



HAL
open science

Au croisement des regards. Ancrage territorial, mobilités et négociations identitaires, Le cas des Samaritains de Holon (Israël) et de Kiryat Lûza (Palestine)

Fanny Urien-Lefranc

► **To cite this version:**

Fanny Urien-Lefranc. Au croisement des regards. Ancrage territorial, mobilités et négociations identitaires, Le cas des Samaritains de Holon (Israël) et de Kiryat Lûza (Palestine). Anthropologie sociale et ethnologie. EHESS, 2019. Français. NNT: . tel-04051804v2

HAL Id: tel-04051804

<https://hal.science/tel-04051804v2>

Submitted on 2 May 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.

Au croisement des regards. Ancrage territorial, mobilités et négociations identitaires

Le cas des Samaritains de Holon (Israël) et de Kiryat Lûza (Palestine)

Thèse dirigée par : Sossie ANDEZIAN et Enric PORQUERES I GENE †

Date de soutenance : le 08 octobre 2019

Rapporteurs 1 William Berthomière, Université de Bordeaux
2 Isabelle Rivoal, Université Paris-Nanterre

Jury 1 Emma Aubin-Boltanski, EHESS Paris
2 Hamit Bozarslan, EHESS Paris
3 Christian Décobert, EPHE Paris
4 Erwan Dianteill, Université Paris Descartes-Sorbonne

À la mémoire d'Enric Porqueres i Gené

À Thibault et Mia

REMERCIEMENTS

Du fond du cœur, je remercie les personnes sans lesquelles il m'aurait été impossible de poursuivre ce projet. Grâce à elles, je garderai un souvenir joyeux et extrêmement formateur de ces années, en dépit des moments douloureux.

Mes premières pensées vont vers mon co-directeur de thèse, Enric Porqueres i Gené. La grande qualité des travaux d'Enric m'avait poussé à lui demander de suivre mes recherches de doctorat. Comme directeur de thèse, il a toujours fait preuve d'une grande rigueur scientifique mêlée d'une bienveillance rare. Je n'aurai malheureusement pas eu le temps de le remercier pour son soutien amical et infailible dans les moments les plus difficiles comme les plus heureux qui ont jalonné l'écriture de ma thèse. Son écoute attentive et ses conseils avisés m'ont été extrêmement précieux et m'ont préservée du découragement.

Je remercie infiniment ma directrice de thèse, Sossie Andézian, qui suit et dirige patiemment mes recherches depuis mon inscription en Master. Je lui suis très reconnaissante pour s'être rendue disponible autant qu'il le fallait et pour m'avoir aidée à garder le cap et la motivation. Ses relectures attentives et ses corrections éclairées ont permis de donner davantage de rigueur à l'analyse et la formulation. Cette thèse lui doit beaucoup. J'ai bénéficié de 2011 à 2014 d'un contrat doctoral à l'EHESS ainsi que d'un poste de monitorat (pendant l'année universitaire 2013-2014) au sein du département d'anthropologie sociale et d'ethnologie. Ce soutien financier a grandement facilité mon travail.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à toutes les Samaritaines et tous les Samaritains qui m'ont accueillie et ont accepté de m'accorder leur confiance et leur temps. Je leur suis reconnaissante pour avoir répondu à mes questions parfois insistantes, souvent naïves. Je remercie en particulier Youssef, Ehab et Alîs Altif pour leur générosité et pour m'avoir considérée comme un membre de leur famille. J'étais chez eux comme dans une deuxième maison.

Je remercie très vivement Benyâmîm Tsedâka et son épouse Miriam pour leur amitié, leur soutien, leur confiance. Sans l'aide de Benyâmîm, cette thèse aurait difficilement pu voir le jour.

Un merci particulier à Ya'qûb, Salwa, Tamer et Tanya pour m'avoir guidée tout au long de mon terrain et pour m'avoir acceptée parmi eux dans leur quotidien. Je n'oublierai pas tous les moments passés ensemble. J'exprime aussi ma vive reconnaissance à Youssef Kâhin, pour avoir entrepris la lourde tâche de m'enseigner les rudiments de l'hébreu samaritain et de la gematria. Un grand merci également à 'Affif, Ridwân, Sharon, Hadi, Pnîna, Asher.

Je remercie également celles et ceux qui, à Naplouse, ont grandement facilité mes enquêtes de terrain, par leur aide logistique et leur amitié : Hakim, Aqîl, Tamer, Ahmad M., Mahmoud, Hatem, Issam, le Centre culturel Français de Naplouse. À l'Université Al-Najah ma gratitude va à Adnan Ayash, Yasmine Awni Shahrour, 'Ala Abu Dheer, Hussein Ahmad Youssef, Nabil Alawi ainsi que M. Eiman, Père Johnny et à Ramallah, Iyad Barghouti. Merci aussi à Louha pour m'avoir accompagnée et traduit les archives de la bibliothèque de l'Université Al-Najah.

Au Brésil, je remercie en particulier Ariel, Avraham, Dvorah et Avraham pour avoir répondu à mes questions et m'avoir accordé leur confiance. Merci à Hugo Kloeckner pour son accueil chaleureux à São Paulo et les moments passés ensemble.

Je sais gré Massimo et Sylvie Napolitano pour leur aide dans la traduction de mes documents vers l'italien ainsi que Raquel Gomes pour ses traductions du portugais brésilien et ses analyses pertinentes de la société brésilienne. Merci également à Miguel et Catherine pour leurs traductions du portugais.

Je souhaite exprimer ma profonde reconnaissance aux personnes qui, en plus d'avoir inspiré mon travail, ont également contribué à l'enrichir par leurs conseils et commentaires : Emma Aubin-Boltanski, Régine Azria, Laurent Barry, Philippe Bourmaud, Véronique Bontemps, Christian Décobert, Claudine Gauthier, Constant Hamès, Danièle Hervieu-Léger, Cyril Isnart, Laurence Podsveler, Anna Poujeau, Reinhard Pummer, Simone Ricca, Gaspard Salatko, Sylvie Sagnes, Ursula Schattner-Rieser et Arnaud Sérandour.

Je remercie également celles et ceux qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour m'aider à surmonter l'interdiction d'entrer sur le territoire israélien : à l'EHESS, toute ma gratitude va à M. François Weil, M. Pierre-Cyrille Hautcœur ainsi qu'à Marie-Vic Ozouf-Marignier et à Jérusalem, à l'équipe du CRFJ, en particulier à Lyse Baer et Olivier Tourny.

En tant que co-directrice de l'association *Ethnologues en herbe* depuis 2018, j'ai eu le grand privilège de faire l'expérience d'autres manières d'observer la société auprès des jeunes. Merci à celles et ceux qui partagent mon quotidien ainsi qu'à leurs enseignant.e.s engagé.e.s et motivé.e.s. Jongler entre la rédaction de cette thèse et un travail salarié n'a pas été une tâche aisée, c'est pourquoi je souhaite tout particulièrement remercier mon amie et collègue, Salomé Delmotte, pour sa souplesse et sa bienveillance. Une pensée pour les intervenant.e.s et ami.e.s, Sébastien, Marin, Léa, Salomé, Alice, ainsi qu'à l'association *Ethnoart*, en particulier à Chloé et Audrey, pour leurs réflexions enrichissantes et nos partages d'expériences.

Je ne saurais compter, au cours de cette thèse, le nombre de personnes qui ont directement ou indirectement contribué à enrichir mon travail. En premier lieu, je ne peux refermer ce manuscrit sans avoir remercié ma compagne de route et future docteure, Elsa Grugeon, pour son soutien, ses relectures et nos conversations sur la manière de conjuguer thèse, parentalité, etc. Une pensée pour mes collègues et mes ami.e.s, à commencer par Marc, Laure, Romain, Chloé, Alise, Capucine, Sylvain, Sébastien, Antoine, Pierre, Lauriane, François, Guillaume, Marion, etc. Je remercie également Julien Menanteau qui m'a fait part de son expérience de documentariste avec les Samaritains, pour toutes les longues et enrichissantes conversations que nous avons eues à leur sujet.

Et surtout, surtout, merci à Thibault, qui a toujours été là, même lorsqu'il était loin. Merci à lui pour n'avoir jamais compté son temps à relire et commenter chacune des pages de ce manuscrit ainsi que pour m'avoir encouragée à affronter mes doutes. Sans lui, cette thèse n'aurait jamais pu être accomplie, elle lui est largement dédiée. Mes dernières pensées s'adressent à Mia dont les sourires, les pleurs et les rires quotidiens rythment mes jours (et mes nuits parfois) depuis trois ans et demi. Sa présence s'est révélée être une source de motivation inestimable pour finir cette thèse.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Cette thèse explore les modalités d'articulation entre citoyenneté double, appartenance religieuse et revendications particularistes observées dans le processus de formation de la communauté samaritaine. Proches du judaïsme par la religion mais dont ils se démarquent, à la fois citoyens palestiniens et israéliens mais dont ils se distinguent, les Samaritains, qui constituent une minorité ethno-confessionnelle installée en Israël et en Palestine, manipulent leurs frontières identitaires pour s'ajuster à leur environnement, siège d'un conflit qui dure depuis des décennies.

L'examen des reconfigurations territoriales, administratives et politiques depuis la fin du XIX^e siècle et la façon dont elles ont induit des déplacements multiformes (géographiques, sociaux, identitaires) pour les Samaritains donne un éclairage sur la manière dont celles-ci affectent leur géographie sociale et symbolique. Par le biais d'un mouvement de va-et-vient volontaire entre les matériaux historiques (textes de voyageurs, rapports d'explorations scientifiques, archives, recensements) et les données recueillies lors de l'enquête ethnographique, cette recherche met en perspective les effets de la production d'un « mythe orientaliste » dans les différentes phases de réajustement – d'ouverture et de fermeture – des frontières de la communauté. Elle s'attachera à analyser comment la construction d'un particularisme samaritain joue un rôle décisif dans le processus d'attribution d'un statut social (économique, de prestige) et administratif (citoyenneté).

Au croisement des approches anthropologique et épistémologique, mon ambition est d'approfondir la réflexion sur les formes d'« authentification savantes » (Ciarcia, 2003) des traditions samaritaines par le regard extérieur et leur réappropriation indigène, imbriquée aux enjeux sociaux et politiques. Ainsi, des écrits littéraires et scientifiques (dans le champ de l'anthropologie physique, de la génétique, de l'histoire et de la philologie) allant du XIX^e au milieu du XX^e siècle sont mobilisés dans des contextes touristiques et patrimoniaux par différentes catégories d'acteurs. L'analyse des discours prononcés par les représentants samaritains en contexte touristique permet d'appréhender l'investissement local de ces images – et leur circulation – dans les pratiques de valorisation du patrimoine et de resacralisation du lieu saint, le mont Garizim. Dès lors, celui-ci apparaît comme le point de repère symbolique et le support identitaire sur lequel sont projetés des imaginaires collectifs, communautaires, nationaux et transnationaux.

Du traitement des modalités d'inclusion des Samaritains aux sociétés israélienne et palestinienne à l'utilisation de la religion comme ressource culturelle en passant par la mobilisation d'un regard orientaliste, cette thèse propose une approche originale du cas samaritain mettant l'accent sur l'articulation entre enracinement et mobilités.

Mots clés : Anthropologie religieuse, historique et politique ; frontières et circulations ; ethnicité ; mémoire collective ; nationalisme ; imaginaires collectifs ; orientalisme ; patrimoine matériel et immatériel ; tourisme ; transnational ; Palestine ; Israël ; Brésil.

ABSTRACT AND KEYWORDS

This thesis explores the relation between dual citizenship, religious affiliation and particularist claims observed in the formation process of the Samaritan community. Close to Judaism through religion but from which they stand out, citizens of either Palestine and Israel – where they live as an ethno-confessional minority – from whom they differentiate themselves, the Samaritans adjust their identity according to their environment, the theatre of a decades long conflict.

The study of territorial, administrative and political reconfigurations since the late 19th century and how they led to multifaceted movements (geographical, social, identity) among Samaritans, sheds light on how they affect social and symbolic borders. Deliberately alternating between historical material (travellers' texts, scientific exploration reports, archives, censuses) and the data collected during the ethnographic survey, this research puts into perspective the production of an "orientalist myth" and its role in the various phases of readjustment – opening and closing – of the community's borders. It will analyse how the construction of Samaritan particularism played a key part in the process of granting social (economic, prestige) and administrative (citizenship) status, and helps to establish social and symbolic boundaries.

At a crossroads between anthropological and epistemological approaches, my ambition is to go further into the forms of "scholarly authentication" (Ciarcia, 2003) of Samaritan traditions from an external perspective as well as their indigenous re-appropriation, intertwined with social and political issues. Thus, literary and scientific writings (in the field of physical anthropology, genetics, history and philology) from the 19th to the mid-20th century are put to use in a context of tourism and heritage according to categories of participants. The analysis of the speeches delivered by Samaritan representatives in a tourism context makes it possible to understand the local investment of these images – and their circulation – in order to highlight local heritage and re sacralise a place of worship, Mount Garizim. For it became the symbolic landmark and the identity bedrock to both national and transnational groups and communities.

From the inclusion process of Samaritans in Israeli and Palestinian societies to the use of religion as a cultural resource and the mobilisation of an orientalist perspective, this thesis offers an unusual approach to the Samaritan case, emphasizing the balance between rooting and mobility.

Keywords : Anthropology of religions and politics ; historical anthropology ; boundaries and mobilities ; ethnicity ; collective memory ; nationalism ; collective imaginations ; orientalism; heritage ; tourism ; transnational ; Palestine ; Israel ; Brazil.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	3
Résumé et mots clés	6
Abstract and Keywords.....	7
Table des matières	8
Table des illustrations	13
Table des figures	13
Table des encadrés.....	15
Table des tableaux	15
Table des cartes	15
Notes sur la transcription	16
Notes sur l’anonymisation	17
Avant-propos	18
Introduction générale.....	25
Composer une minorité au Moyen-Orient	28
Statut juridique des Samaritains en Palestine et en Israël	35
Genèse d’une recherche.....	36
Délimiter l’espace par les rites.....	39
À partir des frontières.....	42
Réification et identification : du local au global	44
L’enquête.....	48
Le terrain après le terrain.....	55
Plan de la thèse	57
PARTIE I : Tracer les frontières du sacré. Enracinement de la mémoire collective samaritaine en Palestine.....	66
Introduction. Délimiter le sacré du profane.....	66
Chapitre 1. Ethnographie de la Pâque samaritaine	72
1.1. L’année prochaine à Garizim !.....	72
1.1.1. Les préparatifs	74
1.1.2. Jour du sacrifice sur le mont Garizim	77
Entrée en scène des Samaritains	82
Zevah Pessah (« le sacrifice de la Pâque »)	84
La préparation de la viande.....	87

Le repas rituel	89
1.2. Hag ha-matsôt (« La fête des pains sans levain »).....	90
1.3. Répéter le geste, perpétuer la tradition, transmettre la religion.....	92
1.3.1. Sacrifier pour transmettre.....	95
1.4. La dimension collective du sacrifice. Innovations et réordonnements.....	98
1.4.1. Un <i>qorbân</i> collectif ?	100
Chapitre 2. Du mont Garizim à Naplouse. Allers-retours du présent au passé.....	107
2.1. La topographie sacrée.....	107
2.1.1. Une journée de visite au village de Kiryat Lûzah	107
2.1.2. Des pèlerinages et des pierres.....	113
2.1.3. Aux fondations du lieu <i>Hargrizîm Bêt 'El Lûzah</i>	115
2.1.4. Les extensions du lieu saint : du mont Garizim à Petra en passant par Naplouse.....	118
2.2. Tracer des frontières. Mont Garizim versus Jérusalem	119
2.2.1. Remonter le fil de l'histoire.....	121
2.3. Les Samaritains et Naplouse : entre présent et passé	126
2.3.1. Allers-retours.....	126
2.3.2. Prédire l'avenir, soigner les maux. De la pratique magique au lien social	130
« Ce n'est pas de la magie, c'est de la science ! ».....	134
L'histoire de Salâma ibn Ghazâl	138
Chapitre 3. Une histoire samaritaine de la ville	140
3.1. Naplouse et les Samaritains, folklore et patrimoine.....	140
3.1.1. Jabal al-Nâr (« la montagne de feu »).....	140
3.1.2. La patrimoine samaritain, les traces du passé dans la vieille ville	142
3.2. « Les fondateurs de la ville ».....	147
3.2.1. Des habitants de la vieille ville.....	147
3.2.2. Affirmer l'antériorité samaritaine à Naplouse	149
3.2.2. Une histoire intriquée à celle de la ville	150
3.3. Urbanités et notabilités	152
Sallûm Kâhin (1922-2004)	153
3.3.1. Naplouse dans l'Empire ottoman.....	155
3.3.2. Les Samaritains ottomans	157
Démographie	158
Des dhimmî-s aux millet-s.....	159
3.3.3. Le récit de Ya'qûb El-Shalabî : les comptables samaritains au service des grandes familles notables	162
Conclusion de la première partie	167
PARTIE II. Mobilités et distinction. Vivre et circuler entre les sociétés israélienne et palestinienne	169
Introduction. Frontières physiques, frontières symboliques.....	169
Chapitre 1. Citoyenneté et territorialité.....	176
1.1. De citoyens ottomans à citoyens palestiniens. Le début du XX^e siècle, occupation (1917-1920) et mandat britannique (1922-1948).....	176
1.1.1. Quitter Naplouse pour Jaffa. L'histoire d'une famille	182
1.2. Les Samaritains dans le processus de construction de l'État israélien.....	186
1.2.1. Un « état juif » ?	186
La loi du retour	191
1.2.2. L'administration israélienne dans les Territoires palestiniens et les Samaritains	194
1.2.3. Système de classification et minorités en Israël.....	197
Juifs/non-Juifs ? : Les cas des Karâïtes et des Samaritains.....	199

1992 et la révocation du statut. Des Israéliens à la marge ?.....	201
1.3. L’Autorité palestinienne et les Samaritains	204
1.3.1. Quel statut ?	204
1.3.1. « Des Juifs palestiniens » ?	205
1.4. Protéger et conserver l’accès au mont Garizim avant tout.....	208
1.4.1. Souvenir d’un pèlerinage empêché.....	208
Chapitre 2. Les lieux du quotidien. Hors et vers le lieu saint	212
2.1. De Naplouse à Holon, habiter hors du lieu saint.....	212
2.1.1. À l’origine du quartier samaritain de Holon, la famille Tsedàka	212
Recomposer une autorité religieuse à Holon	215
2.1.2. Vivre à Holon « la ville qui a poussé du sable ».....	217
À la marge du quartier.....	219
2.1.3. Socialisation et distinction	220
L’école publique	220
Le service militaire comme outil de socialisation	222
Les fêtes religieuses	224
La kashrût.....	225
Le commandement de niddah	226
2.1.4. Les limites du quartier	229
2.2. De Naplouse au mont Garizim. Habiter le lieu saint.....	232
2.2.1. La vie sur la montagne.....	232
2.2.2. La création de Kiryat Lûzah	238
2.2.3. Kiryat Lûzah, un village « entre-deux ».....	242
2.3. Circulez ! Régime de mobilité dans un « paysage flottant de frontières ».....	247
2.3.1. Pratiques de l’espace, expériences temporelles	247
2.3.2. Des passeurs.....	252
Les activités illégales	257
2.3.3. Le « <i>checkpoint</i> des Samaritains » en 2011.....	258
Chapitre 3. Frontières physiques, frontières symboliques.....	264
3.1. Identification, distinction et territorialisation	264
3.1.1. Stéréotypes et marginalité	264
3.1.2. Identité et citoyenneté	267
3.1.3. La production de la localité comme point d’ancrage de l’identité	272
3.2. Durcissement des modalités d’appartenance	275
3.2.1. Endogamie et caractéristiques phénotypiques	275
3.2.2. Contrôle social, discours de genre et exogamie.....	279
3.2.3. Des mariages proches	282
Un idéal matrimonial, l’alliance entre <i>bint el-‘amm</i> et <i>ibn el-‘amm</i>	283
3.2.4. Renforcement des mariages consanguins.....	286
3.3. Les « promesses par correspondance ».....	290
3.3.1. Le récit de Yair et Shura	292
Conclusion de la deuxième partie.....	301
PARTIE III. Regards croisés. Composer une singularité identitaire.....	303
Introduction. La fabrique des imaginaires collectifs	303
Chapitre 1. Patrimonialisation et pratiques touristiques.....	308
1.1. Du lieu saint aux territoires nationaux.....	308
1.1.1. Quelle invention du passé pour demain ?.....	313
1.1.2. La réception des dynamiques de patrimonialisation	315
1.2. Quand l’authenticité devient une attraction touristique.....	318
1.2.1. Les touristes pendant la Pâque.....	318

1.2.2. La spectacularisation du rituel.....	321
1.2.3. Les dispositifs de mise en scène.....	324
1.3. « Un rituel vieux de 3600 ans » : le regard médiatique.....	328
Chapitre 2. L'image des Samaritains à l'épreuve du temps.....	336
2.1. Pèlerins, touristes et missionnaires en Terre sainte (XIXe et XXe siècle).....	336
2.1.1. Interconfessionnalité, tourisme et exotisme. Ce que les textes de voyageurs nous disent de la Pâque samaritaine du XIXe siècle au milieu du XXe siècle.....	342
2.1.2. Les Samaritains à Naplouse.....	346
2.1.3. La synagogue et les rouleaux de la Torah.....	348
2.1.4. Les traces « malheureuses » de la modernité.....	351
2.1.5. Les grands prêtres.....	352
2.2. Les Samaritains sous l'œil des photographes.....	354
Chapitre 3. Constructions d'un « type samaritain ». Des descriptions physiologiques aux missions d'anthropologie physique jusqu'aux études génétiques.....	362
3.1. Questionnements sur la physiologie samaritaine.....	362
3.2. Les missions d'anthropologie physique.....	363
3.2.1. Samuel Abramovich Weissenberg (1909).....	369
3.2.2. Henryk Szpidbaum (1927).....	370
3.2.3. Ariëns Kappers (1931).....	370
3.2.4. L'expédition du <i>CISP</i> (1933).....	371
Les photographies anthropomorphiques réalisées lors de l'expédition.....	374
3.3. Le patrimoine génétique comme « certificat » d'ancestralité ?.....	380
3.3.1. La génétique des populations juives, contexte et controverses.....	380
3.3.2. Nationalité, ethnicité et lien du sang.....	383
3.3.3. Lorsque la génétique règle un débat plurimillénaire.....	386
3.3.4. Une science populaire et commerciale.....	393
Conclusion de la troisième partie.....	397
PARTIE IV. Déplacer les frontières. La religion comme ressource culturelle et identitaire.....	400
Introduction. Innovations identitaires et déplacements territoriaux.....	400
Chapitre 1. Des usages du passé.....	403
1.1. Les entrepreneurs culturels. Représentation et concurrences.....	403
1.1.1. Les visites organisées pour les groupes d'Israéliens, de Palestiniens et d'étrangers.....	403
La Pâque sur le mont Garizim.....	403
Sukkôt dans le quartier de Holon.....	409
Les étudiants de Jénine sur le mont Garizim.....	412
1.1.2. Benyâmîm Tsedâka, « passeur de mémoires », entrepreneur culturel et politique.....	414
« Rendre la communauté meilleure ».....	419
Historien et porte-voix.....	421
1.1.3. La riposte des Kâhin. Création de l'association <i>al-Âstûra al-Sâmiriyya</i>	423
1.1.4. Le musée de Hosnî Kâhin.....	428
1.2. Les nouveaux énoncés identitaires et leur visibilité.....	435
1.2.1. L'usage des NTIC.....	435
1.2.2. Manipuler les stéréotypes.....	436
1.2.3. Patrimonialisation d'une identité ethnique et religieuse.....	439
La chorale.....	440
La cuisine samaritaine.....	441
1.2.4. Quand l'identité devient une marque commerciale.....	444
1.3. Légitimer sa Terre sainte.....	446
Chapitre 2. Déplacer les frontières.....	449

2.1. le motif du « pont pour la paix »	449
2.1.1. L’accomplissement des prophéties	452
2.1.2. Mobilisations politiques et construction d’un discours sur la paix	454
2.1.3. Les Samaritains, de « bons Samaritains » ?.....	457
2.1.4. Du local au global : le mont Garizim, une « Genève de la paix au Moyen-Orient ».....	461
2.2. « Nos ambassadeurs morts » : des objets sacrés en diaspora	464
2.2.1. À la recherche des manuscrits perdus	464
Le patrimoine samaritain de la BNF à Paris	465
2.3. La dissémination du patrimoine liturgique (XIX^e siècle-début XX^e)	471
2.3.1. La commercialisation intensive des objets sacrés	473
La correspondance entre Moses Gaster et les prêtres samaritains	474
2.3.2. Le commerce des manuscrits, une entreprise familiale ?	476
Lorsque Yitshâk se fit passer pour le grand prêtre	480
2.3.3. Mobilités vers l’Europe.....	483
2.3.4. Entre vente forcée et appropriation coloniale	484
Chapitre 3. Les « Samaritains globaux ». Vers la formation de nouvelles frontières communautaires	487
3.1. Les Samaritains d’Amérique du nord	488
3.1.1. Sharlen à Holon	488
3.1.2. Farîd sur le mont Garizim	493
3.2. Les <i>Shomrey Ha-Torah</i>, des Samaritains au Brésil	497
3.2.1. Recompositions identitaires en temps de crise politique et économique au Brésil	500
3.2.2. Parcours d’identification des <i>Gardoes</i>	503
De l’avant à l’après, récits d’une confession de foi	504
3.2.3. Un choix de rupture ?.....	507
3.3. Un samaritanisme sans ethnicité ?	511
3.3.1. Entre lieu saint imaginé et diaspora rêvée (recompositions, circulations et projections)	514
Dans l’horizon lointain, le mont Garizim	514
La formation d’une « diaspora » imaginée ?.....	516
Conclusion de la quatrième partie	519
Conclusion générale	521
Lexique	528
Bibliographie	532
Annexes	569

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Table des figures

Figure 1. L'enceinte du rituel avant l'arrivée du public.....	80
Figure 2. Plan de l'enceinte du rituel	81
Figure 3. (À gauche) Les prêtres assis près de la seconde sortie. Figure 4. (À droite) les jeunes surveillent les agneaux.....	84
Figure 5. Des officiels de l'Autorité palestinienne serrent la main des Samaritains.	85
Figure 6. Enceinte du rituel le jour de la Pâque, photographie prise au moyen d'un drone.....	87
Figure 7. Autel (à gauche) et installation des carcasses dans les <i>zarb</i> -s (à droite)	89
Figure 8. Abattage d'un mouton	102
Figure 9. Village samaritain.....	110
Figure 10. Ruines archéologiques et maqâm du cheikh Ghanim al-Burini.....	110
Figure 11. Vue sur la ville de Naplouse du sommet de mont Garizim	111
Figure 12. Vue sur le camp de réfugiés Balata du haut du mont Garizim.....	111
Figure 13. Colonie israélienne Har-Brâkhâ vue des ruines archéologiques.....	112
Figure 14. La première station, « les douze pierres » de Josuée.....	112
Figure 15. <i>Al-sakhra</i>	113
Figure 16. La synagogue samaritaine située à Rafidiyah	128
Figure 17. Hammam al-Hana, vieille ville de Naplouse	143
Figure 18. Ruines de la synagogue samaritaine, vieille ville de Naplouse.....	144
Figure 19. Membres du conseil législatif palestinien dans le district de Naplouse (1996) ...	154
Figure 20. Lignage de Ya'qûb el-Shalabî du clan Danfî.....	165
Figure 21. Photographie du quartier samaritain dans la vieille ville de Naplouse suite au tremblement de terre de 1927	179
Figure 22. Branche de la famille Tsedâka à l'origine de la création du quartier de Holon....	213
Figure 23. Plans de la synagogue samaritaine de Holon	216
Figure 24. Synagogue de Holon en 2009.....	217
Figure 25. Rue principale de Kiryat Lûzah.....	232
Figure 26. Mur d'enceinte de la synagogue de Kyriat Lûzah.....	235
Figure 27. Photo 1 et 2 : Vues du mont Garizim photographiées à l'aide d'un drone par un photographe samaritain.....	Erreur ! Le signet n'est pas défini.
Figure 28. La route d'Ariel (Route 5)	248
Figure 29. Dessin publié par un Samaritain sur le réseau social <i>Facebook</i>	262
Figure 31. Panneau installé en avril 2019 par l'Autorité israélienne des Antiquités sur le site archéologique du mont Garizim.....	317
Figure 32. Tract présentant une visite guidée de la Pâque samaritaine.....	320

Figure 33. Le public se dirige vers le site.....	321
Figure 34. Tûfîq Altîf, avant le sacrifice de la Pâque.....	325
Figure 35. Photographes pendant la Pâque.....	328
Figure 36. Hommes effectuant le pèlerinage de <i>hag ha-Matsôt</i> en 2018.....	329
Figure 37. Femmes effectuant le pèlerinage de <i>Shavû'ôt</i> en 2013	329
Figure 38. Yitzhak Ben-Zvi (à gauche) en visite chez les Samaritains de Naplouse.....	340
Figure 39. Ya'qûb Shalabî et Charles Warren	341
Figure 40. Voyageurs européens et Samaritains pendant la Pâque (vers 1910).....	341
Figure 41. Carte stéréoscopique de Ya'qûb ibn Hârûn, et probablement, de jeunes prêtres..	353
Figure 42. Hommes samaritains en habits liturgiques, photographiés de profil.....	354
Figure 43. Jeune samaritain posant au sommet du mont Garizim	355
Figure 44. « A samaritan woman at Jacob's well, Palestine ».....	358
Figure 45. Images extraites du film <i>The man nobody knows</i> d'Erett Leroy Kenep (1925)..	360
Figure 46. Ces photographies proviennent du <i>PEF</i> et accompagnent les résultats de l'étude d'Huxley.	368
Figure 47. Photographies de Samaritains tirées de Szpidbaum (1927 : 353)	370
Figure 48. « Face Tippiche » (« Visages typiques »)	375
Figure 49. Extraits des photographies anthropométriques réalisées par G. Genna.....	377
Figure 50. Source : Shen <i>et al.</i> , <i>op.cit.</i> : 252.....	389
Figure 51. Benyâmîm Tsedâka revêt l'habit liturgique devant un groupe de touristes.....	408
Figure 52. Préparation de Sukkôt et accueil de visiteurs israéliens	410
Figure 53. Étudiants de l'Université de Jénine -	413
Figure 54. Meet a Samaritan, Benyâmîm Tsedâka	415
Figure 56. Logo de l'association <i>al-Âstûra al-Sâmiriyya</i>	424
Figure 57. Jeunes samaritaines portant une combinaison.....	427
Figure 58. Hosnî Kâhin dans l'entrée du musée	429
Figure 59. L'intérieur du musée.....	430
Figure 60. Delisle Guy, 2011, Chroniques de Jérusalem	433
Figure 61. Captures d'écran des divers sites web samaritains	435
Figure 62. Photographie promotionnelle pour la tehina <i>Har Brâkhâ</i>	443
Figure 63. Capture d'écran du site web de la marque <i>Har Brâkhâ Tahini</i>	443
Figure 64. Capture du film réalisé par l'association <i>Al-Âstûra al-Sâmiriyya</i>	461
Figure 65. Benyamîm Tsedâka posant pour le tournage du film <i>Samaritain</i> à la BnF	466
Figure 66. Le lignage Kâhin de 1784 jusqu'au milieu du xx ^e siècle.....	478
Figure 67. Photographie d'Abîsha ([a] Naji) ben Pinhâs	479
Figure 68. Exemple de chèque envoyé par Gaster à Abîsha	479
Figure 69. Les frères Kâhin, vers 1934.	480
Figure 70. Photographie d'Yitshâk ben 'Amrâm.....	482
Figure 71. Carte de visite de Shafik Kâhin.....	482
Figure 72. Emblèmes visant à identifier la communauté <i>Shomrey ha-Torah Do Brasil</i>	510

Table des encadrés

Encadré 1. Le lignage Shalabî du clan Danfi.....	164
Encadré 2. Texte de présentation de la proposition palestinienne concernant le « mont Garizim et les Samaritains »	309
Encadré 3. Extraits d'articles de presse sur la Pâque samaritaine.....	330
Encadré 4. Thèmes abordés dans les descriptions des récits de voyage	342
Encadré 5. Programme-type et présentation de la chorale samaritaine.....	441

Table des tableaux

Tableau 1. Les clans et les ancêtres légendaires	31
Tableau 2. Nombre de Samaritains selon les recensements (1901-1971)	176
Tableau 3. Répartition clanique des espaces de vie, de 1961 et de 1971.	192
Tableaux 4. Mariages entre cousins au premier degré dans la communauté samaritaine de 1835 à 2004.....	287
Tableau 5. Mariages rapprochés en Palestine	289
Tableau 6. Exemples de mesures anthropométriques des Samaritains	367
Tableau 7. Diagramme de l'organisation des « qehillôt » samaritaines au Brésil.....	502

Table des cartes

Carte 1. Israël et Palestine.....	61
Carte 2. Cisjordanie découpée en 3 zones	62
Carte 3. Naplouse et ses alentours.....	63
Carte 4. Le village samaritain (Kiryat Lûzah) sur le mont Garizim	64
Carte 5. Quartier samaritain de Holon.....	65
Carte 6. <i>Bilâd al-Shâm</i> à l'époque ottomane	155
Carte 7. Dispersion des manuscrits samaritains dans le monde.....	464
Carte 1. États brésiliens comprenant les <i>qehillôt</i>	503

Notes sur la transcription

Tout au long de ce travail, j'ai adopté un système de transcription simplifié hébreu-français et arabe-français qui ne précise pas les consonnes emphatiques et ne marque pas les points diacritiques. Les voyelles longues sont marquées par l'ajout d'un accent circonflexe (â, î, û, en arabe et en hébreu â, î, ô, û).

Lettre arabe	Transcription adoptée	Lettre arabe	Transcription adoptée	Lettre arabe	Transcription adoptée
ء	'	ر	r	ف	f
ا	â	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	s	م	m
ج	j	ض	d	ن	n
ح	h	ط	t	ه	h
خ	kh	ظ	z	و	w ou û
د	d	ع	'	ي	y ou î
ذ	z	غ	gh		

Lettre hébreu	Transcription adoptée	Lettre hébreu	Transcription adoptée	Lettre hébreu	Transcription adoptée
א	'	ט	t	פ ou פּ	p ou f
ב	b	י	î ou y	צ	ts
ג	g	כ ou כּ	kh ou k	ק	q
ד	d	ל	l	ר	r
ה	h	מ	m	שׁ	sh
ו	v ou ô	נ	n	שׂ	s
ז	z	ס	s	ת	t
ח	h	ע	'		

Pour favoriser l'homogénéité du texte, en arabe l'article est toujours transcrit par *al-* même devant les lettres solaires. La hamza n'est pas marquée en début de mot. Certains mots au pluriel sont donnés sous leur forme singulière à laquelle est ajouté un -s, mais pas ceux qui sont plus connus et usités sous leur forme plurielle (comme *matsôt*).

Dans le cas de noms propres ou communs passés dans la langue française, j'ai conservé l'orthographe en vigueur (Yasser Arafat, Ytzhak Ben-Zvi, le mont Garizim, Holon, Tel-Aviv, souk, keffieh, etc.)

Notes sur l'anonymisation

Les prénoms des personnes citées (mais pas leur patronyme) ont été modifiés, sauf lorsqu'il s'agissait de personnalités publiques et religieuses, d'universitaires, d'hommes politiques et de personnages historiques.

Les personnages historiques sont présentés selon la dénomination des textes récoltés, toutefois, les Samaritains disposant généralement d'un prénom et d'un nom à la fois en arabe et en hébreu, je me suis efforcée de toujours mentionner ceux-ci dans les deux langues lors de la première occurrence (si elle m'était connue).

AVANT-PROPOS

En 2007, jeune licenciée en lettres modernes, en cinéma et m'étant initiée à l'hébreu dans mon cursus, je décidai de partir étudier la linguistique sémitique une année en Israël. Le choix restreint en terme de bourse et mon absence totale de réseau familial ou amical dans ce pays me conduisit, au hasard, vers l'Université de Haïfa. Pendant l'année que je passai au sommet du mont Carmel, je suivis des cours d'études juives, d'hébreu moderne et d'arabe littéraire, ainsi que quelques cours de dialecte palestinien. En janvier 2008, alors que les vacances universitaires approchaient, je décidai de partir en Cisjordanie, à Naplouse, pour faire du volontariat dans une ONG. J'y restai jusqu'en mai 2008. Mais même après être retournée en Israël pour poursuivre mes études, je continuais à me rendre fréquemment dans la ville de Naplouse, dans laquelle je retrouvais mes attaches et élaborais un petit projet de film avec des enfants. C'est lors de mon premier séjour dans la ville que je découvris la communauté samaritaine du mont Garizim, située sur les hauteurs de la ville.

Le contexte de cette rencontre est loin d'être académique. À Naplouse, lorsque les Samaritains sont évoqués, ils le sont généralement pour trois prétextes : l'autochtonie, la magie et l'alcool. Dans cette ville où la vente libre d'alcool est illicite, les « internationaux » tout comme un bon nombre d'habitants se transmettent le numéro de téléphone des fils de Sallûm Kâhin – personnalité renommée à Naplouse – qui en vendent dans leur boutique située à l'entrée du village. Avec des amis américains travaillant au sein de la même ONG, je visitai donc le village peu de temps après mon arrivée. Intriguée par les bribes de conversation que j'avais eues avec Asher, le tenancier de la boutique, au sujet de sa religion, je consultai dès mon retour dans mon appartement la page *Wikipédia*, très fournie, dédiée aux Samaritains. Les mois qui suivirent, je multipliais mes visites au village, visitant les ruines archéologiques et observant de loin les hommes prier lors de Shabbât. Je m'étonnais de l'hybridation linguistique dont faisaient preuve mes interlocuteurs, passant de l'arabe à l'hébreu dans une même phrase. Le village me faisait l'effet d'un interstice au sein duquel je pouvais parler hébreu ou m'exercer à l'arabe avec l'accent hébreu qui me caractérisait (mes interlocuteurs naplousis pointaient souvent du doigt mon accent hébreu dans cette langue). Je rentrai en

France avec l'idée de travailler sur la communauté samaritaine et intégrai le Master « Sciences des religions et sociétés » à l'EHESS sous la direction de Sossie Andézian.

La délivrance d'un visa¹ par le ministère de l'Intérieur israélien est indispensable pour séjourner dans les Territoires palestiniens, leur accès étant entièrement contrôlé par Israël². Pour mener une enquête de terrain, les ethnologues (parmi d'autres) sont donc dépendants du renouvellement de leur visa, considéré par de nombreux chercheurs comme un sésame difficile à obtenir.

Dans l'éventualité d'un refus, il convient de ne pas être trop précis sur le sujet abordé dans le cadre de ses recherches, et plus particulièrement sur le lieu de l'enquête (notamment dans les informations que l'on donne sur Internet). Cette incertitude et les angoisses liées au passage des frontières modifient l'approche et la pratique du terrain. Les appréhensions sont renforcées par les récits des mésaventures rencontrées à l'aéroport. Le thème du franchissement de la frontière est récurrent dans les discussions entre « internationaux » travaillant dans les Territoires palestiniens, de même que sur les *forum*-s de voyage en ligne.

Leur arrivée à l'aéroport Ben Gourion conduit les acteurs à envisager de multiples « tactiques » qui consistent souvent à s'inventer une histoire ou au moins à « édulcorer » la vérité de leur venue (Chaveneau, *ibid.*). La traversée de la frontière implique donc d'ajuster son comportement, éventuellement son apparence, en fonction de ses propres représentations, de l'attitude de l'agent et de l'interaction en cours. Ces pratiques suggèrent la pression du « *denied entry* » à l'issue des contrôles israéliens et sa dimension arbitraire et erratique.

Depuis mon premier séjour en Israël en 2007-2008 – quand bien même j'étais munie d'une attestation de mon inscription à l'Université de Haïfa³ – mes entrées (en 2009 et en 2011) ont toujours été semées d'embûches et de longues attentes. Je passais souvent plusieurs heures (de quatre heures la première fois à entre sept et dix heures les fois suivantes) dans la petite salle de l'aéroport. Mes affaires étaient systématiquement fouillées et passées au détecteur d'explosifs. Lors de mes retours mes bagages ne m'attendaient pas toujours dans la

¹ En raison des accords entre Israël et un certain nombre de pays occidentaux, les voyageurs originaires de ces pays n'ont pas à demander de visa avant leur départ, mais ils sont censés recevoir un visa de tourisme d'une durée de trois mois à leur arrivée sur le territoire. Paradoxalement, cette situation tend à « précariser » les voyageurs occidentaux, car tout se joue à la frontière elle-même (Chaveneau, *op.cit.* : 4).

² En ce qui concerne la Cisjordanie, il existe deux frontières, toutes deux contrôlées par Israël : l'aéroport Ben Gourion à Tel-Aviv et le pont Allenby situé entre la Cisjordanie et la Jordanie. Pour accéder à Gaza, sous blocus israélien depuis 2005, il faut passer par le *checkpoint* d'Erez, nécessitant un visa et un permis israélien spécial.

³ En 2007, étant donné que je partais une année et que j'avais un visa étudiant, il ne m'avait pas paru nécessaire de prendre de billet de retour. Or c'est cela qui compliqua mon passage, j'avais d'ailleurs dû acheter un billet retour sur-le-champ.

zone de retrait des bagages mais ils m'étaient envoyés plusieurs jours plus tard à mon domicile.

Ayant obtenu un contrat doctoral de la formation « Anthropologie sociale et ethnologie » de l'EHESS en septembre 2011, je décide de retourner à Naplouse pour une courte enquête de terrain d'une durée d'un mois en vue d'observer à nouveau la cérémonie samaritaine de la Pâque. Mon projet est de m'installer plus durablement, pour une année au moins, à Kiryat Luzah à partir du mois de septembre. Cette fois-ci je suis munie d'un ordre de mission de l'EHESS et de mon laboratoire (IIAC-Lahic, CNRS-EHESS), d'une lettre d'invitation en hébreu du Centre de recherche français de Jérusalem (CNRS), avec en-tête de l'ambassade de France à Tel-Aviv et du ministère des Affaires étrangères, ainsi que d'une attestation de mon contrat doctoral provenant du ministère de l'Enseignement et de la Recherche.

La nuit du 25 avril 2012, à mon arrivée à l'aéroport, après avoir subi une fouille prolongée de mes bagages, je suis soumise à une fouille corporelle dans une salle à l'écart. Ensuite, les interrogatoires sont longs et pénibles. Durant six heures, le même agent, travaillant au sein des services de renseignements israéliens me demande de le suivre dans un bureau à intervalles réguliers pour me poser inlassablement les mêmes questions. Celles-ci portent en majorité sur mon apprentissage de l'hébreu et mon intérêt pour le judaïsme ainsi que sur mes séjours dans les Territoires palestiniens, plus particulièrement à Gaza (où je n'ai jamais mis les pieds). De manière plus anecdotique, il me demande quelles sont mes fréquentations en France, pour qui ai-je voté lors des élections présidentielles, quel sont les noms et prénoms de mon père et grand-père paternel. La majorité des questions me sont posées en hébreu malgré mon insistance pour passer à l'anglais – langue qui, à ce moment-là, me paraît plus « neutre ». Enfin, l'agent m'enjoint de lui fournir le mot de passe de mon adresse e-mail. Mon refus marque l'arrêt des interrogatoires et je suis envoyée, pour la deuxième fois, vers la salle de fouille.

On m'emmène ensuite dans un bureau où l'on me prend en photo et où l'on relève mes empreintes digitales. Puis je suis dirigée vers un minibus ayant pour destination le centre de rétention de l'aéroport. Il fait presque jour lorsque nous y arrivons. J'y resterai jusqu'au lendemain et serai ensuite directement « escortée » jusqu'au tarmac de l'aéroport pour

prendre l'avion qui me ramènera en France⁴. Mon sac contenant mon ordinateur me fut envoyé plusieurs jours plus tard par colis, comme lors de mes retours précédents.

Quelques mois plus tard, après avoir changé de passeport, je tente d'obtenir un visa auprès de l'ambassade israélienne en France. Ma demande est appuyée d'une lettre du président de l'EHESS et avait été formulée au téléphone quelques mois auparavant par M. François Weil auprès de l'Ambassadeur d'Israël⁵. Celle-ci n'est pas acceptée.

À mon retour, deux options paraissent s'imposer à moi : abandonner mes recherches et mettre fin à cette thèse, ou, au mieux, changer d'objet et surtout de lieu d'enquête. Toutes deux impliquent un choix douloureux au regard du travail de recherche que j'ai investi au cours des années précédentes. Après avoir évalué les données récoltées lors de mes enquêtes ethnographiques (l'une de septembre à décembre 2009, l'autre de début février à juin 2011) – que je n'avais pu, faute de temps, exploiter dans leur intégralité – et celles que j'avais identifiées dans les sources archivistiques, je décidai de poursuivre mes recherches. La frontière géographique a donc largement délimité l'écriture de cette thèse et c'est au regard de tous ces paramètres ainsi que des contournements que j'ai mis en place, qu'elle doit être lue. Ces limitations ne m'ont pas permise d'effectuer la longue immersion sur le mont Garizim et à Holon que j'avais initialement prévue et m'ont empêchée de traiter certains sujets. Ainsi, si mon objet d'étude est demeuré le même, ces conditions ont sans conteste circonscrit mon angle d'approche.

Mon intérêt, toujours renouvelé, pour l'étude de la communauté samaritaine ainsi que sa quasi-absence de traitement dans le champ de l'anthropologie participèrent également de cette prise de décision. Mon enquête de terrain ayant été mise à mal, j'ai établi d'autres moyens, virtuels, pour conserver des relations bien réelles de proximité avec les personnes de mon réseau amical, au début par téléphone puis au moyen des NTIC (en l'occurrence par courrier électronique et messagerie instantanée).

⁴ Il est possible que le calendrier ait joué en ma défaveur puisque je suis arrivée quelques jours seulement après la campagne « Bienvenue en Palestine » lors de laquelle des militants européens pro-palestiniens ont pris l'avion pour se rendre en Cisjordanie. La majorité n'a pas pu prendre place à bord, ou, a été refoulée une fois arrivée à l'aéroport. De plus, cette mobilisation a suscité une polémique sur la liste de personnes fichées par les Autorités israéliennes. Certaines d'entre elles n'ayant aucun rapport avec une quelconque activité militante. Quant aux 270 personnes refoulées, elles se sont faites notifier qu'elles ne pourraient retourner en Israël durant dix ans. Ravid Barak, « Israeli Official: 40% of names on Shin Bet fly-in blacklist were not activists », *Haaretz*, 16 avril 2012.

⁵ Cette mésaventure s'est produite du temps de la présidence de M. François Weil qui avait pris contact avec l'Ambassadeur d'Israël en France. Par contre, mon dossier de demande de visa fut composé pendant la présidence de M. Pierre-Cyrille Hautcoeur.

Mobilisant diverses sources et archives allant du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, je pris le parti de focaliser mes recherches sur des matériaux plus lointains historiquement. Pour mieux cerner l'élaboration du statut juridique de la communauté depuis la création de l'État israélien, je m'appuyai sur les documents des Archives nationales israéliennes (compris entre 1941 et 1976) que j'avais photographiés en 2011 et sur des documents des Archives mandataires britanniques.

Sur les encouragements d'Enric Porqueres i Gené, j'établis un corpus généalogique quasiment exhaustif, sur une période couvrant la fin du XVIII^e siècle jusqu'aux années 1920-1930 (soit cinq générations en moyenne)⁶. Celui-ci est adossé à la relecture commentée de Ratsôn Tsedâka (un Samaritain de Holon) de la chaîne généalogique effectuée par l'orientaliste allemand Paul Kahle, dans laquelle Ratsôn retrace les récits de vie de chacune des personnes figurant dans le corpus, conformément à la mémoire collective du groupe⁷.

À dessein d'explorer les conditions de vie et l'organisation sociale de la communauté au XIX^e et au XX^e siècle d'un autre angle, j'ai mis ces récits de vie en miroir de multiples sources externes : la correspondance entre l'intellectuel et leader du mouvement sioniste anglais Moses Gaster et les prêtres samaritains, datant du début du XX^e siècle que j'ai entièrement photographiée lors d'un séjour de terrain en 2012 à Manchester (fonds Gaster, bibliothèque John Rylands) ; les échanges de lettres avec Silvestre de Sacy à partir de 1808 (fonds samaritain, BNF Richelieu) ; les textes de voyageurs, géographes et les archives de militaires et missionnaires occidentaux (XIX^e-XX^e siècle). Je découvrais par ailleurs les rapports des cinq explorations d'anthropologie physique consacrées aux Samaritains (menées par Henry M. Huxley en 1906, Samuel A. Weissenberg en 1909, Henryk Szpidbaum en 1927, Ariëns Kappers en 1931, et la plus conséquente, effectuée par Giuseppe Genna entre 1933 et 1938). De plus, les matériaux recueillis dans les correspondances et les explorations scientifiques comprennent des fonds iconographiques conséquents bien qu'inexploités jusqu'alors⁸. Ces études d'anthropologie physique ont été suivies par des tests génétiques

⁶ Ce corpus s'appuie sur cinq recensements ou extraits de contrats de mariages et actes de divorce que j'ai croisés (Paul Kahle, Moses Gaster, Ratsôn Tsedâka, Reinhard Pummer. Je décris ces sources dans les Annexes).

⁷ Je sais gré à Benyâmîm Tsedâka de m'avoir fourni ces documents.

⁸ Ces fonds iconographiques proviennent de collections établies lors des projets cartographiques menés par le *Palestine Exploration Fund* ou par l'*American Colony*, des Archives nationales israéliennes, d'articles de presse, tels que le reportage photographique publié dans la revue *National Geographic* en 1920. Certains documents circulent en ligne via le site internet *Ebay*. Enfin, les explorations anthropologiques contiennent des centaines de photographies anthropomorphiques. Selon l'usage qu'il en était fait depuis Bertillon, chaque membre de la communauté (toutes classes d'âge

réalisés sur les Samaritains par des laboratoires israéliens, dont je m'efforçai, dans un premier temps, d'en comprendre le contenu et, dans un deuxième temps, de les mettre en perspective avec les données recueillies sur l'acquisition, par les Samaritains, de la citoyenneté israélienne (par le biais de la loi du retour), dévoilant ainsi les relations poreuses reliant les conceptions sur la parenté, les généalogies, les liens du sang dans le cadre de l'élaboration d'un récit national et communautaire.

Parmi les sources précitées, certaines d'entre elles avaient été mobilisées lors de mes enquêtes ethnographiques, par les acteurs samaritains eux-mêmes, d'autres sont relayées et commentées sur les réseaux sociaux numériques par les entrepreneurs communautaires (c'est le cas, tout particulièrement, des textes de voyageurs, des photographies et des études génétiques). Je précise qu'Internet est usité de manière soutenue par les Samaritains, non seulement en tant que vitrine d'une dynamique de promotion identitaire⁹ mais également comme plateforme d'expression des débats¹⁰ et des prises de décision collectives dans un contexte de séparation géographique (Holon/mont Garizim) et d'augmentation du nombre d'individus. Par ailleurs, grâce aux séjours annuels de Benyâmim Tsedâka (l'un des entrepreneurs culturels), dont je fus l'hôte à Paris, j'ai été associée à sa démarche transnationale de visibilité de la culture samaritaine, ainsi qu'au projet de classement et de numérisation des manuscrits du fonds samaritain de la BNF Richelieu¹¹.

La mobilisation de ces différentes échelles d'observation, temporelles et multiscales, s'est révélée décisive dans la mise en évidence du « point de vue » en tant que figure paradigmatique. De cette recherche effectuée par tâtonnements a émergé un regard *de* et *sur* l'Autre (en ce qu'il serait plus « exotique », plus « authentique »), dont il s'agissait d'analyser empiriquement et épistémologiquement le processus de construction. Ainsi, mon analyse des matériaux met en lumière les formes d'instrumentalisation d'une image stéréotypée des Samaritains par les pouvoirs politiques et institutionnels, que je ne me borne

confondues) est photographié en plan serré, de face, de demi-profil et de profil. Une partie des photographies est présentée dans les annexes.

⁹ Je développerai le sujet de la mise en place de sites internet, blogs, chaînes *Youtube* dans la quatrième partie.

¹⁰ Les débats qui s'y déroulent couvrent des thèmes variés : la place des prêtres, mise à mal selon certains Samaritains, par les leaders du clan Tsedâka ; les revendications formulées auprès autorités politiques locales ; les visites touristiques ou politiques, etc.

¹¹ Me présentant tour à tour comme amie, anthropologue, promotrice française du samaritanisme, la venue de Benyâmim m'a amenée à redéfinir ma place d'ethnologue dont je développerai les enjeux dans l'introduction et la partie IV.

pas à appréhender du haut vers le bas, de l'État vers la communauté. Au contraire, à travers ces explorations diachroniques et multi-situées, j'ai cherché à réfléchir sur la façon dont une minorité religieuse maintient une certaine structuration sociale, malgré l'entre-deux géographique et administratif auquel elle est astreinte, et se construit en redéfinissant ses frontières sociales et symboliques. Autrement dit, qu'est-ce qui fonde la communauté ? Comment est-on reconnu et se reconnaît-on samaritain ? Quels sont ses modes d'inscription dans les sociétés israélienne et palestinienne ? Où se situe la frontière entre espace communautaire et espace public, dans des territoires déjà morcelés par l'occupation israélienne ?

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Avant toute chose, sache que la communauté samaritaine est la plus petite, la plus ancienne et la plus endogame du monde. Nous sommes comme les Mayas du Moyen-Orient, excepté qu'eux ont disparu alors que nous sommes bien vivants. Ce sur quoi tu as choisi de travailler est hors du commun. Je ne dis pas seulement ça parce que je suis moi-même Samaritain. J'ai étudié toutes ces choses. J'ai aussi vu des gens venir à notre rencontre, poser des questions et j'ai lu, beaucoup. Ce que je veux dire c'est que je crois que tu vas apprendre beaucoup et peut-être même qu'à la fin, tu voudras devenir samaritaine ». C'est sur ces mots que s'acheva ma première rencontre avec Benyâmîm Tsedâka, l'un des leaders samaritains, alors qu'il venait de valider ma présence dans la communauté. D'emblée, ces propos attribuent des caractères tels que l'ancestralité, l'exotisme et l'exceptionnalité aux Samaritains, couramment véhiculés tant par les « passeurs culturels » locaux que par les acteurs politiques et par les médias. Ce faisant, ils mettent en scène une singularité identitaire qui distingue la communauté des autres groupes du Moyen-Orient, et à laquelle des individus extérieurs peuvent adhérer s'ils le souhaitent. Quels processus ont conduit à la construction d'énoncés identitaires aussi stéréotypés ? Quels sont les modes d'inscription des Samaritains dans l'espace israélo-palestinien et les configurations politiques et situationnelles qu'ils soutiennent ? Comment cette revendication d'autochtonie se cristallise-t-elle dans le rapport que les Samaritains entretiennent avec leur lieu saint ?

Les Samaritains forment aujourd'hui une communauté d'environ 810 personnes, les unes vivant dans un quartier de la ville de Holon, en périphérie de Tel-Aviv (Israël), et les autres à Kiryat Lûzah, une localité située sur l'un des sommets du mont Garizim, près de Naplouse (Cisjordanie)¹². En Israël, ils sont appelés [h] *ha-Shômronîm*, que l'on peut traduire

¹² En 2017, ils comptaient 796 personnes (381 en Cisjordanie, 415 en Israël). Bien que la plupart d'entre eux maîtrisent les deux langues, dans la vie quotidienne, les Samaritains de Holon parlent hébreu et ceux du mont Garizim arabe. Par mesure de commodité, j'utiliserai les caractères [a] pour

par « les habitants de la Samarie », tout comme l'expression arabe qui les désigne, *al-Sâmiriyyûn* (*es-Sumarâ* en dialectal). Pourtant, selon eux, leur nom ne proviendrait pas de la province de Samarie dont ils sont issus, mais du terme *Shômrîm* en hébreu, qui signifie « les gardiens », et par extension « les gardiens de la Loi »¹³. Cet ethnonyme, peu usité par ailleurs, les donne à voir comme les véritables descendants des anciennes tribus israélites du Nord, car ils en auraient intégralement conservé les rites, restés inchangés depuis 3000 ans. À l'opposé des Juifs qui auraient, à leurs yeux, entièrement modifié le culte.

En dépit de cette rivalité et du débat sur leurs origines, les Samaritains sont aujourd'hui considérés comme Juifs par l'État Israélien et bénéficient de la loi du retour¹⁴ depuis 1950. De plus, ceux du mont Garizim ont obtenu la nationalité israélienne à partir de 1996, tout en étant autorisés à conserver, à leur demande, leurs cartes d'identité palestiniennes¹⁵. Mais ce statut administratif est soumis aux pressions des Juifs orthodoxes, très représentés depuis quelques années au sein du gouvernement israélien et du grand-rabbinat d'Israël, qui les qualifient péjorativement de *Kûtîm*, appellation d'origine talmudique désignant les descendants des Assyriens polythéistes. Cette mise à l'épreuve identitaire leur impose un travail permanent de relecture et de fixation de leur mémoire collective, de manière à légitimer et à diffuser leur mythe d'origine et leurs généalogies ancestrales. Proches du judaïsme par la religion mais dont ils se démarquent, à la fois citoyens palestiniens et israéliens mais dont ils se distinguent, les Samaritains, qui constituent une minorité ethno-confessionnelle installée à la fois en Israël et en Palestine, manipulent sans cesse leurs frontières identitaires pour s'ajuster à leur environnement, siège d'un conflit qui dure depuis des décennies.

Tout en s'inscrivant dans la continuité des travaux ayant trait aux recompositions identitaires des groupes sociaux, en particulier des minorités confessionnelles au Moyen-Orient (Rivoal, 2000 ; Chatelard, 2004 ; Andézian, 2012 ; Merza, 2012 ; Poujeau, 2014),

arabe, [h] pour hébreu, afin d'indiquer la langue retranscrite. Ils possèdent également une langue liturgique, communément désignée par « hébreu samaritain », appellation qu'ils refusent pour lui préférer l'appellation « hébreu ancien ». Ils s'appuient sur le fait que cet alphabet était utilisé par les judéens à l'époque antique jusqu'à l'adoption de l'alphabet araméen pendant l'exil au IV^e s. avant notre ère.

¹³ En arabe, cette auto-désignation est traduite par l'expression *Mûhafez al-dîn al-isrâ'îli* (« les gardiens de la religion israélite »).

¹⁴ La loi du retour ([h] *hôq ha-Shvût*) permet l'octroi du statut d'immigrant israélien à tout Juif.

¹⁵ En 1995, l'Autorité palestinienne institue la citoyenneté palestinienne, permettant à ses fonctionnaires de délivrer des cartes d'identités aux résidents de Cisjordanie et de Gaza après validation du ministère de l'Intérieur israélien.

cette étude propose d'examiner les modalités d'articulation entre citoyenneté double, appartenance religieuse et revendications particularistes observées dans le processus de formation de la communauté samaritaine. Par le biais d'un mouvement d'aller-retour volontaire entre les matériaux historiques (textes de voyageurs, rapports d'explorations scientifiques, archives, recensements) et les données recueillies lors de l'enquête ethnographique, cette recherche met en perspective la production d'une « tradition orientaliste » et son rôle dans les différentes phases de réajustement – d'ouverture et de fermeture – des frontières de la communauté.

Des écrits littéraires et scientifiques (dans le champ de l'anthropologie physique, de la photographie, de la génétique, de l'histoire et de la philologie) datant du XIX^e au début du XX^e siècle sont en effet mobilisés dans des contextes touristiques et patrimoniaux par différentes catégories d'acteurs (entrepreneurs samaritains, États israélien, Autorité palestinienne, instances internationales). Au croisement des approches anthropologique, historique et épistémologique, mon ambition est d'approfondir la réflexion sur les formes d'« authentification savantes »¹⁶ des traditions samaritaines par le regard extérieur et leur réappropriation indigène, imbriquée aux enjeux sociaux et politiques. L'analyse des discours prononcés par les représentants samaritains en contexte touristique permettra d'appréhender l'investissement local de ces images dans les pratiques de valorisation du patrimoine et de resacralisation du lieu saint.

La circulation d'une imagerie fondée sur des productions littéraires et scientifiques et leur réappropriation a été observée sur d'autres terrains (Agier, 1997 ; Capone, 1999 ; Doquet, 1999 ; Ciarcia, 2003 ; Galinier, Molinié, 2006 ; Cauvin-Verner, 2007 ; Sarrazin, 2011). L'intérêt du cas étudié ici réside dans ce que la construction d'un particularisme samaritain joue un rôle décisif dans le processus d'attribution d'un statut social (économique, de prestige) et administratif (citoyenneté), et contribue à établir les frontières sociales et symboliques – entre le sacré, représenté par l'espace communautaire, et le profane, incarné par le reste de la population. Ce travail s'attachera ainsi à analyser l'articulation du politique et du religieux dans un contexte de durcissement du conflit israélo-palestinien où les lieux de dévotion cristallisent les luttes nationalistes pour l'appropriation du territoire (Benvenisti, 2000 ; Dumper, 2002 ; Aubin Boltanski, 2007 ; Andézian, 2012). Pris dans ces logiques de conflits mémoriels, le mont Garizim est l'objet d'un surinvestissement symbolique et de multiples actions visant à garantir son inscription dans un périmètre sacré.

¹⁶ J'emprunte cette expression à Gaetano Ciarcia, 2003 : 11.

Du traitement des modalités d'inclusion des Samaritains aux sociétés israélienne et palestinienne à l'utilisation de la religion comme ressource culturelle en passant par la mobilisation d'un regard orientaliste, l'étude qui suit propose une approche originale du cas samaritain mettant l'accent sur le double mouvement entre enracinement et mobilité. Elle met en perspective la production de connaissances sur un groupe jusqu'ici quasiment inconnu de l'anthropologie contemporaine.

Composer une minorité au Moyen-Orient

Les Samaritains se définissent par leur religion et ont un fort sentiment de faire « communauté » au sens de partage d'une ethnicité commune (suivant le concept arabe d' *'Asabiyyah*). Cela se traduit entre autres, par la volonté d'habiter un même lieu, l'endogamie, l'identification à des symboles communs. Ils utilisent les mots [h] *'édah* ou *qehillâh*¹⁷ (pl. *qehillôt*, « communauté, assemblée ») et [a] *tâ'ifa* (« communauté »). J'emploie ainsi le terme « communauté » pour désigner l'ensemble des membres, indépendamment de leur lieu de résidence (Holon / Kiryat Lûzah) et des divisions claniques. Est reconnu comme Samaritain, celui ou celle issu d'un père Samaritain¹⁸ et résidant à l'intérieur des limites de l'espace israélo-palestinien. La réalisation des pèlerinages sur le mont Garizim est également affichée comme un critère d'identification, bien qu'en réalité seul le sacrifice et le pèlerinage de *hag ha-Matsôt* (sept jours après le sacrifice de la Pâque) soit obligatoire, et ce pour les hommes de la communauté¹⁹.

En dépit de leur séparation géographique, les Samaritains se présentent comme un groupe homogène et indivisible. Cette unicité proclamée constitue un gage de survie étant donnée la taille très réduite de leur population. Lors de mes premiers entretiens, les Samaritains faisaient rarement état de leurs divergences. Néanmoins, les disparités sociales, culturelles et politiques entre les deux groupes existent bel et bien. Elles sont en partie

¹⁷ Les deux termes font généralement référence à des groupes ayant une origine généalogique commune et sont proches du concept de « nation ». L'hébreu comporte divers mots pour exprimer la notion de « communauté » (*qehillâh*, *'édâh*, *qahal*, *tzibbur*). Si le terme *qehillâh* est aujourd'hui le plus couramment employé en Israël pour désigner les communautés confessionnelles (y compris pour les chrétiens et les musulmans), le terme *'édâh* est lui aussi utilisé par les Samaritains. Par ailleurs, j'ai retrouvé dans les archives de l'État israélien l'utilisation récurrente d'*'édah* pour qualifier la communauté samaritaine. *Qehillâh* et *'édâh* apparaissent tous deux dans la bible hébraïque et y sont quasiment interchangeables.

¹⁸ À l'inverse du judaïsme où la filiation est matrilineaire depuis le IV^e siècle de notre ère (Goldberg, 2016 : 172), l'identité samaritaine se transmet par le père.

¹⁹ Les femmes peuvent s'abstraire des rituels et sont même invitées à le faire lorsqu'elles sont en période de menstruation.

subordonnées à l'organisation sociale qui repose sur un système de clans²⁰ patrilinéaires. C'est durant mon second séjour que je réalisai à quel point ceux-ci fragmentaient la communauté.

Tous les membres revendiquent une filiation avec les tribus bibliques ([h] *shevet* et [a] *Sabt*)²¹ de Manassé ou d'Ephraïm (les fils du Joseph biblique), à l'exception du clan sacerdotal Kâhin ([h] *mishpâhat ha-Kohânîm*, [a] '*â'ilat ou dâr al-Kâhânâ*) qui descendrait de la lignée d'Aaron²², le frère de Moïse. Ces appartenances « tribales » mythologiques ont peu d'importance dans la vie quotidienne, hormis pour les Kohânîm qui reçoivent leur fonction sacerdotale de leur filiation. Il n'y a pas, ainsi, de distinction de statut entre clans issus d'Ephraïm et clans issus de Manassé, ni d'identification prononcée à cet ancêtre mythique, ni même de solidarité particulière entre ses supposés descendants. Ces personnages sont tellement peu centraux que le clan Mufarrij (Imfarraj), qui se revendiquait de la lignée de Manassé jusqu'au milieu du XX^e siècle, se réclame aujourd'hui de celle d'Éphraïm sans que cela ne pose problème (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 119). En fait, l'identification se fait davantage à l'échelle des six clans²³. Pour les désigner, on emploie les termes *mishpâhah* (« famille ») ou plus rarement et à l'écrit, *bêt-'âv* (plus soutenu, « maisonnée », « clan », litt. « maison du père ») en hébreu. En arabe, les termes utilisés sont *hamula*, plutôt à l'écrit (litt. « groupe de naissance », « clan »), et plus fréquemment *dâr* (« maison, maisonnée » très employé pour qualifier la famille élargie) ou '*â'ila* (« famille »). Les noms de clans sont utilisés comme patronyme, notamment dans les documents administratifs et les archives,

²⁰ J'ai choisi de parler ici de « clan » en référence à la définition communément admise de ce terme : « Groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir de liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun souvent mythique. Il se fonde sur une perpétuité présumée et ses membres lui sont rattachés de manière permanente » (Bonte et Izard, 2002). En effet, si chaque clan se réclame d'un ancêtre (comme Ephraïm, Manassé ou Aaron), il s'agit d'un ancêtre mythique, auquel aucune généalogie ne pourrait remonter. Et bien que les Kâhin possèdent des tableaux généalogiques qui les font remonter jusqu'à Aaron, le frère de Moïse, il s'agit ici d'une généalogie reconstruite et légendaire. Par ailleurs, tous les clans ne se réclament pas d'un ancêtre fondateur qui les distinguerait entre eux. Il n'y a par exemple pas de fondateur du clan Tsedâka, etc.

²¹ Essentiellement utilisés pour désigner les douze tribus israélites, ces termes font référence à la « tribu » au sens biblique et même hébraïque.

²² La lignée aaronique des prêtres aurait été brisée au XVII^e siècle par Shelamiah ben Pinhas qui mourut sans laisser de fils. À partir de ce moment, la famille Hiftâwî endossa la fonction de lignée sacerdotale. Cette version de l'histoire est véhiculée par plusieurs samaritanologues du XVIII^e siècle à nos jours, néanmoins, les généalogies affichées dans les lieux publics du village ne mentionnent jamais cette reconstruction généalogique.

²³ [a] Kâhin ([h] Kohên), [a] Sadaqa ([h] Tsedâka), [h] Yehôshû'a, [a] Sîrrâwî ([h] Sassônî), [a] Mufarrij ([h] Marhîv), et Altîf (résidant très majoritairement à Kiryat Lûzah, ils représentent le seul clan à ne pas avoir hébraïsé leur patronyme). Les Sîrrâwî et les Altîf sont issus du même lignage (clan Danfi) mais sont désormais considérés comme des clans à part entière.

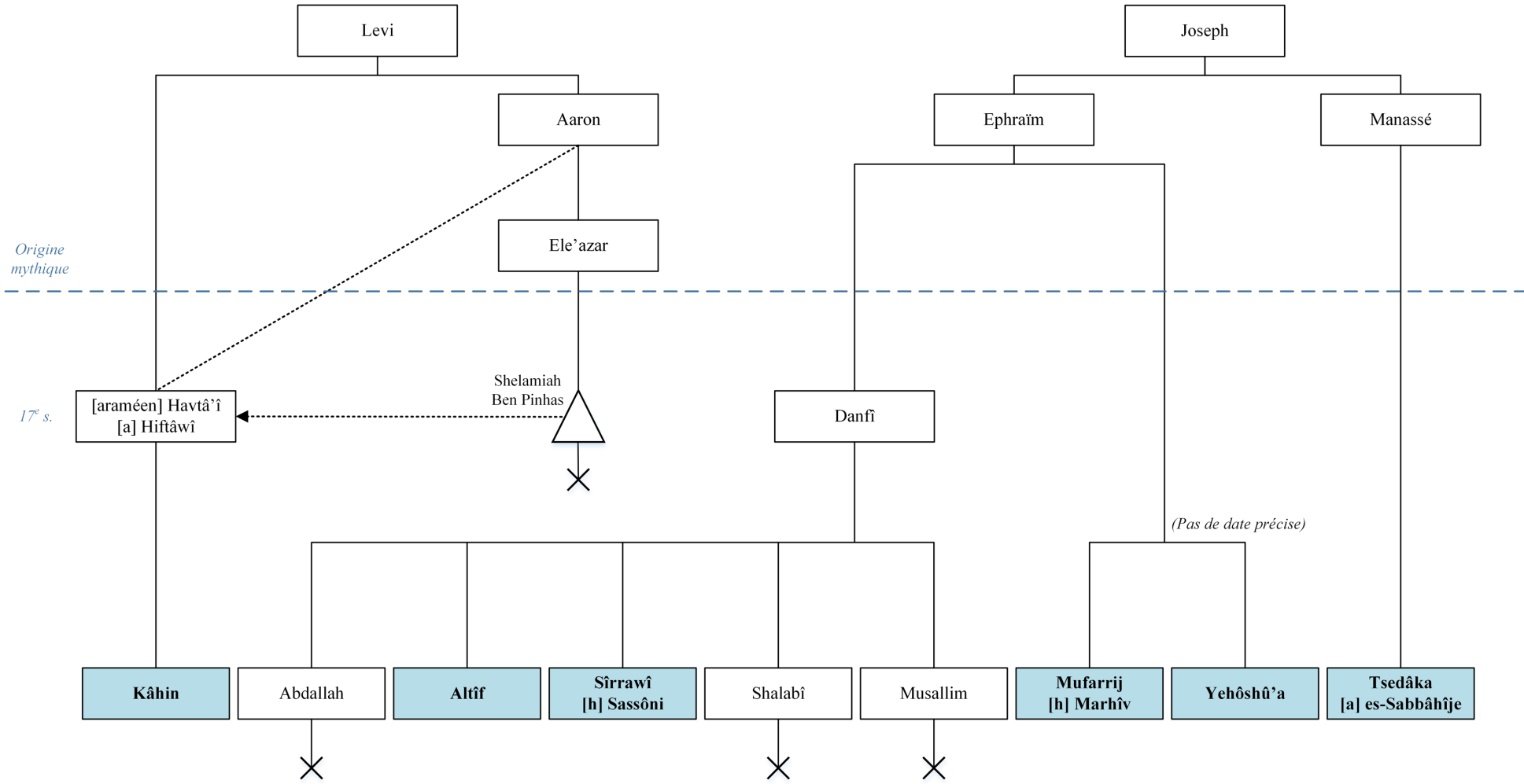
toutefois, en Palestine, les Samaritains se désignent traditionnellement par leur prénom suivi de *al-Samirî* (« le Samaritain »)²⁴.

