative de Melpo Merlier, ethnomusicologue et épouse d'Octave Merlier, Directeur de l'Institut Français d'Athènes.

Parents, *synghénis* et consanguins, *omoemi*: deux catégories distinctes

La coexistence des communautés religieuses dans l'Empire Ottoman prend place à l'intérieur d'un système juridique et administratif qui implique plusieurs niveaux de ségrégation, ne conçoit pas de mixité proprement dite et prévoit des droits et devoirs qui varient selon l'appartenance ethno-religieuse. Selon les principes du droit ottoman, l'endogamie communautaire était une règle absolue et le mariage mixte avait pour conséquence la conversion de l'épouse à la religion du mari et son exclusion de son groupe d'origine. Dans ces conditions, épouser en dehors de sa communauté signifiait aller à l'encontre de toute logique sociale; cela pouvait provoquer l'arrêt des cycles d'alliance, une 'perte' pour les deux groupes familiaux concernés. Les critères appliqués lors de l'échange des populations, en 1923, reprennent les mêmes règles : tous les habitants d'Anatolie figurant sur les registres paroissiaux des églises grecques orthodoxes lors de leur baptême étaient expulsés vers la Grèce ; seules les femmes chrétiennes qui avaient épousé un musulman ont eu le droit de rester en raison de leur conversion – n'appartenant plus au *Rum millet*, la « nation » des grecs orthodoxes¹⁰.

On le sait, les liens de parenté biologiques n'entraînent pas nécessairement des liens sociaux. Ici, la réglementation de « l'exogamie impossible » a eu pour conséquence un double registre des liens de parenté au sein de la communauté locale. D'un côté, les traces administratives: les registres paroissiaux des églises chrétiennes et les registres du *kadi*, représentant local de l'administration ; de l'autre, la mémoire collective des rapports entre hommes et femmes. Les deux référents, localité et territoire, se retrouvent dans le monde grec dans la distinction, traditionnelle, entre les termes *synchorianos* (du même *chorio*, village) et *synghénis* (du même *génos*, lignée) : être du même village ne signifie pas nécessairement être de la même famille. Mais dans le cas des localités mixtes de l'Anatolie, on a recours à une distinction supplémentaire, séparant les individus entre ceux qui appartiennent à la même parentèle, les *synghénis*, et ceux qui partagent le même sang, *omoemi*. Cette distinction rend compte de la réalité sociale locale, là où on peut être parents biologiques sans pour autant être considérés comme parents sur la plan social¹¹. Une illustration de ce troisième référent -- nécessaire semble-t-il dans les régions où chrétiens et musulmans vivent côte à côte-- se trouve dans le rapport de mission de Tsalikoglu et notamment dans le passage concernant sa visite dans son village d'origine en Cappadoce en 1959. L'auteur raconte qu'un jeune homme musulman l'avait interpellé en l'appelant "parent", sans savoir qu'il n'était "que consanguin":

¹⁰ Sur les passeports de ces *Rum* « échangés » figurait la mention *Il ne peut retourner* en français (Tsalikoglu, p. 2). Les réfugiés d'Anatolie arrivèrent en Grèce en deux vagues. La première a suivi les combats entre les armées grecque et turque. Il s'agit des populations des côtes, parties dans la précipitation, souvent dans des conditions tragiques, notamment ces personnes évacuées après l'incendie de Smyrne en 1922. La seconde vague, plus importante, concernait les populations de l'intérieur, qui sont parties de manière plus organisée, en 1924. Les populations de la Cappadoce, dont il est question dans le récit de Tsalikoglu, ont fait partie de la seconde vague (Balta, 2004).

¹¹ Le texte de Tsalikoglu illustre un cas Cappadocien datant du XXe siècle. On peut comparer ce cas avec la tradition Crétoise, selon laquelle l'appartenance religieuse du chef de la famille à la "religion dominante" (communauté des Catholiques "Latins" pendant la période Vénitienne, communauté Musulmane après la conquête de l'île) n'entraîne pas la conversion du reste de la famille. Pour Green, le système Crétois fonctionnait sur la coexistence d'une "religion publique" (Christianisme Catholique, Islam) transmise par la ligne agnatique et une "religion privée" (Christianisme Orthodoxe), transmise par les femmes de la famille (2000: 108). Dans cette société, les personnes qui se trouvaient à cheval sur deux communautés avaient le plus de chance de réussir. (ibid., 204). Cela dit, les documents sur lesquels se basent les historiens (chroniqueurs de l'époque, archives locales) ne renseignent pas sur des cas qui nous intéresseraient ici au plus haut point: quid des repas festifs? qui partage quel repas avec qui? Qui sont les membres de la famille invités à l'occasion de la fête patronymique du chef de la famille lorsque celle-ci est bi-religieuse? Mais ils laissent certainement entrevoir de possibilités plus étendues de partage -dans le sens le plus large du terme- entre chrétiens et musulmans lors des fêtes religieuses. Cf. Green, 2000:106-108.

Il s'est présenté: Je suis le petit fils de Katir Baba, et le fils de Osman Cavoul Katir. Nous sommes parents (il voulait dire que nous étions consanguins, ομοίμορες). Du côté paternel nous descendons des Pinyatoglu et du côté maternel des Karakasoglu de notre village. (...) Katir Baba était né en 1825, à l'époque des Janissaires. Sa tragique histoire était connue des tous les Chrétiens. (Descendant de deux grandes familles) ... il avait perdu son père lorsqu'il était petit et sa mère avait épousé un Turc de notre village et s'était convertie. Elle l'avait gardé auprès d'elle. Il avait grandi musulman et circoncis. Mais il connaissait son origine chrétienne. Il n'était pas possible de revenir au christianisme car il risquait la mort. (...) Les riches Pinyatoglu le considéraient un des leurs. Ils l'aidaient financièrement. Lorsqu'ils revenaient de leurs séjours à l'étranger au village ils se souvenaient de lui. Ils lui apportaient des cadeaux (...) Les Pinyatoglu avaient proposé aux Musulmans d'alors de garder le petit de la mère convertie et l'acheter en payant son poids en or. Le jannissaire n'avait pas accepté en disant que l'enfant, lorsqu'il serait grand, pourrait gagner plus que l'or proposé par les Pinyatoglu». Le jeune Katir m'appelait (ainsi) son parent. Nous ne sommes pas parents (Συγγένειαν δεν έχουμε). Le pauvre voulait sûrement dire que nous étions des consanguins (ομοίμορες) ... le sang ne peut jamais, mais jamais, se transformer en eau. Aujourd'hui, sur 40 familles musulmanes à Cincidere, plus de dix sont d'origine grecque. Fait que la troisième génération ne cache pas. (Tsalikoglu, op.cit., pp. 125-128).

