



HAL
open science

Marcher dans les pas d'Abraham ? Invention, mise en oeuvre et mort d'un chemin de randonnée en Palestine

Manoël Pénicaud

► **To cite this version:**

Manoël Pénicaud. Marcher dans les pas d'Abraham ? Invention, mise en oeuvre et mort d'un chemin de randonnée en Palestine. *Mondes arabes*, 2024, 6 (71-94). <hal-04851820>

HAL Id: hal-04851820

<https://hal.science/hal-04851820v1>

Submitted on 20 Dec 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.



HAL Authorization

Marcher dans les pas d’Abraham ? **Invention, mise en œuvre et mort d’un chemin de randonnée en Palestine¹**

Manoël PENICAUD
Anthropologue CNRS
Centre Jacques Berque (UAR 3136), Rabat

Résumé :

Jusqu’en 2020, le « Chemin d’Abraham » se présentait comme un sentier de randonnée débutant en Turquie et se terminant au Caveau des Patriarches à Hébron. Au nom de l’hospitalité abrahamique – en référence à l’épisode de Mambré (Genèse XVIII ; Coran XI, XV, LI) –, ce chemin a été initialement conçu dans une perspective pacifiste par des Américains philanthropes, comme une traversée des frontières religieuses et politiques. L’initiative ne se situait pas dans le champ interreligieux, mais dans celui du dialogue interculturel qui dépasse le religieux, ou bien qui l’évite. Comment des entrepreneurs allogènes sont-ils parvenus à développer cet itinéraire et le réseau local qui l’a animé sur le terrain ? Comment cette utopie dite abrahamique a-t-elle pris racine dans une région minée par les tensions géopolitiques et interconfessionnelles ? Faut-il y voir une initiative patrimoniale et économique, un pèlerinage alternatif dans une Terre sainte saturée de sens, ou une entreprise hétérotopique (une utopie « réalisée dans l’espace ») ? Cet article cherche à démontrer la complexité du dispositif, interprété différemment selon les protagonistes. Bien que présenté comme apolitique et areligieux, cet itinéraire touristique a été au contraire parcouru d’incompressibles dynamiques politiques et religieuses jusqu’à sa soudaine désabrahamisation en 2020.

Mots-clés : Abraham ; Palestine ; randonnée ; hospitalité ; tourisme religieux

Abstract:

Until 2020, the “Abraham Path” was presented as a hiking trail starting in Turkey and ending at the Cave of the Patriarchs in Hebron. In the name of the Abrahamitic hospitality—in reference to the episode of Mamre (Genesis XVIII ; Qur’an XI, XV, LI)—this path was initially conceived in a pacifist perspective by philanthropic Americans of the United States, such as a crossing of religious and politic borders. Actually, the initiative was not part of the interreligious field but that of intercultural dialogue which goes beyond the religious frame or avoids it. How have allogeneic entrepreneurs managed to develop this itinerary and the local and Palestinian network that ran it on the ground? How did this so-called Abrahamitic utopia take root in an area undermined by geopolitical and interfaith tensions? Should it be seen as a heritage enterprise or as an alternative pilgrimage in a Holy Land saturated with religious meanings, or a heterotopic enterprise (a utopia “realised in space”)? This article aims at revealing the complexity of the Abraham Path system, interpreted differently by the various protagonists. Although presented as apolitical and nonreligious, this touristic route was on the contrary also driven by incompressible political and religious dynamics, until its sudden disabrahamisation in 2020.

Keywords: Abraham; Palestine; Hiking; hospitality; religious tourism

¹ Cet article se base sur plusieurs enquêtes réalisées entre 2014 et 2016 grâce au programme ANR Cirelanmed (ANR-12-TMED-0002), au programme européen MerapMed (PTDC/IVC-ANT/4033/2012) et à une bourse de recherche postdoctorale de la Fondation Bettencourt-Schueller au Centre de recherche français de Jérusalem (USR 3132) en 2015.

C'est en 2007 que j'ai entendu parler du « Chemin d'Abraham », sur le terrain de ma thèse de doctorat consacrée au pèlerinage islamo-chrétien des Sept Dormants en Bretagne [Pénicaud, 2016a]. En me rendant sur la tombe de Louis Massignon, islamologue catholique et fondateur de ce pèlerinage interreligieux, j'avais rencontré l'un de ses disciples spirituels : Paolo Dall'Oglio (1954-?)². Ce jésuite italien, qui se définissait comme « amoureux de l'islam et croyant en Jésus » [Dall'Oglio, 2009 ; Pénicaud, 2016b], y faisait escale avant d'aller aux États-Unis rencontrer les initiateurs d'un nouveau chemin à travers le Moyen-Orient dédié à Abraham. En Syrie, son monastère de Mar Mûsa – à vocation abrahamique³ – devait en devenir l'étape principale :

Les jeunes ont droit à une initiation spirituelle, écologique et politique. Nous voulons créer un chemin qui ne nie pas les appartenances religieuses [...], nous croyons qu'un tel chemin peut, de façon informelle mais très efficace, leur offrir une initiation spirituelle⁴.

J'y avais aussitôt décelé un potentiel sujet de recherche sur la fabrique d'une forme alternative de pèlerinage en train de se faire. J'en ai débuté l'ethnographie en 2014, non pas en Syrie (où l'initiative était annihilée par la guerre), mais en Palestine.

Ce Chemin d'Abraham (Abraham Path en anglais, Masâr Ibrahim Al-Khalil en arabe) avait germé en 2003 dans l'esprit d'un Américain, William Ury, anthropologue de formation et expert en négociation internationale et en résolution de conflits à l'université d'Harvard, pour contribuer à l'établissement de la paix au Moyen-Orient. Le projet consistait à se baser, comme vecteur de développement, sur la mythique hospitalité qu'Abraham aurait offerte à trois mystérieux visiteurs, considérés comme des anges, sous la chênaie de Mambré près d'Hébron. Mentionné dans la Bible (Gen. XVIII) et dans le Coran (XI, XV, LI) [Monge, 2024 ; Pénicaud, à paraître], cet acte fondateur du « père des monothéismes⁵ » était censé servir de socle à ce qui n'était au départ qu'une utopie, un projet de réconciliation né sous le signe de l'hospitalité. À bien des égards, la création d'un chemin conçu comme un dépassement des frontières religieuses et politiques pouvait paraître idéaliste, irréaliste et irréalisable dans un Moyen-Orient morcelé et miné par des tensions géopolitiques exacerbées. Pourtant, cet itinéraire a vu le jour quelques années plus tard, tout au moins en Cisjordanie et en Jordanie⁶. Il était alors présenté comme un sentier de randonnée débutant au nord de la ville d'Urfa (Şanlıurfa) en Turquie jusqu'au Caveau des Patriarches, sanctuaire supposé abriter la sépulture d'Abraham à Hébron. Le tracé se poursuivait jusqu'à Beer Sheva à travers le désert du Néguev en Israël, tandis qu'une ramification de 225 km ouverte en 2015 rejoignait le mont Sinaï en Égypte (Sinai Trail). Aujourd'hui, le chemin s'étend sur plusieurs centaines de kilomètres, mais de façon très fragmentée. Depuis 2018-2019, l'ONG américaine Abraham Path Initiative (API) a initié de nouvelles études exploratoires en Arabie saoudite, au Kurdistan irakien et plus récemment dans la région d'Ur en Irak. Le projet final, ou plutôt idéal, toujours porté par cette ONG, serait

² En juillet 2013, il est devenu otage de l'organisation autoproclamée État islamique et n'est jamais réapparu [Pénicaud, 2016b].

³ En 1982, Dall'Oglio avait découvert le monastère désaffecté de Mar Mûsâ al-Habashi, près de Nebek, au nord de Damas. Après une longue restauration, il y avait fondé en 1991 la communauté monastique Al-Khalil (« L'ami de Dieu ») en référence au surnom d'Abraham dans le Coran. Cette communauté a dû changer de nom en 2017, car Al-Khalil posait problème aux autorités syriennes, à cause de la portion du Chemin d'Abraham en Palestine (Masâr Ibrahim Al-Khalil) suspecté de liens – non avérés – avec l'État d'Israël. Elle a pris le nom de « communauté de Mar Mûsa ».

⁴ Entretien effectué *a posteriori* en avril 2013.

⁵ Sur Abraham, voir Kritzack, 1965 ; Morgenstern et Pénicaud, 2016 ; Silverstein et Stroumsa, 2015 ; Stroumsa, 2017.

