

Islam hétérodoxe et christianisme en Grèce

Tabous, identités religieuses et discours nationaux

Heterodox Islam and Christianity in Greece: Taboos, Religious Identities and National Discourse

Ετερόδοξο Ισλάμ και Χριστιανισμός στην Ελλάδα: Ταμπού, θρησκευτικές ταυτότητες και εθνικός λόγος

Isabelle Dépret



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ceb/8887>

DOI : 10.4000/ceb.8887

ISSN : 2261-4184

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

ISBN : 978-2-85831-229-0

ISSN : 0290-7402

Référence électronique

Isabelle Dépret, « Islam hétérodoxe et christianisme en Grèce », *Cahiers balkaniques* [En ligne], 43 | 2015, mis en ligne le 26 juillet 2017, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ceb/8887> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.8887>

Ce document a été généré automatiquement le 6 juillet 2021.



Cahiers balkaniques est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Islam hétérodoxe et christianisme en Grèce

Tabous, identités religieuses et discours nationaux

Heterodox Islam and Christianity in Greece: Taboos, Religious Identities and National Discourse

Ετερόδοξο Ισλάμ και Χριστιανισμός στην Ελλάδα: Ταμπού, θρησκευτικές ταυτότητες και εθνικός λόγος

Isabelle Dépret

Introduction

- 1 En mai 2011, un membre de la communauté bektachie du village de Roussa/Ruşanlar, en Thrace grecque, confiait :

Je suis bektachi, mais, dans un environnement majoritairement sunnite, nous avons parfois caché nos spécificités. Une partie des bektachis sont devenus sunnites (...) Nous avons chez nous des mariages avec des sunnites. En général, ces mariages sont un échec. (...) Je suis Turc, mais mes grands-parents parlaient le bulgare (...). Les autorités grecques disent que je suis Pomaque (...). Je n'accepte pas que l'on décide à ma place quelle est mon identité. Même si je suis Turc, lorsque je suis face aux services de douanes grecques ou bien si je veux obtenir un permis auprès de l'administration hellénique, je déclare que je suis Pomaque. Si je leur disais que je suis Turc, je n'aurais que des soucis¹.
- 2 Ces remarques d'un citoyen grec musulman « hétérodoxe » suggèrent les enjeux associés aux groupes minoritaires dans une région longtemps écrasée par les nationalismes. Ces propos, d'une grande lucidité, soulignent la complexité des constructions identitaires, leur fluidité, leurs possibles réajustements en fonction de contraintes ou d'opportunités sociales. J'explorerai ces deux questions en me penchant sur deux communautés minoritaires en Grèce : les alévis d'une part, les Pomaques de l'autre.

- 3 Dans un État où l'orthodoxie se pose comme religion dominante, l'alévisme constitue un petit groupe au sein de la « minorité musulmane » de Thrace². Ce courant religieux et culturel s'inscrit dans un espace transfrontalier qui plonge ses racines dans l'histoire ottomane de la région. Quant aux musulmans de langue maternelle slave/bulgare – les Pomaques – ils participent eux aussi de l'islam balkanique : présents surtout en Bulgarie, en Turquie, ils seraient environ 30 000 au nord-est de la Grèce à la fin du XX^e siècle³.
- 4 Je m'attacherai, tout d'abord, à préciser les contours de ces deux groupes musulmans de Grèce, deux groupes parfois articulés. J'insisterai sur leur situation d'incertitude identitaire et leur tiraillement aujourd'hui entre plusieurs tendances contraires. Je me centrerai ensuite sur un litige survenu, au début du XXI^e siècle, en espace local et scolaire. Je tenterai de mieux saisir le poids symbolique de ce litige en l'inscrivant dans un cadre intellectuel, politique, en le reliant à des logiques d'acculturation, dans une région pluriculturelle en mutation.

L'alévisme-bektachisme en Thrace grecque, islam hétérodoxe et carrefour identitaire

Un autre islam longtemps ignoré en Grèce

Constructions nationales dans les Balkans : le paramètre confessionnel

- 5 L'étude des pays d'Europe du Sud-Est au XX^e siècle ne peut négliger l'héritage ottoman⁴. À partir du XIX^e siècle, la formation d'États-nations sur l'ancien territoire des Sultans a accéléré un processus de sécularisation et recomposé les liens entre religion, identité, pouvoirs et communautés⁵. Si dans l'Empire, la confession jouait un rôle social structurant, par la suite, l'appartenance religieuse a continué à peser, parfois de manière décisive, dans la consolidation des idéologies nationales⁶.
- 6 Aux XIX^e et XX^e siècles, l'école, l'armée, les médias ou encore les commémorations célébrées à l'échelle locale ont souvent servi des projets politiques, celui, notamment, de produire, d'exalter un patriotisme propre à légitimer l'obéissance « volontaire » des citoyens à l'État-nation et à ses lois⁷. Si l'emprise du religieux dans la vie sociale a décliné au XX^e siècle, l'association entre une nation et une confession particulière a parfois vulnérabilisé les porteurs d'« altérité », face aux autorités confessionnelles majoritaires ou encore face au politique⁸. Ceci a notamment valu en Grèce.

L'islam en Grèce : la religion de l'autre ?

- 7 Aux XIX^e et XX^e siècles, la formation de l'État grec s'est, en effet, en partie structurée autour du lien hellénisme-christianisme orthodoxe⁹. À ce lien, fondement d'un imaginaire national, a correspondu une certaine confusion entre les notions « d'Ottoman », de « musulman », de « Turc », trois termes rejetés, certes abusivement, dans « l'étrangeté » absolue¹⁰. Jusqu'au début du XX^e siècle, le terme de Turc véhicule un sens principalement confessionnel¹¹.
- 8 Pourtant, l'islam a toujours persisté en Grèce : si après 1947, il ne concerne qu'une petite minorité des citoyens (1 à 2 % de la population totale), après l'annexion des

- « Nouvelles Provinces » – Macédoine, Épire, Crète, Thrace occidentale – il représentait 700 000 personnes, soit 14 % de la population du pays¹².
- 9 Ces rapports particuliers à l’islam¹³ transparaissent dans les archives de l’État – c’est-à-dire dans le regard de l’administration hellénique au xx^e siècle¹⁴. Au-delà des principes libéraux souvent privilégiés par la législation, la presse ou encore les rapports d’acteurs étatiques, véhiculent de manière récurrence l’idée selon laquelle les musulmans du pays ne peuvent représenter de « vrais » Grecs et *a fortiori* de sûrs patriotes¹⁵.
 - 10 Ces regards méfiants, dépréciatifs ont valu en particulier pour les musulmans de Thrace occidentale. Ce groupe – environ 120 000 personnes – a été exempté des échanges démographiques gréco-turcs de 1923, à l’instar des chrétiens orthodoxes Rums d’Istanbul, des îles d’Imvros (*Gökçeada tr.*), de Ténédos (*Bozcaada tr.*), en République turque¹⁶. Face à d’autres éléments culturels, c’est le facteur confessionnel qui a donc prévalu comme critère de ces déplacements massifs forcés. Les populations non « échangées » – Rums d’Istanbul et musulmans de Thrace grecque – ont été protégées en droit international en tant, désormais, que minorités¹⁷.
 - 11 Si la Thrace grecque a été repeuplée par des immigrants chrétiens dès l’entre-deux-guerres¹⁸, les musulmans – largement majoritaires dans cette région au début du xx^e siècle¹⁹ – résident surtout dans deux des trois départements de la région : ceux de Xanthi et du Rhodope. En 1951 – lors du dernier recensement présentant des données religieuses – les musulmans sont fort présents dans ces deux départements : près de 45 % de la population totale dans le nome de Xanthi, près de 56 % dans celui de Rhodope²⁰. Selon Byron Kotzamanis, la répartition musulmans-chrétiens aurait peu évolué au cours des 50 années qui suivent²¹, en dépit d’un exode rural et de l’afflux de chrétiens (« russes ») pontiques dans les années 1990²².
 - 12 Au xx^e siècle, les musulmans de Thrace ont formé une population principalement rurale, moins scolarisée en moyenne que la population chrétienne, restée « traditionnelle » dans ses modes de fonctionnement²³. Une évolution nette est en cours depuis les années 1990²⁴. Outre les chrétiens orthodoxes, aujourd’hui les plus nombreux, la région compte une très petite communauté arménienne et quelques juifs²⁵. Jadis dynamique, la communauté juive de la région a, en effet, été quasi intégralement déportée en 1943, durant l’administration bulgare-nazie²⁶.
 - 13 Ainsi, la Thrace présente-t-elle un visage particulier de la Grèce au xx^e siècle. Dans un pays où les monuments ottomans ont d’abord fait l’objet de destructions ou de réemplois aux xix^e et xx^e siècles²⁷, cette région frontalière²⁸ compte en effet plus de 300 mosquées, plus de 350 imams ainsi que trois muftis officiels – experts en droit coranique – qui, rémunérés par l’État, ont conservé des compétences judiciaires en droit familial²⁹. La région admet également un système éducatif primaire et secondaire réservé à la « minorité », où les cours sont dispensés en grec et en turc. L’éducation religieuse est ici centrée sur l’islam sunnite³⁰.
 - 14 Si depuis les années 1990, l’administration grecque insiste sur l’hétérogénéité ethnique des musulmans de Thrace – personnes « d’origine turque », Pomaques et Tsiganes³¹ – il existe d’autres facteurs de différenciation au sein de la minorité : les musulmans sunnites – écrasante majorité – coexistent avec de petites communautés bektachies/alévies.

Islam et alévisme en Thrace

- 15 Religion et culture « syncrétiques » selon l'historienne Irène Mélikoff³², l'alévisme s'inscrit dans la mouvance de l'islam soufi, mystique³³. Il associe des éléments issus du chiisme à d'autres influences, dont le chamanisme et, pour certains, le christianisme³⁴.
- 16 En Anatolie et en Thrace, l'alévisme est souvent associé au bektachisme, cet ordre religieux jadis ésotérique, influent dans l'Empire ottoman avant 1826³⁵. Les deux courants se rattachent en effet au saint Hacı Bektach Veli, figure du XIII^e siècle et acteur d'un long processus d'islamisation des Balkans³⁶. Alévisme et bektachisme possèdent nombre d'éléments culturels communs. Pour Mélikoff, l'alévisme représenterait une sorte de version populaire du bektachisme³⁷.
- 17 Les liens de l'alévisme au chiisme transparaissent dans la forte valorisation de la figure d'Ali, gendre et cousin du prophète Mahomet ; dans la vénération des Douze Imams. De ses liens au soufisme témoignent la conviction que le texte coranique, comme toute réalité admettrait à la fois un sens « extérieur » (*zahir*) et « intérieur/caché » (*batin*). L'accession à un état spirituel permettant d'accéder à cette connaissance cachée est donc recherchée³⁸. Des liens au soufisme témoignent cette logique mystique, initiatique, l'importance de la musique et de la danse rituelle lors des cérémonies religieuses (*cem*)³⁹.

Une tradition ancienne étiolée depuis le XIX^e siècle

Une tradition spécifique en Thrace

- 18 Si un document évaluait l'islam hétérodoxe à près de 10 % de la population musulmane en Thrace⁴⁰, les alévis ne représentent *stricto sensu* qu'environ 3 000 personnes au début du XXI^e siècle⁴¹ : celles-ci résident principalement dans une série de villages montagneux situés au nord du département de l'Évros et, dans une moindre mesure, de Xanthi et du Rhodope. Auto-désignés comme alévis-bektachis, ils sont aussi appelés *Kizilbash* (tête rouge) dans le nord de Xanthi, en référence à ces anciens militants chiites au turban rouge, liés à la fondation de la dynastie safavide iranienne⁴².
- 19 Le bektachisme était très présent en Thrace à l'époque ottomane – spécialement dans la région d'Alexandroupolis, sur le littoral, mais aussi dans les montagnes du Rhodope⁴³. L'installation, à partir du XV^e siècle, de derviches s'est aussi inscrite dans une logique de consolidation des terres conquises par les Sultans, des terres alors largement chrétiennes. Le développement du bektachisme est dès lors marquant en Thrace, autorisant des croyances et rites moins stricts que ceux définis par l'islam sunnite officiel⁴⁴.
- 20 Du XIV^e siècle au XIX^e siècle, dans les Balkans, certains *tekkes* – foyers spirituels, lieux d'accueil de voyageurs, espaces agricoles parfois très prospères – participent de l'économie agraire, des activités sociales des fondations pieuses (*wakfs*), rouages de la société ottomane⁴⁵. Après la dissolution de l'ordre des Janissaires, en 1826, le déclin des *tekke* bektachis est amorcé au XIX^e siècle⁴⁶. Le courant s'est surtout étiolé au XX^e siècle, perdant ses fidèles, ses ressources économiques, ses réseaux anciens. Les réformes agraires menées au cours des années 1920-1950 en Grèce, des confiscations de biens non exploités ont peu à peu privé les *tekke* bektachis⁴⁷ de l'essentiel de leurs propriétés foncières⁴⁸. Selon l'historien Evstratios Zegginis, dans les années 1980, la Thrace

compterait plusieurs dizaines de *tekke*, certains à l'état de vestige ou largement laissés à l'abandon⁴⁹. Le poids du sunnisme s'est d'autant renforcé, soutenu par le mufti, interlocuteur légal de l'État grec⁵⁰.