Pratiques syncrétiques à Istanbul : les trois temps de la fête de Saint Georges

Depuis 1929, le 23 avril est une fête nationale en Turquie, la fête des enfants et de la République (*23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*) qui commémore la prise de pouvoir par Kemal Atatürk en 1920. Dans le calendrier chrétien, c'est la date de la Saint Georges, une fête traditionnelle des *Rum*¹² de Turquie, célébrée à la campagne, avec messe dans des chapelles ou monastères suivie de repas ou pique-niques en plein air. Aujourd'hui, à Istanbul, une foule imposante de pèlerins –quelque 100.000 personnes— se réunit pour la fête autour d'un monastère grec orthodoxe, situé au sommet de l'île de Prinkipo. Presque la totalité des pèlerins sont de culture musulmane, fait qui confère un caractère syncrétique aux pratiques rituelles qu'on y observe. D'autre part, le très grand nombre des pèlerins pose la question du caractère religieux de cette manifestation: avons-nous à faire à l'émergence d'une *communitas* le temps de ces pratiques symboliques liées à des lieux sacrés anciens? (Hertz (1913) Turner, Morinis). Quid des représentations identitaires des "communautés" concernées? Les tensions et les passions qui plongent leurs racines dans une histoire commune révèlent-elles des enjeux identitaires actuels, des modifications récentes dans les représentations collectives et les stéréotypes nationaux et nationalistes? (Kechriotis 2002; Calotychos 2003; Papagaroufali 2005; Theodossopoulos 2006). Le temps rituel et le lieu sacré sont des réalités en mouvement, qu'on propose d'analyser ici à travers l'examen de trois configurations calendaires de la fête, dont une correspond à un temps "communautaire" et les deux autres à un temps "partagé" ou syncrétique.

La célébration de Saint Georges le 23 avril s'inscrit dans une pratique locale bien établie, qui remonte au passé multiculturel de la société ottomane, qui comptait 20% de

¹² Rum c'est-à-dire Romains en turc, terme qui se réfère aux grecs orthodoxes de Turquie, Chrétiens héritiers de l'empire Byzantin (Empire romain oriental). Eux-mêmes s'appellent *Romii*, de *Romaïos*, "Romain" en grec.

chrétiens au début du siècle, dont une grande partie vivait à Istanbul et dans les villes de la côte occidentale. La population de la ville d'Istanbul s'élève aujourd'hui à quelque 10 millions d'habitants, de tradition musulmane à 99%, situation qui contraste fort avec le début du XXe siècle, lorsque la ville comptait une population d'à peine 1 million d'individus, parlant plusieurs langues et appartenant à plusieurs communautés religieuses. C'était "la belle époque", qu'on a souvent qualifié de cosmopolite (Driessen 2005; Ors 2006), en référence à un mode de vie que partageaient les familles urbaines aisées de toutes religions, dans une ville où la moitié de la population était constituée de "minoritaires", Grecs (*Rum*), Juifs ou Arméniens (Alexandris 1983; Berktaç 1998; Keyder 2002). Les îles des Princes, à une heure de bateau à vapeur du centre d'Istanbul, faisaient partie des lieux de villégiature de la bourgeoisie stambouliote au XIXe siècle¹³. La majorité des habitants étaient "minoritaires", le plus souvent Grecs orthodoxes, fait qui explique la présence sur *Prinkipo* de deux églises paroissiales orthodoxes, un cimetière et un monastère dédié à Saint Georges, déjà lieu de pèlerinage populaire, ainsi que lieu de loisir fréquenté les dimanches par les classes aisées de toute origine. Le monastère, connu sous le nom de St. Georges *Koudounas*, Le Clochu, en référence aux clochettes qui ornent l'armure du saint sur l'icône principale dans l'église, était un lieu d'excursion, de plaisir et de pèlerinage :

Au moins une fois par an, chaque famille se rend toute ensemble sur la montagne, vénérer le Saint, s'asperger d'eau bénite, remplir les bouteilles qu'on gardera pour les moments difficiles. Tandis que le peuple se rendait aux fêtes patronales, les familles plus "comme il faut" allaient souvent en excursion à Saint Georges et on y donnait des fêtes en plein air. Dans les grandes occasions, on dressait la table sur la "place de l'allée", derrière le monastère, et alors c'était l'higoumène qui avait le premier mot (qui était l'hôte). Les colonnes mondaines des journaux grecs de l'époque en témoignent ... le dimanche il y avait toujours foule à Saint Georges. (Millas 1988)

Aujourd'hui, après le départ des Chrétiens, *Prinkipo* demeure un lieu réservé à la haute société d'Istanbul, qui y possède des villas et fréquente les clubs sportifs locaux. Ici l'élite moderne adopte un mode de vie bien différent de celui de l'Istanbul plus populaire ; même les pèlerins qui visitent l'île le 23 avril sont des urbains, des gens nés à Istanbul, qui ne partagent pas le mode de vie des populations d'origine rurale récemment installées.

Nous sommes dans une ville avec une longue tradition syncrétique, où les chapelles et lieux sacrés des Chrétiens ont toujours été visités par des musulmans. Pour les *Rum*, les Grecs orthodoxes d'Istanbul, ce "partage" fait partie de la vie ordinaire dans la capitale. Une femme qui assistait à la messe dominicale à l'église de la Trinité, près de la place Taksim, en avril 2004, confirme: *Ils sont nombreux à se rendre à Saint Georges à Prinkipo, car il donne tout ce qu'on lui demande : des maisons du travail, la santé, il donne tout.* Selon elle, les gens s'y rendent de plus en plus nombreux car le saint a une « *bonne réputation* » et parce que les prêtres sont accueillants. Selon le prêtre qui accueillait les pèlerins dans l'église en 1992 lors de ma première visite au sanctuaire de Saint Georges:

Les Ottomans (oi Οθωμανοι) viennent avec la foi. Si je refuse de prononcer des prières pour eux (pour la santé, le travail, la maison) c'est moi qui commets un péché et un blasphème. (...) Ce sont les mêmes prières (ευχές) qu'on prononce pour les Romii (Rum) celles [du livre] de la Vaskania. Lorsqu'ils viennent avec la foi, on ne peut pas les repousser. Ils (les pèlerins) ont la foi.

¹³ Prinkipo est la plus grande d'un chapelet d'îles au Sud-Est d'Istanbul; les autres îles sont : Heybeliada (Chalki), Burgazada (Antigôni), et Kınalıada (Prôti).

Les visiteurs habituels de ces lieux saints sont des femmes turcophones de tradition musulmane, appartenant aux classes moyennes éduquées de la ville ; elles ne portent pas de foulard, et en tout cas pas de foulard islamique. Nées à Istanbul, elles connaissent la carte sacrée de la ville, qui contient d'autres sanctuaires et sources miraculeuses, lieux sacrés chrétiens ou musulmans, où l'on s'y rend pour guérir des maladies et du mal-être (Yerasimos 1992). C'est cette appartenance locale, l'autochtonie, que les pèlerins partagent avec les *Rum*, eux aussi nés et élevés à Istanbul. Les pratiques syncrétiques font ainsi partie de la tradition de la ville; une tradition de coexistence, de vie en parallèle, des communautés religieuses.

