



HAL
open science

Construction d'un discours prophétique pendant la Pâque samaritaine : annonce d'une paix future entre Israéliens et Palestiniens sur le mont Garizim

Fanny Urien-Lefranc

► **To cite this version:**

Fanny Urien-Lefranc. Construction d'un discours prophétique pendant la Pâque samaritaine : annonce d'une paix future entre Israéliens et Palestiniens sur le mont Garizim. CNRS Editions. Penser la fin du monde, , 2014, 9782271080530. hal-04647408

HAL Id: hal-04647408

<https://hal.science/hal-04647408>

Submitted on 17 Jul 2024

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

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

Construction d'un discours prophétique pendant la Pâque samaritaine : Annonce d'une paix future entre Israéliens et Palestiniens sur le mont Garizim

Fanny URIEN-LEFRANC

Le 17 avril 2011 (jour de la Pâque), Benyamim Tsedaka, qui se présente comme un historien du samaritanisme ainsi que comme le représentant de la communauté à l'étranger, expliqua à un groupe d'étudiants qu'il recevait dans son salon : « Nous pensons que le restaurateur, le "prophète comme Moïse" arrivera à la fin des temps et retrouvera le tabernacle. La paix est notre désir, en fait ce n'est pas qu'un désir car nous mobilisons tous nos efforts pour qu'elle arrive. Les Samaritains sont la seule entité qui ait de bonnes relations avec tout le monde. Nous faisons le sacrifice sur le mont Garizim qui est le lieu de culte originel. Le temple de David et Salomon est apparu bien après. » Puis il parla de la Pâque : « les Samaritains reconstruisent un rituel qui date de plusieurs millénaires, comme Charlton Heston dans *Les dix commandements*, même si je ne suis pas sûr que Cecil B. DeMille ait vraiment reconstitué le rituel comme nous le faisons. C'est pourquoi nous sommes les plus photographiés dans le monde, car les gens veulent être les témoins du sacrifice originel, du vrai (...) Et vous pouvez le remarquer, il y a des gens du monde entier, comme dans votre groupe, des gens viennent de toutes les nations du monde. Dans

le *Livre de Michée*, il est écrit qu'à la fin des temps Jérusalem sera la cité de la paix (...) Mais ça ne s'est encore jamais réalisé là-bas. Jérusalem est toujours un lieu de conflit, pas seulement entre Arabes et Juifs, mais aussi parmi les chrétiens (...) Mais ici, cette prophétie est exaucée aujourd'hui. Vous les verrez tous ensemble, particulièrement les officiers israéliens et palestiniens, vous les verrez se parler, se tenir ensemble et même rigoler ensemble. En paix. Peut-être que demain, ils s'affronteront à nouveau. Mais aujourd'hui, ils sont en paix, et c'est aussi notre contribution à la paix. »

Les Samaritains, groupe religieux affilié au judaïsme, forment aujourd'hui une communauté de 750 personnes, les unes vivant dans un quartier de la ville de Holon, près de Tel-Aviv (Israël), et les autres dans le village de Kiryat Luza, situé sur le mont Garizim, près de Naplouse (Cisjordanie¹). Ils se présentent comme les descendants des anciennes tribus israélites du Nord, dont ils auraient intégralement conservé les rites, restés à leurs yeux inchangés depuis 3000 ans. La communauté est composée de six clans patrilinéaires². Tous revendiquent une filiation aux tribus bibliques de Manassé ou d'Éphraïm (les fils de Joseph), à l'exception du clan sacerdotal Kohen qui descendrait, selon eux, de la tribu des lévites.

Chaque année, pendant le mois de Nissan³, tous les membres de la communauté se rejoignent sur le mont Garizim, leur lieu de culte, pour fêter la Pâque, au cours de laquelle ils sacrifient ([h] *qorban pessah*) une cinquantaine d'agneaux – un par lignage – selon les

1. Dans la vie quotidienne, les Samaritains de Holon parlent hébreu et ceux de Kiryat Luza arabe, mais la majorité d'entre eux maîtrisent les deux langues. Dans cet article, j'utiliserai les caractères [a] pour arabe, [h] pour hébreu, afin d'indiquer la langue retranscrite.

2. J'emploie le terme « communauté » pour parler de l'ensemble des Samaritains, indépendamment de leur lieu de résidence (Holon et Kiryat Luza) et des divisions claniques. Il s'agit du terme utilisé par les Samaritains eux-mêmes : *qahilah* [h] et *tâ'ifa* [a]. Aux étrangers, les Samaritains se définissent parfois au moyen de l'expression hébraïque *Shomrim*, c'est-à-dire les « gardiens », et par extension les « gardiens de la Loi ».

3. Mois hébraïque qui correspond approximativement au mois d'avril.

prescriptions d'Exode 12. Présentée comme la reproduction à l'identique du rituel pratiqué par les Israélites aux temps bibliques, la cérémonie attire plusieurs milliers de visiteurs venus du monde entier (chiffre pouvant atteindre jusqu'à 10 000 personnes, comme en 2010). La Pâque est ainsi traversée par plusieurs registres. À la fois événement central de l'année liturgique samaritaine, elle constitue désormais un espace de représentation au cours duquel les Samaritains mettent en scène leur autochtonie, mais également un dispositif politique où l'armée israélienne est présente aux côtés de dirigeants palestiniens. La cérémonie, par les références symboliques et les modes d'expression du politique qu'elle contient, forme une « arène⁴ » obligeant les Samaritains à redéfinir les contours de leur identité. Cet exercice est d'autant plus complexe qu'une portion de la communauté est dotée d'une citoyenneté double, israélienne et palestinienne : en 1996, les Samaritains résidant à Kiryat Luza ont en effet obtenu la nationalité israélienne tout en étant autorisés à conserver leur appartenance nationale palestinienne ; les Samaritains de Holon nés en Israël ne possèdent, quant à eux, que la nationalité israélienne.

Depuis peu, la Pâque est le lieu d'une réactivation des traditions eschatologiques samaritaines. Elle est présentée comme le moment où se concrétise chaque année l'utopie messianique du rassemblement de *toutes les nations* sur le mont Garizim, première étape de l'annonce prophétique d'une ère nouvelle, faite de paix et de justice. Ce discours a émergé au début des années 2000 avec la publication d'un texte intitulé « The Prophecy of the End of days by the prophets of Judah is realized every Passover, at Kiryat Luza » dans le journal de la communauté *A.B. The Samaritan News*⁵. Le même article est ensuite publié une seconde fois en 2002 sur le site internet de l'éditeur⁶. Son contenu est désormais diffusé également aux touristes, lors des visites organisées pendant

4. Nous reprenons ici l'expression de John Eade et Michael Sallnow, 2000, p. 5.

5. Précisons que ce journal a été fondé par Benyamim Tsedaka et son frère Yefet en 1969.

6. Tsedaka, 2002.

la Pâque. Trois thèmes se dessinent dans sa rhétorique : l'ancienneté de la Pâque samaritaine, présentée comme « le rituel originel » ; la présence de ressortissants de « toutes les nations », et particulièrement de personnalités israéliennes et palestiniennes ; enfin, la sacralité du mont Garizim (opposé à Jérusalem), présenté comme le lieu eschatologique où adviendra la paix entre les peuples. La particularité de ces énoncés provient du fait qu'ils s'appuient sur des passages bibliques extraits de l'Ancien Testament (les Livres d'Isaïe et de Michée) qui n'appartiennent pas au canon samaritain⁷. Il s'agit d'un discours bien rôdé dont Benyamim Tsedaka serait le principal vecteur. Il repose néanmoins sur une tradition que les autres membres de la communauté formulent en ces termes : « À la fin des temps, lorsque tout le monde sera rassemblé sur le mont Garizim, la paix viendra ».