Entre fermeture et réseaux transfrontaliers

- 21 Des entretiens réalisés, en 2010 et 2011, auprès d'alévis de l'Évros signalent à quel point la mémoire de la persécution reste présente – ou du moins affirmée : mémoire de la répression politique depuis les sultans ottomans ; méfiance à l'égard de l'État grec, qui valoriserait le christianisme ; méfiance à l'égard du sunnisme, qui aurait falsifié le Coran et exercerait une domination injustifiée⁵¹. Les personnes interrogées se définissent comme musulmanes, revendiquant même leur appartenance à la tradition la plus authentique de l'islam⁵².
- 22 Compte tenu de cette culture de la suspicion, une partie des alévis tend d'abord à se présenter comme sunnite⁵³. Dans les années 1980, le *mufti* de Xanthi condamne des pratiques jugées non orthodoxes : par exemple, la tradition de rendre visite à des saints locaux⁵⁴ ; celle de nouer des bouts de tissus et de les accrocher aux arbres entourant un lieu sacré ; de jeter des pièces de monnaie ou de se presser le visage contre la tombe d'un saint, en invoquant son aide⁵⁵. Ce rappel à l'ordre signale le maintien de ces pratiques dans l'islam populaire, ceci au-delà du groupe alévi *stricto sensu*⁵⁶.
- 23 Les alévis-bektachis de Thrace s'inscrivent au carrefour des cultures turque-bulgare-grecque, avec des implications politiques. Une partie des musulmans de langue maternelle slave – les Pomaques – est alévie. D'autres alévis sont d'origine turque. Face aux « ennemis » du Nord puis de l'Est, Bulgarie et Turquie – l'espace septentrional de la Thrace a été classé sous supervision militaire de 1936 à 1995⁵⁷. Ces facteurs ont longtemps placé les musulmans de cette région dans une double situation d'isolement et de relative extériorité au regard de l'État grec⁵⁸. La circulation des personnes de cette zone était limitée, contrôlée par l'armée, la police et des bureaux culturels aux visées politiques⁵⁹. Non protégées, ni par l'État ni par les autorités musulmanes légales, les identités alévies en Grèce semblent se percevoir comme menacées, tiraillées entre fermeture communautaire, assimilation au sunnisme, sécularisation et reconstitution de solidarités internationales⁶⁰.
- 24 Ces phénomènes contradictoires peuvent notamment être observés autour de deux *tekke* associés : celui de Seyyit Ali Sultan, près du village de Roussa/Ruşanlar ; celui d'Aşağı à Mikro Dereio/Küçük Derbent, dans l'Évros, non loin de la frontière gréco-bulgare. Du 6 mai – jour de la fête d'Ederlez, dédiée au prophète Hidir⁶¹ – à novembre, une série de fêtes religieuses, profanes et agraires ponctuent le calendrier des musulmans alévis⁶². Depuis les années 2000, certaines des fêtes les plus médiatisées – occasions de repas (*kurban*) ou de petites foires – sont fréquentées par des personnes venues de Turquie, de Bulgarie ou d'autres régions balkaniques⁶³. Cette fréquentation transfrontalière vaut, plus récemment, pour la fête du 8 novembre, dédiée au fils du saint bektachi local, au *tekke* de Roussa.
- 25 Le *tekke* de Roussa aurait été fondé en 1402 à la mémoire de Seyyid Ali Sultan – surnommé Kızıl Deli, le « Fou rouge » – un saint et guerrier des XIV^e-XV^e siècles⁶⁴. Lieu de culte important à l'époque ottomane, le *tekke* a représenté un *vakıf* riche au plan foncier jusqu'au XIX^e siècle⁶⁵. Dévasté au début du XX^e siècle par les conflits bulgares-grecs, puis pendant la Seconde Guerre mondiale, privé par la suite de ses domaines, le

dergâh de Seyyid Ali Sultan ne dispose que de quelques mètres carrés de terrain au début du XXI^e siècle⁶⁶. Il est aujourd'hui géré en tant que *wakf*⁶⁷ par un comité local de musulmans alévis⁶⁸. Il inclut une salle de prière ; le cénotaphe (*türbe*) du saint, un réfectoire où apparaissent des portraits d'Ali ; une cuisine ; un espace d'abattage des animaux ; une étable ; l'ancienne résidence d'un baba, le dirigeant spirituel du lieu, devenue maison du gardien du mausolée ; un cimetière⁶⁹. L'espace abrite également une petite mosquée, reflet d'une ouverture aux sunnites locaux ou de pratiques syncrétiques. Les alévis de Roussa/Ruşanlar – l'essentiel de la communauté villageoise – se définissent comme « Turcs », certains comme « Pomaques » et citoyens grecs. Aujourd'hui, la plupart parlent le turc⁷⁰.

- 26 À la fin du XX^e siècle, des associations turques, des fonctionnaires de l'État turc marquent de leur présence certaines fêtes alévis⁷¹. La « propagande turque » est alors déplorée parmi les Grecs chrétiens : les autorités turques ne chercheraient-elles pas à récupérer l'alévisme en dépouillant ces fêtes traditionnelles de leur caractère culturel ou religieux originels⁷² ? Par réaction, des représentants de l'État grec, des personnalités politiques, des associations, des acteurs du mouvement identitaire pomaque tiennent, eux aussi, à ré-occuper le terrain, longtemps délaissé, de ces festivités religieuses ou séculières, contribuant par là même à revaloriser cet héritage musulman hétérodoxe, perçu comme inoffensif, positif sinon utile du point de vue des « intérêts nationaux »⁷³.
- 27 Le double statut de membre de la minorité, d'hétérodoxe au regard du sunnisme dominant ; un environnement rural, écarté, montagneux, une mémoire des conflits politiques, du rejet, ces facteurs éclairent des mécanismes de protection, de repli, la difficulté de se confier d'emblée à un étranger⁷⁴. Parmi les interlocuteurs se reconnaissant, en 2010 et 2011, comme Bektachis-Alévis une partie –majoritaire – présente cette identité comme religieuse⁷⁵. D'autres, surtout urbains, posent cette appartenance comme culturelle : comme une tradition, une manière de penser, de vivre. Pour plusieurs hommes des villages de Roussa, des villes de Komotini, de Xanthi, le bektachisme inclurait une culture de la résistance aux pouvoirs établis, une ouverture, une tolérance religieuse et intellectuelle « intrinsèques », l'éloignant de tout « fanatisme »⁷⁶. Pour d'autres enfin, l'identité bektachie-alévie est étroitement articulée à une appartenance ethno-nationale, turque ou slave⁷⁷. Dans les villages, la plupart des femmes alévis sont voilées et s'insèrent dans un modèle familial patriarcal, certes en voie d'effritement⁷⁸.
- 28 L'alévisme-bektachisme de Thrace occidentale – sous-culture locale, rurale longtemps méconnue – serait donc en cours de réévaluation, de reformulation au début du XXI^e siècle, dans un contexte interne et international plus favorable. Devenue très marginale, cette tradition reste peu toutefois peu organisée, peu visible et divisée⁷⁹.

Les Pomaques, des musulmans slavophones longtemps dévalués

- 29 Les Pomaques, environ 35 000 personnes en Thrace grecque à la fin du XX^e siècle⁸⁰, constituent des populations charnières, tant en Bulgarie qu'en Grèce⁸¹. Ces communautés slavophones et musulmanes sont le reflet de brassages culturels, de conversions de chrétiens à l'époque ottomane⁸². À partir de la fin XIX^e siècle, ces populations – alors fort identifiées à l'islam – sont incorporées aux États-nations. Ces

États (Bulgarie, Grèce puis Yougoslavie et Turquie) les ont perçues à la fois dans une logique d'inclusion et d'exclusion.

- 30 Jusqu'aux années 1970 au moins, ces populations ont été envisagées, en Grèce, au regard de la « menace bulgare »⁸³ : la Thrace occidentale ayant été sous administration bulgare au xx^e siècle – de 1913 à 1920, puis de 1941 à 1944 – l'une des phobies de l'État a longtemps été de contrôler et d'isoler des populations hautement « suspectes »⁸⁴.
- 31 La politique éducative des musulmans de Thrace grecque a donc d'abord consolidé ces objectifs, unifiant la « minorité » au sein d'un système primaire et secondaire communautaire optionnel, réservé aux seuls musulmans de la région : ces écoles, contrôlées par l'État, dispensent un enseignement en grec et en turc. Le poids de cette seconde langue s'est donc, au total, renforcé au xx^e siècle parmi les musulmans. Parallèlement, la langue et l'identité slaves/pomaques, d'abord réprimées, ont ensuite été fortement dévalorisées⁸⁵. À partir des années 1950, pour ces populations, l'accès à la langue et à la culture turques représente un vecteur de mobilité, de promotion sociale⁸⁶. L'isolement, le maintien de normes traditionnelles, la ségrégation spatiale dans les villages ruraux pomaques ont aussi encouragé une migration vers les villes – Xanthi, Komotini, Alexandroupolis – puis vers la Turquie⁸⁷. Effets de ces mécanismes psycho-sociologiques et de ces politiques, une partie importante de la population pomaque – ou d'origine pomaque – s'est identifiée à la turcité à la fin du xx^e siècle⁸⁸.
- 32 Ces logiques ont été contestées depuis les années 1990 par des hauts fonctionnaires, des hommes politiques, des associations et autres personnalités grecques, qui pointent le danger d'une turcisation accélérée et totale de la minorité⁸⁹. Ces acteurs ont alors encouragé la revitalisation d'une conscience pomaque, y compris en reconsidérant des traditions rurales jusqu'alors méprisées, en suscitant une production sociologique, ethnologique, linguistique, musicologique en mesure de consolider une telle « identité » : une identité spécifique, ni turque, ni bulgare et si possible, proche de l'hellénisme⁹⁰.
- 33 Ces projets politiques ont donc eu un volet intellectuel et éditorial. Ainsi, défendue par quelques historiens, ethnologues, voire par des ethnobiologistes⁹¹, a émergé la thèse selon laquelle les Pomaques seraient les descendants d'une tribu thrace antique, les Agriens. Des membres de ce groupe auraient fait partie des armées d'Alexandre le Grand, au iv^e siècle avant Jésus-Christ. Les Pomaques finissent ainsi par être assimilés à une ancienne tribu de culture hellénique, tardivement slavisée et islamisée⁹². Cette thèse doit être confrontée à celle qui prévaut en Bulgarie, selon laquelle les Pomaques sont des Bulgares, quoique leur confession musulmane les ait marginalisés dans l'État-nation aux xix^e-xx^e siècles⁹³. Selon les nationalistes turcs, les Pomaques seraient bien évidemment des Turcs ayant appris la langue slavo-bulgare au contact de populations locales : l'identité religieuse est alors privilégiée et l'ancienne identification entre les termes de « turc » et de « musulman » est opportunément valorisée⁹⁴.
- 34 Confrontés à ces versions concurrentes, les Pomaques tendent à articuler ces thèses au seuil du xxi^e siècle⁹⁵. Certains, épaulés par des associations pomaco-hellénisantes ont revalorisé leur conscience pomaque, critiquant ouvertement les stratégies expansionnistes turques⁹⁶. D'autres se présentent comme des Turcs : en septembre 2010, le tournage – dans le village de Thermes, au Nord de Xanthi – d'un reportage de la chaîne française FR3 consacré aux Pomaques est violemment perturbé

par des musulmans locaux, qui affirment haut et fort « ne pas être des Pomaques mais des Turcs »⁹⁷. Les individus peuvent aussi jouer de ces rivalités nationales et de ces mixités identitaires selon les circonstances, selon leur interlocuteur. Parmi bien d'autres, le journaliste Abdulhalim Dede, ancien directeur de la revue turcophone *Trakya'nın Sesi* (Komotini) se déclare Turc, musulman d'origine pomaque⁹⁸. Rappelant à quel point l'identité pomaque a longtemps été réprimée, il précise : « en fonction de mon intérêt, je me déclare Pomaque ou Turc »⁹⁹. Cet aveu – celui d'un intellectuel urbain de la minorité – traduit les ambiguïtés, l'inconfort et dans certains cas, les ajustements identitaires des membres d'un groupe longtemps stigmatisé, tirillé et instrumentalisé par plusieurs nationalismes¹⁰⁰.

