
Lin-coton : l'étoffe d'une communauté partagée

Marc Aymes

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/916>

DOI : [10.4000/labyrinthe.916](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.916)

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 22 juin 2005

Pagination : 111-120

Référence électronique

Marc Aymes, « Lin-coton : l'étoffe d'une communauté partagée », *Labyrinthe* [En ligne], 21 | 2005 (2), mis en ligne le 23 février 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/916> ; DOI : [10.4000/labyrinthe.916](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.916)

LIN-COTON :

l'étoffe d'une communauté partagée

Marc AYMES

Les « communautés » peuvent tracer des histoires, receler des universaux. Elles entendent aussi départager les hommes : à chacun sa communauté.

Ce qui est en jeu, ce n'est plus cette fois quelque « nation » indécidable, mais un principe de cohésion et de différence sociales. Il décrit, dans l'Orient d'avant les nations, un monde d'identités et de sociabilités dissociées. Musulmans, non-musulmans. De telles séparations s'inspirent, non sans raisons, des statuts instaurés, reconnus et légitimés par les autorités d'alors – qu'ils soient fiscaux, judiciaires ou religieux¹. Et à ce titre, assurément, elles mettent en forme des catégories culturelles qui irriguent un vaste lot d'identités sociales. Cependant, les statuts sont animés et traversés d'une vie qui les excède, les suspend, les tourne. Et, à ce titre, assurément, elles mettent en forme des catégories culturelles qui irriguent un vaste lot d'identités sociales. Cependant, les statuts sont animés et traversés d'une vie qui les excède, les suspend, les tourne. Et, « [d]ans leurs projets concrets et leurs arrangements sociaux, informés des significations reconnues des êtres et des choses, les hommes font courir des risques empiriques aux catégories culturelles². » Envisageons qu'une telle prise de risques travaille, aussi bien, les catégories de la « communauté ». ➔ « La communauté, un universel sociologique ? » ◀

1. Par où l'on en revient, toujours, au mot clé « *millet* ». Aussi, dans la terminologie administrative ottomane du XIX^e siècle, une distinction consacrée oppose-t-elle « gens de l'islam [*ehl-i islâm*] » et « sujets non-musulmans [*re'âyâ ou zimmi*] ».

2. Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1989, p. 9.

L'hétérodoxe et l'apostat

En mai 1842, quelques mois après son arrivée à Chypre, le consul de Grande-Bretagne James Lilburn transmet au *Foreign Office* un rapport détaillé. « Il sera de votre devoir – lui avaient intimé ses supérieurs lors de sa prise de fonctions – de saisir toute occasion favorable pour collecter et me transmettre tout complément d'information utile ou intéressant que vous seriez à même d'obtenir³. » Or, voici l'une des informations utiles ou intéressantes que le consul estime opportun de rapporter, concernant les habitants de Chypre :

Parmi ceux qui sont enregistrés en tant que Turcs, beaucoup sont en réalité des chrétiens, qui, à différentes époques, du fait de diverses Persécutions, ont adhéré aux rites du Mahoméтанisme ; cependant, bien qu'ils vivent dans les mêmes Villages et soient associés aux Turcs, on ne sache jamais qu'ils se marient avec eux. Ces gens fréquentent la Mosquée en public, et l'Église grecque en privé ; bref, ils agissent conformément à toutes les cérémonies et obligations des deux religions⁴.

Aussitôt, la distinction entre « musulmans » et « non-musulmans » se brouille. Et si Lilburn ne semble pas avoir entendu ou relevé le nom donné aux individus en question, son successeur, Niven Kerr, nous le dévoile : on les appelle les « Linobambaca », littéralement (en grec) les « lin-coton ». Kerr juge lui aussi opportun d'explorer la singularité de ces populations : à l'origine, explique-t-il dans sa dépêche du 3 août 1844, il s'agit de catholiques romains convertis à l'islam à l'époque des « guerres de Famagouste », lors de « l'invasion des Turcs » (en 1570) ; mais beaucoup sont également, selon ses informations, des descendants de « Grecs », convertis à différentes périodes. Ils sont dispersés dans toute l'île, représentant en tout une population de 2 000 à 2 500 âmes ; se marient entre eux (d'abord lors d'une cérémonie privée avec un prêtre orthodoxe, ensuite publiquement « selon la loi turque ») ; font baptiser, mais aussi circoncire (« à l'âge opportun ») leurs enfants ; se