Cet article propose d'interroger la façon dont d'anciennes représentations – tel le rôle eschatologique du mont Garizim et du rituel pascal – se sont greffées sur un contexte social et politique contemporain exemplifié par le conflit israélo-palestinien, la singularité du statut politique des Samaritains, l'attractivité touristique de la cérémonie. Par ailleurs, j'analyserai également la façon dont cette rhétorique conférant une fonction eschatologique à la Pâque vient s'imbriquer à l'émergence d'une identité nouvellement revendiquée par les Samaritains, et qui les érige en médiateurs, voire en réconciliateurs du conflit israélo-palestinien.

Pour ce faire, je m'appuierai sur une enquête ethnographique menée de 2009 à 2011, durant laquelle j'ai pu observer la Pâque samaritaine, mener des entretiens avec les différents acteurs (prêtres, représentants, visiteurs locaux et étrangers, etc.) et accomplir un travail de contextualisation historique à partir des archives de l'État israélien, ainsi que d'articles de journaux produits par la communauté.

7. Le texte biblique samaritain n'est composé que des cinq livres de la Torah, qui diffèrent en plusieurs points de la version juive (par exemple au sujet du mont Garizim). Par ailleurs, les Samaritains ne tiennent pas compte des textes exégétiques rabbanites, ni de la tradition orale juive.

FONDATION D'UN LIEU DE CULTE

Des pèlerinages et des pierres

Le petit village de Kiryat Luza est composé en tout et pour tout d'une rue principale, entrecoupée de ruelles perpendiculaires conduisant à des lotissements. Cette rue mène au sommet du mont Garizim, lieu saint des Samaritains, désormais reconverti en site archéologique.

Les événements historiques et légendaires samaritains sont ancrés en des endroits très précis du sommet du mont Garizim. Le paysage sacré se compose de pierres qui sont, à la fois, des lieux de mémoire et de dévotion. Lors des pèlerinages (*Pessâh*, *Shavou'ot* et *Soukkot*), tous les membres de la communauté s'y rendent pour les embrasser et prier autour d'elles. Car, pour les Samaritains, le mont Garizim est le lieu le plus sacré qui puisse exister. Dans les traditions, il est défini, à la fois, comme la montagne la plus ancienne et la plus haute du monde – et située en son centre – ainsi que comme le lieu de création du monde et, donc, du paradis perdu. Sa latitude aurait été transmise par Moïse en même temps que les modes de calcul lui ayant permis d'élaborer le calendrier samaritain. Il possède donc un caractère cosmologique fort. Comment expliquer la focalisation dont il est objet ?

Fournir des éléments de réponse suppose de remonter le fil de l'histoire : l'antagonisme – parfois violent – opposant Juifs et Samaritains depuis leur séparation définitive au II^e siècle avant notre ère, porte avant tout sur la localisation du lieu saint, situé pour les uns à Jérusalem et, pour les autres, sur le mont Garizim.

Mont Garizim versus Jérusalem

Dans les traditions samaritaines, la séparation du judaïsme est attribuée à la déviance du prophète Élie qui, s'étant rebellé contre le grand prêtre, partit à Shiloh où il confectionna un nouveau tabernacle⁸. Cet acte serait à l'origine d'un bouleversement cosmo-

8. Cette croyance a été mise par écrit dans le livre des chroniques Samaritaines, *Kitâb al-Tarîkh*, rédigé par Abû l-Fath au XIV^e siècle.

logique témoignant de l'impact de cette rupture sur l'imaginaire collectif de la communauté. Élie est couramment présenté par les Samaritains comme un « faux prophète », s'étant fait passer pour « plus grand que Moïse » et « ayant simulé des miracles » dans le seul but de « tromper le peuple d'Israël ». Après cet événement, la séparation des deux groupes aurait entraîné une période de *fanuta* (de l'araméen, « se détourner »), c'est-à-dire de défaveur divine, dans laquelle nous nous trouvons encore aujourd'hui et qui s'achèvera par la venue du *taheb*⁹. Dans le *Tibat Marqe*¹⁰, sa venue est annoncée 6 000 ans après la création du monde. Il restaurera l'ère de *rahuta* (de l'araméen, « faveur ») et libérera la communauté de la domination étrangère. Dans la littérature samaritaine, cette période est progressivement associée à l'idée de « Second Royaume » et de domination des Samaritains sur le monde¹¹. Mille ans après la mort du *taheb*, la colère de Dieu se déchaînera à nouveau sur les hommes. Les nations du monde entier se rassembleront sur le mont Garizim : alors viendra le jour de la Vengeance et de la Récompense ([h] *yom niqam veshilem*) où Moïse jouera le rôle d'intercesseur devant Dieu pour son peuple. Toutes les choses de la Terre disparaîtront, excepté la « montagne sainte ». Le peuple d'Israël sera divisé en deux parties : les bons iront au *gan Eden* (associé au mont Garizim) et les autres seront brûlés vifs¹². Puis viendra le jour de la résurrection¹³. Si les traditions eschatologiques s'appuient particulièrement sur le *Tibat Marqe*, il est néanmoins difficile d'en rendre un récit uniforme tant elles sont le résultat

9. Le *taheb* (de l'araméen, « retourner », « faire de nouveau » ou « restaurer ») est un personnage eschatologique qui inaugure le millénium. S'il est parfois présenté par les Samaritains comme une figure messianique, sur le modèle du christianisme et de l'islam, il s'agit en réalité d'un personnage spécifique au samaritanisme, ayant été l'objet de nombreux façonnements au fil des siècles.

10. Ouvrage midrashique de référence, daté du IV^e siècle (mais il comporte des ajouts datant de siècles postérieurs. Anderson et Giles, 2005, p. 269-270). Il a été très souvent mobilisé dans les propos de mes informateurs samaritains, qui attribuent sa rédaction à Moïse.

11. Dexinger, 1989, p. 279.

12. Dexinger, 1986, p. 113.

13. La croyance en la résurrection semble être apparue au XVIII^e siècle (Dexinger, 1989, *op. cit.*, p. 284)

d'une série de constructions et de reconfigurations formulées dans des contextes précis. Pour Dexinger, l'eschatologie samaritaine aurait été construite en deux grandes phases, harmonisées durant l'époque médiévale : la première est reliée au terrestre avec l'arrivée du *taheb* et le rétablissement du culte ; la seconde est traversée par une dimension cosmologique avec les concepts de résurrection et de jour de la Vengeance et de la Récompense¹⁴.

Cette étiologie traditionnelle de la séparation des lieux de culte diffère sensiblement de celle des historiens¹⁵. Selon eux, il n'y a jamais eu schisme à proprement parler : trois phases chronologiquement distinctes auraient concouru à distinguer progressivement l'identité juive de l'identité samaritaine. Outre l'exclusion progressive des Samaritains du culte judéen, modernisé pendant la période exilique et la construction d'un temple sur le mont Garizim qui concurrençait directement le Temple de Jérusalem, ce serait surtout la destruction du Temple samaritain, en 110-111 avant notre ère¹⁶, par les troupes de l'hasmonéen Jean Hyrcan (grand prêtre du temple de Jérusalem) qui aurait marqué la rupture décisive entre les deux communautés. Comme l'explique Francis Schmidt : « Chacune d'elles emportait avec elle-même la conviction de détenir l'authentique mémoire ancestrale, de se réclamer du seul sacerdoce dont la légitimité était confirmée par les généalogies, d'être seule en possession d'une Torah révélée et non d'une Torah falsifiée, en un mot d'appartenir au vrai Yahvisme », d'où l'obligation d'une redéfinition de l'identité et de ses contours imposée à l'une et l'autre de ces communautés¹⁷.