- 35 Les enjeux symboliques cristallisés autour de ces identités minoritaires contribuent à éclairer des attitudes d'incertitude, d'affirmations ostensibles, des logiques contraires, aujourd'hui à l'œuvre : tendances à l'assimilation à des groupes religieux/nationaux plus puissants et réactivation de solidarités internationales.
- 36 Depuis les années 1990, l'ouverture de frontières en Europe orientale et balkanique, la revalorisation des « cultures minoritaires »¹⁰¹, les mobilisations aléviées, le double mouvement de sécularisation et de renouveau religieux¹⁰² ont eu un impact, y compris dans les villages montagneux de Thrace.
- 37 Une enquête de terrain confirme donc ces tendances en apparence contradictoires : ouverture et « modernisation » – des techniques, des outils professionnels, des modes de communication ; élévation générale du niveau d'instruction, gestion peut-être moins problématique des mixités identitaires ; rapprochements avec l'islam dominant, facilités par des mariages avec des conjoints sunnites ; migrations¹⁰³ ; sécularisation des modes de vie ; développement de réseaux interétatiques¹⁰⁴ ; revitalisation, « folklorisation », médiatisation accrue de fêtes bektachies, non sans immixtion du politique¹⁰⁵.
- 38 Un litige scolaire survenu au cours des années 2000 met précisément en relief ces recompositions subtiles, cet écheveau de logiques sociales et culturelles.

Alévisme, christianisme, hellénisme : discours intellectuelles et pratiques pédagogiques

Alévisme, christianisme, hellénisme en milieu scolaire : l'affaire Chara Nikopoulou (2004-2010)

Chronique d'une crise scolaire en milieu alévi

- 39 En 2004, une jeune institutrice grecque originaire de Salonique (Macédoine) demande son affectation dans l'école minoritaire de Megalo Dereio/Büyük Derbent¹⁰⁶. Chara Nikopoulou, par ailleurs fille du président de la Cour de cassation, s'installe avec son époux dans ce village, y transférant y compris ses droits électoraux¹⁰⁷. Elle se heurte rapidement à la communauté locale, à une partie des parents d'élèves et à la direction de l'établissement.
- 40 Le village de montagne est situé au nord du nome grec de l'Évros, à proximité des frontières bulgare et turque¹⁰⁸. Y résident environ 1 000 habitants, principalement alévis. Un *tekke* subsiste, situé près du village voisin de Mikro Dereio/Küçük Derbent,

aujourd'hui mixte, chrétien et musulman. La localité s'inscrirait aussi dans un espace de culture pomaque¹⁰⁹. Mikro Dereio/Küçük Derbent, fondé par les Ottomans au XIV^e siècle, aurait été essentiellement bulgare « exarchiste » à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle¹¹⁰.

- 41 À partir de l'automne 2007, le départ de l'enseignante est régulièrement sollicité, une requête appuyée par des personnalités locales, surtout musulmanes¹¹¹. Cette demande est relayée à l'échelle nationale par le député socialiste (PASOK) musulman de Komotini, Ahmet Hadjiosman¹¹². Les tensions culminent avec l'agression physique dont est victime l'institutrice en février 2008. Frappée par un musulman « turciste », circulant ensuite pendant plusieurs mois le bras bandé, Chara Nikopoulou acquiert une notoriété locale et nationale : « bête noire » pour certains, héroïne et martyr pour d'autres¹¹³.
- 42 Maintenu à son poste en Thrace durant le mandat du parti conservateur Nea Dimokratia, l'enseignante est mutée à Salonique à l'automne 2010, après la victoire électorale du parti socialiste : cette mutation peut autant se lire comme éloignement ou comme promotion¹¹⁴.

Les arguments d'une mission patriotique et éducative

- 43 Durant ces six ans d'exercice à Mikro Dereio, les motifs de litige ont, en fait, été variés. Source incontestable de frictions, l'institutrice s'est investie d'une mission patriotique en terrain scolaire¹¹⁵. Renforcer la conscience grecque d'enfants par trop exposés à la « propagande turque » s'inscrit dans un projet pédagogique plus large¹¹⁶. Reconnue pour son dynamisme, sa créativité, l'enseignante met entre autres sur pied une chorale, des représentations théâtrales, musicales, valorisant les fêtes nationales grecques, organisant des défilés au cours desquels sont récités poèmes et chansons. Ces morceaux mettent surtout en valeur une identité « helléno-orthodoxe » allant jusqu'à des chansons ouvertement anti-turques¹¹⁷. Il s'agit, pour l'institutrice, d'un combat tant éducatif que national. L'enseignante déplore la turcisation et la « kémalisation » des jeunes du village : l'intériorisation par ces enfants des valeurs – plutôt laïques et surtout nationalistes – diffusées en République turque après 1923¹¹⁸.
- 44 De 2004 à 2010, Chara Nikopoulou justifie ses méthodes à Mikro Dereio en soulignant d'une part que ses élèves sont des Pomaques : il s'agirait donc de « Grecs », qui n'auraient « rien à voir avec les Turcs »¹¹⁹. D'autre part, les musulmans du village seraient alévis, relevant, par conséquent, d'une tout autre culture, éloignée du sunnisme privilégié par l'État turc¹²⁰. Chara Nikopoulou confie aux journalistes qu'elle a passé du temps avec les parents d'élèves, notamment les mères, qu'elle a beaucoup appris à leur contact, qu'elle a cherché à mieux connaître, à valoriser les coutumes, les fêtes alévies et pomaques. Elle souligne que les familles alévies de son école l'appréciaient, que ses élèves étaient bien « plus Grecs que nombre de chrétiens »¹²¹. L'institutrice tient à bien dissocier, dans le village, des personnes hostiles voire « fanatiques » – manipulées par le Consulat turc de Komotini – et les musulmans soutenant son travail, spécialement les Alévies. Elle admet qu'en cour de récréation, ses élèves parlent « exclusivement le turc »¹²².
- 45 Ses détracteurs musulmans lui reprochent d'être une nationaliste grecque avant d'être une enseignante ; d'utiliser ses élèves, l'école pour mener un combat essentiellement politique ; de viser une carrière nationale sous couvert de pédagogie appliquée ; de

semer « artificiellement » la discorde dans un village musulman jusqu'alors paisible, de créer une division entre sunnites et alévis locaux¹²³. Pour une part de la presse hellénophone, des résidents chrétiens de Komotini, d'Alexandroupolis, de Xanthi, l'institutrice serait la cible des « turcistes » (*τουρκοφρώνων*) et des agents de l'État turc¹²⁴. L'attitude de l'institutrice est pourtant désapprouvée par des chrétiens, qui l'accusent de nier la « différence religieuse » de ses élèves, de mener une bataille d'arrière-garde, de miner le travail – moins tapageur, mais peut-être davantage intégrateur – d'enseignants grecs en poste en Thrace depuis des années¹²⁵.

- 46 Chara Nikopoulou a aussi ses laudateurs, nombreux en Thrace et, à l'échelle du pays, dans la mouvance patriotique : Grecs au profil patriotique classique, modéré, mais aussi nationalistes au discours plus agressif et radical¹²⁶. Les formations d'extrême droite présentes en Grèce depuis 2004 – telles le *Λαϊκός ορθόδοξος συναγερμός* (Alerte populaire orthodoxe, LAOS) et *Χρυσή Αυγή* (Aube dorée) – se sont saisies du dossier, apportant leur soutien à une enseignante « modèle ». À l'échelle locale, des musulmans pomaques – et « pomacistes », proches du journal *Zagalisa* – valorisent l'institutrice, sa bienveillance à l'égard du « combat » pomaque de Thrace¹²⁷.
- 47 L'affaire Chara Nikopoulou n'a pas simplement soudé les communautés musulmanes de Thrace contre un ennemi, un « corps étranger », femme de surcroît, venue de Salonique et non du cru régional, un facteur de troubles pour les villages de Thrace grecque. Le litige a parallèlement réactivé des lignes de clivages – multiples et anciennes – au sein de la minorité. Témoin de rivalités internes, les échanges virulents entre deux journalistes musulmans, Cengiz Ömer – qui écrit dans le *Millet* de Xanthi – et Ilhan Tahsin – du journal *Birlik*, de Komotini. Ömer, lui-même natif d'un village pomaque de Thrace, Glavki, accuse son collègue de ne pas briller pour sa piété et de défendre la cause turco-musulmane essentiellement par opportunisme¹²⁸.
- 48 Ces accusations en disent long sur des divisions toujours vivaces parmi les « musulmans » de Thrace, entre des personnes restées attachées aux traditions religieuses et des laïcs, très critiques à l'égard des rites et pouvoirs religieux, survalorisant la figure tutélaire de Mustafa Kemal. Ces clivages internes se situent aussi à l'échelon identitaire, entre les deux pôles principaux des « turcistes » et des « pomacistes » militants. Enfin, des frontières subtiles, mais bien ancrées entre sunnites et alévis/bektachis sont réactivées de 2004 à 2010, à travers ce litige scolaire. En juillet 2010 et mai 2011, ils n'ont pas été rares les musulmans de Thrace qui, interrogés sur la présence bektachie dans la région baissent la voix, précisant qu'eux-mêmes « ne fréquentent pas les Alévis » ou indiquant que les Alévis ne sont « pas véritablement des musulmans »¹²⁹.
- 49 Si Mme Nikopoulou met en avant l'identité pomaque du village de Mikro Dereio, les archives de l'État suggèrent une composition démographique un peu plus mêlée, du moins dans les années 1960. Ainsi, le Conseil Consultatif de Thrace, dans un rapport daté du 23 juillet 1964 mentionné par l'historien Tásos Kōstópoulos recense « 64 familles turques et 235 familles pomaques » dans les deux villages de Sidirochori et de Megalo Dereio¹³⁰. Selon ce même rapport, la plupart des familles pomaques concernées, toutes issues du nome de Rhodope, se seraient installées dans ces villages de « 1942 à 1955 »¹³¹.

L'école, un théâtre stratégique : islam et éducation en Grèce aux XX^e-XXI^e siècles

- 50 Ces tensions locales – aux plus larges ramifications¹³² – confirment le caractère stratégique de l'institution scolaire dans cette région multicommunautaire. Depuis 25 ans, une grande partie des travaux sociologiques de langue grecque sur la Thrace concernent l'éducation : ce secteur représente effectivement un enjeu majeur dans cette région, ouvrant d'ailleurs une réflexion pédagogique plus profonde et novatrice dans un pays ayant redécouvert et renforcé sa dimension pluriculturelle¹³³.
- 51 La durée du litige de Megalo Dereio a reflété la posture hésitante du ministère grec de l'Éducation nationale et des Cultes, ses divergences internes. Quels sont les critères permettant de définir un bon enseignant, notamment en milieu pluriculturel ? L'article 16 de la Constitution place « le développement d'une conscience nationale et religieuse » parmi les missions de l'Éducation nationale en Grèce¹³⁴. Cette clause a été invoquée par Chara Nikopoulou, qui insiste sur le caractère légal et légitime de sa démarche. Primée par l'Académie d'Athènes¹³⁵, par la préfecture de Salonique¹³⁶, Chara Nikopoulou est encensée par des acteurs patriotes¹³⁷.
- 52 Un autre document juridique régit pourtant les liens entre éducation et islam en Thrace depuis 1923 : le Traité de Lausanne, associé à des conventions bilatérales gréco-turques. Or, ce texte garantit – et peut-être en la réifiant un peu trop ? – « l'identité » particulière des musulmans de la région¹³⁸. L'institutrice est donc aussi l'objet de vives critiques y compris au sommet du Ministère. De 2009 à l'automne 2010, au cœur du litige de Megalo Dereio, c'est en effet une universitaire, Thalia Dragona, qui occupe le poste de Secrétaire spéciale chargée des Programmes au ministère de l'Éducation nationale¹³⁹. Or, cette enseignante de l'Université Capodistria d'Athènes maîtrise tout particulièrement les enjeux éducatifs en milieu musulman.
- 53 Professeur de psychologie sociale, sociologue de l'éducation, Thalia Dragona a en effet accru sa notoriété en coéditant un ouvrage collectif qui marque la Grèce des années 1990 : l'ouvrage met l'accent sur les logiques « ethnocentristes » qui soutendraient alors une grande partie des manuels scolaires grecs¹⁴⁰. Spécialiste des enjeux pédagogiques en espace multiculturel, Dragona fut précisément l'une des coordinatrices d'un « Programme d'enseignement pour les élèves musulmans de Thrace », programme mis en œuvre depuis l'année 1997-1998¹⁴¹.
- 54 Les politiques étatiques à l'égard des musulmans de Thrace ont en effet connu une évolution depuis le milieu des années 1990. Ce tournant, qui suit une décennie d'exacerbation identitaire et nationaliste dans la région¹⁴², est particulièrement perceptible dans ce domaine de l'éducation avec un projet explicite – et alors inédit – de pleine intégration des jeunes musulmans dans la société grecque¹⁴³. Le Programme d'enseignement aux élèves musulmans (PEM) participe de cette nouvelle approche. Il s'agirait de briser le retard, « l'exclusion », la « marginalisation » des jeunes musulmans. Il s'agit aussi d'améliorer la maîtrise du grec – gage d'une mobilité accrue au sein de la société hellénique – tout en reconnaissant à l'école les spécificités culturelles, linguistiques, religieuses de ces élèves¹⁴⁴. Le pomaque n'est pas repris comme langue du système éducatif minoritaire. L'activité de Chara Nikopoulou à Mikro Derio a pour contexte cette réforme, appliquée depuis plusieurs années¹⁴⁵.
- 55 La démarche de Mme Nikopoulou a aussi trouvé des appuis dans une constellation de travaux de sciences sociales qui, prolongeant une problématique marquante parmi les orientalistes européens des XIX^e-XX^e siècles, tend à envisager l'alévisme-bektachisme

comme le produit d'influences « extérieures à l'islam », spécialement du monachisme chrétien¹⁴⁶.