⁶ En Jordanie, le chemin existe sous le nom de Jordan Trail (le référent abrahamique n'a pas été mis en avant).

d'atteindre 10 000 km en connectant différents sites abrahamiques présentés sur cette carte, d'Ur à La Mecque.



Fig. 1. Carte globale et « idéale » du Chemin d'Abraham⁷
Source : abrahampath.org

En Palestine, ce chemin a vu le jour pendant une dizaine d'années. Mais en 2020 (après mon terrain), une profonde crise a frappé ce Masâr Ibrahim qui a été débaptisé, devenant le Palestinian Heritage Trail (« La grande traversée de la Palestine » en français). Le référent abrahamique qui était au cœur du projet a été littéralement évacué par les partenaires palestiniens (sachant que l'ONG américaine API s'était déjà désengagée de cette portion du chemin)⁸. En cause, les accords d'Abraham signés en 2020 à l'initiative du président américain Donald Trump. S'appuyant sur le capital symbolique d'Abraham, ces deux traités dit « de paix » entre Israël et plusieurs pays arabes ont marqué un changement stratégique majeur des

⁷ Version téléchargée en 2024 sur le site Internet d'API. Le chemin est inexistant en Syrie, comme en Iraq. Notons que le tronçon palestinien figure sur cette carte alors qu'il ne s'agit plus du Chemin d'Abraham.

⁸ Fin 2016, API a quitté Jérusalem pour que les Palestiniens gèrent le chemin. En 2017, l'équipe d'API aux Pays-Bas a cherché à faire labelliser le Chemin d'Abraham comme « itinéraire culturel » par le Conseil de l'Europe, ce qui n'a pas abouti.

États-Unis au Moyen-Orient⁹. Mais ils ont été perçus, côté palestinien, comme un acte hostile et un vecteur de la « normalisation », niant le projet de solution à deux États. L'existence du Chemin d'Abraham a rapidement été remise en question par l'Autorité palestinienne, si bien qu'il a été décidé de changer son nom et de rompre toute relation avec l'entité américaine API, marquant la fin officielle du sentier d'Abraham en Palestine.

Cet article s'articule autour d'un faisceau de problématiques entrelacées : d'abord, comment des entrepreneurs allogènes sont-ils parvenus à développer cet itinéraire touristique, en s'appuyant sur un réseau local, jusqu'à sa soudaine désabrahamisation ? Comment ce projet – présenté comme apolitique par ses promoteurs – a-t-il pris racine dans un territoire criblé de conflits et où tout est/fait politique ? Ensuite, sur le plan théorique, cette fondation presque hors-sol n'a-t-elle pas été une hétérotopie, au sens de Michel Foucault qui définissait par là un « espace autre », une utopie réalisée et localisée dans l'espace [2001] ? Cette question centrale s'inscrit dans une série de travaux sur des pèlerinages hétérotopiques et sciemment conçus comme interconfessionnels [Pénicaud, 2011, 2016a, 2016b]. En explorant les dimensions patrimoniales, religieuses et politiques de ce sentier de randonnée abrahamique en Palestine, doit-on y voir un pèlerinage euphémisé ne disant pas son nom, une entreprise seulement touristique, ou une combinaison des deux ? Également présenté comme areligieux, le projet se situait-il seulement dans le champ du dialogue interculturel qui dépasserait le religieux ou bien qui tente de l'occulter ? Outre la volonté « pacifiante » initialement affichée, quelles ont été les logiques politiques et économiques sous-jacentes ? D'ores et déjà, un hiatus apparaît entre la vision originelle du chemin par des opérateurs extérieurs et sa gestion concrète par des acteurs palestiniens pour qui la notion même de « paix » était aussi vaine qu'illusoire. Autrement dit, l'entreprise semble n'avoir pas été aussi irénique qu'elle apparaissait de prime abord. Enfin, quel rôle était donné à Abraham et à l'hospitalité, en théorie et en pratique ?

Sur le plan méthodologique, cet article est le fruit d'une ethnographie conduite sur le mode de l'observation participante en Palestine entre 2014 et 2016. Ce faisant, j'ai côtoyé l'équipe américaine d'API à Jérusalem et les opérateurs palestiniens¹⁰. Je suis aussi entré en contact avec William Ury par courriels, sans le rencontrer en personne. Les temps forts de l'enquête ont été les marches collectives effectuées avec des groupes disparates de randonneurs en 2015, puis avec un groupe de Français et de Suisses en 2016. Ce dernier terrain a été le plus approfondi et le plus riche en termes d'immersion parmi les membres de l'association Compostelle-Cordoue, pour qui Abraham comptait particulièrement, à la différence d'autres usagers pour qui il n'était qu'un prétexte. Ces différentes expériences du chemin ont permis la collecte de nombreux entretiens informels (organisateur, guides, familles-hôtes, marcheurs, etc.) et d'une abondante matérialité audiovisuelle (sons, vidéos et photos). Je me situe en effet dans une anthropologie audiovisuelle du « pèlerinage » au sens large, qui constitue un espace-temps d'enquête singulier caractérisé par la marche et une mobilité constante [Pénicaud, 2024]. Enfin, ma participation au conseil scientifique du programme européen « Promoting Governance and Citizenship in Palestine. The Path of Abraham as a Vector of Palestinian Identity and Citizenship¹¹ » a constitué une source d'information secondaire entre 2018 et 2020.

Cet article explore dans un premier temps la fondation, la mise en œuvre et la structuration de cet itinéraire de randonnée abrahamique en Palestine, en soulignant l'articulation complexe entre différents acteurs et entre échelles globale et locale. Dans un deuxième temps, il se concentre sur la dimension politico-économique du chemin, notamment sur les enjeux touristiques et de développement local, au détriment d'une potentielle vocation spirituelle, laquelle est même évitée. Enfin, il sera question de sa fréquentation concrète par un groupe de

⁹ Avec les Émirats arabes unis, Bahreïn, puis le Maroc et le Soudan.

¹⁰ Voir la note 16.

¹¹ Ce projet européen a ensuite été renommé « My Heritage! My Identity! » (ENI/2017/390-692).

marcheurs-pèlerins franco-suisses venus cheminer dans une intention abrahamique et de compréhension du conflit israélo-palestinien.

Le Chemin d'Abraham : une invention ex nihilo ?

L'histoire a débuté en 2003, non pas en Terre sainte, mais aux États-Unis, à Boulder plus précisément (Colorado), lors d'un diner privé entre des personnes engagées « dans la promotion de la paix et de la compréhension interculturelle¹² » au Moyen-Orient. Parmi elles, se trouvait William Ury, proche du président Jimmy Carter et cofondateur du Harvard Negotiation Project¹³. Il travaillait alors à la résolution d'une crise politique au Venezuela, mais la période était surtout marquée par la seconde Intifada en Palestine et le début de la guerre en Irak. De cette discussion serait née l'idée de créer un chemin fédérateur autour du mythe ancestral commun des trois monothéismes : Abraham.

En 2010, ce sentier était tracé et pratiqué lorsque cet « expert en négociation » a publiquement exposé sa vision inclusive et philanthropique lors d'une conférence TED (Technology, Entertainment and Design) :

Le terrorisme, c'est prendre un étranger innocent et le traiter comme un ennemi que vous créez pour générer de la peur. Quel est le contraire du terrorisme ? C'est prendre un étranger innocent et le traiter comme un ami que vous accueillez chez vous pour faire germer et créer de la compréhension ou du respect, ou de l'amour. Et si l'histoire d'Abraham [...], qui défend l'hospitalité, pouvait être un antidote au terrorisme ? Et si cela pouvait être un vaccin contre l'intolérance religieuse¹⁴ ?

Tel était l'objectif de cet entrepreneur du dialogue interculturel. Aussi ambitieux qu'il paraisse, ce projet hors-sol conçu à distance a commencé à s'enraciner localement. Et Ury de poursuivre en préconisant de passer « de l'hostilité à l'hospitalité, et du terrorisme au tourisme. En ce sens, le Chemin d'Abraham était un outil pour changer de paradigme. » L'hospitalité devait servir de matrice pacificatrice et économique grâce au développement d'un tourisme alternatif se distinguant du tourisme religieux de masse des pèlerinages en Terre sainte.