3. Public Record Office (Londres), FO 78/450, f. 293-294 (Palmerston à Lilburn, esquisse n° 1, 16 août 1841).

4. FO 78/497, f. 204 v° (Lilburn, « Report on the Produce and Trade of the Island of Cyprus », 26 mai 1842).

réunissent pour des messes nocturnes dans les églises; mangent du porc, boivent du vin⁵...

En quelques lignes, ces deux descriptions brossent ainsi une sorte de portrait-type des « lin-coton », jalonné par les mêmes lieux communs : la conversion perdue dans la nuit de l'histoire ; la discrétion géographique et sociale ; le folklore d'une duplicité. En quelques touches, le cas des « lin-coton » laisse entendre la musique d'un savoir se distinguant de la partition des communautés confessionnelles.

Il y a lieu cependant de s'interroger : qu'est-ce qui motive l'intérêt des consuls pour les « lin-coton » ? qu'est-ce qui informe leur écriture concernant ces derniers ? Plutôt que la parole d'invisibles informateurs locaux, il semble qu'un style venu d'ailleurs préside à cette écriture : le style des affaires d'« apostasie », et de la dramatisation de la ligne de partage entre musulmans et chrétiens, dont regorgent les correspondances des ambassades européennes à Istanbul au milieu XIX^e siècle. En 1844, en effet, le représentant britannique à la Sublime Porte, Stratford Canning, obtient du sultan « une déclaration impériale » aux termes de laquelle « la peine de mort pour apostasie de l'islam ne serait plus appliquée aux musulmans qui, chrétiens convertis, souhaitent revenir à leur foi d'origine⁶ ». Cette question des « apostats » est l'un des sujets à propos desquels, au milieu du XIX^e siècle, les pressions diplomatiques exercées auprès du gouvernement ottoman par les puissances européennes ont suscité le plus d'histoires, le plus de phrases. Or, les consuls en poste à Chypre ont bien connaissance de cet enjeu. En juin 1844, Niven Kerr accuse réception en ces termes d'une circulaire transmise le 26 mars à l'ensemble de ses collègues par Canning : « [Je] me permets, avec tout le respect que je vous dois, de féliciter Votre Excellence pour la tolérance que vos efforts ont assurée aux apostats de l'islamisme⁷. » La suite est plus significative encore : Kerr estime opportun, dans la foulée, d'informer Canning qu'« à Chypre des « villages entiers » sont habités par des « Grecs musulmans », et que « nombre d'entre eux se prévaudront probablement du bénéfice obtenu pour eux par les récentes négociations de Votre Excellence, lorsque les

5. FO 95/102, f. 460 v^o-461 (Kerr à Canning, n^o 3, 3 août 1844).

6. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 45.

7. FO 195/102, f. 454 (Kerr à Canning, n^o 1, 4 juin 1844).

garanties quant leur sécurité le cas échéant auront été largement diffusées⁸». Ce rapprochement témoigne du lien établi entre la dramatisation de l'« apostasie » et l'attention portée aux « lin-coton » : en dernier ressort, la trace de l'hétérodoxie se plie à une écriture dramatisée par le partage des communautés.

Après coup, le renégat

Et pourtant... – pourtant cette concession se heurte à une complication de la figure de l'« apostat » même. Il en va ainsi dans l'affaire dont rend compte l'agent consulaire de France, Théodore Göepp, fin mai 1846 :

Une femme Grecque Raya⁹, Hélène Constantinidi, avait été obligée de se faire Turque pendant la guerre de l'indépendance [grecque, de 1821 à 1830] : depuis elle a été mariée à un Turc [*ici, après coup, a été ajouté le mot suivant :*] renégat, trois filles qui sont nées de ce mariage passaient comme Turques dans le pays quoique baptisées secrètement¹⁰.