Regards sur l'islam hétérodoxe, entre jugement normatif, sciences sociales et discours nationaux

Un courant longtemps ignoré et repoussé dans l'altérité

- 56 Dans la bibliographie hellénophone en sciences sociales, l'alévisme n'a certes pas représenté un thème marquant au xx^e siècle : les alévis, parce qu'inscrits dans l'ensemble musulman, parce que très peu nombreux dans le pays, ont été le plus souvent ignorés ou envisagés comme membres d'une autre religion¹⁴⁷.
- 57 Pourtant, comme le pointe l'historien Michalis Kokolakis, après la Première Guerre mondiale, plusieurs textes nationalistes grecs consacrés à l'Asie Mineure mentionnent les Kizilbash et cette fois, pour les différencier des « musulmans » et des « Turcs »¹⁴⁸. Dans une conférence publiée en 1921, Konstantinos Lameris inclut même ce groupe dans la catégorie des « crypto-chrétiens »¹⁴⁹. Dans ce « nouveau » regard sur l'islam hétérodoxe d'Anatolie¹⁵⁰, est perceptible l'influence de chercheurs, d'orientalistes européens, de missionnaires qui se penchent, au tournant des XIX-XX^e siècles, sur les liens entre islam et christianisme. C'est le cas de l'archéologue britannique Frederick Hasluck, célèbre pour ses travaux menés en Anatolie et dans les Balkans au début du xx^e siècle¹⁵¹. Toutefois, se sont ajoutés des enjeux politiques plus concrets : à la fin de la Première Guerre mondiale, l'annexion par la Grèce d'une partie occidentale de l'Anatolie semble plus que jamais envisageable. Rapprocher les musulmans hétérodoxes de la famille chrétienne ne permettait-il pas de mieux justifier l'incorporation d'une portion de cette région à la patrie ? Cette thèse n'est néanmoins ni officielle ni dominante au début des années 1920¹⁵².

Nos proches méconnus : islam hétérodoxe et christianisme orthodoxe

- 58 Depuis les années 1980, la question de l'islam hétérodoxe réapparaît dans les sciences sociales de langue grecque : après l'étude importante d'Evstratios Zegginis¹⁵³ datée de 1988, le thème est abordé par des anthropologues, sociologues, folkloristes, et plus récemment, des ethnomusicologues¹⁵⁴. Une partie non négligeable de ces travaux – dont l'ouvrage de Zegginis – reprend cette problématique des proximités entre alévisme et christianisme. Dans un article du 23 janvier 2011, le quotidien grec *To Βήμα* (*La Tribune*) titrait ainsi, de manière intéressante : « Les alévis, nos proches méconnus »¹⁵⁵.
- 59 Ainsi, les différences vis-à-vis du sunnisme sont d'autant soulignées : usage, dans l'alévisme, de lieux de culte spécifiques ; observation non obligatoire ou moins longue du jeûne de ramadan ; absence de séparation rigoureuse entre hommes et femmes lors des cérémonies religieuses. Symétriquement, les proximités entre alévisme et orthodoxie sont mises en relief : usage du vin, des bougies ; culte des saints ; monogamie. Le triptyque Allah-Mohamet-Ali ne renverrait-il pas à la Trinité chrétienne ; la valorisation du chiffre 12 ne rappellerait-elle pas les 12 Apôtres du Christ ? L'accent placé sur le pèlerinage du cœur, sur l'amour de Dieu et du prochain sont alors autant de points communs. Le *cem*, les cérémonies initiatiques deviennent alors des sortes de baptêmes ou de communions, je reprends ici l'analyse de Zegginis,

auteur de l'ouvrage le plus complet sur la question¹⁵⁶. Ces similarités apparaissent alors comme preuves d'une trace primordiale et décisive du christianisme¹⁵⁷.

- 60 Ces thèses sont exprimées de manière plus directe encore par Dimitris Kitsikis, professeur de relations internationales à l'Université d'Ottawa. Dans un ouvrage paru en 2000 et intitulé *l'Importance du bektachisme-alévisme pour l'hellénisme*, l'auteur écrit :

L'avenir de l'espace helléno-turc dépend des alévis (...) Grâce au bektachisme, l'idéologie des Janissaires, élaborée par l'Empire ottoman dans la Région intermédiaire¹⁵⁸ est restée aux mains des Romioi, c'est-à-dire des Grecs chrétiens orthodoxes (...). Sans l'alévisme, la Turquie s'éloignera de la Grèce et basculera dans les bras de l'islamisme arabe. Avec les Alévis, l'État helléno-turc sera religieux, mais tolérant et les valeurs de l'hellénisme – communes aux Grecs et aux Turcs – prévaudront¹⁵⁹.

- 61 Cet ouvrage se pose d'abord comme travail scientifique, l'auteur se définit lui-même comme turcologue. Toutefois, Kitsikis se présente aussi comme un acteur, soulignant sa sympathie à l'égard de la religion alévie, une attitude positive qui transparait dans plusieurs travaux sur ce courant de l'islam. Valorisé par nombre d'auteurs occidentaux, l'islam hétérodoxe semble alors érigé en un bon islam¹⁶⁰.

- 62 Panagiotis Karakatsanis, professeur à l'Université Dimokriteio de Thrace, spécialiste de pédagogie, insiste, quant à lui, sur la continuité directe entre le bektachisme et l'orphisme, ce mouvement mystique et dionysiaque de la Grèce antique. Cette analyse le conduit à éloigner l'alévisme de Thrace de l'islam et du monde turc pour le replacer dans la continuité de croyances locales autochtones et de la culture hellénique¹⁶¹. Selon des lectures plus diffuses, les bektachis – de même que les Pomaques – seraient les descendants de plus anciennes hérésies chrétiennes byzantines : paulicianisme et bogomilisme, deux courants dualistes, ayant développé un discours de critique du pouvoir¹⁶². Le paulicianisme est un mouvement religieux chrétien oriental qui s'est développé dans l'Empire byzantin – en Anatolie – au VII^e siècle de notre ère. Ce mouvement aurait inspiré le bogomilisme, courant dualiste qui émerge à partir du X^e siècle en Bulgarie, en Serbie, en Bosnie et plus généralement dans la péninsule balkanique. La Thrace aurait constitué un terrain précurseur de prédication bogomile¹⁶³.

- 63 Ces analyses intellectuelles ont pu fournir des éléments, des arguments, qui éclairent ce conflit scolaire. Le discours de Chara Nikopoulou de 2004 à 2010 s'est appuyé sur un socle intellectuel.

Conclusion

- 64 Longtemps rejeté hors de l'idée nationale, l'islam reste une question sensible en Grèce, devenue pays d'immigration et l'une des principales portes d'entrée dans l'Union européenne¹⁶⁴. Si aujourd'hui la majorité des musulmans de Grèce résident en Attique et dans la région de Salonique, l'islam turcophone et bulgarophone de Thrace a toujours représenté au XX^e siècle un enjeu politique. Ceci a valu y compris pour l'alévisme, un courant ancien, affaibli, écartelé aujourd'hui entre effacement, assimilation au sunnisme, reconstruction de réseaux transfrontaliers et revitalisation identitaire¹⁶⁵. Le conflit scolaire de Megalo Dereio constitue à cet égard un exemple extrême par son caractère accusé, clairement formulé et surtout médiatisé¹⁶⁶. La démarche de la protagoniste du litige met pourtant en relief les paradoxes des

mouvances nationalistes grecques : au seuil du XXI^e siècle, faut-il nationaliser ou exclure les musulmans de la nation ? Le projet de l'institutrice s'est heurté à un système de pouvoirs locaux et à la force d'identités nationales/culturelles concurrentes. La résistance d'une grande partie de la population a-t-elle signifié que pour ces habitants, l'alévisme ne pouvait être réduit à un « crypto-christianisme », un crypto-hellénisme ? Ce conflit a aussi représenté un terrain fertile pour l'extrême droite, en essor en Grèce depuis les années 2000¹⁶⁷.

- 65 Cette affaire souligne à quel point l'alévisme/bektachisme se trouve confronté aux identités dominantes – nationales ou religieuses¹⁶⁸. Le litige de Megalo Dereio, qui articule logiques locales, nationales et inter-étatiques, montre les tensions cristallisées, dans les Balkans contemporains, autour de l'islam hétérodoxe.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie sélective

- ASKOUNI Nelli, 2006, *Η εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*, Athènes : Alexandria.
- BALIVET Michel, 1992, « Aux origines de l'islamisation des Balkans », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 66, p. 10-22.
- BOZARSLAN Hamit, 2007, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris : La Découverte.
- BRAUDE Benjamin, LEWIS Bernard (eds.), 1982, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York-Londres: Holmes and Meier.
- CLAYER Nathalie, BOUGAREL Xavier, 2013, *les Musulmans d'Europe du Sud-Est*, Paris : Karthala.
- DALÈGRE Joëlle, 1997, *la Thrace grecque : populations et territoires*, Paris : L'Harmattan.
- DRAGONA Thalia, FRANGOUDAKI Anna (eds.), 2008, *Πρόθεση όχι αφαίρεση, πολλαπλασιασμός όχι διαίρεση: Η μεταρρυθμική παρέμβαση στην εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*, Athènes : Metaichmio.
- HASLUCK Frederick, 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford: Oxford University Press, 2 volumes.
- HERSANT Jeanne, 2008-2009, « Surveillances croisées et rivalité gréco-turque en Thrace occidentale », *European Journal of Turkish Studies* 8, article en ligne, <https://ejts.revues.org/2693>
- KΩΣΤΌΠΟΥΛΟΣ Tásos, 2009, *To Μακεδονικό της Θράκης*, Athènes : Vivliorama.
- LAMPE John, MAZOWER Mark (eds.), 2004, *Ideologies and National Identities in Southeastern Europe*, New York: Central Europe University Press.
- LORY Bernard, 2005, *les Balkans : de la transition post-ottomane à la transition post-communiste*, Istanbul : ISIS.