Les clans sont caractérisés par un système matrimonial relativement endogame. Ils sont aussi directement reliés au système de résidence. Certains sont plus majoritairement représentés à Holon, alors que d'autres le sont davantage sur le mont Garizim. Ainsi, les Altîf et les Kâhin sont nettement plus nombreux sur le mont Garizim alors que les [a] Sîrrâwî ([h] Sassônî), [a] Mufarrij ([h] Marhîv), Yehôshû'a et Sadaqa ([h] Tsedâka) habitent en majorité à Holon. De plus, en raison du système de résidence virilocal, les familles sont souvent rassemblées au sein d'un même pâté de maisons²⁵. Dans le contexte israélo-palestinien, ce partage entre deux territoires en conflit possède une importance capitale : le lieu de résidence conditionne la citoyenneté des membres et leur inscription dans l'une ou l'autre société.

²⁴ Cette tradition semble ancienne. Aujourd'hui, elle représente aussi un moyen, me disait-on, de se reconnaître sur le réseau social *Facebook*, où un certain nombre de Samaritains bien qu'utilisant leur patronyme clanique dans la vie quotidienne, se désignent par « al-Samirî » (avec des variantes, « Samiri », « Samri », etc).

²⁵ Le système de résidence virilocal implique en théorie que la femme se déplace vers la famille de son époux. Néanmoins, ce système n'est pas toujours respecté en pratique. En effet, souvent pour des raisons économiques, des hommes peuvent trouver plus intéressant de s'installer en Israël (dans la famille de la femme) ou encore, faute de place dans le quartier, des couples de Holon peuvent être contraints d'habiter à la marge (dans d'autres quartiers de Holon, voire à Tel-Aviv). Je reviendrai sur ces situations dans la partie II.

Tableau 1. Les clans et les ancêtres légendaires



Selon le système israélien d'administration des groupes confessionnels, c'est le grand prêtre ([a] *al-kâhin al-akbar* ou *al-kabîr* ; [h] *kohên gâdôl*²⁶) qui gère les questions d'ordre religieux²⁷ ainsi que celles relatives au statut personnel des membres de la communauté (*brît mîlah*²⁸, mariages, divorces, enterrements). Lorsqu'un grand prêtre décède, c'est le plus âgé du clan Kâhin ([a] *'â'ilat al-kâhânah*) qui le remplace²⁹. Il est aidé dans ses fonctions par un certain nombre d'autres prêtres qui l'assistent lors des cérémonies, des prières, dans la rédaction des contrats de mariage, etc. C'est à partir de cinquante ans environ qu'un *kâhin* devient [a] *kâhin rasmî* (prêtre officiel qui assiste le grand prêtre) (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 48)³⁰. Il se laisse pousser la barbe et porte l'habit des prêtres qui consiste en une longue robe de couleur (celle-ci est blanche pour les autres Samaritains) et un fez turc recouvert d'une bande de tissu blanc. Outre la direction des cérémonies religieuses, les prêtres ont aussi la responsabilité de garder les rouleaux de la Torah ([heb.sam.] *aktabah qedîsha*, [a] *Tawrâ* ou *al-Kitâb*) dans un lieu sûr, de fixer le calendrier, d'interpréter les textes liturgiques, de conseiller les membres en cas de difficultés personnelles, etc. Je marque dans cette étude une différence entre les prêtres, nécessairement issus du clan sacerdotal, des hommes âgés issus d'autres clans, que j'appellerai les « anciens », qui jouent un rôle particulier dans la transmission de la religion et dont la parole a valeur d'autorité auprès des membres.

La communauté dissocie pouvoir sacerdotal et pouvoir politique. Ainsi ce ne sont pas les prêtres qui gèrent les affaires politiques mais des comités, l'un à Holon ([h] *va'ad ha-qehillah ha-shômronî*), l'autre à Kiryat Lûzah ([a] *lijnat al-tâ'ifa al-Sâmirîyyâ*)³¹. Élus démocratiquement, leurs membres sont en charge de représenter les Samaritains auprès des autorités israéliennes et palestiniennes et de veiller à la construction et à la rénovation des

²⁶ D'autres formulations existent dans des textes plus anciens, tels que *al-rayyis al-khalîl*, *imâm al-sumarâ*, *kanâyis* (Shehadeh, 2007 : 362).

²⁷ Leur rôle porte sur l'interprétation des textes sacrés, la possession et la protection des rouleaux de la Torah, ils officient les rites, fixent le calendrier, statuent sur les innovations cultuelles, donnent des conseils sur la vie conjugale, décident de la validité des divorces, de l'inclusion de nouveaux membres et du bannissement ([h] *herem*) des fidèles déviants, etc.

²⁸ La *brît mîlah* est le rite de circoncision des nouveau-nés, célébré le huitième jour après sa naissance. Aujourd'hui, l'opération est menée sous la supervision du grand prêtre par un péritomiste juif ([h] *môhêl*) ou, si le garçon naît en Palestine, par un médecin local (musulman ou chrétien). Le recours à une personne extérieure s'explique par les règles relatives à la pureté selon lesquelles la femme et son nouveau-né sont considérés comme impurs et ne peuvent entrer en contact d'aucun autre Samaritain.

²⁹ Bien que cette règle soit à ma connaissance respectée, les différents lignages qui composent le clan Kâhin sont en compétition dans l'acquisition du pouvoir sacerdotal. Par ailleurs, cette règle relative à la classe d'âge entraîne une succession cadencée de grands prêtres.

³⁰ Sont systématiquement exclus de la fonction sacerdotale (*kâhin rasmî* ou *al-akbar*), tous les membres du lignage qui seraient blessés ou handicapés.

³¹ Pour contrebalancer leur pouvoir, les kohânîm ne peuvent accéder au poste de secrétaire du comité.

infrastructures (de l'installation de climatiseurs dans les synagogues à la mise en place d'un système d'évacuation des eaux usées à Kiryat Lûzah en passant par l'entretien des cimetières communautaires³² et des lieux de culte).

Jusqu'à une période récente, les Samaritains vivaient dans la ville de Naplouse et ne se déplaçaient sur la montagne qu'à l'occasion des fêtes religieuses. Dès 1948, le gouvernement israélien les encouragea à émigrer dans les frontières du nouvel État et leur garantit un emplacement dans la nouvelle ville de Holon. Ce quartier, originellement occupé par quelques familles samaritaines émigrées à Jaffa dès le début du XX^e siècle, attira progressivement d'autres membres et scinda la communauté en deux groupes à partir des années 1950, l'un à Holon et l'autre à Naplouse. La fondation du village de Kiryat Lûzah relève d'une dynamique similaire. En 1968, à la suite de la guerre des Six-Jours et de son annexion des Territoires palestiniens, l'État israélien a fait bâtir au sommet du mont Garizim des maisons leur étant destinées. Ce n'est qu'entre 1987 – date de la première intifada – et 1998, qu'ils y emménagèrent progressivement mais définitivement. À Kiryat Lûzah, les Samaritains résident désormais dans un espace fermé et périphérique.

Ainsi, le contexte politique et le tracé de nouvelles frontières affectent la structure même de la communauté. À l'instar des Territoires palestiniens, profondément fragmentés depuis les accords intérimaires d'Oslo II en 1995, l'espace de vie samaritain est soumis à un découpage en trois zones administratives, A, B et C³³. Les ruines archéologiques (*Tell el-Ras*) au sommet du mont Garizim ainsi que le cimetière et les habitations des Samaritains de Holon

³² Il existe deux cimetières samaritains, l'un situé à la lisière de Kiryat Lûzah, l'autre à Kiryat Shaul, à Tel-Aviv.

³³ Le découpage territorial stratégique de la Cisjordanie par les dirigeants israéliens garantit notamment le contrôle sur la région du Jourdain ainsi que l'installation de colonies et de bases militaires. La zone A concerne la bande de Gaza et les grandes agglomérations urbaines cisjordaniennes (Hébron, Naplouse, Ramallah, Bethléem, Jéricho, Tulkarem et Jénine). L'Autorité palestinienne y assure la sécurité et l'administration des Palestiniens. L'armée israélienne y fait toutefois des incursions comme c'est régulièrement le cas à Naplouse. La zone B est dite « mixte », elle comprend notamment les villages palestiniens. L'armée israélienne y conserve la gestion de l'ordre public tandis que l'Autorité palestinienne est responsable des questions civiles. Ce sont ces deux zones qui sont les plus fragmentées. Enfin, la zone C représente la plus grande partie des Territoires palestiniens (60%, OCHA), elle est constituée des colonies, des zones tampons (il s'agit souvent de terres pastorales entourant les villages à proximité des colonies), des routes de contournement, de la quasi-totalité de la Vallée du Jourdain et de Jérusalem-Est. Cette zone est sous contrôle total d'Israël qui gère à la fois pouvoirs civils et de police. Ce découpage induit une discontinuité territoriale entre grandes agglomérations et villages des Territoires palestiniens et une limitation de la liberté de circulation des Palestiniens (toutefois, les premières restrictions de mouvements des Palestiniens dans les Territoires palestiniens avaient été instaurées au début des années 1990 durant la première intifada). À sa création, le 13 septembre 1993 sur décision des accords d'Oslo I, l'Autorité palestinienne hérite donc d'un territoire « en miettes » (selon l'expression de Franck Debié et Sylvie Fouet, 2001).

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 *checkpoint* en 2001 pendant la seconde intifada entérine la séparation de Kiryat Lûzah de la ville de Naplouse et le place *de facto* en zone sous contrôle israélien, bien qu'il soit toujours considéré comme partie intégrante de la municipalité naplousie par l'Autorité palestinienne.

Toutefois, les Samaritains qui résident sur le mont Garizim participent pleinement à la société palestinienne. Outre leur profond attachement à la ville de Naplouse, quelques-uns y travaillent quotidiennement (commerces, administrations, etc). Les enfants fréquentent les écoles palestiniennes et les jeunes, l'Université Al-Najah. À Naplouse, les Samaritains sont sans conteste associés à leurs pratiques magiques, suscitant tour à tour des propos sur leur ancestralité, mais aussi une forme de méfiance liée d'une part à la dangerosité potentielle de leurs dons, et d'autre part, à l'argent qu'ils en tirent. Les Samaritains de Holon font à leur tour partie intégrante de la société israélienne. Ils l'affirment lors de leur conscription au service militaire et dans leurs prises de position politique en faveur d'Israël.

De fait, les alliances matrimoniales entre les deux groupes peuvent s'avérer délicates, sans pour autant être exclues. La nationalité israélienne accordée à l'ensemble des Samaritains permet en effet les passages d'un lieu de résidence à un autre entre les deux territoires. Cette liberté de se mouvoir dans l'espace israélo-palestinien encourage aussi les déplacements temporaires : à l'occasion des fêtes (mariages, naissances), des célébrations religieuses qui doivent se dérouler sur le mont Garizim (pèlerinages, [h] *hagîm*), la recherche d'un emploi plus rémunérateur en Israël, ou encore lorsque les Samaritains endossent le rôle d'intermédiaires informels entre les deux territoires (chauffeurs de taxis, convoyeurs, etc.). Loin d'être isolée à l'intérieur des frontières de son lieu saint, la communauté samaritaine fait ainsi preuve d'une grande mobilité qui constitue un élément essentiel à sa cohésion sociale et à la perpétuation de ses traditions.

Ces possibilités contrastent sensiblement avec la situation que les Samaritains ont connue à la suite de la première guerre israélo-arabe, puisqu'entre 1948 et 1967, les contacts furent quasiment rompus entre les deux groupes. L'annexion de la Cisjordanie par Israël, consécutive à sa victoire lors de la guerre dite « des Six Jours » rendit alors la frontière franchissable pour les Samaritains des deux côtés de la ligne verte. Aujourd'hui, ceux-ci estiment – et m'en parlaient librement – que la création d'un État palestinien aurait un impact potentiellement négatif sur leur faculté à se réunir, et donc sur la cohésion communautaire. À Holon, ce scénario fait craindre l'impossibilité d'accéder au mont Garizim. À cet effet, la

communauté est activement mobilisée auprès des autorités palestiniennes et israéliennes pour défendre son statut particulier et l'accès inconditionnel de ses membres au lieu saint.

Statut juridique des Samaritains en Palestine et en Israël

Contrairement à la représentation souvent véhiculée visant à décrire les Samaritains comme un groupe fermé, caractérisé par son endogamie, sur lequel les transformations politiques et sociales n'auraient pas prise, je propose une approche dynamique et contextuelle des phénomènes identitaires afin de restituer la façon dont ils s'inscrivent pleinement dans l'histoire globale du Moyen-Orient et plus spécifiquement dans la complexité des sociétés palestinienne et israélienne. L'analyse, sur le temps long, des processus de communautarisation et de minorisation permettra de les situer dans cet espace en mouvement en tant que minorité ethno-confessionnelle dans le cadre de la formation des États-nations. Ainsi, la période allant du XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle est une période-clé pour comprendre la genèse du statut administratif des Samaritains. L'institutionnalisation des *millet*-s³⁴ dans le cadre des Tanzimât – époque de réorganisation et de réformes menées dans l'Empire ottoman (1839-1876) – contribue à renforcer les appartenances communautaires. Ce système qui tend à nommer et à isoler les groupes sur des critères confessionnels est institutionnalisé sous le mandat britannique (juillet 1922) et fragmente encore davantage le tissu social.

Les reconfigurations des frontières territoriales du Moyen-Orient, notamment après la conférence de San Remo (avril 1920) donnent lieu à l'instauration d'États-nations inscrits dans des limites territoriales. Le début du XX^e siècle marque donc le basculement du modèle impérial vers le modèle national. En tant que sujets ottomans, les Samaritains, qui comptent alors une centaine de membres³⁵, acquièrent la nationalité palestinienne et sont reconnus comme une communauté distincte sous l'autorité de leur grand prêtre. Ils conserveront ce mode d'autogestion communautaire comme toutes les autres minorités religieuses.

³⁴ Les communautés religieuses ottomanes non-musulmanes sont constituées sur le modèle de *millet*-s, réformé et institutionnalisé au XIX^e siècle. Ce système a été en partie instauré sous les pressions des États européens qui souhaitaient garantir la protection des non-musulmans, en particulier des chrétiens d'Orient. Le *millet* (« nation » en turc) avait à sa charge des droits et des devoirs. Sa gestion était reléguée à la personne exerçant l'autorité spirituelle de la communauté, mais son choix devait tout de même être validé par le pouvoir ottoman. La réglementation comprenait le statut personnel des individus (mariage, décès, héritage) et les questions religieuses : le libre exercice du culte, l'indépendance spirituelle de leurs chefs religieux, l'exemption de certaines taxes.

³⁵ Le recensement britannique de 1922 dénombre 163 Samaritains, qu'il distingue des Juifs ; 147 membres à Naplouse, huit à Jaffa, , huit à Tulkarem (au nord de Naplouse). Le second document établi en 1931 par Mills, rend compte de 182 Samaritains. Il précise que tous possèdent la citoyenneté palestinienne.

Si la religion constitue une source d'identification significative, elle se superpose à d'autres appartenances, liées au localisme, à l'arabisme et à une conscience nationale palestinienne. Pour Rashid Khalidi, ce type d'« identité à foyers multiples » est particulièrement constitutif du cas palestinien, eu égard à l'absence de structures étatiques qui diffuseraient un récit « historique » national officiel et autorisé (2003 [1997] : 225). Ces formes d'identification à géométrie variable, appliquées aux Samaritains, sont au cœur des interrogations soulevées dans cette thèse.

Genèse d'une recherche

Probablement en raison de leur nombre, les Samaritains constituent un groupe très peu étudié d'une manière générale. En anthropologie, une seule thèse leur a été consacrée avant celle-ci (Schreiber-Humer, *op.cit.*), publiée en 2014³⁶. S'il constitue une présentation très pertinente des pratiques matrimoniales samaritaines, illustré par de précieux récits biographiques, l'ouvrage de Monika Schreiber-Humer s'inscrit toutefois dans la somme des travaux sur les Samaritains les représentant comme une communauté stable et close, décrite quasiment indépendamment du contexte régional dans lequel ils évoluent et de leurs interactions quotidiennes à l'extérieur du groupe³⁷.

Lorsque j'ai débuté mes recherches, alors que je tentais de rassembler littérature scientifique et coupures de presse à leur sujet, je fus frappée par les représentations qu'ils suscitaient. Je me rendis compte qu'ils étaient quasi-systématiquement présentés comme une communauté qui serait restée immobile, isolée et donc « authentique ». Les médias, comme les études académiques les qualifiaient de « derniers survivants de l'ancien testament », de « vestiges du passé biblique » ou encore de « fossiles de l'histoire », à l'instar de l'historien

³⁶ Parmi les autres travaux notables récents consacrés aux Samaritains, signalons dans le champ des sciences des religions : Reinhard Pummer, 2018 ; des humanités numériques : Jim Ridolfo, 2015 ; au sujet des interactions entre chrétiens, musulmans et Samaritains à Naplouse : Julia Droeber, 2014 ; sur les stratégies de « survie » mises en place par la communauté : Sean Ireton (mémoire de Master), 2003, sur l'histoire politique des Samaritains : Stephen Kaufman (mémoire de Master), 1998.

³⁷ Par exemple, l'auteure effectue des parallèles entre le groupe ethnique biblique et les Samaritains actuels pour donner un éclairage sur un « comportement collectif » présenté comme « stable » dans le temps. « There are in fact indications that as early as late antiquity, their talent for the quick and flexible adjustment of identities struck the Samaritans' contemporaries as a distinctive feature of the group » (2004 : 84); « (...) the modern community has inherited not only the ancient Samaritan's creed but also their striking political and cultural adaptability, which is at the same time an apt tool for survival » (*op.cit.*: 85).

français Léon Poliakov (1991) qui parle de « patrimoine génétique » samaritain « resté intact depuis les temps bibliques ».

Du XVI^e siècle, qui vit l'émergence des premiers travaux sur le samaritanisme, au XX^e siècle, les historiens et les samaritanologues occidentaux ont souvent considéré les Samaritains comme des reliques du passé biblique, demeurées intactes de toute empreinte du temps. Des travaux ont même érigé leurs pratiques culturelles en référence permettant de déterminer la façon dont les rituels avaient dû se dérouler dans le judaïsme antique, avant la chute du second Temple. Ces représentations se sont accentuées au XIX^e et début au XX^e siècle à un moment où la présence des Occidentaux s'est accrue en Terre sainte³⁸. Cet intérêt croissant s'inscrit dans le contexte de redécouverte de la Terre sainte par l'Occident (Ben Arieh, 1979 ; Laurens, 1999). Pèlerins, voyageurs et touristes sont confrontés à la charge symbolique du paysage qu'ils tentent d'accorder à leur imaginaire. En effet, nombreux sont ceux, qui, en quête des origines de leur propre foi, portaient dans l'espoir de retrouver un paysage biblique inchangé. Objets de curiosité pour les touristes lors de la Pâque, photographiés, filmés, les Samaritains deviennent emblématiques de cette Terre sainte fantasmée et sont réifiés comme un peuple « relique », « resté intact depuis les temps bibliques ». Leur quartier dans la ville de Naplouse fut rapidement inclus dans l'itinéraire des voyageurs, dont les récits, teintés d'orientalisme, s'évertuaient à broser un tableau romanesque et folklorisant. Toutefois, les auteurs étaient saisis d'un sentiment contradictoire d'admiration et de mépris pour l'archaïsme de ce « débris d'un peuple qui s'entête à durer » (Loti, 2008 [1894] : 42) dont même le phénotype témoignait la « pureté de la race » et pour lequel ils prédisaient une extinction imminente. Par cette forme d'« authenticité » qu'on leur confère, les Samaritains apparaissent nettement distincts des autres habitants de la ville, les musulmans, dont les auteurs dénoncent le « bruit », la « violence », voire la « barbarie »³⁹.

Encore aujourd'hui, c'est cette vision dichotomique et essentialiste des Samaritains qui prévaut : ceux-ci se préoccuperaient exclusivement de leur survie religieuse et statistique, naviguant dans une « mer hostile et tourmentée », incarnée par les sociétés arabes (pour reprendre une métaphore, filée dans de nombreux textes à leur sujet) pour lesquels ils

³⁸ J'utiliserai l'expression « Terre sainte » pour qualifier la projection d'un territoire abritant des lieux saints juifs, chrétiens et musulmans, comprise à l'intérieur des Territoires palestiniens et Israël mais susceptible d'être étendue aux pays voisins (en particulier la Jordanie) et dupliquée dans un autre espace (Andézian, Décobert, 2018). Le terme possède une dimension religieuse intrinsèque, mais aussi politique, forgée au XIX^e siècle et réaffirmée avec le durcissement du conflit israélo-palestinien (*ibid.* : 29).

³⁹ J'évoque et analyse ces préjugés dans la partie III.

réserveraient d'artificiels discours de loyauté, par crainte de représailles⁴⁰. À l'inverse, ils seraient *naturellement* – pour ne pas dire *biologiquement* – plus proches de la population juive avec laquelle ils partageraient généalogie mythique commune et liens du sang. Dans la lignée de ces représentations, le groupe de Naplouse est décrit comme imprégné de traditionnalisme (la raison invoquée est celle de son inscription dans une société à dominance musulmane) et celui de Holon comme épris de modernité à l'occidentale (Schur, *op.cit.* : 219). De plus, un certain nombre de superlatifs leur sont systématiquement associés, la communauté serait donc la plus petite, la plus ancienne et la plus endogame du monde.

Pendant mes enquêtes, j'ai pu observer que les Samaritains se sont en partie approprié ces représentations réifiantes et les ont même réinvesties. À travers elles, ils se présentent comme « le peuple le plus ancien du monde ». Néanmoins, tout en considérant que ces discours sur les origines représentaient l'un des thèmes centraux de mes recherches, ma première tâche fut de m'affranchir de l'emprise de cette image sociale et de la stéréotypification qu'elle génère pour chercher à en comprendre les processus de construction. C'est en décentrant mon enquête pour aborder les questions de la parenté et de la résidence que j'ai pu saisir l'extrême mobilité dont font preuve les Samaritains, tant du point de vue géographique (déplacements familiaux et professionnels, passage d'un lieu de résidence à un autre) qu'au niveau des assignations identitaires.

En effet, quand j'entrepris de me lancer dans cette thèse de doctorat, mon projet initial était d'étudier la structure sociale et l'organisation de la communauté, à travers les alliances matrimoniales et plus particulièrement la répartition du pouvoir en fonction de l'origine lignagère ainsi que son enjeu dans la transmission de la mémoire collective et des rites. L'interdiction par le gouvernement israélien de me rendre sur le terrain m'obligea à modifier mon approche. Les données que j'avais recueillies lors de mes précédentes enquêtes ne permettaient pas de traiter cette question en profondeur. Lors de ma seconde année de thèse, puisque je ne pouvais accéder au terrain, je décidai de centrer temporairement mes recherches sur l'histoire des Samaritains au XIX^e et au XX^e siècle. Le traitement des alliances matrimoniales et des généalogies me fut rendu possible par le biais des documents d'archives

⁴⁰ À l'image de Steindler Moscati (2000 : 3.69) : « (...) this small community striving to survive independently of its powerful and belligerent neighbors »; Décivant les naplousis comme les « arabes » sans aucune nuance, ou pire, comme les « local fanatical arabs » (1992 [1989]: 212), Nathan Schur ne conçoit leur relation avec les Samaritains qu'au prisme de la stratégie, s'ils peuvent en tirer profit auprès des autorités israéliennes, les Naplousis se montreront amicaux (*op.cit.*: 216), dans le cas contraire « the unfriendly attitude of their Arab neighbours was unchanged » (*op.cit.*: 212).

que j'avais récoltés⁴¹. Ils me permirent également de porter un regard sur la vie de la communauté de cette époque grâce aux correspondances entre prêtres samaritains et orientalistes occidentaux. C'est en décortiquant ce matériel que je découvris que la période allant du XIX^e siècle au début du XX^e siècle constituait un moment clé de refondation des frontières du groupe qui faisait écho à la période contemporaine. Dès lors, le paradigme de la « frontière », en tant que déplacement du point de vue, s'imposa comme cadre d'analyse. C'est de la frontière sous toutes ses acceptions dont il sera question ici ; temporelle, spatiale, identitaire, symbolique. Il ne s'agit pas de frontières fixes, qui imposent l'arrêt, mais de frontières poreuses et élastiques, ainsi que des processus de contournement dont elles sont l'objet.

Délimiter l'espace par les rites

Surplombant la ville de Naplouse au nord de la Cisjordanie, le mont Garizim constitue pour les Samaritains le lieu plus saint sur terre⁴². Dans leurs traditions, la montagne est décrite comme la plus ancienne, la plus au centre et la plus haute et concentre autour d'elle toute une mythologie tant littéraire qu'orale. L'emplacement du lieu saint représente le principal point de dissension entre Juifs et Samaritains. Il marqua profondément l'élaboration culturelle des deux groupes et il s'ensuivit, sur plusieurs siècles, toute une littérature ayant comme objectif de discréditer le culte concurrent. Si elle possède des origines communes avec le judaïsme, la communauté samaritaine ne saurait pour autant être qualifiée de secte⁴³, en tant que « force de rupture » (Luca, 1998 : 8) se détachant d'un courant religieux dominant. En regardant l'histoire antique, il est en effet difficile de dater précisément la séparation des Judéens de

⁴¹ Ceux-ci sont composés de la correspondance de Moses Gaster (1908-1936), des généalogies récoltées par Paul Kahle (1908-1909), leurs relectures par Ratsôn Tsedâka (1980), des recensements issus des Archives nationales israéliennes (1941-1976), l'analyse des contrats de mariage et actes de divorce datant de la deuxième partie du XVII^e siècle jusqu'au premier quart du XX^e siècle par Reinhard Pummer (1993).

⁴² Les Samaritains utilisent le nom de la montagne ([a] *Jabal Jarizîm* ou *jirzîm* oralement, [h] *Har Garizîm* ou plus couramment *hargrizîm* tout attaché) pour évoquer leur lieu saint, situé plus exactement au sommet de celle-ci. Je reprends leur formulation dans ce travail. Ainsi, lorsque je mentionne le mont Garizim, je fais essentiellement référence à ses hauteurs, comprenant notamment les ruines archéologiques et le village samaritain.

⁴³ Par le passé, les universitaires présentaient les Samaritains comme une « secte » dérivée du judaïsme durant l'antiquité et parfois même comme une religion issue d'un mélange de judaïsme et de cultes païens. À la suite des recherches récentes engagées sur le sujet en histoire et en archéologie, cette interprétation est désormais quasi-totalement abandonnée. Reinhard Pummer note que le monde académique est de plus en plus enclin à penser que les Judéens de Jérusalem auraient exclu les Samaritains de l'histoire israélite « en s'appropriant le titre d' "Israël" et en faisant du Pentateuque un document principalement issu du Sud » (Pummer, 2016 : 22).

ceux qui deviendront plus tard les Samaritains tant celle-ci fut progressive et ne répond pas à un modèle schismatique tel qu'on peut l'observer dans d'autres religions. Le processus d'identification des Samaritains en tant que groupe ethno-religieux émerge donc d'une frontière, celle formée par leur lieu saint. Cette territorialisation permet la délimitation du profane et du sacré et agit comme point d'ancrage géographique de leur séparation du judaïsme dont le culte est centré autour de Jérusalem.

Il subsiste un fort contraste entre l'absence de traces du culte samaritain dans le paysage (le lieu saint est composé de grandes pierres gisant sur le sol) et le surinvestissement mémoriel de cet espace. Outre son statut de lieu théophanique, c'est surtout sa resacralisation⁴⁴ permanente par les rituels, en particulier par le sacrifice pascal, qui atteste au mont Garizim sa position de centre de la Terre sainte samaritaine. Maurice Halbwachs (1925, 1941, 1950) a montré comment les lieux saints servent de réceptacles aux groupes afin d'ancrer leur identité et la faire durer, en particulier dans des contextes de transformation des cadres sociaux et politiques. Dans sa lignée, de nombreux travaux ont mis en lumière le rapport entre ritualisation et établissement d'un espace symbolique et social. Répertoriant les centres de pèlerinage, Pierre Maraval (1985) relève la fondation d'une « géographie sacrée » chrétienne (qu'il date du IV^e siècle) et met en exergue la fascination des pèlerins pour les lieux. Critiquant la thèse de Mircea Éliade sur la prédétermination des lieux saints, Jonathan Z. Smith (1987) fait remarquer que la fondation des lieux saints résulte d'opérations humaines. Ces espaces possèdent une fonction mnémonique en ce qu'ils permettent la matérialisation du passé ancestral en paysage, le rendant dès lors accessible à l'ensemble de la congrégation. Les thèses pionnières de Smith fournissent un modèle pour l'étude de l'interdépendance de l'action rituelle et du lieu saint, l'une étant imbriquée à l'autre au même titre que l'architecture à un espace (*op.cit.* : 103-104). Mais il montre que le sacré n'est pas relié à une gestuelle localisée de manière fixe ; celle-ci peut au contraire être déplacée et reproduite dans d'autres lieux selon les reconfigurations territoriales. D'ailleurs, c'est souvent

⁴⁴ Dans le cas samaritain, j'entends par « sacralisation », le processus symbolique de marquage d'une entité (lieu, objet) au moyen de gestes et de prières (sa consécration) et sa séparation de l'espace profane. Ce processus sémiologique préside au rehaussement de l'entité en tant que lieu de médiation avec le divin et de réceptacle des récits étiologiques. Cette définition concorde d'ailleurs avec celle du terme hébraïque *qādōsh*, qui désigne à la fois l'idée de « consécration », « d'appartenance au divin » et de « séparation » (Wigoder, 1996 : 902). Je précise que dans la vie quotidienne des Samaritains, il est difficile d'opposer ce qui serait du ressort du religieux de ce qui appartiendrait au séculier. Le quotidien est rythmé par une série de règles positives ou négatives, pour la plupart relatives à la pureté et susceptibles d'être réinterprétées selon les contextes. Il existe néanmoins des espaces plus sacrés que d'autres (le mont Garizim et certains lieux à proximité) et de la même manière, des temps plus religieux que d'autres (les fêtes de pèlerinages, *yôm Shabbât*, etc.).

aux moments de rupture (politique, économique ou religieuse) que l'on perçoit les mutations du religieux dans l'espace et que « s'opèrent des passages du religieux au politique ou au culturel » (Andézian, 2010 : 10). Ces moments sont propices à la réactivation de l'attachement des fidèles au lieu saint où le rituel sert à mettre en scène un imaginaire de la continuité et à revendiquer son exclusivité.

Espaces d'inscription des représentations du sacré, des mémoires collectives et de cristallisation des tensions, les lieux saints et leurs usages dépassent en effet le registre strictement religieux. Ils s'avèrent pertinents pour penser la relation entre religion et territoire, entre appartenance religieuse et appartenance nationale.

Chaque année, la Pâque samaritaine donne lieu au réinvestissement symbolique du lieu saint, demeuré longtemps inaccessible. C'est au cours du sacrifice ([a] *qurbân*, [h] *qorbân*) que se remodelent les frontières du lieu saint – entre espace sacré et espace de vie profane – et où les Samaritains mettent en scène devant un public nombreux et varié leur relation indéfectible (et donc leur continuité) au lieu. Aujourd'hui, les médiateurs culturels samaritains mettent en exergue leur singularité grâce à des entreprises de promotion du mont Garizim en tant qu'emblème de leur authenticité. Présenté comme l'ancienne capitale culturelle du royaume du Nord biblique dont ils seraient les descendants directs, Garizim apparaît ainsi comme la capitale éternelle des Samaritains.

À travers la description ethnographique de la cérémonie de la Pâque qui amorce cette thèse, j'entends, non seulement faire l'observation des gestes rituels, mais aussi porter une attention particulière aux « séquences interstitielles » (Andézian, 2012 : 82), c'est-à-dire aux conduites individuelles et collectives en marge des cérémonies. La Pâque samaritaine accueille une pluralité de sens et de points de vue de même qu'un dispositif codifié. Les spectateurs venus de tous horizons, ainsi que les militaires israéliens, les personnalités politiques et les employés palestiniens assurent, par leur présence, un rôle (involontaire) de légitimation de la fête, scène d'une expérience sociale de mise en contact d'identités et d'appartenances en tension. « Le rite constitue un espace-temps spécifique dans le flux de la vie quotidienne et implique un double-processus : la décontextualisation d'un message, d'un ensemble d'interactions sociales quotidiennes, et la recontextualisation de ce même message selon la logique propre du cadre rituel » (Albert, Piette, 2010 : 1105).

M'intéressant davantage à ce que « fait » le rituel qu'à ce qu'il est, plusieurs moments de ce travail développeront des situations de « réflexivité critique » des acteurs, c'est-à-dire de « dynamiques d'ajustement et de négociation par lesquels les participants du rite interrogent, mettent à distance, évaluent et, *in fine*, pensent, repensent et (ré)aménagent

constamment leurs pratiques cérémonielles » (Gobin, Vanhoenacker, 2016 : 5). Ainsi seront étudiés divers cas de relecture et d'innovation du rituel de la Pâque ; impliquant d'une part, un nouveau rapport entre le geste rituel et le collectif (partie I), d'autre part, l'élaboration de dispositifs de mise en scène allouant une place au regard exogène (partie III) et la reformulation en termes politiques de la dimension eschatologique préexistante (partie IV). Cette approche, à rebours des analyses exégétiques des signifiants symboliques, permet d'entrer dans le rite par ses épaisseurs contextuelles, historiques (Asad, 1993 : 57-60) et interactionnelles, « comme des mises en forme et en acte d'un réseau de relations, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines » (Houseman, 2012 : 15). Cette démarche vise à mettre en perspective les processus de sémantisation et désémantisation du lieu saint opérés lors de l'action rituelle.

À partir des frontières

Souvent associés aux Israéliens, voire aux colons dans la société palestinienne, aux « Arabes » dans la société israélienne, à des descendants de peuples polythéistes par les Juifs orthodoxes, les Samaritains jouissent paradoxalement d'une image favorable en raison de leur autochtonie qui semble n'être remise en cause par personne. De plus, ils expérimentent tour à tour la position de minorité en situation de domination en Israël et celle de dominants vis-à-vis des autres palestiniens. Si, à première vue, le statut administratif qui leur est octroyé peut paraître avantageux, j'insisterai sur les difficultés qu'il entraîne pour se positionner dans les sociétés israélienne et palestinienne. Les travaux académiques portant sur les Samaritains ont peu pris en compte la problématique posée par ces assignations catégorielles paradoxales. Les enquêtes de terrain sur lesquelles ils s'appuient ont en grande majorité été conduites à Holon⁴⁵ et les entretiens essentiellement menés auprès des « médiateurs culturels » issus de la famille Tsedâka qui proposent une vision très israélo-centrée de la communauté. Ainsi, comme je l'ai mentionné plus haut, certaines études n'hésitent pas à interpréter les témoignages d'affinité avec les Palestiniens comme étant inéluctablement prononcées sous la crainte de représailles. À l'inverse, les propos valorisant leur intégration en Israël et les relations interpersonnelles qu'ils y ont ne sont quant à eux jamais mis en doute.

⁴⁵ À l'exception de l'ouvrage de Julia Droeber (2013) qui traite des discours sur la paix à Naplouse de la part des représentants des différents groupes confessionnels : Samaritains, chrétiens et musulmans.

De la même façon, les recherches se sont rarement intéressées aux interactions quotidiennes des Samaritains avec les autres membres de leur société d'inscription⁴⁶. Appréhendant le groupe comme un isolat, certains travaux effectuent de nombreux raccourcis entre les Samaritains historiques (de l'époque biblique) et la communauté actuelle. Partir de la frontière, à la fois comme « seuil » et « entre-deux », permet de les réintégrer dans les sociétés contemporaines et d'analyser leurs interactions pour dépasser cette image de communauté figée, relique d'un temps passé.

L'abondante littérature scientifique consacrée à la thématique de la « frontière » depuis ces vingt dernières années, a permis d'en souligner le caractère polysémique ainsi que les mécanismes de redélimitation et de renforcement à l'œuvre ainsi que de catégorisation des individus la traversant. À première vue, la frontière constitue un frein qui, dans notre trajectoire, nous oblige à marquer l'arrêt. Elle marque une discontinuité spatio-temporelle. Les frontières organisent les espaces et participent à la construction idéologique des territoires. Elles sont inextricablement liées à la formation des États-Nations modernes, définis par Bénédicte Anderson comme « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (2002 [1983] : 19). En délimitant spatialement et symboliquement les groupes sociaux et en créant le sentiment d'une commune appartenance, les frontières affirment l'altérité des uns par rapport aux autres. En outre, elles obéissent au besoin de matérialiser les différences sociales dans l'espace et servent à « enrichir la dialectique sociale et culturelle fondamentale Identité (le Nous) / Altérité (les Autres) par la dialectique géographique l'ici/l'ailleurs » (Vélasco-Graciet, Bouquet, 2005 : 11). Elles sont des lieux où l'on fait l'expérience de son identification (puisqu'on y est sommé de présenter ses papiers d'identité) et de la hiérarchisation des individus (untel est autorisé à les franchir et l'autre non). Toutefois, situées entre deux espaces territoriaux, les frontières constituent une zone de contact et un lieu de passage et de sociabilité. Les rapports sociaux qui s'y manifestent sont couramment de l'ordre de la confrontation⁴⁷ entre deux entités nationales ou entre représentants de l'État et individus. Le thème de la frontière est par essence omniprésent en anthropologie, puisqu'il porte sur la façon dont les êtres sociaux organisent le monde, entre nature et culture, entre sacré et profane, entre soi et les autres.

⁴⁶ Monika Schreiber-Humer étudie les mariages mixtes entre Samaritains et juives israéliennes, mais du point de vue samaritain uniquement.

⁴⁷ Le terme « frontière » vient d'ailleurs de front, qui désigna à partir du XIII^e siècle la limite temporaire et fluctuante séparant deux armées lors d'un conflit (Fèbvre, 1962, cité par Groupe Frontière, 2004, « La frontière, un objet spatial en mutation », *EspacesTemps.net* [En ligne]).

Cette notion a en particulier été mobilisée par Fredrik Barth dans les années 1960⁴⁸ qui plaçait alors son axe de réflexion non plus sur le contenu culturel des groupes ethniques, mais sur leurs frontières (« boundaries »). Dans le sillage d'Erving Goffman, il conçoit l'identité comme une construction qui s'élabore dans une relation entre les groupes sociaux. C'est par un jeu permanent d'inclusion et d'exclusion que les frontières sont établies. Pour se distinguer, les individus mobilisent certains traits caractéristiques comme marqueurs d'une identité spécifique. Critiques à l'égard de l'ultra-subjectivisme du courant interactionniste, qui, à force de déconstruction, peut conduire à vider totalement le contenu culturel des identités ethniques et à sous-estimer le contexte extérieur, d'autres anthropologues ont, à raison, davantage mis en exergue les contraintes politiques qui pèsent sur les groupes (Bastide au sujet de la mémoire de l'esclavage, Balandier dans le cadre du colonialisme).

Il sera ainsi question de la relation complexe entre identité et citoyenneté (Neveu, 2004) et la manière dont cette dernière dessine les contours des groupes sociaux, en imposant des différenciations et des hiérarchies. Ce mécanisme est accentué par le contexte d'occupation et de morcellement des Territoires palestiniens impliquant un rapport différencié à l'espace-temps en fonction du statut administratif des uns et des autres. Si les Samaritains du mont Garizim bénéficient d'une citoyenneté double, ils ne véhiculent pas pour autant une « double identité » dans le sens où ils seraient tiraillés de l'intérieur par des loyautés contradictoires. Roger Bastide, à partir du paradigme du « principe de coupure » (1955), a fourni à l'analyse anthropologique un premier cadre pour l'étude de conduites et d'affiliations perçues comme paradoxales. La communauté samaritaine ne forme pas un « tout » homogène : naviguant entre les assignations, chaque individu effectue une synthèse de la diversité de ses références identificatoires selon les situations relationnelles en jeu. Ce rapport dialectique est au cœur de cette thèse.

Réification et identification : du local au global

Si la mondialisation a longtemps été synonyme de l'effacement des frontières (géographiques, culturelles notamment), les travaux anthropologiques et géographiques

⁴⁸ Dans les années 1950-1960, des chercheurs en sciences sociales (Nadel (1951), Leach (1954), Goffman (1957), Moerman (1965), Berger, Luckmann (1966)) remettent en question les conceptions primordialistes de l'identité, alors en vogue aux États-Unis sous l'influence de l'anthropologie culturelle qui, depuis ses origines, s'intéressait à la continuité et aux survivances culturelles au sein des sociétés. Ce nouveau courant, dans lequel s'inscrit Fredrik Barth, ouvre la voie vers une approche constructiviste et interactionniste.

récents font le constat opposé : au moment où l'on pense le monde sans frontières, au contraire, celles-ci se raidissent et se renforcent. Dans le cadre des flux migratoires, on observe un mouvement de plus en plus fort de soulignage, de balisage et de bornage des territoires, imposant aux individus des restrictions de mouvements et davantage de contrôles (Bauman, 2000; Andreas, 2003; Shamir, 2005; Ballif et Rosière, 2009). Ces discontinuités sont exacerbées dans les Territoires palestiniens morcelés par les infrastructures mises en place par Israël. L'examen des différents régimes de mobilité dans leur rapport asymétrique permettra d'appréhender les usages de l'espace au quotidien par les Samaritains. Suivant les analyses de Stéphanie Latte-Abdallah et Cédric Parizot (2017), je m'attacherai à décrire l'adaptabilité et les contournements qu'ils pratiquent, pour penser l'espace israélo-palestinien en termes de connexions et de réseaux.

La rigidification des frontières incarne la matérialisation d'une conception primordialiste de l'idée de nation et est corrélatif à un repli sur l'entre-soi. Pour Michel Agier, la « furie contemporaine de construction de murs » relève moins d'une affaire de frontière que d'une « obsession identitaire » (2013 : 24). Le terme « identité » est caractérisé par un usage de plus en plus « dur » et essentialiste, en particulier lorsqu'il est utilisé par les pouvoirs publics. Ces politiques s'inscrivent dans une dynamique de retour à des origines fantasmées. Elles sont confrontées à une montée des mouvements de revendication des minorités qui cherchent à se réappropriier les moyens de s'auto-définir dans les États-nations contemporains. Cette volonté de « retrouver » ses racines est liée à l'angoisse de la perte de la culture ou de la perte d'un temps passé, dans un contexte perçu comme mondialisé et déracinant⁴⁹. En réponse, naît la volonté de fixer le passé, par toute une série d'actions : patrimonialisation, muséification, commémorations, mise en archive, tourisme de la mémoire, recherches généalogiques et même génétiques.

Pour dénoncer la nature réifiante de l'usage actuel du terme d'identité ou à l'inverse, le constructivisme à outrance dont il fait l'objet, Rogers Brubaker (2001) abandonne le terme en tant que catégorie scientifique et propose de le remplacer par trois groupes terminologiques (« identification et catégorisation » ; « auto-compréhension et localisation sociale » ; « communalité, connexité, groupalité »). Sur ce modèle, les travaux qui suivront découperont « l'identité » en deux ou trois catégories conceptuelles distinctes (Avenza et Laferté⁵⁰, 2005 ; Debarbieux, 2006 ; Heinich, 2018) : l'auto-identification à un groupe (« appartenance »,

⁴⁹ Daniel Fabre et David Berliner, parmi d'autres, se sont intéressés à ces questions.

⁵⁰ Leur conceptualisation propose une relecture des terminologies proposées par Brubaker en les adaptant au contexte francophone.

« auto-perception ») ; la présentation sociale, c'est-à-dire la production discursive sur l'identité (« image sociale », « présentation ») et l'assignation catégorielle imputée de l'extérieur (« identité sociale », « identification », « désignation »). Ces catégories offrent un cadre performatif pour penser le cas des Samaritains où appartenance, image sociale et assignation catégorielle sont clairement dissociées et réinvesties.

L'État est un identificateur puissant puisqu'il dispose de ressources matérielles et symboliques (Brubaker, *op.cit.*) lui permettant d'imposer des catégories (recensements, cartes d'identité, etc.). Mais il n'est pas le seul opérateur. D'une part, la recension des écrits littéraires et scientifiques imprégnés d'orientalisme, datant du XIX^e au début du XX^e siècle⁵¹ et leur intégration aux récits nationaux israélien et palestinien, mettra en perspective la manière dont la circulation d'images a joué un rôle dans l'acquisition par les Samaritains d'un statut social et administratif. En effet, ceux-ci demeurent les objets d'un imaginaire occidental. Ils ne prennent pas tant la forme d'un parangon d'altérité comme cela peut être le cas d'autres groupes ethniques, à l'instar des Dogons (Jolly, 2007), mais ils sont mythifiés comme les archétypes d'ancêtres bibliques, demeurés vierges, au fil des siècles, de toute influence extérieure. D'autre part, il faut prendre en considération la réception, par les Samaritains, de ce discours orientaliste – du rejet au retournement, en passant par l'intériorisation – et sa réactualisation dans l'action sociale. Il s'agira de décrire les phénomènes processuels d'allers-retours de la construction d'images stéréotypées à leur appropriation. Dans ce mouvement, la réification apparaît opérante : elle met en œuvre l'incorporation d'un regard sur soi, sa resignification et renforce l'appartenance au groupe et la recherche d'entre-soi (caractérisé entre autres par l'augmentation de la subendogamie pratiquée par les Samaritains). Je dois à Enric Porqueres i Gené l'évaluation des contextes historiques et politiques dans l'étude des choix matrimoniaux, de même que l'analyse de la capacité de « création sociale » du mariage. Ainsi, l'endogamie est une forme de redéfinition identitaire permanente plutôt que la conséquence d'une origine commune (1995). En ce sens, la parenté est éminemment politique (Porqueres i Gené, *ibid.* : 2001). Dans un cadre plus large, le statut juridique des Samaritains en Israël interroge sur la manière dont l'État définit les frontières du judaïsme, cherchant à travers l'archéologie et la génétique à valider scientifiquement la définition d'une nation unifiée par les liens du sang et la généalogie. Cette question a fait l'objet de réévaluations récentes, dans le sillage desquelles s'inscrit mon travail (Glenn et Sokoloff, 2011 ; El-Hajj,

⁵¹ Talal Asad pointe l'entreprise de nombreux philologues, théologiens, anthropologues et missionnaires du XIX^e et du XX^e siècle pour classer et hiérarchiser les religions à travers le monde et la manière dont ce travail contribua à élaborer, à partir du point de vue occidental, une définition de la « religion » universalisante (Asad, 1993).

2012). Mais l'identité ne sera pas appréhendée ici qu'au prisme des zones de contact et du regard extérieur ; les logiques de structuration internes traversent cette thèse – à travers les distinctions lignagères lors de la Pâque, et les antagonismes, en particulier la concurrence qui oppose les leaders religieux aux entrepreneurs culturels.

Loin de demeurer passifs, les Samaritains démontrent leur capacité à contourner les assignations. Leur singularité tient en effet de leur faculté de transgresser les frontières géopolitiques traditionnelles et de réajuster leurs propres contours identitaires. Pour cela, ils mobilisent des données historiques et archéologiques, philologiques et génétiques comme sources de légitimation de la double citoyenneté qu'ils ont acquise. Ces entreprises de visibilisation et de patrimonialisation tendent à les montrer comme le véritable peuple autochtone et les gardiens ([h] *shômrîm*) d'une tradition antique.

Ces revendications particularistes s'appuient sur la figure du mont Garizim, élément de différenciation, lieu de rassemblement de la communauté au moment des fêtes religieuses et repère symbolique, mémoriel, social et politique qui territorialise leur mémoire et leur identité collective. Ainsi, le lieu saint infléchit les frontières entre passé, présent et futur et prend une dimension atemporelle. J'analyserai la complexité du mont Garizim, pris dans des politiques nationales de patrimonialisation concurrentes – israélienne et palestinienne – objet de tentatives de territorialisation par les Samaritains, site touristique au moment de la cérémonie de la Pâque. C'est un lieu de condensation, pour reprendre cette figure de rhétorique du territoire développée par Bernard Debarbieux, à savoir un de ces lieux « construits et identifiés par une société qui se donne à voir à travers eux, qui les utilise pour se parler d'elle-même, se raconter son histoire et ancrer ses valeurs » (1995 : 100).

Ce processus de différenciation – prenant appui sur la mobilisation de signes distinctifs – vise autant à fabriquer de la cohérence qu'à fabriquer de la cohésion (Décobert, 2000 : 19). Certains traits afférant au religieux (espace sacré, rituels) sont mobilisés comme l'affirmation d'une ethnicité consubstantielle au territoire, emblématique de l'autochtonie. Dans un mouvement inverse, l'autochtonie – imputée à l'ethnicité – constituerait une « preuve » de la sacralité des lieux. Religion et ethnicité, autochtonie et sacralisation se recouvrent et s'alimentent donc ; auxquelles s'imbrique la production d'un discours réflexif sur la « culture » (Carneiro da Cunha, 2010), formulé au prisme des enjeux du présent et relatif à l'actualité des formes de réappropriation culturelle par les groupes ethniques. Dans le cas présent, la « culture » samaritaine se distinguerait des cultures voisines par l'ajout d'un degré d'authenticité supplémentaire.

En raison de l'attachement (physique et émotionnel) et du surinvestissement du lieu saint, je ne m'attendais pas, au début de mes recherches, à ce que l'échelle globale prenne tant de place. Pourtant, les Samaritains s'inscrivent parfaitement dans la reconfiguration de sociétés mondialisées et transnationales : ils exportent leur *tehina*⁵² à l'étranger, se marient avec des femmes d'Europe de l'Est (via des agences matrimoniales en ligne), voyagent beaucoup, promeuvent la numérisation des manuscrits, organisent des conférences consacrées au samaritanisme dans le monde arabe, en Europe, aux États-Unis, en Amérique du Sud et suscitent même des adeptes au Brésil, en Italie et en Indonésie.

Si les anthropologues ont pendant longtemps eu une vision très « locale » de leur terrain, la configuration du monde actuel nous amène à confronter en permanence plusieurs échelles (souvent déséquilibrées) : acteurs locaux, instances étatiques, touristes internationaux, communautés transnationales. Empruntant à Appadurai les concepts de « translocalité » et d'« imaginaire collectif » (2015 [1996]), il s'agira de cerner les nouvelles recompositions des modes de religiosité, leur circulation et leur connectivité. La confrontation de notions servant à décrire les nouveaux effets de la mondialisation, telles que les « communautés religieuses transnationales en réseau » (Kastoryano, 2000) permettront d'examiner les divers usages et extensions de l'espace sacré d'origine. Si « l'exportation des religions hors de leur territoire d'« origine », leur déterritorialisation, est un phénomène certes très ancien » (Bastian, Champion, Rousselet, 2001 : 9), on s'interrogera sur les configurations contemporaines, comme le rôle d'internet en tant que dispositif de structuration des groupes transnationaux.

L'enquête

Les données de terrain sur lesquelles je fonde mon analyse ont été recueillies à l'occasion de deux séjours, l'un de septembre à décembre 2009 et l'autre de début février à juin 2011. J'avais déjà résidé dans la région (à Haïfa et à Naplouse) durant l'année universitaire 2007-2008, période au cours de laquelle je m'étais rendue à de multiples reprises dans le village samaritain du mont Garizim.

En préparation de ma première enquête de terrain, je cherchais un premier « contact » samaritain dans la ville de Holon. Sur internet, le nom de Benyâmîm Tsedâka revenait régulièrement. Dans certains articles de presse, il était présenté comme le porte-parole de la

⁵² La *tehina* est une crème réalisée à partir de graines de sésame pressées et mélangées à de l'eau.

communauté samaritaine. C'est sur les conseils d'Ursula Schattner-Rieser, alors professeur à l'EPHE, qui le connaissait bien, que je le contactai. J'avais habité en Israël mais ne m'étais jusque-là jamais rendue dans cette ville située en banlieue de Tel-Aviv. Je comptais donc sur ma rencontre avec Benyâmîm pour m'ouvrir des portes et me permettre de rencontrer d'autres membres de la communauté. Par email, nous avons convenu d'une date de rendez-vous, et une après-midi de septembre 2009, j'arrivai dans le quartier samaritain de Holon.

Lors de cette première rencontre, il se présenta à moi comme un « pair » et mit en valeur qu'en tant qu'historien des Samaritains, il détenait une approche « objective » de son sujet, mais qu'en tant que membre de la communauté, il se devait de défendre son héritage culturel à travers le monde. Désorientée par cette posture, notre conversation me fit de surcroît rapidement penser à un entretien d'embauche, au cours duquel il me questionna sur mes motivations, mes connaissances et l'implication que je comptais engager dans la communauté. Il insista particulièrement sur mes ressources financières : étaient-elles suffisantes pour me permettre de vivre ici ? Il se dit prêt à me louer l'appartement de sa mère, situé en bas du sien, sur le mont Garizim. « Je te ferai un prix bien moins cher que ce que tu payes à Paris, plaisanta-t-il. D'habitude c'est plus cher, mais pour toi ce sera 500 euros le mois ». Je lui répondis que cette fois-ci j'avais prévu d'habiter à Naplouse, j'y avais vécu plusieurs mois et un logement m'y attendait. Il ne me posa aucune question sur les raisons qui m'avaient poussée à habiter à Naplouse. Puis il m'invita à faire le tour de sa maison ; un pavillon cossu et moderne, composé de plusieurs chambres et d'un grand salon. Il était fier de me montrer que chaque pièce comprenait sa propre télévision, « même dans la cuisine ! Pour que Miriam [son épouse] ne s'ennuie pas lorsqu'elle cuisine ». Les photos de ses proches qui ornaient les murs me donnèrent l'occasion d'engager une discussion sur sa famille. Après m'avoir parlé de ses quatre enfants et de ses petits-enfants, il me montra une photo de son grand-père, Yefet Tsedâka, en compagnie d'Yitzhak Ben-Zvi (le second président israélien). « C'était un grand ami, pas seulement pour ma famille, mais pour tous les Samaritains. Ne t'inquiète pas, en ma compagnie, il te faudra peu de temps pour tout savoir des Samaritains ». À ce titre, il revint sur mes erreurs terminologiques ; ainsi je ne devais pas parler de « Samaritains » mais de « gardiens » ([h] *shômrîm*) ou d'« Israélites samaritains » ([h] *ha-Yisrá'êlîm*⁵³ *ha-shômrônîm*), ni d'« hébreu samaritain » mais plutôt d'« hébreu ancien ».

Au détour de notre conversation, il me demanda à nouveau mon prénom, « Fanny ? Sur ton mail, j'avais compris "Urien" ». Je lui expliquai qu'il s'agissait de mon nom de

⁵³ Le terme *Yisrá'êlîm*, utilisé ici pour traduire « Israélite » marque une confusion avec « Israélien » lorsqu'on évoque la nationalité.

famille. Il prit un air perplexe. Jugeant rapidement mon prénom inadéquat, il m'affirma qu'il était plus convenable de me présenter par mon nom de famille sous une forme hébraïsée. « Ourione, c'est parfait, ça sonne israélien ! ». Je lui répondis que je préférais être appelée par mon prénom. Mais il ne m'écouta pas vraiment et nous passâmes à un autre sujet. Il m'expliqua en détail les devoirs rituels spécifiques réservés aux femmes, notamment lorsqu'elles se trouvent en période de *niddah* (impureté due aux menstruations) et m'indiqua que je devais moi aussi respecter ces règles. Il me fit promettre de le prévenir et même de ne pas venir lui rendre visite au moment de mes menstruations⁵⁴.

Nous sortâmes visiter le quartier. C'était une chaude soirée de septembre, des familles étaient réunies à l'extérieur des maisons, on démarrait des barbecues. Sur le chemin, Benyâmîm arrêtait toutes les personnes que nous croisions pour me présenter : « C'est Ourione, la française qui étudie les Samaritains ». J'échangeai rapidement sur Paris et la France en général. Certains y avaient déjà séjourné et me donnaient leurs impressions en y insérant quelques mots en français. Benyâmîm s'exclamait en riant que grâce à lui la communauté comptait une nouvelle jeune femme célibataire. À nouveau désarçonnée par la position qu'il me donnait, je ne savais plus si je devais rire à ses blagues déplacées (parfois grivoises) ou imposer une stature sérieuse de jeune chercheuse.

Je passai finalement le « test » avec succès et Benyâmîm m'affirma que je recevrai désormais son soutien dans mes recherches. Pas n'importe quel soutien, il me guiderait et serait même « my master » (dit-il en anglais). Il me demanda de l'appeler Benny et m'invita à utiliser la bibliothèque du journal (située dans sa maison) et à revenir passer quelques jours la semaine suivante pour assister aux visites d'Israéliens à l'occasion de la fête de *Sukkôt*⁵⁵. Je me rendis régulièrement à Holon ensuite, mais il me fut parfois difficile de me défaire de sa tutelle. Son côté directif s'atténua au fur et à mesure de mon intégration, bien qu'il me demandât régulièrement de lui rapporter les propos des Samaritains de Palestine « car ils ont souvent tendance à se tromper ».

Après plusieurs jours passés à Holon, je pris la direction de Kiryat Lûzah sur le mont Garizim que j'avais déjà eu l'occasion de visiter à plusieurs reprises au cours de l'année 2008 et dont je connaissais certains des habitants. C'est finalement là que je passai le plus de temps ; je m'y rendais quotidiennement. Les aînés résidaient sur la montagne et étaient plus disponibles qu'à Holon, qui compte davantage de jeunes actifs. Je rencontrai d'abord Tûfiq

⁵⁴ Sur le mont Garizim également on me demanda de garder mes distances lorsque je n'étais pas « propre » ([h] *nekyah*).

⁵⁵ *Sukkôt* est l'une des trois fêtes samaritaines de pèlerinage avec *Pessah* et *Shavû'ôt* (se reporter au lexique pour plus de précisions).

Altîf, appelé Abû Wâssef, qui devint mon interlocuteur privilégié ; une relation de confiance s'instaura entre nous. C'est lui qui, au fil de mes questions me présenta aux autres Samaritains du mont Garizim. Mon choix du village tint donc, en grande partie, aux conditions d'enquête ainsi qu'aux relations que j'avais rapidement établies avec un certain nombre de ses habitants. Résider à Naplouse me permettait d'observer les interactions entre Samaritains et autres naplousis.

J'eus peu de difficultés à trouver ma place dans la communauté, dont les membres ont l'habitude de recevoir des visiteurs extérieurs et de répondre aux questions des journalistes ; ils sont plutôt en demande de la visibilité que leur apportent les articles de presse, les reportages télévisuels, internet, etc. Dès lors, comment se départir des discours officiels et normatifs ?

C'est l'accueil que me réserva la famille d'Abu Wâssef qui me permit de contourner les propos des entrepreneurs culturels. Enfin, en mars 2011, je rencontrai Katya, une jeune ukrainienne de mon âge (vingt-quatre ans), arrivée sur le mont Garizim une dizaine de jours auparavant. Avec elle et son époux, Khader Altîf, nous passions nos journées ensemble. Ne parlant ni l'arabe ni l'hébreu, Katya découvrait les us et coutumes de la communauté qu'elle avait rejointe. Elle me demandait souvent de lui traduire certains propos et semblait intéressée de recevoir mon avis de jeune femme extérieure sur certaines pratiques. Très vite, elle devint mon « alliée »⁵⁶. Lorsque je l'accompagnais, les Samaritains nous ouvraient les portes de leurs maisons et répondaient à nos questions afin de nous « enseigner » ce qu'est être Samaritain. L'enjeu portait avant tout sur l'intégration de Katya dans la communauté. Toutefois, le fait que l'on nous associe modifia mon statut d'observatrice extérieure. Plusieurs personnes semblaient voir d'un bon œil que je l'accompagne dans ce processus, car cela faciliterait mon entrée dans la communauté dans l'éventualité d'un mariage avec un Samaritain. Ma relation avec Katya me permit d'être admise dans les réseaux féminins de Kiryat Lûzah. Je pouvais ainsi partager des conversations et des moments du quotidien avec les femmes de sa parentèle qui l'accompagnaient dans sa « conversion » et surveillaient sa conduite. Jusqu'alors mon identité « d'étudiante française » devait prendre le pas sur celui de femme puisque depuis le début de mon enquête, on me renvoyait essentiellement vers les hommes, en particulier les plus savants (médiateurs culturels, prêtres). Ce nouveau réseau me permit d'entendre d'autres paroles, moins normatives, davantage de l'ordre de la confession. Je tentais tant bien que mal de trouver une fonction pour justifier ma présence à leurs côtés et fit valoir mes quelques

⁵⁶ Je reprends ici la catégorisation établie par Florence Weber (1989, citée par Véronique Bontemps (2009 : 39)) au sujet des interlocuteurs avec lesquels l'enquêteur entretient une relation amicale.

années de baby-sitting en France pour apporter mon aide au jardin d'enfants du village. Au fur et à mesure, les femmes me parlaient plus facilement des contraintes liées aux règles de *niddah*, de leurs façons de s'investir dans la communauté, des personnages féminins importants qui participaient à construire le lien social mais aussi des tensions qui sous-tendent les rapports sociaux.

Le genre de l'enquêteur-se est rarement anodin sur un terrain⁵⁷, bien qu'il interagisse avec d'autres catégories non moins significantes (origine ethnique et confessionnelle, nationalité, âge, statut marital). Mon statut de jeune femme non mariée joua un rôle crucial dans mes relations. Il fut à l'origine de plusieurs inconvénients mais aussi de nombreux avantages. Pendant longtemps, les mariages mixtes furent prohibés par les Samaritains. Face à la menace d'extinction, ceux-ci durent faire le choix d'autoriser les alliances avec des femmes étrangères. Aujourd'hui de nombreux mariages mixtes sont célébrés. Si auparavant ces femmes étaient d'origine juive, actuellement l'appartenance religieuse n'a plus d'importance à partir du moment où celles-ci se convertissent et acceptent de se plier aux règles religieuses. Tout au long de mon enquête, les questions relatives à mon âge et mon statut marital furent récurrentes, voire omniprésentes.

Bien souvent, après m'avoir saluée, hommes et femmes me demandaient si j'avais l'intention de me marier avec un Samaritain. On me montrait les photos des fils, des neveux, des frères, etc. Il m'est impossible de dire combien de fois Benyâmîm Tsedâka (parmi d'autres) prédit mon mariage avec l'un des leurs. « *Il arrive que des anthropologues tombent amoureuses de la communauté sur laquelle elles travaillent et qu'elles souhaitent y rester, non ? Pourquoi pas toi ! Tu verras que tu tomberas vite amoureuse d'un Samaritain* ». De la même façon, lors de mon retour sur le mont Garizim en 2011, Tûfîq Altîf vint me chercher au *checkpoint* en voiture. Après m'avoir dit combien il était heureux de me revoir, il s'écria « *Et ton mariage ? Tu es mariée maintenant ?* ». Alors que je lui répondais négativement, il prit aussitôt ma main pour y lire les lignes et voir ce qui n'allait pas. Dans certaines situations, des hommes n'hésitaient pas à me poser des questions sans tabous sur ma sexualité sous prétexte que « j'étais européenne ». Je m'efforçais de ne pas répondre à ces questions, invoquant ne pas vouloir dévoiler mon intimité et que cela dérogeait aux usages de rigueur dans la société palestinienne. Si cette situation était souvent inconfortable, elle m'ouvrit aussi des portes. Je fus intégrée très vite, et lorsque je demandais s'il m'était possible de participer aux cérémonies religieuses, on me répondait souvent « *Un jour, inch'allah, tu deviendras*

⁵⁷ Sur cette question voir Anna Jarry (2006).

samaritaine ». De plus, cette immersion rapide associée au fait que je demeurais néanmoins une étrangère, me rendait relativement libre de mes mouvements.

L'expérience du terrain amène l'ethnologue à adopter une démarche réflexive et un travail sur la perception qu'il renvoie à l'autre, en particulier dans un contexte difficile. Mon apparence vestimentaire, la langue utilisée, mon lieu de résidence sur le terrain, le choix de mon sujet et les questions que je posais, etc. participèrent à mon assignation dans une catégorie spécifique. Ces paramètres sont à prendre en compte dans le sens où ils modifiaient – parfois de manière quasiment imperceptible – les paroles de l'interlocuteur, ce qu'il choisissait de dire et ce qui était passé sous silence. C'est en ce sens que l'ethnologue participe à la construction de l'énoncé du discours (Favret-Saada, 1985 [1977]).

Quelques fois ces modifications discursives apparaissaient de manière évidente : à quelques jours d'intervalle, selon la langue que j'utilisais et les personnes que j'accompagnais, une même personne pouvait tenir des propos tout à fait contradictoires ; un jour, décrivant la proximité avec les Palestiniens, un autre, tenant des propos très violents à leur égard.

Dans les interrogations que suscitait ma présence dans la communauté, mon positionnement vis-à-vis du conflit israélo-palestinien était souvent interrogé en filigrane. Il est important de préciser que ma première rencontre avec Abu Wâssef se fit par l'intermédiaire d'un notable naplousi, alors propriétaire de mon logement. Bénéficiant d'une *Business Man Card* (BMC), il pouvait passer le *checkpoint* sans problème. Accompagné de deux acolytes et de moi-même, il arriva klaxonnant à tout-va dans le village jusqu'à la maison d'Abu 'Afîf, qui sortit immédiatement l'*'araq*⁵⁸ et le narguilé. Lorsque je lui confiai mon sujet d'étude sur les Samaritains, il s'exclama : « Ce qu'il faut que tu saches en premier, c'est que les Samaritains sont d'authentiques palestiniens. Nous sommes tous frères ». Puis il insista sur la façon dont les Samaritains pouvaient constituer un « pont pour la paix dans le conflit ». Comme il m'avait invitée à le faire, je revins, seule, lui rendre visite le lendemain. Durant la conversation, certains sujets s'avéraient trop ardues pour mon niveau en arabe et je lui demandai si nous pouvions poursuivre notre conversation en hébreu. Il ne cacha pas son étonnement et m'interrogea sur mon apprentissage de l'hébreu en Israël. Dans mes explications j'ajoutai que j'avais rencontré Benyâmîm à Holon, ce qui sembla constituer un gage de confiance absolu. Il m'invita à revenir le lendemain déjeuner dans sa maison afin que je rencontre ses fils, Wâssef et Abûd. Avec Abûd, du même âge que moi, je tissai rapidement

⁵⁸ L'*'araq* est un alcool préparé à partir de jus de raisin distillé en eau-de-vie auquel on ajoute des graines d'anis.

une relation privilégiée et fraternelle. Ses opinions progressistes, en particulier vis-à-vis des femmes (célibataire, Abûd refusait d'épouser une femme ukrainienne, car selon lui, elle ne l'aurait pas épousé par choix), l'amenait à ne pas projeter ma future union à un Samaritain comme une condition d'intégration. Pour dissiper tous malentendus, nous avons pris l'habitude de nous qualifier mutuellement « frère » et « sœur » (en anglais surtout « bro » and « sista' » et parfois en arabe). Ce n'est que bien plus tard que je réalisai que ma présence semblait nécessiter d'être intégrée à une relation de parenté – comme future épouse ou comme sœur. De surcroît, nous possédions, avec Abûd, un réseau d'interconnaissances à Naplouse qui me permit d'envisager les interactions entre jeunes samaritains et jeunes naplousis, au-delà des discours normatifs de certains leaders communautaires. Si Katya était une « alliée », Abûd fut sans conteste un guide qui me fit découvrir tous les recoins du village.

Au cours de mes premiers échanges avec des Samaritains, lorsqu'on me posait des questions sur mon parcours, ou qu'au fil d'une discussion ceux de Garizim apprenaient que j'avais vécu en Israël, leur réaction traduisait un certain trouble. On m'interrogeait souvent sur ma confession ; « Mais je ne comprends pas, tu es chrétienne ou juive ? ». Cette injonction à faire partie d'une catégorie religieuse m'obligea à me présenter comme chrétienne. Dès lors, par association, il était fréquent que mes guides évoquent les Croisés (XI^e-XIII^e siècles) et la violence dont ils firent preuve vis-à-vis des Samaritains. Par ailleurs, j'évitais d'aborder frontalement la question du conflit. Celle-ci émergeait dans les paroles des enquêtés à travers leur restitution d'actes du quotidien (les déplacements, les rencontres, des propos entendus...).

L'année universitaire passée en 2007-2008 en Israël durant laquelle j'avais étudié l'hébreu et l'arabe littéral ainsi que mes nombreux séjours à Naplouse constituaient un enjeu plus important que je ne l'avais imaginé. Ces allers-retours m'avaient permis d'échapper à certaines assignations catégorielles : j'avais étudié dans une université israélienne à Haïfa et y avais acquis une bonne maîtrise de l'hébreu, néanmoins j'avais travaillé dans une ONG palestinienne bien connue à Naplouse (mes contacts samaritains de Kiryat Lûzah la connaissaient tous), j'habitais dans la ville et je m'efforçais de toujours me présenter dans un premier temps en arabe et de répondre dans cette langue. Lorsque l'entretien devenait plus pointu, je demandais alors à ce qu'on poursuive en hébreu. Cette configuration, qui n'était pas intentionnelle, se révéla désarçonnante dans un premier temps pour un certain nombre de mes interlocuteurs, mais m'attira en fin de compte sympathie et bienveillance. Ce n'est que plus tard que je réalisai l'importance de ces sauts linguistiques. Dans cette société où l'usage des langues prend une forte orientation politique, les Samaritains comparaient souvent ma

position à la leur. La majorité des entretiens ont toutefois été menés en hébreu, en incluant souvent des mots en arabe lorsque cela s'avérait nécessaire. L'utilisation des deux langues dans les conversations, souvent dans une même phrase, est courante dans la communauté. Dans certaines situations, nous utilisons l'anglais comme lorsque je m'adressais aux membres venus de l'extérieur (Sharlen et Farîd, des États-Unis ; Katya, d'Ukraine).

Lors de ma première enquête de terrain, mes entretiens étaient peu dirigés ; nous discutons de tout mais je m'appuyais sur des listes de questions préparées en avance. J'enregistrais toutes nos conversations, par peur d'en oublier des parties. Mon second terrain s'est déroulé tout à fait différemment ; je n'étais plus uniquement une visiteuse venue les interroger. L'attitude de mes guides samaritains à mon égard changea. Nos entretiens étaient moins formels, ils se confiaient aussi davantage. Il m'a paru nécessaire d'abandonner les outils de l'ethnologue, tels que l'enregistreur et à certains moments le carnet de notes. Ce fut pour moi le seul moyen de susciter des propos moins stéréotypés et d'établir des relations informelles. Mes interlocuteurs me demandaient d'ailleurs souvent d'éteindre mon enregistreur lorsque nous parlions de sujets en rapport avec la politique. Chaque jour, je reportais mes notes de terrain dans un carnet ; celles-ci apparaissent quasiment telles quelles dans ce travail. Je me laissais guider par leurs paroles sans chercher à établir un cadre de discussion correspondant à tel ou tel sujet élaboré en amont. Je cherchais à tirer le fil de ce qui semblait intéresser les personnes rencontrées ; le plus souvent les récits ancrés dans la mémoire familiale, mais aussi les problèmes du quotidien : le fils qui ne trouve pas d'épouse, la difficulté de se plier aux commandements de *niddah*... J'avais intégré que l'ethnologue trouve rarement ce qu'il attendait sur le terrain et que pour faire de la « science empirique » il doit se laisser dérouter (Favret-Saada, 1977 : 31).

Le terrain après le terrain

La non accessibilité du terrain m'obligea à mettre en place des stratégies alternatives pour conserver les contacts et poursuivre mes recherches sur certains sujets. Outre les discussions téléphoniques (ou via Skype), les réseaux sociaux (en premier lieu *Facebook*) sur lesquels les Samaritains sont très actifs, se sont avérés être des outils de communication et d'analyse particulièrement intéressants, mettant en scène à la fois une image individuelle et collective.

Depuis 2014, Benyâmîm se rend plusieurs semaines par an en France afin d'effectuer des recherches dans le fonds samaritain de la BNF. Ma maison lui sert de pied-à-terre lors

de ses deux premières visites. À Paris, je devins son assistante et sa caution scientifique lors des rencontres qu'il organisait chez moi avec des personnes qu'il avait rencontrées via les réseaux sociaux. Il me présentait comme l'une de ses ambassadrices locales. À ce titre, il me demanda d'organiser des événements culturels à Paris, tel qu'un concert de sa chorale ou une exposition des peintures de sa femme, et d'une manière générale, de participer à la promotion du patrimoine samaritain. Cette injonction me mit dans une position non plus seulement de chercheuse mais de collaboratrice et de soutien de la « cause samaritaine », qui m'amena à questionner la manière dont je participais malgré moi à l'« authentification savante » du particularisme samaritain. Cette situation n'est qu'un exemple parmi d'autres, de la relation dialectique de l'anthropologue sur son terrain⁵⁹.