Au-delà de cette rhétorique, comment cette entreprise s'est-elle structurée ? Elle a fonctionné selon un mode de gouvernance complexe reposant sur l'emboîtement de trois échelles : globale, nationale et locale. Depuis 2007, Abraham Path Initiative (API) est une organisation non gouvernementale américaine à but non lucratif dont la mission consiste à soutenir des partenaires locaux. C'est une structure internationale à l'image des membres de son conseil d'administration¹⁵. API a reçu le soutien symbolique d'institutions internationales – dont l'Organisation mondiale du tourisme (OMT) ou l'Alliance des civilisations des Nations unies – et bénéficie des financements de fondations privées et de l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID), à l'exception du segment en Palestine où cette institution est boycottée à cause de son soutien à l'État d'Israël. Jusqu'en 2016, une antenne d'API était installée à Jérusalem pour coordonner l'ensemble du projet au Moyen-Orient. En parallèle, une entité locale a été créée par des Palestiniens : Masâr Ibrahim. Basée sur une

¹² Présentées comme telles dans un document interne de Abraham Path Initiative (API).

¹³ Le Harvard Negotiation Project est un consortium inter-universitaire rassemblant les universités d'Harvard, de Tufts, le Massachusetts Institute of Technology et le Simmons College School of Management.

¹⁴ https://www.ted.com/talks/william_ury_the_walk_from_no_to_yes. En juin 2024, cette vidéo comptait plus de 2,9 millions de vues sur le site TED et plus de 706 000 sur YouTube.

¹⁵ Ce conseil d'administration rassemble des personnes issues des milieux économiques, universitaires, médiatiques et politiques.

logique de fédération entre quatre structures¹⁶, elle a bénéficié du soutien du ministère du Tourisme et des Antiquités de Palestine. Jusqu'en 2020, Masâr Ibrahim a été l'acteur qui a coordonné et organisé concrètement l'animation du chemin.

Côté mise en œuvre, un important travail a été réalisé sur le terrain, notamment pour le traçage du sentier. Dès 2006-2007, une équipe chargée d'en définir l'itinéraire était dirigée par un jeune Français installé à Jérusalem et qui avait auparavant été novice au monastère de Mar Mûsa (fondé par Paolo Dall'Oglio) en Syrie. Son épouse, ancienne étudiante de William Ury à Harvard, avait commencé à travailler pour API avant que son mari ne la remplace. Ce dernier expliquait en 2015 :

Le chemin est tracé d'après les traditions bibliques et coraniques, mais aussi orales. Il a fallu localiser des lieux, dans une vision plutôt large, la moins exclusive possible, du chemin suivi par Abraham. En Cisjordanie, le chemin va du Nord de Jénine jusqu'à Hébron, *via* Naplouse, Jérusalem... Il a fallu rechercher par où Abraham a pu passer. Il y avait trois chemins : la *via maris*, la voie côtière ; le chemin de la montagne, *via* Naplouse, Ramallah et la vallée du Jourdain. Le chemin de la montagne semblait le plus adéquat, mais avec les check-points, les colonies, etc., cela devient un peu compliqué, alors nous avons ouvert une route parallèle à l'est [Van Gaver, 2009, p. 4-7]¹⁷.

Le traçage a été effectué selon une méthodologie pragmatique qui relève d'une forme de bricolage topographique dans l'enchevêtrement complexe du zonage des territoires palestiniens (zones A, B et C)¹⁸. Ce mode opératoire empirique et par tâtonnements a permis de relier progressivement plusieurs segments incluant des lieux considérés comme liés au patriarche ou emblématiques sur le plan patrimonial (sites archéologiques, religieux, naturels). La formule « où Abraham a pu passer » est signifiante : on s'en est tenu à cette plausibilité, en considérant que « c'est ce genre de paysages que l'ancêtre commun a pu croiser jadis ». Cette réinvention d'une topographie abrahamique (loin d'être strictement religieuse) a inclus des données environnementales, patrimoniales et immatérielles. L'entreprise s'est appuyée sur une collecte quasi ethnographique de récits issus des « mémoires collectives » locales – pour paraphraser Maurice Halbwachs – constituées de « souvenirs » épars et inscrits dans l'espace. Cet auteur a montré, dans ses travaux sur la Terre sainte, comment les croyants sont convaincus de l'authenticité de tel lieu saint, bien souvent démentie par l'archéologie. Comme il l'écrit au sujet des perceptions des pèlerins : « Le passé devient en partie le présent : on le touche, on est en contact direct avec lui », tandis que pour celui qui adopte une posture scientifique, « l'essentiel est que ces traditions existent, au moment où nous les atteignons. Nous ne cherchons pas ce qu'il y a derrière elles, et si elles sont authentiques » [Halbwachs, 2008, p. 1-2]. Tout chercheur essaie de mettre au jour les mécanismes de la mémoire collective, d'autant plus mouvante lorsqu'elle est orale. C'est ce que j'ai constaté en 2016 au village de Beni Naïm, près d'Hébron. Deux guides formés pour le Masâr Ibrahim (un chrétien et un musulman) expliquaient qu'un modeste sanctuaire musulman bâti au XII^e siècle par Saladin commémorait le lieu où Abraham aurait assisté à la destruction des villes de Sodome et Gomorrhe, malgré sa vaine intercession auprès de Dieu (Gen. XVIII, 23-29). D'après eux, les empreintes du patriarche inscrites dans la roche en étaient l'attestation formelle. Mais les habitants du village voisin ont ensuite contesté cette explication : c'était selon eux les empreintes de son neveu Loth qui, tourné vers La Mecque, aurait prié pour remercier Dieu de l'avoir épargné, avant de finir

¹⁶ Siraj Center for Holy Land Studies, Palestinian Wildlife Society, association culturelle Rozana et université de Bethléem.

¹⁷ Cette citation est antérieure aux entretiens recueillis entre 2014 et 2016, mais ses propos sont similaires.

¹⁸ Depuis 1995 et les accords Oslo II, les territoires palestiniens sont répartis en trois zones : A (administration et sécurité palestiniennes), B (administration palestinienne et sécurité israélienne) et C (administration et sécurité israéliennes). Prévues pour ne durer que cinq ans, cette répartition devait préparer l'émergence d'un État palestinien, mais cette situation est restée en l'état jusqu'à ce jour.

ses jours à Beni Naïm. Les récits se modulent et diffèrent selon qui les porte (guides, hôtes, villageois, marcheurs, etc.), ce qui n'empêche pas chacun d'y porter crédit.

En 2007, une première marche inaugurale a été organisée par API entre Naplouse et Taybeh, rassemblant 27 personnes dont de jeunes Palestiniens. Puis les segments ont été définis, structurés et en partie balisés. Ce processus a été réalisé grâce à l'implication d'associations françaises spécialisées dans le développement touristique (AFRAT et Tetraktys¹⁹) travaillant avec Masâr Ibrahim, notamment sur le balisage. Le symbole utilisé pour marquer le chemin est devenu le chêne d'Abraham.



Fig. 2. Panneau signalétique à Jéricho, avec l'emblème du chêne d'Abraham

Photo : Manoël Pénicaud

Sur le sentier, il était régulièrement affirmé que l'on pouvait marcher pendant 22 jours sans interruption du nord au sud de la Palestine, mais le tracé demeurait pourtant discontinu. L'intermittence du balisage rendait nécessaire le recours à un guide habilité et ayant suivi une formation délivrée à l'université de Bethléem, de même que le caractère très fortement contraint et morcelé de l'espace, dû au zonage administratif²⁰. En zone C, se retrouver à proximité d'une colonie ou d'un terrain militaire israéliens pouvait représenter un risque. Ces guides étaient formés pour anticiper et s'adapter à d'éventuels obstacles, en déviant le trajet sans que les marcheurs ne s'en rendent compte. En juillet 2015, lors d'une marche nocturne autour de Sébaste, un guide a changé d'itinéraire pour éviter un village où avait éclaté un conflit entre

¹⁹ Basées à Grenoble, ces deux associations sont des opérateurs touristiques travaillant régulièrement ensemble. L'AFRAT (Association pour la formation des ruraux aux activités de tourisme) a joué un rôle de premier plan auprès des guides de Masâr Ibrahim.