- LOWRY Heath, 2009, *In the Footsteps of the Ottomans: A Search for Sacred Spaces and Monuments in Northern Greece*, Istanbul: Bahçeşehir Université.
- MASSICARD Élise, 2005, *l'Autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris : PUF.
- MAVROMMATIS Giorgos, 2003, "Constructing Identities for the Thracian Muslim Youth: the Role of Education", *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 5, pp. 113-123.
- MAVROMMATIS Giorgos, 2008, "Bektachis in the xxth Century Greece", *Turcica* 40, pp. 243-245.
- MAZOWER Mark, 2000, *The Balkans*, Londres: Weidenfeld and Nicholson.
- MÉLIKOFF Irène, 1992, *Sur les traces du soufisme turc : recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul : ISIS.
- MÉLIKOFF Irène, 2001, *Au banquet des quarante : exploration au cœur du Bektachisme-Alévisme*, Istanbul : ISIS.
- NEUBERGER Mary, 2004, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- POPOVIĆ Alexandre, VEINSTEIN Gilles, (dir.), 1996, *les Voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris : Fayard.
- STEINKE Klaus, Voss Christian (eds.), 2007, *The Pomaks in Greece and in Bulgaria*, Munich: Verlag.
- TROUMBETA Sevasti, 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους Μουσουλμάνους της Θράκης: Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Athènes : Kritiki, KEMO.
- TSIBIRIDOU Fotini, 2000, *les Pomaks dans la Thrace grecque : discours ethniques et pratiques socioculturelles*, Paris : L'Harmattan.
- TSITSELIKIS Konstantinos, 2012, *Old and New Islam in Greece*, Leiden-Boston: Martinus Nijhoff.
- VEINSTEIN Gilles (dir.), 2005, *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (xiv-xviii^e siècles)*, Bruxelles : Peeters.
- ZARCONI Thierry, 2009, *le Soufisme : voie mystique de l'islam*, Paris : Gallimard.
- ZEGGINIS Evstratios, 1988, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, Salonique : Institut d'études balkaniques.

NOTES

1. Conversation avec l'auteur, village de Roussa/Ruşanlar, 6 mai 2011.
2. Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER, 2013, *les Musulmans de l'Europe du Sud-Est*. Plus précisément : Tásos ΚΩΣΤÓΠΟΥΛΟΣ, 2009, *Το Μακεδονικό της Θράκης*.
3. <http://www.uoc.edu/euromosaic/web/homefr/index1.html>.
4. Daniel PANZAC (dir.), 1992, *les Balkans à l'époque ottomane*, numéro spécial de la *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 66, (4) ; Benjamin BRAUDE, Bernard LEWIS (eds.), 1982, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*; Christine WOODHEAD (ed.), 2012, *The Ottoman World*, New York: Routledge ; Richard HALL, 2011, *The Modern Balkans : A History*, Londres: Reaktion Books.

5. Mark MAZOWER, 2000, *The Balkans* ; Hamit BOZARSLAN, 2007, *Histoire de la Turquie contemporaine* ; Meropi ANASTASSIADOU, 1997, *Salonique : une ville ottomane à l'âge des Réformes 1830-1912*, Leiden: Brill; John LAMPE, Mark MAZOWER (eds.), 2004, *Ideologies and National Identities in Southeastern Europe*.
6. Étienne COPEAUX, 1997, *Espace et temps de la nation turque*, Paris : CNRS éditions ; Sabrina RAMET, 1998, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change and Eastern Europe and Russia*, Durham: Duke University Press ; Bernard LORY, 2005, *les Balkans : de la transition post-ottomane à la transition post-communiste* ; Emma AUBIN-BOLTANSKI, 2007, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine : prophètes, héros, ancêtres*, Paris : éditions de l'EHESS ; Sossie ANDÉZIAN, 2012, *le Sacré à l'épreuve du politique : Noël à Bethléem*, Paris : Riveneuve éditions.
7. Kristina KOULOURI (ed.), 2002, *Clio in the Balkans : The Politics of History Education*, Thessalonique: CDRSEE ; Pierre NORA (dir.), 1984-1992, *les Lieux de mémoire*, Paris : Gallimard, volumes 1-3 ; Jean-François CHANET, 1996, *l'École républicaine et les Petites Patries*, Paris : Aubier ; Anne-Marie THIESSE, 1999, *la Création des identités nationales*, Paris : Seuil.
8. Mary NEUBERGER, 2004, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*.
9. KOULOURI, 1988, *Ιστορία και γεωγραφία στα ελληνικά σχολεία (1834-1914)*, Athènes : Archives historiques de la jeunesse hellénique ; Iannis KOUBOURLIS, 2005, *la Formation de l'histoire nationale grecque: l'apport de Spyridon Zambelios (1815-1881)*, Athènes : IRN/FNRS ; Isabelle DÉPRET, 2009, *Église orthodoxe et histoire en Grèce contemporaine : versions officielles et controverses historiographiques*, Paris : L'Harmattan ; Michael HERTZFELD, 1982, *Ours once more : Folklore, ideology and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press.
10. Heraklis MILLAS, 2005, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Athènes : Alexandreia.
11. Ceci apparaît clairement dans les archives du Centre d'études micrasiatiques d'Athènes.
12. Iannis GLAVINAS, 2009, *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923): αντιλήψεις και πρακτικές της ελληνικής διοίκησης, σχέσεις με χριστιανούς γηγενείς και πρόσφυγες*, Université Aristote de Salonique, Faculté de Philosophie, Département d'archéologie et d'histoire, p. 26.
13. Nous retrouvons aux XIX^e-XX^e siècles des mécanismes proches dans d'autres États-nations balkaniques tels la Serbie, la Bulgarie, la Roumanie. Entre autres : Sylvie GANGLOFF (dir.), 2005, *la Perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*, Paris : L'Harmattan.
14. Une haute administration hellénique où les musulmans sont très largement exclus au XX^e siècle. Konstantinos TSITSELIKIS, 2012, *Old and New Islam in Greece*, p. 130-138; GLAVINAS, 2009, p. 56-57.
15. Archives du ministère des Affaires étrangères grec AMAEH, 1928, dossier « dédommagements pour des propriétés aliénées » ; 1930, dossier A/4/I, « Propriétés albanaises en Grèce » ; 1932, dossier B/5/III, « Propriétés nationalisées » ; 1935, dossier A/4/9 « Minorité albanaise de Tchamouria ». Également, GLAVINAS, 2009, *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα...*

16. TSITSELIKIS (ed.), 2006, *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών, Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Athènes: KEMO ; Renée HIRSCHON, 1989, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, New York: Oxford University Press; Dimitris PENTAZOPOULOS, 2002, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impacts on Greece*, Londres: Hurst and Company.
17. *The Treaties of Peace 1919-1923*, Volume II, 1924; Samim AKGÖNÜL, 1999, *Une minorité, deux États : la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, Istanbul : Isis.
18. Joëlle DALÈGRE, 1997, *la Thrace grecque : populations et territoires*, Paris : L'Harmattan.
19. Archives du Ministère des Affaires étrangères grec (AMAEG), 1923/6.7 «Πίναξη εμπιστευτικός- Προσωρινά αποτελέσματα απογραφή 1920» ; AMAEG, 1923/6.7, Lekkos au Gouverneur général de Macédoine Salonique, 31 mars 1923, n° 394 et sq. Également, GLAVINAS, 2009, p. 115.
20. « La minorité musulmane de Thrace », Ministère des Affaires étrangères grec, article en ligne : <http://www.mfa.gr/> ; Byron KOTZAMANIS, Michalis AGORASTAKIS, 2006, « La minorité musulmane de Thrace : la mesure du caché », *Démographie et culture*, p. 442-460.
21. KOTZAMANIS, AGORASTAKIS, 2006, « La minorité musulmane de Thrace : la mesure du caché », p. 454.
22. Michel BRUNEAU (dir.), 1998, *les Grecs pontiques*, Paris : CNRS éditions ; Nikos MARANDZIDIS, «Οι Τουρκοφώνοι Πόντοι πρόσφυγες στην Ελλάδα: Προβλήματα ενσωμάτωσης» in TSITSELIKIS (ed.), 2006, *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών: Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, p. 225-237.
23. Konstantinos TSIUMIS, 1998, «Η νομοθετική πολιτική για την εκπαίδευση της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης», *Παιδαγωγική επιθεώρηση* 27, p. 141-158 ; TSIUMIS, 2006, *Η μειονότητα της Θράκης 1950-1960*, Salonique : Stamoulis ; Fotini TSIBIRIDOU, 2000, *les Pomaks dans la Thrace grecque* ; Bernard VERNIER, 1998, « Représentation mythique du monde et domination masculine chez les Pomaques grecs », *Actes de la recherche en sciences sociales* 125, p. 74-98.
24. Anna FRANGOUDAKI, «Η Θράκη αλλάζει», in *Dragona*, FRANGOUDAKI (eds.), 2008, *Πρόσθεση, όχι αφαίρεση. Πολλαπλασιασμός, όχι διαίρεση. Η μεταρρυθμιστική παρέμβαση στην εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*, p. 483-500 ; Giorgos MAVROMMATIS, “Constructing Identities for Thracian Muslim Youth : The Role of Education” in Sevasti TROUMBETA, Christian VOSS (eds.), 2003, *Minorities in Greece : Historical Issues and New Perspectives*, numéro spécial, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 5, pp. 113-123.
25. Konstantinos CHATZOPOULOS, 2010, «Οι Αρμένιοι της Κομοτηνής», *Παρατηρητής της Θράκης*, 23 avril 2010 ; Vasilis RITZALEOS, Angel CHORAPCHIEV, (eds.), 2012, “An Untold Story : Testimonies on the Salvation of the Greek Jews Mobilized to the Bulgarian Forced Labour Camp in Belitsa (1943)”, *Atelier Archives of Memory: The Experience of Greek Jews in Audiovisual Testimonies*, Université de Volos, 24-25 février 2012.
26. Barbara JELAVIC, 1983, *History of the Balkans: XXth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 256-257; Xanthippi KOTZAGEORGI-ZYMARI (ed.), 2002, *Η Βουλγαρική κατοχή στην Ανατολική Μακεδονία και Θράκη 1941-1944*, Athènes : Paratiritis.
27. Pour le point de vue d'un ottomaniste américain, Heath LOWRY, 2009, *In the Footsteps of the Ottomans, A Search for Sacred Spaces and Monuments in Northern Greece*, chapitre 1.

Voir également le récent ouvrage édité par le Ministère de la Culture hellénique, Ersi BROUSKARI (ed.), 2008, *Η Οθωμανική αρχιτεκτονική στην Ελλάδα*, Athènes : Ministère de la Culture.

28. Voir ici Galia VALTCHINOVA (ed.), 2010, *Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions*, Istanbul: Isis.

29. Depuis les années 1990, il existe aussi deux muftis « élus » par une partie de la communauté musulmane, financés par l'État turc et dont les fonctions sont davantage symboliques et politiques. Sur cette polémique, TSITSELIKIS, 2012, *Old and New Islam...*, pp. 367-428.

30. Konstantinos TSIUMIS, 1998, « Η νομοθετική πολιτική... », p. 141-158 ; TSITSELIKIS, 2003, *Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης*, Athènes : Ministère de l'Éducation nationale et des Cultes, Université d'Athènes ; Nelli ASKOUNI, 2006, *Η εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη: Από το περιθώριο στην προοπτική της κοινωνικής ένταξης*.

31. « La minorité musulmane de Thrace », <http://www.mfa.gr/>, consulté le 14 mars 2016.

32. Voir la critique de la thèse syncrétique à propos du soufisme dans Mark SEDGWICK, 2001, *le Soufisme*, Paris : Cerf, p. 12-13.

33. Irène MÉLIKOFF, 1992, *Sur les traces du soufisme turc : recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul : ISIS ; Alexandre POPOVIĆ, Gilles VEINSTEIN, (dir.), 1996, *les Voies d'Allah : les ordres mystiques de l'islam des origines à aujourd'hui* ; Machiel KIEL, "Ottoman Development and the Cult of a Heterodox Sufi Saint : Sari Saltik Dede and Towns of Isakçe and Babadag in the Northern Dobrudja", in VEINSTEIN (dir.), 2005, *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV-XVIII^e siècles)*, p. 283-298.

34. MÉLIKOFF, 2001, *Au banquet des quarante : exploration au cœur du Bektachisme-Alévisme* ; ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, chapitre 7.

35. *Encyclopédie de l'islam*, 1960, volume I, Leiden : Brill, p. 1196-1197.

36. *Encyclopédie de l'islam*, 1960, p. 1196-1197. MÉLIKOFF, 1998, *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars : genèse et évolution du soufisme en Turquie*, Leiden : Brill.

37. MÉLIKOFF, 2001, *Au banquet...* Pour le cas albanais, Nathalie CLAYER, 1995, « Bektachisme et nationalisme albanais », in POPOVIĆ, VEINSTEIN (dir.), *Bektachiyya : études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul : Isis, p. 277-308.

38. Éric GEOFFROY, 2004, *Initiation au soufisme*, Paris : Fayard ; Rachida CHIH, 2000, *le Soufisme au quotidien : confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Arles : Sindbad.

39. Evstratios ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...* ; Mark SEDGWICK, 2001, *le Soufisme*, Paris : Cerf ; Ambrosio Alberto FABIO et alii, 2006, *les Derviches tourneurs : doctrine, histoire, pratiques*, Paris : Cerf ; Sabrina MERVIN, 2006, « Les larmes et le sang des Chiïtes : pratiques rituelles lors de la célébration de Ashûra (Liban, Syrie) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113-114, p. 153-166.