Göepp explique ensuite avoir fait en sorte que la personne parvienne à « quitter Chypres [*sic*] pour aller rejoindre son frère qui occupe à Athènes une position honorable¹¹ ». Voilà, conclut-il, « une affaire délicate que j'ai eu à traiter ici et qui me semble terminée ». Mais détournant la citation, je dirais plutôt de cette dépêche : voilà une lecture délicate et qui me semble interminable. Que s'y passe-t-il en effet ? À trois reprises il est question de devenir « Turc », chaque fois sous un jour différent. Par la force : « obligée de se faire Turque ». Par abjuration : « un Turc [*mot ajouté après coup :*] renégat ». Par la feinte : « passaient comme Turques ». Et aussitôt lu, ce triptyque se délite, les termes se superposent et se confondent – notamment sous l'effet du terme « renégat », qui, rajout postérieur au premier texte écrit, joue le rôle d'un quasi-réactif chimique. « Renégat » : mais alors se pourrait-il que

8. *Ibid.*

9. Pour « *re'âyâ* », c'est-à-dire sujet non-musulman du sultan ottoman.

10. CPC, Turquie, La Canée, vol. 1, f. 236 (Göepp à Guizot, n° 5, 30 mai 1846). Voir aussi FO 195/102, f. 559 et v^a (Kerr à Canning, 7 juin 1846) : Hélène Constantinidi s'était d'abord adressée au consul de Grande-Bretagne, qui s'est refusé à lui accorder son aide.

11. CPC, Turquie, La Canée, vol. 1, f. 236v^a (Göepp à Guizot, n° 5, 30 mai 1846).

l'homme, comme son épouse, ait été converti par la force « pendant la guerre de l'indépendance » grecque, et présente de ce fait le profil des « apostats de l'Islamisme » dont Canning a obtenu la protection ? ou bien que lui aussi – qui sait ? – passe pour musulman sans avoir renoncé totalement aux pratiques de la religion abjurée ? Rien n'exclut non plus, cependant, que sa conversion à l'islam ait été choisie, et définitivement. Le « renégat » incarne ainsi une figure aussi indécidable et réversible que les personnages dessinés sur les cartes à jouer d'aujourd'hui : tout à la fois « apostat » en puissance et, à l'inverse, converti sans retour ni secret. Au croisement du temps des « apostats » et de celui des « lin-coton », il fait surgir « un mot, un événement, une séquence signifiante sortis de “leur” temps, doués du même coup de la capacité de définir des aiguillages temporels inédits, d'assurer le saut ou la connexion d'une ligne de temporalité à une autre¹² ». Et ce contretemps ouvre une brèche dont l'espace n'affecte pas simplement l'écriture des consuls : il touche au vif des « communautés » dont nos savoirs avaient tracé les frontières. Ainsi le mot « renégat » vient disputer à l'histoire des « communautés » la netteté de ses partages.

Je dis bien *disputer* : car, dans le même mouvement, il épouse les contours qu'il met en péril. Rappelons la phrase d'un consul de France à Chypre, Jérôme Méchain, racontant les vexations dont est victime la population chypriote au plus fort de la guerre d'indépendance grecque, à l'été de 1829 :

Ce qui est bien à remarquer, Monseigneur, c'est que les spoliations ; les tortures à la perception des droits ; les pendaisons ; les vexations imposées au commerce européen à Larnaca, sont conseillées, provoquées, ou mises à exécution par des Grecs ou des Grecs renégats¹³.

Et puis, rappelons encore la rencontre, en 1838, du missionnaire américain Lorenzo Warriner Pease avec le dénommé Hürchîd Ağa, personnalité en vue de la bonne société locale : « Le nom chrétien de l'Aga – précise Pease – est Andreas Solomonidis, et son nom turc est

12. Jacques Rancière, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel* 6 (1996), p. 67-68. Et sur les enjeux d'historicité afférents, voir Marc Aymes, « Historicités », *Labyrinthe* n° 17 (hiver 2004) : Jacques Rancière *l'indiscipliné*, p. 65-68.

