

Kiriakos Papoulidis

La migration des réfugiés grecs d'Asie Mineure en Grèce (1919-1923) et la mémoire des "patries perdues"

Introduction

A la suite du Désastre d'Asie Mineure (1922) et du Traité de Lausanne (1923), environ 1.300.000-1.500.000 million réfugiés chrétiens d'origine grecque ont dû abandonner leurs terres natales en Asie Mineure, au Pont-Euxin, en Cappadoce et en Thrace Orientale, pour s'installer en Grèce, sur le territoire de l'État-nation qui était devenu exclusivement balkanique et archipélagique.

L'identité de ces réfugiés d'origine grecque, extraordinairement persistante malgré leur dispersion en une diaspora mondiale, n'a pu s'affirmer et se transmettre à l'époque contemporaine que grâce à une iconographie qui s'est développée dans les domaines religieux, politique et culturel au sens large du terme.

Le concept d'iconographie, proposé par le géographe français Jean Gottmann (1915-1994) dans les années 1950-1960, désigne tout ce qui permet l'identification et la singularisation d'un peuple par rapport à ses voisins. Ce concept d'iconographie, directement issu des icônes qui sont des images artificielles, s'avère être d'une grande utilité pour l'analyse et la définition de l'identité d'un peuple issu de la tradition byzantine, vivant aujourd'hui en partie en diaspora, les Grecs d'Asie Mineure.

Dans ce cadre, nous allons montrer le passage du support qu'est l'icône au concept d'iconographie, du religieux, au politique et au culturel ou plus généralement à l'identitaire. Car ces Grecs d'Asie Mineure peuvent être répartis en quatre groupes différents selon leur territoire d'origine: les Thraces, les Ioniens, les Cappadociens et les Pontiques. D'autre part, nous allons spécifier le rapport immédiat de l'iconographie à un support géographique, c'est-à-dire à des hauts lieux et à des lieux de mémoire, nécessaires pour la reproduction d'une iconographie et, à travers elle, de l'identité de chaque groupe territorial, issu des réfugiés Grecs d'Asie Mineure.

I) Le concept gottmannien d'iconographie

A) La définition du concept d'iconographie

Selon Jean Gottmann l'iconographie est la “*somme des croyances, des symboles, des images, des idées dont une communauté a hérité et auxquels ses membres sont attachés*”¹. Ce lien entre les personnes et les icônes constitue le ciment du groupe et conduit à la définition d'un territoire dont les membres des autres communautés, attachés à d'autres iconographies, sont exclus². Il s'agit plus particulièrement d'un système de symboles variés dans lesquels la population de la région a foi³.

Toutefois cette iconographie qui constitue le noeud gordien de la communauté nationale⁴, constitue simultanément un facteur de stabilisation politique⁵ contrairement à la circulation, “*principe de mouvement*” qui constitue à son tour un facteur de changement.

Ce concept d'iconographie s'étend à trois domaines principaux, à savoir la religion, le passé politique (la mémoire) et l'organisation sociale. Selon Jean Gottmann⁶ “*ces trois catégories de symboles constituent une iconographie souvent complexe, mais toujours efficace. Il n'est guère deux peuples qui puissent avoir les mêmes*”. Par conséquent il serait utile de dissocier les différentes iconographies comme la mise en place “*des différents systèmes de symboles en lesquels on a foi. Ces symboles sont très divers: drapeaux, croyances religieuses, grands souvenirs historiques, tabous sociaux, techniques usuelles etc. Ainsi se forment les régionalismes et parfois les noyaux de nations nouvelles*”⁷.

Ce sont ces iconographies qui créent des barrières dans les esprits humains et qui provoquent la carte politique c'est-à-dire “*le cloisonnement du monde*”. Si, par ailleurs, “*la grande foi en l'iconographie officielle assure la cohésion morale d'une nation*”⁸, elle constitue aussi une

1. J. Gottmann, *La politique des États et leur géographie*, Paris 1952, pp. 67-68.

2. J. Gottmann, *Éléments de géographie politique*, Les cours de Droit / Fascicules I et II, Paris 1955, voir Fasc. II, p. 200.