40. Mehmet KOÇ, 2011, *Seyyid Ali Sultan Dergâhı ve Osmanlı Eserleri*, Alexandroupolis: Dunden Bugüne; Rıza YILDIRIM, 2010, « Bektaşî Alevi Geleşine göre Seyyid Ali Sultan », *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53, p. 59-88.

41. Le journal grec pomaque *Zagalisa*, «Οι Αλεβίτες (Μπεκτασήδες) της Θράκης αναγνωρίζονται και από τις Η.Π.Α.», en ligne 2010 ; MAVROMMATIS, 2008, “Bektashis in the 20th Century Greece”, *Turcica* 40, pp. 219-250.
42. Roger SAVORY, “Kizil-Bash”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, Leiden: Brill, pp. 243-245; ΜΕΛΙΚΟΦ, 1992, *Sur les traces du soufisme turc*.
43. ΜΕΛΙΚΟΦ, 1998, *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars*, p. 20-21 ; ZEGGINIS, 1998, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 21-49.
44. John K. BIRGE, 1965, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres: Luzac, (1933); Alexandre POPOVIĆ, 1994, *les Derviches balkaniques, hier et aujourd'hui*, Istanbul, Isis ; POPOVIĆ, VEINSTEIN (dir.), 1996, *les Voies d'Allah*.
45. Suraiya FAROQHI, 1976, “Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kizil Deli 1750-1830”, *Südost Forschungen* 35, p. 69-96; Randi DEGUILHEM, 1995, *le Waqf dans l'espace islamique : outil de pouvoir socio-politique*, Paris : Institut français de Damas – Maisonneuve ; Ilias KOLOVOS (ed.), 2011, *Ορθόδοξα μοναστήρια και δερβισικοί τεκέδες: Προς μια συγκριτική προσέγγιση του οικονομικού και πολιτικού τους ρόλου στην οικονομική κοινωνία*, Heraklion : Université de Crète.
46. Au début du XVI^e siècle, les Kizilbash représentent, aux frontières ottomano-perses, des militants influencés par le chiisme ainsi que des partisans des Safavides dans la guerre ottomano-perse. La suppression violente du corps des janissaires en 1826 par le sultan Mahmut II – un corps très lié au bektachisme – et la vente prévue des biens des *tekke* à cette date ont nettement atteint la puissance de cette confrérie ; Fahr MADEN, 2010, «Kizildeli Sultan tekkesi'nin kapatılması (1826) ve faaliyetlerine yeniden başlaması», *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi* 53, p. 115-126 ; Michel BALIVET, 1992, « Aux origines de l'islamisation des Balkans », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 66, p. 10-22 ; ΜΕΛΙΚΟΦ, 1983, « L'ordre des Bektaşî après 1826 », *Turcica* xv, p. 155-178 ; MAVROMMATIS, 2008, p. 219-250.
47. Les *tekke* sont des loges/couvents de derviches et lieux de culte hétérodoxes.
48. «Ελευθέριος Βενιζέλος: Ένας εκσυγχρονιστής-μεταρρυθμιστής της Ελλάδας», <http://www.istoria.gr/>. «Μια ιστορία χωρίς χρυσόβουλο», *Καθημερινή*, 28 septembre 2008.
49. ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 180-185, 217, 240 ; MAVROMMATIS, 2008, p. 242.
50. TSITSELIKIS, «Η νομική θέση του Μουφτή στην ελληνική έννομη τάξη» in Dimitri CHRISTOPOULOS (ed.), 1999, *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα*, Athènes : Kritiki/KEMO, p. 271-329 ; Syméon SOLTARIDIS, 2001, *Η ιστορία των μουφτειών της Δυτικής Θράκης*, Athènes.
51. «Συνθήματα Αλεβήδων κατά Σουνίτων γέμισαν τον δρόμο της Ρούσας», *Χρόνος*, 28 juin 2008.
52. Entretiens, mai 2011.
53. Entretiens, mai 2011.
54. Voir également Dimitris VRACHIOGLOU, 2000, *Οι Μπεκτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης. Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, Alexandroupolis : Anglohellenic ; Miranda TERZOPOULOU, 2009, communication “The Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace”, Conférence internationale consacrée à Hacı Bektash Veli, Ankara, 19-21 octobre.

55. Observations et entretiens réalisés en juillet 2010 et mai 2011.
56. Fotini TSIBIRIDOU, 2000, *les Pomaks...*, notamment le chapitre 3, p. 141-184 ; Manolis VARVOUNIS, 1997, *Η καθημερινή ζωή των Πομάκων: Το παράδειγμα του χωριού Κύκνος της Ξάνθης*, Athènes : Odysseas.
57. ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, 2009, *Το Μακεδονικό της Θράκης. Κρατικοί σχεδιασμοί για τους Πομάκους 1956-2008*, Athènes : Bibliorama, 2009 ; Katerina MARKOU, 2002, « Les Pomaques de Thrace grecque et leurs choix langagiers », *Études balkaniques* 9, p. 41-52.
58. Entretiens, juillet, septembre 2010.
59. ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, 2009, *Το Μακεδονικό...*
60. Entretiens menés au Nord de la Thrace grecque, mai 2011.
61. Célébré dans les villages alévis du Nord de la Thrace grecque, mais aussi parmi les Tziganes. Également John BIRGE, 1965, *The Bektashi*, p. 39-40; ΜΕΛΙΚΟΦ, 1998, *Hadji Bektach...*, p. 180 ; Maria COUROUCLI, « Saint Georges l'Anatolien, maître des frontières », in Maria COUROUCLI, Dionigi ALBERA (dir.), 2009, *Religions traversées*, Paris : Actes Sud, p. 175-208.
62. Dimitris VRACHIOLOGLOU, 2000, *Οι Μπεκτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης. Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, Alexandroupolis : Anglohellenic.
63. Ceci vaut pour les festivités estivales de Setchek, sur le plateau de Chilia, festivités qui semblent avoir acquis une dimension folklorique, touristique et politique. Entre autres, le point de vue indigné de Χρόνος, 1^{er} août 2009. VRACHIOLOGLOU, 2000, *Μορφές λαϊκού πολιτισμού στην Θράκη και στον Εβρό*, Alexandroupolis : Orfeas ; *Rodop Rüzgari*, 5 mai 2011, signale la présence lors d'une fête musulmane de Megalo Dereio d'élèves de l'école Isa Bey, Macédoine ex-Yougoslave (FYROM).
64. Brochure éditée par le dergâh d'Ali Seyyid Sultan, p. 2. Les données s'appuient sur l'hagiographie du saint.
65. Suraiya FAROQHI, 1976, p. 74-96; Mehmet ΚΟÇ, 2011, *Seyyid Ali Sultan Derghâhi ve Osmanlı Eserleri*, Istanbul: Dünden Bugüne. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, le *tekke* constituait un complexe autonome au plan économique comptant 80 derviches, 2 500 moutons, 200 bœufs, 5 moulins, 8 étables, 8 greniers, une fabrique d'huile et de savon ; ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 180-185.
66. Entretiens avec le président du *wakf* du dergâh de Seyyid Sultan, mai 2011.
67. Le *wakf* désigne, en droit islamique, une donation en faveur d'une œuvre d'utilité publique et charitable. Par extension, la notion désigne le bien consacré. Le bien offert en usufruit devient alors inaliénable. Ce principe et ce type de propriété communautaire renvoient d'une part, à l'héritage ottoman dans la région ; d'autre part, à la reconnaissance, en Thrace grecque, du droit islamique, dans certains secteurs concernant la minorité musulmane. TSITSELIKIS, 2006, *The Shariatic Courts of Greek Thrace and the "Principle of Reciprocity" Regarding Minorities in Turkey and Greece*; Giannis ΚΤΙΣΤΑΚΙΣ, 2006, *Ιερός νόμος του Ισλάμ και μουσουλμάνοι Έλληνες πολίτες μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού*, Athènes : Sakkoula.
68. Brochure officielle du dergâh d'Ali Seyyid Sultan, p. 2-4.
69. Visite du *tekke* en mai 2011. Également Panagiotis KARAKATSANIS, 1992-1994, « Το μουσουλμανικό μοναστήρι της Ρούσσας », *Θρακική επετηρίδα* 9, p. 423-441.
70. Entretiens en mai 2011 au village de Roussa.

71. Παρατηρητής της Θράκης, 17 août 2004. Χρόνος, 7 mai 2009, 7 mai 2010.
72. Entre autres, Χρόνος, 1^{er} août 2009, 7 mai 2011. Αντιφωνητής, 15 juillet 2011.
73. «Εδερλέζι στις Θερμές», Χρόνος, 7 mai 2010 ; Χρόνος, 7 mai 2011 ; Το Βήμα, 23 janvier 2011.
74. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
75. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
76. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
77. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
78. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
79. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
80. Katerina MARCOU, 2002, « Les Pomaques de Thrace grecque et leurs choix langagiers », *Études balkaniques* 9, p. 41-51.
81. NEUBERGER, 2004, *The Orient Within*; Stoan RAJCEVSKI, 2004, *The Mohammedan Bulgarians (Pomaks)*, Sofia: National Museum of Bulgarian Books and Polygraphy; Klaus STEINKE, Christian VOSS (eds.), 2007, *The Pomaks in Greece and in Bulgaria, A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*.
82. Alexandre POPOVIĆ, Gilles GRIVAUD (dir.), 2011, *les Conversions à l'islam en Asie mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane : bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes : École française d'Athènes ; Tijana KRSTIC, 2011, *Contested Conversions to Islam, Narratives of Religious Changes in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford: Stanford University Press; Mercedes GARCIA-ARENAL (dir.), 2002, *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris : Maisonneuve et Larose.
83. TSIBIRIDOU, *les Pomaks...*, chapitre 1, p. 29-79.
84. Xanthippi KOTZAGEORGI-ZYMARI (ed.), 2002, *Η Βουλγαρική κατοχή στην Ανατολική Μακεδονία και Θράκη 1941-1944*, Athènes : Paratiritis ; KΩΣΤΌΡΟΥΛΟΣ, 2009, *Το Μακεδονικό της Θράκης*.
85. Notamment : Archives de l'État grec, archives I. Metaxás, dossier 36, du 5 mai 1936 au 3 décembre 1938 ; KΩΣΤΌΡΟΥΛΟΣ, 2000, *Η απαγορευμένη γλώσσα: Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην Ελληνική Μακεδονία*, Athènes : Mavri Lista ; KΩΣΤΌΡΟΥΛΟΣ, 2009, *Το Μακεδονικό...*
86. Entretiens à Xanthi et Komotini, juillet 2009, mai 2010.
87. MARKOU, 2002, « Les Pomaques de Thrace grecque et leurs choix langagiers », p. 41-45.
88. Entretiens à Xanthi et Komotini, juillet 2009, mai 2010. Olga DIMITRIOU, 2004, "Prioritizing 'Ethnicities': The Uncertainty of Pomakness in the Urban Greek Rhodope", *Ethnic and Racial Studies* 27-1, pp. 104-105; TSITSELIKIS, "Muslims in Greece" in POTZ R., WIESHAIDER W., 2004, *Islam and the European Union*, Louvain: Peeters, pp. 79-85.
89. Voir le journal gréco-pomaque Zagalisa.
90. Sevasti TROUMBETA, 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους Μουσουλμάνους της Θράκης*; TSIBIRIDOU, 2000, *les Pomaks*.
91. TRUMBETA, 2013, *Physical Anthropology: Race and Eugenics 1880s-1970s*, Leiden-Boston: Brill.