Les coutumes traditionnelles qui datent de l'époque ottomane constituent le socle symbolique des pratiques syncrétiques qu'on peut observer aujourd'hui à *Prinkipo*. En effet, les frontières religieuses s'estompent à l'occasion d'autres pratiques rituelles « mixtes », par exemple, la tradition de se rendre à la messe de minuit le soir de Noël dans l'église catholique Saint Antoine à *İstiklal*; là aussi il s'agit d'une tradition urbaine, de la bourgeoisie musulmane d'Istanbul, qui est encore bien vivante (voir Albera et Fliche, dans ce volume).

Trois temporalités rituelles

Le calendrier chrétien, oriental comme occidental, distingue entre fêtes fixes et fêtes mobiles. En effet, celles qui relèvent de la date de Pâques (Mardi Gras, Pâques, Pentecôte, par exemple) sont liées à un calendrier solaire-lunaire qui change chaque année; tandis que les autres fêtes dépendent d'un calendrier strictement solaire et ne changent pas (Noël, par exemple, Cf. Couderc 1946). Le jour de Saint Georges se trouve entre les deux configurations : il est célébré le 23 avril sauf si cette date tombe pendant le Carême ou la semaine sainte et, dans ce cas, elle se déplace au Lundi de Pâques.

Cette spécificité du calendrier débouche sur deux configurations possibles : d'une part, le 23 avril est effectivement la Saint Georges selon le calendrier ecclésiastique, et alors les pèlerins qui visitent l'île appartiennent — au moins en théorie — aux deux communautés, chrétienne et musulmane. Deuxième possibilité, Saint Georges n'est pas célébré le 23 avril, qui tombe avant la date de Pâques, ce que ne savent pas les dizaines de milliers de visiteurs qui se rendent quand même au monastère à *Prinkipo* pour faire le pèlerinage. Dans cette deuxième hypothèse, la messe célébrée n'est pas la messe de Saint Georges, mais celle du jour du calendrier ecclésiastique (Jeudi Saint, par exemple). Les prêtres, on l'a vu, sachant que la grande majorité des pèlerins sont de tradition musulmane, les accueillent au monastère avec la même hospitalité : « *Les musulmans ont la foi, et lorsqu'ils viennent vers nous, on les accueille, ils viennent avec la foi. Et on leur lit la prière* »¹⁴.

Enfin, il y a un troisième temps rituel, le Lundi de Pâques-Fête de Saint Georges, qui par définition ne tombe jamais le 23 avril et qui est par conséquent une fête grecque orthodoxe « non mixte ». À cette occasion la communauté *Rum* célèbre la fête de Saint Georges selon la tradition communautaire, c'est-à-dire qu'après la messe, on sert un repas commun, offert soit par les moines du monastère soit par des fidèles.

Les deux dernières configurations sont opposées l'une par rapport à l'autre. Les Chrétiens évitent, aujourd'hui, de se rendre au monastère au pèlerinage du 23 avril, qu'ils appellent « *la fête des musulmans* », Trois jeunes femmes de la communauté arménienne d'Istanbul m'ont expliqué en 2004 qu'elles venaient visiter l'île, mais pas pour se rendre à

¹⁴ Interview faite le 28.02.1997 à *Prinkipo*

l'église : « *Le 23 avril c'est les musulmans qui viennent, les Chrétiens viennent le dimanche, il y a moins de monde.* »

L'autre configuration est la fête des *Rum* ; celle qui a lieu le Lundi de Pâques, qui tombe rarement, mais elle est une occasion pour une fête spéciale, le temps pour la communauté de se retrouver dans un espace-temps hors du temps, avec messe, repas, musique et danse. À une de ces occasions, observée en 1997, le consul de Grèce avait été l'hôte de l'événement et la plupart des invités étaient arrivés après la messe, pour les agapes. Cette année, le 23 avril tombait pendant la semaine sainte et les moines et les papes avaient reçu les pèlerins comme d'habitude. Les musulmans, ont-ils expliqué, viennent chez le saint car il a le pouvoir de guérir : « *Même l'imam nous les envoie à nous les prêtres, pour qu'ils soient guéris ; eux [dans les mosquées] ne procèdent pas à des guérisons. Ils viennent aussi dans les églises. Saint Georges est renommé pour son pouvoir d'aider pour une maison et pour les affaires. Ils viennent faire des tamata*¹⁵. »

Les offrandes et autres gestes rituels pratiqués sur les lieux par les pèlerins évoquent les demandes les plus courantes. Saint Georges soigne des maladies et plus particulièrement des maladies mentales, le mal-être¹⁶. Berger, il garde son troupeau. Du temps des grecs, c'était les enfants de l'île, tous dédiés au Saint, qu'on appelait aussi les petits esclaves de Saint Georges (*ta sklavakia tou Agiou*). Ils portaient une clochette autour du cou, jusqu'à l'âge adulte, souvent jusqu'au mariage. Pour se « libérer » il fallait offrir au saint un cierge aussi grand que sa taille et se faire lire la prière de libération. On pratiquait aussi l'incubation, emmenant les malades se coucher à même le sol dans l'église pendant une ou plusieurs nuits, dans une attente thaumaturgique précise: l'apparition du saint en rêve promettant la guérison (Millas, 1988).

Les musulmans qui visitent le Saint prennent rarement la clochette, pourtant offerte gratuitement par les officiants orthodoxes. Car celle-ci présuppose un échange et même une négociation avec le saint, à travers le prêtre: on fait une prière, ou plutôt on se fait lire une prière, et ce faisant on se met sous la protection du Saint. En acceptant la clochette, par la suite, on signe un pacte avec lui : lorsque le vœu sera exaucé, on doit revenir rendre la clochette, accompagnée d'un don, dont l'importance est variable, selon les capacités du donneur et de la chose promise (Brown 1981; Chélini and Branthomme 1982; Maraval 2004)¹⁷.

Il est évident que cette négociation ne peut avoir lieu entre les officiants et chaque personne dans l'immense foule qui visite le sanctuaire le jour de la fête. À la place de cette démarche personnelle, les pèlerins se livrent à des manipulations rituelles à l'extérieur de l'enceinte du monastère : on attache des fils, blancs de préférence, sur des arbres et des buissons en bas de la colline et on les tire vers le sommet, le plus proche possible du sanctuaire, le long du chemin. On attache des lanières de tissu sur les arbres, pour attacher la maladie et s'en débarrasser. On allume des cierges à l'extérieur de l'église et l'on frotte des pièces de monnaie contre les murs (les fresques si on peut) qui, si elles collent, peuvent assurer la réalisation du vœu. On construit aussi des petites constructions en pierres, autrefois en briques aussi, pour évoquer la maison et le mariage. En effet, le long du sentier qui mène au sommet

¹⁵ *tama*, au pluriel *tamata*, signifie à la fois le vœu, la demande que fait le pèlerin au saint et l'ex-voto qui la représente et qui est souvent placé sur l'icône dans l'église.

¹⁶ Une des spécialités de Saint Georges, voir Hasluck, qui mentionne aussi des pratiques d'incubation pour la guérison des malades mentaux dans l'église de Saint Georges au Caire 1929: 293 et 693; aussi Yannakopoulos (1995) sur l'Anatolie (Erenköy), Bowman, this volume, et Voile 2002: 152, 255.