Le mont Garizim dans l'identité samaritaine

L'importance croissante de Jérusalem dans le judaïsme a certainement contribué, par effet de miroir, à la construction du mont Garizim comme « emblème » central de l'identité samaritaine.

14. Dexinger, *ibid.*, p. 283.

15. Mor, 1989, p. 18.

16. Pummer, 2009, p. 129.

17. Schmidt, 1994, p. 121.

Les Samaritains lui associent la majorité des grands événements historiques et légendaires par un processus d'accumulation des croyances progressivement figées dans cet espace sacré. Mais s'ils maintiennent la pérennité de la religion, les lieux n'en constituent pas pour autant une matière inerte, leur sens étant transformé selon les préoccupations et conjonctures du présent. Progressivement, ils tendent à servir de réceptacle aux identités collectives et délimitent les territoires des groupes sociaux.

Les récits d'origine foisonnent, centrés sur les figures de Moïse et de Joseph, à propos de la libération des Hébreux et de la séparation des Samaritains des Juifs. Cette sélection de « souvenirs » met de côté d'autres pans de l'histoire, telle que la longue période diasporique des Samaritains¹⁸. Surtout, elle contribue à faire du lieu le référent absolu de l'identité. Car le mont Garizim « n'est pas un lieu comme les autres » ([h] *maqom aher*), il est « spécial » ([h] *meyouhad*), selon des affirmations fréquemment énoncées par les Samaritains. Pour certains, la montagne posséderait des facultés surnaturelles qui les protégeraient. E. Altif, un jeune homme de Kiryat Luza me racontait ainsi qu'il était arrivé des « choses étranges » à un Palestinien récemment installé sur la montagne. « Il ne nous aimait pas, il ne nous disait jamais bonjour par exemple. Il a d'abord eu des douleurs, puis il est tombé malade. Il ne pouvait plus travailler et il a dû revendre sa maison. Lorsqu'il est retourné habiter à Naplouse, tout cela s'est arrêté. Ce n'est pas le seul cas, il y en a eu d'autres, avant même que la communauté ne s'installe dans le village. Je ne peux pas l'expliquer, c'est vraiment étrange. Mais j'ai eu la sensation que c'était parce que le mont Garizim est uniquement le lieu des Samaritains. C'est comme ça, c'est ce que j'ai ressenti. »

Pendant des siècles, les Samaritains ont vécu dans Naplouse. Au milieu des années 1980, durant la première Intifada, ils se sont peu à peu installés dans des habitations construites au sommet du mont

18. Les Samaritains en diaspora se trouvaient dans tout le pourtour méditerranéen, principalement au Caire et à Damas, mais aussi à Gaza, Ashkélon, Césarée, etc. Cette période de diaspora prit fin au XVIII^e siècle.

Garizim, en partie financées par l'État israélien¹⁹. La montagne forme désormais le « monde » sacré et profane des Samaritains, séparé des sociétés israélienne et palestinienne.

Les tensions toujours plus vives autour des Lieux saints dans l'espace israélo-palestinien ont eu pour conséquence d'accentuer encore davantage l'attachement que lui portent les Samaritains. Les très nombreux récits mythiques dont il est l'objet permettent d'enraciner l'identité dans le territoire, en attestant l'antériorité des Samaritains et en légitimant ainsi leur présence. Mais ces représentations se heurtent à l'investissement du politique et aux tentatives d'appropriation du lieu.

TRANSFORMATIONS POLITIQUES AUTOUR DU VILLAGE

Les années 1990 marquent un tournant décisif dans l'histoire politique samaritaine. En 1992, sous la pression du parti Shass²⁰, les Samaritains résidant dans les territoires palestiniens sont exclus de la loi du Retour en raison d'un amendement promulgué en 1970²¹. Suite à cette décision, ils intentent une action en justice contre le ministère de l'Intérieur israélien devant la Cour suprême²². Leur mobilisation est couronnée de succès : en 1994, non seulement ils retrouvent le droit de bénéficier de la loi du Retour, mais ils recevront deux années plus tard la nationalité israélienne, tout en

19. La parcelle qu'ils occupent avait été achetée par le roi Hussein de Jordanie dans les années 1950, qui la leur remit ensuite gracieusement sous forme de *waqf* (bien de « main morte » selon la loi islamique).

20. Le Shass (« Séfarades orthodoxes pour la Torah ») est un parti religieux ultraorthodoxe.

21. La loi du Retour (*hoq hashvout*) permet l'octroi du statut d'immigrant à tout Juif. Les Samaritains, considérés comme partie intégrante du peuple juif par l'État israélien (mais pas par le rabbinat) bénéficient donc de cette loi depuis son adoption à la Knesset en 1950. L'amendement de 1970 étend ce droit aux membres de la famille d'un Juif (pour les cas de mariages mixtes par exemple) et introduit une définition de ce qu'être « Juif ». Ainsi, « est considéré comme Juif, celui qui est né de mère juive ou convertie au judaïsme, et qui n'est pas membre d'une autre religion » (article 4b). En 1992, l'État israélien décrète que les Samaritains ne répondent pas à ces critères.

22. « Samaritans request immigrants status », *A. B. The Samaritan News*, 13 mars 1992, p. 43.

étant autorisés à conserver, à leur demande, l'inscription nationale palestinienne. Ils possèdent dès lors deux cartes d'identité ; l'une israélienne, l'autre palestinienne. Ce statut juridique leur permet de se déplacer et de résider dans les deux territoires sans aucune restriction. Autrement dit, l'État hébreu accepte désormais de considérer comme citoyens des personnes résidant de façon permanente hors de son territoire.

À la suite des accords d'Oslo (1993), la Cisjordanie est divisée en trois zones : zone A sous-autorité palestinienne, zone B sous administration mixte et zone C sous contrôle israélien. En 1995, dans le cadre des accords intérimaires sur la Cisjordanie et la bande de Gaza (Oslo II), le petit village de Kiryat Luza et ses environs sont fragmentés entre ces trois zones administratives. Les ruines archéologiques (*Tell el-Ras*) au sommet du mont Garizim ainsi que le cimetière et les habitations des Samaritains de Holon sont placés en zone C. Le reste du village est en zone B, mais une fois passé les résidences samaritaines, la rue principale qui mène vers Naplouse est affectée en zone A. L'installation d'un *check point* en 2001 pendant la seconde intifada entérine la séparation de Kiryat Luza de la ville de Naplouse et la place *de facto* en zone sous contrôle israélien, bien qu'elle soit toujours considérée comme partie intégrante de la municipalité naplousie par l'Autorité palestinienne²³. Ces reconfigurations ont transformé le village en entre-deux territorial et politique. Les politiques d'appropriation du village samaritain ont pour objectif de contrôler un lieu à la fois hautement stratégique – car il surplombe Naplouse et le camp de réfugiés Balata – et touristique.

La Pâque samaritaine n'est pas épargnée par ce phénomène. Le rituel est comme pris en étau entre deux politiques de patrimonialisation : d'une part, de l'État israélien qui, depuis les années 1950, à l'initiative de Yitzhak Ben-Zvi²⁴, considère le samaritanisme

23. Pour cette dernière remarque, je m'appuie sur un entretien avec le responsable des relations publiques de la municipalité de Naplouse, le 12 avril 2011.

24. Second président de l'État israélien (1952-1963), Y. Ben-Zvi était très proche des Samaritains et leur a même consacré un ouvrage. Ben-Zvi, 1935.

comme faisant partie de l'héritage juif et donc national ; d'autre part, de l'Autorité palestinienne qui, dans la lignée du travail des premiers folkloristes palestiniens des années 1920, s'est largement investie dans l'entreprise de « résurrection » ([a] *ihyâ'*) d'un héritage ([a] *turâth*) commun, dans le cadre du projet de fondation d'un État²⁵. C'est dans cet élan que la Pâque samaritaine et, à travers elle, le passé mythique de la communauté ont été intégrés à l'histoire nationale en construction²⁶. Face à cette double tentative d'instrumentalisation politique de son héritage, la communauté samaritaine n'en reste pas pour autant passive.