3. J. Gottmann, “*La politique et le concret*” in *Essais sur l'aménagement de l'espace habité*, Paris 1966, p. 136.

4. J. Gottmann, *La politique des États et leur géographie*, p. 220.

5. *Ibid.*, p. 221.

6. *Ibid.*, pp. 137-138.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 159.

des causes profondes de ce “cloisonnement du monde”, plus que la continuité territoriale et il nous faudrait donc remonter à la source pour comprendre l’impact des icônes dans la culture byzantine.

B) Les concepts de l’image et de l’icône

Les deux concepts de l’image et de l’icône sont en effet fondateurs pour toute la réflexion du christianisme oriental sur l’iconographie religieuse mais elles furent en même temps l’enjeu de conflits très importants au sein de la civilisation byzantine à l’exemple de la crise iconoclaste des VIII^{ème} et IX^{ème} siècles ap. J.-C.

Dans la tradition orthodoxe, la fonction essentielle de l’icône est de transmettre le mystère de l’Incarnation par des images artificielles en deux dimensions, peintes sur bois. D’autre part, l’objectif à atteindre de toutes ces images artificielles est de mettre en relation le fidèle contemplateur avec l’image naturelle de la Divinité dans le cadre de la Trinité (Père, Fils et Saint-Esprit). Par conséquent, la représentation figurative de Dieu incarné en son fils Jésus-Christ reste une représentation symbolique de son image naturelle.

Toutefois ce phénomène de représentation iconique reste dépendant du concept de l’“économie”, utilisé par les Pères de l’Église, pour décrire la liaison entre le Dieu invisible, non représentable dans sa transcendance et le monde créé. Ce lien qui passe par “*l’ensemble du plan rédempteur de la conception virginale jusqu’à la Résurrection en passant par la vie évangélique et la Passion*”⁹ reste inefficace sans bon vecteur. Dans ce cadre c’est “*l’image iconique qui constitue l’instrument rationnel et magique assurant la pratique de l’économie par tous en ignorant la barrière des langues, des frontières comme du savoir*”¹⁰. Dans l’icône c’est la relation économique qui met en rapport l’image naturelle invisible du prototype avec le monde visible des hommes.

L’épigraphe, c’est-à-dire l’inscription du nom des personnes représentées dans l’icône, les relie à leur modèle (homonymie selon l’image), en plus de la figuration par le trait et la couleur qui visent à une ressemblance symbolique de l’ordre de l’effigie. L’icône en tant que support matériel et champ représentatif de l’événement de l’Incarnation

9. M. J. Mondzain, *Image, icône, économie*, Paris 1996, pp. 88-89.

10. *Ibid.*

Divine rend visible l'invisible, c'est-à-dire l'image naturelle de Dieu en la personne de son Fils.

Ce statut de l'icône, faisant communiquer le saint et le sacré par la relation homonymique et par la ressemblance symbolique, la définit comme "*circulante, circulaire, encerclante à l'infini, s'adressant à tous, en tous temps, en tous lieux et dans tous les idiomes*"¹¹. L'icône devint le mode de communication universel de la vérité et ainsi le propriétaire légitime de tous les lieux et de toutes les nations où s'instaure de cette manière une "iconocratie".

II) Les différents domaines iconographiques

Selon la distinction entre différentes iconographies, les symboles successifs peuvent être très divers et contribuer à la formation des identités sociales (collectives, religieuses) ou politiques (régionales, nationales, territoriales) à la fois.