²⁰ Les conditions de circulation vers Bethléem étaient et sont toujours très contraintes. La route la plus courte, celle de Jérusalem, leur étant interdite, les habitants du nord de la Palestine mettent plusieurs heures à parcourir les quelques dizaines de kilomètres ponctuées de check-points.

deux familles. Nous avons dû marcher à proximité d'un camp militaire israélien, équipés de lampes de poche ostensiblement allumées pour signaler notre présence et éviter d'éventuelles sommations. Dans ce contexte où les imprévus sécuritaires peuvent surgir à tout moment, improvisation et adaptation étaient des conditions inhérentes à la bonne pratique du chemin. Cela révélait sa singularité par rapport à d'autres itinéraires hors de Palestine. Ce faisant, les marcheurs expérimentaient partiellement la dure réalité des contraintes de circulation, notamment en zone C, qui constituaient, au grand dam des promoteurs, une constante de l'exercice de la randonnée dans ce territoire.

Un chemin plus économique et politique que spirituel

Malgré un développement apparemment positif, le Chemin d'Abraham a connu d'importantes difficultés financières après la crise économique de 2008. À partir de 2009, cette dernière a entraîné une réorientation du projet par API : l'accent a été porté en priorité sur le développement économique et touristique, et moins sur le dialogue interculturel et la volonté « pacifiante ». Ces dernières dimensions étaient promues du côté externe (API) et beaucoup moins par les acteurs palestiniens pour qui elles relevaient de l'utopie. Après la crise économique, API a cherché de nouveaux soutiens financiers. En 2014, la Banque mondiale a délivré une enveloppe de 2,3 millions de dollars pour le projet « Abraham Path/Masâr Ibrahim. Economic Development Across Fragile Communities ». L'enjeu du chemin comme levier de développement économique au niveau local est dès lors devenu central. Cette dotation a relancé le projet en Palestine, au prix d'une lourde gestion bureaucratique assurée par API à Jérusalem. Les effectifs y ont été multipliés, de même qu'au sein de l'entité Masâr Ibrahim dont le rôle a augmenté. Parallèlement, l'Agence française de développement (AFD) et des collectivités locales françaises ont apporté leur soutien financier au projet dans le cadre de la coopération décentralisée, en lien avec le consulat de France. Ceci a permis de développer la partie sud du chemin, entre Jéricho et Hébron²¹. Dès 2012, les ONG françaises AFRAT et Tetrakys ont été missionnées pour diagnostiquer la viabilité du sentier existant en vue de l'ouvrir au public français *via* des agences de tourisme, avant qu'un programme de trois ans ne soit mis en œuvre pour développer la licence de formation des guides de randonnée au sein de l'université de Bethléem. En 2016, une vingtaine de guides ont suivi plusieurs enseignements (archéologie, histoire, géographie, botanique). Puis, entre 2018 et 2020, ces structures ont piloté un nouveau programme européen avec l'université de Bethléem : « Promoting Governance and Citizenship in Palestine. The Path of Abraham as a Vector of Palestinian Identity and Citizenship ».

De manière générale, Masâr Ibrahim a donc bénéficié d'importantes subventions provenant de l'emboîtement de plusieurs structures. Mais un constat s'impose : l'idée d'itinéraire fédérateur s'était effacée au bénéfice du chemin de randonnée promu par les acteurs palestiniens, sans insister sur les aspects politico-religieux.

Durant ces années, marcher dans la campagne palestinienne est devenu une activité en plein essor [Isaac, 2017]. Soulignons la densité d'autres chemins à consonance religieuse en Palestine : « Jesus Trail », « Nativity Trail », « Sufi Trail », en plus de nombreux chemins en Israël [Ben-Ari et Bilu, 1997 ; Ben-David, 1997 ; Collins-Kreiner et Kliot, 2015 ; Feldman, 2011 ; Katriel, 1995]. Rien qu'en Palestine, on comptait en 2015 pas moins de 64 propositions

²¹ En 2018, le conseil général de l'Isère et le gouvernorat de Bethléem étaient à la tête d'une fédération de 16 collectivités locales : le conseil régional de Rhône-Alpes et le gouvernorat de Jéricho, Grand Lyon et la ville de Jéricho, la ville de Grenoble avec la ville de Bethléem, le conseil régional de PACA et le gouvernorat d'Hébron, et d'autres.

d'étapes d'une journée sur plusieurs itinéraires²². De plus, ces derniers étaient interconnectés, potentiellement pratiqués par les mêmes marcheurs, promus par les mêmes opérateurs et encadrés par les mêmes guides. La réticularité était dense et structurante.

Pendant mon terrain, une dizaine de tours opérateurs palestiniens proposaient un panel d'offres, de l'automne au printemps : journée, week-end, semaine ou format sur mesure. En 2013-2014, environ 500 personnes ont arpenté le chemin. En 2015, j'ai participé à plusieurs de ces marches : les groupes étaient surtout composés de jeunes expatriés (femmes et hommes), souvent membres d'ONG internationales. La proportion de marcheurs palestiniens était faible, en raison du coût des excursions (Une formule d'une journée et une nuit, nourriture et hébergement compris, sous une tente bédouine, coûtait 100 \$). La plupart des marcheurs cherchaient une expérience alternative, dans la nature et « hors des sentiers battus ». Des formulaires d'information remplis par les usagers pour l'opérateur touristique le plus actif (Siraj Center) et que j'ai pu consulter ont révélé plusieurs motivations : découverte du patrimoine naturel et culturel, défi physique, intérêt pour la culture palestinienne, volonté de mieux connaître le contexte politique, pèlerinage. Mais cette dernière catégorie n'était cochée que très rarement. Pourtant, en 2014, une sœur catholique du monastère de l'Emmanuel à Bethléem m'a raconté avoir parcouru le chemin dans une intention spirituelle : « Nous avons marché pour l'unité. Ce n'était pas facile. Et nous avons trouvé une dimension croyante dans l'hospitalité de l'accueil. » Déjà pointée l'idée – qui sera étayée plus loin – que chacun pratiquait et interprétait ce chemin selon son propre prisme. Des croyants lui attribuaient une valeur spirituelle quand d'autres y cherchaient une expérience de dépaysement culturel ou bien de tourisme militant en lien avec la cause palestinienne.

Ce recentrage touristique m'a conduit à me demander si Abraham, malgré les intentions initiales, n'était en fait qu'un prétexte plutôt qu'un effectif trait d'union ? En 2015, un expert en marketing et *branding* (« image de marque » en anglais) a été missionné par API pour réaliser un audit dans le cadre du soutien de la Banque mondiale et, selon ses propres mots, « pour mieux vendre cette destination ». Pour lui, dans une région saturée de tourisme religieux, la « marque Abraham » devait être remise en question, quitte à changer de nom pour évacuer le référent religieux qu'il considérait comme un potentiel obstacle. Cette posture confirmait le virage idéologique évoqué plus haut, qui était partagé par les cadres palestiniens de Masâr Ibrahim, à l'instar de son directeur : « Nous savons que le développement économique est la seule idée que les gens accepteraient ici, notamment les familles recevant les marcheurs », expliquait-il en juillet 2015. Pour lui, l'idéal de « paix » n'avait pas lieu d'être sur ce chemin et aurait même pu l'entraver. Seule la dimension économique pouvait servir de levier de développement et intéresser les Palestiniens. Autrement dit, l'intérêt économique était devenu le nerf du chemin, selon ce directeur :

Abraham est le père de l'hospitalité. Dans toute famille, chrétienne ou musulmane, beaucoup de gens se nomment Ibrahim ou Khalil [...], mais nous autres organisateurs essayons d'éviter de mobiliser la dimension religieuse. [...] Nous voulons que la Palestine devienne un pays de tourisme tout court, pas religieux.

Ce discours pragmatique faisait apparaître en creux d'abord le sentiment de saturation envers le tourisme religieux de masse qui converge de façon ininterrompue vers Jérusalem ou Bethléem, sans retombées économiques sur les zones périphériques et rurales, ensuite le fait

²² Sini Pöytäniemi et Stefan Szepesi, « The Economics of Walking in Palestine. A Review of Existing Data and Gaps », *Abraham Path Initiative*, en ligne : <http://abrahampathinitiative.org/public/ResearchNotes/economics-of-walking.pdf>, consulté le 27 mai 2016. Sur la randonnée et le Masâr Ibrahim, voir Isaac, 2017 ; sur le tourisme, voir Shepherd, 2022.

que la Palestine était perçue de l'étranger comme un espace de conflit et enfin que beaucoup de marcheurs pouvaient être rebutés par un étiquetage religieux.