La Pâque constitue, de surcroît, le moment où les responsables de la communauté expriment simultanément leur loyauté à l'État d'Israël et à l'Autorité palestinienne – en exposant leur fierté de servir dans l'armée israélienne tout en réaffirmant les liens profonds les unissant à leurs « frères palestiniens ». La cérémonie est, par ailleurs, étroitement surveillée par l'armée israélienne qui sélectionne le public palestinien autorisé à s'y rendre. Ces mesures ont des conséquences inéluctables sur le type de fréquentation de l'événement. Depuis quelques années, les Israéliens représentent donc la majorité du public et, parmi eux, les juifs orthodoxes venus des colonies alentours sont de plus en plus présents. Le nombre de Palestiniens, quant à lui, a sensiblement diminué depuis l'installation du *check point*²⁷.

Pourtant, paradoxalement, la Pâque est mise en avant par les représentants samaritains comme l'archétype d'une cérémonie dépourvue de tensions, tel l'unique moment où la rencontre d'Israéliens et de Palestiniens est rendue possible, sous les yeux d'un public étranger.

25. Aubin-Boltanski, 2007, p. 163-164.

26. Ces dynamiques de patrimonialisation menées par l'Autorité palestinienne s'observent également par la récente soumission à l'Unesco, en avril 2012, d'une demande d'inscription sur la liste du patrimoine mondial du « mont Garizim et des Samaritains ». Cette proposition comprend le village samaritain et le site archéologique, *Tell el-Ras*.

27. Le *check point* a été retiré pendant l'année 2012, mais exceptionnellement réinstallé à l'occasion de la Pâque 2013.

14^e JOUR DE NISSAN (17 AVRIL 2011),
JOUR DU SACRIFICE À KIRYAT LUZA

Dès la matinée du 14^e jour de Nissan, touristes et visiteurs locaux investissent la rue principale du village. Hormis les Israéliens et les Palestiniens, sont présents des Américains, des Japonais, des Allemands et des Coréens. Qu'ils viennent dans le cadre de visites organisées ou de façon individuelle, ils parcourent plusieurs kilomètres pour atteindre le village samaritain, situé dans un environnement difficile d'accès et peu touristique. De jeunes militaires israéliens en uniforme, fusils et appareils photo en bandoulière, se déplacent en tank pour assurer la sécurité du site. Mais ce sont des Palestiniens embauchés par les Samaritains qui, vêtus d'un manteau orange fluorescent, gèrent les entrées et sorties du public.

Vers 17 heures, les aînés, habillés de longues robes blanches, et les *Kohanim*²⁸, reconnaissables à leurs tuniques vertes ou bleues ceintes de bandes en soie blanche ou dorée, se frayent un chemin dans la foule pour accéder à la porte d'entrée principale. Ils portent un fez turc rouge sur la tête, recouvert d'un turban blanc et ont un bâton à la main²⁹. Le grand-prêtre se distingue par son *talit* ([h] châle de prière) à bandes bleues qu'il porte sur la tête. Ils sont tout de suite assaillis par des dizaines de journalistes et de photographes professionnels et amateurs. Les femmes samaritaines ne portent pas d'habits spécifiques. Les photographes leur demandent vigoureusement de rester *hors champ*, comme si leurs habits modernes dénaturaient l'illusion d'assister à une cérémonie religieuse des temps bibliques. En ouverture de la cérémonie, le directeur du comité samaritain de Kiryat Luza en explique brièvement le déroulement en arabe, puis en hébreu dans un micro. Il prend soin de signaler la présence de personnalités importantes, venues assister aux festivités et rappelle l'objectif des Samaritains :

28. Je marque une différence entre les prêtres, obligatoirement issus du clan Kohen, et les aînés, c'est-à-dire les hommes d'un certain âge qui appartiennent aux autres clans, mais qui possèdent tout de même une place particulière dans le rituel.

29. Afin de respecter le texte biblique : « Mangez-la ainsi : la ceinture aux reins, les sandales aux pieds, le bâton à la main » (Exode 12,11).

« constituer un pont ([h] *gesher*) entre des personnes d'horizons différents ». Lorsqu'il a terminé, des membres de l'Autorité palestinienne, puis de l'armée israélienne interviennent également. Ils souhaitent une heureuse cérémonie à la communauté ainsi qu'au public. Le rituel commence enfin lorsque le grand-prêtre entame la lecture de la *tefilah* (« la prière ») en hébreu samaritain³⁰. Il est suivi par les prêtres et les aînés, puis par le reste de la communauté. La paume des mains tournée vers le ciel, la prière consiste principalement en la récitation d'Exode 12. Les jeunes hommes, vêtus d'une combinaison blanche, se tiennent assemblés autour de l'autel et s'efforcent de garder les agneaux immobiles.

En parallèle se déploie une autre cérémonie d'ordre politique. En effet, si la majorité des visiteurs est installée dans des gradins, l'espace où se situe l'autel est néanmoins accessible à un public « VIP » – journalistes, photographes, amis de la communauté. Les personnalités politiques palestiniennes et israéliennes disposent d'un emplacement spécial : des chaises ont été disposées pour elles en contrebas des estrades, face aux prêtres. Des membres de l'Autorité palestinienne s'y installent dès le début de la cérémonie et c'est seulement pendant les chants liturgiques qu'ils sont rejoints par des dignitaires de l'armée israélienne. Tous se lèvent alors et procèdent à un échange de poignées de main. Du côté israélien, c'est surtout le *Coordinator of Government Activities in the Territories* (COGAT) qui est en charge de représenter l'État pendant la cérémonie. Cette section, dépendante du ministère israélien de la Défense, a pour objectif de coordonner les activités gouvernementales en Cisjordanie et de mettre en œuvre la politique d'occupation israélienne dans les territoires palestiniens, en établissant notamment les quotas de laissez-passer, les fermetures et les ouvertures des *check points*, la régulation des transports de marchandises et la circulation des équipes médicales humanitaires. Les Palestiniens sont, quant à eux, représentés par les membres de la municipalité de Naplouse, dont le Maire et le gouverneur de la ville. Ils sont assis aux côtés des militaires israéliens. Des diplomates européens sont également présents.

30. Langue liturgique des Samaritains.

Les chants liturgiques durent environ une demi-heure avant que le grand-prêtre ne donne le signal du sacrifice. Les chants s'arrêtent alors subitement et les jeunes Samaritains tranchent la gorge de cinquante agneaux, sous les applaudissements et acclamations de la foule, qui se lève dans les estrades. Les chants reprennent et redoublent de puissance. Il est dès lors difficile de voir la scène tant les photographes s'attroupent autour des bêtes. Les sacrifiants laissent couler le sang des agneaux à l'intérieur de l'autel. Ils y trempent ensuite leur doigt et se marquent le front ainsi que ceux des femmes et des enfants. Puis, tous les membres de la communauté s'embrassent. L'émotion est intense, certains pleurent. Pendant ce temps, la plupart des membres de l'Autorité palestinienne quittent la cérémonie, tandis que les militaires israéliens resteront jusqu'à tard dans la nuit pour assurer la sécurité du site.