Le public le plus intéressé par les sciences samaritaines (et peut-être le plus nombreux) sont avant tout les Samaritains eux-mêmes. Ceux que j'appellerai indistinctement les « médiateurs » ou les « entrepreneurs » communautaires ont pour usage de recenser sur internet⁶⁰ toute nouvelle publication relative aux Samaritains et, souvent, de la commenter. Ils se placent ainsi dans une posture réflexive vis-à-vis de leur propre culture, de leur pratique et de leur histoire et imposent leur droit de regard. Réutilisé dans l'élaboration de la tradition, ce matériel académique ou littéraire sert à la recomposition culturelle du groupe. Il est mobilisé comme source de légitimation de leur discours sur l'autochtonie et dans le balisage de leurs propres frontières sociales. La réappropriation de sources ethnographiques ou historiques par les acteurs locaux est attestée par nombre d'anthropologues actuels. Michel Agier souligne « la grande proximité, allant jusqu'à la confusion, qui peut exister entre la recherche des anthropologues sur le sens des pratiques et la quête de sens des acteurs actuels des mouvements identitaires » (1997 : 71). Plus que de simples observateurs, les « leaders » religieux et culturels samaritains interviennent et produisent dans le champ des études samaritaines, à l'instar de Benyâmîm Tsedâka, à qui l'on doit la fondation de la *Société d'études samaritaines* (essentiellement composée de chercheurs européens) et de nombreuses publications et interventions dans ce domaine⁶¹. C'est un sujet que je développerai dans ce travail.

⁵⁹ Au sujet des questionnements, multiples, sur la relation ethnographique, je renvoie vers Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal, 2009.

⁶⁰ Sur ce site : <http://shomron0.tripod.com/TheSamaritanUpdateIndex.html>, ainsi que dans le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*.

⁶¹ À ce titre, cette thèse s'attardera à plusieurs reprises sur le personnage de Benyâmîm Tsedâka en tant que producteur majeur des discours sur l'identité samaritaine, adoptés ou au contraire critiqués par les autres membres.

Enfin, j'ai effectué une courte exploration au Brésil durant le mois d'avril 2017 sur l'émergence d'une « communauté » samaritaine. Plus qu'un véritable exercice de terrain, il s'agissait pour moi de baliser un phénomène, qui, de loin, me paraissait abscons. Dans ce nouveau contexte, ce sont d'autres questions sur ma place d'ethnologue qui ont surgi. M'étant présentée à eux en tant que proche de Benyâmîm Tsedâka et doctorante en anthropologie, je m'aperçus très vite que ces personnes en phase de « conversion » m'assignaient une position de « [h] *moreh* », c'est-à-dire d'institutrice, de conseillère, de guide. Sur les réseaux sociaux, ils me confiaient leur histoire personnelle (souvent, sans que nous nous soyons rencontrés préalablement), leurs difficultés et leurs quêtes spirituelles, mais aussi leurs questionnements sur comment « être un.e bon.ne samaritain.e ».

Plan de la thèse

Cette thèse est organisée en quatre parties, toutes précédées d'une introduction précisant le contexte régional et le cadre théorique mobilisé.

À partir d'une description ethnographique du rituel de la Pâque, je propose dans la première partie de questionner l'existence d'une Terre sainte samaritaine et les représentations qui s'y rattachent. Par quels processus le rituel décloisonne-t-il les frontières temporelles en même temps qu'il ré-agence les frontières spatiales et symboliques qui séparent les Samaritains du public durant la cérémonie ? Comment célèbre-t-il autant qu'il réactive la relation des fidèles au lieu saint ? Quels sont les modes de réagencement de la structuration sociale de la communauté lors du rituel ? (chapitre 1)

M'appuyant sur les récits de fondation de la géographie sacrée samaritaine, je m'attache à rendre compte des contours de cette « autre Terre sainte ». Dispersés géographiquement, les Samaritains trouvent-ils leur unité territoriale et leur ancrage autour de leur lieu saint ? Au pied de la montagne, la ville de Naplouse n'est pas extraite de cette géographie sacrée et suscite encore, pour les Samaritains du mont Garizim, un fort attachement symbolique, social et politique. Quels types de relation conservent les Samaritains à Naplouse et aux autres naplousis, entre souvenirs partagés d'une coexistence quotidienne, réputation de sorciers et statut privilégié auprès de la notabilité locale ? (chapitre 2)

Dans la mémoire collective, ceux-ci sont associés aux fondateurs de la ville, l'ayant défendu face aux Croisés. Leur histoire dans la ville est rattachée à leur position auprès des

grandes familles citadines dont on verra qu'elles oscillaient entre protection et répression. Quel était alors le statut des Samaritains ? Comment cette histoire s'inscrit-elle dans le patrimoine matériel de la ville ? Que reste-t-il des traces des Samaritains à Naplouse ? (chapitre 3)

Dans un deuxième temps, c'est de l'usage de l'espace israélo-palestinien, fortement fragmenté, par les Samaritains dont il est question. Envisagé dans les rapports que les Samaritains entretiennent avec les autorités politiques – israélienne d'un côté, palestinienne de l'autre – seront étudiés les modes de classification et d'inclusion de la communauté à différentes époques à partir du début du XX^e siècle (chapitre 1).

À travers la description de leurs lieux d'habitation (le « village » de Kiryat Lûzah en Palestine et le quartier de la ville de Holon en Israël), il s'agira d'identifier la place des Samaritains dans les sociétés palestinienne et israélienne et d'étudier leurs pratiques de ces espaces. Quel est le rapport des Samaritains aux frontières ? Comment les franchissent-ils et les contournent-ils ? (chapitre 2)

L'examen des reconfigurations territoriales, administratives, politiques mettra en perspective leurs répercussions sur la géographie sociale (mobilités, identifications) et symbolique, jusque dans les pratiques matrimoniales. Cette deuxième partie se donne ainsi pour objectif d'analyser les interfaces – au sens de « zones de contacts » – temporelles, territoriales et juridiques dans lesquelles évolue la communauté. Cette position la renvoie sans cesse « à la marge » (à la marge du judaïsme, à la frontière entre deux territoires, à la marge de Naplouse, à la marge de la société juive israélienne). Par ailleurs, les mariages avec des femmes d'Europe de l'Est via des agences matrimoniales en ligne (*mail-order bride*) montrent les mécanismes d'ouverture des frontières de la communauté, qui, paradoxalement cachent un renforcement de l'entre-soi. En effet, parallèlement à une ouverture sur le monde globalisé, on observe un processus de réification des traditions et de repli de la communauté sur elle-même (chapitre 3). On verra que la frontière (sacrée, juridique, identitaire, territoriale) est devenue une zone-refuge pour la communauté.

C'est la circulation des représentations qui est au cœur de la troisième partie. La façon dont elles ont parfois été imposées de l'extérieur, mais aussi réinvesties. En soulignant les stratégies d'appropriation concurrentes (israéliennes et palestiniennes) qui enserrant le mont Garizim, il s'agira d'apporter un éclairage sur la conversion du lieu saint samaritain de haut-lieu au sens étymologique, c'est-à-dire comme détenteur d'un « caractère sacré au sein d'une

cosmogonie d'essence religieuse », en haut-lieu « moderne », au sens où le décrit Debarbieux, arborant « les symboles [...] qui condensent le territoire collectif et exaltent une certaine conception de la nation » (Debarbieux, 1995 : 102-103). Mais l'enjeu de l'appropriation du lieu saint samaritain porte aussi sur son développement touristique, particulièrement visible durant la cérémonie de la Pâque, qui compte chaque année plusieurs milliers de visiteurs. Quelles sont les modalités de fréquentation de la cérémonie et l'imagerie touristique qui s'y élabore ? (chapitre 1)

Focalisant mon attention sur une période donnée, allant du début du XIX^e siècle au début du XX^e siècle en vue de la mettre en miroir avec la situation actuelle de la communauté, je reconstituerais la formation d'un regard orientaliste à travers l'analyse de ses différents supports (récits de voyage, rapports d'expéditions ethnographiques, photographies, presse, collections privées, etc.) (chapitre 2).

Des textes romantiques et orientalistes sur les Samaritains rapportés par les écrivains explorateurs, on assiste à la production de descriptions de plus en plus précises des rituels, de la physionomie et des modes de vie jusqu'aux études d'anthropologie physique et de génétique. Comment ces études « scientifiques » s'inscrivent-elles dans la production d'un particularisme identitaire samaritain – entendu comme « peuple relique » ? (chapitre 3) Ce choix épistémologique dévoile le mécanisme par lequel l'évolution des connaissances scientifiques a pu engendrer la construction de catégories sociales, dont l'approche diachronique et multi-située – au niveau des différentes échelles d'acteurs – permet de mettre l'accent sur la perpétuation des représentations héritées de la période coloniale, et la façon dont les acteurs locaux se les sont appropriées et les ont reformulées dans un autre contexte.

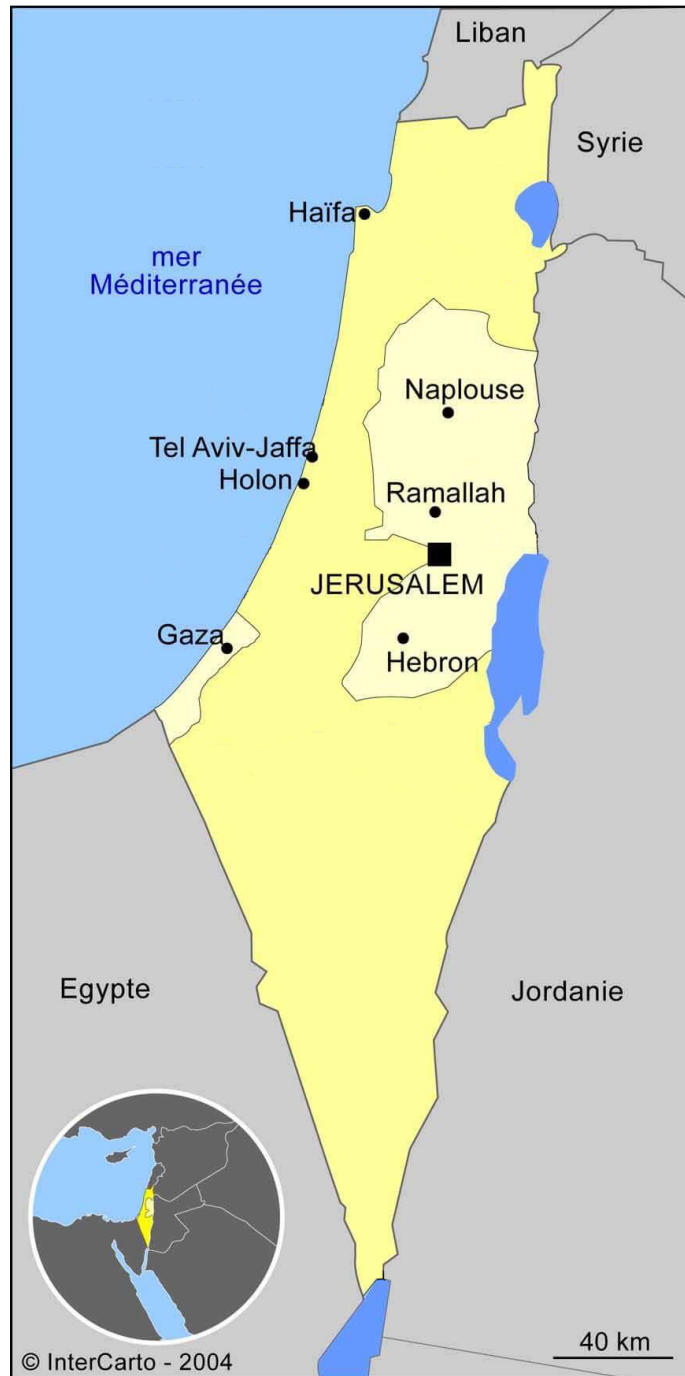
Dans la quatrième partie, il sera question des discours réflexifs élaborés par les médiateurs culturels samaritains et, à travers eux, la production d'une nouvelle image sociale, puisant dans le religieux et utilisant supports et lexiques du monde globalisé.

L'étude du tourisme permettra de dessiner les stratégies mises en œuvre par la communauté afin d'attester son enracinement et son autochtonie dans le territoire, à travers notamment, le recours aux généalogies, les dynamiques de patrimonialisation, l'usage des NTIC, la labellisation de produits certifiés samaritains. L'examen des discours de légitimation dont le mont Garizim est l'objet, vis-à-vis de Jérusalem, dans le cadre d'un débat ancien sur l'antériorité, permettra d'appréhender la façon dont le contexte politique contemporain a entraîné de nouvelles significations qui tendent à resacraliser et à relégitimer le lieu saint (chapitre 1). Articulant la manipulation d'une « tradition orientaliste » par les entrepreneurs

communautaires à leur redécouverte d'anciens manuscrits éparpillés dans le monde depuis l'époque coloniale, c'est la circulation des représentations et des objets patrimoniaux que cette partie s'attachera également à examiner (chapitre 2).

Enfin, j'étudierai l'émergence de groupes de personnes, principalement au Brésil, en Sicile et en Indonésie qui affichent depuis très récemment le désir de devenir Samaritains, attirés par le modèle d'« authenticité » et de « pureté » de la communauté que l'espace numérique donne à voir. Pour le moment, les contacts s'effectuent essentiellement via les réseaux sociaux (et par des visites régulières de Benyâmîm Tsedâka depuis 2015). Ces « nouveaux membres » sont plutôt bien accueillis, à condition qu'ils ne rejoignent pas physiquement la communauté (qui les voit comme une potentielle source de déséquilibre). Ce phénomène n'en est encore qu'au stade de prémisse, mais il augure pour les Samaritains l'espoir de la formation de groupes transnationaux qui les soutiendraient de l'extérieur (chapitre 3).

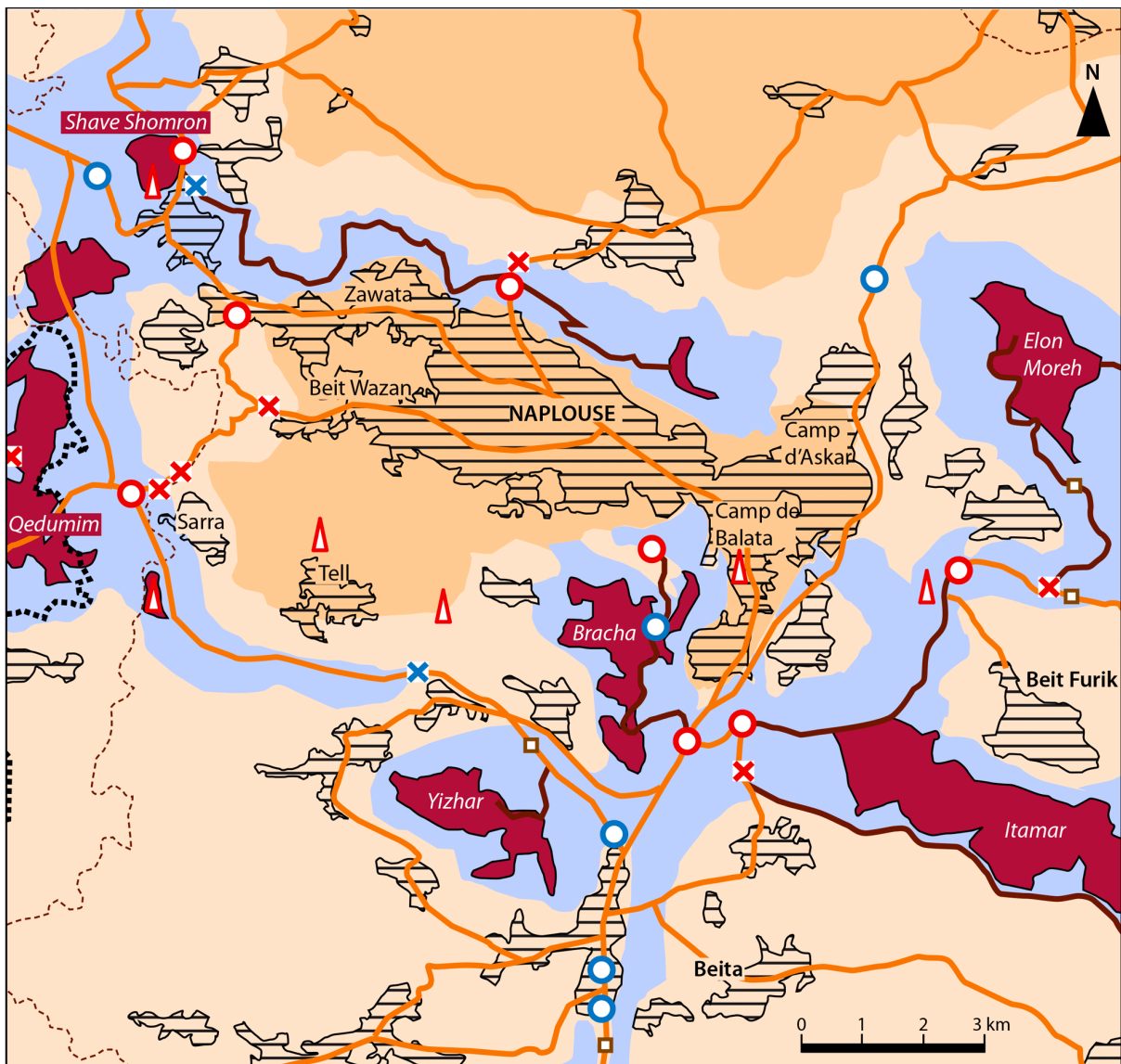
Comme on peut le voir, cette thèse d'anthropologie fait une large place à l'histoire, donnant à ce travail une forme volontaire d'« aller-retour » du présent au passé. Ma démarche ne consiste pas à faire une description chronologique des événements, mais plutôt à convoquer l'histoire au fil des récits des personnes enquêtées. Ainsi, le découpage de cette thèse permet de mettre l'accent sur les représentations héritées du passé, tout en suivant la façon dont les acteurs se les sont appropriées et les ont reformulées dans un autre contexte. Partir de la « micro-société » samaritaine ouvre une fenêtre sur d'autres problématiques inhérentes à l'espace israélo-palestinien, telles que la situation des minorités ; la fragmentation des espaces géographiques ; les problématiques liées aux déplacements et aux frontières ; l'élaboration de discours orientalistes figeant les identités confessionnelles ; la construction, l'utilisation de la mémoire collective et du patrimoine ; ou encore les formes contemporaines de circulation du religieux.



Carte 2. Israël et Palestine. Réalisation : F. Urien-Lefranc (source : intercarto, 2004)



Carte 3. Cisjordanie découpée en trois zones (source : Bosredon et al. 2019)



Découpage des Territoires palestiniens en 3 zones (Accord d'Oslo II)

- Zone C
- Zone B
- Zone A

Espaces des Palestiniens

- Espaces bâtis
- Routes principales
- Limites du gouvernorat de Naplouse

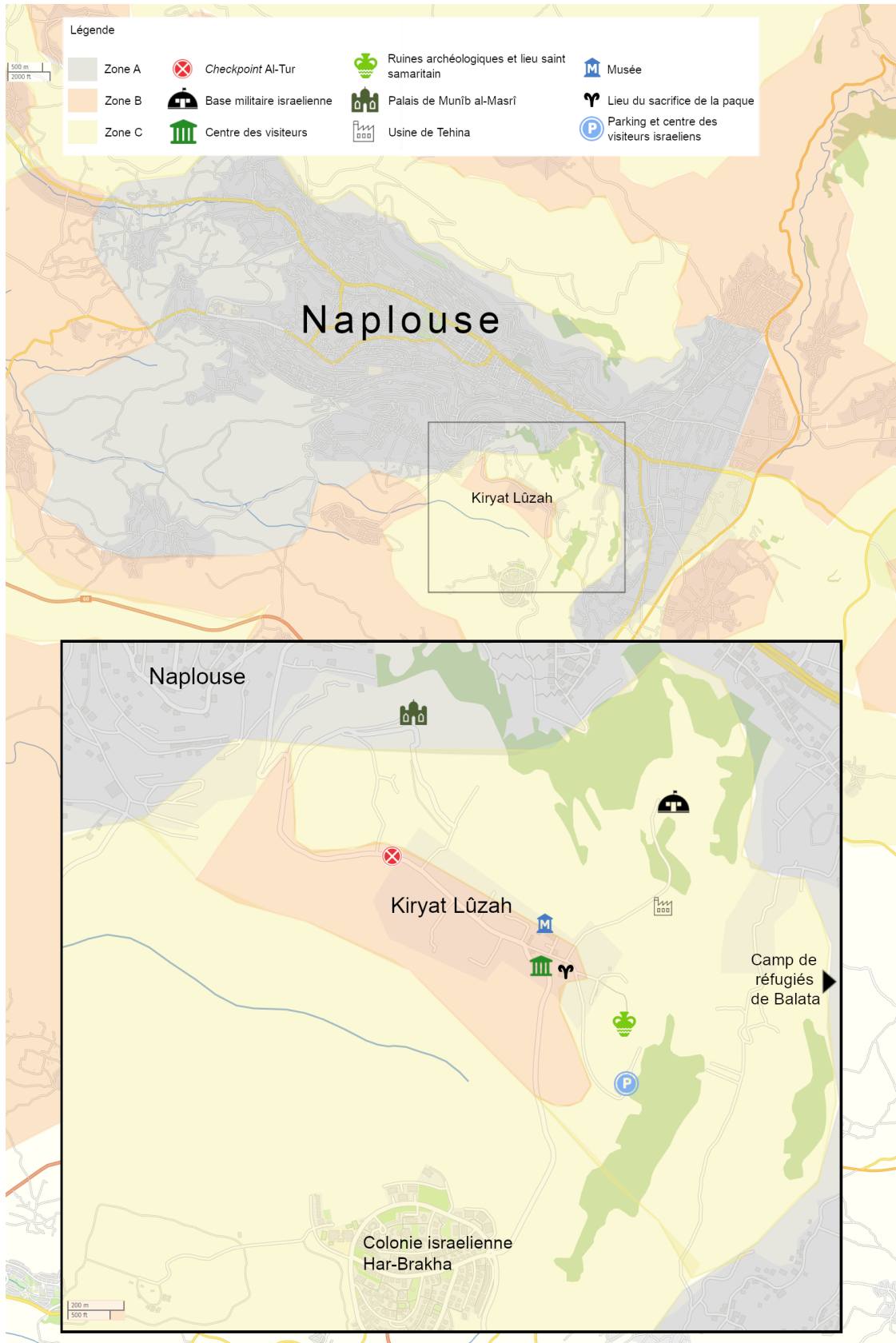
Espaces fermés et limitations à la circulation

- Colonie israélienne
- Route interdite aux Palestiniens
- Checkpoint permanent
- Checkpoint partiel
- X Barrière routière (habituellement fermée)
- X Barrière routière (habituellement ouverte)
- Obstacle routier
- Tour de contrôle

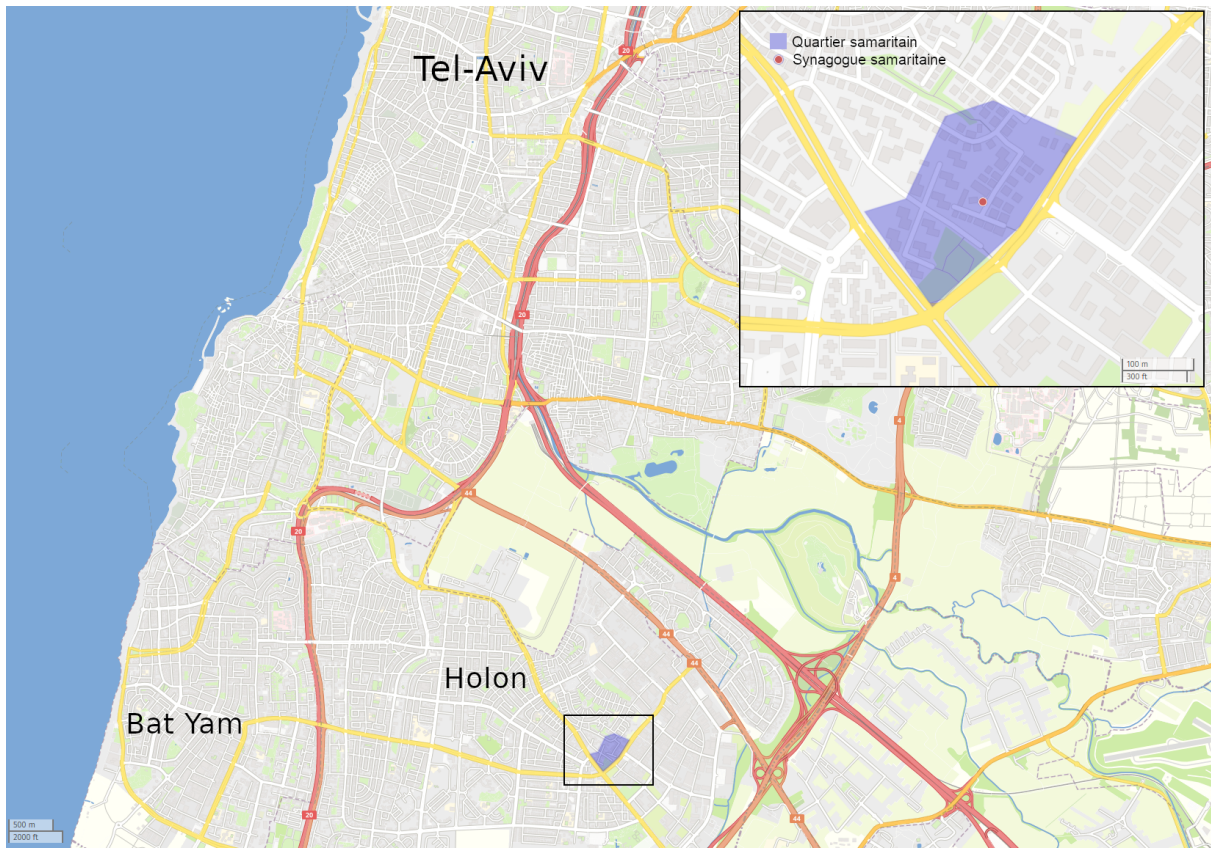
Réalisation : Pauline Bosredon, 2018.

Sources : OCHA West Bank - Access Restrictions, January 2017 ; OCHA West Bank Closures - Nablus, April 2007.

Carte 4. Naplouse et ses alentours (source : Bosredon et al. 2019)



Carte 5. Le village samaritain (Kiryat Lûzah) sur le mont Garizim. Réalisation : F. Urien-Lefranc, 2019 (fond de carte : *openstreetmap*)



Carte 6. Quartier samaritain de Holon. Réalisation : F. Urien-Lefranc, 2019
(fond de carte : *openstreetmap*)

PARTIE I : Tracer les frontières du sacré. Enracinement de la mémoire collective samaritaine en Palestine

Introduction. Délimiter le sacré du profane

« La religion s'exprime ainsi sous des formes symboliques qui se déroulent et se rapprochent dans l'espace : c'est à cette condition seulement qu'on est assuré qu'elle subsiste. C'est pourquoi il faut renverser les autels des anciens dieux et détruire leur temple si l'on veut effacer de la mémoire des hommes le souvenir des cultes périmés ; les fidèles dispersés se lamentent d'être éloignés de leurs sanctuaires, comme si leur dieu les avait abandonnés et, chaque fois que s'élève une nouvelle église, le groupe religieux sent qu'il s'accroît et se consolide. »

Maurice Halbwachs, 1997 [1950] : 121

« Et ce n'est pas par mégarde que nous disons de ce qui est advenu qu'il a eu lieu. »

Paul Ricœur, 2000 : 49

Les Samaritains résument leur dogme en cinq piliers : la croyance en Dieu et son unité ; la croyance en Moïse, le premier et le dernier prophète ; la Torah comme Écriture révélée à Moïse ; Le mont Garizim comme lieu saint choisi par Shemâ⁶² ; la croyance en la résurrection et le Jour du Jugement⁶². Bien que ces préceptes aient toujours cours, on verra comment l'identification est aujourd'hui surtout associée à la pratique rituelle sur le mont Garizim, en tant que condition principale de la samaritanité.

Chaque année, pendant le mois de [h] *nissân*⁶³, les Samaritains se rejoignent sur le mont Garizim pour fêter la Pâque, au cours de laquelle ils sacrifient une cinquantaine d'agneaux – un par lignage – selon les prescriptions d'Exode 12. La fête se déroule en trois séquences : la préparation de la fête – notamment avec la confection de *matsôt* –, le sacrifice ([h] *zevah pessah*, [a] *aid al-kûrban*). Elle est suivie sept jours plus tard, par le pèlerinage ([h] *hag*) sur le sommet du mont Garizim, appelé « fête des azymes » ([h] *hag ha-Matsôt*). Le jour du sacrifice et celui du pèlerinage sont entièrement chômés ; toute activité est interdite de même que tout usage de l'électricité. Rites nocturnes, les célébrations commencent à la tombée de la nuit et continuent souvent très tard. De plus, les règles relatives à la pureté rituelle ([h] *tûm'âh* [impureté] *ve-tâhorâh* [pureté]) sont particulièrement codifiées au moment du sacrifice. Malgré la présence d'un public, la viande sacrificielle, considérée comme sacrée, doit uniquement être consommée par les membres de la communauté, tous censés être rituellement purs.

Dans l'Ancien Testament, le mois de *nissân* est le premier mois d'une nouvelle année (Exode, 12:2). À l'instar de la Pâque juive, la Pâque samaritaine commémore la fuite des Israélites hors d'Égypte et leur liberté. La tradition juive a donné plusieurs noms à cette fête, qui sont également utilisés par les Samaritains. Chacun de ces termes renvoie à un sens particulier : *hag ha-matsôt*, la « fête des azymes » fait référence à l'interdiction de manger du *hamets* (le levain) et tout aliment à base de pâte levée ; *hag ha-aviv* « la fête du printemps », période de la moisson de l'orge, au sens originel de la Pâque en tant que fête agricole ; l'expression *Zeman Heroutenou* « le temps de notre liberté » rappelle la fin de l'esclavage ; mais l'expression la plus usitée est *Pessah*, dont la signification est complexe. Le terme hébreu *Pessah* a été traduit par « passer au-dessus » et fait référence à l'ange de la mort envoyé par Dieu (parfois interprété comme Dieu lui-même) qui serait passé au-dessus des maisons des Hébreux – marquées du sang de l'agneau – et les aurait épargnés. Dans le *Kitâb al-Tabbâh*,

⁶² Ce credo aurait, selon Pummer, été fixé au XIV^e siècle (2016 : 6).

⁶³ Mois issu du calendrier hébraïque qui correspond à une période donnée entre la fin du mois de mars et le début du mois de mai (au printemps) dans le calendrier grégorien.

l'auteur samaritain Abu'l-Hasan al-Sûrî⁶⁴ utilise le terme *afsa* en hébreu samaritain et *fish* en arabe (de *infisah*, « humeur joyeuse » et *farha*, « la joie ») (Wedel, 1989 : 477).

Présentée comme la reproduction à l'identique du rituel pratiqué par les israélites aux temps bibliques, la cérémonie samaritaine attire plusieurs milliers de visiteurs venus du monde entier (leur nombre pouvant atteindre jusqu'à 10.000 personnes, comme en 2010). La Pâque est ainsi traversée par plusieurs registres. Événement central de l'année liturgique qui rassemble tous les membres sans exception⁶⁵, elle constitue un espace de représentation où les Samaritains mettent en scène leur autochtonie, mais également un dispositif politique où les chefs de l'armée israélienne sont présents aux côtés de dirigeants palestiniens. La cérémonie, par les références symboliques et les modes d'expression du politique qu'elle contient, forme une « arène » pour reprendre l'expression employée par John Eade et Michael Sallnow (2000 : 5) obligeant les Samaritains à redéfinir les contours de leur identité. À travers sa description ethnographique, tant dans ses aspects religieux, touristiques que politiques, je propose de donner un éclairage sur la manière dont ce moment (re)fonde la communauté et réordonne les statuts individuels et collectifs ainsi que les divisions internes, notamment entre les Samaritains de Holon et ceux de Kyriat Lûzah. La cérémonie amène les Samaritains à s'extraire de leurs relations ordinaires et quotidiennes pour faire surgir un autre registre, celui de la sacralité et de la réflexivité.

Le rite du sacrifice s'apparente à l'*'ayd al-kabîr* (ou *'ayd al-adhâ* ; « la grande fête » ou « la fête du sacrifice ») dans le sens où, comme l'observe Anne-Marie Brisebarre, il s'agit surtout d'un « sacrifice d'alliance, d'un pacte avec Dieu » (1998), plutôt que d'un rite expiatoire, selon le concept du « bouc émissaire » (Girard, 1972). Objet d'une abondante littérature anthropologique, le sacrifice a souvent été interprété comme l'établissement d'une communication avec les puissances supranaturelles, abolissant la distance entre les fidèles et Dieu (Smith, 1889 ; Mauss et Hubert, 1899 ; Vernant et Détienne⁶⁶, 1979) tout en étant vecteur de liens sociaux dans le groupe. Pour Mauss et Hubert, le procédé sacrificiel

⁶⁴ Daté du XI^e siècle, il s'agit d'un ouvrage halakhique de référence dans le samaritanisme, qui présente une reformulation (en arabe et en hébreu samaritain) des lois et de la doctrine. Il témoigne d'une tentative des Samaritains du XI^e siècle pour maintenir leurs positions doctrinales contre l'islam, mais surtout contre le rabbanisme et le karaïsme (Wedel, 1989).

⁶⁵ Le verset Nombres 9 :13 est invoqué pour justifier cette obligation : « Si celui qui est pur et qui n'est pas en voyage s'abstient de célébrer la Pâque, celui-là sera retranché de son peuple; parce qu'il n'a pas présenté l'offrande de l'Éternel au temps fixé, cet homme-là portera la peine de son péché ».

⁶⁶ Détienne expliquait que refuser de sacrifier revenait à se mettre aux marges de la cité. « (...) C'est la participation à un groupe social ou à une communauté politique qui autorise la pratique du sacrifice et y trouve en retour de quoi confirmer la cohésion du groupe et la cohérence de l'image de la communauté en regard des puissances divines » (Détienne, *op. cit.* : 25)

« consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie » (1899 : 83). Ainsi, tout en possédant une forte portée symbolique et une performativité, il établit un lien entre les fidèles, qui « se confèrent, à eux et aux choses qui leur tiennent de près, la force sociale tout entière » (*ibid.* : 84). La fonction sociale du sacrifice avait déjà été énoncée par Smith (*op.cit.*) qui posait les premiers jalons d'une analyse de la commensalité rituelle. Selon lui, la mise à mort rituelle est avant tout un repas, qui, partagé par les croyants, permet de reconstruire une parenté fictive à la fois entre le dieu et les fidèles, mais également entre les membres de la communauté⁶⁷.

La mise à mort rituelle ne désigne pourtant pas un modèle monolithique et invariable, au sein même d'une religion, si bien qu'il faudrait comme Pierre Bonte parler de « sacrifices » au pluriel en Islam (Bonte *et al.*, 1999). En outre, il s'adapte à son environnement social, économique, doctrinal, etc (Givre, 2016). Loin de s'en tenir à une interprétation sémiologique des actes et des symboles mobilisés, ce travail propose une approche du rituel comme l'agencement d'un réseau de relations multisituées. Dans le sillage de Michael Houseman (2012), ce chapitre examinera les aspects contextuels et interconnectés du dispositif cérémoniel (les agencements relationnels intra et inter-familiales, endogènes et exogènes ; les reconfigurations des rapports de pouvoir, la mise en scène d'une image sociale, l'alternance temps mythique/temps ordinaire, etc). Ce réordonnement se concrétise, dans la Pâque samaritaine, par l'acte de manger la viande sacrificielle qui établit une limite entre l'espace de la communauté et l'assistance, considérée comme impure (**chapitre 1**).

Si la cérémonie de la Pâque est la scène sur laquelle s'ouvre cette thèse, c'est parce qu'elle constitue une amorce mettant en exergue différentes formes interactionnelles qui structurent la communauté, mais aussi parce qu'elle représente le vecteur de resacralisation du lieu saint qui réactive une ancestralité totémique. Les usages mémoriels des lieux permettent de pérenniser la religion (Halbwachs, 1997 [1950]) et suscitent des « émotions collectives puissantes dans lesquelles se noue et s'atteste le sentiment partagé de former un "nous" » (Hervieu-Léger : 14). En l'occurrence, la Pâque délimite la « Terre sainte en héritage »⁶⁸ léguée par Dieu aux Israélites, dont seules les tribus de Manassé, d'Éphraïm et de

⁶⁷ Dans les mondes musulman et juif, le terme [h] *qorbân*, [a] *qurbân* (« offrande », « sacrifice ») est d'ailleurs issu d'une racine hébraïque signifiant « rapprocher ». Comme le notent Chelhod (1955), puis Bonte (1999), « De cette même racine dérive le mot *qorba*, parenté. Le sacrifice entraînerait donc une sorte de parenté entre le sacrifiant et la puissance invoquée grâce au pouvoir d'approche qu'elle confère » (1999 : 43).

⁶⁸ Je reprends ici la formule de Sossie Andézian et Christian Décobert (2018).

Lévi auraient conservé le culte intact – il s’agit en tous cas du métadiscours transmis lors du rituel. Situé au cœur de la géographie sacrée samaritaine, le mont Garizim est décrit dans les traditions comme un espace marqué par la présence divine et séparé du reste du monde profane. Je m’attacherai à en retracer la fondation et l’enracinement spatial des récits mythiques ; autrement dit les contours de la « Terre sainte » samaritaine. Fonder un lieu saint c’est avant tout tracer une frontière entre le sacré et le profane, distinguer ce qui est pur de ce qui est impur. En outre, le mont Garizim jalonne les contours identitaires qui séparent les Samaritains des Juifs. 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.

Terre sainte du commencement – qui a vu la fondation du monde – et de la fin – en raison de sa forte dimension eschatologique, la montagne concentre la grande majorité des légendes de fondation que l’on retrouve matérialisées sous la forme de pierres situées en son sommet. Cet aller-retour permanent entre temporalités passée et future s’accomplit dans la pratique du lieu au quotidien. Son statut de lieu saint permet d’en faire un repère d’identification fixe dans un contexte de recomposition permanente des frontières et des territoires politiques et se fait « preuve » de l’enracinement de la communauté dans le paysage palestinien. Débuter ce travail par ces deux piliers insécables du samaritanisme que représentent le lieu saint et le rituel afférant met ainsi en évidence la manière dont ils refondent l’unité et la communalisation du groupe, en dépit des antagonismes interclaniques et interpersonnels visibles notamment lors du sacrifice. Enfin, à travers eux, il s’agira de montrer comment la religion est un instrument de sémantisation et de découpage du territoire **(chapitre 2)**.

Lieux témoins de la longue histoire samaritaine en Palestine, le mont Garizim et Naplouse composent une « Terre sainte » sans cesse réinvestie – rituellement, symboliquement, patrimoniallement. Si le mont Garizim est au cœur de la fondation de la religion samaritaine, la ville de Naplouse appartient à l’histoire sociale et profane des Samaritains, qui l’auraient militairement défendue, face aux envahisseurs byzantins, puis croisés. Cette histoire est déterminante dans les représentations que les Samaritains suscitent en Cisjordanie où ils sont présentés comme les « fondateurs de la ville de Naplouse ». Ceux-ci font valoir leur antériorité au moyen de divers marqueurs, tels que leur accent arabe « purement naplousi » ou les patronymes d’origine samaritaine des habitants. Leur langue liturgique, l’hébreu samaritain, participe de leur folklorisation à travers son usage dans les pratiques magiques dont le savoir-faire leur aurait été transmis de Moïse jusqu’aux prêtres.

En dépit du prestige sociale dont ils bénéficient au regard de l'autochtonie qu'on leur confère, la réputation des Samaritains dans la ville est néanmoins ambivalente. Certains habitants me confiaient que, progressivement, puisqu'ils n'habitent plus dans la ville, la mémoire d'une cohabitation entre Samaritains et musulmans se délite. Un habitant d'une cinquantaine d'années me tint ses propos : « *Moi je me souviens bien des Samaritains dans la ville. On allait à leurs mariages, ils venaient aux nôtres. Et puis ce sont des gens... Ya'ni, on les reconnaît bien dans la ville. Mais maintenant le problème c'est qu'on les voit de moins en moins. Le résultat c'est que si tu demandes aux jeunes de maintenant ce qu'ils pensent des Samaritains, ils te diront que ce sont des Juifs [sous-entendu ici des Israéliens]* ». Dans ce contexte, un retour dans la ville est rendu symboliquement possible à travers la valorisation du patrimoine, comme autant de traces de l'histoire samaritaine dans la ville. Dans une société fortement hiérarchisée entre les habitants originaires de Naplouse et ceux arrivés plus récemment – incarnés par les réfugiés – ces « marques » de leur ancestralité confèrent aux Samaritains un prestige social d'autant plus fort qu'ils ont tissé, au fil des siècles, des relations étroites avec les grandes familles de la notabilité locale. Le chapitre qui clôture cette partie développera ces relations ainsi que l'instauration progressive du statut juridique des Samaritains. À partir du témoignage de Ya'qûb el-Shalabî, je décrirai la position dans le Naplouse du XIX^e siècle, entre relations de pouvoir, fragilité et mobilités (**chapitre 3**).

CHAPITRE 1. ETHNOGRAPHIE DE LA PAQUE SAMARITAINE

« Les Samaritains respectent le shabbât. Ils ne voyagent pas pendant shabbât, ne fument pas pendant shabbât (...) Tous les Samaritains sont religieux ([h] datîm). Je suis religieux. Il n'y a pas de Samaritains religieux ou non religieux [...] Mais ça ne veut pas dire que nous ne pouvons pas voyager, nous amuser, aller au cinéma, dans des cafés, fumer des narguilés, boire du thé, du café, de l'arâq, du whisky... Il y a du temps pour toutes les choses. C'est écrit ([h] katûv) que les Samaritains doivent prier le matin, le soir, ils prient toute la journée. C'est écrit que les Samaritains sont des religieux. Mais ça ne veut pas dire que les Samaritains ne peuvent pas, par exemple, avoir un regard sur le monde, avoir des pensées, se promener, faire attention au temps qu'il fait même si cela doit rester religieux »

Tûfik Altîf, mont Garizim, septembre 2009

1.1. L'année prochaine à Garizim !

Depuis quelques semaines, la quiétude habituelle de Kiryat Lûzah est rompue par une exceptionnelle agitation. Tous les Samaritains de Holon, sans exception, ont déjà rejoint leur résidence secondaire sur le mont Garizim, multipliant ainsi par deux la population du village. La fête de la Pâque possède la particularité de réunir tous les membres de la communauté, sans exception, pendant au moins une semaine. Ceux qui quittent Holon pour le mont Garizim accèdent alors à un autre espace-temps. En s'arrachant à la vie quotidienne de la société israélienne pour rejoindre leur lieu de culte, ils accomplissent en quelque sorte la première partie du pèlerinage. Ils passent du temps de leurs occupations séculières, l'effervescence de la vie en Israël à un lieu isolé et consacré. Ils se retrouvent en famille, dans l'entre-soi. De leur côté, les Samaritains du mont Garizim sont bousculés, tirés de leurs activités quotidiennes par l'afflux de l'autre partie de la communauté. Leur arrivée préfigure le début des festivités. Elle met en condition pour le rituel et le passage du profane au sacré.

À l'invitation de Benyâmîm, je décide de passer la journée dans leur maison à Holon. La Pâque approchant, je pose des questions à Miriam sur le déroulement de la fête et sur ce qu'elle représente à ses yeux. Elle m'explique qu'elle se rend rarement à Kiryat Lûzah en dehors des fêtes de Pessah et de Shavû'ôt et parfois lors d'un mariage, d'une brît mîlah⁶⁹ ou l'enterrement d'un proche.

« Tout le monde a une maison sur la montagne ([h] ba-har). Les jeunes qui n'en ont pas encore vont chez leurs parents. Je n'ai rien à faire là-bas, même si j'aime beaucoup m'y rendre. En particulier l'été, car le temps y est agréable, il ne fait pas chaud et sec comme ici. C'est vrai que je n'y vais pas très souvent, pourtant ma maison, là-bas, est très confortable. Mais nous avons un problème, Benny et moi, n'avons ni voiture ni permis de conduire. Nous devons donc demander à quelqu'un [de la communauté] de nous y emmener car il n'y a pas d'autobus ou de taxi là-bas. Je pense que si j'avais le permis j'irai davantage. Pessah c'est comme des vacances, on va chez les uns et chez les autres. Depuis toujours, chaque année, nous visitons toutes les maisons, mais maintenant qu'il y a beaucoup de Samaritains, nous ne restons pas longtemps, cinq minutes, dix minutes (...) Je n'ai pas beaucoup d'amies là-bas car je ne suis pas- Je me suis juste mariée avec Benny, je ne suis pas née samaritaine ([h] 'anî hithatanetî raq 'im Benny, 'anî lo' nôladetî shômroniyah). Donc, j'ai quelques amies, mais pas d'amies très proches là-bas, ici j'en ai davantage.

Pendant Pessah, tout le monde est en vacances, personne ne va au travail. Les hommes ne sont pas occupés à la maison, car ils ne cuisinent pas, ils ne font pas la vaisselle ni le ménage, ils se promènent et se rendent visitent les uns les autres. Les jeunes hommes et les jeunes filles se rencontrent et c'est un temps agréable pour créer des liens, pour parler de fiançailles et de mariages. À Shavû'ôt presque tout le monde y va mais c'est très court, juste trois jours, vendredi, samedi, dimanche, c'est très court. Pessah est très spécial, c'est pendant huit jours. C'est un bon moment pour rencontrer des gens de là-bas.

Tu vois, toutes les fêtes ([h] hagîm) se passent à la maison, à Shavû'ôt aussi, on sort à pied, mais pendant Pessah, à cause du sacrifice, on ne peut le célébrer que sur le mont Garizim, on ne peut pas le faire à un autre endroit. Ce sont huit jours

⁶⁹ Cf. supra, p. 32 et lexique.

au cours desquels les gens ne travaillent pas, tout le monde est en vacances. Il ne fait ni trop froid ni trop chaud, le climat printanier est agréable. Et puis, premièrement, Pessah est la fête la plus importante du judaïsme et du samaritanisme. Les Samaritains de Holon ne restent pas dans leur maison, ils vont dans une autre maison. Et les Samaritains sur la montagne, peut-être qu'ils ne ressentent pas la même chose que nous ou peut-être que si, car ils restent dans leur maison, et puis soudain, tout le monde arrive. Leur village est calme toute l'année et tout à coup tout le monde arrive. Ça change.

Chez Miriam Tsedâka, Holon. Mars 2011

Les propos tenus par Miriam sont représentatifs de ceux que j'ai recueillis par ailleurs. L'événement est vécu par tous comme un moment de réunion, un moment où l'on re-fait « communauté », en dépit de la séparation géographique. Khader, un jeune samaritain du mont Garizim m'explique que son moment préféré de l'année est la préparation des *matsôt*⁷⁰, le jour précédant le sacrifice. « *C'est agréable car on est tous ensemble, en famille. Tout le monde aide à la préparation des matsôt, les hommes, les femmes, il n'y a aucune différence. Et puis quand on a fini, on sort de chez nous, on va dans la rue principale, les gens sont heureux, l'ambiance du village change complètement à partir de ce jour-là* ». Miriam et Khader, d'une classe d'âge différente, l'une à Holon, l'autre sur le mont Garizim, insistent tous les deux, non pas tant sur la fonction religieuse de la fête que sur sa dimension sociale ; d'une part sa capacité à susciter un changement dans la quotidienneté et d'autre part à rassembler la communauté. À ce titre, la préparation du rituel est un moment primordial de réactivation des liens sociaux. La nourriture préparée collectivement et consommée les six jours suivants sous des barnums installés sur les terrasses constitue des moments de réunion et de partage du repas pascal.

1.1.1. Les préparatifs

Avant le début de la Pâque, les Samaritains, comme les Juifs, sont soumis à des règles de purification strictes. Le Pentateuque revient de nombreuses fois sur les obligations et les

⁷⁰ La *matsâ* (pl. *matsôt*) correspond au pain azyme confectionné uniquement à partir de farine non levée et d'eau, la pâte doit être pétrie sans arrêt et cuite dans un délai de quinze minutes pour empêcher sa fermentation.

interdictions à respecter. Une description précise du rituel est donnée dans l'Exode 12 où il est même question de la préparation de la fête.

Dès le premier jour du mois de *nisân*, la vie du village est rythmée par les déplacements des hommes⁷¹ à la synagogue ([h] *bêt knesset*, [a] *knîs* ou *kanîsa*) trois fois par jour (à 4h du matin, dans l'après-midi, puis le soir à 19h) en habits de prière : une longue robe blanche ([a] *qumbâz*) et un *tarbûsh*⁷² rouge (recouvert d'un turban blanc lors des fêtes). La difficulté de se lever chaque nuit est présentée comme le témoignage de la rigidité de la religion samaritaine et la marque de l'assiduité de ses fidèles. Le dix du mois de *nisân*, un agneau est choisi par chacune des familles. L'animal doit être un mâle, âgé d'un an, non châtré⁷³. Il ne doit pas être blessé et ne présenter aucun défaut. Des critères esthétiques conditionnent le choix de l'animal, sa beauté fait la fierté de la famille et atteste de son statut. Ainsi, on doit lui accorder tous les soins nécessaires et le traiter avec considération. L'agneau est lié à la famille qu'il rejoint, celle-ci ne pourra en consommer aucun autre.

La Pâque comporte une forte dimension purificatrice, durant laquelle des règles relatives aux impuretés doivent être respectées. Les rapports sexuels sont interdits la nuit précédant le rituel et une femme en période de [h] *niddah* (ou [a] *haddath*) ne peut participer ni aux préparatifs, ni à la cérémonie. Certains hommes, parmi les plus âgés, jeûnent la veille. Les préparations de la cérémonie prévoient un nettoyage intensif des maisons ; les tapis sont lessivés, les meubles déplacés, la vaisselle astiquée, etc. C'est également l'occasion de rénover les foyers et l'ensemble du village, repeindre des peintures vieilles, moderniser la décoration, revoir les installations électriques, etc.

Il ne doit plus rester aucune trace de levain ([h] *hamêts*) à l'intérieur des maisons, selon les prescriptions bibliques : « Pendant sept jours, vous mangerez du pain sans levain. Dès le premier jour, vous ferez disparaître le levain de vos maisons. Et quiconque mangera du pain fermenté du premier jour au septième jour, celui-là sera retranché d'Israël » (Exode, 12 : 15). Le *hamêts* concerne tous les aliments fermentés ou levés (céréales, farines, gâteaux, pâtes, bière, etc.) que ce soit par l'ajout de ferments, par humidification ou réchauffement. La nourriture interdite est vidée des placards avant la fête, on la consomme et l'on donne les restes aux plus démunis. Ce type d'aliment est opposé à la *matsâ*. Après avoir fait disparaître le levain des maisons, le moment le plus important de cette semaine précédant la Pâque

⁷¹ Les femmes qui le souhaitent peuvent se joindre aux hommes, mais c'est rarement le cas.

⁷² À la différence du *fez* – bien que les deux couvre-chefs soient souvent utilisés comme synonymes – le *tarbûsh* est suffisamment long pour permettre de placer un turban.

⁷³ On parle d'agneau jusqu'aux 300 jours de vie d'un mouton. Au-delà, le mouton mâle non châtré est appelé bélier.

consiste en la préparation de *matsôt*, le treizième jour du mois de *nisân*. Dans les religions juive et samaritaine, ce pain sert à commémorer l'Exode des hébreux hors d'Égypte, réalisé à la hâte si bien qu'il n'avait pas eu le temps d'être levé. Néanmoins, les *matsôt* samaritaines ne ressemblent pas à celles issues du judaïsme ashkénaze (que l'on voit dans les rayons des supermarchés français), elles ne sont pas craquantes mais moelleuses. D'apparence et de texture, elles se rapprochent davantage des [a] *tabûn*-s (type de pain palestinien), leur cuisson est réalisée sur un [a] *sâj* (plaque métallique convexe chauffée), à l'instar du pain libanais [a] *marqûq*.

La préparation de la fête représente ainsi une période à part entière du rituel. Si la cérémonie est un moment où la distinction entre la communauté et son environnement – et par extension entre le sacré et le profane – est exacerbée, la période des préparatifs constitue à l'inverse une période riche en interactions sociales. Les trajets vers la ville de Naplouse y sont quotidiens. Les Samaritains font confectionner leurs habits par des tailleurs naplousis ; ils achètent les provisions des deux semaines à venir et les ingrédients servant à la préparation des *matsôt* au *sûk* de la vieille ville. Ceux de Holon profitent d'être proches de Naplouse pour s'y procurer des produits qu'ils trouvent à un prix plus attractif qu'en Israël. Les relations entre Samaritains et Naplousis sont donc particulièrement resserrées, d'autant plus que plusieurs Palestiniens musulmans participent directement à la préparation de la fête. La communauté fait en effet appel à une main-d'œuvre palestinienne pour le nettoyage rituel des maisons. Ainsi, quelques jours avant la Pâque, Maya Altîf, la mère de Wâssef et d'Abûd, me demanda de tenir compagnie à sa belle-fille car un jeune Palestinien devait venir l'aider à nettoyer son appartement, « pour ne pas qu'elle soit seule avec cet homme ». Mahmûd, le jeune Palestinien en question, habite avec sa famille à quelques mètres du village samaritain. Il n'a donc pas à franchir le *checkpoint* israélien pour se rendre dans les maisons samaritaines.

Par ailleurs, une entreprise palestinienne envoie une trentaine d'ouvriers tous les jours dans le village. Ceux-ci prennent en charge d'éventuelles réparations et travaux de rénovation dans les maisons des Samaritains israéliens qui n'habitent pas sur le mont Garizim pendant le reste de l'année. Ils repeignent les lampadaires, les murs du village, montent des barnums sur les terrasses, installent chaises et tables à l'emplacement où se déroulera le sacrifice et prévoient le nécessaire à la venue des touristes. Tous ces ouvriers sont bien connus des Samaritains. Certains d'entre eux fournissent aussi des services à d'autres moments de l'année, mais ils sont particulièrement présents la semaine qui précède le soir du sacrifice. On les voit dans les rues, dans les maisons, dans les deux petites épiceries samaritaines. Leur présence atteste l'imminence de la fête et anime le village.

1.1.2. Jour du sacrifice sur le mont Garizim

Après une semaine consacrée aux préparatifs, le quatorzième jour du mois de *nisân*⁷⁴ arrive. Benyâmîm Tsedâka m'a donné rendez-vous à huit heures dans sa maison afin que j'assiste au déroulement de la journée. Dans la cuisine, sa femme, Miriam, est déjà aux fourneaux, elle prépare plusieurs plateaux de galettes de pommes de terre frites qui accompagneront la viande lors du dîner.

9h. Je me rends avec Benyâmîm dans les maisons des *kohânîm-s*. Traditionnellement, le jour du sacrifice, tous les hommes se rendent chez les prêtres afin de leur faire un don financier annuel ([h] *trûmah*⁷⁵) et recevoir la bénédiction ([h] *brâkhâh*). Certains sont vêtus des traditionnelles *qumbâz*, d'autres sont en jean et en tee-shirt. Les visites se font en général selon l'appartenance clanique. Étant aux côtés de Benyâmîm, j'accompagne donc les hommes du clan Tsedâka. Presqu'aucune femme n'est présente. J'en demande la raison à Benyâmîm : « *Elles peuvent venir, bien sûr qu'il y a des femmes qui viennent. Mais souvent elles n'en ont pas envie. Aujourd'hui elles ont beaucoup de travail avec tous les préparatifs. Il faut préparer le repas de ce soir* ». Toutes les classes d'âge y sont par contre représentées ; les enfants sont assis sur les genoux des anciens, ils mangent des bonbons et boivent des sodas. Dans les maisons une grande table est dressée, garnie de petites assiettes de fruits secs, de légumes, de taboulé, de feuilles de vignes et de fruits frais. On y sert du jus d'orange et de l'*'araq*. L'ambiance est animée, les hommes racontent des blagues et plaisantent, ils vont aux nouvelles des uns et des autres. Les prêtres et les aînés, pris d'enthousiasme, se mettent à chanter en hébreu samaritain. Un grand barnum est installé sur la terrasse du grand prêtre⁷⁶ afin d'accueillir davantage de personnes. Assis à l'autre bout de la table, celui-ci nous reçoit avec son sourire habituel, puis il se met chanter à son tour les chants vibratoires si particuliers à la liturgie samaritaine. Les autres hommes participent parfois et les prières se mélangent aux rires. La tradition veut que l'homme le plus âgé de la communauté convie le grand prêtre à la cérémonie. Après les chants, les hommes baisent les mains du grand prêtre qui les porte à leur front. Ils s'en vont ensuite d'une gestuelle qui marque un respect ostentatoire.

⁷⁴ 17 Avril 2011.

⁷⁵ La [h] *trûmah* consiste en une dîme, à l'origine composée de produits agricoles, réservée aux prêtres. Plusieurs passages bibliques y font référence, en particulier ; Nombres 18 : 8 et Deutéronome 18 : 4.

⁷⁶ Il s'agit alors de 'Aharon ben 'Ab-Hisda ben Ya'qov Kâhin, décédé en avril 2013.

10h30. Deux étudiantes britanniques, dont l'une est d'origine israélienne, filment le salon d'une famille du clan Kâhin, munies de caméras professionnelles, pour un reportage sur la Pâque samaritaine. Benyâmîm semble les connaître et me les présente. Puis il se tourne vers moi : « Tu vois ! Elles font un film sur nous. Mais elles ne sont pas les seules, ça arrive tout le temps ».

Pendant les chants des autres hommes, Benyâmîm s'entretient bruyamment au téléphone avec des organisateurs de visites touristiques. Son attitude irrite les personnes présentes, qui s'impatientent et le lui font remarquer. Certaines d'entre elles lui demandent de quitter la pièce. Il leur répond avec véhémence.

11h. Benyâmîm interrompt la visite. Les premiers touristes sont arrivés. Nous nous dépêchons de rentrer chez lui pour les accueillir. Un groupe d'une vingtaine de personnes s'installe dans son salon, sur les canapés et sur des chaises rajoutées au dernier moment. Benyâmîm parle pendant une heure et demie, rythmée au son du mixer de Miriam, qui n'avait pas interrompu sa cuisine, plutôt agacée d'accueillir tant de monde dans son salon. À la fin de la présentation, Sharlen dirige les étudiants vers le musée samaritain de Hosnî Kâhin, pour une visite improvisée. Je les laisse là, alors qu'ils tentent d'obtenir une remise sur le prix de la présentation du musée. D'autres groupes se succèdent toute la journée dans le salon de Benyâmîm.

Dans une rue adjacente, Barrack et 'Abd m'interpellent pour me faire goûter l'*'araq* fabriqué au village. À l'intérieur de la véranda, l'ambiance est à la fête, la bouteille d'*'araq* est déjà bien entamée. Muni de quatre gros appareils photo en bandoulière, un journaliste naplousi fait irruption dans la salle et prend quelques photos. C'est un habitué du village qui connaît tout le monde. Tous les ans, il photographie la Pâque samaritaine et publie les photos sur son site internet. Il s'assoit avec nous. La discussion porte sur le nombre de visiteurs déjà présents, que l'on tente de comparer aux années précédentes. Chez Tûfiq Altîf, dont la maison est plus excentrée, l'atmosphère est plus calme. Les membres de la famille vérifient les habits confectionnés pour l'occasion par des tailleurs palestiniens de Naplouse. La robe de Tûfiq est faite d'un beau tissu blanc, orné de broderies de couleur or. Sa fille arrive vers quatorze heures, elle me parle de l'ambiance au village avec enthousiasme : « *La rue a complètement changé, tu as vu tous les touristes qui sont arrivés ? Ça n'en finit pas. Il faut que tu ailles voir ça, c'est impressionnant* ». Je suis son conseil et me rends dans la rue principale. Progressivement dans la matinée, touristes et visiteurs locaux ont investi cette rue. Ils croisent des groupes de jeunes samaritains et samaritaines élégamment vêtus, assis à la terrasse du restaurant (nommé « The Good Samaritan »).

L'espace rituel⁷⁷ est placé au centre du village, en contrebas de la rue principale. Il est clos par un haut grillage et accessible grâce à une petite rampe. Une seconde entrée est située à côté du jardin d'enfants. Le lieu a été aménagé il y a une dizaine d'années pour recevoir les touristes : ceux-ci prennent place sur des gradins surplombant l'autel ([h] *mizbeah*) dont ils sont séparés par un grillage. Une petite porte permet d'y accéder. Les premiers arrivés assistent à l'allumage des six immenses fours ([a] *zarb* ou [h] *tannûr*)⁷⁸ creusés dans le béton près de l'entrée principale, à l'aide de bois d'oliviers. D'épaisses fumées grises s'échappent bientôt du lieu. Les enfants du village jettent des branches dans le feu et les observent s'enflammer. Au centre, l'autel est composé d'une longue tranchée recouverte de gazon et prolongée par une large grille en métal. Celle-ci est surmontée par un muret (avec sept montants verticaux, rappelant les sept branches de la *menorah*). À son extrémité, un feu sera allumé pour y brûler les parties impures de l'agneau qu'il est interdit de consommer. Une structure métallique bleue, sur laquelle les bêtes seront suspendues, entoure l'autel. Des robinets et des tuyaux d'arrosage sont accrochés à chacun des poteaux et permettront de laver les corps des bêtes après les avoir évidées. Une partie de l'enceinte est vouée aux prêtres et aux anciens. Ils pourront s'asseoir sur des chaises en contrebas du mur. Au centre, un pupitre rouge est destiné au grand prêtre. En bas des gradins, des dizaines de chaises en plastique ont été disposées pour les personnes « VIP » – personnalités politiques et militaires palestiniennes et israéliennes. Un fil jaune les sépare de l'espace rituel.

⁷⁷ Le site est aussi utilisé à l'occasion d'autres fêtes religieuses, telles que les mariages et les *bar mitsvah*.

⁷⁸ 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 samaritaine. Par contre, le terme hébreu *tannûr* désigne toute sorte de fours.



Figure 1. L'enceinte du rituel avant l'arrivée du public (source : F. Urien-Lefranc)

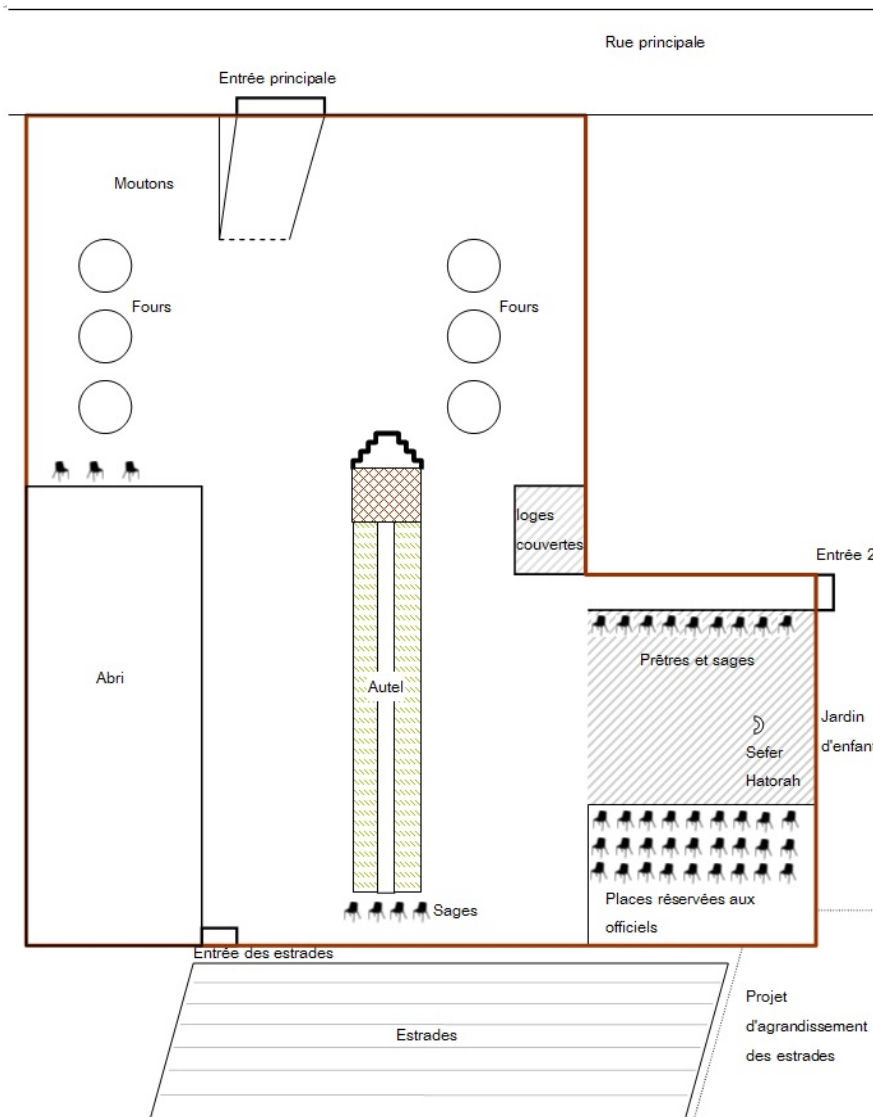


Figure 2. Plan de l'enceinte du rituel (réalisation : F. Urien-Lefranc)

En attendant le début de la cérémonie, les groupes de visiteurs sont assis sous un grand abri, à droite de l'autel. Un Samaritain de Holon leur explique en hébreu le déroulement de la Pâque ainsi que les croyances et pratiques qui s'y rattachent. À quelques mètres de lui, un guide israélien prend en charge un autre groupe. Les enfants amènent les premiers agneaux dans l'enceinte. Certains ont été parés de guirlandes et marqués par de la peinture rouge, orange ou verte. Une dizaine de journalistes et de photographes professionnels et amateurs se ruent vers les bêtes. Leur acharnement à les photographier donne lieu à des situations cocasses, comme lorsque les agneaux s'échappent, poursuivis par les enfants, eux-mêmes suivis par une horde de photographes. De jeunes militaires israéliens arrivent en tank dans le village. Ils passent dans la rue principale sous le regard du public, et prennent part à la

procession photographique, un fusil sur une épaule, un appareil photo sur l'autre. Des snipers s'installent sur les toits; ils sont chargés d'assurer la sécurité du site.

16h. Les gradins sont déjà remplis et ne peuvent plus contenir la foule qui continue d'affluer. Les visiteurs s'agrippent alors aux grillages, escaladent les lampadaires et montent sur les toits des maisons afin d'apercevoir la cérémonie. Des Palestiniens recrutés par les Samaritains gèrent les entrées et les sorties du public.

17h. Ils demandent aux personnes présentes dans l'enceinte du rituel de quitter les lieux pour se diriger vers les gradins ou bien d'observer le rituel de l'extérieur. Mais leurs gilets de sécurité orange fluorescent ne semblent pas avoir beaucoup d'autorité sur les touristes qui refusent d'emblée. Ceux-ci insistent pour voir la cérémonie de plus près. Les Palestiniens demandent de l'aide auprès de Samaritains qui ordonnent vivement aux récalcitrants de quitter le lieu. Une partie du public rejoint les gradins, d'autres se font passer pour des photographes afin d'être autorisés à rester dans l'enceinte du rituel, réservée aux Samaritains et à leurs invités.

Entrée en scène des Samaritains

17h15. Les aînés et les *kohânîm* se frayent un chemin dans la foule pour accéder à la porte d'entrée principale. Ils sont habillés de longues robes blanches (pour les aînés), vertes et parfois bleues (pour les *kohânîm*), ceintes de bandes en soie blanche ou dorée. Ils portent un *tarbûsh* rouge sur la tête, recouvert d'un turban blanc et ont un bâton à la main⁷⁹. Le grand prêtre est reconnaissable à sa robe de soie verte et au *tallît* ([h] « châle de prière ») blanc à bandes bleues qu'il porte sur la tête. Ils sont tout de suite assaillis par les dizaines de journalistes et de photographes professionnels et amateurs. Certains approchent les appareils photos à quelques centimètres seulement de leur visage mais les Samaritains restent impassibles ; parfois ils posent. Les plus jeunes portent des casquettes blanches. Pour l'occasion, quelques femmes portent des pantalons et des chemises de couleur blanche, qu'elles avaient confectionnés pour faire « comme les hommes » me disent-elles. Mais, les photographes leur demandent vigoureusement de rester *hors-champ*, comme si leurs vêtements modernes dénaturaient l'illusion d'assister à une cérémonie religieuse des temps bibliques.

⁷⁹ 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).

17h40. L'équipe de sécurité palestinienne doit lutter contre la foule pour pouvoir fermer les portes de l'enceinte. Seuls les Samaritains sont désormais autorisés à entrer. Les visiteurs, qui ne cessent d'affluer, devront se contenter de voir la cérémonie de l'extérieur.

18h. Le reste des membres arrive progressivement, vêtu de leurs habits de cérémonie. La plupart portent le *tarbûsh* rouge avec des turbans blancs ou dorés, d'autres – en particulier ceux de Holon – se contentent de casquettes blanches ou bien de bérêts noirs.

Les hommes qui accompliront le sacrifice sont vêtus de combinaisons blanches et munis de longs couteaux ([h] *hallâf*⁸⁰) bien affûtés. Ils ont des tennis aux pieds, ou des bottes pour protéger leur vêtement du sang des bêtes. Certains portent les agneaux dans leurs bras jusqu'au site. D'autres les transportent dans des caddies de supermarché. Des groupes de femmes entrent dans l'enceinte, généralement en famille ; elles s'assoient sous le grand abri avec les enfants et les hommes qui souhaitent s'isoler de la foule. Je profite de cette occasion pour m'asseoir avec les femmes des clans Altîf et Kâhin, qui habitent à Kiryat Lûzah. Katya, une jeune femme originaire d'Ukraine, mariée à un Samaritain il y a quelques semaines, me confie qu'elle est en période de menstruation (dite de *niddah*). Sa famille lui a permis d'assister au rituel mais elle ne doit toucher aucun membre de la communauté et elle ne pourra pas manger l'agneau ce soir pour sa première Pâque. « Tu sais comment elles font les femmes ici pour ne pas avoir leurs règles le jour du sacrifice ? Elles prennent la pilule ! », me dit-elle avec étonnement.

18h30. Les prêtres se dirigent vers le lieu prévu pour la prière. Ils s'assoient d'abord sur des chaises installées sous la rampe de la deuxième entrée. Ils font face aux estrades des spectateurs, comme pour être dans le champ des photographies prises par le public. Le grand prêtre est au centre. Ils sont vite assaillis par les photographes et se laissent volontiers prendre en photo. Les jeunes Samaritains continuent d'amener les agneaux vers le site du rituel.

⁸⁰ Le *hallâf* est le couteau dédié au [h] *shôhet* (« abatteur », « boucher »), il doit être particulièrement bien aiguisé et ne présenter aucune déféctuosité au niveau de la lame (auquel cas la viande serait impropre à la consommation).