Le Français chargé de tracer le chemin nuançait pourtant ce point de vue : « C'est une randonnée culturelle à dimension spirituelle, mais ce n'est pas un pèlerinage au sens de la majorité des visiteurs de la région qui font du tourisme religieux. Donc, développer le secteur du tourisme culturel dans une région où 95 % du tourisme est religieux, c'est un beau défi. » La dimension patrimoniale (ou ce qui est considéré comme tel par les acteurs) du sentier d'Abraham était fondamentale, car l'itinéraire a été tracé pour être jalonné de monuments et de lieux de mémoire collective qui en accentuaient l'intérêt touristique²³. Selon mes observations, nombre de marcheurs étaient plus attirés par cette richesse patrimoniale que par la dimension spirituelle ou interreligieuse d'Abraham. L'itinéraire a été conçu pour croiser des sites antiques (la cité de Sébaste ou le palais d'Hérode à Jéricho par exemple), des sites bibliques et chrétiens (celui de Jésus et du Lépreux à Jénine, de Jésus et de la Samaritaine à Naplouse, du martyr de Jean-Baptiste à Sébaste, etc.), ainsi que des sites soufis, samaritains, byzantins. En revanche, le patrimoine juif n'était jamais valorisé car le sujet était trop sensible. À cette idée de tourisme culturel sur arrière-fond religieux sélectif s'ajoutait la dimension d'un tourisme dit « solidaire » et « responsable » dont les bénéfices revenaient directement aux familles-hôtes. Le même informateur poursuivait : « Le projet s'inscrit dans la vision de ce qu'on appelle écotourisme alternatif, éthique, soutenable, durable, solidaire, etc. Les revenus vont de personne à personne et non pas d'organisme à organisme. » Ceci doit être nuancé car, au cours de mes terrains, l'argent des nuitées n'a jamais été remis par les marcheurs, mais toujours par l'opérateur touristique. Outre les ponctions logiquement perçues, ces agences de voyage tenaient à se rendre incontournables, en proposant le service de guides qu'il serait mal vu de contacter directement. En d'autres termes, le chemin était un lieu d'échanges économiques où tout se monnayait. D'ailleurs, alors qu'en 2015, API voulait rendre les marcheurs indépendants en mettant en ligne les cartes de randonnée, les agences locales ont freiné ce processus d'autonomisation pour conserver leur capacité de contrôle et leur monopole économique. L'hospitalité comme moteur touristique était donc rétribuée, au nom de l'intérêt des différentes parties. Comme l'ont montré plusieurs travaux de référence, loin d'être un acte d'altruisme désintéressé et inconditionnel, l'hospitalité pratiquée dans ce contexte s'apparente alors à un contrat moral qui implique des droits et des devoirs réciproques, notamment à travers un échange de don et de contre-don, symboliques ou matériels [Benveniste, 1969 ; Derrida, 2022 ; Pitt-Rivers, 1977].

Malgré l'affichage apolitique du Chemin d'Abraham, le politique s'invitait partout. Les organisateurs palestiniens redoutaient la mauvaise image de la Palestine à l'étranger. En effet, chaque « crise » avait d'importantes répercussions sur l'attractivité internationale du chemin. En 2014, la guerre de Gaza a généré une chute de la fréquentation touristique qui était pourtant en hausse. En 2015 et 2016, le tourisme a été affecté par ce qui a été appelé l'« Intifada des couteaux ». Les organisateurs cherchaient à contrer l'image d'insécurité qui dominait à l'étranger, en tentant de faire valoir que « la Palestine est un pays sûr », notamment par le biais des médias et des réseaux sociaux²⁴. Le contexte politique et géopolitique n'en était pas moins miné et demeurait la toile de fond des projets de développement. Au cours des marches, les discussions (en anglais) étaient orientées sur la question du conflit israélo-palestinien par les marcheurs et par les guides. Ces derniers le faisaient de façon spontanée, mais aussi

²³ La dimension patrimoniale avait déjà été valorisée en 2000 dans le cadre du jubilé et du projet Bethléem 2000, reposant sur « la nécessité de mobiliser le patrimoine comme ressource et comme facteur d'unité » [Andezian, 2012, p. 11]. Bethléem était présenté comme symbole de paix et d'espoir, sous les auspices de Yasser Arafat, révélant l'enjeu politique de la patrimonialisation.

²⁴ Le projet était mis en valeur par de nombreux médias anglophones (*National Geographic*, *The Times*, *BBC*, *ABC*) à l'initiative d'API.

intentionnelle, notamment lorsqu'ils témoignaient des difficultés de la vie quotidienne (entraves de circulation, check-points, ressources limitées en eau, essor des colonies israéliennes, etc.) et des enjeux du zonage. Ils posaient ce cadre, parfois crument, avec force chiffres et statistiques acquis durant leur formation. Le chemin s'est ainsi révélé comme un lieu de tourisme alternatif et militant, pour comprendre, voire éprouver un tant soit peu la « réalité vécue » par les Palestiniens. Les marcheurs allogènes, ignorant ces conditions, se montraient généralement demandeurs de témoignages. En 2015, un guide me confiait avec fatalisme : « En Palestine, chaque habitant est concerné par la politique. Tout commence et finit avec la politique. Bienvenue ! » Un autre ajoutait : « On ne peut pas séparer le projet du chemin de l'occupation [israélienne]. La tension est inhérente. » Le parcours s'accompagnait d'une succession de récits sur la Nakba²⁵, où étaient mentionnés les nombres de villages détruits et de camps de réfugiés, ou portant sur la construction du mur dit de « séparation » à partir de 2002, ou encore sur le siège de la basilique de la Nativité par l'armée israélienne pendant 39 jours en 2002. Et rien ou si peu sur Abraham²⁶...

Par conséquent, les Israéliens – bien que rarement visibles – étaient des absents omniprésents, dans les récits comme dans les paysages. On parlait d'« eux » à la troisième personne du pluriel : « Ils sont venus au café et ont pris des gens pour les interroger pendant des heures », racontait un guide en se plaignant d'intrusions ponctuées de violence. Ce rapport aux « autres », décrits comme une force occupante, était marqué d'une hostilité manifeste qui était le revers de l'hospitalité mise en valeur par le Chemin. Hospitalité et hostilité remontent à la même étymologie latine (*hostire*) et représentent les deux polarités du rapport à l'altérité [Benveniste, 1969 ; Pénicaud, 2016b]. Le sentier d'Abraham s'est révélé en filigrane comme le théâtre d'une tension permanente entre ces deux pôles. En dépit de l'étendard de l'hospitalité, des sentiments d'hostilité envers l'armée et l'État d'Israël faisaient surface et émaillaient ce tableau présenté comme apolitique. Si certains marcheurs étrangers étaient séduits par le projet fédérateur, la notion même de paix s'avérait très problématique pour beaucoup de Palestiniens, après les désillusions successives des nombreuses négociations. Lors de ma première marche et après avoir mesuré la distance entre le projet d'API et la dure situation révélée par l'observation participante, un guide m'a conseillé de poser autrement mes questions sur ce projet « idéaliste », pour ne pas être pris pour un utopiste naïf, ou pire, comme un acteur de la « normalisation » de la situation politique. Dans ce contexte de tension exacerbée, les organisateurs palestiniens s'attachaient à valoriser uniquement la dimension économique, occultant la dimension utopique d'un soi-disant chemin de paix.

Pratiquer le Chemin d'Abraham au nom du « vivre-ensemble »

À l'automne 2016, une trentaine de Français et de Suisses sont venus marcher « dans les pas d'Abraham ». Tous étaient membres de l'association Compostelle-Cordoue, fondée à Genève en 2009 par des pèlerins dits « de Compostelle, de Jérusalem et de La Mecque ». Cette association était née de l'indignation d'une pèlerine qui, en route pour Compostelle, avait été choquée par la figure du Matamoros²⁷ [Nanchen, 2008]. Leur charte consiste à « restaurer l'esprit de Cordoue » (l'interculturalité) et « l'esprit de Compostelle » (la marche spirituelle). En 2010, une marche fondatrice de Merida à Cordoue avait donné lieu à un colloque où

²⁵ La Nakba (« Catastrophe ») désigne à la fois l'exode et l'expulsion des Palestiniens de leurs terres après la création de l'État d'Israël en 1948.

²⁶ La prégnance des discussions politiques dépendait de la réceptivité du groupe et du degré de militantisme du guide.