LORSQUE LA CÉRÉMONIE RELIGIEUSE
DEVIENT UNE ATTRACTION TOURISTIQUE

L'attractivité touristique de la cérémonie samaritaine n'est pas un phénomène nouveau. Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, la présence européenne en Terre sainte s'accroît significativement. Des missions d'explorations bibliques, dans un premier temps britanniques, sont envoyées pour diriger des recherches archéologiques ainsi que des études sur l'histoire naturelle, les mœurs et les coutumes locales³¹. La Pâque samaritaine, regardée comme un objet de curiosité, fait bien souvent partie de l'itinéraire de ces voyageurs occidentaux et devient, dès cette époque, un événement touristique important de la région. Des visiteurs étrangers se mêlent donc aux spectateurs naplousis, principalement musulmans. De nombreuses photos attestent de cette présence étrangère au rituel et plusieurs films ont même été tournés sur le sujet. Les récits, teintés d'orientalisme, dépeignent la communauté comme le dernier vestige d'une civilisation biblique éteinte.

L'afflux de visiteurs connaît une baisse pendant la Première Guerre mondiale, mais redouble à partir des années 1920³².

31. Laurens, 1999, p. 77.

32. Whiting, 1920, p. 41.

S'ajoutent alors des représentants des Églises chrétiennes, des immigrants juifs, des voyageurs et des diplomates européens. Les descriptions de la cérémonie pendant cette période montrent en effet une grande effervescence autour du lieu de culte samaritain³³. Les visiteurs continueront à se rendre à la Pâque samaritaine tout au long du xx^e siècle, excepté pendant les périodes de conflits. Un article du *Times* de Londres, daté de 1961, parle de plus de trois mille personnes (à cette date, les Samaritains ne représentaient pourtant que quelque 350 personnes...). « Environ 3 000 Jordaniens, ainsi que des représentants des Églises chrétiennes et des centaines de touristes et pèlerins de divers pays du monde, ont assisté à la cérémonie de Pâque de la communauté samaritaine³⁴ (...) ». Dans les années 1960, l'économie des Samaritains est d'ailleurs essentiellement basée sur le tourisme³⁵.

Depuis le milieu des années 1990, l'arrivée de plus en plus massive de touristes a modifié la cérémonie pour lui donner l'aspect d'un spectacle. Le jour du sacrifice, des centaines de photographes et de journalistes venus du monde entier couvrent l'événement. Vêtus de leurs habits liturgiques, les Samaritains se mettent en scène auprès des agneaux. Les prêtres chantent en hébreu samaritain à la demande des journalistes, devant les caméras. Les médias relayent un discours présentant les Samaritains comme des vestiges vivants de l'histoire biblique, dont les pratiques culturelles seraient restées inchangées³⁶. Du côté du public, les photos et les films amateurs pris pendant la cérémonie sont diffusés sur Internet. Dans leurs commentaires et descriptions, les auteurs décrivent le déroulement de la cérémonie, retracent l'histoire des Samaritains et tentent de décoder les symboles du rituel (en général à partir des explications transmises par les officiants et d'informations données empruntées sur des sites internet comme Wikipédia). S'opère alors

33. Barton, 1908, Whiting, *op. cit.*, Von Weisl, 1924, Tweedy, 1928.

34. « 3 000 at samaritan Passover rites », *The Times*, 30 avril 1961 (le nom de l'auteur n'est pas précisé).

35. Schur, 1992 [1989], p. 203.

36. Cette mise en scène de l'authenticité du rituel domine très largement dans la presse, ainsi que dans les propos des visiteurs et des Samaritains eux-mêmes.

une reconstruction des signifiants rituels. Ces pratiques tendent encore une fois à entretenir l'illusion que la Pâque samaritaine est identique au rituel biblique.

Les Samaritains sont en fait les principaux acteurs de cette transformation de leur rituel. Depuis la fin des années 1990, ils ont fait construire un restaurant, ainsi qu'un centre d'information pour les visiteurs et une grande bibliothèque (entièrement consacrée au samaritanisme) ; le musée a été rénové ; les gradins ont été agrandis et un hôtel est sur le point d'ouvrir. Investie par un public hétérogène (interconfessionnel, palestinien, israélien et étranger), la Pâque apparaît donc comme un espace de projection de représentations multiples qui dépasse largement les frontières nationales. Le tourisme étranger est considéré non seulement comme une ressource économique mais comme un moyen d'obtenir des soutiens politiques. De plus, en raison de cette mise en tourisme, s'opèrent des stratégies de reformulation des contours identitaires de la communauté au moyen d'une surreprésentation du récit des origines, conduisant, d'une part, à l'élaboration d'un patrimoine officiel mais également à une fixation des traditions et de la mémoire collective.

ATTESTER L'ANTÉRIORITÉ ET PRÉDIRE L'AVENIR

La Pâque ([h] *Pessâh*) constitue un événement central dans l'année liturgique samaritaine. Moment de célébration des clans et, aussi, de transmission des traditions religieuses, le rituel joue un rôle essentiel dans la cohésion sociale de la communauté en ce qu'il permet le rassemblement de tous les membres du groupe autour du mythe d'origine. À travers la répétition de gestes et de prières, les Samaritains commémorent la fuite des Hébreux hors d'Égypte et l'alliance passée avec Dieu, en tâchant de suivre à la lettre les prescriptions invoquées dans Exode 12. Dans ce passage biblique, les injonctions à se souvenir sont particulièrement insistantes ; le rite pascal devra être transmis de génération en génération et servir de « Mémorial » ([h] *zikaron*). L'introduction du passé dans le présent est d'autant plus forte dans le rituel samaritain qu'il est construit et interprété comme *imitation* du passé biblique. Cette

restitution d'un passé lointain, tel que les Samaritains se le représentent, est mise en scène notamment par les habits liturgiques ; « Ce sont les mêmes que portaient les Israélites au moment de l'Exode » disent-ils. Revêtir les robes de soie blanches, porter le bâton à la main, représentent autant d'éléments permettant d'ouvrir une porte sur le passé et d'une certaine façon, de « jouer le rôle » des ancêtres. Dans le rituel samaritain, c'est le passé qui est sacralisé, bien plus que la victime et le sacrifiant.

Voir un rituel « vieux de 3 000 ans »

Si les visiteurs viennent en si grand nombre, c'est pour voir un rituel considéré comme un vestige du passé biblique, pratiqué par la communauté « depuis trois mille ans ». De sorte que la cérémonie s'apparente davantage pour eux à un spectacle ou à la visite d'un musée, c'est « quelque chose qu'il ne faut pas rater ». L'événement prend ainsi la forme d'un tourisme de la mémoire, où l'on se rend pour faire l'expérience du passé. La présence d'un public essentiellement composé de Non-Samaritains pendant la Pâque renvoie à la question de l'imbrication du sacré et du profane, du rite religieux et de l'événement culturel.

Il importe néanmoins de dégager les différents registres de représentation ; celui des Samaritains, mais aussi du public, à l'intérieur duquel il convient de distinguer les habitants locaux des touristes étrangers. Les Samaritains possèdent une identité très marquée pour de nombreux internationaux, en particulier pour les chrétiens – avec l'image évangélique du « bon Samaritain » – ainsi que pour un certain nombre de juifs israéliens présents, qui perçoivent la cérémonie comme le miroir de leur propre passé. Nombreux sont ceux, en effet, qui projettent dans le rituel de la Pâque samaritaine la représentation de l'ancien sacrifice de *Pessâh* (la Pâque juive), pratiqué avant la destruction du second Temple de Jérusalem (70 avant notre ère).