¹⁷ Sur les modalités de l'intercession dans les pratiques des pèlerins chrétiens.

de la colline où se trouve le monastère il y a de drôles de constructions minuscules faites avec des pierres superposées, en équilibre instable, qui représentent la maison, parfois même le foyer, car sur les pierres on a posé des branches en forme croisée. Autrefois, on dressait ces petites constructions sur le plateau, à côté du monastère, sur les murets de protection face à la mer¹⁸. Comme si le saint des *Rum* pouvait aider le pèlerin à ressembler à l'image d'Épinal du *Rum* stambouliote : un commerçant plutôt aisé, propriétaire d'une maison et d'un magasin.

Sanctuaires en partage

Les sanctuaires partagés font partie de la culture populaire ottomane dans les Balkans et en Anatolie. Hasluck (1913) appelle « *sanctuaires ambigus* » ceux qui sont « *réclamés et fréquentés par les deux religions* » ; ceux-ci représentaient, selon lui, un « *stade de transition* » « *entre Chrétienté et Bektachisme* », et se trouvaient dans des localités où la population avait été convertie dans le passé¹⁹. Une récente étude sur le Bektachisme en Thrace occidentale va dans le même sens, en associant la formation de cet ordre religieux à l'avancée ottomane dans la région (XIII^e – XIV^e siècles) et à la fondation du corps des Janissaires. Leurs lieux de culte (*tekke*) sont aussi des centres religieux, des 'monastères' habités par des hommes saints (Baba ou simples derviches) qui jouent un rôle important dans les conversions massives des populations locales à l'Islam (Zegginis 2001 (1996)). Selon cet auteur, plusieurs derviches s'étaient d'abord installés dans des monastères Byzantins abandonnés, parfois à côté des moines chrétiens hérétiques, facilitant ainsi la conversion, perçue comme un glissement d'une forme d'hétérodoxie à une autre. Les Bektachis prospèrent dans la région pendant une très longue période, jusqu'à leur interdiction en 1826, date de la dissolution du corps des Janissaires. Certains *tekke*, détruits pendant la crise, sont reconstruits par la suite ou encore transformés en églises après 1913, lorsque la Thrace devient partie de l'Etat grec, comme le *tekke* près du village Potamos, connu aujourd'hui comme sanctuaire de Saint Georges. Sur le terrain d'un des plus grands *tekke* de la période ottomane, *Isiklar-Nefes Baba*, se trouve une chapelle chrétienne dédiée à deux saints, Georges et Constantin, toujours lieu de pèlerinage aujourd'hui. Hasluck, qui l'avait visité dans les années 1910, rapportait qu'il serait fondé par le fils du roi de Fez aux environs de 1361. L'établissement monastique comptait une cinquantaine de 'derviches' résidant lorsque le voyageur ottoman Evliya Çelebi l'avait visité en 1688 en pèlerin, gravant lui-même un poème sur le mur intérieur du mausolée (Zegginis, 1996:199-202). La Thrace occidentale demeure toujours aujourd'hui la région grecque qui compte une minorité musulmane importante. Ce n'est sûrement pas un hasard si c'est précisément ici qu'on trouve de nombreuses traces de pratiques culturelles communes des populations chrétiennes et *Bektâchî*, culminant par les pèlerinages aux chapelles et sanctuaires à la fête de Saint Georges le 6 mai (selon l'ancien calendrier) parfois accompagnés de sacrifices sanglants (ibid., p. 231-243, et aussi Georgoudi 1979).

¹⁸ Les petites lanières accrochées aux arbres correspondent à un geste rituel exécuté ailleurs dans le monde gréco-anatolien. Il s'agit de couper une bout du vêtement du malade, qui 'porte la maladie' et de l'accrocher à l'arbre du saint, qui garde le mal loin du malade. Voir CEAM, PO 965 pour une description détaillée de ces gestes dans la région de la mer Noire au début du XXe siècle. Les fils sont utilisés de façon similaire: on mesure le corps du malades dont on demande la guérison, puis on les attache sur l'arbre qui retiendra ainsi la maladie loin de celui qui en souffre.

¹⁹ Hasluck; F. W. Ambiguous sanctuaries and Bektashi propaganda, The Annual of the British School at Athens, vol. XX, session 1913-1914; Voir aussi les travaux récents réunis par David Shankland (ed.), Archaeology, anthropology and heritage in the Balkans; the work of Hasluck, Isis, 2004.

Mémoires de la Mer Noire

Une recherche récente menée au Centre d'Etudes d'Asie Mineure à Athènes (qui possède un important fonds d'archives ethnographiques constituées auprès des réfugiés grecs qui ont quitté l'Anatolie en 1924) a révélé un schéma récurrent à propos des célébrations de la fête de Saint Georges au début du siècle en Turquie, notamment dans la région de la Mer Noire²⁰. A partir de ces données on peut distinguer deux situations : la première est celle d'activités rituelles associées à une paroisse dans une ville ou un village et qui relève de l'organisation du *rum millet*i (nation des Romains), c'est-à-dire de la communauté officielle des Chrétiens orthodoxes faisant partie de l'Empire ottoman. Le jour de la fête du saint, les paroissiens se réunissent à l'église, où ils sont parfois rejoints par des Chrétiens des villages voisins. Des commerçants viennent aussi parfois vendre des produits et plus rarement, on mentionne des célébrations après la messe : les gens reçoivent la famille et les amis chez eux, des visiteurs y passent la nuit. Parfois, des Turcs se rendent à la messe ou assistent à la procession de l'icône dans les rues de la paroisse. On mentionne aussi le cas de Turcs se rendant dans des maisons chrétiennes le jour de la fête; coutume qui semble être réservée aux notables locaux de chaque communauté (CEAM, PO 757, PO 1-3).

La seconde situation est celle des célébrations de Saint Georges à la campagne, près des chapelles chrétiennes ou de « *ruines* » d'une chapelle, ou encore dans un lieu non bâti situé dans la forêt, récit toujours accompagné d'une légende sur le saint et la façon dont il se manifeste sur le lieu. C'est ici, en dehors des paroisses et des institutions communautaires que les pratiques syncrétiques prennent place. Le même récit se répète souvent : *Saint Georges est vénéré par les Turcs, ils l'appellent Hidirellez et le craignent, car il est fort et punit ceux qui ne le respectent pas*²¹. Dans les archives du Centre à Athènes, nous avons repéré 42 localités avec des paroisses, chapelles ou monastères dédiés à Saint Georges dans la région de la Mer Noire. On fait état de pratiques partagées dans cinq d'entre elles. Toutes ces célébrations ont lieu le 23 avril, dans la campagne, en présence de chrétiens comme de musulmans, et dans deux cas il est question de sacrifice sanglant (*kurban*)²². Lorsque ces sanctuaires ne sont plus des chapelles chrétiennes (c'est-à-dire que l'édifice est en ruine, qu'il n'y a ni toit ni autel) on ne peut pas faire venir un prêtre pour célébrer la messe ; seuls les habitants s'y rendent. Mais dans ces cas, les récits des archives mentionnent des pratiques votives, comme l'incubation, ou encore l'habitude de frotter une pièce de monnaie contre les murs pour la « coller ». À Ladik, par exemple, l'église est devenue un *teke* (lieu de culte Bektâchî), d'après les souvenirs du grand-père de l'informateur :