13. CCC, Larnaca, vol. 17, f. 173 v^o 174 (Méchain à Portalis, n° 2, 2 juillet 1829).

Mehmed Xourous¹⁴. » Cet homme, apprend-on par ailleurs, a compté (avec son frère Markos) parmi ceux qui « avant 1821 jouaient un rôle prédominant dans le fonctionnement de la “chancellerie” de l’Église [de Chypre], celle-ci coopérant étroitement avec le régime ottoman, formant en fait son épine dorsale dans la conduite des affaires publiques, en particulier financières¹⁵. » Andreas est ainsi cité dans les registres locaux de l’archevêché, en tant que « greffier du palais » (*grammatikos tou serayiou*), à partir de 1804 environ¹⁶. Ce mot *grammatikos* signifie, si j’en crois l’acception retenue dans cette source, que Solomonidis est chargé de perception fiscale : sous l’autorité de l’archevêque (d’où la mention par Kyrris de la « “chancellerie” de l’Église »), et sous la supervision du gouverneur ottoman de l’île, les *grammatiki* sont les agents chargés de collecter les impôts, après que le montant en a été déterminé et consigné dans les registres de l’administration ecclésiastique¹⁷. Andreas Solomonidis compte ainsi parmi ces laïcs « qui revendiquent, à travers leur position dans l’ordre public ottoman, le partage du pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique sur les Grecs orthodoxes¹⁸ ». L’homme d’une « communauté » (*millet*) bien découpée, donc.

Vient cependant la guerre d’indépendance de la Grèce : « Autrefois Grec, [Andreas Solominidis] devint Turc en 1821, pour rester en

14. Rita C. Severis (éd.), *The Diaries of Lorenzo Warriner Pease 1834-1839. An American Missionary in Cyprus and his Travels in the Holy Land, Asia Minor and Greece*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2002, p. 877.

15. Costas P. Kyrris, « The Role of Greeks in the Ottoman Administration of Cyprus », dans *Praktika tou protou diethnous kyprologikou synedriou (Lefkosia, 14-19 Apriliou 1969)* [en grec], Nicosie, Nicolaou and Sons, 1973, t. 3, vol. 1, p. 172 (citant certains registres de l’archevêché de Chypre : XIII, 1811, et XV, 1818).

16. *Ibid.*, p. 172 ; et Aristeides L. Koudounaris, « Du nouveau sur la famille des convertis à l’islam Andreas et Markos Solomonidis » [en grec], dans *Epatiris tou Kentrou Epistemonikon Eurou* XIII-XVI, 1 (1984-1987), (1984-87), p. 463.

17. D’après George Dionysiou, « The Implementation of the Tanzimat Reforms in Cyprus (1839-1878). An Assessment of the Greek and Ottoman Evidence from Local Sources », Univ. of Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, Master of Letters thesis [non publiée], 1995, f. 8.

18. Athanasia Anagnostopoulou, « Les rapports de l’Église orthodoxe avec le Kapudan Pacha (fin du XVIII^e-début XIX^e siècle) », dans Zachariadou, Elizabeth (dir.), *The Kapudan Pasha, his Office and his Domain [Actes des Halcyon Days IV, Rethymnon, 7-9 janvier 2000]*, Rethymnon, Crete Univ. Press, 2002, p. 281.

Lin-coton : l'étoffe d'une communauté partagée

vie¹⁹ » ; lui et son frère sont de ceux qui alors « se firent musulmans afin de ne pas être exécutés²⁰ ». Dans les archives du consulat de France des années 1830, ce récit se complique : « Khurchid-aga » devient un « Grec renégat, auteur, dit-on, de la mort donnée à l'Archevêque et à trois Évêques en 1821²¹ ». Aussi friable qu'infalsifiable eu égard à l'état fragmentaire des indices disponibles, cette dernière allégation témoigne à tout le moins, par « on-dit » interposé, du jeu de bascule auquel nous entraîne cette figure de « renégat ». De fait :

Encore après leur conversion, Andreas-Hürşid [*sic*] et Markos-Ahmed [...] continuèrent à jouer un rôle de premier plan au sein de la chancellerie [de l'Église], et Hürşid gagna même en importance puisqu'il semble être devenu le délégué personnel du gouverneur turc [*sic*] dans son marchandage avec la « Communauté des Rayahs » [*Koinon Reayiadon*]²².