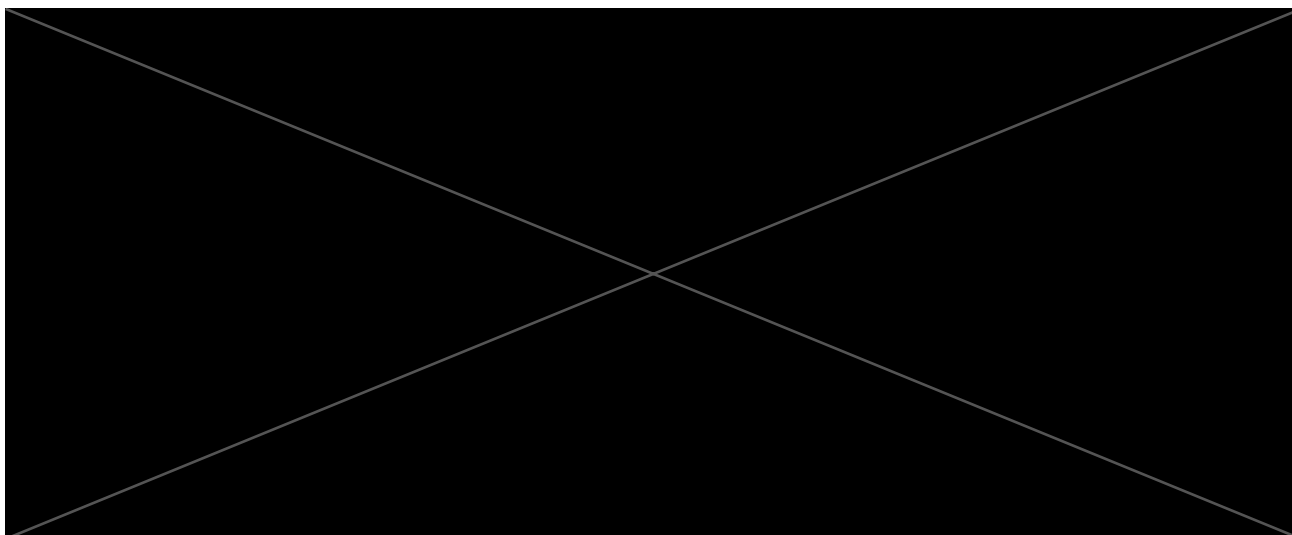


Figure 3. (À gauche) Les prêtres assis près de la seconde sortie. Figure 4. (À droite) les jeunes surveillent les agneaux (source : F. Urien-Lefranc)

Zevah Pessah (« le sacrifice de la Pâque »)

19h. Les officiels palestiniens invités par les Samaritains commencent à arriver sur les lieux. Ils s'installent sur les chaises en plastique, en face des prêtres. Le directeur du comité samaritain de Kiryat Lûzah, Yitshâk Altîf, intervient alors en arabe, puis en hébreu dans un micro ; sa voix est retransmise dans des enceintes mais ses propos sont difficilement audibles à cause de la rumeur de la foule. Il remercie le public d'être venu et annonce que la cérémonie va bientôt commencer, à la tombée du jour. Il signale la présence de personnalités importantes venues assister aux festivités et rappelle l'objectif des Samaritains : « 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. Les sacrificateurs se tiennent en deux rangées autour de l'autel, les agneaux placés entre les jambes pour qu'ils ne s'échappent pas. Le rituel commence lorsque le grand prêtre monte sur le pupitre et entame au micro la lecture de la *tefilah* (« la prière ») en hébreu samaritain. Sa voix est retransmise par les haut-parleurs qui entourent l'enceinte. 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 de l'Exode 12. La plupart d'entre eux sont munis d'un livret qui présente deux colonnes de texte en hébreu samaritain. Les prières alternent entre chœur et chants polyphoniques. Je me trouve près de Yefet Tsedâka, un officiant de Holon. Il me traduit les textes en hébreu moderne en même temps qu'ils sont chantés. La première partie de la *tefilah* réaffirme l'alliance passée par les hébreux avec Dieu. La foule de spectateurs est silencieuse.

Les Samaritains lèvent les mains vers le ciel, puis baissent la tête. Le chant s'arrête. La voix du grand prêtre reprend, suivie en chœur par les chants des autres Samaritains.

En parallèle, se déploie une autre cérémonie. Un emplacement spécial est destiné à un public « VIP », face aux prêtres. Des membres de l'Autorité palestinienne y sont installés dès le début des festivités, et c'est durant 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 fonction 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 *checkpoint-s*, l'installation de postes-frontières « volants », la régulation des transports de marchandises et la circulation des équipes médicales humanitaires. Le camp palestinien est quant à lui représenté par les membres de la municipalité de Naplouse, dont le Maire et le gouverneur de la ville. Jibrîl al-Bakri, l'actuel gouverneur de Naplouse et Ghassân al-Shaqa'a, son ancien maire, sont assis aux côtés d'Ami Shafran, général de division dans l'IDF (*Israel Defense Force*)⁸¹, Kobi Shabtai, commandant de police du « district de Samarie », Nitzan Alon, officier dans l'IDF et commandant de la division de Judée-Samarie, ainsi que Yossi Dagan qui est à la tête de l'unité stratégique du conseil régional de Samarie. Des diplomates européens sont également présents.

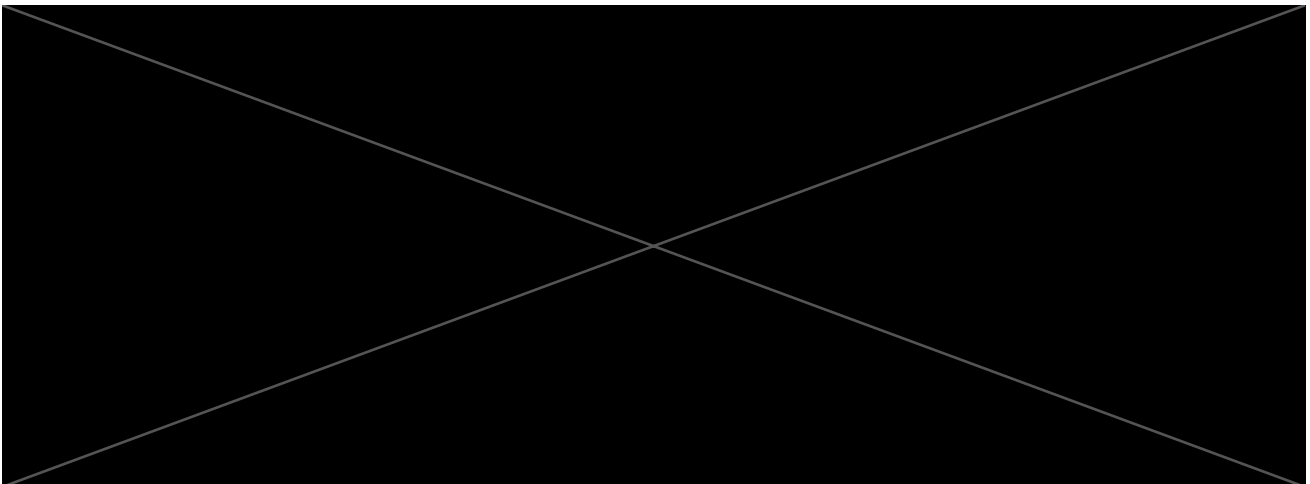


Figure 5. Des officiels de l'Autorité palestinienne serrent la main des Samaritains (source : F. Urien-Lefranc)

⁸¹ Couramment désigné par l'acronyme Tsahal (de l'hébreu, *Tsvâ ha-Haganah le-Yisrâ'êl*).

Une fois qu'ils sont tous installés, les prières se poursuivent pendant une demi-heure. Les sacrificateurs immobilisent les bêtes – ils doivent s'y prendre à plusieurs tant elles se débattent – et maintiennent leur tête contre le sol. Les aînés se rapprochent de la scène, lèvent les mains vers le ciel et les redescendent dans un mouvement vertical vigoureux. Certains tapent dans leurs mains au rythme des prières qui se fondent peu à peu dans un brouhaha ambiant. Le grand prêtre donne le signal du sacrifice. Les sacrificateurs tranchent la gorge des cinquante agneaux d'un geste rapide, de façon à sectionner dans un même mouvement la trachée, l'œsophage, la veine jugulaire et l'artère carotide en évitant soigneusement la moelle épinière. La mise à mort s'exécute sous les applaudissements et les acclamations de la foule qui se lève dans les estrades. Le sang s'écoule dans la tranchée. Les chants liturgiques reprennent et redoublent de puissance. Il est dès lors difficile de voir la scène tant les officiants forment un groupe compact. Hommes et femmes dansent et exultent de joie, tapent dans leurs mains, portent leurs mains vers le ciel, au rythme des chants. Les sacrificateurs trempent leur doigt dans le sang des bêtes immolées et se marquent le front ainsi que ceux des femmes et des enfants. Quelques uns partent enduire le mur de leur maison, généralement sous la *mezûza*⁸², afin d'en écarter le mauvais œil. Sur le site, le cortège de communiantes se meut. Tous tentent de retrouver leur famille. Toutes classes d'âge confondues, ils s'embrassent, se prennent dans les bras. L'émotion est intense, certains pleurent. Au fur et à mesure les membres rejoignent les prêtres, restés en retrait de l'autel, leur baisent les mains qu'ils portent ensuite à leur front. Les photographes, pour la plupart amateurs, se rapprochent de l'autel pour capturer ces moments d'effervescence, mais les Samaritains leur enjoignent énergiquement de reculer.

⁸² Dans le judaïsme, la *mezûza* (pl. *mezûzôt*, litt. « le montant de la porte ») est un réceptacle fixé au linteau des portes qui renferme un rouleau de parchemin, composé de deux passages bibliques (Deut. 6 : 9 et 11 : 20). Dans le samaritanisme, les *mezûzôt* prennent la forme de grandes plaques de pierre (souvent en marbre), suspendues au-dessus des portes et sur lesquelles sont gravés des versets en hébreu samaritain (essentiellement du Deutéronome, souvent il s'agit des dix commandements). Elles ont comme fonction d'apporter la protection divine sur la maison.



Figure 6. Enceinte du rituel le jour de la Pâque, photographie prise au moyen d'un drone (source : Tomer Altif photography, 2016).

La préparation de la viande

Une fois les bêtes vidées de leur sang, elles sont méticuleusement inspectées. Elles ne doivent présenter aucun défaut. La laine et la peau sont prélevées et nettoyées dans des seaux d'eau et disposées sur la grille de l'autel ; car elles appartiennent à Yahvé (Lévitique, 3 :16). La découpe de la carcasse nécessite des précautions : il ne faut briser aucun os, auquel cas la viande serait considérée impropre. On incise l'abdomen et la cage thoracique pour en extraire les entrailles (viscères, organes) qui, après leur examen, sont apportées sur l'autel pour y être brûlées avec des branches d'hysope. La grille est ensuite abondamment saupoudrée de sel. Les carcasses sont nettoyées à l'aide du tuyau d'arrosage avant d'être suspendues par le tendon gauche à un crochet situé au-dessus de la tranchée. Elles sont ensuite transpercées par une perche de bois longue de plus de deux mètres et demi, puis recouvertes de sel et d'hysope séchée, avant d'être enveloppées d'un épais fil de fer pour éviter que des morceaux ne tombent. Les épaules droites sont mises à part car elles sont réservées aux prêtres⁸³. À ce stade

⁸³ L'ajout de sel peut avoir plusieurs significations. Dans l'ancien testament, le sel représente l'alliance avec Dieu, « Sur toute offrande que tu présenteras, tu mettras du sel ; tu n'omettras jamais le sel de l'alliance de ton Dieu sur ton offrande » (Lévitique, 2 :13). D'autre part, les côtes ne doivent surtout pas être brisées, car elles représentent la vie ainsi que le sang. Cette attention particulière aux os de la victime existe aussi dans d'autres cultes. Roland De Vaux explique que dans le sacrifice *Edh-Dhiyeh* en Palestine, les os de la victime ne sont pas brisés car ils serviraient de monture à l'offrant pour entrer

de la cérémonie, la nuit est désormais tombée⁸⁴. Le seul éclairage provient des feux des fours, de petits lampadaires et de la pleine lune. Les Samaritains qui ne participent pas à la préparation des viandes, ou qui l'ont terminée, s'assoient en cercle dans l'abri et poursuivent les chants liturgiques. C'est le cas des femmes notamment, dont la seule tache de sang sur le front permet de les distinguer des visiteurs. Certaines d'entre elles apportent des plateaux garnis de *matsôt*.

21h. Les Samaritains qui portent les perches se frayent tant bien que mal un chemin dans la foule pour amener les carcasses jusqu'aux fours. Lorsqu'ils sont tous arrivés, ils se placent en cercle autour de chaque four et enfournent les perches (toujours accompagnés des chants). Les fours sont recouverts d'une toile de jute et d'un mélange de terre et de boue. La viande doit cuire pendant trois heures, et il faudra attendre minuit avant de la sortir et la manger. Progressivement, les visiteurs restés à l'extérieur sont autorisés à entrer dans l'espace-rituel au compte-goutte. Il devient vite difficile de circuler dans la foule qui se concentre autour de l'autel et des fours. Les officiants qui découpent la viande sont gênés par tout ce monde et fulminent contre les photographes qui s'approchent trop près au risque de se blesser ou de toucher la viande, ce qui la rendrait impure. Parmi ces derniers, certains s'accroupissent sur le gazon, bien qu'il soit considéré comme sacré et normalement réservé aux Samaritains. D'autres sautent même par-dessus l'autel pour éviter d'en faire le tour. Un bon nombre de visiteurs quitte progressivement les lieux, d'autres restent et assaillent les officiants de questions.

au paradis. « Dans le sacrifice pascal, les os ne seraient pas brisés pour que Dieu fasse revivre la victime, c'est-à-dire assure la fécondité du troupeau » (De Vaux, 1964 : 13-14).

⁸⁴ Lorsque le sacrifice tombe *yôm Shabbât*, l'heure du rituel est avancée pour pouvoir manger avant la tombée de la nuit.

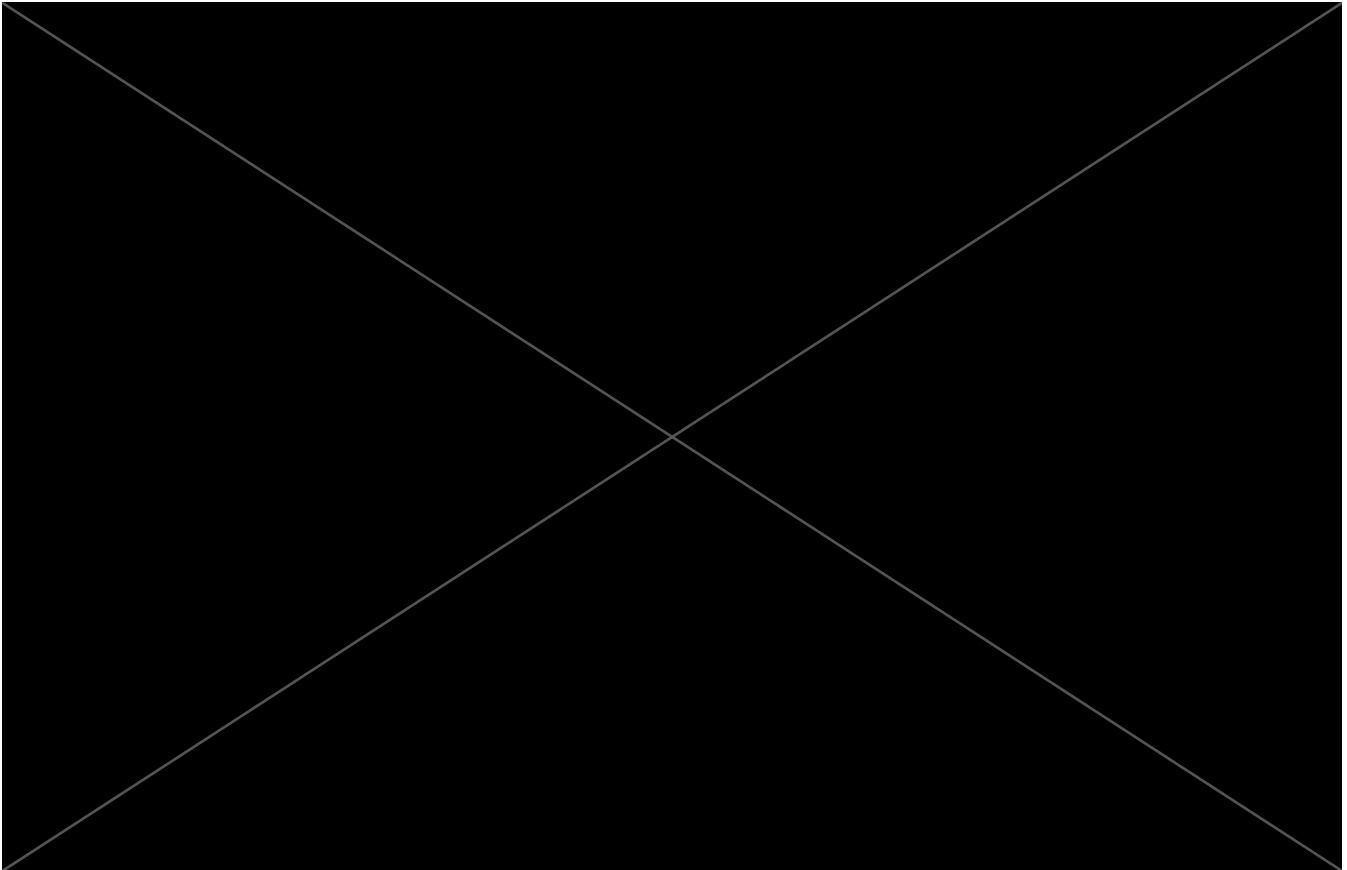


Figure 7. Autel (à gauche) et installation des carcasses dans les *zarb-s* (à droite) (source : F. Urien-Lefranc)

Le repas rituel

22h. Plusieurs Samaritains rentrent chez eux, et se réunissent en famille pendant que la viande cuit dans les fours. Les plus âgés en profitent pour faire une courte sieste. Tûfiq Kâhin m'invite chez lui. Ses fils sont également présents. L'euphorie de la cérémonie décroît. Les discussions portent sur la façon dont celle-ci s'est déroulée. Tout le monde s'accorde sur le fait qu'il y avait encore trop de touristes cette année et qu'ils étaient gênés dans leurs mouvements.

23h30, retour dans l'enceinte du rituel. Les jeunes hommes apportent de grandes planches. Ils sont rejoints par les autres membres. Les perches de bois qui contiennent la viande sont sorties des fours. Puis tous se dirigent vers l'abri. Les chants reprennent de façon très énergique et sont entrecoupés d'applaudissements. Peu de visiteurs sont restés ; seulement une dizaine de curieux ainsi que les militaires israéliens, mais tous se placent en retrait. Une fois les prières terminées, les Samaritains rejoignent la maison familiale. Ils s'attablent sur leurs terrasses ou dans les barnums, préparés et décorés pour l'occasion, et partagent la viande consacrée en famille (comprenant trois ou quatre générations). Le repas

doit être mangé rapidement, accompagné de *matsôt* et d'herbes amères ([h] *merôrîm*). La viande pascalle est considérée comme hautement sacrée. N'étant pas autorisées à en consommer, les personnes extérieures ne sont pas conviées à partager le dîner. Cette observance est en fait l'application d'une série de règles contenues dans le texte biblique (Exode, 12 : 43-51) qui expliquent qu'aucun hôte étranger au peuple d'Israël ne peut participer au festin de la Pâque. Tous les restes de viande consacrée sont brûlés avant l'aurore.

1.2. Hag ha-matsôt (« La fête des pains sans levain »)

« Le premier mois, le quatorzième jour du mois, au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du vingt et unième jour. Pendant sept jours, il ne se trouvera point de levain dans vos maisons ; car toute personne qui mangera du pain levé sera retranchée de la congrégation de Yisrâ'ël, qu'il soit un étranger ([h] gêr) ou un natif ([h] 'ezrâh⁸⁵) de Yisrâ'ël »

(Exode 12 : 18-19)

La « fête des pains sans levain » commence dès le coucher du soleil qui suit le sacrifice et dure ensuite sept jours. Durant cette semaine, la quiétude reprend à nouveau son cours dans le village. Le temps est rythmé par les prières quotidiennes à la synagogue et par les visites chez les uns et chez les autres. Les Samaritains continuent à manger les *matsôt* et à proscrire tout aliment *hamêts*. Dans les jours suivant le sacrifice, un tournoi de football est traditionnellement organisé, faisant s'affronter les garçons de Holon et de Kiryat Lûzah. Plusieurs matchs, répartis selon les classes d'âge, se déroulent sur toute une journée. Alors que les rites sont plutôt centrés sur la famille élargie et renforcent les rapports intra-claniques (à travers la préparation des *matsôt*, les visites aux anciens durant la matinée, le partage d'un mouton par famille, etc.), le tournoi de foot apparaît comme une façon – assez ingénieuse – de

⁸⁵ Il s'agit du mot à partir duquel est fondé le terme « citoyen » en hébreu moderne.

matérialiser les tensions qui peuvent exister entre jeunes de Holon et du mont Garizim et de créer du lien social entre eux.

La fête des *matsôt* ([h] *hag ha-matsôt*) s'achève le vingt-et-unième jour de *nisân* par le premier pèlerinage de l'année liturgique. À deux heures du matin⁸⁶, tous les hommes, habillés de leurs longues robes blanches, se rendent à la synagogue, retirent leurs chaussures et y prient en direction du mont Garizim. Puis, à quatre heures du matin, au rythme des chants liturgiques, ils suivent les prêtres en direction des lieux sacrés ; les sept stations situées à quelques minutes à pied du village. Sur chacun de ces sites, le grand prêtre brandit les rouleaux de la Torah devant sa congrégation. Dès l'âge de trois ans, les jeunes garçons participent au pèlerinage. Quelques photographes sont présents mais nettement moins que pendant le sacrifice. Vers six heures, les femmes les rejoignent au sommet.

Après le sacrifice, l'effervescence est retombée et le village est très calme. Excepté quelques enfants qui jouent dans la rue, on ne voit quasiment personne. Jinan Altîf déclare qu'elle est ravie que tout soit redevenu comme avant. « La cérémonie était très fatigante pour moi, pour les femmes en général. Tous ces préparatifs et tout ce monde. Je n'aurais jamais imaginé que ça puisse être comme ça ». Elle est interrompue par Maya, sa belle-mère : « Et encore cette année, ils n'étaient pas très nombreux. Les Palestiniens sont moins venus. L'année dernière, ils étaient 10.000 ! Tu te rends compte, alors que nous ne sommes que 700. La situation était vite devenue ingérable. Nous avons dit aux Israéliens : plus jamais ça ! » Je leur demande s'il y avait des visiteurs lors du pèlerinage : « Uniquement quelques journalistes lorsque les hommes sont montés. Mais pas pour nous, ils ne sont pas restés jusqu'à six heures du matin dans le froid. Moi-même je ne suis restée qu'entre un quart d'heure et une demi-heure. Les hommes restent jusqu'à huit heures. »

Mont Garizim, avril 2011

Le pèlerinage clôt la période de festival (comprenant *Pessah* suivie de *Matsôt*). Le lendemain du rituel, les Samaritains de Holon rentrent dans leur quartier en Israël. Je n'ai pas pu assister à cette dernière cérémonie. Le *checkpoint* du village, normalement ouvert pendant

⁸⁶ Il est arrivé que le grand prêtre décide de modifier l'heure du pèlerinage pour des raisons climatiques (comme en 2003 où il pleuvait beaucoup).

la nuit du rituel samaritain était fermé, sans que les Samaritains ne le sachent. J'ai donc été bloquée sur la route du village avec des journalistes palestiniens qui essayaient eux aussi de le traverser. Les militaires israéliens ayant refusé de nous ouvrir, nous avons pris un taxi dans le but de traverser le *checkpoint* de Huwarra, normalement ouvert, pour accéder au village d'un autre côté. Mais le chauffeur de taxi palestinien, trop effrayé de prendre cette route bordée de colonies et à une heure si tardive, refusa de nous y conduire. Nous finîmes par abandonner et par rentrer chez nous. Dans la nuit, deux colons, qui s'étaient rendus, sans l'autorisation nécessaire, au puits de Jacob situé en face du camp de Balata et à quelques kilomètres du passage d'Huwarra, étaient tués par un officier de police palestinien.

1.3. Répéter le geste, perpétuer la tradition, transmettre la religion

Pessah est un événement liturgique central qui marque le début d'une nouvelle année rituelle. Rite obligatoire dans le samaritanisme, son accomplissement demeure l'un des piliers de la religion. La fête est toujours célébrée au printemps – ancré dans une symbolique de la renaissance, d'un renouveau – et au mois de *nisân*, premier mois d'une nouvelle année. Moment de célébration des clans et de transmission des traditions religieuses, le rituel samaritain joue un rôle essentiel dans la cohésion sociale de la communauté en ce qu'il suscite le rassemblement de tous les membres du groupe autour du mythe d'origine.

Halbwachs présente le rite comme « l'élément le plus stable de la religion, puisqu'il ramène à des opérations matérielles constamment reproduites, et dont les rituels et les corps de prêtres assurent l'uniformité dans le temps et dans l'espace » (1994 [1925] : 217-218). 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 l'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*). De surcroît, dans le samaritanisme comme dans le judaïsme, la Pâque est composée de temporalités multiples. Elle comporte une dimension eschatologique intrinsèque. Par la lecture des prières, elle est à la fois le lieu de la transmission des origines et de l'eschaton (la fin, la destinée). Ainsi, la fête établit un lien avec le futur eschatologique car elle annonce la Rédemption et l'ère messianique à venir. 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] *yôm nâqâm*). Se souvenir est d'ailleurs

un commandement imposé par la Torah. « Le verbe *zakhar* dans ses diverses conjugaisons apparaît dans la Bible pas moins de cent soixante-neuf fois ; généralement il a Israël ou Dieu pour sujet, car la mémoire leur incombe à l'un et à l'autre. (...) Israël reçoit l'ordre de se souvenir et même l'adjure-t-on de ne pas oublier » (Yerushalmi, *op. cit.* : 21). La Torah indique donc comment les Israélites et leurs générations futures devront se remémorer. Toutes les générations devront répéter le même rite, reproduire les mêmes gestes, car ce jour doit être considéré comme un « mémorial » : « Ce jour-là vous servira de mémorial. Vous ferez ce pèlerinage pour fêter le Seigneur. D'âge en âge – loi immuable – vous le fêterez » (Exode, 12 : 14). Au-delà de ces injonctions bibliques, le rapport des rituels juifs et samaritains au temps témoigne d'un « surinvestissement du passé comme lieu d'inscription identitaire » (Nizard, 2004 : 93).

À l'instar du judaïsme, le samaritanisme considère que les sacrifices sont temporairement interdits en l'absence de Temple ; le sacrifice de la Pâque constitue donc une exception à la règle (puisqu'il est même obligatoire). Les Juifs orthodoxes continuent de réciter la prière de la *Amidah* qui contient des références à la restauration des sacrifices dans le Temple reconstruit (Wigoder et Goldberg, 1996 : 896)⁸⁷. Seules des représentations symboliques du sacrifice ont été conservées dans le judaïsme, chacune d'elles effectuant des correspondances précises aux récits mythiques. Ainsi, c'est à travers le *Séder* ([h] « ordre ») qui désigne à la fois le geste de manger, la lecture de la Haggada et l'ordre du déroulement du rituel, que la mémoire est réactualisée pendant la Pâque. Six aliments-symboles sont mis en scène et ritualisés. Ils ont pour vocation de rappeler et de transmettre l'oppression vécue par les Hébreux. L'un d'entre eux, la [h] *zero'a*, un os de poulet ou d'agneau, incarne le *qorbân ha-Pessah* ; le « sacrifice de la Pâque ». Cet os ne doit pas être consommé le soir du rituel. D'autres ingrédients représentent la vie des Israélites en Égypte. Les [h] *merôrîm*, « les herbes amères » (en général de la laitue) font référence à l'amertume éprouvée. Le [h] *harosset*, une pâte brunâtre composée de pommes, de dattes, d'amandes, de noix et de cannelle baignées dans du vin rouge, rappellent le mortier avec lequel les ancêtres fabriquèrent les briques pour les Égyptiens. Le vin rouge est une référence au sang versé par la mort des nouveaux-nés suite à l'ordonnance du pharaon. Le [h] *korpas* (« verdure ») est représenté par le persil, le céleri ou le radis que l'on trempe dans de l'eau salée en souvenir des larmes versées. Puis, trois *matsôt* rappellent que les Hébreux étaient partis d'Égypte à la hâte sans que la pâte du pain n'ait eu le temps de lever. Enfin, la [h] *beitsah*, un œuf dur, commémore un tout autre

⁸⁷ Ces mentions ont été supprimées par le judaïsme réformé.

évènement de l'histoire juive, la destruction du Temple de Jérusalem. Les officiants séfarades entonnent cette phrase (le [h] « *etmol* ») alors qu'une femme fait tourner le plateau de Sêder au-dessus des têtes : « Hier nous étions asservis, aujourd'hui nous sommes affranchis. Aujourd'hui, nous sommes ici, l'année prochaine en terre d'Israël, nous serons hommes libres ». Yerushalmi présente le *Sêder* comme « l'accomplissement symbolique d'un scénario historique (...) au sein duquel le geste se joint à la parole moins pour aiguillonner le souvenir que pour fondre le présent dans le passé » (1984 : 60).

Si le judaïsme a construit un système codifié de symboles permettant de commémorer et de transmettre le mythe d'origine, la Pâque samaritaine n'a pas suivi la même évolution, puisqu'il s'agit dans le rituel de faire *mimèsis* du sacrifice – au sens platonicien et aristotélicien – dans lequel « le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action (...) » (Ricoeur, 1983 : 122). Le rituel samaritain consiste à faire surgir la mémoire du mythe des origines tel qu'il est raconté dans la Bible. Bien plus que la victime et le sacrifiant, c'est le passé qui est sacralisé.

Lorsque je demandais aux Samaritains pourquoi ils utilisent tel ou tel ingrédient ou bien pourquoi ils se marquent de sang, tous me répondaient : « *On le fait car c'est écrit ([h] kâtûv) dans la Torah, ça n'a pas d'autre signification* ». Porter un bâton, une robe blanche, sacrifier un mouton, laver la carcasse, l'enduire de sel, etc. n'auraient, pour les officiants, d'autre fonction que de respecter les injonctions et de « faire mémoire » ? C'est moins le contenu sémantique qui importe par rapport à l'action de répéter – envisagée par les Samaritains au sens de *perpétuer* – une gestuelle (et l'appareillage symbolique qui l'accompagne). Ce respect méticuleux de la praxis est hautement fondamental puisqu'il inscrit chaque membre, corporellement, dans une généalogie mythique. En cela, la performance réaffirme le caractère exceptionnel du rituel, à la fois hors du commun et hors du temps.

Tûfîq tient l'habit de cérémonie de son frère Ibrâhîm entre ses mains ; il l'inspecte méticuleusement. « Il vient d'arriver, c'est un tailleur de Naplouse qui l'a confectionné. Regarde comme il est beau ! ». Le tissu blanc est en effet très fin et la ceinture est même brodée de fils dorés. Il me tend ensuite un autre tissu en soie verte. Je lui demande si les couleurs ont une signification : « Il n'y en a pas, tout ça n'a aucune signification. Mais c'était les habits que portaient les israélites lorsqu'ils ont fui l'Égypte. Les mêmes, exactement les mêmes ! ».

Chez Tûfîq Altîf. Mont Garizim, le jour de la Pâque

Cette restitution d'un passé lointain, tel que les Samaritains se le représentent, est mise en scène notamment par les habits liturgiques. Ceux-ci possèdent un rôle fondamental dans la Pâque samaritaine. Plusieurs semaines avant la cérémonie, les officiants passent des commandes auprès de tailleurs naplousis. Lorsqu'ils reçoivent leurs habits, ils les montrent aux autres, les comparent, se complimentent. La cérémonie ne commence qu'à partir du moment où tous les Samaritains sont habillés pour le rituel. 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. Car puisqu'ils sont vêtus de la même façon – selon leurs représentations – ils deviennent presque *semblables* et attestent de la stabilité du rituel. Avoir conservé le rite dans un état plus proche des temps anciens qu'il n'est pratiqué lors de la Pâque juive est perçu par les Samaritains comme la confirmation de leur statut de « gardiens de la tradition ».

Après le sacrifice, les visiteurs s'attroupent autour des Samaritains pour leur poser des questions. Un jeune juif s'exclame : « Nous faisons le même rituel avant. Pour que les Juifs puissent faire le sacrifice à nouveau, il faudrait que l'on reconstruise le second Temple à Jérusalem. Dans le cas contraire, il n'est pas légitime (kashêr) ». Mais le Samaritain lui répond « Nous n'avons pas de temple, et pourtant on fait quand même le sacrifice ! Le temple, c'est le chant du grand prêtre » ([h] Bêt ha-miqdâsh zeh ha-shîr shel ha-Kohên ha-Gâdôl).

Dans l'espace du rituel. Le jour de la Pâque samaritaine.

Si le temple est le lieu des choses sacrées, c'est aussi le cas pour les chants des prêtres. D'ailleurs, l'agneau n'arrive pas sacré sur le lieu du sacrifice, il le devient grâce à la lecture des *tefilah*-s. Les prières commémorent elles aussi le passé mythique. Elles permettent ainsi de transmettre l'histoire des Samaritains aux plus jeunes de la communauté.

1.3.1. Sacrifier pour transmettre

Si la Pâque samaritaine a pour vocation première de reproduire un rituel ancestral, cela ne signifie pas qu'elle soit vidée de tout système de symbolisation. L'agneau représente le renouvellement, le début d'un temps nouveau. Il est dit de sa viande qu'elle est la meilleure de toutes, que le mode de cuisson dans les [a] *zarb*-s lui prodigue une tendresse inégalée. La

quantité de viande produite à l'issue du rituel reflète l'émancipation sociale et économique de la communauté. Le sang est ancré dans un système complexe de délimitation entre le pur et l'impur. Le sel est considéré comme une substance permettant de purifier les viandes et de protéger les officiants du mauvais sort⁸⁸. Ingrédient hautement symbolique, il est associé à l'alliance entre Dieu et les Israélites. Les *matsôt* commémorent les difficultés vécues et encore à venir. Sa confection s'inscrit dans un temps long, le temps de pétrir et de malaxer. Elle participe à la cohésion familiale et à la transmission des gestes qui entourent le rituel. La préparation de la nourriture par chacun des membres permet « son inscription dans le collectif c'est-à-dire dans le corps social. Quand les femmes pétrissent de la pâte ou confectionnent des gâteaux, elles pétrissent et confectionnent également du symbole et du sens » (Kanafani-Zahar, Mathieu, Nizard, 2007 : 12). L'acte de manger la viande consacrée est un acte de partage intrafamilial, mais, en se déroulant sur la terrasse – c'est-à-dire à l'extérieur de la maison – il invite à la commensalité.

Les femmes, en retrait de la scène sacrificielle⁸⁹ possèdent un rôle dans la transmission des traditions culinaires ; elles enseignent aux enfants, filles et garçons, à préparer les *matsôt* et le repas accompagnant la viande. En outre, la répartition systématisée des tâches, selon les sexes et les classes d'âge, dans les préparatifs et lors du rituel réordonne la structure familiale et les distinctions entre les hommes, les femmes et les enfants.

Ce sont vers les enfants que sont explicitement adressés nombre de gestes et de symboles. Ceux-ci ont une place centrale dans la vie communautaire et religieuse. Tout d'abord, ils apprennent très jeunes les éléments du culte. L'apprentissage du texte sacré rédigé en hébreu samaritain a lieu dès trois ou quatre ans, et doit aboutir entre cinq et dix ans, lors du rite de passage appelé *hetimat Tôrah*⁹⁰. Si l'âge n'est pas fixé, l'enfant qui acquiert une connaissance de la lecture jeune fait honneur à sa famille. Les compétences des jeunes enfants m'était ainsi souvent présentée, on leur demandait de s'exercer à la récitation devant moi et leur exécution était une marque de fierté. Considérés comme des membres à part entière de la communauté dès leur naissance, les enfants doivent très tôt obéir aux [h] *mitsvôt*

⁸⁸ C'est également le cas dans le judaïsme et dans de nombreux systèmes de croyances en Méditerranée où le sel est couramment utilisé comme une protection contre le mauvais œil.

⁸⁹ Contrairement au sacrifice musulman de l' *'ayd al-kabîr* analysé par Brisebarre (1998, 1999), où les femmes recueillent les viscères, le sang, tannent la peau et récupèrent couramment certaines substances pour des pratiques thaumaturgiques.

⁹⁰ Pour plus de détails, se reporter aux annexes.

(« commandements »). Par exemple, durant la journée de Kîppûr⁹¹, les tout-petits participent au jeûne dès qu'ils sont sevrés de leur mère. Un membre me racontait à quel point c'était un moment difficile pour eux : « *ils pleurent toute la journée, c'est très dur à supporter. La seule chose positive c'est qu'au moins ils s'en souviennent. Lorsque je demande à ma nièce de quatre ans : "tu veux faire Kîppûr", elle me répond tout de suite "non !"* ». Lors de la Pâque, les jeunes – les garçons surtout – participent pleinement au rituel. Ils se rendent à la synagogue trois fois par jour, accompagnés de leur père et de leurs oncles. Ils restent ensuite à proximité des sacrificateurs et, pour les plus grands, leur prêtent main-forte. Les plus jeunes étaient souvent assis sur les genoux des prêtres qui leur expliquaient le déroulement du sacrifice et leur narraient des récits issus de la tradition orale.

La transmission lors de *Pessah* est une injonction biblique : « Quand vos fils vous diront : qu'est-ce que ce rite que vous faites ? Vous direz : c'est le sacrifice de la Pâque pour le Seigneur (...) » (Exode, 12 :26) ; « Alors quand ton fils te demandera demain : pourquoi cela ? Tu lui diras : (...) » (Exode, 13 : 14) ; « Tu transmettras cet enseignement à ton fils ce jour-là : (...) » (Exode, 13 :8). Sean Ireton rapporte les propos d'un père de famille samaritain : « Tu dois penser que nos prières sont atroces, que nos voix sont trop fortes. Mais c'est fait exprès pour que les enfants puissent apprendre par cœur même s'ils ne comprennent pas. Notre religion est centrée sur les enfants. Par exemple, un enfant ne pourra pas oublier ce qui s'est passé hier pendant le sacrifice » (Ireton, 2003 : 25).

Aux yeux des Samaritains, la perennité d'un rituel si ancien passe obligatoirement par ces modalités de transmission très soutenues. C'est aussi une période où l'on se raconte les récits d'une mémoire collective plus récente. On se remémore les temps difficiles ; lorsque l'accès au mont Garizim avait été interdit à ceux de Holon (Cf. infra, p. 208-209) et les pèlerinages d'antan, quand tous les membres installaient des tentes au sommet de la montagne. Ce faisant, la Pâque s'insère dans une économie d'imprégnation du religieux (tant de l'orthopraxie que des mythes) qui n'est d'ailleurs pas uniquement tournée vers les membres de la communauté, mais aussi vers les visiteurs, qui assistent au sacrifice. Elle consiste en un « spectacle total où le groupe raconte son histoire, où il met en scène les rapports qu'il régleme entre les sexes, entre les générations, entre les individus et la collectivité, les relations qu'il entretient au-dedans, dans son intimité, et celles qui le lient au dehors, avec l'autre, toutes valeurs sociales et morales incarnées dans des comportements

⁹¹ *Yôm Kîppûr* – appelé *yôm Qîbbûr* en hébreu samaritain – (le jour du grand pardon) est une fête importante dans le judaïsme et le samaritanisme. Les fidèles sont soumis à un jeûne d'une journée (à partir de treize ans dans le judaïsme).

alimentaires dont le message s'adresse tantôt à l'enfant observateur et récepteur de ses valeurs, tantôt à l'individu auquel le groupe distribue ainsi son statut, ou au divin auquel la communauté sollicite sa place dans l'univers » (Bahloul, op.cit. : 33).

Enfin, la cérémonie samaritaine est indiscutablement un moment de célébration des clans agnatiques. Lorsque les hommes se rendent ensemble, selon leur origine clanique dans les maisons des prêtres durant la matinée qui précède la cérémonie, ils réaffirment leur inscription dans une lignée commune et les distinctions qui régissent l'organisation sociale. L'exécution du sacrifice intervient alors comme une façon de reproduire l'action des ancêtres au moyen de la répétition d'une gestuelle codifiée ; répétition qui acquiert pour les participants une efficacité en elle-même. Si le sacrifice samaritain est souvent réduit par les officiants et les commentateurs extérieurs à l'exécution fidèle des prescriptions bibliques, il n'en constitue pas pour autant un modèle fixe qu'il s'agirait simplement de reproduire. Il est au contraire mouvant, car soumis à des réinterprétations permanentes, en fonction du contexte politique et social dans lequel se place la communauté. C'est cette complexité créatrice de sens et de symboles, que le prochain chapitre s'attachera à analyser.

1.4. La dimension collective du sacrifice. Innovations et réordonnements

En Avril 1907, l'américain William E. Barton assiste à la Pâque samaritaine et publie une description détaillée : « À la fin des prières sept agneaux étaient amenés. Il s'agissait uniquement de mâles dans leur première année. Tous furent examinés méticuleusement par deux hommes, l'un était prêtre, l'autre séculier. Ils ont remarqué qu'un agneau avait une oreille déchirée et il fut rejeté. Puis, au signal, les six agneaux furent égorgés, les gens chantaient à l'unisson, "il n'y a qu'un seul Dieu !" C'est un prêtre et un séculier qui effectuèrent le sacrifice, et un troisième homme récupérait le sang dans une jarre, puis se hâtait vers le campement, où chacune des quarante tentes était maculées de sang »⁹²

Barton, 1908 : 3

⁹² Je traduis de l'anglais.

La lecture des récits des voyageurs occidentaux du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle met en évidence les innovations opérées dans le rituel de la Pâque. Par exemple, l'application du sang ([h] *dam*) de l'agneau pascal sur le front est une pratique récente. Celle-ci s'appuie sur un passage biblique dans lequel Dieu demande aux Israélites de tâcher leur maison du sang de l'agneau afin qu'il épargne leurs premiers-nés. « Vous prendrez une touffe d'hysope, vous la tremperez dans le sang du bassin, vous appliquerez au linteau et aux deux montants le sang du bassin » (Exode, 12 : 22). Le sang du sacrifice appliqué sur les linteaux de leurs portes permettait de les distinguer des égyptiens afin d'épargner leurs premiers-nés. Conformément au texte, jusqu'à une époque récente, seules les tentes étaient ointes du sang sacrificiel. Son application sur le front n'est d'ailleurs pas mentionnée dans la Torah⁹³. Il est néanmoins dit que Moïse oignit de sang consacré le lobe de l'oreille droite d'Aaron, le pouce de sa main droite et le gros orteil de son pied droit. Aaron fit le même geste avec ses fils (Lévitique 8 : 23-24) (Goldberg, 1996 : 919). Selon mes observations, tous les membres de la communauté – hommes, femmes, enfants, sans distinction d'âge – s'appliquent mutuellement une goutte de sang rouge vif sur le front. En même temps qu'elle a comme fonction de protéger les membres, la tache de sang exprime l'appartenance au groupe, elle marque la distinction entre Samaritains et visiteurs. Les observations d'Anne-Marie Brisebarre concernant les représentations du sang dans le sacrifice musulman s'appliquent au rituel samaritain :

« Le sang est une substance ambiguë, maîtrisée par la consécration à Allâh. Il est bénéfique, d'une extrême pureté et imprégné de baraka quand il coule de la gorge de la victime sacrificielle ; mais il est maléfique, impur et dangereux dès qu'il touche le sol où il devient la part des jnûn. Cette ambiguïté explique les différences dans le traitement du sang juste après l'égorgeage. D'une part, on constate le strict évitement des hommes qui font disparaître par des ablutions toute trace de sang sur la gorge de la victime avant d'en entreprendre le dépouillement (Bel, 1932 : 109, note 2) ; pendant cette opération ils se gardent bien de marcher dans les flaques sanglantes et interdisent aux femmes de les enjamber. Pourtant c'est souvent aux femmes qu'est confiée la tâche de faire disparaître le sang de l'espace sacrificiel en le diluant dans l'eau purifiante après l'avoir saupoudré de sel protecteur. D'autre part, dès que le couteau a entaillé la

⁹³ L'application de sang sur les murs extérieurs d'une maison ou sur les poignets ou fronts de membres de la famille, en particulier les enfants, existe aussi dans des rites musulmans.

gorge de la victime, des femmes recueillent dans une louche ou une assiette un peu de ce sang vif et pur ; elles en apposent une goutte sur le front des assistants, sans oublier l'enfant nouveau-né et la jeune fille à marier ; puis elles en induisent le linteau de la porte ou laissent l'empreinte, khomsa, de leur main droite trempée dans le précieux liquide sur le mur de la maison pour la protéger du mauvais œil (Ben Abdallah, 1988, 125) » (Brisebarre, 1999 : 110).

Cette ambiguïté est présente dans le samaritanisme où le sang est perçu à la fois comme impur (celui des menstruations par exemple) et comme éminemment pur (celui des bêtes sacrifiées) ; dans ce dernier cas, il est versé jusqu'à l'autel (par le biais de la tranchée). Dans la Torah, le sang possède une fonction vitale (« la vie de la chair est dans le sang », Lévitique : 17, 11), sa consommation est rigoureusement interdite dans le samaritanisme, comme dans le judaïsme. Lors du sacrifice, le nettoyage de la carcasse est donc exécuté avec minutie. C'est seulement vidée de son sang et salée que la viande devient *kashêr*.

1.4.1. Un *qorbân* collectif ?

Selon les témoignages de Samaritains recueillis sur le terrain, la fonction du sacrifice repose sur la réaffirmation du lien qui les unit à Dieu, mais également sur la production d'une sociabilité entre le groupe de Holon et celui de Garizim et, plus largement, entre membres de la communauté et visiteurs extérieurs. Sa dimension religieuse était facilement passée sous silence tant elle semblait évidente aux yeux de mes interlocuteurs, au profit de sa dimension sociale et festive. On me tenait couramment ces propos : « *Oui bien sûr ([h] kên betâh), c'est l'une des fêtes les plus importantes du calendrier. Justement comme c'est obligatoire pour tous les Samaritains de venir sur le mont Garizim, c'est une période de fête car nous sommes tous rassemblés, ensemble. Les Samaritains mais aussi des Palestiniens, des Israéliens et des gens du monde entier* ». D'autres officiants désignaient aussi la cérémonie comme un moment propice pour susciter des alliances matrimoniales en ce qu'elle favorise les rencontres entre les plus jeunes.

La participation de tous les pères de famille à l'exécution du sacrifice est une innovation récente. Jusque dans les années 1950, seuls un prêtre et un boucher séculier (non issu du clan Kâhin) immolaient le chiffre symbolique de sept agneaux (comme en témoigne le texte de Barton, cité plus haut). L'origine de cet ajustement est très certainement de nature

économique : la prospérité de la communauté permet aujourd'hui à ses membres d'acheter un agneau par famille (soit environ cinquante) – ce qui n'était pas le cas au début du XX^e siècle – conférant ainsi une dimension collective à l'acte de sacrifier. L'élargissement de la fonction de sacrificateur à tous les membres de la communauté rapproche le rite samaritain de l'*'ayd al-kabîr* où s'effectue en même temps acte personnel et rituel collectif « par son accomplissement au même moment par l'ensemble de la *umma* : l'*'ayd al-kabîr* engage d'abord chaque foyer, mais il est aussi vécu de façon communautaire au sein du village en milieu rural ou du quartier dans le contexte urbain » (Brisebarre, 1999 : 94).

J'accompagne Khader et Katya dans la maison familiale. Comme à son habitude, la grand-mère de Khader nous a préparé du thé, elle insiste pour que nous mangions des pâtes qu'elle a cuisinées avec de l'agneau. Khader m'explique que la viande du village est « la meilleure » car elle est toujours très fraîche. « C'est mon père qui a abattu l'agneau ce matin, il y retourne tout à l'heure, si vous voulez, Katya et toi pourrez venir regarder ». Quelques minutes plus tard, Ridwân, le père de Khader entre dans la pièce. Il est l'un des bouchers de la communauté. Il répond de manière très enthousiaste à nos questions. Puis, il nous invite à assister à l'abattage d'un mouton selon les règles de la kashrût samaritaine dans un lieu prévu, situé à quelques mètres de sa maison, entre le champ où pâturent les moutons et un petit local préfabriqué au sein duquel est découpée la viande. Khader s'assoit sur l'animal pour le maintenir au sol, immobile. Il tient ses deux pattes avant. Le boucher tranche la gorge du mouton avec un couteau bien aiguisé, semblable à celui utilisé pour le sacrifice. Le sang s'écoule abondamment sur le sol en terre battue. La suite de l'opération doit être précise car la moelle épinière doit rester intacte. Le boucher tranche méticuleusement les veines jugulaires, mais la section de la carotide pose problème. Pour en venir à bout, il tord le cou de la bête (on entend un craquement) qui se débat de tout son corps. Sans nous regarder, Khader s'écrie : « Le mouton est déjà mort, ce sont juste des mouvements réflexes ! ». Les deux hommes se lèvent, laissant l'animal encore remuant au sol. Puis, ils le traînent jusqu'au local préfabriqué. Khader nous dit que le sang doit être impérativement nettoyé. Katya ne veut pas rester sur les lieux et préfère rentrer. J'ai la sensation que l'ambiance est pesante mais peut-être est-ce juste parce que les hommes s'affairent autour du mouton.

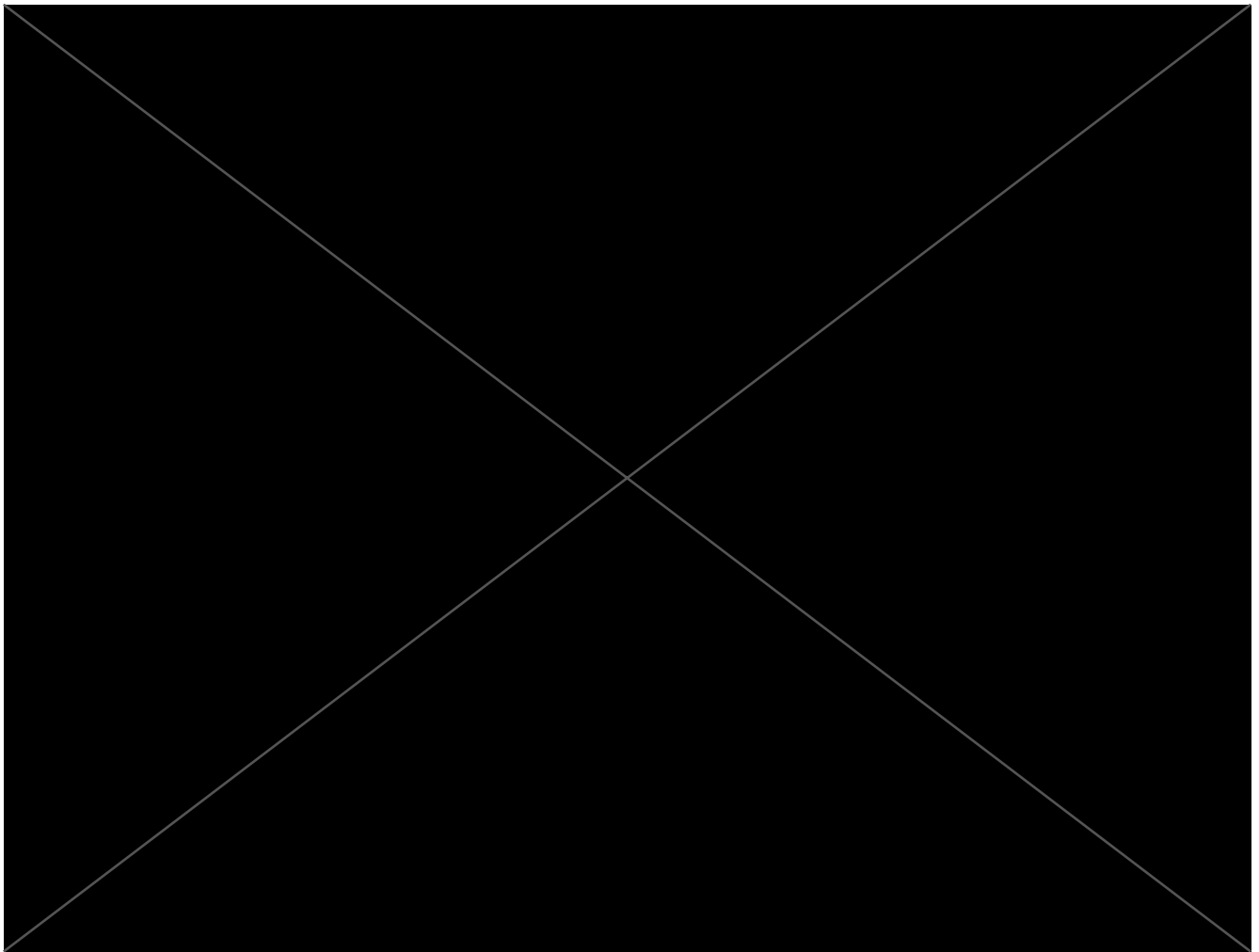


Figure 8. Abattage d'un mouton (source : F. Urien-Lefranc)

Fanny – « Es-tu le seul boucher de la communauté habilité à abattre les animaux ?

Ridwân – Nous sommes trois ou quatre à connaître les règles pour le faire.

Il me confie : « Mais aujourd'hui à cause du sacrifice, tous les autres Samaritains le font aussi. Ils pensent connaître les règles de la kashrût, mais ils se trompent ! C'est très compliqué à apprendre. Moi, il m'a fallu des années pour pouvoir abattre un animal selon les règles ». Il s'exaspère, « maintenant pendant la Pâque, tout le monde croit qu'il peut sacrifier les agneaux. C'est très mauvais. Avant, seul un prêtre et un boucher spécialisé, comme moi, étaient autorisés à faire le sacrifice ».

Mont Garizim, avril 2011

Comme l'exprime Ridwân Altîf, le passage d'un boucher qualifié à une collectivité de sacrificateurs pendant le rituel a lissé les hiérarchies sociales et sacerdotales⁹⁴. Ce nivellement est représentatif de la restructuration de la stratification sociale qui prévalait jusqu'au milieu du XX^e siècle, basée sur des statuts spécifiques accordés selon l'appartenance clanique. C'est particulièrement le cas vis-à-vis du statut des prêtres ([h] *kohânîm*), tant dans le domaine religieux que politique. Jusqu'alors, les prêtres avaient comme fonction de représenter la communauté à l'extérieur : le grand prêtre était en contact direct avec les pouvoirs locaux, l'administration ottomane puis britannique⁹⁵. Il était en charge des affaires religieuses et de statut personnel de la communauté. Pour leur permettre de se consacrer pleinement à ces fonctions ainsi qu'à l'étude des textes, les *kohânîm*-s étaient entretenus financièrement par les autres membres – ou au moins le grand prêtres dans les moments de grande carence. Cette rétribution a été abolie au début du XX^e siècle en raison des difficultés économiques rencontrées par la communauté. Il est significatif que les Tsedâka aient pu s'attribuer le pouvoir sacerdotal lors de leur installation à Holon dans les années 1950⁹⁶, bien que cela ait suscité des débats virulents. On verra par ailleurs que des membres d'autres clans s'adonnent aujourd'hui à des pratiques magiques et thaumaturgiques alors que celles-ci étaient initialement réservées aux prêtres. Enfin, les *kohânîm*-s ne possèdent aujourd'hui aucun privilège particulier. De même, leurs prescriptions en matière de légalité religieuse suscitent parfois des critiques de la part d'autres Samaritains et ne sont pas toujours respectées. Le clan Kâhin est aussi moins représenté dans les comités politiques, dont les membres sont élus démocratiquement par suffrage, et dans lesquels les Kâhin-s ne peuvent accéder au poste de secrétaire⁹⁷. Le grand prêtre a désormais plus une fonction et une autorité symbolique qu'un réel poids dans les décisions prises collectivement. D'une manière générale, l'acquisition de pouvoir est aujourd'hui moins relative au statut conféré par l'appartenance clanique que par une forme de charisme individuel (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 281). Le même mécanisme d'aplanissement des statuts entre prêtres et non-prêtres a lieu lors de la Pâque : alors que le rituel instituait une démarcation des rôles sociaux dans le passé, c'est désormais la communauté toute entière qui joue le rôle d'intermédiaire avec le divin, devant un parterre de visiteurs de toutes religions et nationalités confondues, témoins de cet accomplissement. Bien

⁹⁴ Le samaritanisme ne distingue pas l'abattage sacré (lors du sacrifice) de l'abattage profane (pour la consommation quotidienne), comme c'est le cas dans le judaïsme.

⁹⁵ Cette fonction lui était assignée par le système des *millet*-s.

⁹⁶ Cf. *infra*, p. 216

⁹⁷ Ce qui peut paraître paradoxal puisque les comités ont été créés en remplacement des [a] *mukhtâr* (« chef administratif » d'une communauté) dont la fonction revenait toujours au grand prêtre.

qu'en retrait, les femmes sont présentes sur le site du rituel (ce qui n'était pas le cas dans les années 1950⁹⁸). La confection récente d'habits de couleur blanche vise à manifester leur appartenance au groupe.

Ainsi, la configuration du rituel contribue à différencier les Samaritains – vêtus d'habits blancs, d'un couvre-chef et marqués de sang sur le front – par rapport aux autres. Dans le discours qu'il tint devant les étudiants étrangers, Benyâmîm expliquait la façon dont les habits blancs, qu'il qualifiait de « lumineux », distinguent les officiants du public, vêtu de couleurs sombres, et les placent sur un piédestal. Subtilement, le dispositif met en scène la distinction entre le pur – représenté par les Samaritains, seuls autorisés à consommer la viande sacrificielle – et l'impur – les spectateurs, dont le contact avec la viande la rendrait impropre à la consommation. Ce ré-ordonnement symbolique tend à sacréaliser la communauté dans son ensemble. Il n'y a donc pas d'invitations à partager le repas rituel avec des personnes extérieures comme on peut le voir dans d'autres contextes⁹⁹, car il leur est interdit de consommer la viande consacrée. Cette mise en valeur de la communauté, comme un collectif transcendant toutes distinctions, peut parfois entrer en tension avec la promotion des identités claniques incarnées dans l'acte sacrificiel, comme le montre le témoignage de Ridwân Altîf. D'un point de vue interne, le rituel réordonne les différences entre lignages, mais sur une échelle plus large, il trace une limite entre la communauté et les autres (par des signes physiques tels que la tâche de sang sur les visages des officiants, l'autorisation symbolique de consommer la viande, etc.). En conséquence, il redéfinit l'espace sacré et interne – représenté symboliquement tant par les corps des officiants que par les carcasses des bêtes mises à mort – qu'il sépare de l'espace externe, donc profane. La distinction du pur et de l'impur est telle que dans le même temps, la pratique du culte ne peut se faire hors des frontières du mont Garizim. En effet, le sacrifice ne peut être offert nulle part ailleurs¹⁰⁰. L'attachement, géographique comme émotionnel, au lieu est une composante fondamentale de la samaritanité¹⁰¹. À travers la sacréalisation qu'il confère, le rituel produit du territoire –

⁹⁸ Les descriptions de la Pâque au XIX^e et au début du XX^e siècle montrent que les femmes restaient dans les tentes tout au long du sacrifice (l'une des explications étant qu'il ne fallait pas qu'elles soient vues par les touristes ; Whiting, 1920). Elles partageaient seulement la viande lors du dîner.

⁹⁹ Je renvoie notamment vers l'enquête d'Aïda Kanafani-Zahar (2004) sur le partage de nourritures carnées entre Chi'ites et maronites lors des fêtes religieuses – Carême et Ramadan – dans le village Hsoun au Liban entre 1994 et 2000.

¹⁰⁰ Néanmoins, à certaines époques, lorsque la situation politique ne le permettait pas, le sacrifice était tenu dans la ville de Naplouse (Pummer, 2015 : 21).

¹⁰¹ Je m'interrogerai sur la fréquentation du lieu saint comme condition de la samaritanité à propos des groupes d'adeptes qui émergent à différents endroits dans le monde (Brésil, États-Unis, Indonésie,

rituals take and make place (Smith, 1987) – dans le sens où il matérialise la relation entre le groupe et le lieu sacré, qu'il marque socialement comme espace référentiel de la communauté. Les chapitres suivants exploreront les contextes historiques et sociologiques permettant d'expliquer « ce besoin de répéter rituellement la frontière comme fait social, non naturel » (Agier, 2013 : 30).

À partir de la description de la Pâque, il est ainsi possible de tirer trois perspectives d'analyse. Tout d'abord, le respect de la conformité est érigé comme l'impératif structurant les pratiques rituelles samaritaines. Il met l'accent sur la rigueur et la rudesse de la religion. « Notre religion est beaucoup plus stricte que les autres, me disait-on, dès qu'un enfant ne boit plus le lait de sa mère, il doit se conduire comme tous les Samaritains ». Cette conception est associée à l'ancestralité et à la garantie de conduire un rite *conforme* aux commandements énoncés dans la Torah. Mes guides soulignaient la capacité à se plier aux règles comme étant le fondement du samaritanisme ; « ce n'est pas compliqué. Tout est écrit dans le texte, il suffit de faire comme c'est écrit », me disait Tûfîq.

Par ailleurs, lors du rituel se déplie différentes strates d'identification et donc distinction. La congrégation samaritaine est, je l'ai montré, distinguée des visiteurs tant dans les discours que par le dispositif. Par ailleurs, la fête rassemble la communauté autant qu'elle met en exergue les clivages. Si la visite des *kohânîm*-s par les autres clans est présentée comme l'expression d'un respect particulier pour leur honorabilité, le déroulement du sacrifice est révélateur du nivellement récent des rôles séparant les initiés des non-initiés, que l'on perçoit en particulier à travers l'élargissement du rôle de sacrificateur à l'ensemble des pères de famille. Ce nivellement s'accompagne aujourd'hui d'une tension entre les prêtres et les entrepreneurs culturels de Holon¹⁰². Le récit, d'apparence anecdotique, de Benyâmîm, sommé avec véhémence de quitter la maison d'un prêtre car il était plus occupé à organiser les visites touristiques qu'à partager les chants me semble illustrer cette tension. D'autres frontières se dessinent également ; le rituel valorise les distinctions lignagères (l'abatage d'un agneau par lignage, la consommation de la viande en famille, etc.) ainsi que la division géographique (entre ceux de Holon et ceux du mont Garizim) qu'elles sous-tendent.

etc). Cependant, le caractère récent du phénomène ne permet pas d'entrevoir des changements dans la relation consubstantielle du samaritanisme à son lieu saint.

¹⁰² Cette tension, qui prend aussi la forme d'une compétition à l'égard de la fonction religieuse, sera décrite à bien d'autres moments dans cette thèse.

Enfin, c'est par la ritualisation de la Pâque dans le lieu saint que l'appartenance à la communauté est réaffirmée. Celle-ci est d'ailleurs une obligation, quiconque cessera de se rendre sur le mont Garizim pour fêter la Pâque cessera d'être samaritain. De la même manière, quiconque aura été exclu du groupe ne pourra consommer la viande sacrée. Le lieu saint préside donc du dépassement des distinctions et concourt à la recréation du lien social au sens où l'entendait Georg Simmel.

CHAPITRE 2. DU MONT GARIZIM A NAPLOUSE. ALLERS-RETOURS DU PRESENT AU PASSE

2.1. La topographie sacrée

2.1.1. Une journée de visite au village de Kiryat Lûzah

Un groupe d'étudiants d'une université palestinienne arrive au village en minibus. Ils sont reçus par des membres de l'association [a] *al-Âstûra al-Sâmiriyya* (ou *The Samaritan Legend*), créée en 2009 par de jeunes samaritains. L'association a tout organisé – du passage des étudiants au *checkpoint* israélien qui sépare le village de la ville de Naplouse à la visite guidée du musée et des ruines archéologiques, jusqu'au repas. Dans le Centre pour la paix, qui fait aussi office de Centre des visiteurs, des membres de l'association ont préparé un petit discours dans lequel ils retracent les origines des Samaritains, revenant ainsi sur la séparation avec le judaïsme. Ils s'étendent sur leur ancrage dans la ville de Naplouse et sur les bonnes relations qu'ils entretiennent avec ses habitants « depuis très longtemps » ([a] *min zamân*). Après avoir posé ensemble pour quelques photos, les étudiants sont invités à rejoindre le musée. En chemin, le guide samaritain leur présente le village : le restaurant « The good Samaritan », les deux épiceries, le lieu où se tient le sacrifice pascal. Hosnî, le directeur du musée, accueille les visiteurs et prend la parole. Après la lecture de quelques versets de la Torah en hébreu samaritain en guise de démonstration, il se tourne vers de grands tableaux généalogiques confectionnés à la main. « *J'ai reconstitué toute l'histoire des Samaritains en deux tableaux. Regardez bien parce que vous ne verrez jamais de telles images ailleurs dans le monde ! Elles permettent de faire remonter la famille des prêtres* ([a] 'â'ilat al-kâhânah) *jusqu'à Adam. Vous pouvez y contempler toute l'histoire de la Bible* ([a] *miqrân*, litt. « la lecture »). *Les Samaritains actuels descendent de trois tribus bibliques* ([a] *asbât*) : Lévi, Ephraïm et Manassé. *Les Juifs, quant à eux, sont issus de Juda et Benjamin. Nous sommes entrés sur cette terre il y a 3648 années. Dieu a demandé aux Israélites de se rendre sur le mont Garizim, car c'est la terre qu'il a choisie. Vous verrez que de son sommet, on aperçoit*

le mont Hermon¹⁰³, mais aussi la Méditerranée et Jérusalem. Car le mont Garizim est au centre de la Terre sainte. Il est cité treize fois dans la Torah alors qu'il n'est fait aucune mention de Jérusalem, d'ailleurs la ville n'existait même pas à cette époque ! ».

Le groupe quitte le musée et se dirige vers le site archéologique, au sommet du mont Garizim, situé à quelques mètres seulement du village en poursuivant la rue principale. Fermé depuis le début de la seconde intifada (2000) par l'armée israélienne, il est de nouveau accessible au public depuis juin 2012¹⁰⁴. Il dispose d'un parking, d'un centre des visiteurs ainsi que d'un belvédère couvert. Le lieu abrite les vestiges d'une église byzantine octogonale construite en 448 par l'empereur Zénon et dédiée à la vierge Marie (proclamée « Théotokos », « Mère de Dieu »). Sous ces vestiges, les fouilles menées de 1982 à 2004 par un archéologue israélien, Ytshâk Magen¹⁰⁵, ont permis d'exhumer les traces d'un Temple samaritain, construit au V^e siècle avant notre ère¹⁰⁶ et d'une ville d'une trentaine d'hectares, entièrement ensevelie et entourée d'une fortification (Magen, Misgav, Tsfania, 2004). Le site témoigne des nombreuses strates archéologiques qui se chevauchent, inscrites dans l'espace de la Terre sainte. Sur le côté nord-est des vestiges de l'église, trône le tombeau (*maqâm* [a]) du cheikh Ghanim al-Burini, érigé au XVI^e siècle¹⁰⁷. Il est abrité par une *qubba* ([a] salle voûtée) et surmonté d'un dôme de pierre. À l'intérieur du site archéologique se trouve également le lieu saint samaritain. Celui-ci est matérialisé par des pierres, telles qu'*al-sakhra* ([a] « le rocher »), un grand rocher plat considéré comme l'emplacement de l'origine du monde et comme le lieu où aurait été placé le tabernacle dans lequel reposait l'arche de l'alliance. C'est sur ces pierres affleurant du sol que les membres de la communauté se rendent lors des fêtes de pèlerinage ([h] *hagîm*) : *hag ha-Matsôt*, *Shavû'ôt* et *Sukkôt*¹⁰⁸.

¹⁰³ Montagne située à la frontière entre la Syrie et le Liban.

¹⁰⁴ Avant cette date, les Samaritains devaient soumettre une requête à l'armée israélienne pour pouvoir accéder à leur lieu saint.

¹⁰⁵ Ytshâk Magen est officier en chef chargé de l'archéologie pour l'Administration civile de Judée-Samarie, dépendant du *Coordinator of Government Activities in the Territories* (COGAT) du ministère de la Défense israélien.

¹⁰⁶ Ces découvertes vont à l'encontre des traditions samaritaines qui évoquent l'emplacement du sacrifice comme un lieu à ciel ouvert.

¹⁰⁷ Souvent appelé par les Samaritains la « *qal'a* » ([a] « forteresse ») de Salâh al-Dîn al-Ayyûbî, dont il est considéré comme le fondateur.

¹⁰⁸ Fête de pèlerinage sur le mont Garizim, *Shavû'ôt* (littéralement « les semaines ») est aussi appelée [h] *hag ma'amâd har Sinai* (« la fête [de Moïse] se tenant sur le mont Sinaï » [pour recevoir les dix commandements]). Elle se déroule sept semaines après la Pessah, en général vers juin/juillet. Le pèlerinage a lieu le lendemain de *yôm Shabbât* à quatre heures du matin.

Sukkôt ([h] *hag ha-Sukkôt*), la « fête des tabernacles » est l'une des trois fêtes de pèlerinage avec *Matsôt* et *Shavû'ôt* (bien que les Samaritains de Holon ne se rendent pas obligatoirement sur le mont Garizim pendant cette dernière fête). Elle dure une semaine et se termine le jour appelé [h] *Simhat Torah* (ou [h] *Shemîni 'Atseret*). Dans la lignée de *Pessah* – qui annonce le début de la saison agricole

En contrebas de la montagne s'étend la ville de Naplouse, avec ses immeubles blancs aux grandes fenêtres et aux toits plats. Tout autour, les collines palestiniennes se déploient à perte de vue, parsemées de vignes et d'oliviers cultivés en terrasse. On distingue des villages et des zones agricoles juchés sur leurs flancs. La ville est dominée par le fastueux palais de l'homme d'affaires milliardaire palestinien Munîb al-Masrî¹⁰⁹, construit sur le Mont Garizim. Au pied de la montagne, on reconnaît Balata, le camp de réfugiés le plus peuplé de Cisjordanie, à ses logements entassés, bâtis les uns sur les autres et à ses ruelles encaissées¹¹⁰. Si l'on tourne son regard vers la droite, vers l'autre flanc de la montagne, le style architectural change; c'est la colonie israélienne Har Brâkhâ¹¹¹ avec ses maisons standardisées, aux toits rouges ou gris, inspirées des banlieues pavillonnaires américaines. Mais du sommet du mont Garizim, c'est sans conteste le village samaritain qu'on distingue le mieux, avec ses habitations semblables à celles que l'on peut voir à Naplouse, mais en plus récentes.

– la fête de *Sukkôt* marque sa fin. Elle commémore la période d'errance des israélites dans le désert, durant laquelle ils bénéficièrent de la protection divine (celle-ci est incarnée dans la fête, par la *sukkâh*, sorte de cabane ou de hutte, installée dans le judaïsme à l'extérieur de la maison. Ce que les Samaritains appellent *sukkâh* diffère significativement, il s'agit d'un grand cadre métallique (environ trois mètres sur quatre mètres), qui est installé au plafond des salons, à l'intérieur des habitations. Les Samaritains y accrochent des fruits (oranges, grenades, pommes etc.) et les arrangent selon des motifs géométriques (étoiles, spirales, carrés...).

Les fêtes n'impliquant pas de pèlerinage sont appelées *mô'adîm*. Il s'agit de *Yôm Kîppûr*, *Shemîni 'Atseret*, *Pessah*, *Mô'êd ha-Hodesh ha-Shevi'i*. Excepté dans le cas de *Pessah* où les Samaritains se réunissent pour le sacrifice, ces fêtes sont célébrées dans les synagogues des lieux d'habitation (Holon et Garizim).

¹⁰⁹ Le palais en question, baptisé « Bêt Falastîn » ([a] « la maison de la Palestine ») est la reproduction exacte de la Villa la Rotonda construite au XVI^e siècle par l'architecte italien Andréa Palladio. Munîb al-Masrî a fait fortune dans les infrastructures pétrolières. Il est fondateur et président de PADICO (Palestine Development and Investment Company), entreprise qui détient un tiers du secteur privé palestinien et de Edgo Group, une multinationale spécialisée dans les énergies et l'ingénierie. Il est également engagé dans la vie politique; il fut plusieurs fois ministre jordanien et était proche de Yasser Arafat. En 2007, il fonde son propre parti politique, « Palestine Forum ». En 2008, les Samaritains lui ont décerné la médaille samaritaine pour la paix (se reporter à la partie IV).

¹¹⁰ Le camp de réfugiés de Balata, construit en 1950 pour accueillir des Palestiniens expulsés de la région de Jaffa, comprend 23.000 habitants qui s'entassent sur moins d'un demi-kilomètre carré, remportant ainsi le triste record du camp de réfugiés le plus dense de Cisjordanie (source : <http://www.unrwa.org/newsroom/features/balata-refugee-camp>).