Le jour de la Saint Georges, les Turcs célébraient aussi. Ils l'appelaient Hitirelez ... les Turcs et les Grecs y allaient, déchiraient des lanières de leur vêtement et les nouaient aux branches des arbres. Ensuite ils demandaient la grâce du saint du teke. Ils prenaient aussi

²⁰ Le choix de cette région a été dicté par deux facteurs: la qualité et le nombre des "fiches village" se trouvant aux Archives du Centre d'Etudes d'Asie Mineure à Athènes d'une part et d'autre part l'existence d'une bibliographie récente concernant les églises dédiées à Saint Georges qui a facilité le recoupement des données dans ce corpus d'archives pas encore numérisé. Pour une ethnographie récente de la région, Cf. Beller-Hann, I. and Hann, C. 2001. *Turkish Region*. Oxford: James Currey.

²¹ Le caractère 'punitif' des miracles et apparitions de Saint Georges se trouve aussi chez les Coptes en Egypte, voir B. Voile, 2002:141-149.

²² Pour une description détaillée du sacrifice offert à Saint Georges, voir Saranti-Stamouli (1931), sur la Thrace occidentale, où il est question de deux animaux offerts au saint, tous les deux bénis par le prêtre, le premier est sacrifié et servi au repas commun qui suit la messe et le second comme trophée au vainqueur de la lutte turque qui suit le repas, à laquelle participent les jeunes hommes du village, "grecs et turcs".

des petits cailloux ou des pièces de monnaie et essayaient de les faire coller sur des pierres. Si ça collait, leurs vœux étaient exaucés. Les Turcs avaient une tombe à l'intérieur du teke, couverte d'un tissu vert, et ils disaient qu'à l'intérieur il y avait des os²³.

Les similitudes entre les souvenirs des Grecs d'Anatolie et les pratiques observées à Istanbul aujourd'hui sont certaines, mais pour l'heure nous avons peu d'éléments pour procéder à une comparaison. Dans la société ottomane, l'islam domine tout en tolérant la présence d'autres confessions et les pratiques syncrétiques semblent être anciennes; ici la minorité chrétienne a vécu aux côtés de la majorité musulmane pendant des siècles. Pour cette majorité, l'autre est familier et inférieur à la fois et ainsi la visite des sanctuaires chrétiens ne représente pas de danger de pollution pour le Musulman (Couroucli 2003) (Mayeur-Jaouen 2002). À l'inverse, les mosquées, lieux de culte de la majorité, étaient interdites aux minorités chrétiennes de l'Empire. Elles deviennent accessibles aux visiteurs chrétiens en tant que monuments historiques à visiter après les réformes laïques du régime de Kemal Atatürk (Tsalikoglu, 1959).

Saint Georges et Hidrellez

Dans la documentation relative aux fêtes de Saint Georges dans l'aire ottomane et post-ottomane on trouve des rapprochements entre Saint Georges et d'autres personnages légendaires du monde chrétien et musulman. Ainsi apparaissent *Hidr*, qui évoque le printemps et le renouveau, le prophète Elie, associé au soleil, ou encore les deux ensemble, *Hidrellez*, présent dans l'aire turco-anatolienne, dans les récits des grecs réfugiés d'Anatolie, les travaux sur la Thrace occidentale (Zegginis et Tsibiridou), ou encore les études sur le folklore turc (Bazin, Boratav).

Hasluck était le premier à signaler l'identification de *Hidr* avec Saint Georges en Anatolie, ainsi que celle de *Hidr* avec St Elie, dès l'époque byzantine. Il citait Cantacuserus, auteur du XIV^e siècle, qui mentionnait la vénération des Musulmans envers Saint Georges qui l'appelaient "Hetir Elias" (χετήρ ηλιάς), ainsi que Georges le Hongrois, qui fut prisonnier en Asie Mineure au début du XV^e siècle et qui rapporte "l'extraordinaire vogue concernant Khidr" à l'époque (1929: 321-322). Plus récemment, l'étude de l'historien Zegginis, ne laisse pas de doute sur le fait que Saint Georges reste le saint chrétien préféré des Bektachis de la Thrace occidentale jusqu'à nos jours, qui l'identifient à saint Elie et l'appellent Hidrellez (2001:234-235).

En effet, de nombreux travaux folkloriques sur l'Anatolie et les Balkans font état des célébrations appelées Hidirellez, qui remonteraient à des pratiques turques préislamiques. Aujourd'hui on célèbre Hidrellez entre le 2 et le 6 mai, et le lien avec Saint Georges est ainsi perdu pour le non érudit. Néanmoins, les deux fêtes seraient liées, selon l'étude de Louis Bazin sur les calendriers turcs anciens et médiévaux (Bazin 1972). Les anciens calendriers anatoliens séparent l'année en deux, la saison froide, qui commence le 26 octobre selon le calendrier julien (c'est-à-dire le 8 novembre d'après le calendrier grégorien) et la bonne

²³ Centre d'Études d'Asie Mineure, Archives de la Tradition Orale: (CEAM) PO 965. Dans de nombreux documents de ces archives on trouve l'affirmation que St Georges est appelé Hitirelles, Hidirelias, etc. par les Trucs et vénéré comme un saint important et "puissant". Cf., par exemple, Ormonos à Pafra, PO 178; Dikencik PO 177, Aksag PO 16, Gülluk PO 734, Agrid, PO757, Saraicuk, PO 41, Kayasar PO 57, Kavelar PO 133, Oinoi PO 105. Voir aussi les travaux historiques et ethnographiques sur la Thrace occidentale Saranti-Stamouli, E. 1931. 'O Agios Georgios is tin Thrakin', *Mesaionika Grammata*, Voume(20): 146-69. ; Yannakopoulos, G. 1995. *O teleutaios Ellinismos tou Renkioi (Les derniers Hellènes de Renköy)*. Asprovalta: Politistikos Sillogos Asprovaltas.

saison, qui commence le 23 avril (c'est-à-dire le 6 mai grégorien). La première date est appelée *Kasim* (Novembre en turc) et correspond à la fête de Saint Dimitri dans le calendrier chrétien; elle marque le début des travaux agricoles d'hiver, le retour des troupeaux transhumants vers les plaines, la fin de la saison de pêche. La seconde date est appelée *Hidrellez* (en vieux turc *Hidir İlyas*) et correspond à la fête de Saint Georges du calendrier chrétien; elle annonce le printemps, et le début de la belle saison pour la reprise de la navigation et la transhumance en sens inverse des troupeaux vers les bergeries des hauts plateaux. Ces mêmes dates correspondent au cycle des Pléiades: la constellation n'est visible dans le ciel que pendant la saison froide, entre le *lever acronyque* en octobre et le *coucher héliaque* en avril²⁴. Rappelons ici que le nom grec Georgios (Georges) est l'homonyme de *georgos*, le laboureur de la terre, que Saint Georges est considéré comme le protecteur des bergers. Notons aussi que Dimitri est le pendant masculin –et chrétien- de Déméter, déesse de la terre et de l'agriculture, dont la fille Perséphone s'éclipsait une partie de l'année pour vivre chez son mari Hadès, le roi du monde d'en bas, justement pendant la saison où les Pléiades sont visibles dans le ciel à partir de la Méditerranée.