Ce n'est pas tout : Hûrchîd Ağa apparaît, concomitamment, comme une cheville ouvrière du « monopole de tous les produits de l'Isle » instauré par quelques-uns sur le commerce de Chypre au milieu des années 1820²³. Or, il n'est pas sans intérêt de relever les autres principaux artisans de cette lucrative mainmise : il y a le représentant consulaire de la Prusse à Chypre, Giacometto Mattei ; le dénommé Georges Lapierre, un Français en rupture de ban enrichi au Levant ; enfin le gouverneur de Chypre lui-même, Es-seyyid el-hâc Mehmed Ağa. Cette association de personnalités, en même temps qu'elle confirme l'intégration perpétuée et accrue d'Hûrchîd Ağa aux réseaux de pouvoir locaux, offre de ceux-ci un instantané qui en révèle les anamorphoses.

19. Rita C. Severis (éd.), *op. cit.*, p. 542.

20. Costas P. Kyrris, art. cit., p. 172.

21. CCC, Larnaca, vol. 18, f. 345 (« extraits du registre de la correspondance officielle du consul de France en Chypre », Vasse de Saint Ouen, pièce A, 19 mars 1835).

22. Costas P. Kyrris, art. cit., p. 172. Un commentaire s'impose sur cette expression « *Koinon Reayiadon* » : Kyrris cite ici une mention manifestement rencontrée dans les registres fiscaux de l'archevêché de Chypre, sans que l'on puisse pour autant en déduire ce qu'elle dénote exactement. Ainsi laissé en suspens, je risquerai l'hypothèse *a minima* suivante : l'expression renvoie principalement à un mode de classification fiscale ou administrative – plutôt qu'à un principe global de structuration sociale. ► « Minorité/communauté... » ◄ Le fait de privilégier une acception administrative exprime ma réticence à ériger précipitamment des noms en principes constitutifs de « communautés ».

23. CCC, Larnaca, vol. 18, f. 326 v^o (Vasse de Saint Ouen, n° 2, 13 novembre 1834), pour la citation. Ce « monopole » n'est jamais l'occasion que de mentions elliptiques, si bien que ses modalités exactes demeurent imprécises.

On ne peut alors que constater à quel point il serait vain de marquer le trait des lignes de partage religieuses : sous la poussée des pouvoirs traversant la société locale, ces lignes ne se dessinent pas davantage qu'en discrets pointillés.

Et puis l'innommé

Telle quelle, cette conclusion relève une difficulté plus qu'elle ne l'aplanit. Il suffit pour s'en convaincre de lire la version qu'en offre Costas Kyrris :

Le modèle de solidarité entre les familles nobles [*sic*] islamisées et hellénisées, ou des branches de telles familles, réapparaît régulièrement, et signale le caractère conventionnel de l'islamisation y compris jusqu'aux tout derniers jours de la domination ottomane²⁴.

On note bien sûr aussitôt, en écho à des réflexions proposées plus haut, combien ces lignes participent de l'écriture d'une histoire puissamment nationale ➤ «La communauté d'historicité...» «← : à quelles autres conditions devient-il possible d'articuler en diptyque les termes *islamisé* et *hellénisé*²⁵, de rendre l'un si curieusement complémentaire de l'autre ? et pourquoi sinon souligner à ce point la superficialité de l'islam chypriote ? Cependant, le propos de Kyrris présente un caractère profondément paradoxal, qui l'entraîne en définitive au-delà de la pensée de son auteur. Quand il écrit «*muslimized and hellenized*», Kyrris veut manifestement indiquer une dichotomie de deux univers culturels ou sociaux séparés ; ainsi, dans l'extrait cité, tout se passe comme si les relations inter-familiales mises en évidence devaient être comprises sur le mode de l'exception, du défi à la familiarité d'une séparation nettement découpée. Les hommes dont parle Kyrris sont, comme on dit, des « passeurs », des « médiateurs ». Un léger déplacement de perspective suffit pourtant à décider une autre lecture possible : et si le *and*, dans «*muslimized and hellenized*», était entendu non

24. Costas P. Kyrris, art. cit., p. 168.

25. Kyrris identifie ailleurs *hellenisé* à « grec orthodoxe » (*ibid.*, p. 165 : « Hellenized or Greek

Lin-coton : l'étoffe d'une communauté partagée

comme un fin et exceptionnel trait d'union entre deux mondes, mais comme l'épaisseur d'une intersection indéfinie ? zone de recouvrement, plutôt que ligne-frontière ?