¹¹¹ Har Brâkhâ est une colonie israélienne qui compte environ 2000 habitants. À l'origine avant-poste militaire, la colonie devint résidentielle dès 1983.

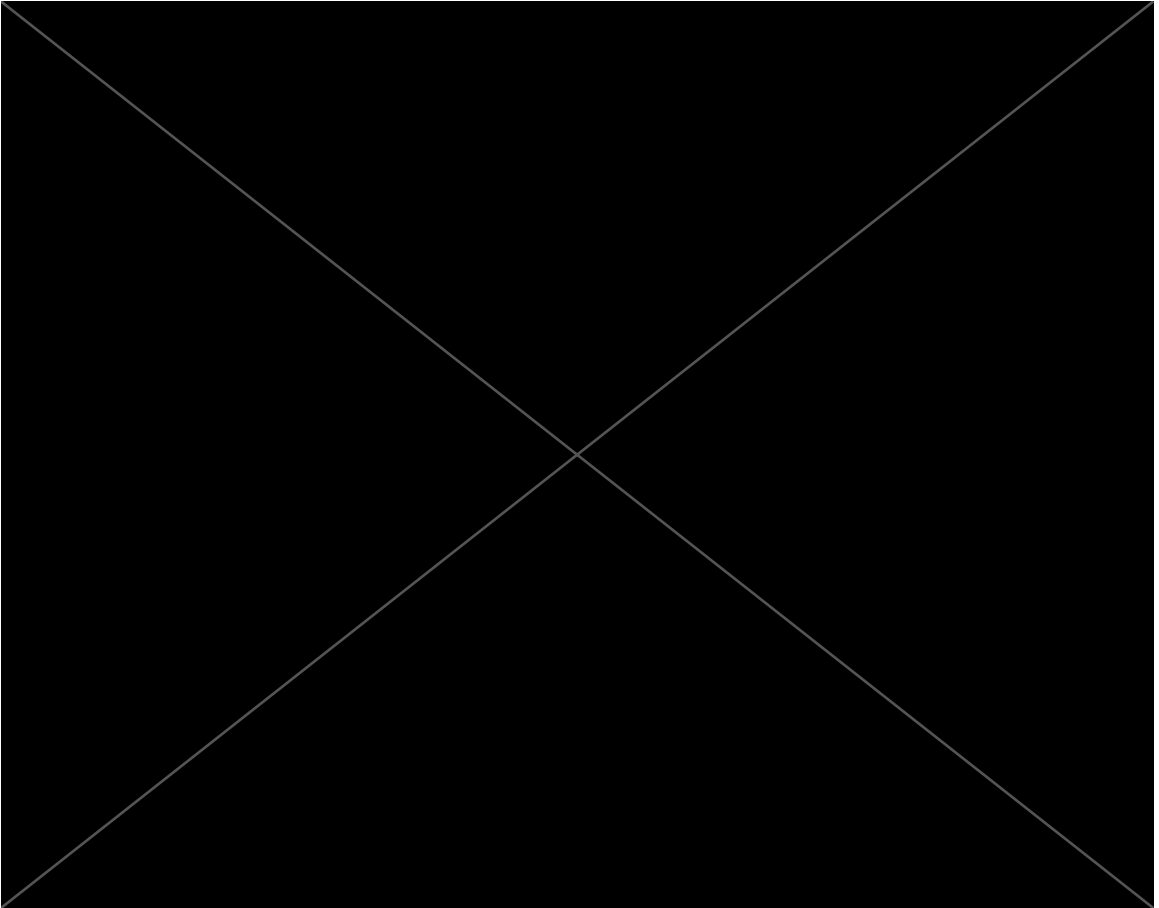


Figure 10. Ruines archéologiques et maqâm du cheikh Ghanim al-Burini (F. Urien-Lefranc)



Figure 11. Vue sur la ville de Naplouse du sommet de mont Garizim (F. Urien-Lefranc)



Figure 12. Vue sur le camp de réfugiés Balata du haut du mont Garizim (F. Urien-Lefranc)

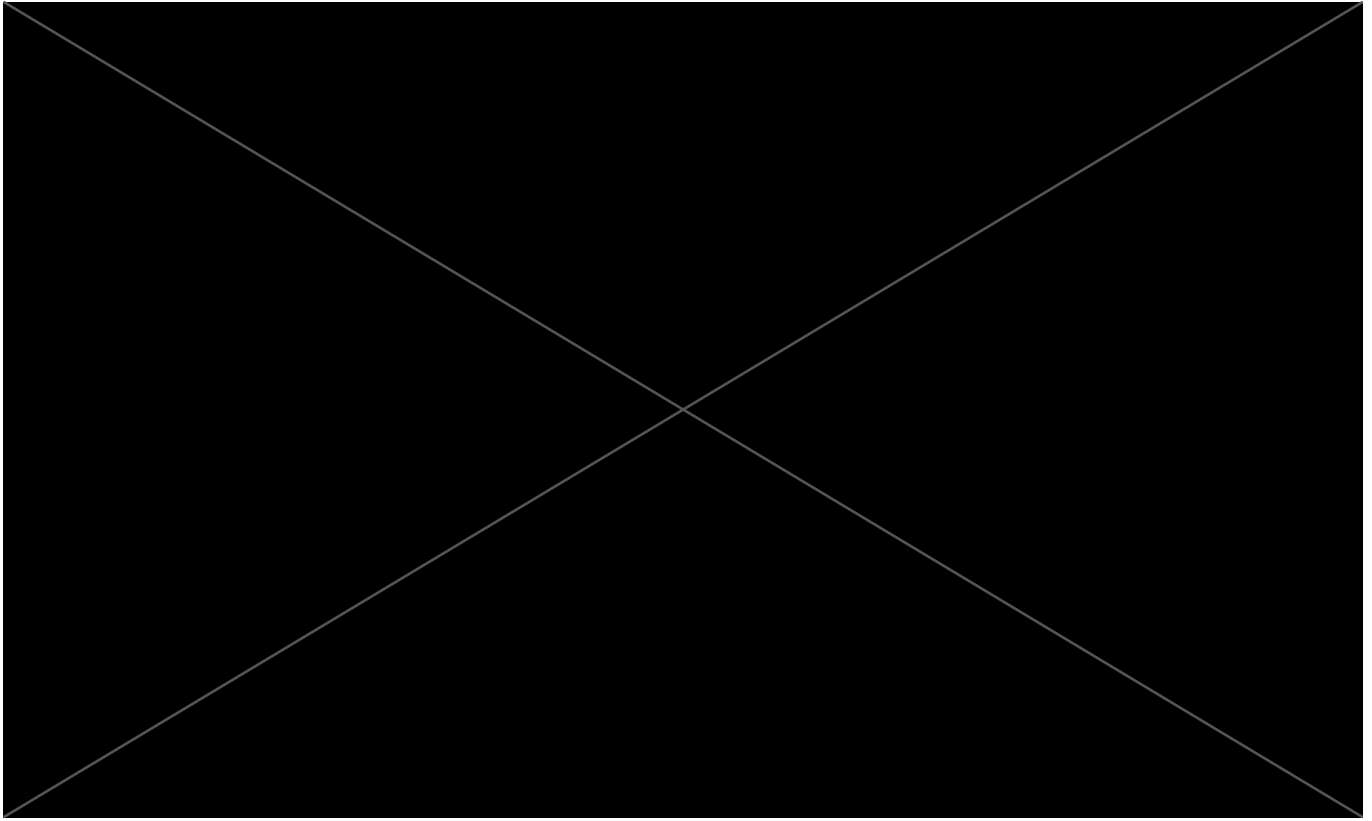
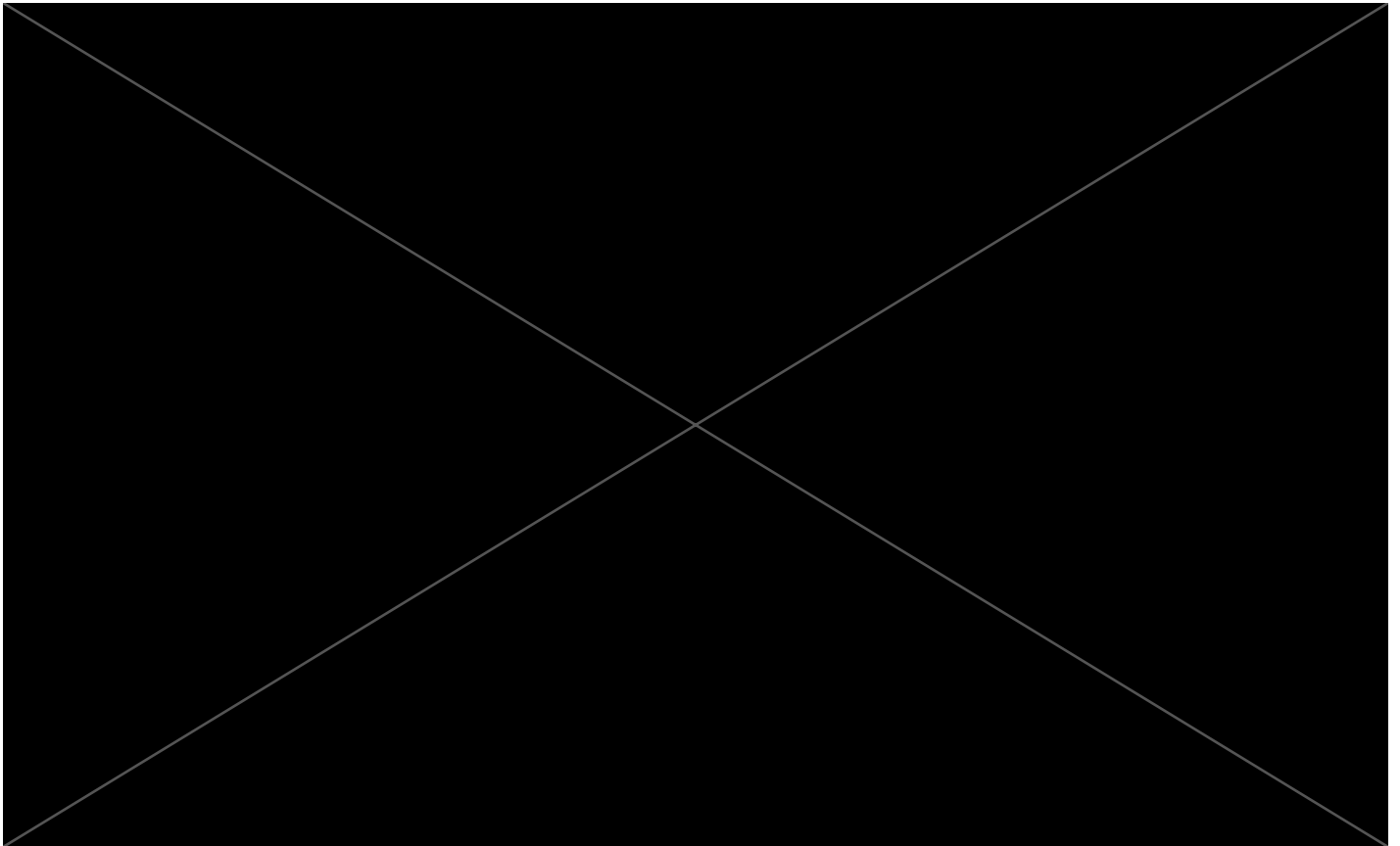


Figure 13. Colonie israélienne Har-Brâkhâ vue des ruines archéologiques (F. Urien-Lefranc)



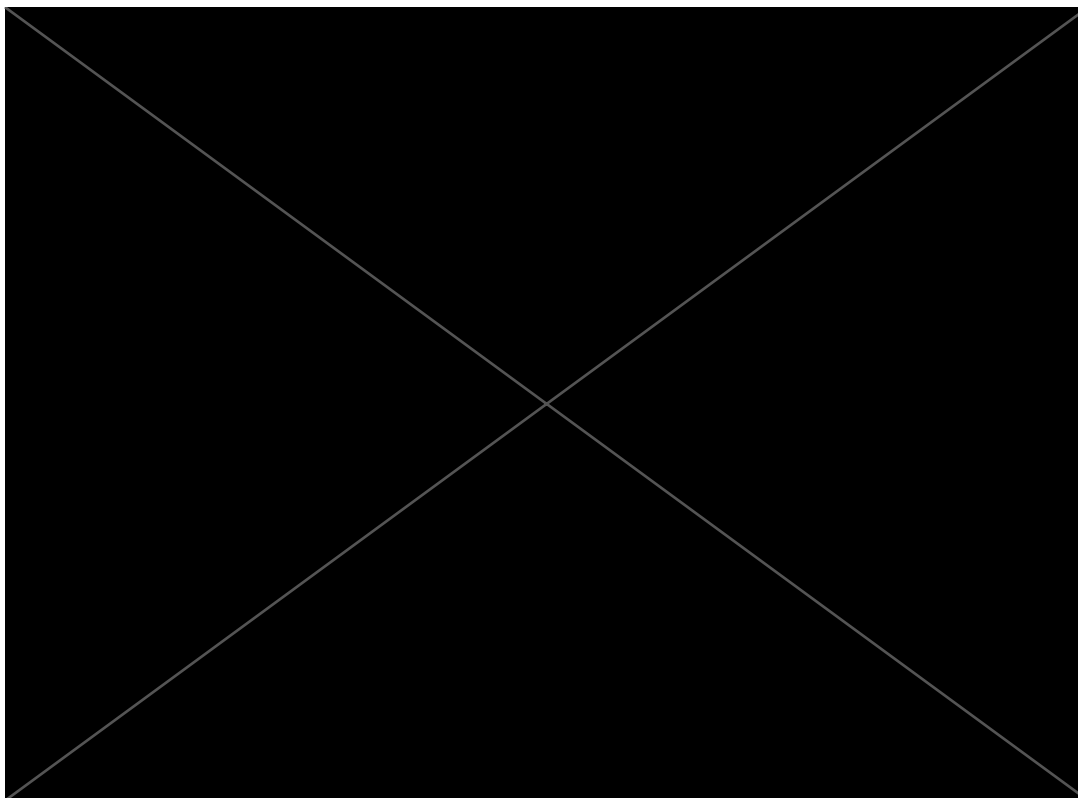


Figure 15. *Al-sakhra*, considéré comme l'emplacement de l'origine du monde et comme le lieu où aurait été placé le tabernacle dans lequel reposait l'arche de l'alliance (F. Urien-Lefranc)

2.1.2. Des pèlerinages et des pierres

Pour les Samaritains, le mont Garizim constitue le lieu le plus saint sur terre. Il représente à la fois la [a] *qibla*, la direction vers laquelle les fidèles se tournent lors de la prière¹¹² et le lieu de la maison de Dieu ([h] *Bêt 'El*). Dans les traditions, il est décrit comme la montagne la plus ancienne du monde, la plus au centre et la plus haute, et bénéficie d'une série d'appellations, réitérées au fil des textes liturgiques ; [h] *Har ha-Bâhar* ou [araméen] *Tura Berikha* (« la montagne choisie »), [h] *Bêt 'El* (« maison de Dieu »), [h] *Har ha-Qedem* (« la montagne de l'Est » ou « l'ancienne montagne »), [h] *Sha 'ar ha-Shamaîm* (« La porte du ciel »), [h] *gib'at 'ôlâm* « La montagne éternelle », [a] *al-Muqaddas* (« la sainte »), etc. La centralité du lieu saint samaritain est telle qu'il cristallise l'ensemble des récits étiologiques et des légendes de fondation, l'érigeant ainsi en principal marqueur identitaire de la communauté. Et ce, en opposition au judaïsme qui vénère Jérusalem. Il existe d'autres lieux saints samaritains, mais ils sont relativement peu visités.

¹¹² L'orientation de la prière vers le lieu saint est une pratique ancienne dans le samaritanisme, comme dans le judaïsme et, plus tard dans l'islam, également présente aux origines du christianisme.

Les événements historiques et légendaires samaritains sont fixés en des endroits très précis au sommet du mont Garizim. Composés de pierres, ces lieux sont à la fois lieux de mémoire et de dévotion. Lors des fêtes de pèlerinage, les membres de la communauté gravissent les quelques centaines de mètres qui séparent la synagogue du sommet de la montagne, aménagé en site archéologique. Rites nocturnes, les prières commencent une heure après minuit dans la synagogue. Et c'est vers quatre heures du matin que les hommes, en habits liturgiques et munis du *sajjâda* ([a] tapis de prière), se rendent sur ces pierres, au rythme des chants religieux, entonnés par les anciens et repris par le cortège des pèlerins. Les enfants, enveloppés dans des couvertures, participent également à la cérémonie qui constitue un moment d'apprentissage de la récitation liturgique en hébreu samaritain. Quelques journalistes de toutes nationalités suivent la congrégation. En effet, le décor du pèlerinage, particulièrement majestueux, se prête bien aux reportages photographiques. Les Samaritains, vêtus de longues robes ([a] *qumbâz*) blanches et d'un *tarbûsh* rouge – recouvert d'un turban blanc pour les prêtres – défilent sur l'emplacement des ruines archéologiques. Les femmes, quant à elles, effectuent le pèlerinage au lever du jour, vers cinq-six heures du matin, une fois que les hommes ont terminé les séquences rituelles.

Lors de chaque pèlerinage, la circulation d'un lieu à l'autre s'effectue selon un ordre bien établi. L'itinéraire comporte sept stations matérialisées par des pierres. Sur chacun de ces sites de dévotion, le grand prêtre, vêtu d'un *tallît* ([h] « châle de prière »), découvre l'étui en métal contenant le rouleau d'Abisha¹¹³ de son enveloppe en tissu, puis, à plusieurs reprises, le porte à ses lèvres et le brandit devant l'assemblée des fidèles. La première station représente les douze pierres que Josué érigea sur le mont Garizim, sur l'injonction de Moïse¹¹⁴ (Deut. 27: 4, SP). Quelques mètres plus loin s'élèvent l'autel d'Adam et Seth ainsi que les sept marches de pierre empruntées par Adam pour sortir du jardin d'Eden. C'est également en ce lieu que Yâ'qob vit en rêve l'échelle et les anges. La troisième station, appelée *al-sakhra* ou *gib'at ôlam* ([h] « colline éternelle »)¹¹⁵ est considérée comme le lieu le plus saint de la montagne : « C'est l'endroit où le tabernacle se dressait autrefois et où il se dressera de nouveau (...) C'est la pierre originelle et elle a sa réplique à Jérusalem ! » explique un livret rédigé par deux jeunes samaritains (Sassônî, Sassônî, 2004). À cet endroit, les pèlerins se déchaussent avant

¹¹³ Le rouleau d'Abisha est, selon les Samaritains, le plus ancien manuscrit de la Torah. Il aurait été rédigé par Abisha, l'arrière-petit-fils d'Aaron (le frère de Moïse), treize années après l'entrée des Israélites en terre de Canaan. Les historiens estiment que le rouleau ne serait pas antérieur au milieu du XII^e siècle (Anderson, Giles, 2005 : 11).

¹¹⁴ Il s'agit du mont Ebal dans la version massorétique juive.

¹¹⁵ Cette appellation peut aussi désigner l'ensemble du mont Garizim.

de toucher la pierre¹¹⁶. Les stations suivantes commémorent le voyage d'Abraham et d'Isaac ainsi que le sacrifice d'Isaac et l'autel élevé par Noé lors du déluge, auquel le mont Garizim aurait échappé en raison de sa hauteur. Enfin, les pèlerinages s'achèvent toujours par la [h] *haqqâfâ*¹¹⁷ ([a] *tawâf*) autour de la troisième station, *al-sakhra*. Lors des visites du lieu saint, les Samaritains rappellent que cette pierre représente à la fois l'origine et le centre du monde.

Le motif de la pierre comme symbole du nombril du monde est une croyance ancienne, commune à d'autres religions. Pour le judaïsme, le saint des saints du Temple de Jérusalem repose sur une pierre ([h] *Eben ha-shtîya*) à partir de laquelle le monde a été créé et qui est placée en son centre. On retrouve aussi la dénomination « *sakhra* » dans l'islam, pour désigner le dôme du Rocher à Jérusalem ([a] *Qubbat al-Sakhra*), lieu de l'Ascension ([a] *Mi'râj*) du Prophète sur son cheval ailé al-Buraq. Ou encore, la pierre noire de la Ka'ba, apportée à Abraham par l'ange Gabriel, sur l'emplacement sacré de la *sakîna*, la présence divine (Chodkiewicz, 2005 : 440). « Main droite de Dieu sur terre » ([a] *yamîn allâh fî l-ard*), le pèlerin musulman effectuant le *hajj* doit l'embrasser avant de pratiquer le rite du *tawâf*.

Sans cesse re-sacralisées lors des pèlerinages, les pierres disséminées au sommet du mont Garizim permettent la spatialisation du divin. Elles forment une enceinte « où souffle l'esprit », car c'est en ce lieu que doit se manifester la présence de Dieu. Dans les textes samaritains, le mont Garizim est d'ailleurs souvent désigné ainsi : *Hargrizîm Bêt 'El* (littéralement « maison de Dieu » en hébreu) ou *Hargrizîm Bêt 'El Lûzah*¹¹⁸. Ces noms trouvent leur origine dans un passage de la Genèse (Gen. 28) portant sur le rêve de Yâ'qob (Jacob).

2.1.3. Aux fondations du lieu *Hargrizîm Bêt 'El Lûzah*

Yâ'qob sortit de Beer Sheva ([heb.sam.] Beer Shaabah) pour se diriger vers Haran ([heb.sam.] Ahrrâna). Il arriva dans un endroit ([h] maqôm) où il établit son gîte, parce que le soleil était couché. Il prit une des pierres de l'endroit, en fit son chevet et passa la nuit dans ce lieu. Il eut un songe que voici : Une échelle était dressée

¹¹⁶ À l'instar des musulmans, les Samaritains se déchaussent avant de pénétrer dans un lieu de culte. C'est le cas, également, dans les synagogues samaritaines. Le port d'un couvre-chef y est obligatoire. Les Samaritains y portent un *tarbûsh* (ou éventuellement un béret noir pour les Samaritains de Holon).

¹¹⁷ « Rite de la circumambulation », commun au judaïsme, au samaritanisme et à l'islam, qui consiste à tourner plusieurs fois autour d'un symbole religieux.

¹¹⁸ Dans les manuscrits samaritains les mots *har* ([h] « montagne ») et *Gerîzîm* sont attachés comme s'il s'agissait d'un nom propre.

sur la terre, son sommet atteignait le ciel et des anges d' [heb.sam.] 'Elôwem¹¹⁹ montaient et descendaient le long de cette échelle. Puis, l'Éternel apparut au sommet et dit : « Je suis [heb.sam.] Shêmâ', le Dieu de ton père Abraham et d'Isaac ; cette terre sur laquelle tu reposes, je te la donne à toi et à ta postérité. Elle sera ta postérité, comme le sable de la terre ; et tu déborderas au couchant et au levant, au nord et au midi ; et toutes les familles de la terre seront heureuses par toi et par ta postérité. Oui, je suis avec toi ; je veillerai sur chacun de tes pas et je te ramènerai dans cette contrée, car je ne veux point t'abandonner avant d'avoir accompli ce que je t'ai promis ». Yâ'qob, s'étant réveillé, s'écria : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu et moi je l'ignorais. » Et, saisi de crainte, il ajouta : « Que ce lieu est redoutable ! Ceci n'est autre que la maison du Seigneur ([h] bêt 'Elôwem) et c'est ici la porte du ciel ([h] sha'ar ha-shâmaîm). » Yâ'qob se leva de grand matin ; il prit la pierre qu'il avait mise sous sa tête, l'érigea en monument et répandit de l'huile à son faite. Il appela cet endroit bêt 'el (Béthel) ; mais Lûzah était d'abord le nom de la ville. Yâ'qob prononça un vœu en ces termes : « Si le Seigneur est avec moi, s'il me protège dans le voyage que je fais, s'il me donne de quoi manger et des vêtements pour me couvrir ; si je retourne en paix à la maison paternelle, alors Shêmâ' aura été mon 'Elôwem et cette pierre que je viens d'ériger en monument deviendra la maison du Seigneur ([heb.sam.] Bêt-'Elôwem) et tous les biens que tu m'accorderas, je veux t'en offrir la dîme. » Gen. 28 : 10-22¹²⁰.

Ce récit bien connu du songe de Yâ'qob est celui de la première localisation d'un lieu témoin d'une théophanie. Terre promise aux descendants de Yâ'qob, espace intermédiaire situé entre la terre et le ciel – on parle bien de « porte du paradis » – et consacré par l'érection et l'onction de la pierre car « assurément, l'éternel est présent en ce lieu ». Pour les Samaritains, ce lieu est incontestablement situé sur le mont Garizim, alors que le judaïsme le place sur le mont Moriah. Le *topos* paraît indissociable du divin. Ginzberg nous rappelle à ce propos que le terme hébraïque *maqôm* ([h] « lieu ») est fréquemment employé comme nom de Dieu (1998 : 248).

¹¹⁹ Distinction entre hébreu et hébreu samaritain, les Samaritains prononcent le nom de Dieu 'Elôwem ('Elohîm dans le judaïsme) ou Shêmâ' (litt. « Le Nom », Ha-Shem en hébreu).

¹²⁰ Tsedâka, Sullivan, 2013.

Le mont Garizim incarne un espace de médiation ; entre le céleste et le terrestre, le passé et l'eschâton. Dans le *Tibat Marqê*¹²¹, texte midrashique de référence pour les Samaritains, le mont Garizim est présenté comme un lieu « à part », choisi par Dieu avec sept autres éléments et séparé en raison de sa sainteté. La littérature samaritaine le décrit comme la première entité à être apparue lors de la création. Semblable au *gan* ([h] « jardin ») Eden, c'est de sa poussière qu'Adam est créé. C'est le lieu d'où émergent tous les lieux. À la fin des temps, lors du Jour de la vengeance et de la récompense ([h] *yôm niqqâm ve-shillêm*), les nations du monde s'y rassembleront. Toutes les choses de la terre disparaîtront alors, mais seule « la colline éternelle demeurera intacte au milieu du jardin » (Montgomery, 1985 [1907] : 200, citant le *Tibat Marqê*). D'autres récits témoignent de sa dimension mystique : le tabernacle le surplomberait des cieux, la sépulture de Moïse serait cachée dans l'une de ses grottes, sa latitude aurait permis à Pinhas de calculer le calendrier samaritain (Powells, 1989 : 698)¹²².

Les légendes selon lesquelles il existerait des grottes cachées, renfermant d'anciens trésors furent plusieurs fois évoquées dans mes conversations avec les Samaritains. Ainsi, en 2009, Farîd, un jeune irano-américain résidant dans le village depuis plusieurs semaines¹²³, me confia s'être mis en quête d'une grotte qui contiendrait le tabernacle de Moïse : « *il y a quelques jours, je me suis rendu sur le site des ruines, en haut de la montagne. J'étais muni d'un câble, malheureusement beaucoup trop fin. Je l'ai attaché autour de moi et je suis descendu dans une grotte. Je voulais explorer et peut-être avec chance, débusquer le tabernacle caché par le prêtre 'Uzzî, ou autre chose. Pour moi c'est une expérience intéressante. Mais mon pied a pris l'eau et j'ai glissé en arrivant, j'ai essayé d'escalader mais je n'avais plus d'énergie. Et puis un événement miraculeux s'est produit : les militaires israéliens faisaient leur ronde et ils ont appelé une équipe d'Ariel qui est venue avec une échelle* ». Évoquant cet événement avec d'autres villageois, l'existence de ces grottes mystérieuses ne faisait aucun doute. Loin de susciter la réprobation, l'action de Farîd fut alors considérée comme une preuve de son courage.

¹²¹ Lors de mes enquêtes de terrain, sa rédaction était attribuée à Moïse. Les philologues estiment qu'il aurait été composé à partir de plusieurs textes, par des auteurs différents et à des époques variées, certainement du III^e-IV^e siècles de notre ère jusqu'au XIV^e siècle (Anderson, Giles, 2005 : 69-270).

¹²² Pour plus de précisions au sujet du calendrier samaritain, se reporter au chapitre 2.3.2 de cette partie.

¹²³ Cf. infra, p. 494-498.

2.1.4. Les extensions du lieu saint : du mont Garizim à Petra en passant par Naplouse

Presque tous les lieux saints samaritains se situent dans la périphérie du mont Garizim – comme si celui-ci irradiait de sainteté – selon un ordre concentrique de sacralité décroissante. Au XIX^e siècle, la ville de Naplouse était intégrée au lieu saint. Les Samaritains y pratiquaient même le sacrifice pascal (le pouvoir local leur interdisait alors l'accès au mont Garizim), et répondaient aux voyageurs que la ville était réputée faire partie du lieu saint (Sacy, 1812 : 22). De plus, à l'est de Naplouse, sur l'emplacement de l'actuel site archéologique de Tell Balata, se situent l'ancienne ville de Sichem ([h] *Shechem*), le tombeau de Joseph ([a] *qabr Yûsef*) et une parcelle de terre que le prophète Yâ'qob aurait achetée. Le village d'Awarta (à huit kilomètres de Naplouse) comprend les tombes des grands prêtres Itamâr, Ele'azar et Abisha et la cave des soixante-dix anciens (Num. 11 : 16-17, 24-25). Ele'azar, le neveu de Moïse, est un personnage très important dans le samaritanisme. Il serait à l'origine de la lignée aaronite des grands prêtres alors que la lignée lévitique descendrait d'Itamâr. Le site était un centre de pèlerinage samaritain au moins à l'époque médiévale. Il n'est plus beaucoup visité, excepté par quelques représentants samaritains (responsables politiques, grand prêtre) au moment de la fête de *Shavû'ôt*.

Considéré comme le rédacteur de la Torah dans le samaritanisme, Abisha, le descendant d'Aaron, le frère de Moïse, est particulièrement vénéré. Son tombeau ainsi que celui d'Itamâr, frère d'Ele'azar, ne sont plus du tout visités par les Samaritains. Ces lieux sont régulièrement vandalisés en raison des vives tensions entre Palestiniens et colons israéliens. L'incendie de la tombe de Joseph par des groupes de Palestiniens en octobre 2015 a particulièrement choqué la communauté, comme le démontre la mobilisation de ses membres sur les réseaux sociaux. La tombe de Joseph¹²⁴, en particulier, est au cœur de ces conflits incessants, particulièrement violents depuis 1982 où une école talmudique ([h] *yeshîva*) a été installée sous l'égide d'Yitzhâk Ginsburgh¹²⁵. Par ailleurs, l'accès des Samaritains au lieu est parfois empêché par des Juifs hassidiques¹²⁶. Aujourd'hui, le conseil de Kiryat Lûzah prend régulièrement en charge les rénovations et les réparations des tombeaux, notamment celui d'Ele'azar.

¹²⁴ Les pèlerinages nocturnes y sont aujourd'hui autorisés pour les fidèles juifs sous escorte militaire israélienne.

¹²⁵ Ginsburgh est un disciple du rabbin nationaliste d'extrême droite, Meir Kahane, fondateur des organisations extrémistes et violentes, la Ligue de Défense Juive (LDJ) et Kach.

¹²⁶ Il s'agit en l'occurrence d'un courant hassidique controversé, « la dynastie hassidique de Bratslav » qui tire son inspiration de Rabbi Nahman.

Les Samaritains considèrent également d'autres lieux comme saints, sans pour autant y pratiquer un culte. C'est le cas du tombeau de Josué à Kifl Hâris, au sud de Naplouse et des patriarches à Hébron, rarement visité. La visite pieuse du tombeau d'Aaron sur le mont Hor à Petra a été, quant à elle, réactivée : les Samaritains y ont effectué pour la première fois depuis 500 ans un pèlerinage en 1950 (Pummer, 1987 : 10). Puis, en 2011, une visite de Petra comprenant le tombeau d'Aaron (situé sur le jabal Nabî Harûn) a été organisée par l'association samaritaine [a] *al-Astûra al-Sâmiriyya*.

Espace de projection des récits mythiques de fondation, « lieu habité par Dieu », à la fois origine et centre du monde, tous ces éléments accumulés concourent à ce que le mont Garizim et ses alentours forment ensemble la « Terre sainte » samaritaine. Le lieu fait l'objet d'une « sur-centralisation » (Piveteau, 2010 : 152) qui donne l'illusion d'une continuité dans le temps. Les processus de superposition des traditions samaritaines progressivement figées dans ce lieu agissent comme des « opérations de bornage », ces contrats narratifs et compilations de récits dont la fonction est de fonder et d'articuler les espaces (De Certeau, 1990 : 181). Ils ont contribué à la délimitation d'un espace sacré situé au centre – le mont Garizim et quelques lieux environnants – avec le monde profane autour. En hébreu, les notions de *sacré* ou de *sainteté* sont rendues par le même adjectif *qâdôsh* (n. *qedûsha*), qui induit littéralement à la fois l'idée de « consécration », « d'appartenance au divin » et celle de « séparation » (Wigoder, 1996 : 902). Ainsi, cette séparation topographique n'est-elle pas elle aussi génératrice de sainteté ?

2.2. Tracer des frontières. Mont Garizim versus Jérusalem

Dans son musée, Hosnî Kâhin me montre les deux tableaux généalogiques exposés au mur : « Pour que tout le monde comprenne l'histoire des Samaritains, j'ai créé ces deux tableaux. Tu peux voir que d'Adam à Noé, il y a dix générations. D'Adam à Moïse, il y a vingt-six générations, cela revient exactement à 2 794 ans. Ele'azar, le fils d'Aaron, le frère de Moïse, est le premier prêtre dont sont issus tous les grands-prêtres samaritains. D'Ele'azar au roi Salomon, il y a 465 ans. Dans le passé, il n'y avait ni Juifs, ni Samaritains. Nous étions tous Israélites. Mais lorsque le roi Salomon a construit son temple à Jérusalem, cela a entraîné l'ère de défaveur ([h] khâvam, littéralement « de souffrance, de deuil »), et c'est à ce moment que l'on a commencé à parler du

royaume du Sud, avec Jérusalem pour capitale. Les Juifs disent que le tabernacle ([h] mishkân), avant d'être installé à Jérusalem, était à Shiloh. Mais en réalité, c'est Eli ha-kohên ([h] « le prêtre »), qui après s'être rebellé contre le grand prêtre 'Uzzî, quitta le mont Garizim pour aller à Shiloh, où il confectionna une contrefaçon ([h] mizeyyif) du tabernacle. Le roi David le déplaça ensuite à Jérusalem où son fils, Salomon, bâtit un temple. Après cet événement, 'Uzzî cacha le vrai ([h]'amîti) tabernacle dans une grotte du mont Garizim. Regarde par la fenêtre ; tu peux voir le mont Ebal. Au milieu, c'est Naplouse. Ici, il y a le puits de Yâ'qob, et par là, la tombe de Joseph. Maintenant, regarde le mont Garizim, il est verdoyant, luxuriant, à l'opposé du mont Ebal. Du mont Garizim, s'écoulent vingt-six sources d'eau. Sur le mont Garizim, il y a la neige, la pluie et l'air ([a] hawâ). Il est unique ([h] meyhâd). La montagne bénie du monde entier, c'est le mont Garizim. Pas Jérusalem. »

Musée samaritain. Mont Garizim, avril 2011.

Les propos de Hosnî illustrent la mise en concurrence de deux récits de fondation ; l'un, juif, situe le tabernacle – et par relation métonymique, l'Arche d'alliance et les tables de la Loi – dans la partie la plus sainte du Temple de Jérusalem ; l'autre récit, samaritain, établit l'emplacement originel du tabernacle à Garizim, le tabernacle de Jérusalem n'étant qu'une copie créée de toutes pièces par Élie¹²⁷ selon les traditions samaritaines. Cet événement aurait provoqué la séparation des deux groupes. En revanche, la *Halâkhah* (« Loi » juive) décrit le sanctuaire intérieur du Temple (le saint des Saints, [h] *devîr*), situé sur le mont Moriah à Jérusalem, comme le lieu le plus saint sur terre. Jérusalem représente la Ville sainte et la terre d'Israël – la Terre sainte –, nous dit la *Michnah* de même qu'elle énumère les divers degrés de sainteté ainsi que les commandements positifs et négatifs qui s'y rattachent. « Il y a dix degrés de sainteté. La terre d'Israël est la plus sainte de toutes les autres terres (...) » (*Michnah*, *Kelim* 1,6). L'idée de « Terre sainte » dans le judaïsme et le samaritanisme anciens est inextricablement liée à la dimension légale. C'est avant tout parce qu'il s'y applique des commandements particuliers – comme le sacrifice – qu'une terre est sainte. C'est pourquoi, des lieux comme la mer Rouge et le mont Sinaï, pourtant témoins d'une théophanie, ne sont pas compris dans le périmètre de la Terre sainte.

¹²⁷ Ce récit étiologique a été mis par écrit dans le livre des chroniques samaritaines, *Kitâb al-Târîkh*, rédigé par Abû l-Fath au XIV^e siècle.

Circonscrits dans l'espace – les environs du mont Garizim –, les lieux saints samaritains le sont aussi dans le temps. En effet, comme si le temps s'était arrêté après Moïse et Josué, aucun d'entre eux ne commémore de personnage, ni d'événement postérieurs. Seule l'histoire biblique est retracée et vénérée¹²⁸. C'est la filiation des Samaritains avec les tribus bibliques d'Ephraïm et de Manassé qui apparaît, dès lors, inscrite dans le paysage palestinien. Cette ascendance prend d'autant plus d'importance qu'elle est largement remise en question dans les traditions juives où les Samaritains apparaissent comme les descendants des Assyriens polythéistes. Dans le village de Kiryat Lûzah, on peut voir des tableaux généalogiques trôner dans les principaux lieux de passage – le musée, le Centre des visiteurs, l'épicerie ainsi que dans les foyers. Mettre en exergue leur mythe d'origine permet aux Samaritains de se revendiquer comme les véritables autochtones issus du royaume du Nord.

Les lieux saints, en permettant aux croyants de projeter leurs souvenirs, sont autant de vestiges présents d'un passé sacralisé. Au contact de ces lieux « le passé devient en partie le présent : on le touche, on est en contact direct avec lui » (Halbwachs, 2008 [1941] : 1). C'est au prisme de la mémoire collective que l'on analyse, depuis les travaux de Maurice Halbwachs, ce processus d'inscription par les religions d'une série d'événements, de représentations et de systèmes symboliques dans le territoire, afin que la pensée collective du groupe de croyants se fixe et dure (Halbwachs, 1997 [1950], 2008 [1941]). Mais au-delà de cette apparente stabilité, il s'agit d'une mémoire manipulable, reconfigurée selon les préoccupations du présent. Progressivement, les lieux symboliques délimitent les territoires des groupes sociaux.

2.2.1. Remonter le fil de l'histoire

La mort de Salomon en 928 avant notre ère divise les Hébreux en deux royaumes : le royaume du Nord (Israël) et le royaume du Sud (Juda). Les recherches archéologiques et historiques mettent en évidence la domination du Nord sur le Sud tant culturellement, démographiquement, politiquement qu'économiquement et militairement (Finkelstein, 2019 : 32). Après son invasion par les Assyriens en 720-722 avant notre ère, les villages du royaume du Nord resteront occupés jusqu'au VI^e siècle avant notre ère. Des populations venues

¹²⁸ Processus également observé par Yosef H. Yerushalmi dans les premiers temps du judaïsme. En effet, si la Bible constitue un considérable *corpus de textes historiques*, les Juifs, après avoir fixé le canon, ont totalement cessé d'écrire l'histoire (1984).

d'Assyrie s'installent en Samarie, mais elles demeurent minoritaires. En effet, « Dans les collines qui entourent Samarie, destinée à devenir le cœur de la nouvelle province assyrienne de Samerina, la déportation semble avoir été minime. Les Assyriens avaient de bonnes raisons économiques de ne pas dépeupler cette riche région, productrice d'huile d'olive » (Finkelstein et Silberman, 2002 : 334).

Parallèlement, la ville de Jérusalem s'accroît en raison de l'arrivée de migrants venus du Nord et l'on voit se constituer une société pan-israélite. C'est dans ce contexte qu'émerge l'idéologie selon laquelle le Temple de Jérusalem constituerait l'unique lieu de culte légitime d'autre part (Schmidt, 1994; Finkelstein, 2019 : 54). Si l'on suit les hypothèses formulées par Israël Finkelstein, les traditions du royaume du Nord auraient été intégrées à l'élaboration du texte biblique tout en étant remodelées selon la perspective sudiste. Lors du retrait des Assyriens à la fin du VII^e siècle, cette composition textuelle est « exportée » vers les anciens territoires israélites pour en faire l'idéologie dominante (Finkelstein, *ibid.* : 53-55)¹²⁹.

Ainsi, simultanément à sa défaite, l'importance du royaume du Nord est minimisée et tombe peu à peu dans l'oubli. Le royaume de Juda s'approprie l'appellation « Israël » pour en faire un concept représentant « une future nation unifiée vivant sous un roi de la lignée de David et honorant le Temple de Jérusalem » (Finkelstein, 2013 : 163)¹³⁰. « Dans ce que l'on nomme l'histoire deutéronomiste, tous les rois du Nord sont évalués négativement et dans le livre des Chroniques le royaume du Nord est presque totalement ignoré. Cette révision des majeures parties de la Bible hébraïque opérée dans le royaume du Sud a influencé les chercheurs, qui ont bien souvent adopté la perspective du royaume du Sud, Juda » (Finkelstein, 2019 : 31).

La construction d'un Temple sur le mont Garizim au V^e siècle (Kartveit, 2009 : 351) avant notre ère avait déjà marqué le début d'une dégradation des relations entre Judéens et proto-Samaritains. Mais un véritable tournant se produit au II^e siècle. En effet, dans la lignée des guerres de libération maccabéennes, le pouvoir hasmonéen entreprend de tracer les frontières d'un territoire purifié de tout hellénisme avec comme centre le Temple de Jérusalem. Le Temple du Garizim jusque-là toléré (il existait d'autres temples yahvistes à l'époque) devient dès lors inacceptable pour les représentants du pouvoir judéen. La

¹²⁹ Le texte fut ensuite révisé à l'époque exilique, après la destruction de Jérusalem et la fin de la dynastie davidique (*ibid.*).

¹³⁰ « As part of this ideological process, and in competition with the remaining Israelites, the Samaritans, and their temple at Mount Gerizim, the term Israel was transformed from the name of the kingdom to a concept of a future unified nation living under a Davidic king and worshipping in the Jerusalem temple » (*op.cit.* : 163).

destruction de la ville de Sichem et du Temple samaritain en 110-111 avant notre ère (Pummer, 2016 : 24) par les troupes de l'Hasmonéen et grand prêtre du Temple de Jérusalem, Jean Hyrcan, serait à l'origine de la rupture décisive entre les deux groupes. Appartenant auparavant au « même peuple », ceux-ci doivent alors redéfinir les contours de leur identité (Schmidt, *op.cit.* : 122). La plupart des historiens s'accordent sur le fait que la période maccabéenne révèle des traces notoires de cette scission¹³¹. Celle-ci marque également le développement d'une Torah proprement samaritaine qui légitime le mont Garizim comme lieu saint central du culte. Ainsi, les différences entre les Pentateuques juif et samaritain portent principalement sur l'emplacement du lieu saint¹³². La consolidation d'une identité proprement samaritaine, distincte de la tradition judéo-israélite, s'est opérée progressivement sur plusieurs siècles¹³³. Les Samaritains seront peu à peu exclus hors des limites identitaires du judaïsme et apparaîtront comme un groupe ethno-religieux « à part »¹³⁴. S'identifier au mont Garizim, c'est se distinguer de « la pensée du Temple » (Schmidt, *op. cit.*), le système symbolique ordonné par l'autorité religieuse judéenne.

Selon le texte biblique massorétique 2 Rois 17¹³⁵, le roi assyrien Salmanasar se serait emparé de la Samarie et aurait déporté tous ses habitants en Assyrie. Ce récit donna lieu au mythe des « dix tribus perdues ». Émerge alors une tradition qui associe les proto-Samaritains fidèles au mont Garizim aux Couthéens ([h] *Kûtîm*¹³⁶), c'est-à-dire aux descendants de colons étrangers polythéistes, entrés en Samarie lors de l'invasion assyrienne. Un peuple « impur » dont l'ascendance israélite est reniée. Ce récit biblique – et celui donné

¹³¹ Schorch justifie cette datation par plusieurs éléments : harmonisation de la Torah samaritaine et développement d'une littérature indépendante des textes qoumrâniens et massorétiques, fixation d'une tradition orale et d'une manière de lire la Torah samaritaine, passage de l'hébreu samaritain en sociolecte (pour plus de précisions, voir Schorch, 2013 : 137).

¹³² Trois passages bibliques cristallisent particulièrement les interprétations : dans le texte samaritain, le décalogue (Exode 20) comprend un dixième commandement consacré au mont Garizim, plus long et plus argumenté que les autres. Deux passages du Deutéronome divergent également ; dans l'un, le verbe « choisir » désignant le lieu est à la forme accompli (*bâhar*) dans le texte samaritain et à l'inaccompli (*yevahe*) dans le texte juif (Deut. 12:5). Dans l'autre, Dieu demande au peuple d'Israël de dresser des pierres sur le mont Garizim dans le texte samaritain alors qu'il s'agit du mont Ebal dans la version massorétique (Deut. 27:4). Enfin, d'autres passages du texte juif utilisent le pluriel pour évoquer le « lieu saint » alors qu'il est au singulier dans la version samaritaine (Ex. 20 : 24, Lév. 26 : 31).

¹³³ Pour un éclairage sur la question, voir Coggins, 1975.

¹³⁴ Voir Schorch, *op. cit.* et Schmidt, *op. cit.* Ils s'appuient sur l'exemple de la version grecque du livre de Ben Sira 50, 25-26 qui, au II^e siècle avant notre ère, évoque les Samaritains (« le peuple de Schechem ») comme une nation séparée.

¹³⁵ Les conclusions de ce passage biblique sont sans appel : les Samaritains seraient issus de divers peuples polythéistes, colonisés et envoyés par Salmanasar pour s'établir dans les villes de Samarie. Ceux-ci refuseraient de se soumettre aux lois imposées par le dieu d'Israël.

¹³⁶ Appellation attribuée aux Samaritains par la tradition rabbinique (c'est également le nom d'un traité talmudique de propagande anti-samaritaine, « Massekhet Kûtîm »).

par Flavius Josèphe dans *La Guerre des Juifs* au premier siècle de notre ère¹³⁷ – a longtemps été accrédité par les historiens, bien que peu de recherches archéologiques furent menées dans le royaume du Nord. Comme l'écrit Thomas Römer dans la préface de l'ouvrage de l'archéologue Israël Finkelstein, les livres d'histoire de l'Israël antique « suivent la chronologie biblique » et reflètent une réécriture de l'histoire arrangée dans une perspective « sudiste » ou judéo-centrée qui tend à dévaloriser, voire à « censurer » la puissance du royaume du Nord (2013 : 9).

Ainsi, de la même manière que le christianisme s'est construit en rejetant des éléments du judaïsme (Iogna-Prat, 2006), le judaïsme a progressivement évacué les éléments samaritains de son identité. Ce moment de rupture (bien qu'il fût progressif) a certainement accentué l'attachement des Samaritains au mont Garizim et l'accumulation de la quasi-totalité de leurs événements mythiques en ce lieu. Du IV^e au XVIII^e siècle, la littérature samaritaine va même jusqu'à transférer la théophanie du récit de l'alliance du mont Sinaï vers le mont Garizim (MacDonald, 1964 : 394). Si l'accent est tant porté sur le lieu saint c'est parce qu'il constitue le point majeur sur lequel s'opposent Juifs et Samaritains et constitue donc le principal élément d'identification.

Depuis leur séparation, Samaritains et Juifs tenteront de légitimer leur lieu saint et leur récit de fondation. L'enjeu est de taille, puisque cette localisation suppose aussi l'antériorité de l'une ou l'autre version du texte sacré. Les spécialistes s'accordent désormais sur le fait que le Pentateuque samaritain appartenait à un groupe de textes, reliés les uns aux autres plusieurs siècles avant notre ère¹³⁸. Ces textes se sont progressivement détachés, développant leurs propres transformations et caractéristiques. Face à la suprématie de Jérusalem, les manuscrits samaritains et qoumrâniens étaient utilisés comme une « arme » dans la lutte pour la prédominance du lieu de culte (Anderson, Giles, *op. cit.* : 4-6).

Le Pentateuque est le texte central de la doctrine samaritaine, tant au niveau des rites que des règles de vie. Sa forme n'ayant pas connu de processus de fixation formelle (Tsedâka, Sullivan, 2013 : XXVIII)¹³⁹, la transmission de sa lecture en hébreu samaritain de génération en génération est d'autant plus cruciale. Les enfants âgés de 5 à 10 ans en font une récitation

¹³⁷ Pour une discussion sur l'apport de Flavius Josèphe dans la construction d'une représentation des Samaritains (soit comme Cuthéens, soit comme Juifs renégats), je renvoie vers Reinhard Pummer, 2016 : 54-66 et 2009.

¹³⁸ Ceux que l'on connaît sont : LXX (Septante), MT (Massoretic text), SP (Samaritan Pentateuch), DSS (Dead Sea Scroll).

¹³⁹ Bien que des textes soient régulièrement imprimés en hébreu samaritain pour la pratique cultuelle, des débats ont encore aujourd'hui cours sur la ponctuation, la prononciation et l'orthographe de certains mots.

publique lors du rituel de la [h] *Hâtimat Torah*. Ses passages sont aussi gravés dans les *mezûzôt* que l'on fixe à l'entrée de chaque maison samaritaine (qui diffèrent de celles utilisées dans le judaïsme).

Après la destruction du Temple de Jérusalem, les rabbins prirent le leadership religieux et les lieux de culte, notamment les synagogues, se multiplièrent. Le pèlerinage juif à Jérusalem devint un moment de deuil et d'espoir eschatologique, à l'image de cette tradition qui veut que les pèlerins, à la vue du mur de soubassement du Temple ([h] *Kotel*) déchirent leurs vêtements et récitent ce verset : « La maison de notre sainteté et de notre gloire où nos pères te louaient a été consumée par le feu et tout ce qui nous était cher est devenu ruine » (Is 64, 10. MQ 26a). La place prédominante du mont Garizim dans la cosmologie samaritaine n'apparaît qu'au IV^e siècle dans les textes liturgiques¹⁴⁰, notamment dans le *Tîbat Marqê*, un important texte exégétique et philosophique rédigé par 'Amrâm Marqah. Cette période d'âge d'or du samaritanisme, placée sous l'égide du chef politique samaritain Baba Rabba (litt. « la grande porte »)¹⁴¹, marque l'élaboration d'une tradition écrite ainsi qu'une série de *midrâshîm* (commentaires exégétiques). Selon les Chroniques samaritaines, Baba Rabba pensait que les persécutions infligées aux Samaritains sous le règne de Severus Alexandre au III^e siècle s'expliqueraient par le fait qu'ils n'étaient suffisamment dévoués en Dieu. Il construisit alors de nombreuses synagogues dans des villages situés aux alentours du mont Garizim. Chef de guerre, il aurait victorieusement affronté les armées byzantines et déjoué les manigances de Juifs qui tentaient de l'assassiner (Pummer, 2016 : 132-134).

À l'inverse du judaïsme, dans le samaritanisme, la destruction du Temple du Garizim est au contraire éludée et n'apparaît ni dans les textes, ni dans les traditions orales et la liturgie. Ce qui est mis en avant, ce n'est pas le bâti, le vestige d'un ancien Temple, mais le paysage ; la hauteur, la verdoyance, l'opulence de la montagne, et ses pierres. En outre, le paysage, donnée sensible qui rend compte des représentations collectives d'un espace (Bonnemaison, 2004 : 26), fait l'objet d'une projection idéalisée, qui, déjà au XIX^e siècle, suscitait la dérision des voyageurs occidentaux (Cf. infra, p. 351).

Jusqu'aux années 1990 et son établissement en tant que lieu de vie, le mont Garizim demeure le lieu saint sur lequel les Samaritains se rendaient plusieurs fois par an, selon le bon-vouloir

¹⁴⁰ Cela dit, étant donné la quasi-absence de textes d'origine samaritaine jusqu'au IV^e siècle, aucune source ne permet de déterminer si cette dimension cosmologique du mont Garizim était présente ou non avant la rédaction du *Tîbat Marqê*.

¹⁴¹ La Chronique d'Abu'l-Fath, *Kitâb al-Târîkh*, rédigée en 1354, raconte que ce héros samaritain aurait massacré plusieurs Romains et fait fuir les Juifs du mont Garizim en poussant un cri. Fils d'un grand prêtre

des pouvoirs locaux. En effet, l'accès au lieu pour célébrer la Pâque leur a régulièrement été interdit : durant toute la seconde moitié du XVII^e siècle, puis au XVIII^e-XIX^e siècle. En 1853, l'abbé Bargès fait état des propos du grand prêtre selon lesquels il ne peut officier le sacrifice de *Pessah* depuis quatre-vingts ans. C'est donc dans la ville de Naplouse que l'agneau est immolé (Bargès, 1855 : 26).

Dans les discours tenus lors de la Pâque, cette réaffectation de l'espace sacrificiel est passée sous silence. Au contraire, c'est la continuité rituelle sur le mont Garizim qui est mise en lumière. Or la mise en valeur de la montagne et sa territorialisation tendent à cacher les interactions, multiples, entre ses habitants et Naplouse, loin de l'image d'une communauté isolée sur sa montagne. Si la ville de Naplouse était comprise dans la topographie sacrée, elle fut avant tout le lieu de vie de la communauté durant plusieurs siècles. Les traces attestant sa présence sont nombreuses sur le patrimoine bâti, mais surtout, cette présence est inscrite dans la mémoire collective de la ville ; elle est même considérée comme un élément du « folklore » ([a] *fulklûr*) palestinien.

2.3. Les Samaritains et Naplouse : entre présent et passé

2.3.1. Allers-retours

Pendant des siècles, les Samaritains ont vécu dans le centre-ville de Naplouse. Ils habitaient originellement la vieille ville, dans un quartier alors appelé *Hay al-Sumarâ* ([a] « quartier des Samaritains »), l'actuel quartier al-Yasmîniyya. Bien que les Samaritains n'habitent plus dans le centre-ville, leurs interactions avec les autres palestiniens sont particulièrement courantes dans le domaine du travail. Nombreux sont ceux qui possèdent des boutiques dans la vieille ville, travaillent au sein d'associations, d'écoles ou encore à la municipalité. L'entreprise, *Tehina har Brâkhâ*, de Ya'qûb Kâhin¹⁴² par exemple exporte de la *tehina* vers l'étranger. Elle embauche des Naplousis pour la production de la *tehina*, produite à partir de graines de sésame venues d'Éthiopie (il se rend annuellement à Addis-Abeba) qu'il exporte ensuite vers la Jordanie, Israël et même les États-Unis. Si l'on trouve de nombreux Samaritains au sein des administrations palestiniennes, plusieurs Naplousis travaillent dans le village, notamment les jours précédant les fêtes religieuses.

¹⁴² L'entreprise appartenait auparavant à son père, 'Abdullâh Wasîf Tûfîq, grand prêtre depuis 2013.

J'ai longtemps insisté auprès de Tûfiq pour qu'il me montre son ancien appartement dans Naplouse. Il est resté vide depuis son départ et il ne le loue pas. Un jour, il me dit que nous pouvons y aller. Je dois le rejoindre au village et nous prendrons sa voiture.

L'appartement se trouve dans le quartier de l'Université Al-Najah, proche du cimetière municipal, sur le versant ouest du mont Garizim. Il est au premier étage d'un immeuble qui n'était autrefois habité que par des membres de sa famille. Il me montre du doigt les autres immeubles et m'explique où habitait untel ou untel parmi mes connaissances samaritaines. Il y vient régulièrement. « Je connais tout le monde ici, tous les voisins sont mes amis. Je viens chez moi quand j'ai besoin d'être seul. J'ai un narguilé en haut, viens, on va fumer ensemble ! Quand je suis tout seul, je fume aussi et j'écoute de la musique, j'ai une petite chaîne hi-fi que j'ai apportée. J'aime beaucoup venir ici ».

Tûfiq sort les clés de sa poche. « Tu vois je les ai encore ! » me dit-il fièrement. Nous entrons. Le salon est plutôt bien conservé, malgré la peinture défraîchie. Il est bien plus petit que celui du mont Garizim. Il est aussi quasiment vide, seuls un canapé et quelques chaises ont été installés contre le mur. Je m'assieds sur le canapé pendant que Tûfiq, dans la petite cuisine, remplit le narguilé d'eau. Une fois qu'il l'a allumé, il se met à chanter, le sourire aux lèvres. C'est une chanson en arabe. « On la chantait quand on était enfants ». Une fois le narguilé terminé, j'insiste pour que nous allions voir la synagogue. « Mais tu l'as vue, on est passé à côté ! » Je n'ai pas fait attention. « Je n'ai pas les clés en plus. C'est le grand prêtre qui les a. Elle est vide maintenant, nous n'y allons plus. Enfin, ça peut quand même arriver qu'on s'y rende, pour l'entretenir un peu, voir si personne n'y est entré, mais l'on n'y va plus pour prier. Tous les livres, les Torah-s, les tapis, tout ça c'est en haut [sur le mont Garizim] maintenant. Si tu insistes, on peut quand même aller faire un tour pour voir l'extérieur. Tu es sûre que c'est intéressant pour tes recherches ? Moi je n'en suis pas certain mais comme tu le veux vraiment allons-y... » La synagogue est très proche de la maison de Tûfiq. Nous étions en effet passés à proximité, mais de la rue, rien n'indique qu'il s'agit d'un lieu de culte. Il faut descendre quelques marches pour apercevoir la porte d'entrée, surmontée de sept

lampadaires, rappelant les sept branches d'une menorah. Elle surplombe un escalier qui mène dans le centre-ville. Tûfiq insiste rapidement pour que l'on parte. Il y a un endroit à Naplouse qu'il souhaite absolument me montrer, c'est un nouveau quartier très riche, dénommé « New Nablus ». Situé sur un versant du mont Garizim, il est un peu excentré du centre-ville. La plupart des villas sont encore en construction, mais elles sont déjà très luxueuses. Elles disposent d'accès sécurisés et parfois de piscines. Tûfiq est pris entre fascination et indignation envers « ces riches Palestiniens qui volent de l'argent aux pauvres ».

Dans Naplouse avec Tûfiq Altîf, mars 2011

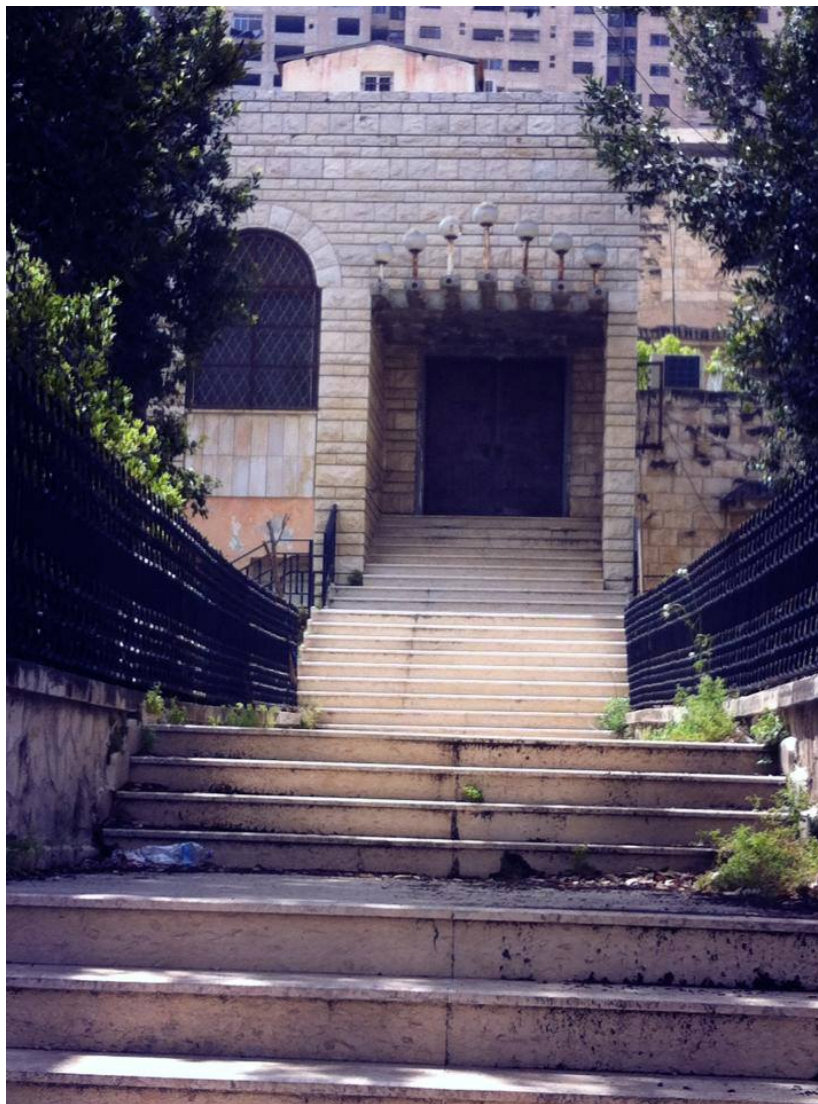


Figure 16. La synagogue samaritaine située à Rafidiyah

(source : page de blog intitulée « Les Samaritains la plus petite communauté du monde » [en arabe])¹⁴³

¹⁴³<http://blog.amin.org/haitham9000/2016/05/31/>

Malgré le *checkpoint*, les Samaritains continuent à se déplacer quotidiennement vers Naplouse (en particulier les enfants qui y sont scolarisés). Perçue comme « *la plus ancienne de toute la Cisjordanie* », la ville est gorgée de leurs souvenirs. Cet attachement résonne avec l'identification locale dont font preuve nombre de Palestiniens. « En Palestine comme dans d'autres pays arabes, le lieu d'origine est toujours chargé de sens. Aisément assignable à travers le nom de famille, il est courant que l'on continue à s'y identifier jusqu'à un certain point, même quand on n'y a jamais vécu » (Khalidi, 2003 [1997] : 235). Souvent, devant moi, ils faisaient référence aux musulmans de Naplouse comme leurs « *frères* » ([a] *ihwâninâ*).

En outre, comme Tûfiq, plusieurs Samaritains possèdent toujours la clé de leur ancienne demeure. Certains d'entre eux, les plus âgés, s'y rendent encore régulièrement, pour revoir leurs voisins, pour se rappeler un temps passé. Toutefois ce quartier est relativement récent puisque les Samaritains ne s'y sont installés que dans les années 1930, après qu'un violent tremblement de terre eût détruit leurs maisons dans la vieille ville en 1927. La synagogue a été construite en 1947. Les maisons qu'ils ont laissées sont parfois louées à des Palestiniens mais certains Samaritains les utilisent aussi comme débarras, dans l'éventualité où la situation politique les obligerait à redescendre dans Naplouse. Dans un article de l'organe de presse communautaire, l'auteur relate l'émotion ressentie par Zebûlan Altîf, un homme âgé, alors qu'il visite la maison de son père et de son oncle à Naplouse et qu'il réalise que la communauté n'habitera probablement plus jamais dans ce quartier, la plupart des maisons ayant été vendues à des Palestiniens.

« (...) "Oui" dit Zabulan, d'une voix retenue et étouffée, "J'avais décidé de ne jamais abandonner ma maison ancestrale, mais la réalité était plus forte. J'ai assuré l'avenir de mes fils et de mes filles à Kiryat Lûzah, ce qui m'a permis de revenir sur ma décision et de laisser derrière moi la maison où j'avais passé la plus grande partie de ma vie." Nous lui tapotâmes doucement l'épaule pour l'apaiser, lui demandant de regarder le "verre à moitié plein" de ce sujet sensible et personnel. "Mais tu n'es pas né dans ce quartier, lui avons-nous dit, ton père t'a amené ici pour y vivre quand tu n'étais qu'un enfant, quelques années après l'énorme séisme de Naplouse en 1927. Le quartier samaritain de Naplouse, à l'ouest de la ville, sur les pentes du mont Garizim, n'était qu'un quartier relativement nouveau qui n'avait même pas encore vieilli avec le temps. Il n'avait pas 65 ans quand il avait déjà été presque entièrement abandonné au profit du

nouveau quartier de la montagne, Kiryat Lûzah, qui s'était peuplé rapidement pendant les sept années de la première Intifada, avons-nous dit à notre interlocuteur agité, bien conscient de ces faits mais qui refusa de se faire consoler" (...)

Jusqu'il y a quatre ans, une vingtaine de familles descendaient de la montagne en hiver pour séjourner dans le quartier samaritain de Naplouse et on pouvait entendre les chants et les prières dans la synagogue, inaugurée en 1947. Cependant, le décès de feu le grand prêtre Yûsef B. Ab-Hisda Ha'Abta'ai, que Dieu ait pitié de lui, en février 1998 chez lui à Naplouse où il passait chaque hiver, a renforcé le sentiment et la prise de conscience déjà présents dans le cœur de beaucoup qui venaient passer l'hiver dans le quartier de Naplouse, qu'il n'y a plus rien à faire ici, notre avenir est sur le mont Garizim (...) Il y en a encore quelques-uns, quoique peu nombreux, qui jurent qu'il s'agit d'une situation temporaire. Mais au fond d'eux aussi, ils savent que la nouvelle situation est irréversible. Il n'y a pas de retour en arrière. Jamais plus ils ne reviendront habiter dans leurs maisons à Naplouse. D'année en année, ils continueront à louer leur maison au plus offrant, et cette somme supplémentaire constitue également une part importante de leur revenu annuel (...)¹⁴⁴.

2.3.2. Prédire l'avenir, soigner les maux. De la pratique magique au lien social

« Dans cette communauté, la famille du prêtre hérite des arts de la sorcellerie, de l'exorcisme et de la magie ; le prêtre sait également lire les lignes de la main. Aujourd'hui encore nombreux sont ceux qui, venant de toutes parts, ont recours à lui non seulement pour ses dons magiques et ses amulettes, mais aussi pour des consultations astrologiques portant sur le mariage et les affaires courantes »

La poétesse palestinienne Fadwa Touqân (1997 : 51).

¹⁴⁴ « The Neighbourhood on Mt. Gerizim is Flourishing Following the Abandonment of the Samaritan Settlement in Nablus », *A. B. The Samaritan news*, n° 820-821, 15 juillet 2002 : 98-99 [Je traduis de l'anglais].

Lors de ma première enquête de terrain en 2009, je me rendais chez un ami dans un village à proximité de la ville de Naplouse. Alors que j'expliquais à son père mon désir de mener un travail sur la communauté samaritaine, il me questionna tout de suite : « C'est parce que tu veux apprendre à faire de la magie ([a] sihr) ? » Devant mon regard interrogateur, il me raconta une histoire qu'il avait vécue : une femme saoudienne lui a un jour demandé de l'emmener sur le mont Garizim pour régler des problèmes dans son couple. « Elle a payé 500 riyal saoudiens [environ 120 euros]. Les Samaritains ont béni de l'eau qu'elle a dû faire boire à son mari. Moi je n'y crois pas, je pense que rien ne se passera. Mais beaucoup y croient ici. Les femmes qui ne peuvent pas avoir d'enfants vont aussi les voir. Ils sont très connus, les gens qui font appel à eux ne viennent pas seulement de Palestine. Ils sont très nombreux à se rendre chez les Samaritains même s'ils le font souvent en secret car ils ont honte. »

Entretien avec Hassan. Village de Beit Lid, novembre 2009

Dès le début de mon terrain, ces témoignages sur les pratiques magiques samaritaines prirent beaucoup de place dans mes entretiens avec les habitants de Naplouse. Deux types de discours se dessinaient généralement ; d'une part, universitaires et responsables politiques – soit les membres de l'élite culturelle et politique locale – insistaient sur l'appartenance des Samaritains à la société palestinienne, mettant en exergue leur autochtonie, voire leur antériorité dans le territoire. Ils éludaient toute question en lien avec la magie, prétextant qu'il s'agissait d'une croyance populaire désuète, un folklore ne devant pas être pris au sérieux. Néanmoins, la (grande) majorité des Naplousis me tenaient un tout autre discours ; lorsque j'indiquais me rendre sur le mont Garizim, on me demandait quasi-systématiquement si c'était pour apprendre la magie. Mes interlocuteurs me mettaient ensuite en garde : « Ils peuvent faire tout ce que tu leur demandes, ils ont des dons pour ça. Ils ont des livres dans une langue inconnue qu'ils se transmettent de génération en génération. Ils les tiennent de leurs ancêtres » ; « Moi, je n'y crois pas à leur magie mais fais quand même attention » ; « Prends garde à établir de bonnes relations avec eux, car ils peuvent être dangereux » ou encore « Voilà ce qu'ils font : ils aident une personne à sauver son couple, puis une fois que la situation s'est arrangée, ils jettent un sort dans le sens inverse. La personne doit donc revenir les voir et eux, ils en tirent plus d'argent ». Dans tous les cas de figure, mes interlocuteurs affirmaient vivement n'avoir jamais eu recours à la « magie » samaritaine mais elles

connaissaient une personne dont c'était le cas, ou même l'avaient accompagnée dans le village à des fins thaumaturgiques.

Les aînés de la communauté, généralement issus de la famille des prêtres sont réputés pour les confections d'amulettes et de talismans ([h] *qemi'ôt*, [a] *bitâqât* ou *tilsam*)¹⁴⁵, les lectures des lignes de la main, l'arithmancie, les récitations de formules en hébreu samaritain – c'est un savoir-faire qu'ils se transmettent de père en fils depuis des générations. Les Samaritains affirment que ces pratiques ne visent que les personnes extérieures à la communauté¹⁴⁶. Ainsi, mes entretiens avec les hommes âgés de Kiryat Lûzah étaient régulièrement entrecoupés de lectures des lignes de ma main. De la même façon, lorsqu'il m'enseignait l'hébreu samaritain, le prêtre Tûfîq Kâhin recevait régulièrement des appels téléphoniques en provenance d'Israël. Généralement, il s'agissait de consultations visant à guérir des personnes malades. Il procédait alors à des incantations sous la forme de chants liturgiques en hébreu samaritain par téléphone, à des personnes qu'il n'avait jamais rencontrées. Ces pratiques prirent une grande place dans mon enquête de terrain. Cette récurrence peut être expliquée par mon statut de femme extérieure à la communauté, ce qui correspond au « profil » habituel du client.

Dans la ville de Naplouse, rue de l'Université, il y a même des « agences », des lieux où les prêtres samaritains pratiquent astrologie et divination. Les clients, généralement des palestiniens musulmans, et parfois chrétiens, les consultent afin qu'ils confectionnent des amulettes ou lisent dans les lignes de la main. Les demandes sont très variées : guérir l'infertilité, les maladies, régler les problèmes de couple, pousser une personne à tomber amoureuse d'une autre, réussir des examens, faire fructifier un commerce, etc. Il s'agit donc de pratiques relativement visibles dans la ville. Le fait que les agences soient situées à l'intérieur de la ville permet aux Palestiniens d'éviter de franchir le *checkpoint*. Celles-ci sont reconnaissables par leur devanture, qui présente l'inscription « *kâhin* » et le nom de celui qui exerce. En cela, le terme arabe « *kâhin* » est intéressant. Forme arabisée du terme hébraïque *kohên*, il sert à désigner les prêtres dans la vie quotidienne. Il renvoie à la fois à leur patronyme et leur fonction. Mais en arabe le mot « *kâhin* » peut aussi signifier « une personne

¹⁴⁵ Ces pratiques magiques sont loin d'être récentes. On retrouve des amulettes samaritaines datant de l'époque byzantine (Pummer, 1987). Les plus anciennes étaient généralement très grandes et gravées dans du bronze, du fer ou de la pierre (Anderson et Giles, 2005 : 405).

¹⁴⁶ Je n'ai pas pu évaluer l'importance des pratiques magiques à l'intérieur de la communauté car les Samaritains me répondaient généralement qu'elles n'étaient pas pratiquées entre membres. Pourtant, un jeune homme m'a confié avoir utilisé une amulette pour passer un examen universitaire, ainsi que Khader et Katya afin d'éloigner la jalousie d'autres Samaritains vis-à-vis de leur couple.

qui pratique la divination ». Les prêtres samaritains sont également décrits comme les premiers astronomes ([a] *falakîyûn*).