Le nom *Hidir* se réfère à un prophète de l'Islam dont le nom arabe (de la racine *h-d-r*) exprime l'idée de verdure. Ce personnage serait issu d'une "*divinité préislamique du renouveau de la végétation*", que la tradition arabo-chrétienne assimilerait à Saint Georges. Le terme İlyas serait alors "*le nom islamique (arabe) du Prophète Élie (lui-même confondu avec Hidir –turc Hizir– dans la tradition populaire turque)*"²⁵. En effet, il s'agirait "*sous un déguisement arabo-islamique, d'une tradition populaire turque, étroitement mêlée à une tradition grecque christianisée, où Saint Georges joue le même rôle que Hizir-Ilyas (Saint Démétrios jouant le rôle symétrique). Le dragon que terrasse ce Saint hellénique... est dans doute celui de l'hiver. Quant à Saint Démétrios, dont le nom dérive de Déméter, ... n'intervient-il pas là parce que c'est l'époque où les semailles d'automne sont confiées à la terre ?*" (Ibid., p. 721).

L'importance calendaire des saints Georges et Dimitrios est bien documentée dans les archives ethnographiques des Grecs d'Asie Mineure. Dans certaines localités, Saint Georges semble être le saint local par excellence, doté de deux églises, une église paroissiale à l'intérieur de l'habitat et une chapelle à l'extérieur, voire dans la montagne. Dans ce cas, on fêtait St Georges au printemps à la campagne et en hiver dans l'église du bourg et on appelait même les mois correspondants par son nom: *Agiorghita*²⁶. Le calendrier de l'église grecque orthodoxe accompagne ce dédoublement: le 23 avril est la date de la commémoration du martyr du saint; le 3 novembre la commémoration de la translation de ses reliques et l'édification de sa première église²⁷.

²⁴ « À elles seules, les coïncidences, clairement affirmées dans l'Empire Ottoman, entre le jour de Hidrellez et la Saint Georges d'une part, le jour de Kasim et la Saint Démétrios d'autre part, où les festivités populaires communes aux Chrétiens et aux Musulmans de l'Empire ottoman (puis de la Turquie) à l'occasion de la Saint Georges –Hidrellez, suffisent à indiquer que les Ottomans, dont la civilisation est à tendance syncrétique, n'ont fait là que reprendre, à leur manière, une tradition locale antérieure (chrétienne, et sans doute même pré-chrétienne), qu'ils ont partiellement islamisée (avec les prophètes Hizir et Ilyas intervenant à la Saint Georges) » Cf. Bazin, 1974:727.

²⁵ Selon Bazin, « l'apparition, ici, de ce prophète, que rien dans le Coran ne désigne comme annonciateur de la belle saison, est due à son homonymie presque parfaite avec le turc il(k)-yaz "premier printemps" ». Bazin ne mentionne pas le grec χίδρα, νέα χίδρα, jeunes pousses de blé, et ne se réfère pas à l'ancienne coutume chrétienne d'emmenner ces premières pousses à l'église pour être bénies, probablement autour des mêmes dates.

²⁶ Voir Akoglu, 1939:261-263; les dossiers des archives du Centre d'Etudes d'Asie Mineure (CEAM) correspondant aux localités Sürmeli à Pafra, CEAM PO 186; Akdagmaden CEAM PO 724; ainsi que les travaux de Adamantidis 1934 sur Kotyora ; et de Efpraxiadis, 1988 sur Prokopi en Cappadoce. Sur l'importance de ces dates pour les travaux agricoles voir également Yannakopoulos (1995) et Stamouli (1931) sur la région de la Thrace.

²⁷ Il s'agit de la translation des reliques du saint (ανακομιδή λειψάνων) et de la fondation de la première église à Lydda.

Du mythe à l'histoire

Il a été souligné que Saint Georges ressemble à beaucoup d'égards aux autres héros mythologiques tueurs de dragons et de monstres. Dans une version de sa vie, il est né de père païen, d'origine arménienne ou perse, qui, se trouvant de passage en Cappadoce, rencontre une pieuse Chrétienne et l'épouse. Cette légende présente des analogies avec le roman d'Alexandre et le poème de Digenis Akritis, héros des marches de Byzance. Le motif du digenis (issu de deux races) est très fréquent dans les légendes de l'époque sassanide et du shiisme en Perse. Le même motif du digenis plus ou moins nuancé, existe aussi dans les romans arabes d'Antar et de Delhemma, le roman turc de Sayyid Battal et le conte d'Omar al-Neman des Mille et Une Nuits. Le mythe du héros issu de deux races, sous l'influence des anciens récits persans et des légendes d'Alexandre, sera répété et enrichi de nombreux éléments hagiographiques dans l'histoire du XIIe imam, né en 868. Selon la légende, Hasan Askarî épouse la petite-fille de l'empereur de Byzance descendant "des apôtres et du Christ"; de cette union naît le XIIe imam, le grand prophète de la religion shiite. Ce motif du héros d'origine mixte est fréquent dans la littérature hagiographique et les légendes des peuples du Proche-Orient médiéval et notamment des shiites (Anagnostakis and Balta 1994).

C'est le motif qu'on retrouve dans la légende du scheik Beddredin, fondateur de l'ordre des "Semavites" à Andrinople (Edirne) en Thrace occidentale (Zegginis 2001). Le même motif mythologique, plus proche encore de la légende de Saint Georges, est associé au personnage de Sari Salttik en Albanie, fondateur de l'ordre local des Bektachis, dont la grotte est visitée par une foule en pèlerinage encore aujourd'hui le 6 mai, à la fête de la Saint Georges. Sari Saltik serait un saint homme qui avait sauvé la vie d'une fille de prince (chrétien), fait jaillir l'eau pour les habitants de la région en tuant le dragon qui terrorisait les habitants (Clayer 1996). Un autre récit, appartenant à ce même cycle légendaire, est repris dans la chanson populaire grecque sur Saint Georges²⁸. Le saint apparaît comme le protecteur d'un couple mixte (issu d'un rapt?) "bénissant" ainsi la seule exogamie possible dans le monde ottoman, celle entre l'homme musulman et la femme chrétienne.

Nous sommes au cœur de l'ambiguïté du saint : qui est-ce qu'il protège ? Ou, plutôt, qu'est-ce qu'il protège ? Ni la communauté en tant que groupe religieux exclusif, ni l'identité ethno-religieuse; il semble davantage se placer du côté du syncrétisme, du mélange, de la non-exclusion, ou bien encore de la vie en marge des institutions et du pouvoir officiel. Et ce faisant, il se place comme le protecteur de la communauté locale, de l'ensemble des habitants d'un territoire, dans une continuité culturelle avec les grands saints byzantins, dont la principale caractéristique était leur ancrage local, autour d'un culte qui les a rendus célèbres, donc efficaces (Mango 1980; Mayeur-Jaouen 2005).