²⁷ Santiago Matamoros signifie saint Jacques « tueur de Maures » en espagnol. L'invention de ses reliques au IX^e siècle en Galice a servi de fer de lance à la Reconquista.

intervenait le cheikh Khaled Bentounès²⁸ et Paolo Dall'Oglio. Ce dernier y avait lancé un appel pour passer du « Mata-Moros à l'Ama-Moros » tout en exhortant les auditeurs à aller marcher en terre d'islam. Depuis un pèlerinage au Maroc sur la tombe d'un saint musulman en 2011, les membres de l'association cherchent chaque année à promouvoir de « nouveaux chemins du vivre-ensemble » (Liban, Bosnie, France, etc.) dans une démarche interculturelle et interreligieuse.

Ce groupe était composé d'une majorité de chrétiens (catholiques et protestants) et de quelques agnostiques²⁹. Issus de catégories socio-professionnelles supérieures, d'une moyenne d'âge élevée (retraités), beaucoup étaient imprégnés d'un imaginaire plus ou moins commun concernant la Terre sainte. En amont, chacun avait pu exprimer ses inquiétudes, notamment sécuritaires, aux responsables du tour opérateur français (Taila Root) organisant le séjour avec ses homologues palestiniens. L'itinéraire s'est déployé pendant une semaine entre Jéricho et Hébron³⁰, après deux jours à Bethléem. Les randonneurs dormaient sous des tentes bédouines aménagées ou à l'hôtel. La restauration était assurée par des familles palestiniennes qui les accueillaient, cuisine et commensalité constituant un pilier de l'hospitalité. Mais selon mes observations, invités et hôtes ne mangeaient pas ensemble. Parfois, un court temps d'échange était prévu avec le chef de famille, ce qui limitait les échanges. Sur le chemin, deux guides (un chrétien et un musulman) accompagnaient le groupe dont les bagages étaient transportés par un bus spécialement affrété. Chaque étape a donné l'occasion de rencontrer des familles, mais aussi des membres de coopératives de femmes et d'associations culturelles, pour aller à la rencontre de l'« Autre ».

Le projet était d'effectuer une « marche pour la paix » comme solennellement exposé par le président :

Nous allons marcher ensemble, dialoguer, surtout écouter, et tenter de comprendre un peu la situation. Notre marche signifie pour ceux qui nous reçoivent un appui concret à leur développement économique durable valorisant les ressources locales et est en soi déjà un témoignage de fraternité qui leur sera très sensible. Dans une attitude d'écoute modeste, libre de jugement *a priori*, nous voulons aller à la rencontre de Palestiniens et d'Israéliens, défendant des intérêts différents, parfois contraires, mais travaillant malgré tout en vue de la paix³¹.

Sans être religieuse, la motivation spirituelle était néanmoins mise en avant. En amont, des textes religieux, des poèmes et des représentations d'Abraham par Marc Chagall avaient circulé par courriel. Présent dans l'imaginaire des marcheurs, le patriarche revenait dans les discussions. Au départ, l'un des guides a présenté le Chemin en clamant : « Toi, tu es Abraham, toi aussi tu es Abraham, je suis Abraham... », en pointant du doigt plusieurs marcheurs. Contrairement aux pèlerinages organisés, aucun office religieux n'était prévu, mais cela n'a pas empêché certains d'entonner des chants sacrés (*Gloria, Nada te turbe* de Thérèse d'Avilla, *Notre Père* de Rimsky Korsakov), mais aussi un *As-Salâm Alaykum* repris en canon, en cheminant ou au coin du feu. Ce répertoire est révélateur de la dimension spirituelle (et même islamophile) que l'expérience revêtait pour certains d'entre eux.

²⁸ Khaled Bentounès est le guide spirituel de la « confrérie » (*tariqâ*) soufie Alawwîya basée à Mostaganem en Algérie, mais qui compte de nombreux adeptes en Europe. Acteur du dialogue interreligieux, il a initié la Journée internationale du vivre-ensemble en paix adoptée à l'unanimité à l'ONU en 2017.

²⁹ Plusieurs soufis n'avaient pas pu venir à cause de la difficulté pour les ressortissants algériens à obtenir un visa pour Israël.

³⁰ Les trajets oscillaient entre 10 et 20 km par jour, ce qui pouvait s'avérer difficile pour des personnes âgées dans un contexte désertique.

³¹ Allocution enregistrée en novembre 2016. Après la marche, ils ont résidé à Jérusalem-Est et rencontré des acteurs israéliens du dialogue interculturel et interreligieux.

Avant chaque marche, tous se rassemblaient en cercle, les sacs déposés au centre, pour écouter une allocution et/ou la lecture d'un poème ou d'un texte des Évangiles. Le premier matin, le président a déclaré : « Nous ne sommes pas là que pour marcher comme des randonneurs, mais aussi pour rencontrer des gens et vivre une expérience intérieure et spirituelle », avant de conclure : « Nous sommes tous des fils et des filles d'Abraham. » Ce type de rassemblement est une ritualisation propre à cette association. Ses membres ont aussi instauré une façon de se saluer, paumes contre paumes, à hauteur d'épaules. La pratique du cercle d'écoute et de parole s'est complexifiée à la fin du voyage, chacun confiant ses impressions intimes (incompréhensions, chocs, émerveillements) en entrant dans ce cercle, progressivement rejoint par ceux en qui ces mots résonnaient. Ce rituel fédérateur a circonscrit une forme de communauté d'expériences et de valeurs partagées au cours de la marche, rappelant les caractéristiques de la *communitas* théorisée par Victor et Edith Turner [1978]. Ces derniers ont repris le concept des rites de passages d'Arnold Van Gennep en concevant la phase liminaire comme un espace-temps opposé à la « structure » (la société), où les statuts sociaux seraient estompés et les pèlerins particulièrement soudés en faisant communauté. Bien que la vision turnérienne ait été remise en question [Sallnow, 1981], elle a été opérante à l'échelle de ce groupe, notamment sur le plan rituel, même s'il ne s'agissait pas ici d'un pèlerinage.



Fig. 3. Cercle de parole au sanctuaire musulman de Beni Naïm, près d'Hébron. Un drapeau israélien flotte sur l'édifice. Photo : Manoël Pénicaud

L'importance symbolique de la Terre sainte était omniprésente dans les discours : « J'ai l'impression d'être arrivée nulle part ou bien partout », confiait une femme. L'itinéraire était jalonné de monastères (Saint-Georges, Mar Saba) et de sanctuaires chrétiens (basilique de la Nativité) ou musulmans (Nabî Musâ), ce qui ne les a pas laissés indifférents. Chez certains, la dimension religieuse était valorisée, mais en se démarquant de l'Église-institution et des « flux de dévots » en Terre sainte. « Il y a indéniablement une dimension spirituelle sur ce chemin, mais je n'aurais pas supporté qu'on lise l'Évangile tout au long du parcours », disait une

marcheuse en quête d'intériorité après avoir été pratiquante. Une autre ne supportait plus « le faste de l'Église ». Une troisième, issue d'une famille ultra-catholique, était devenue agnostique, ce qui ne l'avait pas empêchée d'être émue aux larmes devant une procession dans la basilique de la Nativité.

La marche occupait une place centrale dans la rhétorique déployée au sein du groupe. Comme pour le pèlerinage de Compostelle, elle était présentée comme matrice de la « transformation » intérieure, et donc comme la finalité de l'expérience recherchée [Le Breton, 2012]³². Comme si l'effort et l'épreuve de l'espace tendaient à modifier les représentations. L'ethnographie a confirmé que l'effort enduré a fait partie intégrante du procès de subjectivation et d'« altérisation » (au sens non négatif du terme) qui était l'objet de la quête. Marcher dans le désert et partager les conditions de vie des bédouins (même de façon relative car des lits étaient prévus sous des tentes aménagées) a paradoxalement été vécu comme un luxe sans prix. Et une marcheuse de s'étonner : « Je ne me suis pas souvent ressentie comme une touriste sur le chemin. Cela a été un grand soulagement pour moi. La marche a permis cela. Le fait d'avancer vers quelque chose, de consommer autrement, de gagner un peu ce que nous sommes allés découvrir. » Citons en revanche le mécontentement d'un habitué de Compostelle se plaignant de l'inconfort et « qu'un pèlerinage soit organisé dans cette caillasse ». La marche était aussi vécue comme un moyen d'accès à la paix intérieure : « Bien sûr il y a une dimension spirituelle ; ma façon de prier vient en marchant [...]. J'arrive alors à me déconnecter pour me connecter à quelque chose d'autre », témoigne un membre de l'association. Cette conception de la marche a été un dénominateur commun de ce groupe.