Depuis quelques années, la cérémonie samaritaine fait l'objet d'une présence accrue de sionistes religieux venus des colonies alentours. Certains d'entre eux, issus de groupes minoritaires

inscrits dans la mouvance idéologique du Gouch Emounim³⁷ (« Le bloc de la foi ») ont comme objectif de reconstruire le Temple de Jérusalem et de rétablir le sacrifice pascal en vue d'accélérer l'accomplissement des temps messianiques³⁸. La première étape de ce projet eschatologique consiste à détruire le Haram al-Sharif (l'esplanade des Mosquées abritant notamment le Dôme du Rocher et la mosquée Al-Aqsâ) à Jérusalem. Pour un certain nombre d'entre eux, le rituel samaritain constitue un exemple didactique de la façon dont le sacrifice doit être pratiqué selon les prescriptions bibliques. En avril 2011, ils étaient plusieurs à interroger les Samaritains à la suite du rituel. Mais les discussions déviaient rapidement sur de virulents débats comparant traditions juives et samaritaines et opposant le mont Garizim à Jérusalem. Un officiant samaritain fut violemment pris à partie en ces termes : « Nous faisons le même rituel avant. Pour que les Juifs puissent faire le sacrifice à nouveau, il faudrait que l'on reconstruise le Temple de Jérusalem. Dans le cas contraire, il n'est pas légitime (*kasher*) ». Il répondit : « Nous n'avons pas de temple, et pourtant on fait quand même le sacrifice ! Le temple, c'est le chant du grand prêtre (*Beit hamiqdash, ze hashir shel hakohen hagadol*) ». Ces débats tendent à ranimer la concurrence des récits des origines et renvoient, d'une certaine façon, la cérémonie samaritaine dans la sphère politique. Ils poussent par ailleurs les Samaritains à redéfinir leurs propres conceptions eschatologiques.

Pour les Palestiniens, musulmans ou chrétiens, le sacrifice samaritain relève du folklore dans le sens où il mobilise un ensemble de souvenirs, de références à l'autochtonie, de pratiques culinaires

37. Au sujet des courants fondamentalistes juifs, se référer parmi d'autres, aux articles d'Alain Dieckhoff et Stéphanie Laithier. Dieckhoff, 1999 ; Laithier, 2008.

38. Des organisations comme Le mouvement pour l'établissement du Temple (*Leqinun haMiqdash*) et L'institut du Temple (*Machon haMiqdash*) organisent même un sacrifice rituel lors de la Pâque juive. Cette pratique a cependant été interdite en 2013 sur ordre du gouvernement israélien, en raison de l'opposition des services vétérinaires. Quelques plaintes se sont fait entendre pour demander pourquoi le rituel samaritain était maintenu malgré cette interdiction.

(comme l'utilisation des *zarb-s*³⁹) ancrés dans la culture locale. Depuis l'installation d'un check point en 2001, l'espace rituel constitue aussi un lieu de représentation de la notabilité palestinienne – principalement naplousie – qui reçoit des invitations des Samaritains pour se rendre aux festivités, alors que les limitations de passage ont été renforcées ces dernières années.

La Pâque, traversée par des temporalités multiples, comporte également une dimension eschatologique intrinsèque. Par la lecture des prières, elle est à la fois le lieu de transmission du récit de la libération des Israélites du joug égyptien, et de l'*eschatôn* (la fin, la destinée). Pendant la Pâque samaritaine, les prières des prêtres et des anciens invoquent l'alliance avec Dieu et lui demandent de les épargner lorsque viendra le jour de la vengeance ([h] *yom niqam*). Henri Desroche a souligné que « le retour » ou « la répétition » sont des traits « à peu près constants » de toute entreprise messianique ; « Le nouveau règne messianique est une réédition *en avant* d'un régime plus ou moins identique expérimenté *en arrière*⁴⁰. ». De la même façon, pendant la cérémonie de Pâque, l'accent est largement mis sur l'ancienneté du rituel, dont il est parfois dit qu'il serait « le plus ancien du monde ». Et le sacrifice, considéré comme la reproduction authentique du rituel originel, est présenté comme l'unique dispositif en mesure d'entraîner l'avènement de l'ère messianique.

L'ACCOMPLISSEMENT DES PROPHÉTIES

« Ils viennent car c'est écrit dans les textes » me dirent à plusieurs reprises des Samaritains au sujet des visiteurs. Y. Altif, que j'interrogeai au sujet de cette phrase, me répondit : « C'est écrit dans les textes, à la fin des temps lorsque tout le monde sera rassemblé sur le mont Garizim, la paix viendra ». Soulignons que le rituel

39. Les *zarb-s* [a] (« fosse pour cuire le mouton ») sont les fours creusés dans la terre et utilisés par les Samaritains pour cuire la viande sacrificielle. Ce mode de cuisson est devenu courant dans la cuisine palestinienne – surtout à Naplouse – bien qu'il soit généralement considéré comme une spécialité issue de la communauté samaritaine.

40. Desroche, 1973, p. 32.

samaritain est profondément exclusif ; il est par exemple formellement interdit aux étrangers de manger la viande sacrificielle, de même que les taches de sang appliquées sur le front des membres de la communauté ainsi que leurs habits liturgiques et les estrades marquent une séparation entre officiants et public. Mais si les visiteurs ne participent pas aux rites, ils n'en acquièrent pas moins une fonction. Leur présence est érigée en tant que preuve de la validité des traditions eschatologiques samaritaines et participe ainsi à un processus de resignification du rituel. Deux articles parus en 2000 et en 2002 dans le journal *A. B. The Samaritan News* font écho à ces nouvelles représentations. Ils présentent sensiblement la même structure. Dans un premier temps, l'auteur (dont le nom n'est pas précisé) cite des passages des Livres d'Isaïe et de Michée (Isaïe 2,2-3 et Michée 4,1-2) selon lesquels « toutes les nations » se rassembleront à Jérusalem à la fin des temps. Il explique que c'est effectivement ce qui s'est passé, mais que cela n'a donné lieu qu'à des conflits interreligieux. Il en déduit ainsi l'impossibilité pour Jérusalem de constituer la cité eschatologique.

« (...) Les nations sont venues et se sont rassemblées à Jérusalem – toutes les nations ont dit “Venez et laissez-nous monter”. Cependant, malgré leur objectif commun, chacune d'elles vient avec ses idées et ses conceptions personnelles, qui ne laissent aucune place aux croyances et aux concepts de toute autre religion ou secte. Tout ceci démontre l'inverse de la prophétie prévue huit mille ans avant le commencement de la chrétienté, et mille cinq cents ans avant la fondation de l'islam. Cela est aussi vrai avant même que l'on aborde le conflit politique concernant le mont du Temple et Jérusalem. En bref, le moment de la vision n'est pas encore arrivé.

Pourtant, il semble que, ces dernières années, la vision des prophètes de Judée est sur le point d'arriver, chaque année le quatorzième jour du mois [de Nissan] qui annonce le printemps, sur une autre montagne de Dieu, dans un centre plus ancien, où les pères de la nation israélite commencèrent le rituel de dévotion au dieu unique (...) Ici dans la nouvelle Kiryat Luza sur le mont Garizim, près de Naplouse, les chefs des tribus de Simon, Levi, Judah, Issachar, Joseph et Binyamim se réunirent

et bénirent les personnes pénétrant en Terre Promise. Ceci est le lieu où la première cérémonie, et certainement la plus ancienne, accomplie par la Nation d'Israël depuis de son départ d'Égypte, est actuellement tenue.