Du syncrétisme en héritage

On l'a vu, en Turquie contemporaine, les représentations d'une identité multiculturelle sont associées d'une part à la culture bourgeoise et la modernité et d'autre part à l'héritage de l'Empire Ottoman. Dans ce contexte, on pourrait caractériser Saint Georges de *Prinkipo* comme un saint « déterritorialisé » : le sanctuaire perd peu à peu ses liens privilégiés avec sa

²⁸ Chanson que les folkloristes classent parmi les chansons des marches de la littérature grecque médiévale (Politis). Un lointain écho de cette chanson se trouve dans le récit d'un réfugié grec de la Mer Noire: "les Turcs l'appelaient Saint Georges le fou (*deli*) et le considéraient comme leur genre" CEAM, PO 757.

communauté d'origine, mais devient en même temps partie de l'héritage du vieil Istanbul. Les pratiques partagées, ou ce qui en reste, sont là pour donner corps au récit actuel sur le passé ottoman : une société multiculturelle, une élite polyglotte qui vit dans une ville cosmopolite. Les trois temps rituels qui caractérisent l'expérience vécue différemment par les groupes de fidèles d'origine diverse au monastère de Saint Georges symbolisent l'Istanbul moderne, qui propose, comme tout autre mégalopole, une alternative au modèle national homogène de la société. C'est sur ce terreau symbolique que les récits historiques grec et turc se croisent sans se rencontrer : le premier concerne un Etat nation qui conserve une mémoire ambiguë à propos de son passé de communauté religieuse minoritaire de l'Empire ; le second un Etat nation qui lorgne de plus en plus vers son passé impérial à la recherche de son identité.

Notre propos a été de démontrer que le caractère non exclusif du saint est le corollaire de sa nature locale, rendus possible par le fait que les deux principes fondamentaux de l'organisation sociale, la parenté et le territoire, ont conservé une autonomie relative dans la société ottomane (à la différence de la société post-ottomane qui est organisée selon une conception homogène de la population). La mixité et le syncrétisme comme tradition s'appuient sur cette opposition fondamentale qui, dans un contexte local, protège dans une certaine mesure la société de l'ingérence institutionnelle. Dans ce sens, le syncrétisme comme héritage est en contradiction avec le projet national qui prône l'homogénéité ethnique, culturelle et religieuse et peut difficilement s'accommoder d'un récit concernant le passé 'tolérant' d'une société multiculturelle.

On vient d'esquisser les contours d'un vaste ensemble symbolique qui est à la base de la popularité de St Georges et de l'existence de pratiques culturelles partagées autour de ses sanctuaires. Il s'agit d'une figure relevant d'un ensemble légendaire en relation avec l'organisation du temps et des travaux des hommes²⁹. L'étude du contexte historique et symbolique du pèlerinage insolite de St Georges de Prinkipo incite à revisiter des notions devenues floues telles que 'tolérance' religieuse et 'partage', dans le détail des situations étudiées avec les outils de l'ethnographie et de l'ethnohistoire. Cette approche a révélé l'importance de la notion de la communauté locale dans la construction de l'identité des individus, la réalité (même "interdite") des mariages mixtes, réels comme légendaires, la fluidité, en somme, des frontières et l'importance de celles-ci dans l'imaginaire collectif. La riche symbolique de la figure de Saint Georges s'installe dans les marges des communautés en mouvement: d'une part, en protégeant les unions mixtes, le saint protège la survie symbolique de la communauté locale (à travers la pratique des unions mixtes ou bien encore à travers la conversion, comme on l'a vu). D'autre part, cet esprit local et proprement chthonien (i.e. propre à la terre et au (sous)sol) intervient dans la vie de la communauté comme accompagnateur: en fixant les dates des travaux des hommes, en les aidant dans leur vie quotidienne et en les secourant en cas de malheur (en soignant le mal et la maladie, voire l'aliénation). C'est en tant qu'esprit local tout-puissant qu'il est invoqué, dans une quête thaumaturgique 'ordinaire', de manière à la fois grave et légère³⁰. Les lieux habités par cet être surnaturel sont sacrés et inviolables, nous avons vu plus haut que de nombreuses légendes font référence à sa capacité de punir (par la maladie ou même la mort) ceux qui ne respectent pas sa demeure, son *oikos* (Magdalino 1989). Enfin, on vient de souligner que la polyvalence du saint, le fait qu'il

²⁹ Cette étude n'a pas pour vocation de s'étendre vers l'Occident chrétien. Mais on peut mentionner un exemple parallèle, celui du culte "païen" des Mummies, en Angleterre, lui aussi lié aux travaux agricoles, fait appel de manière directe à la légende et à l'imagerie de Saint Georges.

³⁰ L'étiquetage des ex-voto vendus au pied de la colline que les pèlerins s'approprient à graver le jour de la fête du saint à Istanbul est éloquent à ce sujet: on prie pour tout: pour la chance (sans), la santé (saglik), le travail (is), avoir un amoureux (sevgili), un bon parti (kismet icin), se marier (evlilik), une maison (ev), un bébé (bebek), de l'argent (para), une bonne éducation (okul),

traverse les limites entre religions – lorsque ses églises se transforment en *tekke* et, parfois, redeviennent églises; ou encore le fait qu'il est "confondu" avec d'autres personnages du christianisme oriental –comme saint Dimitrios- dans les représentations légendaires comme dans le calendrier, renforcent son caractère universel et sa grande popularité.

Les sanctuaires balkaniques et anatoliens de Saint Georges, qui attirent des pèlerins à travers les confessions, sont à la base de l'organisation de l'univers, de l'espace/temps symbolique de la culture locale. On l'a vu, ces lieux sacrés partagés sont souvent situés dans la "nature", hors de la société institutionnelle, c'est-à-dire à l'extérieur des territoires des communautés ethno religieuses, dans des *no man's land* ouverts à tous, permettant aux pratiques syncrétique³¹s de s'épanouir, ici comme ailleurs dans le monde post-ottoman³². Si St Georges, dont la légende fait partie d'un ensemble symbolique commun parmi les peuples de l'ancien Orient (Delehay 1909), est partout chez lui, il ne reste pas moins unique. Et son irréductible singularité se trouve dans le fait qu'il est chez lui dans l'espace frontalier, les interstices, le dehors permanent. Il représente, finalement, l'unité de la communauté locale des *omoemi* (qui partagent le même sang) au-delà des groupes religieux constitués en communautés séparées.

³¹ Sabbatucci (2008) date le passage de la signification du mot syncrétisme (du grec συγκρητισμός, association, fédération des Crétois) du sens d'accord ou de concorde au sens de mélange, comme s'il dérivait du verbe συγκεράννυμι (mélanger), à la réforme. Erasme l'aurait en effet employé pour appeler les humanistes à se confédérer comme les Crétois pour faire face à la réaction catholique. Il note que le terme devient péjoratif "à cause du rigorisme des divers camps et signifia la confusion, l'hybridité".