Ces réflexions rappellent les écrits de Michel de Certeau : « L'acte de marcher est au système urbain ce que l'énonciation est à la langue... [C]'est un procès d'appropriation du système topographique par le piéton (de même que le locuteur s'approprie et assume la langue) ; une réalisation spatiale du lieu (de même que l'acte de parole est une réalisation sonore de la langue) » [Certeau, 1990, p. 147], avant d'ajouter « les jeux de pas sont façonnages d'espaces. Ils trament les lieux. » Ces notions de « façonnage » et de « tramage » ont été pertinentes pour l'étude du sentier d'Abraham. La marche structurait et (ré)générât le chemin, cet « espace pratiqué », tout en stimulant la créativité et la subjectivation des marcheurs. Revenons à la conférence de William Ury qui énonçait l'importance matricielle de la marche, comme expérience sensible de la geste d'Abraham :

Les gens ont besoin de pouvoir vivre l'histoire. Comment feriez-vous ça ? [...] Vous allez faire un tour sur les traces d'Abraham, en marchant dans ses pas. Parce que marcher a un pouvoir réel. Comme anthropologue, je peux vous dire que marcher est ce qui a fait de nous des humains. [...] Quand on marche, on est côte à côte dans la même direction [...], qui se dispute en marchant³³ ?

Pour revenir à l'expérience de Compostelle-Cordoue, un enjeu esthétisant l'a parfois emporté, lorsqu'un transfert en bus était organisé « pour éviter des parties moins intéressantes et moins esthétiques », selon le responsable de l'agence de voyage française. La démarche s'apparentait alors à une consommation de paysages bibliques pour des personnes nourries de cet imaginaire. La mystique de la marche était diluée dans un habitus touristique et une quête orientaliste du « beau » à capturer en photo. Malgré le souci constant de se distinguer des autres touristes, la séparation entre tourisme et pèlerinage n'était pas opérante. Les pratiques hétérogènes, transversales, ambiguës voire contradictoires sont telles que la dichotomie entre ces deux sphères n'a plus lieu d'être [Badone et Roseman, 2004 ; Chevrier, 2021]. Comme l'écrivaient déjà Edith et Victor Turner : « *A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a*

³² Voir aussi les travaux de Corinne Cauvin-Verner [2007, 2010] sur le tourisme spirituel articulé à la randonnée dans le sud-est marocain.

³³ https://www.ted.com/talks/william_ury_the_walk_from_no_to_yes?subtitle=en.

*tourist*³⁴ » [1978, p. 20]. Pourtant, à l'entrée de l'église latine de la Nativité, un panneau attestait que la distinction était encore affirmée par le clergé : « Nous espérons que si vous entrez ici en touriste, vous sortirez comme un pèlerin ; si vous entrez en pèlerin, vous en sortirez encore plus saint. »

Qualifiée d'interculturelle, la démarche du groupe était aussi politique. L'opérateur palestinien avait programmé des rencontres avec les acteurs culturels de camps de réfugiés, à Bethléem et Jéricho. Lors d'un cercle de parole, un marcheur s'est dit « effrayé par le mur de séparation » et vouloir « retrouver espoir », une autre souhaitait « comprendre les racines du conflit, qui remonte peut-être à Abraham ». Plusieurs étaient militants propalestiniens et utilisaient sans hésiter le mot « apartheid ». Dans l'ensemble, tous étaient demandeurs d'interactions avec tel ou tel acteur local qui se livrait plus ou moins.

Débuté à Jéricho, le parcours s'est achevé à la visite du Caveau des Patriarches à Hébron. Divisé en deux parties, l'une réservée aux musulmans et l'autre aux juifs, ce lieu saint cristallise les tensions les plus vives du conflit israélo-palestinien [Lecoquierre, 2019, 2020]. Protégé par l'armée israélienne, ses alentours sont régulièrement le théâtre de violents affrontements. Toutefois, le président de l'association a souligné que, d'après la Bible, les deux fils rivaux, Isaac et Ismaël, se seraient réunis là pour les obsèques de leur père (Gen. XXV, 9-10). En outre, d'après le Français pionnier du chemin déjà cité, ce serait au terme d'une autre marche à la fin des années 2000 qu'un groupe de randonneurs du Club alpin français – tous non-croyants – auraient été « touchés » ici-même « par une émotion spéciale qui tenait de quelque chose de spirituel ». Ces marcheurs auraient été « transformés » par cette expérience : « D'un pèlerinage, on revient avec un trésor, ici c'est l'hospitalité. » Ce serait par l'un de ces marcheurs, puis par une chaîne de connaissances interpersonnelles, que la demande de financement déjà évoquée aurait été ensuite déposée, *via* l'AFD, à la Banque mondiale, sauvant le Chemin d'Abraham de l'impasse autour de 2010.

³⁴ « Un touriste est à moitié pèlerin, si un pèlerin est à moitié touriste »



Fig. 4. Marcheurs sur le Chemin d'Abraham, non loin de Nabî Musâ, 2016

Photo : Manoël Pénicaud

Conclusion : une hétérotopie temporaire et la mort du chemin

En réponse aux problématiques posées en introduction, cet article a cherché à démontrer que l'invention du Chemin d'Abraham s'est apparentée à une hétérotopie, c'est-à-dire une utopie réalisée et paradoxalement inscrite dans l'espace, selon le concept foucauldien. En effet, on a vu comment des opérateurs allogènes ont réussi, grâce à d'importants soutiens financiers internationaux, à faire surgir de terre un nouvel itinéraire en Palestine censé dépasser les frontières politiques et religieuses au nom d'Abraham. Bien que cela ait pu paraître hors-sol et idéaliste, le projet utopique de William Ury a vu le jour et s'est enraciné en impliquant des milliers de personnes (associations, ONG, guides, hôtes, marcheurs, etc.) des années 2000 à 2020, grâce au développement d'un réseau touristique au niveau local. Toutefois, cette hétérotopie n'aura été que temporaire et l'enquête a révélé un décalage constant des perceptions et des enjeux du chemin entre échelles locale et globale. En effet, la dimension utopique et pacifiante grâce à l'hospitalité d'Abraham n'a jamais réellement fonctionné ni fait communauté (sauf pour des groupes déjà constitués comme Compostelle-Cordoue). C'est avant tout la dimension économique qui a primé, la mise en tourisme agissant comme un levier de développement pour les Palestiniens, mais sans résolution des nœuds géopolitiques et sociopolitiques qui paralysent ce territoire.

L'étude de cette portion palestinienne et éphémère du Chemin d'Abraham a laissé apparaître une série de hiatus et de décalages entre l'intention irénique initiale et la réalité mise en œuvre et vécue par les différents protagonistes. Le mythique et idéalisé « pays d'Abraham », bâti sur la symbolique altruiste et inclusive de l'hospitalité, ne s'est jamais substitué aux difficultés structurelles d'un territoire entravé et ultra-contraint. Certes, ce Chemin a malgré tout existé, mais parce qu'il a d'abord constitué un vecteur d'activités et de ressources économiques pour

des familles palestiniennes, notamment grâce aux subventions internationales. Soulignons que ce n'était pas l'hospitalité gratuite et inconditionnelle d'Abraham qui était promue, mais un rapport touristique dans un système organisé d'offre et de demande monétisé, dans lequel le référent inter-monothéiste était très secondaire voire invisibilisé. En d'autres termes, le pragmatisme l'a emporté face à l'idéal initial. De même, il n'a jamais été possible de dépolitiser l'initiative du Chemin inscrit dans un territoire saturé d'enjeux politiques et de souveraineté.