92. « Agriens », 1774, *le Grand vocabulaire français*, Paris, p. 486 ; Nikolaos XYROTIRIS, 1996, «Αγριανές και Πομάκοι. Θράκες ή Σλάβοι;», Actes du 2^e colloque de laographie de l'espace nord-helladique, Komotini, 19-22 mars 1995, Salonique : IMXA, p. 333-356 ; Takis AKRITAS, 1968, *Θράκη. Αρχαία και σύγχρονη ζωή*, Athènes, p. 79 ; 1995, «Πως το Κράτος των Αθηνών εκτουρκίζει τους Έλληνες Πομάκους», *Οικονομικός Ταχύδρομος* 2161-2169, p. 107-109.
93. NEUBERGER, 2004, *The Orient Within*; Evangelos KARAGIANNIS, "An Introduction to the Pomak Issue in Bulgaria", traduction anglaise de „Eine Einführung in die pomakische Frage“, in KARAGIANNIS, 1997, *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*, Münster: LIT, p. 34-52; STEINKE, VOSS, 2007, *The Pomaks of Greece and Bulgaria: A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*; LORY, 1987, « Une communauté musulmane oubliée : les Pomaks de Lovec », *Turcica* 19, p. 95-117 ; LORY, 1985, *le Sort de l'héritage ottoman en Bulgarie : l'exemple des villes bulgares 1870-1900* ; Tsevtana GEORGIEVA, 2001, "Pomaks : Muslim Bulgarians", *Islam and Christian-Muslim Relations* 12-3, pp. 303-316; Nadège RAGARU, 2010, « Faire taire l'altérité : politique de la langue et mobilisations linguistiques au temps de l'assimilation forcée des Turcs de Bulgarie 1984-1989 », *Cultures et conflits* 79-80, p. 73-96.
94. Kristen GHODSEE, 2009, *Muslims Lives in Eastern Europe. Gender: Ethnicity and the Transformation of Islam in Post-Socialist Bulgaria*, Princeton: Princeton University Press, pp. 37-38. Également, le site des Jeunes turcs de Thrace occidentale : <http://gencbatitrakyaturkleri.tr.gg/Pomaklar-Oz-ve-Oz-Turktur--k1-English-k2-.htm> [consulté le 14 mars 2016].
95. Entretiens, mai 2011.
96. Sebahadin KARAHODJA, 2006, *Η καθημερινή γλώσσα των Πομάκων*, Xanthi : Spanidis. Voir les activités du Centre d'études pomaques (créé en 1997 à Komotini), de l'Association panhellénique des Pomaques (établie en 2009 à Komotini), de l'Association culturelle des Pomaques de la préfecture de Xanthi. Ces instances sont notamment financées par un homme d'affaire grec, Prodromos Emfietzoglou. Ces associations éditent le périodique *Zagalisa*, publication militante hellénophone et hellénophile visant la promotion d'une identité pomaque.
97. *Χρόνος*, 30 septembre 2010. Une interview du musulman Imam Ahmet, directeur du journal pomaco-hellénisant *Zagalisa*, semble avoir précipité le conflit. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
98. Entretiens juillet 2010, mai 2011.
99. *Zagalisa*, 11 février 2011.
100. Entretiens juillet 2010, mai 2011. Également : TROUMBETA, 2001, *Κατασκευάζοντας...*, p. 77-158 ; Iannis FRANGOPOULOS, 1994, « La minorité musulmane et les Pomaques de la Thrace : entre islam et ethnisme », *CEMOTI* 17, p. 152-166.
101. Entre autres : Conseil de l'Europe, *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, Strasbourg, 5 novembre 1992 : <http://conventions.coe.int/treaty/fr/Treaties/Html/148.htm> [consulté le 14 mars 2016].
102. CLAYER, BOUGAREL, 2013, *les Musulmans...*, p. 215-267.
103. Entretiens, juillet 2010, mai 2011.

- 104.** Pour les mobilisations aléviées en Turquie et Allemagne, Élise MASSICARD, 2012, *The Alevis in Turkey and Europe : Identity and Managing Territorial Diversity*, Oxford: Routledge, 2012.
- 105.** «Διήμερο γλέντι για το Εντερλέζι», *Χρόνος*, 7 mai 2010, 5 et 10 mai 2011, 5 mai 2012, 2 mai 2013 ; «Παράδοση εφτά αιώνων το πανηγύρι στα Χίλια», *Χρόνος*, 3 août 2011 ; Olivier GIVRE, 2006, *Un rituel « balkanique » ou un rituel dans les Balkans ? Approche anthropologique du kourban en Bulgarie et en Grèce du Nord*, thèse de doctorat en sociologie-anthropologie, Université de Lyon II, soutenue le 13 novembre 2006 ; Entretien avec la musicologue et folkloriste Miranda TERZOPOULOU, 2012, « Dans la tradition, l'ordre et la subversion alternent », *Εποχή*, 12 avril 2012.
- 106.** Büyüik Derwent en turc, Goljam Derwent en bulgare.
- 107.** Portrait laudatif de l'institutrice dans le quotidien national *Πρώτο Θέμα*, le 17 février. «Χαρά Νικοπούλου, μια ηρωϊκή δασκάλα», *Ο κόσμος γύρω μας* 2008.
- 108.** Le village, situé à 5 km de la frontière bulgare, s'inscrit dans une commune plus large d'environ 2 100 habitants (2011) incluant en outre les villages de Roussa, Ieriko, Goniko, Mega Dereio, Petrolofos, Sidirochori.
- 109.** «Πομακοχωριά Ν. Έβρου. Μεγάλο Δέρειο», *Zagalisa*, en ligne 2011 ; ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 179 ; *Ιος της Κυριακής, Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010.
- 110.** Selon l'universitaire bulgare Lyubomir MILETICH, 1918, *The Destruction of the Thracian Bulgarian in 1913*, Bulgarian Academia of Science, pp. 290-302.
- 111.** *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2010. Le maire de Megalo Dereio, Vaggelis Poulilios ne soutient pas l'action de cette enseignante. *Παρατηρητής της Θράκης*, 24 octobre 2008. «Οι βουλευτές του ΠΑΣΟΚ Χατζιοσμάν και Μανδατζη στηρίζουν την ελευθερία στο Μειονοτικό Τύπο», *Παρατηρητής της Θράκης*, 2 mars 2011.
- 112.** Question déposée par le député Ahmet Haciosman, au Parlement le 9 novembre 2007. «Την απομάκρυνση της Χαράς Νικοπούλου», *Παρατηρητής της Θράκης*, 24 octobre 2008.
- 113.** *Χρόνος*, 8 février 2008. L'agresseur a été condamné à 10 mois de prison le 11 février 2008. Entretien de l'institutrice dans l'émission *Αθέατος κόσμος*, sur la chaîne *Alter*, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010. *Ελεύθερος Κόσμος*, 17 février 2008. «Την Χαρά Νικοπούλου θα τιμήσει ο Αντιφωνητής», *Παρατηρητής της Θράκης*, 17 janvier 2011. «Η βράβευση της δασκάλας Χαράς Νικοπούλου και τα αποσταλέντα από την Ακαδημία μηνύματα περί 'εθνοπρέπειας'», *Παρατηρητής της Θράκης*, 4 janvier 2011.
- 114.** *Χρόνος*, 26 mars 2010. *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2010. Discours de Chara Nikopoulou à la préfecture de Salonique, 14 avril 2010, <http://www.greekalert.com/2010/04/t.html> [consulté le 14 mars 2016].
- 115.** «Τι είναι η Πατρίδα μας (Qu'est-ce que notre Patrie?)», Discours de Chara Nikopoulou à l'occasion du prix que lui a décerné la préfecture de Salonique pour l'importance de son travail « éducatif et national », 10 avril 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=VfAGAr49Tw4> [consulté le 14 mars 2016].
- 116.** Interview de Chara Nikopoulou dans l'émission *Αθέατος κόσμος* sur la chaîne de télévision grecque *Alter*, 1^{er} juin 2010.
- 117.** «Τι είναι η Πατρίδα μας», discours de Chara Nikopoulou, 10 avril 2010.

- 118.** Entre autres, *Πρώτο θέμα*, 17 février 2008, *Χρόνος*, 18 février 2008. Voir les vidéos de la cérémonie du 25 mars 2008, 2009, 2010 à Megalo Dereio. Articles correspondants sur les sites nationalistes *Ελληνικές γραμμές*, *antibaro.gr*, *greekalert.com*. Entretiens dans *Αθέατος κόσμος*, sur la chaîne *Alter*, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010.
- 119.** «Η Θαλεία Δραγώνα απειλεί να διώξει την ηρωική», www.thermopilai.org, 29 mars 2010.
- 120.** *Πρώτο θέμα*, 17 février 2008. *Zagalisa*, 15 février 2011.
- 121.** Entretien de Chara Nikopoulou dans l'émission *Τοπικά-Μετωπικά* sur TV Salonique, le 12 février 2008.
- 122.** Entretien de Chara Nikopoulou dans l'émission *Τοπικά-Μετωπικά* sur TV Salonique, le 12 février 2008.
- 123.** Entretiens à Komotini, Xanthi, Roussa, Mikro Dereio, mai 2011. Voir les journaux locaux turcophones *Millet (Xanthi)*, *Gündem*, *Birlik* (Komotini). Également : « Büyük Derbent huzursuzluk devam ediyor », *Azinlinkça*, 6 janvier 2008 ; « Hara Nikopoulou ile ilgili hepimizin düşünmesi gereken dersler », *Azinlinkça*, 29 juin 2010.
- 124.** «Χαρά Νικοπούλου στο στοχαστρό των Τουρκοφρόνων της Θράκης», <https://ellas2.wordpress.com/>, 6 janvier 2010.
- 125.** «Χαρά Νικοπούλου στο στοχαστρό των Τουρκοφρόνων της Θράκης», <https://ellas2.wordpress.com/>, 6 janvier 2010. Émission *Αθέατος κόσμος* sur la chaîne de télévision grecque *Alter*, 1^{er} juin 2010.
- 126.** Éloges décernées par l'Académie d'Athènes, la préfecture de Salonique, des journaux généralistes comme *Πρώτο θέμα*. Dans la presse locale de Thrace, les journaux tels *Χρόνος* (Chronos), *Ελεύθερη Θράκη* (Alexandroupolis).
- 127.** *Zagalisa*, 3 septembre 2009, 10 août 2009.
- 128.** *Millet*, 16 décembre 2010.
- 129.** Entretiens, juillet 2010, mai 2011.
- 130.** «Δuo πολιτικές για την Μειονότητα», *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2010.
- 131.** Rapport du Conseil consultatif de Thrace du 27 juillet 1964, cité par ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, l'un des rares chercheurs à avoir eu accès à ce matériel sensible, *Ιος της Κυριακής*, *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2006.
- 132.** *Πρώτο θέμα*, 24 février 2008. Émissions *Αθέατος κόσμος* sur la chaîne *Alter*, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010. *Αντιφωνητής*, 16 juin 2010. *Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010, <http://www.azinlikca.net/>, 10 janvier 2010. www.bttadk.org, 16 juillet 2010. *Χρόνος*, 15 juillet 2010. *Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010. *Milliyet*, 28 février 2008, 6 mars 2008, 25 mai 2009, 18 mars 2010, 13 mai 2010, 9 décembre 2010. *Gündem*, 14 mars 2008, 7 mai 2010.
- 133.** Thalia DRAGONA, Anna FRANGOUDAKI (eds.), 2008, *Πρόθεση όχι αφαίρεση, πολλαπλασιασμός όχι διαίρεση. Η μεταρρυθμική παρέμβαση στην εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*; Nelli ASKOUNI, 2006, *Η εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*; MAVROMMATIS, 2005, *Τα παιδιά της Καλκάντζας: Φτώχεια, εκπαίδευση και κοινωνικός αποκλεισμός σε μια κοινότητα μουσουλμάνων της Θράκης*, Athènes: Metaichmio; MAVROMMATIS, 2003, "Constructing Identities for the Thracian Muslim Youth: the Role of Education", p. 113-123.