³² Nous avons vu plus haut que dans les Balkans d'autres sanctuaires situés dans la nature attirent des foules "pluri-confessionnelles" aujourd'hui comme dans le passé. Voir, par exemple, Clayer, N. 1996. 'Les hauts lieux du bektachisme albanais', in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Lieux d'islam*, 168-83. Autrement.; Claverie, E. 2003. *Les guerres de la vierge*. Paris Gallimard.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandris, A. 1983. *The Greek minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*. Athens: Center for Asia Minor Studies.
- Anagnostakis, I. and Balta, E. 1994 *La découverte de la Cappadoce au XIXe siècle* Istanbul: Eren.
- Anagnostopoulou, S. 1997. *Mikra Asia, 19os aionas - 1919, I ellinorthodoxes kinotites, apo to millet ton Romion sto Elliniko Ethnos (Asie Mineure, XIXe siècle- 1919, les communautés greco-orthodoxes, du millet des Rum à la nation grecque)*. Athènes: Ellinika Grammata.
- Bazin, L. 1972. 'Les calendriers turcs anciens et médiévaux, Thèse Paris III.' Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1974: Paris III
- Beller-Hann, I. and Hann, C. 2001. *Turkish Region*. Oxford: James Currey.
- Berkday, H. 1998. 'National 'Memories' : Understanding the Other, Taming your Own'.
- Brown, P. 1981. *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, P. 1987. 'The Saint as Exemplar in Late Antiquity', in J. Stratton Hawley (ed.), *Saints and Virtues*, 3-14. Berkeley: University of California Press.
- Calotychos, V. 2003. *Modern Greece: a Cultural Poetics* Oxford: Berg.
- Chélini, J. and Branthomme, H. 1982. *Les chemins de Dieu, Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hachette
- Claverie, E. 2003. *Les guerres de la vierge*. Paris: Gallimard.
- Clayer, N. 1996. 'Les hauts lieux du bektachisme albanais ', in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Lieux d'islam*, 168-83. Paris, Autrement.
- Couderc, P. 1946. *Le calendrier*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Couroucli, M. 2002. 'Le nationalisme d'Etat en Grèce. Les enjeux de l'identité dans la politique nationale, XIXe-XXe siècle', Dieckhoff, A. et kastoriano, R. (eds), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, CNRS Editions, Paris.
- Couroucli, M. 2003. 'Genos, ethnos, nation et Etat-nation', *Ateliers*, Volume 26
- Delehay, H. 1909. *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris Picard.
- Derouet, B. 1995. 'La commune et la transmission des biens communs: voir la question à la manière du droit privé', *Annales, HSS*, Volume(3): 645-86.
- Driessen, H. 2005. "“Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism reconsidered”", *History and Anthropology*, Volume(1): 129-41.
- Dubisch, J. 1995. *In a different place, Pilgrimage, gender and politics at a Greek island shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Eade, J. and Sallnow, M. 1991. *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. London: Routledge and Kegan Paul
- Georgoudi, S. 1979. '« L'évergissement sanctifié en Grèce moderne : les “Kourbania” des saints »', in M. Detienne and J.-P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Gallimard.
- Goody, J. 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive, Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge, UK: CUP.
- Green, M. A Shared World: Christians and Muslims in Easly Modern Mediterranean. Princeton University Press, 2000.
- Hasluck, F. W. 1913-1914. "“Ambiguous sanctuaries and Bektashi propaganda”", *The Annual of the British School at Athens*, Volume XX.
- Hasluck, M. M. (ed.) 1929. *Hasluck, F. W., Christianity and Islam under the sultans* Oxford: Clarendon Press.

- Hirschon, R. 1989. *Heirs of the Greek Catastrophe, the social life of Asia Minor Refugees in Pireus*. Oxford: Oxford University Press.
- Kechriotis, V. 2002. 'From Trauma to Self-Reflection: Greek Historiography meets the Young Turks 'Bizarre' Revolution', in K. Christina (ed.), *Clio in the Balkans*, 91-108. Thessaloniki: CDRSEE.
- Keyder, C. 2002 'The consequences of the Exchange of Populations for Turkey', in R. Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*, Oxford: Berghahn Books
- Kuper, A. 1994. *The Chosen Primate, Human Nature and Cultural Diversity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Leach, E. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.
- Magdalino, P. 1989. 'Honour among the Romaioi: the framework of social values in the world of Dignis Akrites and kekaumenos', *Byzantine and Modern Greek Studies*, Voume: 183-218.
- Mango, C. 1980. *Byzantium, The Empire of the New Rome*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Maraval, P. 2004. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris Cerf.
- Mayeur-Jaouen, C. 2002. *Saints et héros du Moyen Orient contemporain*. Paris Maisonneuve et Larose.
- Mayeur-Jaouen, C. 2005. *Pèlerinages d'Egypte : histoire de la piété copte et musulmane, XVe-XXe siècles*. . Paris: EHESS Éditions.
- Millas, H. 1988. *Prinkipos*. Athens: Melissa.
- Morinis, A. e. 1992. *Sacred Journeys, The Anthropology of Pilgrimage*.
- Ors, I. R. 2006. 'Beyond the Greek and Turkish Dichotomy: The Rum Polites of Istanbul and Athens', *South European Society and Politics*, Volume(1): 79-94.
- Papagaroufali, E. 2005. 'Town Twinning in Greece: Reconstructing Local Histories through Translocal Sensory-Affective Performances', *History and Anthropology*, Voume(3): 335-47.
- Politis, N. 1978 (1914). *Eklogai (Selected greek popular songs)*. Athènes: Bayonakis.
- Sabbatucci, D. *Syncretisme*, Encyclopaedia Universalis, 2008.
- Saranti-Stamouli, E. 1931. 'O Agios Georgios is tin Thrakin', *Mesaionika Grammata*, Voume(20): 146-69.
- Shankland, D. (ed.) 2004. *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans; the Work of Hasluck*. . Istanbul: Isis.
- Stewart, C. and Shaw, R. (eds.) 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism; the Politics of religious synthesis*. London: Routledge.
- Theodossopoulos, D. 2006. 'Introduction: The 'Turks' in the Imaginagion of the 'Greeks'', *South European Society and Politics*, Volume(1): 1-32.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Voile, B. 2004. *Les Coptes d'Egypte sous Nasser, Sainteté, miracles, apparitions*. Paris CNRS Editions.
- Yannakopoulos, G. 1995. *O teleutaios Ellinismos tou Renkioi (Les derniers Hellènes de Renköy)*. Asprovalta: Politistikos Sillogos Asprovaltas.
- Yerasimos, S. (ed.) 1992. *Istanbul 1914-1923. Capitale d'un monde illusoire ou l'agonie des vieux empires*. Paris: Autrement.
- Zegginis, E. 2001 (1996). *Ο μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα.[Le Baktashisme en Thrace occidentale. Salonique, Editions Pournara]