Par ailleurs, la cérémonie de la Pâque est rattachée, à Naplouse, aux pratiques magiques des Samaritains et notamment à l'efficacité thérapeutique de leurs objets cultuels. Azîz, un Samaritain du mont Garizim, me racontait que des musulmans venaient au village afin d'acheter les *matsôt* confectionnées la semaine précédant la Pâque ; car « ils pensent qu'elles sont magiques, qu'elles peuvent les guérir. Il y a une file de personnes qui attendent chaque année à l'entrée du *checkpoint* ». En effet, dans ce contexte de séparation progressive des Samaritains du reste de la société naplousie, la magie est devenue l'une, si ce n'est la principale source d'interactions entre Samaritains et Palestiniens. Surprise de la place que venait prendre ce sujet dans mon enquête, j'interrogeais Benyâmîm :

- « – *Le grand prêtre samaritain est-il le seul à pouvoir faire de la magie ?*
- *Non, ils sont nombreux à le faire sur le mont Garizim.*
- *Toi, Benny, tu peux en faire ?*
- *Non, je n'y crois pas. C'est juste un travail comme un autre. Si les gens en demandent tu dois leur donner des réponses.*
- *Et ils le font pour-*
- [Il me coupe] : – Pour l'argent.*
- *Ah d'accord, mais pour quels types de problèmes ?*
- *Par exemple si quelqu'un- si une femme ne parvient pas à tomber enceinte, ou si son mari la quitte et qu'elle veut qu'il revienne.*
- *Les Palestiniens les cachent ensuite ?*
- *Cacher quoi ?*
- *Les amulettes ([h] qemî'ôt).*
- *Bien au contraire ! Ils en sont fiers ([h] ge'îm). Ils les payent des milliers de Shekels. Tu as été sur la montagne, tu as vu les grandes maisons ?*
- *Celles des Samaritains ? Oui, bien sûr.*
- *Eh bien elles ont été construites grâce au commerce des amulettes. Beaucoup d'entre elles.*
- *Et ils vendent des amulettes uniquement aux Palestiniens ?*
- *Pas seulement aux Palestiniens, mais il y a aussi les Juifs qui y croient et les chrétiens.*
- *Donc pour des Israéliens aussi ?*
- *Oui, mais ce sont des choses que tu devrais demander au grand prêtre. »*

Pour plaisanter, certains jeunes de la communauté surnomment ces prêtres *ha-mafiyah ha-adâmah* (« la mafia rouge ») (Schreiber-Humer, op.cit. : 49), en référence à la couleur de leur *tarbûsh* et au fait qu'ils gagnent beaucoup d'argent grâce à la magie. Ces pratiques génèrent effectivement un apport financier notable. À Naplouse, il est de notoriété que ces

amulettes coûtent cher et que les prix varient à la fois selon le client et la personne qui les confectionne. Une amulette du grand prêtre sera par exemple extrêmement coûteuse¹⁴⁷. Associé à des compétences religieuses, ce savoir-faire assure un salaire généreux aux prêtres, leur évitant de pratiquer un métier séculier. Une nette démarcation est toutefois établie entre pratique sacerdotale et pratique magique ; bien que visibles et même revendiquées lorsqu'elles sont dirigées vers l'extérieur, ces pratiques sont entourées d'une certaine forme de tabou et sont considérées comme étant illicites à l'intérieur de la communauté. Les Samaritains n'emploient d'ailleurs pas le terme « magie » ([h] *qesem*, [a] *sihr*), mais plutôt celui de « science » ou d'« astrologie » ([h] *maddâ*, 'astrôlôgîa ou [a] 'alam al-tanjîm, « sciences de la divination », « astrologie »)¹⁴⁸.

« *Ce n'est pas de la magie, c'est de la science !* »

De retour à Naplouse, je contacte Tûfîq Altîf par téléphone. Cela fait plusieurs mois que nous ne nous sommes pas vus. Comme à son habitude, il décide de m'attendre dans sa voiture à l'entrée du village, à quelques minutes à pied à peine de sa maison. Heureux de nous revoir, nous échangeons formules de politesse et nouvelles l'un de l'autre. La question fatidique fait rapidement surface : « Alors es-tu enfin mariée ? » Je lui réponds que non, pas encore, mais que je suis fiancée¹⁴⁹. Sans poser davantage de questions, il prend ma main et lit les lignes. Devant son air perplexe et contrarié, je lui demande ce qui ne va pas :

Tûfîq – Je vois des problèmes.

Fanny – Des problèmes de santé ?

Tûfîq – Non, des problèmes au sujet du mariage.

Fanny – Ah d'accord, dans ce cas-là, c'est moins grave.

Tûfîq – Ne t'inquiète pas, tout ira bien. C'est sûr en tous cas, je ne vois aucune maladie, tu vivras longtemps, en très bonne santé. Par contre, ton mariage ne sera pas heureux », répond t-il l'air désolé.

¹⁴⁷ Selon les témoignages recueillis, il semble que leur prix peut monter jusqu'à 700 euros.

¹⁴⁸ Ainsi, si la majorité de mes interlocuteurs samaritains refusaient de parler de « magie », ils considéraient toutefois que certaines pratiques (comme la confection d'amulette) étaient illicites à partir du moment où elles se destinaient à un membre de la communauté.

¹⁴⁹ Lors de ma seconde enquête de terrain, j'avais pris le parti de dire que j'étais fiancée (même si ce n'était pas vrai) afin que les conversations soient moins focalisées sur les suggestions de mariage avec un membre de la communauté.

Nous nous dirigeons ensuite chez lui. Abûd nous attend dans le salon. Nous échangeons rapidement les nouvelles de la communauté et surtout de la famille. Puis, nous pouvons enfin parler. Tûfîq accepte que je lui pose quelques questions, sans l'enregistreur ; « On aura tout le temps pour ça plus tard » m'explique t-il. Soudainement, il souhaite à nouveau lire les lignes de ma main. Ses questions se font plus précises : « Pourquoi tu ne t'es pas mariée cette année ? Je pensais que tu te serais mariée. Et ton ami, il est toujours en France ? Tout va bien avec lui ? » Je lui indique à nouveau mon âge en espérant que l'on change de sujet. « Vingt-quatre ans, c'est vrai, tu es encore très jeune, tu as tout ton temps »¹⁵⁰. Je lui demande où il a appris à lire les lignes de la main. « Lorsque j'étais jeune, mon père et le grand prêtre avaient une boutique à Naplouse, j'y allais presque tous les jours et le grand prêtre m'y a appris ».

Lorsque j'utilise le terme « magie » ([h] qesem), Tûfîq me corrige tout de suite « Ce n'est pas de la magie mais de la science ([h] maddâ'). Une prochaine fois, je te ferai une amulette que tu pourras porter autour du cou. Mais surtout pas pendant tes règles, tu sais ça ? La période de niddah, c'est très mauvais. Mais ce n'est pas de la magie, c'est de la science. La magie c'est interdit, c'est écrit ([h] kâtûv) que c'est interdit ! Nous, nous faisons de la science. »

Mont Garizim, mars 2011

Avant mon retour en France, Tûfîq tint sa promesse et me fabriqua une amulette. Il prit une feuille en papier et s'installa un peu à l'écart, à une table dans la salle à manger. Il refusa que je l'observe et m'enjoint de poursuivre ma discussion avec Abûd. Au préalable, il m'avait demandé le prénom de mes parents, de mon compagnon et de ses parents. J'ai essayé de l'interroger un peu mais il est resté assez vague ; il m'a expliqué qu'il avait additionné la valeur numérique des lettres de nos prénoms et que selon un calcul, il avait pu mettre le résultat en lien avec la position des étoiles et de la lune. Puis il a plié la feuille de papier, l'a agrafée et m'a demandé de la mettre dans un pot de fleurs à mon retour, que j'arroserai matin et soir. Il a de nouveau insisté pour que je ne la touche pas en période de menstruations.

¹⁵⁰ Les Samaritains se mariant plus tardivement que dans le reste de la société palestinienne, 24 ans est un âge auquel il est acceptable d'être célibataire.

Tûfîq utilise l'arithmancie¹⁵¹. Répandue dans diverses aires culturelles, cette technique est très utilisée par les prêtres samaritains, autant pour les exercices d'analyse exégétique que pour les pratiques magiques. Selon eux, elle permettrait de révéler le sens caché des mots en additionnant la correspondance numérique des lettres qui le composent.

L'utilisation du nom du commanditaire et des membres de sa famille est une pratique répandue dans les sciences talismaniques ([a] *'ilm al-talâsim*) des mondes musulmans. La déconstruction du nom et sa conversion numérique permettent par exemple, l'élaboration d'un carré magique ([a] *sîmiyâ'*)¹⁵² ou d'autres figures talismaniques. Si ce sont traditionnellement les *kohânîm*-s qui sont réputés pour le commerce des amulettes, l'exemple présenté plus haut – Tûfîq est issu du clan Altîf – montre que cette pratique ne leur est pas réservée, au moins aujourd'hui (bien qu'il m'expliqua que ce savoir lui avait été transmis par un membre du clan des prêtres). Comme je l'ai évoqué dans les chapitres précédents, il semble que les prérogatives des prêtres sur la religion se soient un peu diluées dans le reste de la communauté depuis quelques années. De plus, dans ces pratiques, les recueils de textes sur lesquels s'appuient les Samaritains varient d'une famille à l'autre et sont bien souvent à l'origine d'une certaine concurrence. Les uns tentent de prouver aux autres que leur méthode est la plus fiable et la plus authentique.

Dans les entretiens que j'ai menés avec les *kohânîm*-s, leur ascendance directe à Moïse était fortement mise en avant pour justifier et attester leurs dons. Considérée comme la figure fondatrice du samaritanisme¹⁵³, Moïse incarne le prophète doté de pouvoirs surnaturels. Dans la littérature samaritaine où il représente le personnage central, il est écrit que Dieu lui aurait notamment enseigné les mystères du passé et du futur, qu'il se trouvait à la base de la création et qu'il en connaissait même les secrets. Ce savoir aurait ensuite été transmis de génération en génération dans les lignées de prêtres samaritains.

¹⁵¹ Ou [h] *gematria*. Souvent associée dans le judaïsme à la kabbale pratique, qui consiste à prendre la valeur numérique des lettres selon leur ordre dans l'alphabet hébraïque (*alef* : 1, *bet* : 2, jusque *taw* qui équivaut à 400).

¹⁵² Le carré magique consiste en la division d'un carré en cinq (parfois trois ou quatre) cases horizontales et cinq cases verticales. Chaque case (appelée « bêta ») comprend une lettre qui correspond à un chiffre de un à vingt-cinq. Aucune lettre ne doit être répétée. Pour que le carré soit magique et fonctionne, il faut que la somme des valeurs numériques de chaque ligne additionnées verticalement, horizontalement et diagonalement soit égale à quinze. Ce procédé est très utilisé par les prêtres samaritains, notamment pour obtenir la valeur numérique du verset biblique « Je suis ce que je suis » (Anderson et Giles, 2005 : 405).

¹⁵³ Moïse est pour les Samaritains, un personnage unique et exceptionnel, qu'aucun prophète ne saurait remplacer ou même égaler. À tel point que la place de Moïse dans le samaritanisme aurait inspiré l'image du Christ aux chrétiens (Montgomery, 1985 [1907]; Mac Donald, 1964). Moïse est également un personnage eschatologique, chargé de jouer le rôle d'intercesseur auprès de Shemâ' pour sauver son peuple, les Israélites.

Les pratiques magiques sont effectuées à l'aide d'une méthode de calcul, appelée *Heshbôn qeshta* (le « Vrai calcul »), conservée secrètement par les prêtres. Elle proviendrait directement de Dieu, qui l'aurait transmise au prophète par l'intermédiaire des anges. C'est Moïse lui-même qui aurait fixé le mois de *nisân* comme premier mois de l'année, et il aurait ensuite enseigné ce calcul à Pinhâs, le petit fils d'Aaron, considéré comme le premier prêtre samaritain. Enfin, au moment de l'entrée des israélites à Canaan, Pinhâs a appliqué ce calcul à la latitude du mont Garizim¹⁵⁴. Le calendrier samaritain est basé sur un système luni-solaire incluant le mois d'*adar* comme dans le judaïsme¹⁵⁵. Cependant, dans le samaritanisme, il n'y a pas de date précise d'ajout de ce mois. Ainsi, pour les Samaritains, ce ne serait pas l'observation de la nouvelle lune mais le fameux calcul ([h] *Heshbôn qeshta*) qui permettrait de décider du moment où l'on intercale le mois d'Adar. Une autre tradition suggère que les méthodes de calcul du calendrier samaritain proviendraient d'un livre, appelé le « livre des étoiles », et qui aurait été remis par Dieu à Adam ainsi que deux autres livres, le « Livre des guerres » et le « Livre des signes ». Ces écrits donneraient les clés pour prédire des événements futurs tels que des guerres ou des catastrophes naturelles et seraient transmis de grand prêtre en grand prêtre. Ce système est d'autant plus important qu'il permet de calculer la date à laquelle prendra fin « l'ère de défaveur » – de l'araméen *Fanûta* – dont le déclenchement est attribué à la déviance du grand-prêtre Elie et au déplacement de l'arche de l'alliance du mont Garizim.

Outre le calendrier samaritain, cette méthode de calcul permettrait aussi d'anticiper d'autres dates dans d'autres calendriers et en premier lieu, la date de Ramadan. Un jeune membre de la communauté me disait que des musulmans de Naplouse venaient le voir plusieurs mois avant la fête musulmane pour en connaître la date : « *Selon nos calculs, en fonction du ciel, la place des étoiles et de la lune, je peux leur dire la date exacte du début de la fête de Ramadan, comme ça ils peuvent s'organiser. Nous seuls pouvons connaître la date en avance, pas même les plus grands imâm-s.* »

¹⁵⁴ Les Samaritains s'appuient sur *Tolîdah* (« Généalogies »), un livre compilé au XII^e siècle dans lequel il est écrit qu' « Après que les israélites furent entrés dans le pays de Canaan et qu'ils furent en sûreté, Pinhâs, le fils d'Éléazar, notre ancêtre, calcula les mouvements du soleil et de la lune sur le méridien du mont Garizim, la maison de Dieu » (Powels, 1988 : 279).

¹⁵⁵ Le calendrier samaritain comporte 354 jours regroupés en douze mois de vingt-et-un à trente jours. Le premier jour de chaque mois est fixé selon la date de la conjonction (*simmôt* ou *qibbus*) de la lune avec le soleil (et non par l'apparition de la nouvelle lune). L'année civile débute avec le septième mois (*tishri*) et l'année religieuse avec le premier mois (*nisân*). Je renvoie à l'index général pour plus de précisions. Le calendrier est fixé deux fois par an, en Août ([h] *ab*) et en Février ([h] *shâbat*) par les prêtres, dont chaque homme a le devoir d'en acheter une copie.

Leur langue liturgique, en alphabet paléohébraïque, joue un rôle important dans ces pratiques car elle évoque pour les clients à la fois l'étrangeté et l'ancienneté. Mes interlocuteurs naplousis associaient à cette graphie une sorte d'aura mystique ; c'est « la langue la plus ancienne du monde, datant de la nuit des temps ». Ils faisaient référence à des livres samaritains occultes, rédigés dans une langue dite inconnue, transmis dans la communauté¹⁵⁶. Cette représentation de leur langue à laquelle est associée authenticité, ancestralité et exotisme, participe beaucoup de leur réputation de magiciens.

L'histoire de Salâma ibn Ghazâl

Aux yeux de certains membres, la communauté jouit d'une forme de protection suprasensible, qui touche également leur lieu saint. Cette protection leur serait également conférée en vertu de leurs dons et de leurs savoirs. Mes interlocuteurs entretenaient d'ailleurs l'idée que leurs facultés pouvaient avoir un impact négatif sur la vie de personnes extérieures et donc, qu'ils seraient détenteurs d'une magie agressive. Comme je l'ai relaté plus haut, les Naplousis me mettaient également en garde contre les pouvoirs potentiellement néfastes des Samaritains. Tûfîq m'expliquait que ces dons avaient contribué à protéger la communauté, à l'image de ce récit qu'il me raconta :

« Autrefois, nous étions très pauvres. En ce temps-là, le grand prêtre était tailleur. Un jour, un homme vient dans sa boutique pour ajuster son pantalon à la bonne taille. Il revient quelques jours plus tard pour le chercher mais le grand prêtre, surchargé de travail, n'avait pas pu terminer son ouvrage. L'homme était très en colère et il partit se plaindre à un gouverneur¹⁵⁷. Celui-ci se rend chez le grand prêtre et le frappe. Il est alors pris d'une vive douleur à la main. La douleur ne disparaît pas si bien que le gouverneur doit se rendre chez un médecin. Mais ce dernier ne parvient pas à détecter l'origine du mal. Le gouverneur visite d'autres médecins mais rien n'y fait. Le dernier d'entre eux lui conseille de retourner voir le grand prêtre samaritain. Le gouverneur se rend donc une nouvelle fois dans la boutique du grand prêtre et lui dit : « Je t'ai frappé et depuis ce jour ma douleur ne cesse d'augmenter. Les médecins ne peuvent rien

¹⁵⁶ L'alphabet paléo-hébraïque possède également une empreinte mystique dans le monde juif. On retrouve des amulettes juives rédigées dans cet alphabet au Moyen-âge.

¹⁵⁷ Tûfîq utilisait le terme [a] *tafqin* pour parler du « gouverneur » ou du « chef » (selon ses explications). Je n'ai cependant pas réussi à trouver d'où provenait ce mot.

y faire. Tu dois m'aider ». Le grand prêtre prend la tête du gouverneur et récite des prières en hébreu samaritain. Il fut guéri instantanément. »

Récit raconté par Tûfiq Altîf. Mont Garizim, mai 2011

Ce récit, qui m'a été raconté par Tûfiq, tire son origine d'une légende transmise oralement dans la communauté. Celle-ci fut mise par écrit en 1960 par le grand prêtre Ya'qûb ben Shafîq Kâhin¹⁵⁸, dans laquelle Salâma ibn Ghazâl (1784-1855) y incarne le grand prêtre et Mûsâ Bey Tûqân, le gouverneur de Naplouse. Dans ce texte, Salâma exerçant la profession de tailleur, est dénoncé pour vol auprès du gouverneur par les autres tailleurs de Naplouse, jaloux de son succès. Pour le faire condamner, ces derniers dissimulent un butin dans sa boutique. Lorsque Mûsâ Bey tente de frapper le grand prêtre par punition, celui-ci se recule et la main du gouverneur heurte le mur vigoureusement. La douleur ne passe pas malgré l'intervention de médecins et de physiciens. Mûsâ Bey finit par retrouver Salâma (qui, par crainte, avait fuit) et s'excuse. Après la prononciation de prières par le grand prêtre, la douleur disparaît instantanément. Les tailleurs qui l'avaient dénoncé sont battus à sa place, et le gouverneur lui accorde à nouveau sa confiance et sa reconnaissance (Shehadeh, 2007 : 370-372).

Loin d'être exercées dans le secret, les pratiques thaumaturgiques contribuent à la fierté des prêtres samaritains à Naplouse. Insistant sur le fait qu'aucun passage de la Torah n'interdit les amulettes, les prêtres aiment raconter qu'ils sont consultés par des personnes importantes. À travers ces pratiques, ils revendiquent leur inscription dans la lignée de Joseph et Moïse, l'un réputé pour ses facultés divinatoires, l'autre pour son aptitude à réaliser des miracles, et de cette façon ils attestent ainsi leur position de gardiens ([a] *mûhafez*) de la tradition. En outre, celles-ci participent à la folklorisation des Samaritains à Naplouse.

¹⁵⁸ *Kitâb al-Sâmriyyûn*, ouvrage en arabe dialectal et en écriture manuscrite, en partie traduit par Haseeb Shehadeh, 2007.

3.1. Naplouse et les Samaritains, folklore et patrimoine

3.1.1. Jabal al-Nâr (« la montagne de feu »)

Naplouse, avec ses presque 200.000 habitants¹⁵⁹, est l'une des plus grandes villes de Cisjordanie (après Hébron et Jérusalem-Est). Autrefois un important carrefour commercial du Moyen-Orient, la ville rayonnait grâce à l'exportation du savon et de l'huile d'olive. Centre régional de la manufacture de savon, cette industrie connut un essor sans précédent au début du XIX^e siècle (Bontemps, 2012 : 13). Confectionné à partir de l'huile d'olive provenant du Jabal Naplouse, il était exporté en Égypte et dans tout le Bilâd al-Shâm. Les imposantes savonneries témoignaient alors « du prestige et de la richesse des propriétaires » (Bontemps, *ibid.*). Véronique Bontemps a décrit la façon dont le patrimoine ([a] *turâth*) se fait au quotidien dans le « petit monde » de la savonnerie Tûqân à Naplouse. Bien que l'industrie du savon en Palestine ne subsiste aujourd'hui que de manière résiduelle, elle montre que ce savoir-faire hérité depuis des générations représente un symbole fort, désormais teinté d'une profonde nostalgie, inextricablement lié à l'identité de la ville (Bontemps, *op.cit.* : 316-317). Surnommée « la petite Damas », Naplouse est aussi connue pour le *knâfa*, pâtisserie à base de fromage et de cheveux d'anges, imbibée de sirop de sucre et recouverte de petits morceaux de pistache. La pâtisserie fait la fierté des habitants et est d'ailleurs rebaptisée « *nabulsiyeh* » (« de naplouse ») dans le reste du Moyen-Orient.

Naplouse a joui dans les médias de la triste réputation de « ville du terrorisme » ou, selon le locuteur, de « ville-martyre »¹⁶⁰. Elle est en effet réputée pour sa constante combativité face aux pouvoirs étrangers (sublime Porte, mandat britannique, occupation israélienne). Les habitants se targuent de cette « tradition de la résistance » qui caractérise la

¹⁵⁹ En 2016, la ville de Naplouse comprend 190.487 habitants, si l'on inclut les trois camps de réfugiés (*mukhayyam*) qui se situent à l'intérieur des limites municipales. Ces camps, 'Askar, Balâta et 'Ayn Beit al-Mâ', comptent ensemble 37.426 personnes. Le Jabal Nâblus (« la montagne de Naplouse »), c'est-à-dire le district de Naplouse qui comprend l'arrière-pays rural, compte une population de 389.328 individus (selon le site internet du Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) – *al-jihâz al-merkazî lilehsâ' al-falestînî*, <http://www.pcbs.gov.ps/DesktopDefault.aspx?lang=ar>).

¹⁶⁰ Rick Steves, « Nablus, city of martyrs or city of terrorists », *blog du Huffington post*, le 20 mai 2013. http://www.huffingtonpost.com/rick-steves/nablus-city-of-martyrs-or_b_3307248.html

ville, qui lui vaut son surnom de *Jabal al-Nâr* (« Montagne de feu »)¹⁶¹. Cette réputation lui assigne plusieurs qualificatifs dans les médias et guides touristiques : « l'indomptable »¹⁶², « centre névralgique de l'activisme palestinien »¹⁶³, « Naplouse la rebelle »¹⁶⁴. Pendant la seconde intifada et particulièrement lors de l'opération Rempart en 2002¹⁶⁵, Naplouse fut prise pour cible par l'armée israélienne. Entièrement bouclée par les *checkpoint*-s israéliens (au nombre de six) et soumise à un long couvre-feu, la ville fut alors coupée du monde. Ce siège marqua un coup d'arrêt à ses activités économiques et entraîna une importante pénurie de produits. Des centaines de Palestiniens y trouvèrent la mort¹⁶⁶. La vieille ville (*al-qasaba*), composée de passages étroits et sombres qui en fait un lieu de repli privilégié pour les brigades palestiniennes, sera la plus touchée par les incursions israéliennes. Entre 2000 et 2005, de nombreux bâtiments historiques, religieux et culturels sont endommagés ou démolis¹⁶⁷ et plus de 894 maisons et bâtiments entièrement détruits¹⁶⁸, ainsi que deux fabriques de savon (*Nâbulî* et *Kana'ân*). Ces démolitions suscitent aujourd'hui de nouvelles formes de patrimonialisation. À Naplouse, lors de mes visites de la vieille ville, mes connaissances palestiniennes insistaient toujours pour me montrer les monuments en ruines, démolis par les incursions israéliennes. Car elles témoignent de la guerre et des souffrances vécues, les ruines « font » patrimoine.

À la suite de son redéploiement dans les zones A durant l'été 2007 et en collaboration avec le gouvernement israélien, la police palestinienne rétablit l'ordre dans la ville et mit fin aux activités des groupes armés. Néanmoins, chaque soir dès minuit, elle laissait alors la place à l'armée israélienne qui effectuait de régulières incursions dans la ville, en particulier dans les camps de réfugiés.

¹⁶¹ Cette appellation remonterait à 1836 en référence à la révolte de 1834 menée par Qâsim al-Ahmad contre les troupes égyptiennes d'Ibrâhîm Pasha (Tamari, 2014 : 92).

¹⁶² « Palestine : Naplouse, l'indomptable », *Ballast*, 7 octobre 2015.

¹⁶³ Je traduis de l'anglais (« hotbed of palestinian activism »). Lonely Planet en ligne : <http://www.lonelyplanet.com/israel-and-the-palestinian-territories/the-west-bank-and-gaza-strip/nablus/introduction>

¹⁶⁴ Guide du routard en ligne :

http://www.routard.com/mag_reportage/326/bienvenue_en_palestine.htm?page=7

¹⁶⁵ [h] *Mivtsâ' Hômat Mâgên*, c'est le nom donné à l'offensive menée en 2002 par Israël, pendant la seconde intifada, au cours de laquelle l'armée s'est redéployée dans les Territoires palestiniens, ciblant particulièrement les infrastructures. Lors de cette opération certaines villes sont prises d'assaut, telles que Jénine (« bataille de Jénine »), Naplouse et Béthléem.

¹⁶⁶ 522 Palestiniens sont morts dans des attaques israéliennes à Naplouse entre 2000 et 2005 (c'est le nombre le plus important en Cisjordanie) (OCHA).

¹⁶⁷ 149 monuments ont été entièrement démolis et environ 2000 ont été endommagés à Naplouse. La plupart d'entre eux se trouvaient dans la vieille ville (OCHA, 2005).

¹⁶⁸ OCHA, 2005, « Nablus after five years of conflict ».

Depuis la seconde intifada, Naplouse peine toujours à se relever économiquement. Toutefois, lorsque je revins dans la ville en 2009 – après y avoir résidé plusieurs mois en 2008 –, celle-ci s’était déjà considérablement transformée. Aujourd’hui, un centre commercial ultramoderne (le « *mall* ») trône au-dessus de la place centrale, appelée *Dawwâr* (officiellement le *Dawwâr al-Shuhada*, le « rond-point des martyrs »). Il regroupe des dizaines de boutiques, un grand cinéma et un parking sur plusieurs étages. Rafidiya (où est situé l’ancien quartier samaritain) est devenu le quartier « branché » de la ville, avec des terrasses de restaurants et de cafés, des vendeurs de glaces, de nombreuses boutiques... L’ouverture des *checkpoint*-s en 2009 rend désormais possible les échanges commerciaux et les investissements, bien qu’ils soient encore fréquemment fermés.

3.1.2. La patrimoine samaritain, les traces du passé dans la vieille ville

Lors de ma première enquête de terrain, je m’efforçais de retrouver les traces de la présence samaritaine dans Naplouse, et particulièrement dans la vieille ville. La mosquée al-Khadrà (*masjîd al-Khadrà*, « mosquée verte », aussi appelée Huzn Ya’qûb, « la tristesse de Jacob ») dont le minaret s’élève à trente mètres de haut était à son origine, semble-t-il, une synagogue samaritaine, détruite et envahie à plusieurs reprises (par l’empereur Zénon en 484, par les croisés au XII-XIII^e siècle et par les Mamelouks au XIII^e siècle). Aujourd’hui une inscription au-dessus de l’entrée indique que la mosquée aurait été « bâtie du temps du sultan al-Mansur Saif ad-Din Qalawun as-Salihy, que Dieu le protège, en l’honneur de son père le sultan As-Salih ‘Ala’ ad-Din (Saladin) » (Droeber, 2014 : 20). Toutefois, une partie du décalogue samaritain est gravée sur l’un des murs du minaret.

L’un des deux hammams de la vieille ville (quartier al-Yasmîniyya) encore en activité appartenait à une famille samaritaine jusqu’au début du XX^e siècle. Il fut fermé en 1928 puis restauré en 1994. Désormais baptisé hammam *al-Hana*, il est encore communément appelé *hammam al-Sumarâ* (« hammam des Samaritains »).

« Ce hammam a 2160 ans, c’est le premier hammam de la Palestine. Ce sont des Samaritains qui l’ont construit. Il y a très longtemps ([a]min zamân), un Samaritain en était le propriétaire. Il habitait sur la montagne des Samaritains ([a] Jabal al-Sumarâ), il y avait une grande distance entre la vieille ville et le quartier samaritain. La famille Tûqân lui a prêté un âne pour rentrer chaque jour

chez lui. En échange, s'il ne rendait pas l'âne, la famille Tûqân deviendrait propriétaire du hammam ».

Entretien avec Hazim, propriétaire du hammam avec la famille Tûqân
Naplouse, février 2011

Ce récit, s'il semble plus légendaire que réel – d'autant plus qu'à cette époque la communauté n'habitait pas sur la montagne –, témoigne de l'imbrication de l'histoire de la ville avec celle des Samaritains et de leurs liens avec les familles notables, telles que la famille Tûqân¹⁶⁹. Les Samaritains ont continué de se rendre dans ce hammam certainement jusqu'à ce que l'eau courante ne desserve les maisons. Un Samaritain âgé d'une soixantaine d'années se souvenait que sa mère l'y amenait chaque fin de semaine pour le bain hebdomadaire.



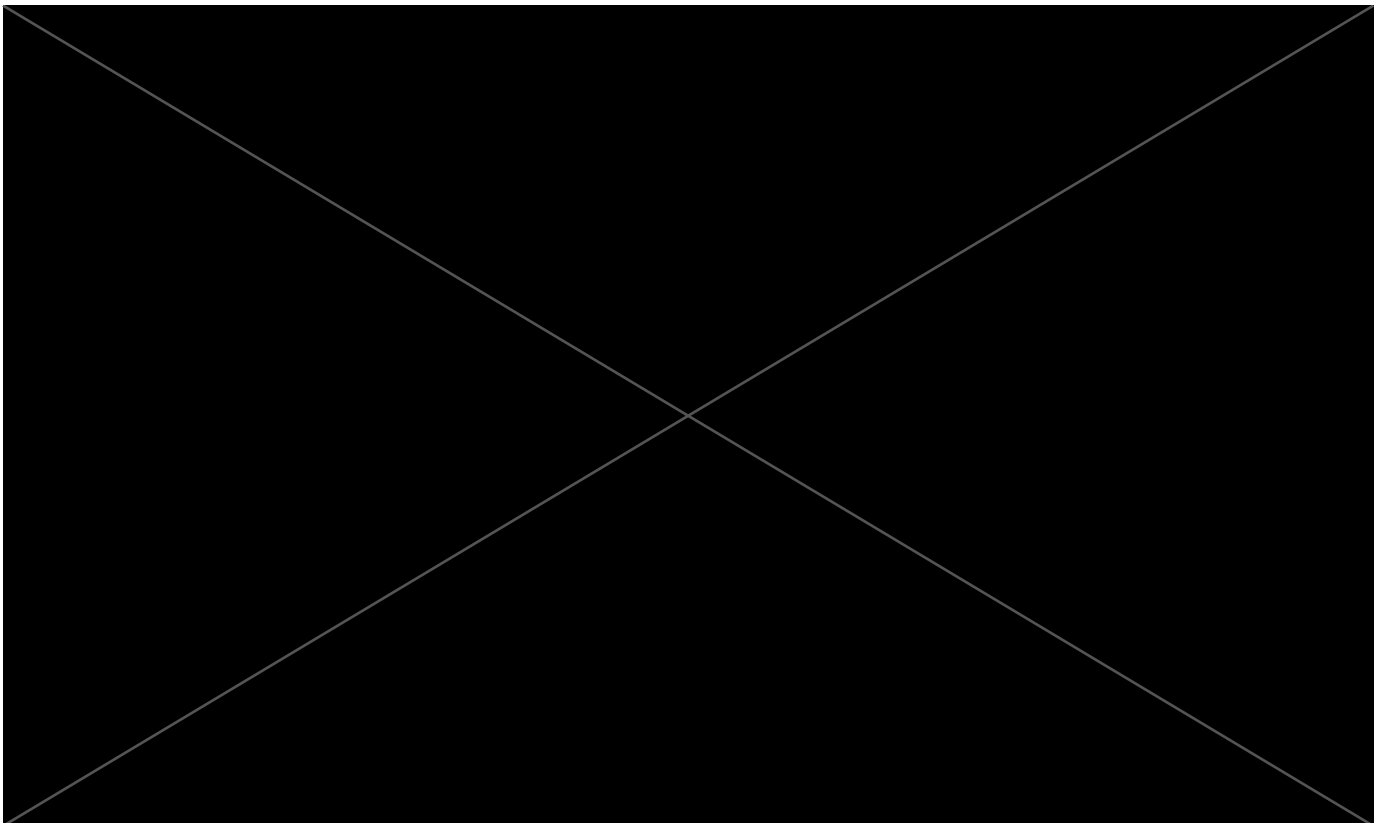
Figure 17. Hammam al-Hana, vieille ville de Naplouse (F. Urien-Lefranc)

La synagogue ([a] *knîs*) samaritaine, datant du XIII^e siècle (Shehadeh, 2007 : 363), utilisée par les Samaritains du temps où ils habitaient la vieille ville a quant à elle été détruite par le tremblement de terre de 1927. Une seconde a ensuite été construite en 1947 dans le quartier de Rafidiyah¹⁷⁰. Fermée à la fin des années 1990 dû au départ des Samaritains, celle-

¹⁶⁹ Je développerai ce sujet dans les chapitres suivants.

¹⁷⁰ Se reporter au chapitre précédent (2.3).

ci a dernièrement été rénovée grâce à une collecte de fonds organisée par le comité ([a] *lijnah*) de Kiryat Lûzah. La synagogue a rouvert ses portes en 2015 et pour le moment, une seule cérémonie religieuse y a été célébrée. En effet, l'ambition n'est pas de la réinstaurer en un lieu de culte mais de la transformer en Centre culturel destiné à informer les Palestiniens sur le samaritanisme. Par ailleurs, certains Samaritains interpellent directement l'Autorité palestinienne pour restaurer la synagogue de la vieille ville toujours en ruine depuis 1927, comme en témoigne l'appel lancé par le prêtre et directeur du musée samaritain, Hosnî Kâhin, sur le réseau social *Facebook*¹⁷¹.



On observe un certain engouement de la communauté pour la restauration des monuments d'origine samaritaine, comme si, à l'instar de Zebûlan (dans l'article cité précédemment, pp. 129-130), la prise de conscience que leur présence dans Naplouse était bel et bien révolue avait généré un sentiment de perte. Cet intérêt démontre un attachement personnel et collectif, en particulier à la vieille ville. C'est par le biais du patrimoine mettant en valeur leurs traces du passé qu'un « retour » – symbolique – dans la ville est envisagé. Les édifices évoqués précédemment sont perçus comme des témoignages de leur enracinement à Naplouse et en Palestine en général, laissés sur le paysage urbain, qui les donnent à voir comme les fondateurs de la ville.

¹⁷¹ *The Samaritan Update*, vol. XIV, n°1, septembre/octobre 2014 : 4.

Depuis plusieurs années, en particulier depuis les élections municipales de 2012, les autorités locales – en partenariat avec différentes organisations internationales (la *Welfare Association*¹⁷², Unesco) – mettent en œuvre des projets de réhabilitation de la vieille ville dans la perspective de l'intégrer à des circuits touristiques (Habane, 2015 : 302). Comprises dans ces dynamiques patrimoniales, des expositions sur le samaritanisme sont régulièrement organisées par l'Université Al-Najah et l'association samaritaine *al-Āstūra al-Sāmiriyya*¹⁷³. Celles-ci sont soutenues par la municipalité de Naplouse qui fournit un accès gratuit aux espaces culturels et par la Banque de Palestine qui subventionne la plupart des projets.

En effet, au-delà du patrimoine matériel, les Samaritains sont décrits comme le « patrimoine vivant » de la ville. À ce titre, ils font l'objet ainsi que leur lieu saint d'une demande d'inscription, portée par l'Autorité palestinienne, sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco¹⁷⁴. Cette notion de « patrimoine vivant » ou de « pierres vivantes » est répandue en Palestine pour qualifier les minorités chrétiennes et samaritaines. Également utilisés comme autodésignation par les chrétiens (Andézian, 2012 ; Droeber, 2014 : 188), ces qualificatifs imagés font coïncider revendications religieuses et nationalistes, en ce qu'ils invoquent la relation consubstantielle à un territoire – celui de la fondation de leur religion – à défendre.

J'ai rencontré le Père Johnny dans le village samaritain. Il avait organisé une visite de fidèles chrétiens dans le musée. Il accepte de me recevoir dans son église, après la messe du dimanche, pour me parler des chrétiens et des Samaritains à Naplouse. Père Johnny a un parcours atypique. Dans les années 1980, il était styliste à Paris. Il est ensuite revenu à Jérusalem, son lieu de naissance où il sera ordonné prêtre en 2008. Au moment de notre entrevue, il était en charge de l'église catholique et de l'école patriarcale latine de Naplouse depuis deux ans¹⁷⁵. Il m'expliqua que son premier souhait fut de rapprocher les chrétiens et les musulmans en organisant un grand repas interconfessionnel dans la cour de l'église à l'occasion du Ramadan.

¹⁷² Association fondée en 1983 à l'initiative de Palestiniens expatriés, pour revitaliser les centres urbains palestiniens (Bosredon *et al.*, 2019). En 2012, elle fut à l'initiative du *Nablus revitalization plan* (Habane, *op.cit.* : 303-304).

¹⁷³ Pour plus de précisions se référer aux pages 424-429.

¹⁷⁴ Le « mont Garizim et les Samaritains » figure en effet en quatrième position de la liste indicative de l'Autorité palestinienne. Je décrirai les enjeux de cette proposition dans la troisième partie.

¹⁷⁵ Le Père Johnny s'exprime parfaitement en français. Il est actuellement curé de la paroisse de Taybeh (près de Ramallah).

Dans l'église, au-dessus de la nef, il y a trois grandes fresques. L'une représente le passage biblique qui porte sur la Samaritaine, l'autre, sur la parabole du bon Samaritain, et la troisième, sur l'histoire des dix lépreux. Je m'étonne de voir autant de références iconographiques aux Samaritains. Il me répond : « On peut dire que les premiers chrétiens de Naplouse étaient Samaritains. Jésus rencontra la Samaritaine et elle le considéra comme le prophète, le fils de Dieu. Elle l'a annoncé à ses coreligionnaires et ils se sont convertis. Jésus est même resté avec eux, la Bible dit, pendant trois jours. Alors si les chrétiens le sont devenus c'est grâce aux Samaritains. Ce sont eux les premiers habitants de Naplouse. En tant que chrétiens, nous avons de bonnes relations avec eux, à cause de ces histoires du passé. C'est très important pour nous (...)

Durant nos fêtes les Samaritains viennent, pendant les leurs nous y allons. Mais on m'a rapporté que les relations étaient plus fortes lorsqu'ils vivaient ici dans Naplouse. Depuis qu'ils vivent sur la montagne, ils sont un peu isolés. Mais en vérité, je vais dans leur village très souvent pour des visites que j'organise. Je reçois de nombreux groupes de chrétiens de Jérusalem ou d'ailleurs. J'explique souvent qu'il ne faut pas laisser les chrétiens de Naplouse tous seuls. Maintenant que les routes sont ouvertes, l'important ce n'est pas uniquement les lieux sacrés mais aussi les pierres vivantes. Et ce sont nous les pierres vivantes. Il y a de nombreux groupes qui viennent célébrer la messe avec nous. J'encourage tous les européens à venir nous voir. Dès qu'il y a des groupes qui viennent me rendre visite nous allons là-bas (sur le mont Garizim). En mai par exemple, il y a huit groupes de français qui viennent. Nous irons visiter le village samaritain (...)

Dans l'église latine de Naplouse, avril 2011

En 2011, la ville de Naplouse compte 700 chrétiens répartis entre l'Église grecque orthodoxe (280), latine (280), protestante anglicane (90), melkite (ou grecque catholique, qui rassemble trente personnes, « c'est uniquement la famille du curé » précise le père Johnny). Contrairement au reste de la Palestine où le nombre de chrétiens diminue progressivement, leur nombre n'a presque pas évolué à Naplouse. Ils représentaient ainsi 725 habitants au début du XX^e, 680 en 1945 et 627 en 1961¹⁷⁶. Cependant, étant donnée l'incorporation de nouvelles

¹⁷⁶ Je m'appuie sur les données recueillies par Julia Droeber (2014).

populations majoritairement musulmanes à la suite de la Nakba, leur pourcentage dans la ville a significativement baissé. Les églises sont toutes concentrées dans le quartier de Rafidiyah depuis le XIX^e siècle (Droeber, 2014). Désormais intégré à la ville de Naplouse, ce quartier était à l'origine un village composé surtout de chrétiens.

Soulignant les allers-retours effectués tant par les Naplousis que par les Samaritains entre Naplouse et le mont Garizim, les propos du Père Johnny manifestent la représentation locale de la communauté, celle d'une curiosité folklorique. De ce fait, le prêtre organise chaque mois plusieurs visites du village samaritain (or si l'on visite le village, ce n'est pas pour ses pierres mais bien pour ses habitants). À ses dires, les Samaritains portent en eux une mémoire territoriale, en tant que « premiers chrétiens de la ville » par leur conversion au christianisme à la suite de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine et « premiers habitants de la ville ».

3.2. « Les fondateurs de la ville »

3.2.1. Des habitants de la vieille ville

Je me mets en quête de l'ancienne synagogue, accompagnée d'un ami palestinien. Celui-ci est originaire d'un village à la périphérie de Naplouse, sur le mont Ebal, et le labyrinthe des ruelles de la vieille ville finit par avoir raison de nous. Pendant la journée, la vieille ville est animée par le souk, son dédale d'échoppes et leurs étalages. On y trouve de tout : des légumes, des montagnes d'épices, de la viande, du knâfa, des vêtements, des ustensiles de cuisine, des falafels... L'odeur du café à la cardamome envahit les allées étroites et sinueuses.

Nous demandons notre chemin aux commerçants du quartier.

« Pourquoi cherchez-vous la synagogue ? » « Les Samaritains, ils sont en haut ! Tu vois cette montagne ? C'est là qu'ils sont ! La synagogue ? Pareil, elle est en haut aussi ! ». Quelques personnes, comparant les Samaritains aux Juifs, nous demandent de passer notre chemin. Mais la plupart des commerçants préfèrent engager des conversations à leur sujet :

– « Cette maison leur a appartenu, mes parents s'en souviennent bien ».

– « Moi, je les connais bien. J'ai un très bon ami samaritain. Il travaille dans le souk de la vieille ville, il y vend des vêtements. Il n'y a pas plus palestinien ! Tu sais, je vais te dire quelque chose : ce sont eux les véritables habitants de la vieille ville. Ce sont eux qui l'ont construite. Oui regarde, là il y a le quartier Samaritain, c'est le plus ancien quartier de la vieille ville. Et puis, à côté il y a leur hammam. Maintenant les propriétaires sont musulmans, mais avant c'était aux Samaritains. En les écoutant on voit tout de suite : c'est eux qui parlent le « vrai » arabe de la vieille ville, le plus pur. Écoute bien leur accent, c'est comme ça qu'on les reconnaît. Je vais te dire quelque chose : ils sont nos ancêtres. Tous les Naplousis ou presque étaient samaritains il y a des milliers d'années. À Naplouse, il y a plein de Samaritains. Enfin ils ne le sont plus maintenant mais leur nom de famille : Ya'ish, Maslamanî, Taher, etc. Tu en connais ? Eh bien ce sont des Samaritains. Ils ne le sont plus maintenant. Non non maintenant ils sont musulmans, mais leurs ancêtres étaient samaritains. Et les Samaritains qui habitent sur la montagne, quand ils viennent ici, dans la vieille ville, pour faire leurs courses, ils leur disent « Ahlan wa sahlân yâ 'ibn 'amm (« cousin ») ! et l'autre répond en rigolant « Ahlan fik yâ 'ibn 'amm ! ».

Vieille ville de Naplouse, octobre 2009

Dans tous les témoignages, qu'ils soient négatifs – les Samaritains sont régulièrement associés aux colons juifs – ou positifs, tous insistent sur l'autochtonie des Samaritains. On m'a souvent dit qu'ils étaient les premiers Palestiniens, qu'ils parlaient avec l'accent le « plus pur » de la vieille ville.

Nous nous rendons chez un ami à lui, tenancier d'une épicerie dans le quartier al-Yasmîniyya. Sa boutique est située au rez-de-chaussée d'un bâtiment très ancien. Il habite à l'étage supérieur avec sa famille. Nous échangeons le thé traditionnel. Lorsque je lui exprime mon intérêt pour les Samaritains, il me présente tout de suite à sa grand-mère, une dame très âgée. Elle est née dans la maison où nous nous trouvons et y a

vécu toute sa vie. « Tu travailles sur les Samaritains ? M'interroge t-elle. Je les connais très bien ! C'est vrai qu'ils n'habitent plus ici et que je ne les vois plus, mais je me souviens très bien d'eux. Ils étaient nos voisins. Nous allions à l'école ensemble, pas très loin d'ici. Et puis, leur fête sur la montagne ! [elle rit] Ils sont drôles quand même, ils sacrifient des agneaux tous les ans, tu sais ? Quand j'étais jeune, nous y allions tous ensemble, en famille. Maintenant ils habitent sur la montagne. Non je n'ai pas gardé d'amis samaritains, ça fait longtemps tout ça ! J'étais très jeune à l'époque. Des fois il y a des Samaritains qui viennent ici pour faire leurs courses mais je ne les connais pas. On ne les voit plus beaucoup maintenant qu'ils sont en haut ».

Vieille ville de Naplouse, octobre 2009

3.2.2. Affirmer l'antériorité samaritaine à Naplouse

Les Samaritains du mont Garizim aiment rappeler leur fort ancrage dans la société palestinienne, et bien souvent, leur autochtonie. Sur le mont Garizim, des habitants me décrivaient les Naplousis comme d'anciens Samaritains convertis à l'islam, m'énumérant par cœur les patronymes d'origine samaritaine : « Ya'ish », « Maslamanî », « Al-Danfî », « Al-Matari », « Muhyi », « Shari », « Aker », etc. À travers l'évocation des patronymes naplousis qui seraient d'origine samaritaine, mes interlocuteurs revendiquent par là leur statut de véritables autochtones. Ces observations rejoignent celles d'Anna Poujeau au sujet des chrétiens syriens dont l'autochtonie « n'est pas seulement pensée dans leur rapport au territoire syrien, mais avant tout appréhendée comme une appartenance au christianisme, alors définie comme la religion des Syriens d'origine. D'où l'amalgame discursif, parfois déroutant, entre “étrangers venus envahir le territoire syrien” (et ayant détruit les monastères chrétiens) et “chrétiens convertis à l'islam” » (2014 : 62). De la même manière, l'autochtonie était essentiellement associée par mes interlocuteurs samaritains à l'appartenance au samaritanisme. Ainsi, les Naplousis – voire tous les Palestiniens –, représentés comme des descendants de Samaritains convertis à l'islam, auraient, en changeant de religion, perdu leur attribut d'autochtonie.

Ces discours trouvent un écho certain dans la société palestinienne où l'on reconnaît aux Samaritains le rôle de fondateurs de la ville de Naplouse qu'ils auraient défendue au moment de l'invasion des Croisés. Cette réputation et les traces qu'ils ont laissées dans la vieille ville à travers le patrimoine, sont imbriquées à des représentations mettant en exergue leur identité citadine, leur mémoire collective et leur prestige social. Dans un contexte urbain qui présente de grandes distinctions sociales entre familles ayant un ancrage généalogique lointain dans la ville et les habitants qui ne sont pas « ancrés » – incarnés par les villageois et les réfugiés – les Samaritains disposent d'un lien symbolique, mémoriel et historique à la ville qui n'est pas mis en doute. Au même titre que le savon et le *knâfa*, les Samaritains sont souvent présentés comme une « spécialité naplousie » pittoresque, un élément du folklore (*fulklûr*) local qui donne un ancrage historique à la ville. En témoignent les visites touristiques de Naplouse où sont mis sur le même tableau la visite d'une savonnerie, la dégustation du *knâfa* et la rencontre avec des Samaritains.

3.2.2. Une histoire intriquée à celle de la ville

Naplouse détient un patrimoine (*turâth*) plurimillénaire, à l'image des douze mosquées construites ou reconstruites pendant les périodes ayyoubide, mamelouk, ottomane. Comme je l'ai énoncé précédemment, l'intrication de l'histoire samaritaine à celle de la ville est telle que de nombreux monuments sont désignés comme d'origine samaritaine. Flavia Néapolis (« la nouvelle ville de Flavius ») – rebaptisée *Nablûs* après la conquête arabe au VII^e siècle – aurait été fondée par Vespasien en 72, sur l'emplacement d'un village samaritain nommé Marbatha (« le passage », de l'hébreu *ma'avar*). Les Chroniques samaritaines¹⁷⁷ décrivent le règne des Romains, puis celui de l'Empire byzantin sur les terres de Samarie, comme une période sombre et douloureuse pour la communauté. De nombreuses révoltes furent menées à Néapolis par les Samaritains contre les chrétiens (malgré une courte accalmie au IV^e siècle). Ces soulèvements furent sévèrement réprimés, entraînant le massacre d'un nombre conséquent de Samaritains à différentes époques. Au V^e siècle, l'empereur byzantin Zénon bâtit l'église Théotokos sur les vestiges de l'ancien temple samaritain (Magen, *op. cit.* : 9-11). L'accès au lieu saint leur est alors interdit. La répression s'accroît encore sous Justinien (527), qui fait promulguer un texte de loi discriminatoire, la *novelle* « Sur les Samaritains ». Ce texte

¹⁷⁷ Ce que j'appelle ici « Chroniques samaritaines » correspond aux ouvrages *Tûlîda'*, rédigé au XII^e siècle par Ele'azar ben 'Amrâm et *Kitâb al-Ta'rikh* (« le livre de l'histoire »), rédigé par Abû l-Fath au XIV^e siècle.

est à l'origine de la grande rébellion de 529, ayant coûté la vie à près de 50.000 Samaritains (Crown, 1989 : 74). Et pourtant, ni le nom de Justinien, ni celui de la grande rébellion n'apparaissent dans les Chroniques. « Apparemment, les dévastations ordonnées par Justinien furent si radicales que son nom ne put être consigné dans les Chroniques samaritaines » (Poliakov, 1991 : 48). Enfin, c'est à l'empereur Zénon que seront attribuées les persécutions qui s'ensuivirent. À la suite de ces événements, tous les droits civiques des Samaritains leur furent retirés et ils « disparurent alors de la région comme force politique pour devenir une minorité culturelle » (Crown et Faü, 2001 : 29). Cependant, malgré l'ébranlement de la communauté en Palestine et l'émancipation des Samaritains en diaspora (principalement dans les villes du Caire, d'Alexandrie et de Damas), la centralité du culte demeura toujours situé dans la région de Néapolis, et même plus, la sacralité du mont Garizim ne cessa de s'accroître dans les traditions samaritaines.

En 636, à la suite de la bataille de Yarmouk, Néapolis est conquise par l'armée arabe sous le commandement du général Khâled ibn al-Walîd. Le nom de la ville est arabisé et devient *Nablîs*. Selon l'historien arabe Al-Balâdhurî (IX^e siècle), les Samaritains auraient joué le rôle d'espions et de guides des armées musulmanes du temps d'Abû 'Ubaidah b. al-Jarrâh (583-638). En récompense, ils furent exemptés de la [a] *jizya* (capitation) (Pummer : 142). Leur statut est modifié sous la domination musulmane. 'Alî ibn Abî Tâlib (600-661), quatrième calife de l'islam, cousin et gendre du prophète Mohammed aurait promulgué une *fatwa*¹⁷⁸ visant à garantir leur liberté de culte (*ibid.* : 31). Ce texte leur servit de protection durant plusieurs siècles, sous le statut de *dhimmi*¹⁷⁹, tout comme les minorités juives et chrétiennes à cette époque. Les Chroniques samaritaines décrivent effectivement le règne de la dynastie omeyyade sous des traits positifs avec l'acquisition d'une certaine liberté dans la pratique du culte. Après 750, leur situation se détériora nettement avec l'arrivée des Abbassides au pouvoir, en particulier sous le règne d'Al-Mansûr (754-775) jusqu'à l'invasion croisée où elle ne fut guère améliorée. La période mamelouke, quant à elle, permet le développement de la diaspora et dans une certaine mesure, son rayonnement¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Décret religieux.

¹⁷⁹ La *dhimma* est le statut accordé aux « gens du livre » ([a] *ahl al-kitâb*) par la juridiction islamique.

¹⁸⁰ Pour une histoire ancienne des Samaritains, que je ne fais que mentionner ici, je renvoie vers Reinhard Pummer, 2016 ; Alan D. Crown, 1989 : 1-135.

3.3. Urbanités et notabilités

En 2011, lorsque je retournai à Naplouse, j'habitais dans un appartement situé près du quartier de Rafidiyah. Ahmad, le propriétaire, résidait au rez-de-chaussée et louait l'étage, refait à neuf, généralement à de jeunes internationaux travaillant dans une ONG palestinienne. En digne représentant de l'hospitalité naplousie, il m'invitait régulièrement à dîner chez lui, en compagnie de sa femme et de ses trois enfants. Pensant au début que je travaillais dans l'ONG, il s'enquit de mes activités dans les camps de réfugiés. Lorsque je lui expliquais que je faisais des recherches sur la communauté samaritaine, son visage s'éclaira.

« Les Samaritains, je les connais bien » me dit-il. Je lui demande les noms de ses connaissances. Il semble chercher dans sa mémoire mais il n'en ressort pas grand-chose. Il me répond qu'il connaît leur « chef » ([a] rayyis).

Fanny – Le grand prêtre ?

Ahmad – Oui voilà, c'est ça le grand prêtre. Mais il est décédé il y a plusieurs années. Je ne le connaissais pas personnellement mais il était connu dans Naplouse. Puis il ajoute, avec une pointe d'humour : « Mais ma femme est samaritaine ! » Elle rit, visiblement un peu gênée. « C'est vrai, dis-lui ton nom de famille !

Hiba [son épouse] – Maslamani. Mais je ne suis pas samaritaine. C'est uniquement mon nom de famille qui est d'origine samaritaine ». Il lui rétorque « mais tu as bien des amies samaritaines, dis-lui ! ». Ensuite il me demande : « Tu vas sur la montagne ? Tu vas à leur fête ? Alors tu pourras m'emmener avec toi ». Je lui réponds que c'est difficile en raison du checkpoint.

Ahmad – Très bien, tu leur dis que ma femme est d'origine samaritaine, qu'ils me fassent une invitation pour passer ». Ahmad insiste beaucoup. Je lui demande pourquoi il veut tant assister à la cérémonie de la Pâque.

Ahmad – Pour voir ce qu'ils font. Les Samaritains n'invitent que les gens riches et les bonnes familles de Naplouse. Ça serait bien si je pouvais y aller ».

Dans le salon du propriétaire de mon logement. Naplouse, 2011

L'insistance d'Ahmad pour assister à la Pâque samaritaine reflète la curiosité d'un bon nombre de Naplousis vis-à-vis des Samaritains. De plus, comme il le déclare lui-même, être

invité à leurs fêtes (Pâque, mariages, etc) est aussi une façon d'acquérir une certaine forme de prestige social. En raison de l'ancestralité qu'on leur associe, fréquenter des Samaritains marque l'ancrage local et atteste une proximité avec la notabilité citadine. Véronique Bontemps décrit les relations avec les Samaritains comme « des piliers de la notabilité locale à Naplouse » (Bontemps, 2012 : 295). « Connaître et fréquenter les Samaritains, les plus anciens habitants de Naplouse, est un marqueur de notabilité locale, ancrant l'ancienneté d'appartenance avec la continuité historique dans la ville » (*ibid.* : 165). Lors de ma première enquête de terrain, j'avais d'ailleurs été présentée à Tûfîq par une connaissance, Issam (également le propriétaire de mon logement à l'époque), riche palestinien, travaillant dans l'immobilier au sein d'une filiale de Padico et ayant ses entrées auprès de Munib al-Masri. La proximité des grandes familles citadines avec les Samaritains remonte loin dans le temps, du temps où certains membres exerçaient la fonction de trésoriers ou secrétaires à leur service.

Sallûm Kâhin (1922-2004)

Sallûm Kâhin (son nom hébraïque est Shalôm ben 'Amrâm ben Yitshâk Kohên) est grand prêtre de la communauté de 2001 jusqu'à sa mort en 2004 (son père occupa cette fonction pendant dix-neuf ans et son grand père pendant dix-sept ans). Marchand de tapis et de cristal avant d'exercer la fonction sacerdotale, il est aussi boucher ([h] *shôhet*) et responsable d'un commerce de vente d'alcool. Sallûm incarne ce lien des Samaritains à la notabilité. En 1996, il est élu au parlement palestinien où un siège était réservé à la communauté. C'est d'ailleurs grâce aux votes des musulmans de Naplouse (et non à ceux des Samaritains) que Sallûm arrive en tête des suffrages aux élections palestiniennes (Legrain, 1999 : 205-239). Selon les résultats enregistrés dans le bureau de vote dédié à la communauté, Sallûm n'arrive en effet qu'en cinquième position avec 39,1% des suffrages¹⁸¹. Par ailleurs, le Fatah soutint en premier lieu un autre candidat samaritain qui lui était affilié, Ridwân Altîf, secrétaire de la communauté durant seize ans et ancien directeur général des Instituts et Centres sociaux de Cisjordanie. Ce sont donc les votes des musulmans de Naplouse qui ont tranché en sa faveur. Jean-François Legrain souligne qu' « avec beaucoup d'humour, l'élu aurait imputé sa victoire aux buveurs de bière reconnaissants. Pendant toute l'intifada, en effet, son épicerie était la seule à avoir pu continuer à vendre de l'alcool... » (*ibid.*).

¹⁸¹ « 'Abd Allâh Al-Kâhin arrive en tête dans le bureau samaritain avec 53,4 % (93 voix) des suffrages, suivi de Radwân Al-Tayf avec 50 % (87 voix). Après Husâm 'Abd Al-Hâdî (80 voix) et Ghassân Al-Chak'a (74 voix), Sallûm Al-Kâhin arrive 5^e avec 39,1 % (68 voix) » (*ibid.*).

Fayiz Zaydan	Fatah
Mu'away al-Masri	Indépendant
Ghassam al-Shak'a	Fatah
Mahir al-Masri	Fatah
Husam Khadr	Indépendant (Fatah)
Dalal Salameh	Fatah
Kamil al-Afghani	Indépendant
Sallûm ben Amram ben Yitzhâk al-Sâmîrî (grand prêtre samaritain)	Indépendant

Figure 19. Membres du conseil législatif palestinien dans le district de Naplouse (1996)

(Source : « Members of the Palestinian Legislative Council elected in January 1996 and January 2006 » ; middleeastreference.org.uk)

Cet événement opère un rapprochement entre Sallûm et le président de l'Autorité palestinienne, Yasser Arafat. Dans un article de presse, Sallûm le décrit d'ailleurs comme son ami personnel : « Le frère ([a] *al-'akh*) abû 'Ammâr nous a tout donné ([a] *kul chi*), c'est mon ami personnel ([a] *sadîqi l-chakhsi*) »¹⁸². Lors de ses funérailles, en 2004, des milliers de personnes (en grande majorité palestiniennes, mais aussi des officiers de Tsahal) accompagnent le cercueil du grand prêtre¹⁸³. Le gouverneur de Naplouse, Mahmoud Al-Alloul¹⁸⁴, également présent, dira de lui que « c'était un homme sage et un ami de tous les habitants, un vrai ami du peuple palestinien et un parlementaire dévoué »¹⁸⁵. Son influence est telle dans la ville que la municipalité décide d'ouvrir une salle de deuil en son honneur durant trois jours, pour permettre aux naplousis de se recueillir¹⁸⁶. En 2014, il reçoit même une médaille d'honneur posthume par Mahmoud Abbas. La cérémonie est célébrée en présence de sa fille Haya, de sa petite fille Pan, de membres de la communauté et de dignitaires du Fatah, dont Mahmoud Al-Alloul, Hussein Al-Araj (directeur du bureau présidentiel) et Majdi Khaldi (conseiller)¹⁸⁷.

¹⁸² « Al-Mustûtînat al-Sâmriyyûn fi jabal al-Tûr », *al-Watan*, le 28 janvier 2004.

¹⁸³ « Samaritan High Priest Saloum Cohen Dies at 82 », *Haaretz*, le 10 février 2004.

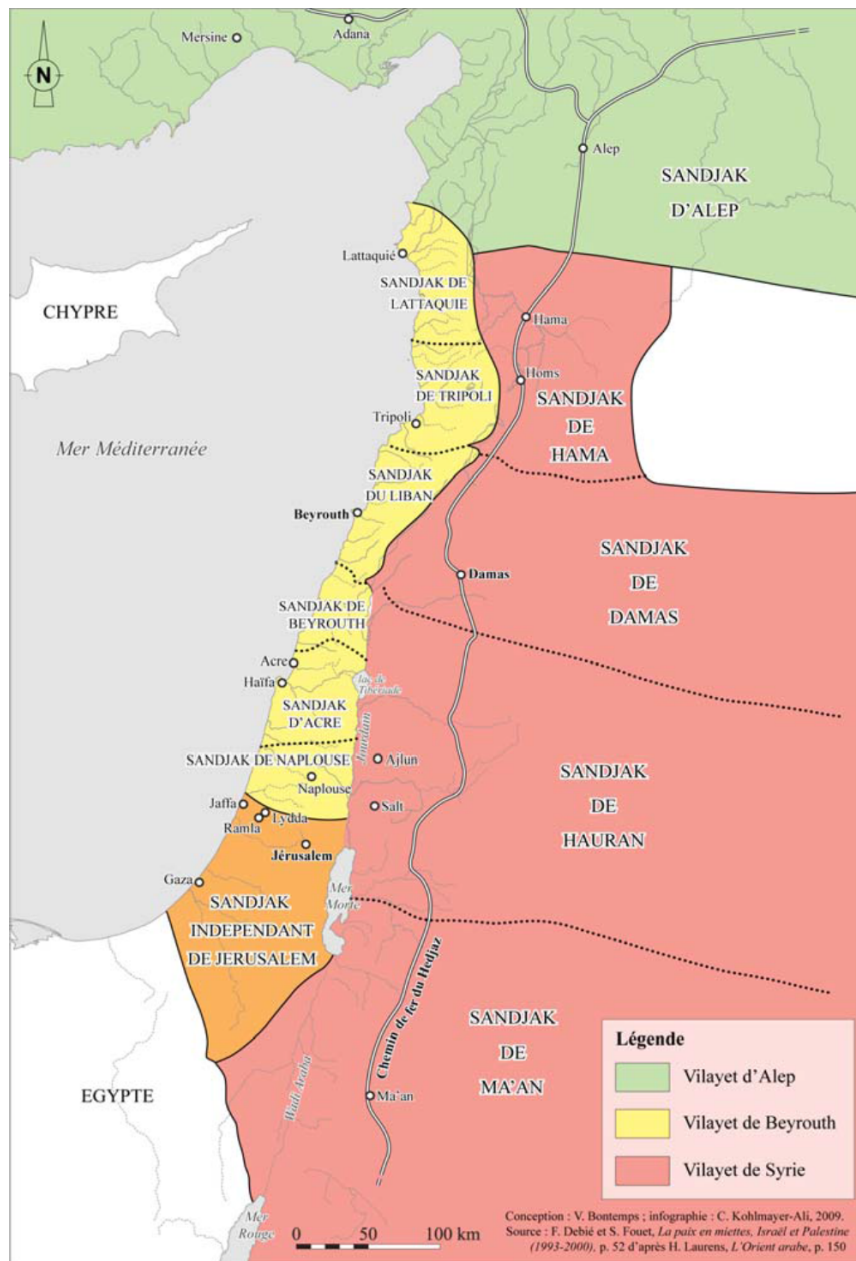
¹⁸⁴ Mahmoud Al-Alloul est vice-président du Fatah depuis 2016.

¹⁸⁵ « Samaritan High Priest Saloum Cohen Dies at 82 », *ibid.*

¹⁸⁶ The Samaritan Update, vol. III, n°14, 26 février 2004.

¹⁸⁷ The Samaritan Update, vol. XIV, n°1, septembre/octobre 2014, p. 7.

3.3.1. Naplouse dans l'Empire ottoman



Carte 7. Bilâd al-Shâm à l'époque ottomane
(source : Véronique Bontemps, 2009 : 72)

Jabal Naplouse (comprenant les districts de Naplouse et de Jénine) est administrativement rattaché à la province de Damas de 1516 à 1849-1850, puis à la province de Sidon¹⁸⁸. En 1860, La Porte crée un grand *vilayet* de Syrie, composé notamment des

¹⁸⁸ L'empire ottoman est administrativement divisé en provinces (*vilayet* ou *wilaya*), chacune gouvernées par un *vâlî* (« gouverneur »). Le *vilayet* est découpé en plusieurs *sandjak*-s (anciennement

sandjaks de Naplouse, Acre et Jérusalem. En 1872, ces trois sandjaks sont détachés du reste pour former une très éphémère province de Jérusalem (qui dure seulement deux mois). Puis, Acre et Naplouse sont de nouveau rattachés à Damas alors que Jérusalem devient autonome. Un peu plus d'une décennie plus tard, en 1887, Acre et Naplouse intègrent le vilayet de Beyrouth (la Syrie est alors divisée en deux *vilayet*, Beyrouth et Damas).

La période des réformes, qui débute à partir de 1839, donne lieu à des recensements effectués par un organe étatique central, qui s'opèrent sur la base de l'appartenance à un groupe ethno-religieux (Behar, 1998). En 1849, le *majlis al-shûrâ* indique que la population de la ville s'élève à 20.000 personnes (plus du double des estimations données par les voyageurs occidentaux) faisant certainement de Naplouse la plus grande ville de Palestine (Doumani, 1994 : 1). Comme dans d'autres provinces syriennes, Jabal Naplouse cristallise une forte identification régionale, bien que ses frontières soient mouvantes et non clairement établies (Doumani, 1995 : 21). Son arrière-pays dispose de terres agricoles parmi les plus fertiles et du plus grand tissu de villages¹⁸⁹ de Palestine. Dense en habitants, la ville est divisée en six quartiers : al-Yasmîniyya, al-Gharb, al-Qaryûn, al-'Aqaba, al-Qaysariyya et al-Habala. Composées de ruelles étroites, ceux-ci abritent cinq mosquées, les citadelles des familles dirigeantes de la cité (Nimr, Tûqân, 'Abd al-Hadî), des savonneries, des hammams, des tanneries et des boutiques de poterie et de textile.

La ville est insoumise au pouvoir central en raison du pouvoir détenu par les chefs féodaux

locaux, les *shuyûkh al-nawâhî*, « capables de mobiliser à leur profit des milices de paysans armés » (Laurens, 1999 : 46). Cette notabilité locale et citadine collecte les taxes versées par les villages (dont le montant varie selon les alliances et les loyautés), fait respecter l'ordre et protège la population – en particulier des incursions bédouines – avec l'aide de villageois et de fellahin-s. Naplouse joua d'ailleurs un rôle de leader dans la révolte contre les forces égyptiennes en 1834. Depuis la fin du xvii^e siècle, deux factions structurent sa vie politique, les Qays et les Yaman¹⁹⁰ dont le pouvoir est renforcé par l'affaiblissement de La Porte. La faction qaysite est menée par quatre familles : Nimr, Jayyusi, Qâsim al-Ahmad et

appelés *Liwâ'*), eux-mêmes structurés en *Qadâ-s* (« district ») au sein desquels le *qâdî* possède une juridiction. À leur tour, les *Qadâ-s* comprennent des *nâhiyes*, dirigés par des *mudîr-s* ou des *mutasallim-s* (pl. *mutasallimûn*), et composés de plusieurs villages.

¹⁸⁹ Tant la densité démographique que la fertilité des terres s'expliqueraient par la profusion en eau permettant l'irrigation des sols et la présence de fontaines publiques (Doumani, *op. cit.* : 22).

¹⁹⁰ Leur origine remonterait à la conquête arabe.

‘Abd al-Hadî ; son homologue yamanite par deux familles, Tuqân et Jarrâr, dont les chefs occupent les postes de *mutasallim* (Abir, 1975: 288). Néanmoins, la prévalence de ces deux factions a souvent été surévaluée (*ibid*). En effet, de nature mouvante, leurs affiliations se recomposent continuellement en fonction des chefs locaux au pouvoir¹⁹¹, transcendant le plus souvent les appartenances confessionnelles (Hoexter, 1973 ; Laurens, *op.cit.*). De la même manière, Géraldine Chatelard montre dans le cas des chrétiens transjordanien que la catégorie religieuse ne se superpose pas, dans la période prémandataire, à une identité politique proprement chrétienne (2004 : 40-41)

Les pashas ottomans quant à eux, instrumentalisent les rivalités entre ces différentes factions. De leur côté, les *mutasallim*-s sont amenés, selon les circonstances, à défendre les intérêts de la Porte ou à se rebeller contre les gouverneurs ottomans si ceux-ci menacent leur autonomie (Abir, *op.cit.* : 287). Par ailleurs, le XIX^e siècle marque la centralisation du pouvoir ottoman – bien que l’Empire soit très affaibli – et la réduction progressive de l’autonomie du Jabal Naplouse. Dans ce contexte, l’invasion égyptienne de 1831 et les reconfigurations politiques, sociales qu’elle génère, joue un rôle majeur. L’étude des différentes échelles de gouvernance dans l’espace ottoman donne l’impression que les uns et les autres étaient en permanence occupés à instrumentaliser – ou à créer – les tensions (le pouvoir ottoman vis-à-vis des chefs ruraux, les chefs ruraux vis-à-vis des pashas de Sidon et de Damas qui s’opposent pour le contrôle de la région, l’Occident vis-à-vis de la Porte, etc.).

3.3.2. Les Samaritains ottomans

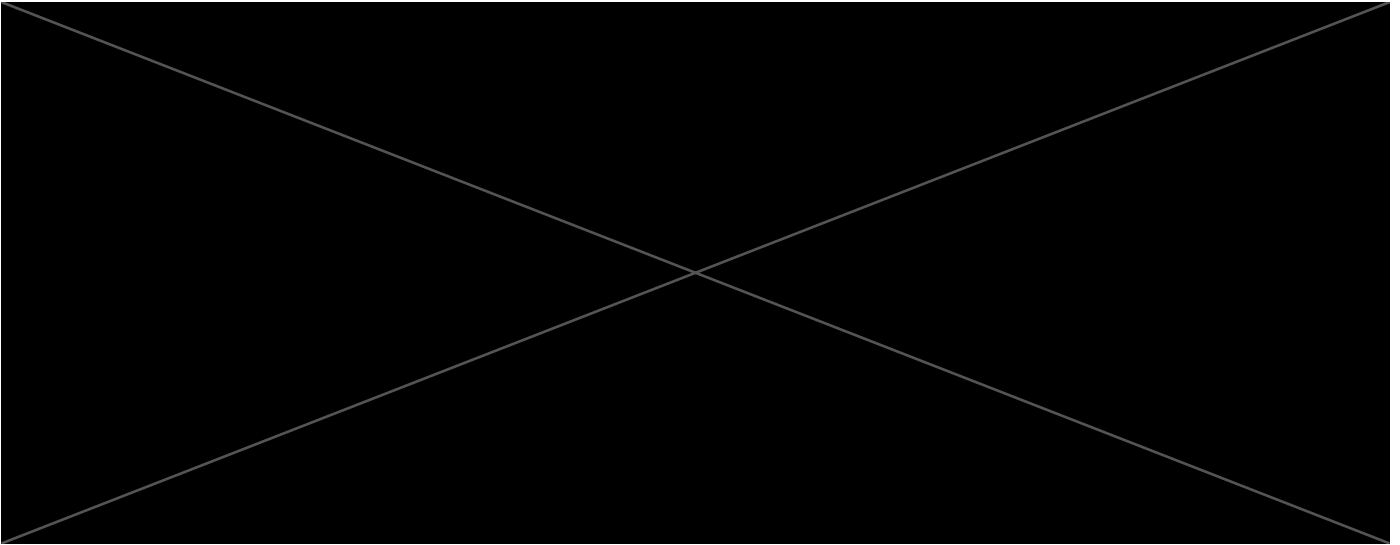
Alors qu’ils sont très représentés dans les textes d’explorateurs occidentaux et font l’objet de nombreux travaux datant de cette époque¹⁹², les Samaritains de l’époque ottomane n’ont pas été étudiés d’un point de vue rétrospectif, à l’exception d’un chapitre de Nathan Schur (1992 [1989], 121-193) et de quelques rares références dans des ouvrages. Cette absence d’étude témoigne de la difficulté de penser le Moyen-Orient ottoman en dehors de ses seules relations avec l’Occident.