134. Το *Σύνταγμα της Ελληνικής Δημοκρατίας του 9 Ιουνίου 1975*, Parlement grec, Service des études, 1992, article 16.
135. *Ελευθεροτυπία*, 29 décembre 2010, 5 janvier 2011. *Το Βήμα*, 31 décembre 2010.
136. Discours du métropolite de Kalavryta et Aigieieias, 18 avril 2010, site du métropolite de Kalavryta, <http://www.im-ka.gr/>.
137. Voir les sites <http://www.antibaro.gr/>, <http://greekalert.gr/>, <http://www.antinews.gr/>, [ellpalmas.blogspot](http://ellpalmas.blogspot.com). Χρόνος, 27 mars 2008, 5 juin 2010, 13 janvier 2011.
138. TSITSELIKIS, *Old and New...*, p. 97-117.
139. *Ελευθεροτυπία*, 10 novembre 2009.
140. Thalia DRAGONA, Anna FRANGOUDAKI (eds.), 1997, *Τί ναι η Πατρίδα μας*, Athènes : Alexandria.
141. DRAGONA, FRANGOUDAKI (eds.), 2008, *Πρόσθεση...*, site du ministère de l'Éducation nationale, <http://museduc.gr/el/κεσπεμ> (lien devenu inaccessible aujourd'hui).
142. Voir la thèse non publiée de Vemund AARBAKKE, 2000, *The Muslim Minority of Thrace*, Université de Bergen, qui exploite principalement la presse turcophone locale.
143. Nelli ASKOUNI, 2007, *Η εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη*; Lambros BALTSIOTIS, Konstantinos TSITSELIKIS (ed.), 2001, *Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης. Συλλογή νομοθεσίας-Σχόλια*, Athènes : Sakkoula.
144. Voir le site du KESPEM «Πρόγραμμα Εκπαίδευσης Μουσουλμανοπαίδων»; BALTSIOTIS, TSITSELIKIS (ed.), 2001, *Η μειονοτική...*
145. <http://museduc.gr/el/κεσπεμ> (lien devenu inaccessible aujourd'hui).
146. Ici, le terme Orientaliste désigne un spécialiste de langues, cultures et civilisations dites « orientales ». Voir ici les travaux très intéressants développés dans l'ouvrage posthume de l'archéologue et historien britannique Frederick HASLUCK, 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*; Gilles VEINSTEIN (dir.), 2005, *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècles)*.
147. Michalis KOKOLAKIS, 2008, «Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι Αλεβήδες», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιαστικών Σπουδών* 15, p. 373-435.
148. KOKOLAKIS, 2008, «Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι Αλεβήδες», p. 376.
149. Konstantinos LAMERAS, 1918, *Το Μικρασιατικό πρόβλημα*, Athènes : Perakos; LAMERAS, 1921, *Η περί Μικράς Ασίας και των εν αυτή χριστιανικών*, conférence donnée à Athènes, Athènes : Kallergis.
150. Georges SKALIERIS, 1922, *Λαοί και φυλαί της Μικράς Ασίας*, Athènes : Typos.
151. Les travaux de HASLUCK développent la problématique des influences ou des survivances chrétiennes au sein de l'islam. Pour cet auteur, les proximités entre l'islam des derviches et d'autre part le christianisme reflèteraient un processus socio-culturel de long terme, le passage graduel du christianisme à l'islam dans certaines régions ottomanes.
152. Discours du 3 février 1920 d'Eleftherios Vénizélos. Nikos PETSALIS-DIOMIDIS, 1978, *Greece at the Peace Conference (1919)*, Salonique : Institut d'études balkaniques, p. 348-349.
153. ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*

154. Miranda TERZOPOULOU, 2009, communication “The Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace/Kimlik”, Conférence internationale consacrée à Haci Bektash Veli, Ankara, 19-21 octobre.
155. «Οι Αλεβίτες, οι άγνωστοι συγγενείς μας», *Ελευθεροτυπία*, 23 janvier 2011.
156. ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 44-50 et chapitre 7.
157. ZEGGINIS, 1988. L’auteur qualifie les bektachis de «μουςουλμανοφανείς», de personnes « d’apparence musulmane », p. 247 ; Manolis VARVOUNIS, 1993, “A Contribution to the Study of Influences of Christian upon Moslem Customs in Popular Worship”, *Journal of Oriental and African Studies* 5, pp. 75-89; VARVOUNIS, 1995, “Christian Orthodox and Muslim Popular Religious Customs : a Study of Influences and Practices”, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 78, pp. 805-814; VARVOUNIS, 1997-1998, “Christian and Islamic Parallel Cultural Traditions in the Popular Culture of the Balkan People”, *Journal of Oriental and African Studies* 9, pp. 53-74. Manos STEFANIDIS, 2000, *Τα τέμενη της Θράκης: Εισαγωγή στη αισθητική του ισλάμ*, Athènes : Miltos, p. 37.
158. La notion de « région intermédiaire » est un concept clé dans la vision géopolitique de Dimitris Kitsikis.
159. KITSIKIS, 2006, *Η σημασία του Μπεκτασισμού-Αλεβισμού για τον Ελληνισμό*, Athènes : Ekati, p. 9, 20, 35.
160. Thierry ZARCON, 2009, *le Soufisme : voie mystique de l’islam*.
161. Panayotis KARAKATSANIS, 1992-1994, «Το μουςουλμανικό μοναστήρι της Ρούσσας», *θρακική επετηρίδα* 9, p. 423-441.
162. ZEGGINIS, 1988, *Ο Μπεκτασισμός...*, p. 248.
163. Le bogomilisme fut condamné par l’Église catholique romaine, les empereurs byzantins et des princes serbes. Dmitri OBOLENSKY, 1948, *The Bogomils*, Cambridge: Cambridge University Press; Richard CRAMPTON, 1997, *A Concise History of Bulgaria*, Cambridge: Cambridge University Press; Nina GARSOIAN, 1967, *The Paulician Heresy*, La Haye: Mouton; Joseph HOFFMAN, 1983, “The Paulician Heresy: A Reappraisal”, *Patristic and Byzantine Review* 2-2, pp. 251-263.
164. « Nouveau drame de l’immigration en Grèce », *Le Monde*, 15 novembre 2013.
165. En Turquie, entre 15 % et 20 % de la population totale serait alévite au début du XXI^e siècle. Pour une étude des mouvements identitaires alévistes en Turquie et dans la diaspora européenne, au tournant des XX^e et XXI^e siècles : MASSICARD, 2005, *l’Autre Turquie : le mouvement alévite et ses territoires* ; Markus DRESSLER, 2011, “Making Religion through Religious Secularist Discourse : The Case of Turkish Alevism”, in Markus DRESSLER, Arvind MANDAIR (eds.), *Secularism and Religion Making*, Oxford: Oxford University Press, pp. 188-208.
166. À partir du début 2008, l’enseignante multiplie les entretiens, déclarations et discours dans les médias. Nikopoulou participe activement à la fondation, en 2012, du centre culturel *Κιβωτός της Δόμνας Βιζβήζη* (l’Arche de Domna Bizvizi), institution se proposant « d’étudier et de promouvoir l’esprit helléno-orthodoxe, l’approche universitaire du penser grec, des valeurs diachroniques et oecuméniques de l’Hellénisme et de l’Orthodoxie », *Ανάπτυξη της Θράκης*, 16 novembre 2013.
167. *Το Βήμα*, 3 janvier 2010. Plusieurs cadres du parti d’extrême droite LAOS assistent aux cérémonies du 25 mars 2010 à Megalo Dereio.

168. La brochure présentant le *tekke* de Roussa inscrit clairement le lieu sacré dans la culture turque, valorisant, par ailleurs, l'héritage kémaliste. *Χρόνος*, 28 juin 2008.

RÉSUMÉS

En Europe du Sud-Est, l'alévisme et le bektachisme représentent deux courants étroitement liés, dont les racines plongent dans l'histoire ottomane de la région. Inscrit dans la tradition musulmane soufie, reprenant des éléments du chiisme, l'alévisme combine des influences variées, parmi lesquelles le chamanisme. En Grèce, ce courant religieux est représenté en Thrace, dans un espace culturel gréco-turco-bulgare. Quelques communautés résident en milieu montagneux et limitrophe, au nord des départements de Xanthi et de l'Évros. Cultivant une mémoire communautaire, les alévis de Thrace semblent aujourd'hui tirillés entre repli, assimilation au sunnisme, sécularisation et reconstitution de réseaux transfrontaliers. Peu connus en Grèce, les alévis ont souvent été envisagés sous le prisme du christianisme par la littérature hellénophone en sciences sociales, suivant en cela les thèses d'orientalistes européens des XIX-XX^e siècles. Longtemps ignorés ou méprisés en tant que communauté spécifique, les bektachis de Thrace sont au contact du nationalisme turc – promu par des acteurs locaux ou internationaux – mais aussi de réseaux alévis transétatiques récemment revitalisés. Une confrontation scolaire survenue au début du XXI^e siècle dans un village alévi et largement pomaque permet d'observer ces jeux entre identité et altérité religieuse, discours nationaux et instrumentalisation. Cette étude de cas – où s'articulent logiques locales, nationales et politique internationale – rappelle que l'islam demeure, en Grèce, une question sensible.

In South-Eastern Europe, Alevism and Bektashism constitute two tightly connected religious movements whose roots go down to the Ottoman history of this area. This branch of Islam belongs to Sufi traditions, integrates elements of Shiism as well as various influences, among which shamanism. In Greece, alevism-bektashism still exists in Western Thrace, in a Turkish-Bulgarian-Greek cultural environment. A few alevi communities live especially in mountainous villages, in the North of the Xanthi and Evros administrative circumscriptions. Cultivating a community memory, the Alevis of Western Thrace seem to be torn today between withdrawal, assimilation to sunnism, secularization and revitalization of cross-border networks. As a minority within the "Muslim minority" of Thrace, this religious group is little known in Greece. Greek social sciences scholars who followed, in this respect, the readings of prominent 19th-20th centuries European Orientalists have often studied this group under the prism of christianism. Long ignored or despised as a specific community, the Western Thrace bektashis are also directly in contact with Turkish nationalism – promoted by local or international protagonists – and with newly revitalized Alevi networks. A school clash in an alevi – and predominantly Pomak – village enables us to examine the interplay of religious identity and otherness, national narratives and political strategies. This case study – in which local, national and foreign policy factors are intertwined – reminds us that Islam has remained a highly sensitive issue in Greece.

Στην νοτιοανατολική Ευρώπη, ο αλεβισμός και ο μπεκτασιζμός αντιπροσωπεύουν δύο στενοδεμένα ρεύματα των οποίων οι ρίζες βυθίζονται στην οθωμανική ιστορία της περιοχής. Γραμμένος στην σουφί μουσουλμανική παράδοση, παίρνοντας στοιχεία από το σιισμό, ο αλεβισμός συνδυάζει διαφορετικές επιρροές ανάμεσα στις οποίες βρίσκεται και ο σαμανισμός. Στην Ελλάδα αυτό το

Θρησκευτικό ρεύμα παρουσιάζεται στην Θράκη, σε ένα πολιτισμικό ελληνο-τουρκο-βουλγαρικό πλαίσιο. Μερικές κοινότητες κατοικούν το ορεινό και συνοριακό περιβάλλον στα βόρεια του νομού Ξάνθης και του Έβρου. Καλλιεργώντας μια κοινοτική μνήμη, οι αλεβήδες της Θράκης φαίνονται σήμερα σχισμένοι ανάμεσα στην απόσυρση, στην αφομοίωση και στην ανασυγκρότηση των διασυνοριακών δίκτυων. Λίγο γνωστοί στην Ελλάδα, οι αλεβήδες εξετάζονται συχνά κάτω από το πρίσμα του χριστιανισμού από την ελληνική λογοτεχνία των κοινωνικών ερευνών οι οποίες ακολουθούν σ'αυτό τις θέσεις των Ευρωπαίων οριενταλιστών του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Άγνωστοι ή περιφρονημένοι για πολύ καιρό σαν συγκεκριμένη κοινότητα, οι μπεκτασήδες της Θράκης βρίσκονται στη διασταύρωση του τουρκικού εθνικισμού [ο οποίος προωθείται από ντόπιους και διεθνείς παράγοντες] και διακρατικών αλεβί δικτύων τα οποία πρόσφατα ξαναζωντανεύουν. Μία σχολική αναμέτρηση η οποία συνέβηκε πρόσφατα σ'ένα χωριό αλεβί και πομάκο σε πλειοψηφία, μας επιτρέπει να εξετάζουμε αυτά τα παιγνίδια ανάμεσα σε ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα, σε εθνικό λόγο και εργαλειοποίηση. Η μελέτη αυτής της περίπτωσης όπου συναντιούνται οι τοπικές, εθνικές λογικές και η διεθνής πολιτική, μας υπενθυμίζει ότι ο ισλάμ μένει στην Ελλάδα ένα ευαίσθητο θέμα.

INDEX

Index géographique : Grèce, Thrace

Thèmes : Religion et politique

motsclestr Heterodoks İslam, Alevilik, Bektaşilik, Trakya, Yunanistan, Yirmi birinci yüzyıl, Din ve siyaset

Index chronologique : vingt-et-unième siècle

Keywords : Heterodox Islam, Alevism, Bektachism, Thrace, Greece, Twenty first century, Religion and Politics

motsclesel Ετερόδοξο Ισλάμ, Αλεβισμός, Μπεκτασισμός, Θράκη, Ελλάδα, Εικοστός πρώτος αιώνας, Θρησκεία και πολιτική

Mots-clés : islam hétérodoxe, alevisme, bektachisme

motsclesmk ИНОСЛАВНИТЕ ИСЛАМОТ, АЛЕВИЗМОТ, БЕКТАШИСТВОТО, ТРАКИЈА, ГРЦИЈА, ДВАЕСЕТ И ПРВИОТ ВЕК, РЕЛИГИЈАТА И ПОЛИТИКАТА

AUTEUR

ISABELLE DÉPRET

CIERL, Université Libre de Bruxelles