Le nombre de personnes pratiquant l'ancienne cérémonie pourrait induire des observateurs en erreur. Seulement quelques centaines d'individus, ce qu'il reste d'une grande et ancienne nation qui, un jour, peuplait les montagnes de Samarie et le royaume d'Israël. Cependant, ce nombre de personnes (qui ne cesse d'augmenter) ne doit pas vous induire en erreur. *Tournez votre regard vers la foule qui l'entoure, non pas vers ceux qui pratiquent le sacrifice, mais vers le public venu l'observer, avec pour objectif de toucher du bout des doigts le seuil d'une histoire ancienne.* Ils sont venus pour voir les actes de leurs ancêtres qui vivaient il y a 27 générations, lorsqu'ils sont partis d'Égypte à la hâte. Ils expriment leur joie de se rassembler. Représentants de tous les peuples et de toutes les nations, des religions et des sectes religieuses se trouvent dans cette foule (...) juifs, chrétiens, musulmans, Israéliens, Palestiniens, représentants d'ambassades étrangères et juste une foule de touristes, représentants des factions chrétiennes et des sectes musulmanes se tenant côte à côte, et parmi eux des païens, des Indiens, des Chinois et des Japonais également. Tous voient de leurs yeux les visions se réaliser, cela ne pourra jamais être effacé de leur mémoire ; la façon dont les descendants du royaume d'Israël font respecter la parole de Dieu selon la Torah, sur le mont Garizim, la montagne qui constitue Son héritage et Sa demeure. Nous nous offrons à tous comme le pont de la paix et de l'entente⁴¹ ».

La foule qui entoure le rituel s'intègre à un paysage imaginé, celui décrit par les traditions lorsqu'elles font référence au rassemblement sur le mont Garizim de « toutes les nations » à la fin des temps. Les visiteurs acquièrent ainsi un rôle essentiel puisqu'ils participent, malgré eux, à la mise en scène de l'avènement de l'ère

41. « The prophecy of the end of days by the prophets of Judah is realized every passover, at Kiryat Luza », *A. B. The Samaritan News*, n° 758-761, 18 avril 2000, p. 180-182.

messianique Pour reprendre un vocabulaire littéraire, on peut dire que les spectateurs se situent dans l'espace extra-diégétique du rituel, mais que leur présence devient performative en ce qu'elle s'inscrit dans un système de représentation. L'énonciateur les place ainsi au centre du discours, et enjoint le lecteur à *regarder ceux qui regardent le rituel*. C'est cette mise en abyme des regards posés sur la scène cérémonielle – elle-même instituée en « paysage dynamique » – qui produit du sens et reconfigure l'action. Cette « puissance de redescription » produite par l'énoncé eschatologique possède donc une fonction mimétique, selon la définition donnée par Paul Ricœur, puisqu'elle « resignifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action⁴² (...) ».

Comment expliquer, cependant, l'émergence de ce type de discours à une période – en 2000 puis en 2002 – durant laquelle le public était nettement moins présent en raison de la seconde intifada ? Pour donner des éléments de réponse, il faut examiner la façon dont ces discours s'intègrent à de nouvelles formes de mobilisations politiques mises en place à cette même période pour ériger les Samaritains en « médiateurs » et le mont Garizim en une « île de la paix dans la région ».

NOUVELLES FORMES DE MOBILISATIONS POLITIQUES

« C'est le seul moment où les Palestiniens et les Israéliens sont ensemble. Ils font la paix. » C'est généralement en ces termes que les Samaritains présentent leur Pâque au visiteur étranger. Cette conception du rituel, comme un moment où Palestiniens et Israéliens s'accordent quelques heures de trêve et se serrent la main, est également reprise par la majorité des médias qui couvrent la cérémonie. Dans les articles de presse – qu'ils soient Israéliens ou Palestiniens, mais surtout internationaux – les Samaritains sont décrits comme des médiateurs et même comme des « faiseurs de paix ». Souvent, on parle d'eux comme des « bons Samaritains » du conflit israélo-palestinien. En 2008, un article de l'*AFP* transmettait les propos de Benyamim Tsedaka : « Nous sommes une

42. Ricœur, 1983, p. 122.

entité israélite, mais nous sommes les seuls en Cisjordanie qui ne sont pas entourés de barrières. Et aucun de nous n'est armé. Nous n'avons pas de pistolets ici, nous n'avons que nos sourires⁴³ ».

Proches du judaïsme par leur religion et à la fois palestiniens et israéliens, les Samaritains bénéficient de nombreux avantages. Mais cette situation leur impose un travail de redéfinition perpétuel de leur identité. La communauté tente aujourd'hui de gommer l'ambiguïté de son statut au profit de l'image, plus favorable, de neutralité ou de médiation. Le village de Kiryat Luza n'est donc pas présenté par les Samaritains comme un entre-deux, mais comme un lieu neutre. Pendant la Pâque, devant les médias et les visiteurs, eux-mêmes se définissent comme les médiateurs du conflit israélo-palestinien. Le projet d'édifier la Pâque samaritaine comme moment et lieu de paix a cependant ses limites ; en effet, au-delà de cette mise en présence dans l'espace cérémoniel, aucune discussion, ni réflexion sur le conflit et sa résolution ne sont esquissées. Le discours sur la réconciliation est, de plus, démenti par les faits : depuis les restrictions de déplacement qui leur sont imposées, les Palestiniens sont de moins en moins présents à la célébration. Il s'agit ici de discours parallèles qui restent en marge des pratiques culturelles. Ce n'est donc pas le rituel samaritain en lui-même, qui a permis de faire émerger ce type de discours, mais plutôt le contexte politique et culturel spécifique entourant sa mise en actes.

C'est dans la première moitié des années 1990, à la suite des accords d'Oslo, induisant la division du village en plusieurs zones administratives, que la communauté entame une mobilisation politique dans le but d'obtenir l'autorisation de se déplacer sans restriction entre les territoires israélien et palestinien. Ces changements politiques ont en effet ranimé le souvenir de deux périodes traumatiques : 1948-1951 et 1966-1967, pendant lesquelles ils n'avaient pas été autorisés à se réunir sur le mont Garizim lors de la Pâque. En 1995, ils présentent à l'État israélien et l'Autorité palestinienne un document intitulé « The Seven

43. « West Bank Samaritans mark Passover with blood and fire », *AFP*, 23 avril 2008.

Guiding Principles », dans lequel ils demandent le droit de se déplacer librement entre Holon et le mont Garizim ainsi qu'une protection économique. Pour appuyer leur démarche, une délégation samaritaine se rend aux États-Unis et en Europe ainsi qu'au siège de l'ONU. Après d'instances internationales, les Samaritains se présentent comme le peuple le plus ancien du monde, et insistent sur l'importance de protéger leurs pratiques religieuses ancestrales, héritage des temps bibliques. Exclue du jeu politique par leur faiblesse numérique, ils vont progressivement parvenir à faire entendre leur voix. On a vu précédemment que les Samaritains de Kiryat Luza obtiennent à cette époque la nationalité israélienne. Parallèlement, Yasser Arafat développe une politique d'intégration de la communauté dans la « cohésion nationale », en favorisant leur accès à des emplois au sein de l'administration ou dans les entreprises publiques. Et surtout, en leur accordant en 1996 un siège au Parlement palestinien qu'ils conservent jusqu'en 2006 (bien que la communauté, en Palestine, ne représentât alors qu'environ 300 personnes). Malgré ces acquis, la mobilisation politique ne tarit pas. Ce sont les modalités discursives qui sont modifiées. Dès le début des années 2000, pour appuyer leurs démarches auprès des gouvernements occidentaux, les Samaritains s'érigent en médiateurs du conflit israélo-palestinien, et se saisissent de l'image biblique des « bons Samaritains ». Une autre expression les qualifiant revient particulièrement souvent, celle de « pont pour la paix » ([h] *gesher leshalom*).

Les Samaritains, de « bons Samaritains » ?