¹⁹¹ Cette histoire politique citadine a été documentée par un historien local, Ihsan Nimr dans *Târîkh Nâblis wa al-balqa’* (*Histoire de Naplouse et de la Balqa’*, rédigé entre 1936 et 1961).

¹⁹² Ces textes sont étudiés dans la troisième partie de ce travail.

Démographie

S'appuyant sur des sources d'origines variées, Reinhard Pummer recense 500 Samaritains à l'époque de la conquête ottomane (1516), tous vivant à Gaza, Le Caire, Damas, dont environ 178 membres à Naplouse (2016 : 155). Il reprend les données établies à partir des registres *tahrir* (« dénombrements ») ottomans (qui font état, entre autres des taxes versées par les populations) par Cohen et Lewis (1978), Schur (1991) et Peterson (2005)¹⁹³.



Liste des recensements (1853-1900) source : F. Ur en-Le ranc

À la fin du XVIII^e siècle, la diaspora samaritaine, vivant sur tout le pourtour méditerranéen avait disparu¹⁹⁴ – vraisemblablement en raison du grand nombre de conversions, du retour de plusieurs familles dont celle du grand prêtre près du mont Garizim et de persécutions. De sorte que les Samaritains résidaient majoritairement à Naplouse, d'ailleurs fréquemment surnommée *Iqlîm Samîra*, « le district des Samaritains » depuis la conquête arabe (Crown et Faü, *ibid.* : 32).

En Palestine, les Samaritains ont toujours très largement habité à Naplouse, et de manière marginale (probablement pas plus d'une famille) dans les villes d'Ashkélon, Gaza, Tulkarem, Jaffa... Au XIX^e siècle, selon des estimations de voyageurs occidentaux, ils composeraient entre 150 et 170 individus. Les sources ottomanes recensent 90 hommes (dans

¹⁹³ Amnon Cohen et Bernard Lewis, 1978, *Population and Revenue in the towns of Palestine in the 16th century...*, qui détaillent les registres *tahrir* ; Nathan Schur, 1991, « The Samaritans in the Ottoman period (1516-1918) »... ; Andrew Peterson, 2005, *The towns of Palestine under the muslims rules...*

¹⁹⁴ Les diasporas samaritaines du Caire et de Damas étaient dominées par les clans Mûnis et Ikkara et Matar et Ghazzâwîyye à Gaza, aujourd'hui éteints. Les Samaritains d'Égypte disparaissent au cours du XVIII^e siècle.

le *Defter-i Nufûs* de 1849) et douze familles lignagères en 1871-1872 (*Sâlnâme-yî vilâyet-i Sûriye*) (Schölch, 1985 : 486-500).

Des dhimmî-s aux millet-s

Au XIX^e siècle, dans leurs Chroniques, les auteurs samaritains, rapportant des cas de pillages et de conversions forcées, s'alarment du traitement réservé à la communauté et de l'impossibilité d'accéder au mont Garizim sous les règnes des sultans Mehmet IV (1648-1687) et Suleiman II (1687-1691) (Pummer, *op.cit.* : 159). Leur situation ne s'est guère améliorée à l'aube du XVIII^e siècle, à tel point que le mufti de Jérusalem doit répondre aux inquiétudes proférées au sujet de leur appartenance aux *ahl al-Kitâb* (« gens du Livre »), relançant par-là d'anciens débats¹⁹⁵. Les mariages mixtes sont-ils permis ? Leur viande est-elle autorisée ? Les Samaritains peuvent-ils construire des maisons hautes et entrer dans des mosquées ? Peuvent-ils porter des vêtements de soie et utiliser de la vaisselle en argent ? Les musulmans peuvent-ils leur rendre visite et même nettoyer leurs morts ? Est-ce vrai que les Samaritains adorent le veau d'or ? (Mittwoch, 1926, cité par Pummer, *op.cit.* : 158). Toutes les fatwas promulguées confirmeront leur appartenance aux peuples du Livre (certaines d'entre elles vont même jusqu'à affirmer que leur texte saint serait plus exact que les textes juifs et chrétiens) (Pummer, *ibid.*). La légende selon laquelle ils adoreraient un veau d'or est démentie, de même que le personnage coranique d'al-Sâmîrî¹⁹⁶ qui ne saurait être associé aux Samaritains (*ibid.*).

Or leur reconnaissance comme *ahl al-kitâb* conditionne directement leur statut de *ahl al-dhimma*, c'est-à-dire de sujets protégés, astreints à une capitation (la *jizya*) ainsi qu'à des règles spécifiques. À l'instar des fatwas évoquées plus haut, des textes antérieurs avaient garanti le statut de *dhimmî* aux Samaritains. C'est le cas du *Ahkam ahl al-dhimma* du mufti hanbalite damascène Shams al-Dîn Abû Bakr Muhammad Abî Bakr al-Zur'î al-Dimashqî al-

¹⁹⁵ Ce même débat entre théologiens musulmans sur l'inclusion ou non des Samaritains aux *Ahl al-Kitâb* est récurrent et apparaît à diverses périodes de l'histoire.

¹⁹⁶ Al-Sâmîrî apparaît dans les sourates 20 : 85 à 98 dans lesquelles il incite les israélites à adorer un veau d'or en l'absence de Moïse. Au retour de ce dernier, al-Sâmîrî est définitivement banni et condamné à répéter à quiconque l'approcherait « Ne me touche pas » (20 : 97). Ce personnage a longtemps été associé aux Samaritains dans les textes exégétiques musulmans. Preuve que ces croyances perdurent, lors de mon enquête, deux personnes (habitants de Naplouse) m'ont affirmé que les Samaritains adoraient un veau d'or. Citant l'écrivain musulman Abu Rayhan Al-Biruni (973-1048), Pummer raconte que les Samaritains étaient surnommés « *lamisasiyya* » de l'arabe « *la misasa* » (« ne me touche pas ! ») (*op.cit.* : 146). Toutefois, ce rapport au contact du corps d'autrui pourrait s'expliquer par un respect excessif des règles samaritaines sur la pureté.

Hanbalî, dit Ibn Qayyîm al-Jauziyya (1292-1350) qui, décrivant les divergences entre Samaritains et Juifs, les associe aux shî'ites ([a] « *râfida* ») dans l'islam. Ainsi conclut-il, ne pas leur imposer la *jizya* serait commettre une erreur (Pummer, *op.cit.*: 154). Toutefois, malgré ces écrits, l'appartenance des Samaritains aux « gens du Livre » demeurera teintée de suspicion et leur statut de *dhimmî* sera maintes fois remis en doute, en particulier par les autorités religieuses locales. Les pages suivantes s'attacheront notamment à décrire les contextes et les logiques qui sous-tendent ces réexaminations.

Ainsi, durant les sept siècles de domination ottomane, les Samaritains, au même titre que les chrétiens et les juifs, disposent d'une relative autonomie octroyée par le statut de *dhimmî*¹⁹⁷. Malgré leurs dissensions, ils sont souvent associés aux Juifs dans les documents administratifs ottomans (documents relatant la récolte de la *jizya*) (Pummer, 2016 : 156). Outre le paiement de la *jizya* et du *kharâj* (l'impôt foncier dévolu aux non-musulmans), les *dhimmî*-s ne disposent pas des mêmes droits et devoirs que la population musulmane ; ils n'ont officiellement pas accès à des postes administratifs haut-placés (même s'il existe plusieurs contre-exemples), leurs témoignages à l'encontre de musulmans ne sont pas acceptés par les tribunaux, ils ne peuvent ni porter d'armes, ni servir dans l'armée, ni monter à cheval en ville, ni construire des lieux de culte, etc. De même, leurs vêtements doivent respecter une codification de couleur qui fluctue selon leur communauté d'appartenance (les Samaritains devaient par exemple porter un turban de couleur rouge). Cependant l'application de ce dispositif légal varie très largement selon les périodes et les régions de l'Empire, avec une nette différence entre les centres urbains proches de Constantinople et les régions rurales (Dalachanis, 2016 : 75). Par ailleurs, depuis les capitulations passées au xv^e siècle entre la Sublime Porte et différents pays européens, de nombreux individus non-musulmans (mais aussi des lieux et des institutions) échappent au système ottoman. Ces traités s'appuyaient sur l'idée d'extra-territorialité (bien éloignée de la conception des États-nations modernes) selon laquelle les individus étrangers sont placés sous la juridiction et la protection de leurs institutions d'origine (Friedman, 1986 : 280). Au xix^e siècle, alors que l'intérêt des occidentaux pour la Terre sainte s'accroît, cette ingérence extérieure se fait de plus en plus prégnante, à tel point que les politiques locales et internationales s'enchevêtrent souvent. La

¹⁹⁷ À noter que la qualification de « *dhimmî*-s » était réservée aux chrétiens, les juifs étant désignés comme « *yehûdî*-s » dans la documentation ottomane (Veinstein, 2013 : 185). Pour l'analyse des différences de traitements entre communautés juives et chrétiennes sous domination ottomane, je renvoie également vers les articles de Gilles Veinstein (2003) et la compilation éditée par Élisabetta Borromeo (2017).

France se proclame en protectrice des catholiques, la Russie de la population orthodoxe¹⁹⁸, alors que la Grande-Bretagne adopte une position plus pragmatique en octroyant sa protection selon les inflexions des autres États. C'est ainsi qu'elle est amenée à protéger les sujets juifs (et plus tardivement, Samaritains). Cette protection est en partie liée à des motifs humanitaires mais aussi à des stratégies politiques, celles d'établir de bonnes relations avec les sujets des provinces ottomanes (Ma'oz, 1975 : 158). Parmi la population juive de Syrie et de Palestine (de l'ordre de 25.000 au début du XIX^e siècle (*ibid.*)), les séfarades, très majoritaires, détiennent en grande partie la citoyenneté ottomane alors que les ashkénazes, arrivés en Terre sainte sous l'Empire ottoman préfèrent le plus souvent conserver leur citoyenneté d'origine¹⁹⁹. Face aux nombreuses dérives et surinterprétations des capitulations, la Porte lance une série de réformes visant à restreindre les interventions extérieures, ou tout au plus, à réduire le nombre de protégés étrangers en les incitant à la naturalisation et par là même, éviter que ces derniers ne se fassent les relais des puissances occidentales dont ils sont les ressortissants. C'est la période des Tanzimât, du turc « réorganisation » (1839-1876). Plus ou moins appliquées selon les périodes, ces réformes auront l'effet inverse de celui escompté puisqu'elles n'empêcheront pas l'intensification des pressions et des interventions extérieures, traduites sur le terrain par l'ingérence des consuls étrangers.

Tous les Samaritains sont considérés comme ottomans depuis la loi du 17 juin 1869²⁰⁰. Toutefois, probablement en raison de leur nombre et de l'incertitude qui plane sur leur appartenance aux *ahl al-kitâb*, ils ne bénéficieront pas du statut de *millet* avant la fin du XIX^e siècle²⁰¹. Ce statut, fondé sur un système d'autogestion des communautés confessionnelles, fut

¹⁹⁸ Concernant la protection étrangère des communautés chrétiennes en Terre sainte, je renvoie vers 'Issa, 1976.

¹⁹⁹ Sur les 5000 ashkénazes présents en Palestine en 1850, 3000 sont sous la protection de l'Autriche, 1000 de l'Angleterre et le reste sous la protection des consulats prussiens, américains, hollandais et russes. Lorsqu'ils furent exclus de la protection des consuls russes, ils passent sous protection britannique. Puis les Russes demandent à nouveau leur protectorat en 1890 (Friedman, *op.cit.* : 280).

²⁰⁰ La loi stipule que « Tout résidant de l'empire est un sujet ottoman jusqu'à preuve du contraire ». Elle repose sur un mode de transmission patrilinéaire de la citoyenneté – de père en fils (Bourmaud, 2009 : 65). À « cette définition principale en termes de droit du sang, s'ajoutent deux compléments : sont également réputés sujets ottomans les résidents de l'Empire dont les parents ne sont pas connus comme ayant une autre nationalité ; il est en outre possible d'obtenir la nationalité ottomane sur demande, à la discrétion du gouvernement. » (*ibid.*).

²⁰¹ Le *millet* (fondé sur le statut particulier accordé aux *dhimmî-s*) détient à sa charge des droits et des devoirs. Leur réglementation comprend le statut personnel des individus (mariage, décès, héritage) ainsi que le libre exercice du culte, l'indépendance spirituelle de leurs chefs religieux, l'exemption de certaines taxes, etc. La communauté religieuse se développe donc dans l'Empire Ottoman en tant qu'entité juridique.

étendu dans le cadre de la nouvelle juridiction ottomane de 1856, sous l'instigation des puissances étrangères²⁰².

Ce redoublement de la présence étrangère en Terre sainte se ressent dans la communauté samaritaine par les requêtes de plus en plus fréquentes lancées en direction des consuls étrangers (en particulier britannique et français) formulées par des dignitaires samaritains, comme en attestent diverses correspondances. Ces doléances, pour la plupart des appels à l'aide, témoignent de l'ambivalence de la situation des Samaritains dans la Palestine du XIX^e siècle et de leur dépendance à la bienveillance ou non des autorités locales tout comme à la volonté ou non des consuls étrangers de défendre leur cause. Cependant, les Samaritains ottomans ne constituent pas, là encore, une communauté homogène, entièrement assujettie au joug des chefs locaux. Occupant des postes tels que comptables du Trésor public ou secrétaires pour le compte des gouverneurs de la ville, certains d'entre eux jouissent d'un pouvoir économique et politique notoire. S'ils subissent régulièrement les rivalités interclaniques, lors des basculements de pouvoir, ils parviennent à retrouver leur place auprès des nouveaux gouverneurs qui se succèdent à Naplouse, au moins jusqu'à la seconde partie du XIX^e siècle. Bien qu'ils soient soumis aux mêmes tribulations, la situation des Samaritains n'est pas tout à fait comparable à celle des Juifs dans le sens où celle-ci va sensiblement se détériorer à partir des années 1850²⁰³.

3.3.3. Le récit de Ya'qûb El-Shalabî : les comptables samaritains au service des grandes familles notables

Pour illustrer la position des Samaritains dans la Palestine ottomane, je m'appuie sur un texte rédigé par un samaritain contemporain, Ya'qûb al-Shalabî. Daté de 1855, ce texte d'une centaine de pages a été écrit lorsque son auteur se trouvait sous la protection du vice-consul britannique Edward T. Rogers. Ce dernier l'a traduit en anglais, édité et en a très probablement influencé son écriture. L'ouvrage est préfacé quatre fois, chacune par des personnalités anglaises (George Fisk, prébendier de Lichfield et pasteur de la chapelle St John Wood à Londres, le révérend C. Mariott, vicaire de Ste Marie la Vierge à Oxford, George

²⁰² Pour Anton Odeh 'Issa, le statut précaire des *millet-s* fut renforcé par l'intervention des capitulations. « Les capitulations (...) furent *un élément décisif dans la constitution des minorités modernes contemporaines de Palestine et de leurs droits* » ('Issa, 1976 : 195).

²⁰³ Ma'oz note que les Juifs, mieux considérés par les pashas ottomans que les chrétiens, vont consolider leurs positions et gravir les échelons socialement et économiquement ; leur nombre s'accroît par une population venue d'Europe (*op.cit.*).

Williams, vice-doyen de Kings College à Cambridge, directeur de Columba's College en Irlande, et ancien aumônier de l'évêque Alexandre à Jérusalem). Ces personnalités ont toutes rencontré Ya'qûb à Londres, et plaident en faveur d'une aide britannique à la communauté. Les motivations qui guident l'écriture de ce texte (la recherche d'un soutien britannique) doivent évidemment être prises en compte dans l'interprétation.

Histoire d'une famille plus qu'une histoire des Samaritains, ce récit donne davantage d'informations sur ses relations avec le pouvoir local que sur la vie de la communauté. À travers les personnages d'Abd al-Sâmîrî et de son petit-fils Ya'qûb, le texte forme un agrégat d'anecdotes sur la famille Shalabî ; leur position auprès des familles notables au pouvoir et leurs mésaventures, fortement influencées par le contexte régional. Descendants d'Ibrâhîm Al 'Ayya (Ibrâhîm ben Ya'qûb ben Murjan al-Danfî, 1710-1783), auteur de renom de poésie et de commentaires exégétiques, mais aussi secrétaire et banquier de Mustafa Tûqân au XVIII^e siècle, ils s'inscrivent dans une lignée de Samaritains influents et proches des pouvoirs locaux.

Le clan Danfî tire ses origines de l'ancienne diaspora samaritaine damascène, éteinte depuis le XVIII^e siècle. Probablement très influent, on retrouve sa trace dans de nombreux textes.

Ce clan est sans doute le plus fragmenté : jusqu'à la fin du XX^e siècle, il était composé des familles Abdallah, Altîf, Sirrâwî, Shalabî, Meshelma. Aujourd'hui seules les familles Altîf et Sirrawî existent²⁰⁴. Les Altîf (seule famille à ne pas avoir d'équivalent de leur nom en hébreu) résident majoritairement sur le mont Garizim et sont très ancrés dans la société palestinienne, où un certain nombre d'entre eux travaille dans l'administration et les services publics. Dans la lignée des Danfî du XIX^e siècle, ils ont continué à entretenir des relations étroites avec la notabilité naplousie.

Personnages cités plus bas :

- YUSSEF EL-SHALABI

Yûssef occupa la fonction de nazîr et de sharâf (agent de l'administration ottomane) durant vingt-sept ans du trésor public de Naplouse. Après son décès le poste est attribué à l'un de ses proches parents, un dénommé Asmar. Au bout de seulement huit années, celui-ci est assassiné par le *mutasallim* de naplouse, Moossa Bek (du clan tûqan) et remplacé par 'Abd al-Sâmîrî en 1811.

- YA'QUB EL-SHALABI

Riche marchand.

- 'ABD AL-SAMIRI

Il débute sa carrière comme secrétaire des stocks, puis il prend la suite de son père Yûssef. Des *mutasallim*, notamment le turc hussein aga, lui permirent de devenir riche et influent.

- SHALABÎ IBN YÛSSEF

Père de Ya'qûb. Il meurt en 1834.

- YA'QUB BEN SHALABI SHALABI (1817-1889)

À la mort de son père, il passe sous la tutelle de son oncle paternel, 'Abd al-Sâmîrî.

Il sera trésorier et superintendant des magasins dans le district de Jénine

Encadré 1. Le lignage Shalabî du clan Danfî

²⁰⁴ Leur ascendance commune est cependant reniée de façon assez virulente par les Altîf qui se revendiquent les seuls héritiers du clan Danfî. Certainement en raison de cette querelle, les alliances matrimoniales entre les deux familles sont très rares et évitées autant que possible. Au sujet de la séparation entre Altîf et Sirrawî, je renvoie vers l'ouvrage de Monika Schreiber (2014 : 172-175).

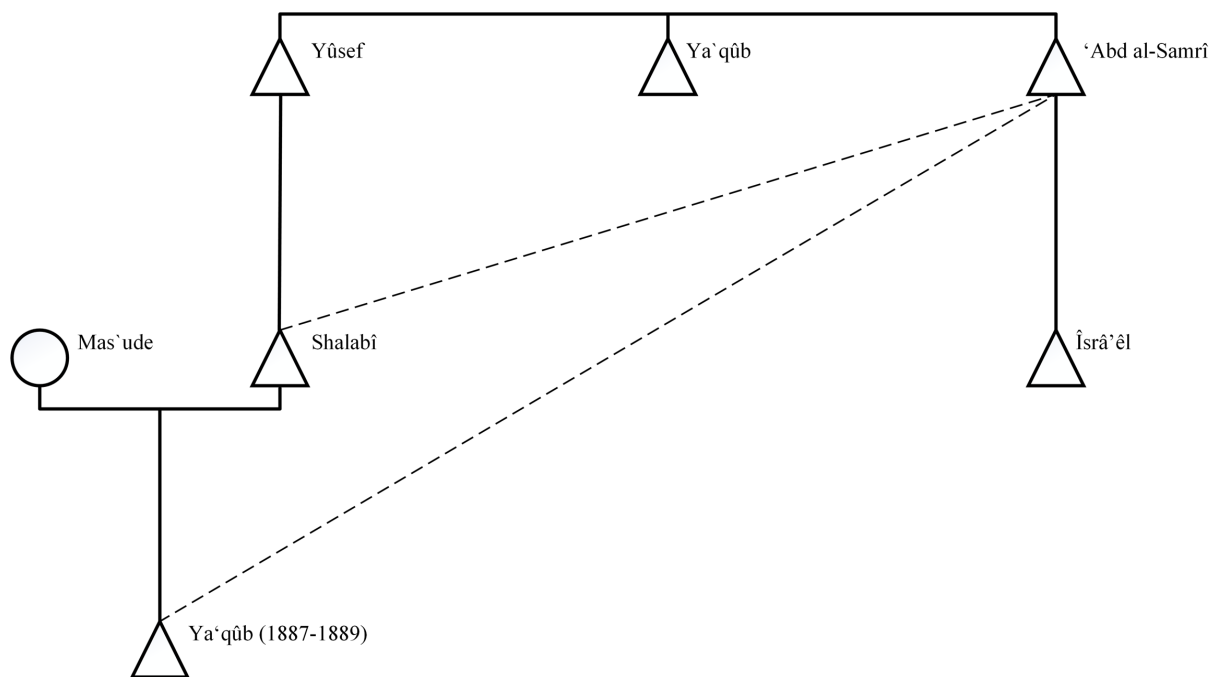


Figure 20. Lignage de Ya'qûb el-Shalabî du clan Danfî (F. Urien-Lefranc)

Le récit débute par le siège de Naplouse par Zahir al-Umar en 1771 et 1773, pour faire de la ville d'Acre le centre politique de la Palestine, marquant le début de l'hégémonie du pouvoir de la famille Tûqân sur les autres. Le grand prêtre samaritain Salâma (1784-1855) est bien considéré par les pouvoirs locaux, en raison – selon Haseeb Shehadeh – de son savoir-faire en matière d'astrologie ([a] *tanjîm*) et de confection d'amulettes (*op.cit.* : 360).

On voit que l'invasion égyptienne a pour conséquence de mettre au premier plan la famille 'Abd al-Hadî (Doumani, *op.cit.* : 34). Mais l'invasion d'Ibrâhîm Pacha, le fils de Muhammad Ali en 1831, met à mal le pouvoir des grands notables palestiniens au service desquels le samaritain 'Abd al-Sâmîrî était secrétaire et superintendant du trésor public.

Ibrâhîm Pacha introduit une manière de gouverner plus moderne, une gestion plus centralisée, avec des droits étendus pour les minorités. Ainsi, durant l'occupation égyptienne (1831-1840), les conditions de vie des non-musulmans des provinces syriennes s'améliorent. Les juifs peuvent reconstruire des édifices religieux (Ma'oz, *op.cit.* : 147) et les Samaritains effectuer les pèlerinages sur le mont Garizim. Cependant, les Égyptiens mettent en place des charges plus lourdes et un contrôle autoritaire des notables, ce qui explique leur impopularité auprès des populations locales qui finit par entraîner, en 1840, la révolte des chefs ruraux. Aidées de l'Angleterre et de l'Autriche, les forces ottomanes parviennent à regagner les régions prises par l'Égypte. À la suite du retrait des Égyptiens, la famille Shalabî (et le reste

de la communauté) paye un lourd tribut pour avoir conservé son poste au service du gouverneur de la ville. Accusés d'avoir dérobé une partie de l'argent du Trésor public, ses membres sont persécutés et victimes de pillages, jusqu'à en perdre leur statut de *dhimmî*, sur ordre des 'Ulamâ-s locaux. Plusieurs Samaritains sont forcés de se convertir. Le grand Rabbin séfarade de Jérusalem, Haim Avraham Gagin (1842-1848) est appelé en renfort pour calmer la situation et attester de l'appartenance des Samaritains aux *ahl al-kitâb*. Les Shalabî perdront leurs postes de banquiers et de secrétaires auprès de l'aristocratie naplousie. Avec eux, c'est toute la position économique de la communauté qui s'effondre à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, au moment où la Sublime Porte parvient à casser le pouvoir des familles féodales locales.

Après sa rencontre en 1849 avec le vice-consul britannique, Edward T. Rogers, la dernière partie de l'ouvrage est consacrée à la fuite rocambolesque de Ya'qûb – trésorier et superintendant des magasins dans le district de Jénine – hors de Naplouse car il est accusé de vol. Le récit s'achève à l'issue de son voyage en Angleterre pour plaider en faveur du sort de ses coreligionnaires. Bien que cela ne soit pas mentionné dans le texte, il se rend également en France où il s'autoproclame « Prince des Samaritains » » (*The Richmond Times-Dispatch*, daté du 13 décembre 1885). À son retour en Palestine, Ya'qûb sera excommunié par les siens en 1875 (Conder, 1878). Il sera ensuite réintégré pour se marier à une femme samaritaine. S'il fait figure de personnage atypique, Ya'qûb témoigne de l'inscription des Samaritains dans le maillage socio-politique de la vie citadine naplousie, de leur dépendance aux chefs locaux ainsi que de l'impact des reconfigurations politiques sur les populations locales. La fin du texte met en relief le recours aux Européens, considérés comme les plus aptes à leur offrir un soutien politique et économique, notamment par le biais des pressions qu'ils peuvent exercer sur les pasha-s. C'est comme si la survie des Samaritains ottomans était rattachée aux stratégies extraterritoriales qu'ils mettent en œuvre.

À l'instar d'autres récits portant sur des personnages juifs aux destins illustres, cette histoire témoigne de la position fragile de la communauté au XIX^e siècle ; accédant à des postes importants au sein des administrations à certaines périodes, leur place dans la société est menacée à d'autres moments. Cet ouvrage montre que les notables samaritains pouvaient être riches et en relation directe avec des personnes de pouvoir et même en détenir eux-mêmes. Ils demeuraient néanmoins à la merci des mutasallim, les gouverneurs locaux, dont le

pouvoir était très instable²⁰⁵. Ainsi, ‘Abd reste intendant au trésor mais doit sans cesse recomposer des alliances politiques. Le texte met également en exergue la grande mobilité du clan Shalabî, à l’image de Ya‘qûb qui se déplace vers Damas à plusieurs reprises, mais aussi à Acre, à Beyrouth et finit par fuir vers l’Angleterre. Ce témoignage, aussi romanesque soit-il, apporte un éclairage situé à l’opposé d’une approche considérant les populations de la région comme statiques.

*

* *

Conclusion de la première partie

La description de la cérémonie du sacrifice de la Pâque a permis de mettre en lumière les modalités de délimitation topographique du paysage sacré et de réordonnement des relations internes (à l’échelle des clans, entre « ceux » Holon et « ceux » du Garizim) et externes (entre les Samaritains et les visiteurs). En dépit des tensions et des concurrences qui régissent les relations sociales interclaniques et interpersonnelles (exacerbées la division géographique des clans), l’individu disparaît, se fondant dans le groupe au moment du sacrifice. Dans ces processus, le mont Garizim est investi comme un support d’identification, d’unité et d’affirmation de la spécificité du samaritanisme par rapport aux autres religions (en particulier le judaïsme).

À travers les déplacements du Garizim à Naplouse, j’ai montré l’articulation entre sacralisation et patrimonialisation. Si le lieu saint est resacralisé religieusement par les rituels qui s’y déroulent, la ville de Naplouse fait l’objet d’une patrimonialisation à travers laquelle les lieux de culte samaritains sont sur le point d’être redéfinis en centres culturels. Visant à informer les habitants sur le samaritanisme, ces centres ainsi que les expositions régulières qui leur sont consacré, donnent à voir les Samaritains comme un « folklore vivant », indissociable de l’histoire de la ville et notamment de sa fondation. Du cultuel au culturel, il s’agit ainsi de donner une meilleure image de la minorité dans l’espace public, dans un

²⁰⁵ De la fin du XVIII^e siècle à la fin du XIX^e, le texte de Ya‘qûb ne mentionne pas moins de 16 gouverneurs se succédant à Naplouse.

contexte où elle est parfois perçue comme déloyale – car ayant accepté la citoyenneté israélienne – par les habitants.

Malgré leur départ du centre-ville de Naplouse, ils sont restés attachés à la vie citadine et notamment au cercle de la notabilité locale. Cette place s'explique par l'image de peuple plurimillénaire qu'ils renvoient, notamment par les savoir-faire divinatoires des prêtres, mais aussi par les relations étroites et anciennes qu'ils possèdent avec les grandes familles naplousies. L'analyse des représentations et interactions que les Samaritains entretiennent avec les autres Palestiniens apporte un éclairage sur les recatégorisations de statut qui eurent cours du XIX^e siècle jusqu'aujourd'hui. Tout en apparaissant comme une « catégorie » circonscrite dans les documents administratifs, la communauté ne jouit pas, à l'aube du XX^e siècle, d'un statut bien défini.

La structuration des sociétés moyen-orientales en *millet*-s aura comme conséquence de renforcer l'appartenance communautaire et de cloisonner une série d'identités distinctes les unes des autres. Même lors du passage « d'une citoyenneté impériale dans un cadre ottoman multi-ethnique à une citoyenneté dans le cadre d'États nations » (Bourmaud, 2009 : 64), ce statut perdurera dans la plupart des États post-ottomans, tels que la Yougoslavie, Chypre, le Liban, la Syrie, La Jordanie, L'Égypte ou Israël (Rivoal, 2010). Pourtant, comme d'autres groupes confessionnels de la région, placés dans une situation d'entre-deux, le statut des Samaritains demeure flou encore aujourd'hui. Mettant en lumière le renforcement des frontières sociales, géographiques, économiques engendré par les reconfigurations nationales et territoriales, les pages à venir se concentreront sur le processus d'exogénéisation vis-à-vis de l'ensemble de la société palestinienne. Cela permettra notamment de comprendre pourquoi le mont Garizim, devenu entretemps l'espace de vie communautaire, est l'objet d'un tel investissement.

PARTIE II. Mobilités et distinction. Vivre et circuler entre les sociétés israélienne et palestinienne

Introduction. Frontières physiques, frontières symboliques

« Moitié français, donc, et moitié libanais ? Pas du tout ! L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre. »

Amin MAALOUF (1998 : 8)

« Bref, les espaces se sont multipliés, morcelés et diversifiés. Vivre c'est passer d'un espace à un autre en essayant le plus possible de ne pas se cogner »

Georges PEREC (1974 :11)

Cette deuxième partie examinera les diverses configurations territoriales et politiques de la seconde moitié du XX^e siècle à aujourd'hui et la manière dont elles ont induit des déplacements multiformes (géographiques, sociaux, identitaires) pour la communauté samaritaine. La question posée est de savoir comment les frontières physiques affectent les frontières sociales et symboliques.

S'appuyant sur des archives et des recensements, le premier chapitre propose de remonter aux origines de l'acquisition du statut juridique et de mettre en relief les conditions d'inclusion de la minorité samaritaine dans le cadre du passage d'une citoyenneté impériale à une citoyenneté élaborée par les États-nations. La littérature relative aux modalités

d'attribution de la nationalité palestinienne sous le mandat britannique est conséquente²⁰⁶. Mais leurs auteurs ont souvent focalisé sur les deux plus grands groupes en présence, juifs et musulmans. Les modes d'inclusion des communautés plus réduites – telles que les arméniens ou les Samaritains – sont moins connus (Andézian, 2017 : 115). Pourtant, en rigidifiant le système de naturalisation (Banko, 2017 : 28) et de catégorisation, la période mandataire eut une influence certaine sur la manière dont sont considérées, encore aujourd'hui, les minorités confessionnelles, tant ce système contribua à renforcer juridiquement les altérités. Celui-ci a été repris dans le processus de définition des nationalités palestinienne, puis israélienne, au sein desquelles les Samaritains sont intégrés. Par l'analyse des deux politiques publiques vis-à-vis de cette petite minorité, mon propos est de questionner les processus nationaux d'inclusion et d'exclusion. On verra que la catégorisation administrative des Samaritains en Israël est soumise à un certain flottement qui concourt à les fragiliser. De surcroît, leur double citoyenneté est mise en péril par les partis politiques religieux israéliens qui renient leur israélité, au sens biblique, dans le cadre de rivalités mémorielles (**Chapitre 1**).

À l'opposé de Kiryat Lûzah, davantage caractérisé par l'entre-soi, Naplouse et Holon constituent des espaces de sociabilité, imbriqués respectivement dans les sociétés palestinienne et israélienne. Dans quelles circonstances se sont déroulés les déplacements vers les deux lieux de résidence actuels ? L'installation au début des années 1950 de plusieurs membres (au départ essentiellement issus du clan Tsedâka habitant à Jaffa) dans un quartier de la ville de Holon est liée à la gestion de l'espace par l'État israélien, alors tout juste créé. Elle résulte aussi de la relation entre le jeune gouvernement (à travers la personne d'Ytzhak Ben-Zvi) et la communauté, et éclaire sur la manière dont les autorités israéliennes considéreront les Samaritains comme des citoyens juifs par la suite. Entre intégration des normes sociales et revendications discrètes d'un particularisme confessionnel, on verra que les Samaritains de Holon tentent de se fondre dans la société israélienne.

De l'autre côté, quitter Naplouse pour habiter le lieu saint a supposé la mise en place de nouvelles limites, identitaires et symboliques. Comment l'habiter sans le désacraliser ? Cet espace d'interface²⁰⁷, en tant que zone de contact caractérisée par sa discontinuité, s'explique par le statut juridique des Samaritains et leur citoyenneté double, israélienne et palestinienne. Nouvellement devenu lieu de résidence et de vie d'une partie de la communauté, Kiryat Lûzah (construit au sommet de la montagne après 1967) est considéré par l'Autorité

²⁰⁶ Au sujet des codes de la nationalité pendant la période mandataire et sa politique d'inclusion/exclusion, je renvoie vers Banko, 2016, 2017 ; Qafisheh, 2010 ; Bourmaud, 2009.

²⁰⁷ J'emprunte ce concept géographique au groupe de recherches « Interfaces » de l'UMR 6012 ESPACE animé par Laurent Chapelon, *l'espace géographique*, 2008.

palestinienne comme un quartier situé à l'intérieur des limites de l'agglomération de Naplouse²⁰⁸. Assigné en zone B et C depuis 1993 (Oslo II), il est néanmoins sous la juridiction de l'État israélien et occasionnellement fermé par un *checkpoint*²⁰⁹. En pratique, la localité samaritaine est administrativement proche d'une colonie israélienne²¹⁰ ([h] *hitnahlû*²¹¹). Lorsque j'utilisais le mot « village », certains naplousis, en particulier lors d'entretiens menés à la municipalité de Naplouse, me reprenaient ; « ce n'est pas un village, c'est un quartier de Naplouse ». D'autres Palestiniens avec lesquels je me suis entretenue, tout en le considérant comme faisant partie de Naplouse, percevaient cet espace comme une colonie israélienne et comparaient les Samaritains à des colons. Entre eux, les Samaritains utilisent le mot [h] « *ha-har* » ou [a] « *al-jabal* » (« la montagne ») ; de telle sorte que le lieu de vie est intégré au lieu saint dans leurs représentations. Toutefois dans le journal communautaire ou devant les médias, ils font référence à Kiryat Lûzah comme d'une localité distincte de la ville de Naplouse. Si le terme « village » a en effet comme défaut d'éluder l'inscription officielle du sommet du mont Garizim (et des habitations samaritaines) dans l'agglomération naplousie, il permet néanmoins de traduire la frontière spatiale, sociale et politique qui sépare la localité samaritaine du reste de la ville. J'emploierai le terme « village » au sens d'espace résidentiel caractérisé par un mode de vie communautaire d'où découlent des interrelations sociales, matrimoniales, etc. À Kiryat Lûzah, ses habitants samaritains se perçoivent comme appartenant à un groupe relativement homogène, endogame et possédant une origine commune. C'est la communauté qui fonde le village, plus que le village qui fait communauté.

²⁰⁸ Je m'appuie sur un entretien avec le responsable des relations publiques de la municipalité de Naplouse, le 12.04.2011.

²⁰⁹ Lors de mes enquêtes de terrain, le *checkpoint* « al-Tûr » était en fonction et hormis les membres du village, chaque individu devait présenter ses papiers d'identité pour être autorisés ou non à le franchir. Il a été ouvert en 2012, et l'on peut désormais le traverser librement. Ce travail, basé sur mes observations de terrain, présente donc les circulations à un moment donné (2009-2011) où elles ont nettement évolué avec l'ouverture des *checkpoint-s*. Toutefois ceux-ci sont toujours susceptibles d'être fermés, comme c'est le cas régulièrement lors des fêtes religieuses ou lors de périodes de tension. Leur ouverture est donc soumise aux aléas de l'actualité.

²¹⁰ Kiryat Lûzah n'apparaît pas dans la liste du conseil régional de Samarie qui recense les colonies. Toutefois, de nombreux critères l'en rapprochent : le lieu est fermé par un *checkpoint* que ses habitants peuvent franchir librement, il est protégé par l'armée qui gère la sécurité lors des rituels religieux, les résidents possèdent la nationalité israélienne et ne sont pas soumis aux couvre-feux lorsque ceux-ci sont imposés par l'État israélien, notamment à Naplouse et dans les villages environnants, etc. Je reviendrai dans les chapitres suivants sur la façon dont la localité samaritaine a été établie après 1967 sur le modèle des colonies juives.

²¹¹ Plusieurs termes traduisent en hébreu la notion de « colonie », ils varient selon le contexte et l'idéologie du locuteur : *yishûv*, *moshav*, *hityashvût* qui renvoient à une colonie agricole. *Hitnahlût* (litt. « prendre possession », pl. *hitnahluyôt*) provient de la racine « nahal » (« l'héritage »). Ce terme est le plus utilisé pour désigner les colonies situées à l'intérieur des Territoires palestiniens. L'appellation désignant les colons israéliens (*mitnahalim*) dérive de sa racine.

Ariane Deluz souligne à ce propos que dans « la constitution d'un village, l'articulation entre parenté et localité est essentielle » (1992 : 6). Pour de nombreux Samaritains que j'ai interrogés, le lieu s'est transformé en un espace interstitiel, placé entre deux territoires nationaux qui en revendiquent la propriété.

Derrière les notions de lieu et de territoire, se profilent celles de frontières (entre sacré et profane, entre passé et présent, entre deux territoires) et de circulation. Les deux espaces de vie sont en effet connectés par les liens de parenté, les fêtes religieuses, le corps des prêtres (leur consultation est par exemple un motif de déplacement de Holon vers le mont Garizim). C'est cette connexion qui assure la cohésion du groupe. Suivant Michel De Certeau, pour qui l'homme conçoit l'espace, non pas comme une *carte* mais comme un *parcours* (1990 : 177), l'attention sera portée plus particulièrement sur les pratiques de mobilité et les usages des lieux. La séparation géographique des deux groupes n'empêche pas les déplacements, au moment des fêtes (mariages, cérémonies religieuses) qui se déroulent souvent sur le mont Garizim (où les Samaritains de Holon possèdent tous une résidence) et des vacances scolaires. Ou encore dans un cadre professionnel : pour chercher un emploi mieux payé en Israël et lors des déplacements en tant que chauffeurs de taxis, convoyeurs etc. Dans un territoire sans cesse remodelé, redessiné au gré de décisions politiques, comment contourner ces frontières ?

À partir de l'analyse des évolutions géographiques, territoriales, urbaines et architecturales, Eyal Weizman décrit la façon dont l'État israélien s'est accaparé l'espace des Territoires palestiniens depuis 1967. La forme des colonies, l'architecture urbaine, les dispositifs de contrôle et de gestion des flux d'individus, les techniques cartographiques sont mis en œuvre selon une rationalité politique et institutionnelle (2007 : 5-6). Parlant de « chaos structuré », Weizman montre en effet la façon dont les barrages en Cisjordanie, loin d'être fixes, se révèlent mouvants et imprévisibles. Cette « géographie élastique » participe aussi activement au dispositif d'occupation du territoire. « The dynamic morphology of the frontier resembles an incessant sea dotted with multiplying archipelagos of externally alienated and internally homogenous ethno-national enclaves (...) » (*op.cit.* : 7). Outre le morcellement de leur territoire, le franchissement de la frontière séparant les Palestiniens de l'État d'Israël est devenu de plus en plus difficile, surtout pour se rendre à Jérusalem.

Depuis la seconde Intifada (2000), l'État israélien a encore renforcé le dispositif de fragmentation des Territoires palestiniens. L'événement culminant de cette politique est la

construction du mur de séparation²¹², entamé en 2002, qui longe les frontières palestiniennes sur presque 500 km et dont le tracé empiète sur la ligne verte²¹³. C'est aussi le paysage des Territoires palestiniens qui a été transformé. Parallèlement, la sophistication des points de contrôle les ont rendus moins visibles (mais non moins présents). Le paysage palestinien s'est mué en un « archipel d'îlots », où les colonies sont parfaitement connectées entre elles pour les israéliens, alors que les enclaves palestiniennes sont isolées les unes des autres (Petti, 2008).

Il existe une foisonnante littérature scientifique consacrée au thème des frontières et des mobilités dans l'espace israélo-palestinien. De nombreux articles ont traité du morcellement des Territoires palestiniens à travers les infrastructures mises en place par le régime d'occupation (Legrain, 1996 ; Hanieh 2006 ; Abu Zahra 2008 ; Ophir *et al.*, 2009). Si ces études sont essentielles pour comprendre la mise en œuvre d'une politique de séparation et de fragmentation, elles éclairent moins sur le caractère mouvant des barrages, cette « géographie élastique » dont parle Weizman (*ibid.*), ainsi que sur la réalité du quotidien aux frontières. Depuis quelques années, ont émergé des travaux davantage centrés sur les acteurs et la façon dont ils perçoivent et pratiquent les frontières. Ces analyses mettent en avant l'asymétrie des régimes de mobilité²¹⁴ engendrée par les dispositifs de contrôle ; fluides et ininterrompus pour les Israéliens, fragmentés et ralentis pour les Palestiniens (Collins, 2008 ; Peteet, 2008 ; Handel, 2009 ; Parizot, 2009 ; Parizot et Latte Abdallah, 2011, 2017). Ce système se traduit par un fonctionnement spatio-temporel à plusieurs vitesses et donc, par des temporalités différentes entre Palestiniens et Israéliens, mais il agit également comme un dispositif de tri et de hiérarchisation des populations palestiniennes selon qu'elles soient détentrices d'un pass VIP²¹⁵ ou non (Bontemps 2012, 2015). Suivant une autre perspective, Stéphanie Latte-Abdallah et Cédric Parizot (2017) prennent le contre-pied des recherches qui, jusque-là, avaient tendance à cloisonner les espaces et les sociétés israélienne et palestinienne. Plutôt que de s'interroger sur la « séparation », les auteurs proposent de s'extraire de la

²¹² Dont le nom en hébreu, *geder hafrâdâh* (littéralement « barrière de séparation ») ou *geder bitâhôn* (« barrière de sécurité ») atteint un échelon de l'euphémisme d'État.

²¹³ La ligne verte constitue la ligne de démarcation qui sépare Israël des Territoires palestiniens depuis l'armistice de 1949. Sans constituer une frontière officielle, la ligne verte est considérée comme une limite selon la juridiction internationale (résolution 242 du conseil de l'ONU).

²¹⁴ L'expression « régime de mobilité », que j'emprunte à Stéphanie Latte Abdallah et Cédric Parizot (2017), désigne ici « l'ensemble des institutions, des réglementations, des infrastructures et des pratiques qui, depuis les années 1990 ont permis aux Israéliens de réguler, canaliser et surveiller les circulations quotidiennes entre la bande de Gaza, Israël, Jérusalem et la Cisjordanie » (*op.cit.* : 8).

²¹⁵ L'expression « VIP » renvoie aux grands commerçants détenteurs de la carte BMC (Business Man Card) ainsi qu'aux membres de l'Autorité palestinienne qui bénéficient d'une plus grande liberté de passage aux frontières (Bontemps, 2015).

dimension territoriale afin de penser l'espace israélo-palestinien en termes de flux, de connexions et de réseaux. C'est cette approche soulignant l'adaptabilité et les contournements des individus face à ces nouveaux régimes de mobilité que j'adopte ici. M'appuyant sur des études de géographie sociale ainsi que sur la description des pratiques de l'espace par les Samaritains et les multiples réseaux à l'œuvre, je propose d'examiner la manière dont les territoires produisent des identifications (**chapitre 2**).

Les Samaritains peuvent en effet se mouvoir au même titre que les Israéliens, sans être entravés dans leur trajectoire lorsqu'ils traversent la Cisjordanie pour se rendre en Israël. La traversée menant du mont Garizim à Holon est effectuée sans obstacles ni arrêts comme s'il s'agissait du même territoire national. Ce phénomène est central pour comprendre la situation actuelle des Samaritains et leur rapport à l'espace et au territoire. Ces nouvelles mobilités ont profondément modifié leurs perceptions des frontières ; comme si celles-ci s'effaçaient au profit d'un espace continu et fluide. C'est pourquoi j'emploie ici l'expression d'espace israélo-palestinien. Étudier son usage par les Samaritains permet de rendre compte de la façon dont ils se jouent de ces frontières et les manipulent. Tour à tour chauffeurs de taxis, convoyeurs, passeurs et mêmes médiateurs, ils jouent le rôle d'intermédiaires informels participant à une « économie de la frontière » (Parizot, *op.cit.*: 109-127). Ainsi la politique d'occupation affecte leurs relations sociales tout en représentant un enjeu financier et une inversion des rapports de pouvoir. L'étude des usages de l'espace par les Samaritains offre un point de vue complémentaire et singulier qui oblige à décroquer les recherches sur la société israélienne d'un côté et la société palestinienne de l'autre.

Enfin, conséquence directe de ces reconfigurations territoriales et juridiques, mon enquête de terrain a mis en évidence un processus de territorialisation et d'insularisation de la communauté sur les frontières de son lieu de culte. Comme s'il représentait un rempart contre l'acculturation et la dissolution, c'est autour de ce lieu que se cristallise l'identité du groupe. Ce mouvement de repli et de circonscription des frontières sociales se ressent particulièrement dans les pratiques matrimoniales. La communauté est effectivement caractérisée par une forte endogamie (et même une subendogamie) et par une proportion d'alliances entre cousins au premier degré qui n'a cessé de s'accroître au cours du XX^e siècle. Comment expliquer ce durcissement du mariage consanguin ? À travers ce phénomène, ne peut-on pas entrevoir en filigrane le repli de la communauté sur l'entre-soi, bien qu'elle se soit volontairement ouverte aux mariages avec des femmes issues de sociétés « lointaines » (jeunes immigrantes du *yishûv*, ou plus récemment, des femmes d'Europe de l'Est rencontrées par le biais d'agences matrimoniales en ligne) ? Une description détaillée des conjonctures protéiformes (médicales,

génétiques, politiques) donnera un nouvel éclairage aux stratégies d'identification des Samaritains entre durcissement des frontières du groupe et ouverture à l'Autre (**chapitre 3**).

CHAPITRE 1. CITOYENNETÉ ET TERRITORIALITÉ

1.1. De citoyens ottomans à citoyens palestiniens. Le début du XX^e siècle, occupation (1917-1920) et mandat britannique (1922-1948).

Date	Source	Nombre total	Hommes	Femmes	District de Naplouse	Jaffa
1901	Huxley (1906)	152	97	55		
1908	Abisha b. Pinhâs (à la demande de Moses Gaster ²¹⁶)		103			
1909	Kahle (1930)	173	97	76		
1915	Barton (1921) ²¹⁷	168	97	71		
1919	Barton (1921)	141	81	60		
1922	Barron (« Census of Palestine »)	163	74	81	147(dont 8 à Tulkarem)	8
1926	Abisha b. Pinhâs (à la demande de Moses Gaster)	NR	NR	80		
1931	Mills (« Census of Palestine »)	182	93	89		
					Naplouse	Holon
1953	Recensement des Samaritains de Naplouse (Archives nationales israéliennes)				211	
1960	Bonne-Tamir (1963)	343	190	156	209	134
1961	Recensement israélien (Archives nationales israéliennes)					138
1971	Recensement (Archives nationales israéliennes)				211	
2003	Zebûlan Altîf, (A.B. <i>Hadashôt ha-shômrônîm</i> , vol. 828-829, 14.2.2003 : 21-34).	654	344	310	308	346
2012	The Samaritan update [en ligne]	751	399	357	357	399
2017	The Samaritan update [en ligne]	796	414	382	381	415

Tableau 2. Nombre de Samaritains selon les recensements (1901-1971) (source : F. Urien-Lefranc)

²¹⁶ Correspondance de Moses Gaster, Manchester (doc. 328, recensement complet des hommes samaritains de Naplouse, daté de 1908).

²¹⁷ Le recensement a été mené en mars 1915 par John D. Withing, vice-consul des États-Unis à Jérusalem.

Au tout début de xx^e siècle, la situation des Samaritains s'améliore quelque peu et leur nombre s'accroît (Kahle compte 173 membres en 1909 alors qu'Huxley en dénombrait 152 en 1901). Néanmoins leur position économique demeurent fragile et ils sont cantonnés à des métiers sous-payés (ils occupent les fonctions de tailleurs, marchands de vêtement ; marchands de consommables ; secrétaires, comptables et serviteurs ; charpentiers²¹⁸).

Deux familles (toutes deux issues du clan Tsedâka) quittent Naplouse et s'installent, l'une à Jaffa en 1905 pour ouvrir une boutique de vêtements, l'autre à Tulkarem en 1910 pour démarrer une entreprise de couture et un commerce d'«*araq*» (Schur, 2000 : 361). Les relations que les prêtres ont nouées avec des orientalistes occidentaux (anglais, américains et russes) leur permettent de survivre financièrement grâce à la vente de manuscrits²¹⁹. D'autre part, l'intérêt de ces occidentaux pour la communauté a fait connaître leur sort à des philanthropes (aussi conquis par cette image de peuple préservé et détenteur des Écritures saintes originelles). Edward Kirk Warren (1847-1919), un industriel et philanthrope originaire de Three Oaks dans le Michigan fonde l'*American Samaritan committee*²²⁰. Cette organisation établit une école dans Naplouse en 1913 (Barton, 1921 : 2), réservée aux jeunes garçons samaritains. Trois professeurs sont chargés de dispenser des enseignements sur la torah samaritaine, l'arithmétique, l'anglais, le français, l'arabe et l'hébreu moderne. Une école destinée aux filles ouvre ses portes en 1914, celles-ci sont initiées à la lecture et la couture.

La première guerre mondiale éclate. Quarante-cinq hommes samaritains sont enrôlés de force dans l'armée ottomane, soit presque tous les hommes de plus de dix ans et de moins de soixante ans. Ils ne sont pas affectés au front mais aux travaux de voirie, l'abattage d'arbres, d'autres occupent des travaux administratifs au sein des casernes de soldats (Barton, *op.cit.* : 12). Comme en atteste la correspondance entre Moses Gaster et les prêtres, cette situation est vécue très durement. Le grand prêtre samaritain de l'époque, Ya'qûb ibn Harûn (1840-1916), s'inquiète notamment que les membres qui décèdent durant la guerre ne reçoivent pas de rites funéraires²²¹.

Une lettre rédigée la même année par le prêtre Ab-Hasda (qu'il date selon ses mots « l'an 1 du règne de la Grande-Bretagne ») et adressée à Gaster donne de nombreuses

²¹⁸ Cf. Correspondance de Moses Gaster.

²¹⁹ Un chapitre de la partie IV est consacré à cette question, cf. chapitre 2.3. pp. 472-488.

²²⁰ Le caractère missionnaire de cette organisation, bien qu'elle se soit abstenue de convertir, est attesté par ces propos de William E. Barton : « Mr Warren said that as the Lord had permitted this colony [les Samaritains] to remain under the influence of their own religion from the time of the Exile until now, we could afford to wait and be sure that we were not attempting to force the hand of Providence by a too sudden anxiety for their instantaneous conversion » (*op.cit.* : 3).

²²¹ Correspondance de M. Gaster, lettre n°F23.

informations sur l'impact que cette période de guerre eut dans la communauté²²². Il y raconte que les hommes du clan Kâhin ont été envoyés à Damas bien qu'ils aient payé des pots de vin pour échapper la conscription. Ils parviennent à s'échapper en corrompant l'un des gardes et rentrent à Naplouse. À leur retour, les textes sacrés qui avaient préalablement été dissimulés chez des commerçants musulmans naplousis, ont disparu. De plus, ils payent un tribut quotidien pour ne pas être enrôlés de nouveau et finissent par être tellement indigents que certains d'entre eux doivent vendre leur maison. Les maladies comme le typhus et la gale ainsi que la famine se propagent dans la communauté. En 1916 et en 1917, le comité créé par Warren distribue vivres, vêtements et finance l'achat des agneaux pascals (Barton, *op.cit.* : 4), en revanche l'école ferme ses portes en 1917.

Entre mars 1915 et mars 1919, vingt-sept membres seraient décédés (seize hommes et onze femmes)²²³, en grande partie à cause de la famine, et dans une moindre mesure en raison de la guerre (six morts²²⁴). Accusés d'adhérer au projet sioniste, la défiance des populations locales envers les Samaritains se développe dans un contexte de vagues d'immigration de populations juives²²⁵. L'accusation selon laquelle ils entretiendraient des relations avec les nouveaux migrants n'est pas entièrement fallacieuse. Toutefois, s'il est vrai que les prêtres ont des contacts réguliers avec des membres fondateurs du sionisme, ceux-ci concernent essentiellement des requêtes d'aides financières. Ainsi, après s'être entretenu avec un organe du sionisme à Jérusalem afin de récolter des soutiens pour rétablir l'école, Yitshâk Ben 'Amrâm aurait même reçu le baron Edmond J. de Rothschild dans sa maison à Naplouse²²⁶.

Le tremblement de terre qui toucha la vieille ville de Naplouse en 1927 frappe à nouveau les Samaritains de plein fouet. Un journal rapporte qu'en raison de la destruction de leurs maisons, les cinquante familles samaritaines se voient obligées de vivre sous des tentes et qu'elles redoutent l'approche de l'hiver²²⁷. En réalité, seules les habitations du clan Kâhin ont été épargnées²²⁸. Dans une lettre, Abisha ([a] Nâjî) témoigne que l'une de ses filles a été blessée à la jambe et qu'un homme de trente-deux ans, issu du clan Danfî a été tué. Les

²²² Correspondance de M. Gaster, lettre n°F165.

²²³ Yitshâk ben 'Amrâm (F167) et Barton (1921 : 9) parlent respectivement de cinquante et de quarante-cinq morts, mais un tel nombre semble peu plausible si l'on s'en tient aux recensements effectués.

²²⁴ Correspondance de M. Gaster, lettre n°F165.

²²⁵ Plusieurs lettres en témoignent, telles que N°C92.

²²⁶ Correspondance de M. Gaster, lettre n°F167.

²²⁷ « La misère des Samaritains en Palestine », *Nouvelles de Palestine*, 2 septembre 1927.

²²⁸ Cette information donnée à plusieurs reprises par les prêtres eux-mêmes dans la correspondance laisse penser que l'espace résidentiel samaritain dans la vieille ville de Naplouse était, comme aujourd'hui, très segmenté en fonction des appartenances lignagères.

Samaritains s'installeront dans un nouveau quartier de Naplouse (à Rafidiyah) mais les prêtres seront alors séparés du reste de la communauté²²⁹.



Figure 21. Photographie du quartier samaritain dans la vieille ville de Naplouse suite au tremblement de terre de 1927 (source : alamyimages.fr)

Comme tout résident de Palestine, les Samaritains obtiennent la nationalité palestinienne²³⁰ durant la période du mandat britannique bien que celle-ci ne soit clairement définie qu'à l'issue de la ratification du traité de Lausanne (1924)²³¹ et surtout, à partir de 1925, lors de l'application de l'Ordonnance sur la citoyenneté palestinienne²³² (Bourmaud, *op.cit.*: 68).

L'administration britannique traduit directement le terme « *millet* » en « nation », structurant le tissu social palestinien en de multiples communautés nationales, basées sur leur

²²⁹ Correspondance de M. Gaster, lettre n°E87.

²³⁰ Le code de la nationalité s'inspire largement de la loi ottomane de 1869 notamment en ce qui concerne le mode de transmission patrilinéaire, mais il est surtout conditionné par le fait d'avoir été sujet ottoman, ainsi que par les critères de maîtrise de la langue locale (en Palestine, l'arabe, l'hébreu ou l'anglais) et par la résidence sur le territoire à la date de l'entrée en vigueur du code et d'une durée de deux ans (Bourmaud, *ibid.*).

²³¹ Traité de paix entre la Turquie et les puissances alliées, signé le 24 juillet 1923, entré en vigueur le 6 août 1924. Il remplace le traité de Sévres qui avait été contesté par le mouvement national turc (dont le chef de file était Mustafa Kemal Atatürk). Il prévoit notamment des échanges de populations sur les critères de leur appartenance ethnique ou religieuse.

²³² Mais l'administration britannique délivrait des certificats de nationalité depuis 1922 aux immigrants juifs.

appartenance ethno-religieuse. Ainsi, « Sous le mandat, le rayon d'opération des gouvernements mandataires est celui de petits États au sein desquels la variété religieuse sanctionnée par le système des *millet* ou les différences nationales prennent les proportions d'un véritable système social » (Bourmaud, *op.cit.* : 69). Le grand prêtre était déjà reconnu en tant qu'autorité compétente pour assurer la gestion des statuts personnels des membres par l'Ordonnance sur le mariage et le divorce de 1919 (Corinaldi, 2000 : 2.92).

Dans ce système, les recensements jouent un rôle majeur dans les logiques d'inclusion et d'exclusion des minorités confessionnelles²³³ dont l'ambition était de « répartir la population selon des critères religieux et en fonction des zones dites urbaines ou rurales » (Vareilles, 2014 : 6). Le gouvernement britannique effectue un premier recensement de la population palestinienne en 1922²³⁴ (il s'agit en réalité d'estimations s'appuyant sur des sources ottomanes). Il dénombre 757.182 individus en Palestine (incluant les militaires et les personnes de nationalité étrangère), classés selon leur district de résidence (Southern district, district of Jerusalem and Jaffa, district of Samaria, Northern district) et selon leur appartenance religieuse ; soit 590.890 musulmans, 83.794 juifs, 73.024 chrétiens et 9474 autres. Parmi ces « autres », les Samaritains représentent 163 individus (soit 0,02% de la population palestinienne). On compte 147 samaritains à Naplouse (soixante-quatorze hommes et soixante-treize femmes), huit à Jaffa (cf. infra, p. 213), huit à Tulkarem, au nord de Naplouse (quatre hommes et quatre femmes). Peu détaillé, ce recensement apporte un éclairage réduit sur la communauté samaritaine si ce n'est qu'ils résident très majoritairement à Naplouse (hormis seize membres, probablement issus de deux familles nucléaires) et qu'ils sont clairement dissociés des juifs par les instances mandataires.

Le recensement réalisé par le major E. Mills en 1931²³⁵ est quant à lui bien plus volumineux et complet (398 pages le compose). Cinq pages y sont consacrées aux Samaritains, dont trois d'entre elles, rédigées par l'un des pionniers du sionisme Ytzhak Ben-Zvi, portent sur leur « origine et leur division tribale ». Le texte confirme que les 182 membres samaritains recensés possèdent la nationalité palestinienne. Les dernières pages présentent une série de statistiques sur : l'âge, le sexe et la situation matrimoniale ; le lieu de

²³³ Je renvoie vers l'article de Philippe Bourmaud (2009) au sujet du rôle des recensements comme outils de discrimination et de construction nationale.

²³⁴ Publié le 10 février 1923 par J.B. Barron, le recensement a été effectué en octobre 1922.

²³⁵ Publié en 1932 (se reporter aux annexes pour copie du document), mais effectué en 1931. Les recensements de 1922 et de 1931 serviront à accréditer l'idée d'une majorité démographique juive et inspireront les plans de partage de la Palestine (Bourmaud, *op.cit.*: 70). L'idée de recenser la communauté samaritaine aurait été suggérée à Mills par l'anthropologue Corrado Gini auquel un chapitre de cette thèse est consacré (Cf. infra, pp. 371-379).

naissance, la nationalité, l'appartenance ethno-religieuse (traduite en anglais par « nationality ») ; l'illettrisme (classé par sexe) ; le niveau d'éducation (classé par âge, sexe, illettrisme), et les métiers (comprenant également les personnes à charge pour chaque individu qui travaille).

On peut y lire que sur les quarante-neuf personnes recensées comme exerçant une activité professionnelle, plus de la moitié (vingt-sept) sont artisans et commerçants – neuf individus sont tailleurs ou couturiers ; huit, vendeurs ambulants ou colporteurs ; trois sont spécialisés dans le commerce du textile ; deux dans celui de bois ou de liège ; quatre sont vendeurs de produits consommables comme les légumes et de l'huile d'olive ; un individu est marchand sans que son domaine d'activité ne soit spécifié. Huit personnes sont engagées en tant que fonctionnaires et personnels d'administration (trois comptables/trésoriers, deux policiers, un postier, une personne effectuant un travail administratif non spécifié et un greffier). Six Samaritains possèdent une fonction sacerdotale (quatre prêtres, un *môhêl* – effectuant des travaux dédiés aux services funéraires et à la circoncision et un boucher *kashêr*). Cinq personnes occupent des emplois dans les travaux de construction (quatre scieurs ou charpentiers, un individu est placé dans la catégorie « autres » qui comprendrait des postes comme couvreurs). Enfin, un Samaritain occupe la fonction de gardien et un autre est propriétaire-rentier.

Outre qu'ils permettent d'effectuer un découpage interne et externe de la Palestine (Vareilles, *op.cit.* : 6), les recensements répondent à des logiques taxinomiques de gestion des populations, servant par la suite à dessiner les différentes catégories de statut civil. La catégorie à laquelle sont assignés les Samaritains nous renseigne donc sur la manière dont ils sont traités juridiquement. À l'époque du mandat britannique, ils ne sont jamais associés à la population juive et sont toujours relégués à la catégorie « autres », aux côtés des Druzes, des Bahaïs, des agnostiques (Mills, 1931). De l'époque ottomane, les instances mandataires ont transposé le système des *millet*-s en insistant sur la dimension nationale des communautés confessionnelles. De ce fait, l'accent est mis sur une prétendue nationalité samaritaine. Ces nouvelles catégorisations en « nations » impliquent un glissement dans la manière dont les groupes confessionnels se perçoivent et fonctionnent. Lors de la création de l'État israélien, une modification va être apportée quant à l'assignation des Samaritains, qui, tout en conservant un certain flottement, vont être tour à tour associés aux juifs orientaux (les *mizrahîm*) ainsi qu'aux descendants des « dix tribus perdues », ou selon les cas, à la catégorie administrative « Autres ».

1.1.1. Quitter Naplouse pour Jaffa. L'histoire d'une famille

Au début du XX^e siècle, un jeune Samaritain, Ibrâhîm ([h] Avraham) ben Marhîv Tsedâka (ou Ibrâhîm Farâj Ya'qûb Al-Sabâhî) quitte Naplouse dans l'espoir de trouver du travail dans la ville de Jaffa. Après deux échecs qui l'obligèrent à revenir parmi les siens (en 1897 et en 1901), il réussit en 1905 à monter sa propre boutique en tant que vendeur de vêtements dans le souk de Jaffa et s'y installe avec son épouse et leurs cinq enfants. Deux années plus tard, il rencontre par hasard un jeune sioniste, Ytzhak Ben-Zvi, fraîchement immigré en Palestine, qui cherchait un professeur en vue d'apprendre l'arabe. Leur rencontre fera naître chez Ytzhak une fascination pour l'histoire et la doctrine samaritaine. Mais surtout leur amitié va changer le cours de l'histoire de la communauté ; car le jeune Ben-Zvi, l'un des leaders du nouveau *Yishûv* et de la *Hagânah*²³⁶ dans les années 1920, deviendra un membre influent à la Knesset pour le compte du parti Mapai, puis le second président de l'État d'Israël (de 1952 à 1962)²³⁷.

Les Samaritains de Holon, et particulièrement ceux issus du clan Tsedâka aiment raconter cette histoire de la rencontre entre leur aïeul et le futur président d'Israël. Dans leurs récits, ils insistent sur le courage d'Ibrâhîm lorsqu'il quitta sa communauté, courage récompensé par sa rencontre avec Ben-Zvi.

J'ai rencontré Pnînâ Tsedâka (la tante de Benyâmîm Tsedâka) et son mari en début d'après-midi. Ils habitent Holon mais sont venus passer quelques jours dans leur résidence du mont Garizim à l'occasion de la cérémonie de la Pâque. C'est Sharlen, une américaine convertie au samaritanisme qui m'a emmenée les voir, me les présentant comme des mémoires vivantes. Dès notre arrivée, Pnînâ nous raconte les histoires ayant rythmé sa vie, elle fait aussi référence à son père et à son grand-père, Yefet et Ibrâhîm Tsedâka qui « ont changé le destin de la communauté ». Il m'est difficile de suivre toute la conversation car son mari me pose toute une série de questions sur la France. Je décide de revenir voir Pnînâ le soir, lorsqu'elle est seule. Pnînâ est une femme âgée d'environ quatre-vingt ans

²³⁶ Le *Yishûv* (« implantation ») est le terme employé pour désigner la communauté juive en Palestine au XIX^e et au début du XX^e siècle. Le « nouveau *Yishûv* » aura comme vocation d'établir les fondations du futur État d'Israël. La *Hagânah* (« défense ») est une organisation paramilitaire sioniste.

²³⁷ Pour plus de détails sur la vie d'Ytzhak Ben-Zvi (1884-1963), se référer à l'index.

qui a traversé toutes les guerres depuis la création de l'État d'Israël et qui tient à témoigner de ce qu'elle a vécu. Elle est née en Israël, à Jaffa. Dans tous ses récits, son patriotisme à l'égard d'Israël est très marqué, de même que la figure d'Ytzhak Ben-Zvi pour qui elle utilise toute une série de qualificatifs laudateurs, tels que « notre sauveur », « notre père ». « Ytzhak Ben-Zvi, me dit-elle, est notre père ([h]’âvînû) à tous. Il nous a tellement aidés. Tu sais, c’est grâce à lui que nous avons survécu. Un jour qu’il était à Jaffa, il vit un homme vêtu d’une longue robe blanche, d’une barbe et d’un tarbûsh turc. Tout de suite, il réalisa « c’est un Samaritain. Ça y est, je les ai enfin trouvés ». Ce Samaritain était Ibrâhîm Tsedâka, mon grand-père ; lui et Ben-Zvi devinrent très bons amis. Ben-Zvi logea même chez lui pendant trois mois ».

Toute sa vie, Ytzhak Ben-Zvi étudiera l’histoire et l’origine des Samaritains auxquels il consacra d’ailleurs un ouvrage²³⁸. Son intérêt pour la communauté le conduisit effectivement à louer une chambre dans la maison de la famille Tsedâka (Schreiber-Humer, 2009 : 27). Installé dans l’Administration, il devint l’interlocuteur principal des leaders samaritains. Outre les Tsedâka, il correspondait régulièrement avec le grand prêtre et scribe Ya’qûb ben Shafîq, résidant à Naplouse, à qui il acheta de nombreuses copies d’anciens manuscrits.

Lors de mes recherches dans les Archives de l’État israélien en 2011, j’ai trouvé des cartons remplis de lettres échangées entre le président, ses assistants et Ibrâhîm puis son fils, Yefet Tsedâka²³⁹. Une grande part de cette correspondance porte sur des requêtes de Ben-Zvi au sujet de la religion samaritaine. Le président conservait également des articles de journaux, d’anciennes photos, et même des photographies de fragments de manuscrits samaritains. Les lettres envoyées de la part des leaders communautaires concernent quant à elles des demandes d’aide financière ou bien de permis qui leur permettraient de franchir la frontière israélo-jordanienne pour rejoindre leur famille à Holon. De plus, dans un contexte où les Samaritains faisaient face à une crise démographique majeure, Ben-Zvi encouragea les alliances entre des

²³⁸ *Séfer ha-Shômrônîm*, 1935 [hébreu]. Cet ouvrage a en partie été traduit en arabe dialectal par le grand prêtre samaritain, Ya’qûb ben Shafîq (ou ben ‘Uzzi) en 1960, dans *Kitâb al-Sâmriyyîn* [ouvrage manuscrit] (Shehadeh, 2007 : 359).

²³⁹ Il est possible que d’autres lettres de Ytzhak Ben-Zvi se trouvent à l’Institut Yad Ben-Zvi. Toutefois, le bibliothécaire de l’Institut m’indiqua dans un échange d’emails que la majorité des lettres avaient été transférée dans les Archives nationales. J’ai photographié et traduit presque 200 documents de ces archives sur une période datant de 1941 à 1976. Ils sont présentés en Annexes.

hommes samaritains et des femmes juives immigrées. En 1924, suite au mariage de Yefet Tsedâka avec une femme juive, le grand prêtre se résout ainsi à autoriser les mariages mixtes.

Yefet, le fils d'Ibrâhîm, est l'un des fondateurs de la communauté de Holon et le premier Samaritain à avoir épousé une femme juive israélienne, Myriam Reyaqin Tsedâka. « Mon père avait 25 ans, il avait l'âge de se marier mais comme il était en IsraÛl, il ne trouvait pas de Samaritaine qu'il aurait pu épouser. Ses amis lui répétaient : "il est temps que tu te maries. Trouve-toi une femme en IsraÛl". Après avoir travaillé à la municipalité, il fut ensuite vétérinaire à Jaffa. Un jour, un ami à lui, le docteur Caspi, lui dit "je connais une femme, elle est parfaite pour toi. Elle sera ta femme". Alors mon père lui répondit : "Mais elle est juive, les Samaritains ne peuvent pas épouser des femmes juives". Mais, mon père qui connaissait la Torah mieux que personne, commença à réfléchir et à se dire : "Moïse lui-même n'a pas épousé une israélite. Il y a beaucoup de communautés avec lesquelles nous ne pouvons nous unir, mais les Juifs, les Juifs sont nos frères, ils viennent de tribus frères". Alors il a demandé au grand prêtre s'il pouvait épouser cette femme juive, et comme ce dernier n'a pas su quoi répondre, ils purent se marier. »

Dans le salon de Pnînâ Tsedâka (résidente de Holon). Mont Garizim, Avril 2011

Dès lors, les organes sionistes s'attacheront à traiter les Samaritains comme s'ils s'inscrivaient naturellement dans le projet national, leur fournissant aides matérielles et logistiques. Des donateurs, tous d'éminents juifs sionistes (Gaster, Ben-Zvi, le baron Rothschild) s'engagent à financer – avec l'aide de l'Agence juive – le fonctionnement d'une nouvelle école qui ouvrira ses portes en 1927 (la précédente école, ouverte par Edward K. Warren, avait été fermé en 1917 (cf. supra p.178). David Mueller y est affecté comme maître des études juives et de l'hébreu, certainement jusqu'en 1928-1929²⁴⁰. Le traitement des leaders sionistes à l'égard des Samaritains met en péril leur cohabitation avec le reste de la population naplousie. Considérés comme des traîtres par certains habitants, ils sont victimes de persécutions (notamment de jets de pierre dans leur quartier en 1936 durant la révolte arabe ; suite aux violences, ils ne pourront conduire le pèlerinage de *sukkôt* sur le mont Garizim en 1938). Entre 1932 et 1947, le cas des Samaritains sera de plus en plus

²⁴⁰ Je n'ai pas davantage d'informations sur les motifs de son départ mais la date coïncide avec le début des émeutes de 1929.

instrumentalisé dans les discours politiques des mouvements nationalistes sionistes d'un côté et arabes de l'autre (Ridolfo, 2015 : 44, s'appuyant sur des articles du *Palestine Post*). Dans le cadre de la Commission d'enquête anglo-américaine réunie à Washington en 1946, l'homme politique naplousi, 'Awnî 'Abd-al Hâdî²⁴¹, demande à ce qu'on « laisse les Juifs vivre en paix avec nous, comme le font les Samaritains de Naplouse » (*ibid.*) En 1947, un article du *Palestine Post* reporte que le « Comité arabe local » a appelé les habitants de Naplouse à considérer les Samaritains comme des « frères arabes »²⁴².