Sur ces aspects iconographiques, nous avons voulu présenter trois exemples types se rapportant au cas des réfugiés Grecs d'Asie Mineure et de la Thrace Orientale. Dans ces exemples, les différentes iconographies évoquées constituent des processus mentaux auxquels participent à la fois l'État et la communauté des réfugiés à travers son milieu associatif. Toutefois ces iconographies apparaissent distinctes entre elles sur le plan chronologique puisqu'elles sont mises en place aux dépens d'autres iconographies collectives (slave, albanaise, turque), préexistantes sur le même espace géographique et considérées comme "hétérogènes" aux niveaux linguistique (slavophones, turcophones, albanophones) et religieux (musulmans), à partir de 1913, par l'État acteur, c'est-à-dire la Grèce.

A) Une iconographie territoriale

Il s'agit de la désignation des toponymes et des lieux habités, c'est-à-dire de la mise en place d'une cohérence forte à propos d'un support spatial donné. Dans ce cadre, les localités "transférées" du territoire d'origine et refondées sur les nouveaux espaces d'installation constituent des symboles par l'invocation de leurs noms puisqu'elles se réfèrent à un "espace vécu"¹². Cette cohérence renvoie à une certaine vision du

11. *Ibid.*, p. 203.

12. R. Pourtier, "Nommer l'espace. L'émergence de l'État territorial en Afrique Noire",

monde et traduit dans le même moment un processus d'appropriation. Nous avons donc à faire à une géographie intime (toponymie du vécu, du proche et du familier) qui fonctionne sur une base purement réaliste et conçoit les noms des localités refondées selon les catégories aristotéliennes de substance (hypostases/πρωται ουσίαι) et d'essence (espèces/δεύτεραι ουσίαι). C'est-à-dire que les nouvelles localités, "transférées" des territoires d'origine, se caractérisent par un état ou une hypostase (définition de la localité, ancienne ou nouvelle, selon le nom qu'elle porte) et une substance (lien ontologique entre le nom lui-même et la localité, ancienne ou nouvelle) à laquelle ce nom est attribué, qui restent comparables d'après les iconographies (symboles) politiques, sociales et religieuses du territoire d'origine.

D'autre part ce "nouvel espace nommé" qui se manifeste dans les nouvelles localités, constitue une réalité plus abstraite, car il implique une construction mentale, puisque l'intégralité territoriale de l'État n'est possible que sous forme d'image¹³. Pour surmonter cette difficulté, la dissociation entre l'espace "vécu" et l'espace "nommé" fut nécessaire au niveau linguistique de la manière suivante:

1) En premier lieu, en désignant par les termes de "patries perdues ou inoubliables" (χαμένες ή αλησμόνητες πατρίδες), l'espace "vécu", c'est-à-dire les localités d'origine, lesquelles servent encore aujourd'hui de modèle de comparaison. Au contraire, en désignant par le terme de "nouvelles patries" (νέες πατρίδες), l'espace "nommé" pour marquer la nouvelle identification territoriale de ces réfugiés.

2) En deuxième, en désignant la nouvelle localité selon le schéma suivant: emploi du radical neo/nea (nouvel, nouveaux / nouvelle, nouvelles / νέος, νέοι, νέα, νέες) + le nom de l'ancienne localité. Cela fait ainsi référence au lieu d'origine des réfugiés à l'exemple de Nea Philadelphia (Νέα Φιλαδέλφεια), Nea Moudania (Νέα Μουδανιά) etc. Toutefois ce schéma dénomiatif regroupe les localités de quatre groupes de réfugiés (Thraces, Ioniens, Cappadociens et Pontiques) au sens territorial mais il ne couvre guère les localités de réfugiés qui sont refondées sur les nouveaux territoires helléniques en tant que telles, comme Simandra (Σήμαντρα), Lakoma (Λάκκωμα), Flogita (Φλογιτά) etc.

L'Espace Géographique 4 (1983) 293-304, voir p. 295.

13. *Ibid.*, p. 296.