C'est alors que l'idée d'une certaine « convention » des appartenances religieuses peut être emmenée hors du cercle étroitement national tracé par Kyrris. Et une telle exfiltration intervient à point nommé pour résoudre la difficulté de ce cercle à comprendre les trajectoires de « renégats ». Soit le cas d'Andreas Solomonidis-Hûrchîd Ağâ : qu'il fût musulman de « convention » ou non, nous ne le saurons jamais (ni d'ailleurs ce qu'il faudrait au juste entendre par là, le cas échéant) ; qu'il fût et demeurât « hellénisé » par-delà la conversion, certainement – mais de ces « Hellènes » que la langue ottomane de l'époque (et le turc chypriote d'aujourd'hui également) appelle *Rûm*, en travaillant à les distinguer des « Grecs » au sens national, les *Yûnânî*. L'enjeu essentiel cependant est ailleurs : un tel « renégat » est-il un « passeur » entre deux mondes, ou est-il l'homme d'un monde et d'un seul ? arpenteur des communautés imaginées d'un « système de *millet* », ou figure clé d'une seule et même communauté, mettant en péril les catégories, « qu'elles soient nationales, religieuses ou, dirions-nous aujourd'hui, “idéologiques”²⁶ » ? Je tiens pour possible qu'une telle communauté au singulier, communauté *sans nom*, ait elle aussi été imaginée.

14 JUILLET 1974. Présent en ce jour de mariage à l'église du village de Vatili, Pierre-Yves Péchoux note sans surprise la participation de Chypriotes turcs de la région à la cérémonie religieuse. Il ajoute : « L'observance de telles formes de civilité restait [...] commune à Chypre, sans que l'on doive rattacher ces manifestations de sociabilité aux divers syncrétismes religieux observables par ailleurs²⁷. » De fait, souligne-t-il,

Vatili était alors, et pour quelques jours encore, un village doublement mixte, habité à la fois par des Grecs et des Turcs, dont les uns vivaient principalement de céréaliculture tandis que d'autres s'étaient spécialisés dans

26. Christine Philliou, « Mischief in the Old Regime : Provincial Dragomans and Social Change at the Turn of the Nineteenth Century, *New Perspectives on Turkey*, 25 (2001), p. 104.

27. Pierre-Yves Péchoux, « Identité villageoise à Chypre », dans *Chypre : la vie quotidienne de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Musée de l'Homme, 1985, n. 9, p. 201.

l'élevage des brebis. Et, à vrai dire, les différences que fondaient les rattachements linguistiques ou religieux étaient moins nettement marquées que celles qui s'enracinaient dans l'usage quotidien de techniques différentes et d'usages de l'espace distincts²⁸.

Infrastructure primant la superstructure ? L'important ici est plutôt de percevoir le chatoiement singulier d'une communauté innommée, où les linéaments pointillés des « rattachements linguistiques ou religieux » scintillent aussi souvent qu'ils s'effacent, tracent des parcours mais soudain ceux-ci les traversent ou les ignorent.

Alors, sans doute cette communauté anachronique connaît-elle, dans le tumulte des revendications nationales et des crispations religieuses, des départs que rien ne peut ramener au même, des ratures ineffaçables, des séparations irrémédiables. Ne prenons pas trop au sérieux, cependant, les frontières que se tracent les communautés nommées. L'inquiétude silencieuse des archives dévoile les risques de la non-concordance, du reniement, et ces risques laissent imaginer le temps partagé d'une communauté fugitive. Ce monde qu'on croyait perdu se tient devant nous, en cet été 1974. « Pour quelques jours encore » ?

28. *Ibid.*, p. 189-190.