Avec l'arrivée d'Internet, les Samaritains ont découvert le nombre considérable de sites web consacrés à des associations caritatives américaines, appelées « The Good Samaritan ». Depuis le début des années 2000, ils se sont approprié cette appellation d'origine chrétienne et l'utilisent lorsqu'ils s'adressent aux étrangers. Plus que de simples médiateurs, ils s'imposent ainsi comme les « Bons Samaritains » du conflit. Cette image d'origine biblique leur confère une mission presque divine d'intercesseurs entre Palestiniens et Israéliens. Pendant la Pâque, face aux médias et aux visiteurs, ils reconstruisent leur histoire, en affirmant avoir toujours eu de bonnes

relations avec tous les peuples, en tout temps, « car, disent-ils, nous sommes les Bons Samaritains ». Cette dénomination est devenue un label commercial et plusieurs produits fabriqués localement en ont pris le nom (tels que le vin et la boutique du village). Cette opération de labellisation se poursuit également à travers la fabrication des « médailles samaritaines de la paix », décernées dès 2006 par un comité présidé par Benyamim Tsedaka à des personnalités qui « œuvrent pour la paix dans le monde ».

Dans un article de 2002, publié par le journal de la communauté, on apprend qu'une délégation samaritaine s'est rendue en Europe et aux États-Unis afin de demander leur aide à des personnalités politiques, en vue de conférer officiellement un nouveau statut au mont Garizim : celui d'une « île de la paix au Moyen-Orient, au sein de la mer de haine qu'est devenue la Judée Samarie [...] ». « Laissez le mont Garizim devenir la "Genève du Moyen-Orient" [...] », poursuivait l'article : « Les Samaritains s'offrent comme un pont pour la paix tendu parmi les peuples de la région. L'espace de la communauté sur le mont Garizim sera préparé pour constituer un Centre samaritain pour la paix avec une invitation à héberger des discussions pacifiques entre Israël et les Palestiniens ou toute autre nation arabe de la région. Il n'est pas nécessaire de voyager aussi loin qu'à Oslo, Genève ou aux États-Unis : la montagne bénie est le lieu idéal pour mener des discussions pacifiques⁴⁴ ». Le projet a été défendu à la Knesset⁴⁵ en 2005 par Benyamim Tsedaka et son frère Yefet. L'objectif était d'obtenir l'établissement du mont Garizim comme centre pour la paix dans lequel les Samaritains pourraient développer librement leur vie religieuse, sociale, économique et culturelle. Ce projet insistait également sur leur libre passage entre les territoires palestiniens et israéliens malgré les conflits, ainsi que sur le renforcement de la sécurité du village tout en favorisant l'accès aux touristes. Et, en 2006, un Centre pour la paix, financé par l'Autorité palestinienne et l'ONU,

44. « In the focus of political activities : Establishing Mount Gerizim as the "Island of Peace" », *A. B. The Samaritan News*, n° 801-803, 15 janvier 2002, p. 110-113.

45. Le Parlement israélien.

ouvre ses portes à Kiryat Luza. Pour l'heure, il sert exclusivement à organiser des conférences sur l'histoire et l'origine des Samaritains, lors de visites du village programmées à l'attention de groupes d'Israéliens, Palestiniens ou étrangers qui s'y rendent séparément et dans un but touristique.

Le mont Garizim comme « île de la paix »

Le projet d'établir le mont Garizim comme « île de la paix » est, en réalité, éminemment paradoxal. En effet, s'il traduit l'ambition politique des Samaritains de s'imposer comme « médiateurs » dans le conflit israélo-palestinien, il est également symptomatique d'une volonté de se protéger contre l'extérieur et, ainsi, de « s'insulariser ».

Paradoxalement à une ouverture sur le monde globalisé (utilisation intensive d'internet et des réseaux sociaux, demande d'engagement de l'ONU, « touristification » du village, etc.), on observe un processus de réification des traditions et de repli de la communauté sur elle-même. Perché au sommet du mont Garizim, le village samaritain est un isolat séparé par une frontière réelle – le check point – et symbolique – représenté par son inscription dans un périmètre sacré. Celui-ci est progressivement devenu le « territoire samaritain⁴⁶ » ; un vase clos au sein duquel les membres de la communauté peuvent pratiquer leur religion quotidiennement, isolés du regard d'individus étrangers. Le lieu est perçu comme un espace sécurisé et rassurant, contrairement à l'environnement extérieur⁴⁷. Pour de nombreux Samaritains, il possède un caractère quasi-national. À la question « où se trouve Kiryat Luza ? En Israël ou en Palestine ? » On me répondit souvent « Ni l'un, ni l'autre. Il est sur le mont Garizim, c'est le territoire des Samaritains ».

46. Ce processus d'insularisation et de territorialisation d'un village par une minorité a aussi été observé par Éléonore Merza dans le cas des Tcherkesses en Israël. Merza, 2008, p. 7.

47. Le *check point* est fréquemment à l'origine de polémiques dans la communauté, entre ceux qui souhaitent le maintenir pour préserver l'entre-soi et ceux qui préféreraient l'enlever, en particulier pour fluidifier les échanges économiques avec les Palestiniens.

Lors de visites touristiques organisées dans le village, le guide samaritain exprimait ainsi son espoir qu'il devienne un jour « un Vatican », autrement dit une petite entité nationale neutre et indépendante. À ce titre, les Samaritains ont même composé leur propre hymne « national », à la gloire du mont Garizim, intitulé « Le mont Garizim tout au long de nos vies » ([h] *Har Gerizim kol yamai hayinou*⁴⁸).

Dans *Le prochain et le lointain*, Bastide explique que le messianisme est avant tout une « réponse à une situation de contact » qui varie « aussi forcément avec la nature de ce contact⁴⁹ ». Rappelant ainsi la dimension éminemment dynamique et interactionnelle des mouvements eschatologiques, il enjoint l'observateur à accorder une place importante aux contextes dans lesquels ces phénomènes se sont développés.

Dans le cas samaritain, la récente formulation d'un discours eschatologique qui puise dans les traditions n'en convoque pas moins une situation présente : une communauté, prise en étau dans un entre-deux territorial et politique, confrontée à des problèmes démographiques et ne bénéficiant d'aucun soutien extérieur stable (elle ne possède pas de diaspora). C'est donc aussi la fragilité des Samaritains qui transparait à travers ces modalités discursives. La « métaphorisation » de la Pâque – au sens de « déplacement sémantique⁵⁰ » – opérée dans l'énonciation du schème eschatologique permet ainsi de transfigurer la fête religieuse en événement mythique recomposé et tendu vers un futur qui verra s'accomplir la promesse utopique d'une refondation de la nation samaritaine. La présence accrue de touristes à la cérémonie est donnée à voir comme le « motif » eschatologique du rassemblement de toutes les nations. On observe, de la même manière, le glissement du positionnement des Samaritains en tant que « médiateurs » entre Israéliens et Palestiniens à celui d'intercesseurs entre Dieu et les

48. « National-Israelite Anthem : Mount Gerizim as long as our life », *A. B. The Samaritan News*, 785-788, 2001, p. 186.

49. Bastide, 2000, p. 280.

50. Ricœur, 1975.

hommes. Le mont Garizim est au cœur de ces reconfigurations puisqu'en tant qu'élément stable du culte, il opère la médiation entre les différentes temporalités du récit eschatologique – il est à la fois lieu de la création du monde et de l'accomplissement des prophéties eschatologiques.

Ainsi, le rôle de médiateurs et, même, de réconciliateurs que les Samaritains endossent dans leurs discours peut être compris comme une posture de résistance à la situation présente et traduit l'espoir d'une inversion possible dans le futur. Ces discours s'inscrivent dans un projet « d'évasion⁵¹ » en ce qu'ils « créent une espérance et permettent d'échapper – d'une manière illusoire – à une situation jusqu'alors subie passivement⁵² ».

51. Lanternari, 1983.

52. Balandier, 1953, p. 59.