L'application de cette iconographie territoriale semble remplir deux fonctions essentielles qui sont:

a) L'effacement de l'ancienne stratification toponymique à dénomination turque et slave avec cette modification onomastique (traduction, calque, conservation et modification phonétiques et sémantiques) des toponymes et des lieux habités, ainsi qu'avec la refondation de localités helléniques transférées onomastiquement d'Asie Mineure et de la Thrace Orientale, sur le nouvel espace "national" de la Grèce (Thessalie, Épire, Macédoine, Thrace).

b) La nationalisation, voire l'hellénisation territoriale de ces nouveaux départements administratifs. Car les lieux habités, et par conséquent la nomenclature toponymique, ont évolué selon un axe ethno-démographique (installation de ces réfugiés d'Asie Mineure dans les anciennes localités peuplées auparavant par des populations turcophones et slavophones) et selon un axe juridique (loi sur la nationalisation toponymique de 21 Septembre 1926/J.O. No 323).

Ainsi on pourrait également constater que la vie des toponymes est étroitement liée aux événements politiques et sociaux surtout dans le cas de la colonisation territoriale par les réfugiés d'Asie Mineure et de la Thrace Orientale qui constitue un contexte politique particulier.

B) Une iconographie politique

Dans le domaine politique, l'iconographie des réfugiés Grecs originaires d'Asie Mineure et de la Thrace Orientale est caractérisée par la construction de monuments commémoratifs (statues, bustes, bas-reliefs, complexes monumentaux) qui fonctionnent comme symboles de leur mémoire collective. Pendant longtemps l'État grec a passé sous silence l'histoire des événements traumatisants de 1922, afin de conserver de bonnes relations avec son voisin turc (Traité d'amitié greco-turque entre E. Venizelos et I. Inonou en 1931) et ne pas gêner les puissances occidentales qui avaient besoin de la Turquie face au bloc des pays de l'Est pendant la guerre froide (1945-1991). Dans ce cadre, l'intégration de ces réfugiés fut très difficile (problème de survie, participation active à la résistance armée contre l'occupant entre 1941 et 1944) et très longue à la fois. Par conséquent, le travail de mémoire au sein du milieu associatif n'a véritablement commencé qu'à partir des années 1970 avec le décollage économique de la Grèce.

La fonction de ces monuments commémoratifs est de transmettre la mémoire des événements traumatisants (massacres, déportations, génocide, résistance contre les armées Kémalistes) et des territoires perdus. Il s'agit du vécu de la première génération de réfugiés. La construction de ces monuments commémoratifs a commencé très sporadiquement dans les années 1960. Elle a connu ensuite une forte croissance, surtout à partir des années 1980, c'est-à-dire 60 ans après les événements, au moment où la première génération de ces réfugiés commençait à disparaître et où la seconde avait réalisé son ascension sociale et acquis une aisance relative. Si toutefois le mouvement de construction de ces monuments ne prit une plus grande ampleur qu'après la mise en place d'une iconographie religieuse (1950-1980), cela correspond à une politisation du milieu associatif autour de la revendication d'un droit à la mémoire et de la reconnaissance d'un génocide des Grecs d'Asie Mineure (1919-1923). La construction de ces monuments est liée à l'aménagement de lieux publics (88%) ou privés (12%) dans des espaces urbains à l'initiative du milieu associatif (86%) ou des services publics (14%). Cette iconographie politique, s'est appuyée sur une législation adéquate instituant des cérémonies de commémoration à deux dates anniversaires (19 Mai et 14 Septembre) qui, marquant le début de massacres, ont incontestablement favorisé l'aménagement de monuments dans les espaces publics.

Ces monuments qui véhiculent des représentations de l'Hellénisme d'Asie Mineure et de la Thrace Orientale (figures et scènes emblématiques, personnages historiques) privilégient les thématiques de la lutte héroïque des résistants armés (12 monuments) et des personnages historiques (6 monuments) par rapport aux thèmes du déracinement, de l'exil, des "patries perdues" et de l'installation dans les nouvelles patries (4 monuments au total).