Plus largement, sur fond d'esthétiques patrimoniale, environnementale, abrahamique et néo-orientaliste, le Chemin d'Abraham se révèle rétrospectivement avoir été un itinéraire absorbant une large palette d'interprétations et de motivations emboîtées les unes aux autres : spirituelles, culturelles, politiques, touristiques, sportives, etc. Ajoutons qu'elles étaient difficilement dissociables dans l'expérience vécue, même si elles peuvent l'être pour l'analyse. Autrement dit, ce chemin – tout artificiel qu'il ait été en termes d'historicité, mais n'est-ce pas le cas de tout pèlerinage ? – a constitué un cas d'étude de « vase vide » que chaque usager remplit du sens, des représentations et des intentions de son choix, selon la théorie des pèlerinages élaborée par John Eade et Michael Sallnow [1991, p. 15]. Même s'il ne s'agissait pas d'un pèlerinage à proprement parler mais d'un chemin de randonnée, cette lecture est applicable au Chemin d'Abraham. Untel le parcourait en randonneur quand tel autre y projetait un imaginaire abrahamique susceptible de rassembler croyants et non-croyants. Ce caractère malléable était d'autant plus signifiant qu'il rejoignait une forme croissante de spiritualité assez diffuse et mobile [Hervieu-Léger, 1999], flottante et « à la carte » [Schlegel, 1992], où les bricolages, butinages et braconnages individuels sont rois. Chacun compose sa spiritualité sur mesure, quitte à dévier – sciemment ou pas – des autoroutes des orthodoxies. L'identité du Chemin d'Abraham s'est ainsi révélée composite, devenant sujet à transformations en fonction de qui l'arpentait, et par là une arène d'interprétations plurielles.

Et Abraham dans tout ça ? Malgré les intentions philanthropiques et iréniques initiales, ce symbole inter-monothéiste n'a pas suffi à enraciner plus avant cette hétérotopie. L'ironie du sort est que c'est la mobilisation de cette figure partagée dans les accords d'Abraham (2020) qui a signé l'arrêt de mort du chemin. Peu après leur signature, une vidéo dénonçant une soi-disant collusion entre ces accords et le sentier d'Abraham a abondamment circulé en Palestine, au point que l'Autorité palestinienne a remis en question l'existence du chemin qui est soudainement devenu le Palestinian Heritage Trail (promu en France comme « La grande traversée de la Palestine »). L'emblème du chêne d'Abraham a été remplacé par un symbole plus consensuel, la fleur de pavot (*hanoun* en arabe), censée symboliser « le développement » et refléter « la richesse et la diversité de la faune et du paysage en Palestine » selon le nouveau site Internet. En d'autres termes, la figure d'Abraham a été « jetée avec l'eau du bain », mais le chemin a subsisté au prix de cette désabrahamisation qui couvait depuis des années. La charge symbolique d'Abraham a été définitivement évacuée pour éviter toute ambiguïté à consonance politique ou interreligieuse.

Mon terrain était clos, mais le bouleversement géopolitique des accords d'Abraham a nécessité de le requestionner. Force est de conclure que les clivages sous-jacents observés durant l'enquête ont préparé cette désabrahamisation. Le Masâr Ibrahim a été une victime collatérale d'accords qui n'ont certainement d'abrahamiques que le nom.

Bibliographie

ANDEZIAN Sossie (2012), *Le sacré à l'épreuve du politique. Noël à Bethléem*, Paris, Riveneuve.
 BADONE Ellen et ROSEMAN Sharon R. (dir.) (2004), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

- BEN-ARI Eyal et BILU Yoram (dir.), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, New York, SUNY Press.
- BEN-DAVID Orit (1997), « Tiyul (Kike) as an Act of Consecration of Space », in Eyal Ben-Ari et Yoram Bilu (dir.), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, New York, SUNY Press, p. 129-145.
- BENVENISTE Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.
- CAUVIN-VERNER Corinne (2007), *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*, Paris, L'Harmattan.
- CAUVIN-VERNER Corinne (2010), « Randonner au désert : un rituel sans l'islam », in Katia Boissevain et Pierre-Noël Deneuil (dir.), *Socio-anthropologie de l'image au Maghreb*, Paris, L'Harmattan/IRMC, p. 117-125.
- CERTEAU Michel (1990), *L'invention du quotidien : t. I Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CHEVRIER Marie-Hélène (2021), « Tourisme religieux : pour en finir avec l'oxymore ? », *Via. Tourism Review*, vol. 20, en ligne : <https://doi.org/10.4000/viatourism.7705>.
- COLLINS-KREINER Noga et KLIOT Nurit (2015), « Particularism vs. Universalism in Hiking Tourism », *Annals of Tourism Research*, vol. 56, p. 132-137, en ligne : <http://dx.doi.org/10.1016/j.annals.2015.10.007>.
- DALL'OGGIO Paolo (2009), *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- DERRIDA Jacques (2022), *Hospitalité*, vol. II, *Séminaire (1996-1997)*, Paris, Seuil.
- EADE John et SALLNOW Michael (dir.) (1991), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge.
- FELDMAN Jackie (2011), « Abraham the Settler, Jesus the Refugee. Contemporary Conflict and Christianity on the Road to Bethlehem », *History and Memory*, vol. 23, n° 1, p. 62-96.
- FOUCAULT Michel (2001), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. II [1^{re} éd. 1994].
- HALBWACHS Maurice (2008), *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, Puf [1^{re} éd. 1941].
- HERVIEU-LEGER Danielle (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- ISAAC Rami K. (2017), « Taking You Home. The Masar Ibrahim Al-Khalil in Palestine », in Michael Hall C., Yael Ram et Noam Shoval (dir.), *The Routledge International Handbook of Walking*, Londres/New York, Routledge, p. 172-183.
- KATRIEL Tamar (1995), « Touring the Land. Trips and Hiking as Secular Pilgrimages in Israeli Culture », *Jewish Folklore and Ethnology Review*, vol. 17, n° 2, p. 6-13.
- KRITZECK James (1965), *Sons of Abraham. Jews, Christians, and Moslems*, Baltimore, Helicon Press.
- LE BRETON David (2012), *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur*, Paris, Métailié.
- LECOQUIERRE Marion (2019), « The Maqāmāt as Places of Popular Practice. Evolution and Diversity. Case Studies from Hebron and its Region », Projet européen “My Heritage! My Identity!”, 2018-2020 (ENI/2017/390-692): https://www.bethlehem.edu/wp-content/uploads/2021/01/Syntheses-Maqamat_FINAL-VERSION.pdf
- LECOQUIERRE Marion (2020), « Hebron. A Nested Division of Sacred Space », in Michael Dumper (dir.), *Contested Holy Cities. The Urban Dimension of Religious Conflicts*, Londres/New York, Routledge, p. 120-144.
- MONGE Claudio (2024), *Strangers with God. A Theology of Hospitality in the Three Abrahamic Religions*, Adélaïde, ATF Press.
- MORGENSTERN Mathias et PENICAUD Manoël (2016), « Abraham », in Dionigi Albera, Maryline Crivello et Mohamed Tozy (dir.), *Dictionnaire de la Méditerranée*, Arles, Actes Sud-MMSH, p. 31-34.

- NANCHEN Gabrielle (2008), *Compostelle. De la reconquête à la réconciliation*, Saint-Maurice, Saint Augustin.
- PENICAUD Manoël (2011), « L'hétérotopie des Sept Dormants en Bretagne », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 155, p. 131-148.
- PENICAUD Manoël (2016a), *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris, Cerf, [1^{re} éd. 2014]
- PENICAUD Manoël (2016b), « Le Père Paolo Dall'Oglio. Otage volontaire par amour de l'islam », *Ethnologie française*, vol. 163, p. 447-458.
- PENICAUD Manoël (2024), « Photographier la religiosité en partage. De l'enquête de terrain à l'expographie », *Civilisations*, n° 72, « Anthropologie et photographie », p. 35-53.
- (à paraître), « Paradoxical Abraham. An Essay on Inter-monotheistic Hospitality, Dialogue, and Hostility », in Karen Barkey et Jonathan Laurence (dir.), *Handbook on Religious Toleration in Comparative Perspective*, New York, Springer.
- PITT-RIVERS Julian (1977), « The Law of Hospitality », in *The Fate of Shechem or The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 94-112.
- SALLNOW Michael (1981), « Communitas Reconsidered. The Sociology of Andean Pilgrimage », *Man*, vol. 16, n° 2, p. 163-182.
- SCHLEGEL Jean-Louis (1992), *Religions à la carte*, Paris, Fayard.
- SHEPHERD Jack (2022), « Exploring a Unifying Approach to Peacebuilding Through Tourism. Abraham and Israel/Palestine », *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 30, n° 2-3, p. 482-499.
- SILVERSTEIN Adam et STROUMSA Guy (dir.) (2015), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford, Oxford University Press.
- STROUMSA Guy (2017), *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, Labor et Fides.
- TURNER Victor et TURNER Édith (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.
- VAN GAVER Falk (2009), « Le sentier d'Abraham », *Les nouvelles de Taybeh*, numéro de novembre, p. 4-7.