Ces représentations se trouvent plus fréquemment construites avec la combinaison de marbre et de bronze (52%) ou de marbre seul (30%), car il y a chez les promoteurs le désir de construire des œuvres durables de façon à transmettre la mémoire de ces événements aux générations suivantes.

Le financement de cette iconographie politique reste une question importante car l'argent public en est l'élément principal. Dans cette opération de financement, l'État et le milieu associatif se présentent comme les deux acteurs principaux. L'État se trouve de fait à l'origine

de l'ensemble de ce financement; il est en effet impliqué de manière directe (structures gouvernementales, Ministères, Préfectures, Mairies) et indirecte (versement des subventions aux associations et aux fondations de l'Hellénisme réfugié). Cette double implication reste évidente dans le cas d'un financement pluriforme (d'une seule source, de deux ou trois sources), d'un partage inégal entre l'État et le milieu associatif (42%#58%, 86%#14%, 60%#40%). On peut estimer qu'en général l'État et le milieu associatif se partagent également les parts de ce financement (50%=50%).

L'aspect cérémoniel (inauguration des monuments et cérémonies commémoratives) constitue à la fois un acte symbolique (acte de mémoire) et un acte politique aussi (praxis). Car ce mécanisme de mémoire constitue un enjeu pour l'image du pays à l'étranger (diaspora) mais aussi au niveau national (pressions politiques, participation des hommes d'État aux cérémonies inaugurales et commémoratives).

Cette iconographie politique qui recourt à un mécanisme de mémoire, est gérée par l'État et diffusée à partir d'une production académique (publications des Universités, des Archives Nationales, du CNRS grec), de manifestations culturelles (cérémonies d'inauguration, commémorations annuelles) et de la construction de monuments-symboles, la totalité du territoire dit "national" étant concernée.

C) Une iconographie religieuse

L'exemple de l'iconographie religieuse le plus significatif parmi les quatre groupes principaux de réfugiés d'Asie Mineure, reste celui des Grecs Pontiques. Entre 1950 et 1980, les Grecs Pontiques ont reconstruit leurs cinq principaux monastères (Panagia Soumela, Saint Georges Peristereota, Saint Jean Vazelon, Panagia Goumera, Saint Théodore Gavras) en Macédoine (départements de Thessalonique et de Veria). Ils ont ainsi reconstitué les "noyaux spirituels" du Pont, à forte valeur identitaire, dans les "nouvelles patries".

Pour la construction de ces monastères, des sites naturels similaires à ceux des territoires d'origine à forte valeur identitaire furent choisis avec l'objectif de faire référence à ces derniers par l'emplacement¹⁴. C'est-à-

14. M. Bruneau, "De l'icône à l'iconographie, réflexions sur l'origine byzantine d'un concept gottmannien", *Annales de Géographie* 616 (2000) 563-579, voir p. 565.

dire que le site de ces monastères successifs se trouve toujours au sommet d'une montagne entre le ciel et la terre.

Dans le cadre de la reproduction d'une iconographie pontique, il était nécessaire que l'aménagement de ces hauts lieux ne se limite pas simplement au choix du site naturel et de la construction, mais s'étende aussi à la mise en place d'un symbole tel qu'une icône, autour de laquelle la vie religieuse dans les "nouvelles patries" s'organise.

L'exemple du monastère de Panagia Soumela sur le mont Vermion reste significatif. Outre son site exceptionnel, au sommet du Vermion, son icône mythique, la Vierge de Soumela, occupe une place centrale dans l'iconographie des Grecs Pontiques grâce à son histoire légendaire, à son rôle symbolique associant l'Église au pouvoir temporel, et son pèlerinage annuel (15 Aout). L'icône de la Vierge de Soumela est devenue le point focal de l'iconographie pontique et le symbole de leur unité¹⁵. De même elle constitue le centre de l'iconographie pontique en diaspora aussi, puisque deux copies de la Vierge de Soumela furent envoyées aux États-Unis (1988) et en Australie (1967) avec l'objectif de reproduire les pèlerinages annuels (New York, Keilor) pour les Grecs Pontiques qui vivent en diaspora¹⁶.

Les caractéristiques géographiques tout à fait exceptionnelles de ce haut lieu que constitue le mont Mela (forêt dense, emplacement sur une falaise abrupte, position dominante) n'ont pas de véritables équivalents en Grèce car l'exubérance de la nature sub-tropicale et la profondeur des vallées escarpées des Alpes Pontiques restent des particularités propres au Pont. Pour cette raison les photos du monastère initial et de son site, largement répandues en diaspora dans le milieu associatif, sont devenues un autre élément de l'iconographie religieuse pontique¹⁷.

Cette icône de la Vierge de Soumela, symbolisant à la fois l'identité grecque pontique et l'Orthodoxie, a été le point de départ dès 1952 de la renaissance ou de la naissance de cette identité en Grèce, mais également en diaspora. La construction d'une iconographie politique fondée sur le mécanisme de la mémoire collective à partir des années 1960, le développement de la vie associative à partir des années 1970 et la réappari-

15. *Ibid.*, p. 568.

16. *Ibid.*, p. 567.

17. *Ibid.*, p. 569.

tion de congrès pan-pontiques à partir de 1985 contribuèrent à enrichir cette iconographie religieuse avec des éléments culturels (lyre, théâtre, chorégraphie spécifique), politiques (monuments de commémoration, cérémonies inaugurales et commémoratives, cartes) et nationaux (drapeaux).

III) *L'iconographie ou le lien identitaire*

L'exemple significatif des Grecs d'Asie Mineure révèle la manière dont s'est constituée l'iconographie (au sens gottmannien) d'un peuple en diaspora. Cela passe par l'aménagement de nouvelles localités, de hauts lieux et de lieux de mémoire. Ces processus qui ne s'accordent nullement dans le temps entre eux, ont permis également à ces réfugiés une affirmation identitaire dans les domaines de l'organisation sociale, du politique et du religieux. Toutefois l'élément religieux, représenté par l'icône de la Vierge de Soumela, image symbole, s'est diversifié et enrichi d'éléments culturels (lyre, théâtre, chorégraphie spécifique) et politiques (pèlerinage du 15 Août au sanctuaire de Panagia Soumela, cérémonies de commémoration du 19 Mai et du 14 Septembre en mémoire des victimes de 1919-1922).

Un retour aux sources byzantines du concept d'iconographie permet de lui conserver toute sa spécificité à savoir le lien à une ou à plusieurs images auxquelles est conférée une sacralité dans laquelle le politique, le culturel et le religieux sont en étroite communion. Actuellement nous sommes en présence d'une véritable "stratigraphie iconographique" car "*les anciennes iconographies n'ont jamais disparu complètement*"¹⁸. Ainsi l'iconographie des réfugiés d'Asie Mineure se superposent aux iconographies slaves, turques et albanaises d'autrefois sur le territoire national de la Grèce actuelle. Car le processus de l'identification des hommes à un "espace nommé" est semblable à celui de la mise en place d'une iconographie à cause de son aspect de construction mentale; il l'emporte sur les iconographies ou l'identification des hommes par rapport à un "espace vécu"¹⁹. Dans cette construction mentale s'ajoutent l'Orthodoxie à partir du XVIIe siècle et l'idéologie de l'État-nation

18. G. Prévélakis, *Les Balkans: Culture et géopolitique*, Paris 1994, pp. 89-103; Voir aussi G. Prévélakis - A. L. Sanguin, "Jean Gottmann (1915-1994), un pionnier de la géographie politique", *Annales de Géographie* 587 (1996) 73-78.

19. R. Pourtier, *op.cit.*, p. 295.

à partir du XIXe et du XXe siècles, qui sont deux composantes essentielles de l'iconographie actuelle. Leur superposition accompagna le passage des nations "diasporiques", les millet ottomans, aux nations territoriales contemporaines.