En 1948, Ytzhak Ben-Zvi encourage les Samaritains à émigrer dans le nouvel État, en leur permettant de bénéficier de la loi du retour en même temps que les Juifs en diaspora. Si la majorité de la communauté samaritaine décide alors de rester à Naplouse, quelques familles s'installent progressivement à Jaffa. À ce titre, l'État israélien conclut un accord sur le regroupement des familles samaritaines avec le gouvernement jordanien en 1950 ; plusieurs d'entre elles sont alors autorisées à se rendre en Israël. Des programmes spéciaux sont aussi diffusés sur les radios jordaniennes et israéliennes, leur permettant de se tenir informée des naissances, des unions ou des décès des deux côtés de la frontière. Pourtant, les Samaritains ont conservé un souvenir douloureux de la séparation imposée en 1949 par la ligne de cessez-le-feu. À partir de cette période, les Samaritains de Holon et ceux de Naplouse vivront deux histoires différentes des événements.

Par ailleurs, la conception de Ben-Zvi, d'un judaïsme intégrant des groupes qu'il considère issus des « dix tribus perdues », comme les Samaritains et les Karaïtes, va à l'encontre des considérations des juifs religieux. Cette divergence de points de vue conduira les Samaritains à devoir continuellement légitimer leur citoyenneté israélienne.

²⁴¹ Personnage politique palestinien notable, il est l'un des porte-paroles des mouvements nationalistes arabes et crée le premier parti politique palestinien ayant une existence légale, *Hizb al-Istiqlal*. Dans les années 1950, il devient ministre puis ambassadeur de la Jordanie au Caire.

²⁴² « Mercy for Samaritans », *Palestine Post*, 10 décembre 1947. Ancêtre du *Jerusalem Post*, le *Palestine Post* (1932-1950) est un quotidien en langue anglaise proposant un angle éditorial pro-sioniste, antibritannique et antiarabe. C'est en prenant en compte ce point de vue partial qu'il faut en faire la lecture. Le journal a consacré de nombreux articles aux Samaritains, qu'il considère comme « de loin la pièce à conviction la plus intéressante du musée palestinien d'ethnologie » (1932) ou, régulièrement, comme les « frères des Juifs ». Par ailleurs, il faut noter que le grand prêtre samaritain Ya'qûb ben Shafiq, travailla comme informateur (anonyme) pour le journal *Palestine Post* (Shehadeh, 2007: 364), voir *infra*, p. 195.

1.2. Les Samaritains dans le processus de construction de l'État israélien

1.2.1. Un « état juif » ?

« Eretz-Israël est le lieu où naquit le peuple juif ([h] ha'am ha-yehûdî). C'est là que se forma son caractère spirituel, religieux et national. C'est là qu'il réalisa son indépendance, créa une culture d'une portée à la fois nationale et universelle et fit don de la Bible au monde entier.

Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle au pays d'Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, toujours avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale. Motivés par cet attachement historique, les Juifs s'efforcèrent, au cours des siècles, de retourner au pays de leurs ancêtres pour y reconstituer leur État. Tout au long des dernières décennies, ils s'y rendirent en masse : pionniers, ma'apîlîm²⁴³ et défenseurs. Ils y défrichèrent le désert, firent renaître leur langue, bâtirent cités et villages et établirent une communauté en pleine croissance, ayant sa propre vie économique et culturelle. Ils n'aspiraient qu'à la paix encore qu'ils aient toujours été prêts à se défendre. Ils apportèrent les bienfaits du progrès à tous les habitants du pays. Ils nourrirent toujours l'espoir de réaliser leur indépendance nationale ([h] ha'atsma'ût mamlakhtî) (...).

« L'État d'Israël sera ouvert à l'immigration des juifs de tous les pays où ils sont dispersés ; il développera le pays au bénéfice de tous ses habitants ; il sera fondé sur les principes de liberté, de justice et de paix enseignés par les prophètes d'Israël ; il assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe ; il garantira la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture ; il assurera la sauvegarde et l'inviolabilité des Lieux saints et des sanctuaires de toutes les religions et respectera les principes de la Charte des Nations Unies. Nous lançons un appel au peuple juif de par le monde à se rallier à nous dans la tâche d'immigration et de mise en valeur, et à nous assister dans le grand combat que nous livrons pour réaliser le rêve poursuivi de génération en génération : la rédemption d'Israël ([h] ge'ûllat Yisrâ'êl).

²⁴³ Les ma'apîlîm désigne les juifs entrés illégalement en Palestine durant le mandat britannique.

Confiants en l'Éternel Tout-Puissant, nous signons cette déclaration sur le sol de la patrie, dans la ville de Tel-Aviv, en cette séance de l'assemblée provisoire de l'État, tenue la veille du shabbât, 5 Iyar 5708, quatorze mai mil neuf cent quarante-huit. »

Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, 14 mai 1948²⁴⁴.

Le 14 mai 1948, quelques heures avant le terme officiel du mandat britannique, David Ben Gourion proclame la déclaration d'indépendance de « l'État juif *dans le pays d'Israël, qui portera le nom d'État d'Israël* ». La création du nouvel état est présentée par les leaders sionistes, en particulier Ben Gourion, comme l'aboutissement de la renaissance du peuple juif sur sa terre ancestrale, telle l'incarnation du support permettant de renouer avec un passé biblique imaginé et exalté. Dans cette reconstruction historique, la période diasporique est reléguée au rang d'une simple parenthèse. « Du point de vue de la mobilisation symbolique, cette vision est, par contre, d'une redoutable efficacité dans la mesure où le sionisme apparaît à la fois comme l'inversion d'un passé proche, synonyme de vacuité politique, et comme la restauration d'un passé lointain, synonyme de plénitude politique » (Dieckhoff, 1993 : 301).

À travers cette peinture fondée par l'idéologie sioniste, les Juifs apparaissent comme un peuple plurimillénaire, chassé et dispersé depuis l'exil, exhumant leurs droits insécables sur leur « terre promise ». Ce prétendu lien éternel au « pays des ancêtres » équivaudrait à un titre de propriété sur le sol palestinien, désormais renommé *Eretz Israël*. Territoire dont on se charge d'invibiliser les traces de ses habitants antérieurs – en témoignent les motifs récurrents d'une « terre sans peuple » et du paysage immobile et désertique – pour le faire correspondre à un paysage biblique imaginaire comme la terre inchangée des ancêtres²⁴⁵.

Dès le début du XX^e siècle, le sionisme va chercher à enraciner la présence juive dans le territoire. Une iconographie nationale est progressivement instaurée au moyen de symboles représentant l'enracinement tels que l'arbre (l'oranger) et les forêts de pins. Elle exalte le travail de la terre par lequel adviendront la refondation et la régénérescence du peuple juif. Si l'on suit cette logique, le rassemblement de tous les exilés ne correspond effectivement pas à une fondation mais à une re-naissance, au « rétablissement du foyer national ». C'est bien de

²⁴⁴ Source: ministère israélien des Affaires étrangères (<https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Déclaration%20d-Indépendance%20d-Israel.aspx>). En l'absence de constitution, la déclaration d'indépendance fait office de texte de référence (Démoulin Chloé, « Netanyahou revient à la charge pour inscrire « État juif » dans la loi », *Médiapart*, 13 novembre 2017).

²⁴⁵ Les films de propagande sionistes donnent à voir une Palestine vidée de ses habitants, tel que *Printemps en Palestine* (1929).

la restauration du Royaume d'Israël dont il est question. Le motif messianique est d'ailleurs récurrent dans les représentations des sionistes, qu'ils soient laïcs ou non²⁴⁶.

Le thème de l'attraction pour un Orient imaginé par l'Occident chez les fondateurs du sionisme a fait l'objet de nombreuses études (Gerber, 2003 ; Peleg, 2005 ; Raz-Krakotzkin, 2002). Cette quête d'une ancestralité mêlée à un certain attrait pour l'exotisme est aussi représentée par la recherche du « Juif antique », incarné par les figures des fellah-s et des Juifs orientaux (les *mizrâhîm*), auxquels les Samaritains vont être associés. L'engouement de Ytzhak Ben-Zvi pour les Samaritains ne possédait pas qu'un aspect purement scientifique ou religieux ; il trouvait une résonance dans ses ambitions politiques et dans son projet de réunir toutes les *tribus juives* en Terre d'Israël, en vue de les intégrer à l'édification nationale, inspiré par l'éthos messianique du rassemblement des peuples dispersés.

Car l'idéal sioniste projette l'instauration d'une société homogénéisée basée sur la fusion des exilés (*[h] mizûg galuyôt*), la consolidation de l'État induit la dissolution des identités juives diverses dans un ensemble national cohérent. Ce processus passe par la tentative de gommer les différences culturelles au profit d'un judaïsme européen dominant dans lequel les autres communautés sont appelées à se fondre. Mais c'est également par la réappropriation des éléments communs au judaïsme que les leaders sionistes espèrent créer un semblant d'unité, « une communauté imaginée » (Anderson, 1983). Comme dans toute autre construction nationale, il s'agit de donner l'impression d'une continuité avec un passé historique et d'une parenté fictive en s'appuyant sur un mythe fondateur idéalisé et ré-imaginé dans le cadre d'une idéologie nouvelle mobilisatrice (Smith, 1971). Ici, la religion est historicisée, et ses mythes décrits comme des événements fondateurs de la nation. Le matériel religieux sert de base à la structure symbolique de la nation et aux « saintes icônes »²⁴⁷ nécessaires à la cohésion nationale, pour employer l'expression d'Éric Hobsbawm. L'ensemble de l'appareillage symbolique israélien célèbre la judéité, le lien des juifs à la terre : le drapeau est incarné par la *Magen David*, la ménorah est l'emblème national, les paroles de la *ha-Tikvah* (l'hymne national) sont essentiellement centrées sur l'espérance des juifs à retourner à Sion et Jérusalem. La temporalité des fêtes commémoratives (*Yôm ha-Sho'ah*, *Yôm ha-Zikkârôn*, *Yôm ha-Yerûshâlayim* et *Yôm ha-'atsma'ût*) « relie le destin du

²⁴⁶ Alain Dieckhoff parle de reformulation et de domestication de la dynamique messianique (1993 : 302).

²⁴⁷ Les « saintes icônes » constituent « les symboles et les rituels ou les pratiques collectives qui seuls donnent une réalité palpable à une communauté par ailleurs imaginaire. Elles peuvent être des images partagées (comme l'étaient les icônes) ou des pratiques, comme les cinq prières quotidiennes des musulmans, ou même des paroles rituelles comme l'*Allah Akbar* des musulmans ou le *Chema Israël* des juifs » (Hobsbawm, 2001[1990] : 137).

peuple juif sur des générations et celui du peuple d'Israël sur sa terre, dans un large cadre historique, caractérisé par un cycle de perte et de rédemption » (Ben Amos, 2010 : 90). La Bible constitue à la fois le livre relatif à l'histoire nationale (et est enseignée à l'école publique) en même temps qu'elle dicte le cadre législatif de l'État (qui est calqué sur la *Halâkhah*).

Ainsi, dès sa création le gouvernement israélien s'est attelé à la tâche de ranimer l'ancien Israël (Jarassé, 2008 : 294), *Eretz Israel* (la terre d'Israël) en ancrant la mémoire collective dans le paysage afin de donner des points d'appui au sentiment national juif par le biais de l'hébraïsation des lieux et de l'institutionnalisation de l'archéologie. Outre la démolition quasi-systématique des villages palestiniens présents sur le territoire échu au nouvel État lors de la guerre de 1948, les lieux sont renommés et réinvestis. Le géographe et ancien maire de Jérusalem-Est, Meron Benvenisti décrit le travail de remodelage topographique mené dès 1949 par neuf chercheurs israéliens associés à *The Israel Exploration Society* (IES), pour faire apparaître le lien immuable des Juifs à la terre. Sous la houlette de David Ben Gourion, le comité – appelé NNC, *Negev Names Committee* – est chargé de rebaptiser le paysage en lui assignant des noms hébreux, en premier lieu dans la région du Negev. Ce processus de judaïsation de l'espace avait déjà commencé sous le mandat britannique, dès 1920, alors que deux des chercheurs du futur NNC sont appelés à conseiller les instances mandataires²⁴⁸ (Benvenisti, 2000 : 12). De nombreux lieux saints musulmans sont réappropriés par l'État israélien, ils sont en général transformés, souvent en lieux culturels et quelques fois en synagogues. C'est le cas du sanctuaire de Nabî Salîh, situé à Ramleh, dont le minaret, rebaptisé par l'État israélien « la Tour carrée », est surmonté chaque année de l'inscription hébraïque « *hag ha-'atsma'ût* » (« fête de l'indépendance ») en lettres de néons (Aubin-Boltanski, 2007 : 28). Recartographier le paysage est perçu comme une étape essentielle de son appropriation.

La nation étant fondée sur la distinction entre Nous et les Autres, ce mécanisme d'exclusion des autres mémoires collectives ne peut être considéré comme une exception propre au pouvoir israélien. Quels que soient les contextes nationaux, on perçoit le même souci d'institutionnaliser les traditions et les symboles, et ainsi d'en contrôler et d'en pérenniser la transmission. Depuis le XIX^e siècle, les systèmes éducatifs sont devenus des vecteurs essentiels de diffusion de savoirs historiques et donc d'identification à un passé construit. Mais ces processus de définition de l'identité du peuple ont aussi comme

²⁴⁸ Meron Benvenisti ajoute que les transformations toponymiques étaient systématiques dans les colonies britanniques (Benvenisti, 2000 : 22-23).

conséquence d'exclure ceux qui sont porteurs de caractères qui les éloignent de la norme, ceux qui détiennent une autre mémoire. Mémoire, qui parfois dans le cas des minorités, se heurte à l'histoire nationale, et ne peut alors servir de cadre d'identification.

À l'origine opposés au retour des Juifs en Terre d'Israël dans le cadre d'une construction nationale menée par des Juifs laïcs, les religieux vont finalement s'investir progressivement dans la vie politique et participer au fondement du nouvel État jusqu'à devenir une force incontournable. Invités par les sionistes en quête d'un poids électoral, les religieux voient dans cet engagement un moyen d'imprégner Israël de judaïsme (leur influence actuelle dans la société israélienne montre qu'ils ne faillirent pas à la mission qu'ils s'étaient donnée). Malgré leurs divisions²⁴⁹, les partis religieux exercent une forte pression sur le gouvernement israélien. L'alliance 'Aguda – Mapaï (parti travailliste) donnera lieu à une première « judaïsation » des lois israéliennes. Un accord appelé le « Status quo agreement » (formulé pour la première fois le 19 juin 1947) est passé entre David Ben Gourion et 'Agudat Isrâ'ël, dont l'objectif est de donner des garanties aux Ultra-orthodoxes en ce qui concerne le respect des règles de la *kashrût* au sein des institutions et du Shabbât comme jour chômé hebdomadaire ; la mise en place d'écoles talmudiques ([h] *yeshîvôt*) ; la gestion des mariages et des divorces par la juridiction rabbinique. D'autres points ont également été soulevés, tels que les funérailles religieuses et séculières ; l'hégémonie du courant orthodoxe par rapport aux autres courants juifs ; conservateurs et réformés et, enfin, la définition de « l'être juif ». Cette question est à l'origine d'intenses débats dans la classe politique et dans la société israélienne. Le projet de loi soutenu par Benyamin Netanyahou sur « l'État-nation juif » adopté en juillet 2018²⁵⁰ vient encore renforcer le caractère juif de l'État et la prééminence de la *Halâkha* (ou du moins apporter une base législative à des pratiques et symboles déjà bien installés). Portée comme la loi fondamentale (faisant office de constitution), elle soulève les contestations et les inquiétudes des minorités arabes, druzes et tcherkesses²⁵¹.

Si la dimension juive de l'État est rarement une source de débats dans la société israélienne, la définition de la judéité pose infiniment plus de problèmes et témoigne des

²⁴⁹ Les quatre partis religieux formés à la création de l'État ('Agudat Isrâ'ël, Pô'êlei 'Agudat Isrâ'ël, Mizrâhî, ha-Pô'êl ha-Mizrâhî) ne se présentent unis qu'une seule fois, lors de la première assemblée de la Knesset sous le titre « Front religieux ». Ils obtiennent alors 12% des voix et 16 sièges sur 120.

²⁵⁰ Le texte qualifie l'État d'Israël comme « l'état-nation du peuple juif qui y exerce son droit naturel, culturel, religieux et historique à l'autodétermination. La réalisation de ce droit à l'autodétermination nationale dans l'État d'Israël est réservée au seul peuple juif ». Aucune référence n'est faite de la Déclaration d'indépendance de Ben Gourion citée plus haut (Enderlin Charles, « Israël devient une "ethnocratie" », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2018 : 8).

²⁵¹ Il n'y eut aucune déclaration publique de la part des Samaritains de Holon, mais il faut rappeler que l'une de ses personnalités les plus influentes, Yefet Tsedâka, est membre du parti Likûd.

flottements et de l'instabilité quant aux assignations catégorielles établies par l'administration. Or le statut des Samaritains dépend entièrement de cette définition. Tour à tour considérés comme Juifs ou comme « autres » par les institutions, ils doivent sans cesse protéger un statut qui leur confère de nombreux avantages certes, mais qui demeure fragile tant il est tributaire des partis politiques au pouvoir. C'est en convoquant leur récit biblique et leur filiation au peuple israélite – non pas juif puisque les Samaritains ne se considèrent pas comme tels – qu'ils tentent de défendre les droits qui leur ont été accordés à la création de l'État israélien. C'est donc de leur discours sur leurs origines que dépend essentiellement leur statut juridique actuel. L'enjeu est lourd pour leur mémoire collective.

La loi du retour

Alors que les Samaritains d'Israël ne sont pas comptés parmi les Juifs par le Bureau central des statistiques, ils bénéficient de la loi du retour depuis 1950, et sont catégorisés comme Juifs samaritains par l'Administration. La promulgation de la loi du retour ([h] *hōq ha-Shvût*) en 1950, garantit à tout Juif le droit d'immigrer en Israël²⁵². Cependant, aucune définition n'ayant été donnée sur ce que signifie « être Juif », la nouvelle loi fait l'objet d'un flou juridique et entraîne de nombreux débats dans le monde politique israélien, notamment entre nationalistes religieux et sionistes laïcs. La notion de peuple juif est d'autant plus complexe qu'elle fait écho à une diversité d'individus vivant dans des aires culturelles différentes, dont ils ont souvent adopté les usages, la langue, la culture, etc. Les disparités socio-culturelles entre Juifs ashkénazes, Juifs sépharades et Bêta' Isrâ'el d'Éthiopie en sont des preuves flagrantes et non exhaustives.

Alors qu'ils ont toujours ardemment tenus à être dissociés du judaïsme, il est surprenant de constater que les Samaritains acceptent d'être reconnus comme Juifs par l'État d'Israël. C'est en réponse à une question formulée par le futur président Ytzhak Ben-Zvi que Moshe Sharett alors ministre des Affaires étrangères déclare en 1949 : « Concernant les Samaritains qui rejoignent la frontière israélienne, je déclare que leur statut est le même que pour chaque immigrant juif venu d'un pays Arabe »²⁵³.

Pour mettre en place le dispositif de naturalisation, le gouvernement a opéré plusieurs recensements ([h] *reshîmah* ou *mifqad*) de la communauté tant à Naplouse qu'à Holon (en

²⁵² Pour le texte de loi intégral en anglais, se reporter aux annexes.

²⁵³ Je traduis de l'hébreu, Ben-Zvi, 1977 [1935] : 365.

1953, 1955, 1961, 1971)²⁵⁴. Les recensements dédiés aux Samaritains de Naplouse tentent surtout de cartographier les parentèles. Classé par « chef de famille » ([h] *r'osh hamishpâhah*) selon leur clan, celui de 1953 donne des indications sur le lieu de résidence des membres – par exemple, « untel vit seul à Holon et possède la nationalité israélienne alors que sa femme et ses trois enfants résident à Naplouse », etc. Témoignant l'éclatement de certaines familles nucléaires, les 211 personnes mentionnées possèdent vingt-sept proches en Israël²⁵⁵. Ce type de recensement est utile dans le cadre d'un plan de regroupement familial (dont ont bénéficié les Samaritains). Le recensement de 1955, quant à lui, avait comme fonction de servir de support aux subventions allouées par l'*American Jewish Joint Distribution Committee* (dit le *Joint*)²⁵⁶, mises en place par Yitzhak Ben-Zvi, dont disposaient les Samaritains depuis 1949.

Par ailleurs, ces recensements montrent que l'origine clanique détermine largement à la fois le lieu de résidence (Holon/Naplouse) et même le quartier (le document de 1961 donne les adresses). Cette séparation s'observe dès 1953 puisque les Tsedâka et Muffarrij ont, significativement, bien plus de membres de leur parentèle en Israël que les Kâhin et les Altîf (qui n'en ont quasiment aucun).

Clans	Kâhin	Danfî-Altîf	Tsedâka	Marhîv	Sirrâwî (Sassôni)	Yehôshû'a	Total
1961 Holon	0	9	67	27	17	17	137
1971 Naplouse	93	74	10	10	24	0	211

Tableau 3. Répartition clanique des espaces de vie selon les recensements de 1961 et de 1971. (F. Urien-Lefranc, chiffres basés sur les recensements récoltés dans les *Archives nationales israéliennes*)

Enfin, le recensement de 1971, consacré aux Samaritains de Naplouse, n'est pas réalisé au hasard puisqu'il intervient à la suite d'une requête formulée par ces derniers en vue

²⁵⁴ J'ai recueilli ces recensements (tour à tour intitulés [h] *reshîmah*, « liste » ou *mifqad*, « recensement ») dans les Archives nationales israéliennes ; l'un concerne les Samaritains de Naplouse en 1953 et en 1955, ce dernier a été effectué par le grand prêtre à la demande Ytzhak Ben-Zvi. En 1961, le recensement concerne les Samaritains en Israël, et un autre dix ans plus tard est à nouveau consacré aux Samaritains de Naplouse et comprend leur carte d'identité israélienne lorsqu'ils en possèdent.

²⁵⁵ Deux Samaritains, issus du clan Danfî-Altîf, sont annotés comme étant « réfugiés » ([h] *pâlît*).

²⁵⁶ Le *Joint* est une organisation humanitaire juive de grande ampleur. Le montant de l'aide allouée aux Samaritains à la fin des années 1940 aurait été de 1200 \$ par mois; « Joint Distribution Committee to provide emergency relief aid to samaritan jews », *Jewish Telegraphic Agency*, 11.07.1949 (Archive de l'État israélien datée du 01.03.1955).

d'obtenir une naturalisation collective²⁵⁷. La demande est à cette période en cours d'instruction sous la responsabilité de Me'ir Shamgar, présenté dans les archives comme le consultant juridique du gouvernement. La note qu'il rédigea à ce sujet²⁵⁸ indique que tout immigrant doit résider sur le territoire national pour pouvoir bénéficier de la loi du retour et conclut que « cela signifie que le ministre de l'intérieur n'est pas en mesure de permettre l'obtention de la citoyenneté ([h] 'ezrahût) israélienne aux membres de la communauté samaritaine résidant à Naplouse »²⁵⁹. Ce n'est que des années plus tard qu'un tournant majeur dans le statut des Samaritains palestiniens se produit et qu'ils obtinrent la double citoyenneté²⁶⁰.

Si les sionistes, qui étaient animés, au moins dans un premier temps, par des valeurs laïques n'ont eu aucun mal à octroyer l'identité juive aux Samaritains, c'est qu'ils ne s'intéressaient pas aux anciennes rivalités qui opposaient les Samaritains aux Juifs. Ainsi dans une lettre rédigée par Ytzhak Ben-Zvi parue dans le journal *Yediot Aharonot* en 1955, il écrit que « les Samaritains doivent être traités comme les Juifs » ([h] *yesh lehitnaheg 'im ha-shômrônîm qmô 'im yehûdîm*). À l'instar de Ytzhak Ben-Zvi, les leaders sionistes projetaient sur la communauté samaritaine le mythe des « dix tribus perdues »²⁶¹ selon lequel, dans les temps antiques, à la suite de l'invasion du royaume du Nord, les populations qui le peuplaient auraient été déportées. Selon des croyances encore très répandues, il existerait depuis cette période, des groupements israélites – sorte de petits îlots – dispersés dans le monde entier dont il s'agirait de retrouver les traces²⁶².

Mais ce ne fut pas le cas des partis religieux et du rabbinat avec lesquels les sionistes devaient composer. Pour Don Handelman, si l'appartenance au judaïsme portait davantage sur une auto-assignation lors de la création de l'État, elle s'est ensuite de plus en plus calquée sur les prescriptions halakhiques (est juif celui qui est né d'une mère juive) (*op.cit.* : 447). Cette

²⁵⁷ Archive n°169, « 40 Shômrônîm mi-Sckhem mevaqshîm 'ezrahût yisrâ'êlît » sur cette coupure de presse récoltée dans les archives, ni le nom du journal, ni celui de l'auteur ne sont indiqués. L'article explique quarante jeunes samaritains résidant à Naplouse ont rencontré Mr Begin hier à la Knesset et lui ont demandé d'obtenir la nationalité israélienne, ainsi que des certificats spéciaux de l'armée leur permettant de franchir la ligne verte [je traduis de l'hébreu].

²⁵⁸ Archive n° 175, datée du 25.06.1971.

²⁵⁹ Je traduis de l'hébreu.

²⁶⁰ Il semble qu'entretemps, certains Samaritains de Naplouse effectuèrent de fausses déclarations sur leur lieu de résidence en vue d'obtenir la citoyenneté israélienne (selon des témoignages recueillis par Monika Schreiber-Humer, *op.cit.* : 32).

²⁶¹ En 1938, dans un article, [h] '*aggâdat asârat ha-shevatîm : ha-nossâh shômrônî* (la « légende des dix tribus : la version samaritaine »), Ben-Zvi donne la version samaritaine selon laquelle les Samaritains seraient les héritiers du royaume du Nord.

²⁶² Sur cette question, je renvoie à la partie III.

inflexion s'explique par l'influence toujours croissante des partis nationalistes orthodoxes et ultra-orthodoxes dans le gouvernement israélien, en particulier au sein du ministère de l'Intérieur en charge des questions relatives à la citoyenneté. Ces partis, sur la même ligne que le grand-rabbinat d'Israël, s'appuient essentiellement sur les textes talmudiques qui considèrent les Samaritains, soit comme de véritables « convertis », soit à l'instar de Maïmonide, comme des *gôyîm*²⁶³, soit comme des cuthéens idolâtres, issus de peuples polythéistes (dans *Shulhan Arukh*) (Corinaldi, *op.cit.* : 2.86). En effet, déjà chez les sages du Talmud, leur statut faisait l'objet de nombreux débats.

1.2.2. L'administration israélienne dans les Territoires palestiniens et les Samaritains

À la suite de la création de l'État d'Israël en 1948, le Royaume de Jordanie hérite de l'administration de la Cisjordanie, comprenant Jérusalem-Est, et l'annexe en 1950. Ainsi, de 1948 à 1967, la Jordanie gère les questions d'état-civil de ses administrés et leur délivre des papiers d'identité. Jusqu'en 1967, la situation des Samaritains dépend beaucoup des bonnes relations qu'ils ont su nouer avec le pouvoir hachémite. À plusieurs reprises, le roi Hussein en personne prend parti en vue de défendre leurs intérêts. Dans les années 1960, il indemnise des familles samaritaines dont les habitations avaient été démolies par de fortes intempéries (E. Tsedâka, 2008). Il intervient également auprès de son ministre de l'Éducation dans le cas de professeurs samaritains qui avaient été obligés de travailler un jour de Shabbât (Ahmad Yousef, Barghouti, 1997 : 39).

Par ailleurs, il semble que des Samaritains de Naplouse étaient utilisés en tant qu'informateurs pour les Autorités israéliennes. Ainsi, le grand prêtre Ya'qûb ben Shafiq (1899-1987)²⁶⁴ travaille pour le compte de l'Agence juive pendant dix-huit ans ainsi que pour le quotidien pro-sioniste *Palestine Post*²⁶⁵. Afin qu'il reste à Naplouse, sa demande de naturalisation israélienne est refusée – il l'obtiendra deux décennies plus tard (Shehadeh, 2007 : 364).

À partir de 1967 et l'occupation militaire des Territoires palestiniens, la carte d'identité des résidents palestiniens est délivrée par l'administration civile israélienne. En

²⁶³ Terme, à connotation plutôt péjorative, communément utilisé pour désigner les non-Juifs. Son sens a largement évolué depuis la Bible où il signifiait le « peuple », la « nation » en général.

²⁶⁴ Il s'agit de la même personne qui vend des copie manuscrits à Ytzhak Ben-Zvi.

²⁶⁵ Il s'agit probablement les articles indiquant « from our own correspondent ». Ses rapports, traitant des violences et des pillages à Naplouse, étaient rédigés en arabe et traduits par M. Kapeliuk (Shehadeh, *ibid.*).

1972, Ridwân Altîf, le directeur du comité samaritain de Naplouse se plaint au ministre israélien des Affaires religieuses, Isra'ël Lipel, que leurs prénoms aient été hébraïsés par l'Administration. « Nous en souffrons beaucoup et vous demandons de modifier les noms inscrits sur nos cartes d'identité » écrit-il sans préciser la cause de leur souffrance²⁶⁶.

Durant l'occupation, l'image de la communauté samaritaine se dégradera à Naplouse, notamment en raison des privilèges que leur accorde l'armée israélienne : leurs maisons ne sont pas fouillées, ils n'ont pas injonction de respecter le couvre-feu, ils peuvent se déplacer librement. L'État israélien leur offrira des postes dans les administrations ; les assurances, les hôpitaux, la police, etc. Ces emplois permettent l'enrichissement économique des Samaritains. Par ailleurs, l'arrivée de l'armée dans la ville de Naplouse avait fait naître l'espoir d'une ouverture prochaine des frontières qui leur permettrait de se rassembler pendant le sacrifice de la Pâque. Certains Samaritains se souviennent avoir agité des tissus blancs par leurs fenêtres en signe de paix. Mes enquêtés les plus âgés se souvenaient des Israéliens entrant dans leur maison, et leur demandant s'ils étaient Samaritains.

Pnînâ (supra, p. 183) s'est mariée à Hillel Tsedâka en 1965 et l'a rejoint à Naplouse. Elle témoigne : « Ce fut très dur pour moi. Ma vie n'était pas là-bas. Je ne connaissais personne, je n'avais pas d'amis. Les gens ne parlaient pas hébreu. En Israël, j'avais une bonne situation, j'étais institutrice. Lorsque je suis partie, j'ai quitté tout le monde, ma famille, mes amis, mes élèves. En plus, à Naplouse nous vivions tous ensemble, dans la même maison, avec les parents, les oncles et les tantes de mon nouveau mari. En 1967, pendant la guerre, il y avait des rumeurs selon lesquelles l'armée israélienne s'approchait de Naplouse. J'en avais entendu parler à la radio mais je ne pensais pas qu'ils étaient si près de Naplouse. Lorsque j'ai vu par ma fenêtre qu'ils arrivaient, je ne pouvais pas y croire, ils arrivaient, j'allais pouvoir rentrer chez moi. Il y avait des lumières partout, des explosions. Les autres Samaritains m'ont demandé de venir les rejoindre dans la synagogue, qui était au-dessus de ma maison. Mais je voulais rester chez moi, je voulais voir. Nous sommes sortis de nos maisons et nous agitions des tissus blancs. Je les ai vus arriver, ils sont arrivés par les montagnes, comme des anges. Pour moi, ils étaient comme des anges. Un militaire israélien s'est approché de moi, il m'a dit : « Tu es Pnînâ, tu es née en Israël, tu étais

²⁶⁶ Archive n°177. Lettre de Ridwân Altîf à Isra'ël Lipel datée du 5 octobre 1972.

institutrice ». Il le savait. « Il m'a demandé : « As-tu besoin de quelque chose ? » je lui ai répondu « Oui, rentrer chez moi, en Israël ». Mon mari savait que je n'étais pas heureuse ici, alors nous sommes partis, mon mari, moi avec mon enfant dans mes bras, pour Holon. Nous y avons trouvé du travail et notre situation s'est améliorée ».

Mont Garizim, dans le salon de Pnîna Tsedâka (résidente de Holon). Avril 2011

Ce n'est pas la première fois que Pnîna confie son histoire. Dans un entretien publié par une jeune Samaritaine, Efrat Tsedâka, elle raconte l'arrivée de militaires israéliens dans sa maison :

« At that day, at 10 AM, they sent somebody to ask me to go to the High Priest's house. Who wants me ? The commander of the army unit who freed Nablus asked me, "Tell me, are you the teacher who in 1965 moved to live in Nablus" I told him : "Yes I confess". He said: "I've got a special order to take care of you" » (Tsedâka, 2008).

Ce récit n'est pas forcément représentatif de la façon dont était traité chacun des membres de la communauté par l'armée israélienne, ni d'ailleurs de leurs perceptions individuelles de cet événement historique. Pour rappel, Pnîna est la fille de Yefet Tsedâka ben Ibrâhîm Tsedâka, proche du second président israélien Ytshak Ben-Zvi. De plus, il faut ici distinguer Samaritains de Naplouse et Samaritains de Holon. Ce récit révèle toutefois que l'armée israélienne s'était attachée à prodiguer un traitement différent aux membres de la communauté par rapport aux autres Naplousis. Les lieux saints samaritains étaient surveillés par l'armée, le grand prêtre et les enseignants percevaient un salaire de l'État israélien et des professeurs israéliens leur dispensaient même des cours d'hébreu moderne à Naplouse²⁶⁷.

Autrement dit, les Samaritains étaient considérés par l'armée comme des Israéliens en territoire palestinien. La différence d'égard mise en place par les autorités israéliennes eut pour conséquence de brouiller les représentations identitaires portées sur les Samaritains et remit en question leur loyauté au peuple palestinien. Elle les rendit suspects, voire complices des forces d'occupation aux yeux de la société palestinienne. En 1975, dans le journal israélien *Ma'ariv*, le maire de Naplouse Ma'zuz al-Masri explique que le sentiment hostile

²⁶⁷ Cet *oulpan* d'hébreu était organisé dans la synagogue samaritaine de Naplouse de 1968 à 1970.

d'une partie des Palestiniens vis-à-vis des Samaritains tient au fait que pendant l'occupation de la ville à partir de 1967, ces derniers « traitaient les Israéliens comme si Naplouse allait demeurer israélienne pour toujours » (Kaufman, 1998).

1.2.3. Système de classification et minorités en Israël

Sur une population totale de 8 millions 522 000 individus (en mai 2016), l'État israélien compte 2 millions 145 000 citoyens non juifs (environ 25% de la population)²⁶⁸. La majorité d'entre eux sont des Palestiniens israéliens (appelés en Israël « Arabes israéliens ») restés sur leurs terres après la création du nouvel État. Les citoyens israéliens sont répartis administrativement en *le'ôm*, signifiant littéralement « nation » ou « nationalité ». Les distinctions entre nationalité, citoyenneté et religion dans la juridiction israélienne font l'objet d'un traitement ambigu. En effet, les citoyens israéliens sont essentiellement classés selon leur appartenance confessionnelle, qu'ils soient pratiquants ou non. Ainsi la catégorie « nationalité israélienne » est absente de cette classification. La mention du *le'ôm* apparaissait sur les cartes d'identité ([h] *te'ûdat zehût*) que les individus présentent à l'entrée de tous les lieux publics²⁶⁹, mais a été supprimée sur décision de la Cour suprême en 2005. Les citoyens israéliens juifs sont néanmoins toujours reconnaissables par l'indication de leur date de naissance selon le calendrier hébraïque (en plus du calendrier grégorien) (Merza, 2012 : 238).

Chaque *le'ôm* possède sa propre juridiction en ce qui concerne le statut personnel de ses membres (mariages, divorce, décès, héritages, etc). De même que dans la Loi fondamentale de l'Autorité palestinienne, cette catégorisation des citoyens selon leur appartenance ethno-religieuse constitue un héritage du système de *millet* ottoman dans une forme modifiée. Depuis la création de l'État israélien, trois communautés qui n'étaient pas reconnues ni par le régime ottoman ni par le mandat britannique ont été ajoutées : les Druzes en 1957, l'Église épiscopale évangélique en 1970, les Bahaï-s en 1971 (Sezgin : 632).

Le Bureau central des statistiques israélien ([h] *ha-Lishkah ha-Merkazît li-Statîstîkah*) divise la population non-juive en deux catégories : la « population arabe » et les « autres » (qui fait référence aux « chrétiens non-arabes, aux membres des autres religions et aux personnes qui ne sont pas classées selon leur religion par le ministère de l'Intérieur »). Ces statistiques incluent depuis 2008 les personnes qui résident de façon permanente sur le

²⁶⁸ Ces recensements incluent les habitants palestiniens de Jérusalem-Est depuis 1967 et depuis 1982, la population située sur le plateau du Golan.

²⁶⁹ Cette mention présentait souvent des variations pour une même catégorie d'appartenance.

territoire national (les colonies d'implantation juives des Territoires palestiniens sont également comprises dans ces chiffres) qu'ils aient ou non la citoyenneté israélienne. Jusqu'en 1995, la population était divisée en quatre catégories : « juifs », « musulmans », « chrétiens » et « druzes ». La catégorie « druze » comprenait également les membres d'autres religions : bouddhistes, hindouistes, samaritains. Cette assignation était d'autant plus paradoxale que les Druzes sont issus d'une branche du shî'isme ismaélien, donc de confession musulmane. Leur religion ne possède pas de proximité particulière avec celle des Samaritains, des hindouistes, ni des bouddhistes.

En 1995, le Bureau explique les changements d'assignation catégorielle par l'arrivée de nouveaux immigrants non répertoriés comme Juifs par le ministère de l'Intérieur. La population est dès lors re-divisée en six catégories : « Juifs », « musulmans », « arabes chrétiens », « autres chrétiens », « Druzes » et « individus non répertoriés selon leur affiliation religieuse ». Un autre groupe appelé « Autres » comprendrait surtout des personnes issues de la parentèle d'immigrants juifs, ainsi que les Samaritains, les hindouistes, les bouddhistes²⁷⁰. Le Bureau précise que cette population représentait 400 personnes en 1995, alors qu'elle en dénombre 1200 en 2008²⁷¹.

Il existe également une autre classification qui contracte plusieurs catégories : « Juifs », « Arabes », « Autres ». La catégorie « Autres » désigne ici les chrétiens non-arabes et les personnes qui ne sont pas classées selon leur religion par le ministère de l'Intérieur (y compris les Samaritains, les bouddhistes et les hindouistes). Elle comprend également 1800 individus issus de l'Armée du Liban Sud (ALS, *Jaysh Lubnân al-Janûbî*)²⁷² émigrés en Israël en 2000 et ayant reçu des cartes d'identité israéliennes. Elle inclut en outre les immigrants russes n'étant pas considérés comme Juifs par la *Halâkha*, des travailleurs étrangers, et parfois, selon les documents, les Druzes et les Tcherkesses (Merza, *op.cit.*).

Fondé sur la loi du recensement de la population de 1965, le règlement du ministère de l'Intérieur israélien sur l'état civil rend compte de cette classification des citoyens. Dans ce texte est stipulé que les Samaritains comme les Karaïtes peuvent se déclarer de religion et de nationalité « samaritaine » ou « karaïte » et en même temps « juive », c'est-à-dire s'inscrire

²⁷⁰ « National population estimates », 2002 : 27, www.cbs.gov.il/shnaton54/download/st_eng02.doc

²⁷¹ L'hindouisme et le bouddhisme connaissent un attrait significatif en Israël depuis les années 2000 en partie dû aux voyages en Asie effectués par les jeunes à l'issue de leur service militaire.

²⁷² L'Armée du Liban Sud est une milice chrétienne fondée en 1976 qui opéra en tant qu'alliée de l'armée israélienne pendant l'invasion du Liban par Israël à partir de 1982.

sous les deux rubriques²⁷³. Paradoxalement, les Samaritains présentent dans la plupart des cas la mention « Juif » sur leur carte d'identité alors qu'ils ne sont pas considérés comme Juifs par le Bureau central des statistiques.

Les catégorisations mises en place par l'administration israélienne, en plus d'être floues et mouvantes, fragmentent le corps social en diverses identités et rendent invisibles les revendications d'appartenance à l'identité palestinienne, qui est totalement absente administrativement. Ce système accentue de fait la distinction entre Juifs et non Juifs et induit un rapport de domination entre la majorité juive et les minorités ([h] *bnei mi'ûtîm*), elles-mêmes divisées selon différentes échelles d'asymétrie et de hiérarchie. Il y a les Arabes situés au bas de l'échelle de citoyenneté (considérés par une partie de l'opinion israélienne comme une menace) et les « autres », sorte de catégorie fourre-tout dévolue aux personnes non-juives « alliées ».

Juifs/non-Juifs ? : Les cas des Karaïtes et des Samaritains

Tout comme les Samaritains, les Karaïtes, considérés comme partie intégrante du peuple juif par l'État israélien bénéficient également de la loi du retour depuis son adoption à la Knesset en 1950²⁷⁴. Le karaïsme constitue une secte juive ayant émergé au VIII^e siècle en Mésopotamie²⁷⁵. Les Karaïtes comptent environ 22.000 représentants en Israël (Trevisan Semi, *op.cit.* : 431) souvent situés dans les villes de Ramla, Ashdod et Ofakim. Ils sont majoritairement issus de vagues d'immigration venues d'Égypte dans les années 1950 et 1960. De la même manière que les Samaritains, les Karaïtes ont comme texte saint la Torah, mais ne reconnaissent pas les enseignements rabbanites (Talmud ou loi orale). Ils possèdent également leur propre calendrier liturgique. Souvent administrativement rattachés en Israël, Karaïtes et Samaritains ne partagent pas pour autant la même ambiguïté juridique. Reconnus comme des groupes juifs par le gouvernement, ils ne le sont pas par le rabbinat. S'ils bénéficient de la loi du retour, qu'ils sont astreints au service militaire, ils assurent eux-mêmes la gestion des affaires civiles, religieuses et relatives au statut personnel de leurs membres.

²⁷³ Dans la case « appartenance religieuse » de la carte d'identité israélienne, les Samaritains ont la mention « juif » ou « juif samaritain ».

²⁷⁴ À noter que les Karaïtes d'Égypte (qui composent la majorité des immigrants) obtiennent la loi du retour suite à la demande de Ytzhak Ben-Zvi (Trevisan Semi, 2003).

²⁷⁵ À la différence des Samaritains qui ne représentent pas une secte mais un groupe ayant des origines communes avec le judaïsme.

Karaïtes et Samaritains étaient auparavant représentés par le ministère des Affaires religieuses, au sein d'une section spécifique ; le « Département des Affaires karaïtes et samaritaines ». Ce département n'existe plus depuis 2004 et la gestion des affaires religieuses samaritaine et karaïte a été relayée au ministère de l'Intérieur. Étonnamment, les Samaritains et les Karaïtes appartiennent désormais au service des « communautés religieuses » qui traite généralement les questions relatives aux groupes non-juifs. Toutefois, la légitimité des Karaïtes à détenir la citoyenneté israélienne n'a à ma connaissance jamais été remise en question. Le cas des Samaritains est tout autre et engendre de nombreux débats mettant en relief les divergences engendrées par la division du pouvoir israélien entre les partis juifs orthodoxes (avec le grand-rabbinat) et les sionistes laïcs, dont découlent diverses conceptions de la judéité.

Ainsi, le grand prêtre samaritain et les *kâhin rasmi* qui l'assistent reçoivent un salaire du ministère des Affaires religieuses (au même titre que les rabbins juifs et karaïtes), mais il y aurait régulièrement des litiges, causés selon les Samaritains par la malveillance des juifs religieux qui composent en majorité ce ministère²⁷⁶ (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 33). Plus significativement, bien que les Samaritains soient catégorisés comme Juifs par l'administration, les mariages mixtes ne sont pas reconnus par la cour rabbinique. En Israël les mariages et les divorces sont gérés uniquement sous la supervision des cours rabbiniques (le mariage civil n'existe pas). En 1953, les paragraphes 1 et 2 de la loi relative à la juridiction des cours rabbiniques (mariage et divorce) (5713-1953) stipulent que « 1. Les questions relatives au mariage des juifs en Israël, qu'ils soient nationaux ou résidents de l'État, relèvent de la compétence exclusive des cours rabbiniques. 2. Les mariages et les divorces des juifs doivent être prononcés conformément à la loi religieuse juive ». Chez les Samaritains, les contrats de mariage et actes de divorce, rédigés par le grand prêtre, sont reconnus par le Bureau israélien des registres de populations. Il s'agit, selon Corinaldi²⁷⁷, d'une reconnaissance suffisante pour des objectifs pratiques (2000, 2.92).

Lors d'alliances mixtes, l'individu samaritain (homme ou femme) sera dans l'obligation de se convertir au judaïsme²⁷⁸. Si la femme est samaritaine (non-convertie, ce qui

²⁷⁶ Le ministère des Affaires religieuses israélien était dirigé de 2015 à 2018 par un membre du parti Shass (Cf. page suivante), David Azulai.

²⁷⁷ Michael Corinaldi est un avocat israélien spécialisé dans le droit des minorités. Il a défendu les Samaritains devant la Cour suprême, dans l'affaire qui les opposait au gouvernement israélien (cf. page suivante).

²⁷⁸ Sauf dans le cas où il/elle serait l'enfant d'une mère juive « convertie » au samaritanisme par mariage.

implique que la cérémonie de mariage, si elle a eu lieu, s'est tenue à l'étranger) et l'homme juif, leur progéniture ne sera pas considérée comme juive.

Pour conclure, tant en ce qui concerne les catégorisations effectuées par le Bureau central des statistiques israélien que la répartition administrative en *le'ommîm* ([h] *sing. le'ôm*), les Samaritains naviguent entre les assignations : parfois considérés comme Juifs (comme sur leur carte d'identité jusqu'en 2005), d'autres fois comme « Autres », lors des mariages mixtes par exemple. Ce flottement permanent entre inclusion et exclusion du judaïsme, les place dans une situation fragile, puisque leur statut administratif peut à tout moment – selon le parti politique au pouvoir – être remis en cause.

1992 et la révocation du statut. Des Israéliens à la marge ?

En 1970, un amendement à la loi du retour étend ce droit aux membres de la famille d'un Juif : à ses enfants et petits-enfants, à son conjoint et au conjoint d'un enfant ou petit-enfant d'un Juif, pour les cas de mariages mixtes par exemple. De plus, l'amendement introduit une définition de ce qu'est « être Juif ». Ainsi, « est considéré comme Juif, celui qui est né de mère juive ou converti au judaïsme, et qui n'est pas membre d'une autre religion » (amendement n°2, article 4b). Or l'introduction d'une définition de la judéité dans la législation met en péril le droit des Samaritains de bénéficier de la loi du retour, car selon les interprétations, ils peuvent sortir des frontières du judaïsme.

Les années 1990 marquent un tournant décisif dans l'histoire politique samaritaine. En 1992, sous la pression du parti Shass²⁷⁹ dont l'un des leaders, Aryeh Deri, était alors ministre de l'Intérieur, les Samaritains résidant dans les Territoires palestiniens sont exclus de la loi du retour en raison de l'amendement promulgué en 1970. Un décret rabbinique datant de 1985 avait en effet statué que les Samaritains ne pouvaient pas être considérés comme Juifs selon la *Halâkhah*²⁸⁰, et qu'ils devaient se convertir avant d'épouser une personne juive. Ce changement de situation intervint à la suite d'une requête portée par deux sœurs samaritaines souhaitant épouser des hommes juifs. La Cour rabbinique de Tel-Aviv statua en 1985 que

²⁷⁹ Le Shass (acronyme de *Shisha Sedarim*, en référence aux six ordres qui constituent la Michna et la Talmud) est un parti religieux sépharade ultra-orthodoxe israélien créé en 1984. Aryeh Deri, son leader, fut ministre de l'Intérieur israélien de 1988 à 1993, sous les gouvernements Shamir et Rabin, puis de 2016 à aujourd'hui.

²⁸⁰ Selon les arguments suivants : 1. Ne sont pas nés de mère juive ; 2. Sont d'une autre religion (Corinaldi, 2000).

celles-ci devaient être considérées comme *gôyîm* et contraintes de se plier à une conversion complète au judaïsme (Corinaldi, *ibid.* : 2.87).

Retour en 1992 : suite à la décision de leur retirer le droit de bénéficier de la loi du retour, les comités samaritains intentent une action en justice contre le ministère de l'Intérieur israélien devant la Cour suprême²⁸¹. Les Samaritains engagent un avocat, Michael Corinaldi, pour les représenter dans ce procès contre l'État. Dans la lettre de recours qu'il adresse au gouvernement israélien, il demande pourquoi les Samaritains subissent un changement de statut alors que personne en Israël ne doute de la judéité d'autres groupes qui n'observent pas les textes rabbiniques (l'exemple des Karaïtes et des Juifs éthiopiens est mentionné) (Greenspoon, 2014 : 161). Les comités présentent également les études d'un historien, Menahem Mor, et d'un philologue et bibliste, Shemaryahu Talmon, qui valident tous deux la thèse selon laquelle ils seraient les descendants des tribus bibliques du Nord dont la population n'a pas été exilée de la Terre sainte (en somme, que leur sang n'est pas *mêlé* à celui des peuples polythéistes) – ils s'appuient entre autres sur les recherches effectuées par Ytzhak Ben-Zvi. Des tests génétiques qui corroborent cette version sont également présentés à la Cour. Pour les Samaritains l'enjeu est de faire reconnaître scientifiquement et juridiquement leur ascendance israélite et leur autochtonie.

« Notre première victoire entraîna directement l'obtention de cartes d'identité israéliennes à tous les membres de la communauté, y compris les habitants du mont Garizim, de la même façon que les juifs selon la loi »²⁸². Leur mobilisation est effectivement un succès : en 1994, non seulement ils retrouvent le droit de bénéficier de la loi du retour²⁸³, mais les membres résidant sur le mont Garizim recevront deux années plus tard la nationalité israélienne, tout en étant autorisés à conserver, à leur demande, leur carte d'identité ([a] *bitâqat hawîyya*) palestinienne²⁸⁴.

²⁸¹ « Samaritans request immigrants status », *A. B. The Samaritan News*, le 13 mars 1992 : 43.

²⁸² Tsedâka Benyâmîm, « A third victory of the initiative of A. B. over the State of Israel : The High court of Justice ruled in favor of the Samaritan Priests », *A. B. The Samaritan News*, le 20 août 2003, Holon.

²⁸³ « A Samaritan who comes from Shechem to settle in the State of Israel is entitled to get an *oleh* visa (immigrant visa given to Jews) according to the Law of Return 5710-1950, and will be treated in the same way as those Samaritan community members who settled in Israel from the establishment of the State until 1992 » (HC 4200/94, *The Samaritan Community in Israel v. The Prime Minister of Israel*, cité par Corinaldi, 2000).

²⁸⁴ Cette carte était délivrée depuis 1967 par l'Administration civile israélienne. À la suite des discussions du Comité conjoint israélo-palestinien d'enregistrement de la population (*Joint Israeli-Palestinian Population Registry Committee*), le ministère palestinien des Affaires civiles peut émettre ses propres cartes d'identité à partir d'octobre 1997 sous la supervision des Autorités israéliennes (Bontemps, 2009 : 98)

Devant un groupe de touristes français, militants pour la paix, ‘Affif Kâhin propose une version de l’histoire selon laquelle les autorités israéliennes leur auraient octroyé la citoyenneté presque contre leur gré²⁸⁵. Implicitement, ses propos expriment la difficulté de faire preuve d’une double loyauté en zone de guerre.

« Nous faisons tout pour protéger notre terre... Notre seul désir est la paix. Comme nous avons de bonnes relations avec tout le monde, ils nous ont donné des passeports – jordanien d’abord puis israélien et palestinien. Tout d’abord, nous avons un passeport jordanien et palestinien car nous sommes nés ici et nous vivions à Naplouse. Quand les Jordaniens étaient ici – c’était à l’époque de mon père et de mon grand-père – ils nous ont donné le passeport jordanien. Et celui de Palestine, je l’ai eu car je suis né ici, en Palestine. Dans les années 1990, si nous voulions rendre visite aux Samaritains de Holon, il fallait demander la permission tous les jours. Alors ils [les Israéliens] ont dit “Ok, vous pouvez avoir la nationalité israélienne mais vous devez rendre votre passeport (sic) palestinien”. Mais nous avons refusé. Nous leur avons dit que nous ne voulions pas de la nationalité israélienne. Ils nous ont donc répondu “d’accord, vous pouvez garder le passeport palestinien et recevoir la nationalité israélienne en même temps” ».

En effet, dès 1995-1996²⁸⁶, les Samaritains du mont Garizim possèdent plusieurs papiers d’identification ; l’un israélien (la carte bleue), l’autre palestinien (la carte verte) et dans certains cas un passeport jordanien (pour les personnes nées avant 1967). Ce statut administratif leur permet de se déplacer et de résider dans les deux territoires sans restriction. Autrement dit, l’État hébreu accepte désormais de considérer comme citoyens des personnes résidant de façon permanente hors de son territoire, identifiant ainsi le mont Garizim comme faisant intrinsèquement partie de son territoire national.

Le retour d’Aryeh Deri au ministère de l’Intérieur en janvier 2016 fait craindre aux Samaritains une nouvelle remise en cause de leur statut administratif. S’en prenant aux

²⁸⁵ En réalité leur demande de documents d’identification israéliens avait commencé bien avant cela (comme en attestent les archives n°173 et n°175, citées plus haut).

²⁸⁶ De 1967 à 1995, Israël fournissait des documents de circulation très restrictifs aux populations palestiniennes.

immigrés issus d'ex-URSS, Deri a d'ailleurs menacé de modifier la loi du retour dans un discours tenu en 2019²⁸⁷.

1.3. L'Autorité palestinienne et les Samaritains

1.3.1. Quel statut ?

Le peuple palestinien compte en 2016, 4 millions 81000 individus, partagés entre la Cisjordanie (2 millions 93000) et la bande de Gaza (1 million 88 000)²⁸⁸. Très largement musulmane sunnite, la population comprend des minorités, chrétienne²⁸⁹ et samaritaine. Dépourvu de statistiques officielles, on estime que les chrétiens palestiniens représentent environ 1,37% de la population totale (soit environ 51 710 membres)²⁹⁰. Ils sont généralement situés à Jérusalem-Est, à Bethléem et les villages alentours (Beit Jala et Beit Sahour) ainsi qu'à proximité de Ramallah (à Taybeh, Birzeit, Jifna et Zababdeh). Dans les années 1970, l'OLP (« Organisation de libération de la Palestine ») engage le projet d'un État démocratique « non confessionnel » (*lâ-tâ 'ifiyya*) (Legrain, 2001)²⁹¹. Toutefois, lors de la proclamation de l'État en 1988, puis plus significativement au cours des années 1990, l'islam est incorporé aux référents législatifs et discursifs. Cette islamisation progressive du système institutionnel palestinien concorde avec l'entrée en scène des mouvements islamiques, tenus écartés pendant un temps de la vie politique – le Jihad islamique (créé en 1970) d'une part, et son concurrent le Hamas (créé en 1987) d'autre part.

En 1995, l'Autorité palestinienne institue la citoyenneté palestinienne, permettant à ses fonctionnaires de délivrer des cartes d'identités aux résidents de Cisjordanie et de Gaza (mais pas de Jérusalem), après validation du ministère de l'Intérieur israélien, seul

²⁸⁷ 'Aharon Rabibovits, « Der'î : “ 'î 'efshar lehisttôvêv ba-misddrônôt misrâd ha-Qlîtah 'im 'atah lo' dôbêr rûsît” », *Haaretz*, 5 mars 2019.

²⁸⁸ Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) :

<http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=en&ItemID=1701&mid=3171&wversion=Staging>

²⁸⁹ La communauté chrétienne est répartie en différentes églises. Les Églises orthodoxes regroupent les Églises grecque, arménienne apostolique, syriaque, copte et éthiopienne. Les Églises catholiques comprennent l'Église latine et les Églises maronite, grecque, syriaque, arménienne. Les Églises grecque-orthodoxe, latine et arménienne se partagent la propriété et la gestion des lieux saints (Andézian, 2012 : 17).

²⁹⁰ Un article de Sossie Andézian (2010) qui cite une étude datant de 2008, *Palestinian Christians. Facts, figures and trends 2008*.

²⁹¹ Jean-François Legrain ajoute que la notion de laïcité ([a]'*almâniyyâ*) n'avait cependant pas été abordée car elle était jugée trop impopulaire.

responsable de l'état-civil (Bourmaud, *op.cit.* : 75)²⁹². Les cartes d'identité, délivrées par le ministère palestinien des Affaires civiles à partir d'octobre 1997 (Bontemps, *ibid.*), sont en arabe et en hébreu et placées dans des pochettes de couleur verte. Ainsi, l'acquisition de telle ou telle carte d'identité (verte en Cisjordanie, orange à Gaza, bleue en Israël) détermine la mobilité sociale, économique et géographique des Palestiniens (Tawil-Souri, 2012 : 155).

La Loi fondamentale (*al-Qânûn al-Asâsî*) dont l'élaboration avait débuté à partir de 1993 pour aboutir en 2002, fait de l'islam la religion officielle de l'État en construction et la *shari'a* sa source principale de juridiction (Legrain, 2003). La loi stipule que les minorités religieuses gèrent les questions de droit personnel de leurs membres (mariages, divorces, héritage)²⁹³ à nouveau sur le modèle du *millet* ottoman²⁹⁴. Dans la communauté samaritaine, le grand prêtre est commanditaire des questions portant sur le droit individuel. Il décide du bien-fondé des mariages et des divorces, et tient le registre d'État-civil.

1.3.1. « Des Juifs palestiniens » ?

*« Nous ne sommes pas contre les Juifs. Nous devons nous souvenir de ce qui est mentionné dans notre Coran (...) Et pour votre information, il y a deux sectes (sic) juives en Palestine, Les Samaritains à Naplouse et les Natorei Karta à Jérusalem. Elles refusent de reconnaître l'État d'Israël et elles se considèrent comme palestiniennes. Je vous dis cela pour vous donner une preuve que ce qu'ils disent, que c'est leur capitale – Non ! Ce n'est pas leur capitale, c'est notre capitale, c'est votre capitale. C'est le premier lieu saint de l'islam et des musulmans »*²⁹⁵ déclarait Yasser Arafat le 10 mai 1994, lors d'un discours tenu dans une mosquée à Johannesburg. La position du leader de l'OLP a toujours été très claire concernant les Samaritains : « Ce sont des juifs, ils sont palestiniens, ils doivent rester en Palestine ». L'intégration des Samaritains au projet de construction nationale palestinien n'a pas tout de suite semblé évidente, pourtant la politique d'ouverture menée par l'OLP dès la fin des années

²⁹² En effet, si les registres d'état-civil avaient été transférés par Israël à l'Autorité palestinienne dans le cadre des accords d'Oslo, toute information concernant des changements effectués dans ce registre doit être communiquée à l'administration israélienne. *De facto*, tout document produit par l'Autorité palestinienne n'ayant pas été validé par Israël n'est pas reconnu.

²⁹³ Article 7.

²⁹⁴ Se reporter au chapitre précédent et à la Partie I qui détaillent le fonctionnement des *millet*-s. Celui-ci a également été adopté par l'État israélien comme mode de gestion des minorités sur son territoire, se reporter aux chapitres précédents.

²⁹⁵ Arafat Yasser, speech in Johannesburg, le 10 mai 1994, <http://www.textfiles.com/politics/arafat.txt> (je traduis de l'anglais).

1960 va permettre à la communauté de se sentir partie prenante de la vie politique palestinienne.

En 1995, un malheureux événement crée l'émotion dans la communauté samaritaine. L'histoire est si rocambolesque qu'elle servira même de sujet à un livre de fiction, *The Samaritan's secret* (2009) dans lequel l'affaire est confiée à Omar Youssef, un détective palestinien digne de Columbo. Revenons aux faits réels : des cambrioleurs se sont introduits dans la synagogue samaritaine et ont dérobé deux très anciens manuscrits, vieux de 700 ans. Ils réclament une rançon très élevée : sept millions de dollars, que la communauté n'a évidemment pas les moyens de payer. Les représentants de la communauté demandent le soutien des dirigeants locaux et de l'OLP. Les personnalités politiques palestiniennes condamnent directement cet acte et acceptent de leur venir en aide. Le maire de Naplouse, Bassâm Chaq'â, annonce qu'il offrira une récompense de 10.000 dinars jordaniens à quiconque fournira une information au sujet de l'infraction (Kaufman, 1998). Le cheikh Bitawi, figure religieuse du Hamas, menace même d'excommunier les malfaiteurs s'il s'avère qu'ils sont musulmans²⁹⁶. Plus tard, le grand prêtre (Yûsef ibn Ab-Hisda) et d'autres représentants samaritains sont invités par Yasser Arafat à se rendre à Gaza. « Le chef de l'OLP leur annonce qu'il est actuellement en négociation avec les malfaiteurs et a réussi à baisser la rançon à deux millions de dollars. Mais il leur conseille de ne pas payer et s'engage à tout faire pour récupérer les rouleaux volés »²⁹⁷. Ces rouleaux de la Torah n'ont finalement jamais été retrouvés, mais cet événement contribua à renforcer les liens entre les représentants samaritains et Arafat, ainsi qu'à leur fournir un accès direct au chef de l'Autorité palestinienne. Dans un article du journal *le Monde*, daté du 30 juin 2005, le grand prêtre témoigne de ses bonnes relations avec l'ancien président de l'Autorité palestinienne, décédé une année plus tôt : « Arafat était un ami. C'est lui qui m'a donné ma voiture (une grosse cylindrée avec chauffeur) »²⁹⁸.

Depuis l'élection de l'Autorité palestinienne en 1996, Yasser Arafat a contribué à ce qu'ils acquièrent une place privilégiée dans la société palestinienne, en favorisant leur accès ou en maintenant leurs emplois dans l'administration ou dans les entreprises publiques. Et symboliquement, en leur accordant un siège au conseil législatif palestinien à partir de

²⁹⁶ Ces informations ont été recueillies par Stephen Kaufman (1998) d'après un entretien avec le Cheikh Bitawi.

²⁹⁷ Boltanski Christophe, « Le vol des livres de la Torah désespère les Samaritains. Arafat a promis de les aider à retrouver les rouleaux sacrés », *Libération*, 15 septembre 1995.

²⁹⁸ Stéphanie Lebars, « Les Samaritains de Terre sainte », *Le Monde*, 29 juin 2005.

1996²⁹⁹, occupé par le grand prêtre Sallûm ben ‘Amrâm jusqu’à sa mort en 2004³⁰⁰ (pour plus de détails sur sa vie, voir p. 153). À cette époque la communauté de Naplouse ne représentait pourtant que 300 personnes, alors que les chrétiens de Naplouse, aussi nombreux, ne disposaient d’aucun siège réservé. Pour expliquer cette « surreprésentation » des Samaritains, Nabil Sha‘ath, personnalité politique du parti Fatah, aurait déclaré lors des élections législatives : « Ils sont les Juifs de Palestine, et nous souhaitons un candidat juif »³⁰¹.

Lors de cette élection, les Samaritains bénéficiaient de leur propre bureau de vote, il est donc possible d’en analyser les suffrages (Legrain, 1999). On observe que leur participation est parmi les plus élevées de la circonscription (95,7 %) et qu’ils offrent à Yasser Arafat son meilleur score (93,9 % des suffrages, soit 168 votes samaritains sur 179) (*ibid.*).

En public, Yasser Arafat appelait les Samaritains « nos frères Samaritains » ou encore « les Juifs palestiniens ». On le voit dans le discours de Johannesburg (1994) cité précédemment, où la présence des Samaritains dans l’une des villes parmi les plus impliquées dans la résistance, Naplouse, lui permet de montrer que la cause palestinienne n’est pas menée contre les juifs en tant que groupe religieux mais contre l’occupation israélienne. La politique de l’OLP qui tend à reconnaître la palestinité, voire l’autochtonie des Samaritains a profondément changé leur situation en Palestine. À Naplouse, plus les personnes que je rencontrais possédaient un poste haut-placé dans l’administration, les institutions culturelles ou à l’université plus elles portaient un discours inclusif vis-à-vis des Samaritains. À l’instar de Karîm Abu Ahmad, responsable des relations publiques à l’Université d’An-Najah, pour qui l’antériorité qu’il attribuait aux Samaritains justifiait leur représentativité au parlement palestinien, malgré leur petit nombre.

Ces propos, également formulés par les Samaritains, s’accompagnent d’actions visant à protéger juridiquement leur relation privilégiée au lieu. Ainsi, les mobilisations fructueuses sur la question de la citoyenneté se sont poursuivies en vue d’acquérir un statut spécifique qui leur garantirait un accès au mont Garizim indépendamment de la situation politique et les changements de pouvoir. Derrière ces revendications transparaît le souvenir d’un pèlerinage empêché dans le contexte de la guerre israélo-arabe de 1948.

²⁹⁹ Le Conseil législatif palestinien (PLC) est composé de 88 membres en 1996 répartis sur 16 districts, issus du Fatah (68 sièges), partis islamiques (7 sièges), Union démocratique palestinienne (1 siège) et « autres non-affiliés » (12 sièges). Le grand prêtre samaritain appartenait à la dernière catégorie. (Source : middleeastreference.org.uk)

³⁰⁰ Il reçoit alors 2430 votes (Kaufmann, 1998).

³⁰¹ Information recueillie par Kaufman (1998) lors d’un entretien avec Benyâmîm Tsedâka.

1.4. Protéger et conserver l'accès au mont Garizim avant tout

1.4.1. Souvenir d'un pèlerinage empêché

« La seule chose que je veux c'est que tous les Samaritains puissent revenir vers leur terre. Je voudrais qu'il y ait, disons, une route directe entre nous et les Samaritains de là-bas, en Israël. Que personne ne puisse me dire que je ne peux pas aller les voir ! Car avant 1967, lorsque ceux de Holon voulaient venir faire le sacrifice ici, les Jordaniens leur ont dit "Non, vous ne pouvez pas entrer". Nous ne voulons surtout pas que cette période se répète »³⁰².

Ya'qûb Kâhin devant un groupe de touristes étrangers dans le musée samaritain.
Mont Garizim, octobre 2009.

Cette période de l'histoire où l'accessibilité au mont Garizim leur était entravée revenait régulièrement dans les propos de mes interlocuteurs samaritains, quand bien même ceux-ci étaient trop jeunes pour l'avoir vécue, à l'instar de Ya'qûb. Effectivement, à partir de la première guerre israélo-arabe en 1948, les Samaritains sont dans l'impossibilité de se rassembler durant la fête de la Pâque. Ils s'en plaignent auprès Ytzhak Ben-Zvi et du pouvoir hachémite en Jordanie, et leur demandent de l'aide³⁰³. Trois années plus tard, en 1951, les Samaritains israéliens, qui ne comptaient guère plus de quatre-vingts membres, sont autorisés à traverser le territoire pour se rendre à la Pâque, escortés par l'armée jordanienne³⁰⁴. De Holon, ils font le voyage jusqu'à Jérusalem et traversent la porte Mandelbaum où des militaires jordaniens les attendent de l'autre côté. Dès lors, ce périple se poursuivra chaque année jusqu'en 1966. Cet évènement m'était souvent présenté comme le moment le plus joyeux que la communauté ait vécu. On me racontait le bonheur et l'excitation à l'idée de revoir les familles restées sur le mont Garizim, mais aussi la peur de parcourir tous ces kilomètres. À cette époque, la fête de Pâque joue un rôle social d'autant plus primordial qu'elle constitue le seul moment de réunion annuelle. « La préoccupation des Samaritains concernant la perpétuation de la secte (*sic*) et de son accroissement s'exprime entièrement là

³⁰² Je traduis de l'anglais.

³⁰³ Les Archives nationales israéliennes (*'Arkhiôn ha-Medîna*) contiennent des dizaines de lettres à ce propos, envoyées notamment par Yefet Tsedâka à Ytzhak Ben-Zvi ou à David Ben Gourion.

³⁰⁴ Ces autorisations d'entrée sur le territoire jordanien étaient également accordées parcimonieusement aux chrétiens sous souveraineté israélienne pour se rendre à Bethléem et Jérusalem lors des cérémonies de Noël et de Pâques (Rose : 1993, cité par Andézian, 2010).

dans une ronde effrénée pour créer des relations entre les membres des deux communautés. Périodes nuptiales, fiançailles, mariages étaient concentrés sur la courte période de réunion. Les adultes consacraient ces heures pour prendre des nouvelles de leurs proches et de leurs amis grâce aux commérages des familles, les jeunes hommes comparaient leurs emplois et leur salaire, les jeunes femmes leurs habits, et les enfants jouaient ensemble et échangeaient des timbres israéliens contre ceux des pays arabes »³⁰⁵ (Schur, *op.cit.* : 212).

Néanmoins, en avril 1966, les militaires jordaniens refusent le passage de vingt-deux Samaritains en raison de leur enrôlement dans l'armée israélienne (Tsedâka, 2008). C'est à nouveau le cas en 1967 où encore moins de Samaritains sont autorisés à traverser la frontière de la porte Mandelbaum. Ce souvenir est encore très présent dans les esprits : les uns se souviennent avoir passé la Pâque seuls à Holon, et les autres amputés d'une partie du groupe sur le mont Garizim. Mes interlocuteurs évoquaient ces deux Pâques comme des moments tragiques. La séparation de leur terre, de leur famille, de leur rituel, provoquée par les problèmes politiques de la région, a été vécue comme un traumatisme dont « *il faut se souvenir* ». L'intervention de Ya'qûb Kâhin – bien que celui-ci soit né après 1967 – fait écho à cette préoccupation. De sorte que l'action politique des Samaritains vis-à-vis de leur statut juridique est aujourd'hui essentiellement centrée sur la facilité de passage entre les deux territoires, la Palestine et Israël.

Premiers rebondissements, premières mobilisations politiques : les années 1990

Dans la première moitié des années 1990, à la suite des accords d'Oslo induisant la division du village en plusieurs zones administratives, la communauté a entamé 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 – évoquées dans les pages précédentes : 1948-1951 et 1966-1967 – au cours desquelles ils n'avaient pas été autorisés à se réunir sur le mont Garizim lors de la Pâque. La peur qu'ils suscitèrent chez les Samaritains d'être séparés encore une fois ont poussé la communauté à entreprendre une mobilisation politique commune et indépendante de l'État israélien et de l'Autorité palestinienne.

En Septembre 1993, une délégation samaritaine composée du grand prêtre, de Benyâmîm Tsedâka et du directeur du comité de Holon, Ron Sassônî, fait le voyage

³⁰⁵ Je traduis de l'anglais.

jusqu'aux États-Unis dans l'objectif de trouver des contacts au sein d'organisations humanitaires susceptibles de servir d'intermédiaires entre les responsables communautaires et le gouvernement américain³⁰⁶. Ils parviennent à établir des relations avec des sénateurs américains. La mobilisation eut un impact quasi-immédiat sur le gouvernement israélien et l'Autorité palestinienne. En 1995, ils présentent à l'État israélien et l'Autorité palestinienne une pétition intitulée « The Seven Guiding Principles », dans laquelle ils demandent le droit de se déplacer librement entre Holon et le mont Garizim ainsi qu'une protection économique. Ils insistent pour que des papiers d'identification soient mis à leur disposition afin de se déplacer librement, même en cas de détérioration de la situation politique. Enfin, ils demandent à ce qu'aucun membre de la communauté ne soit pénalisé économiquement en raison des conflits et que tous les Samaritains aient le droit d'exercer la profession et de recevoir l'éducation de leur choix. Pour appuyer leur démarche, une autre délégation samaritaine se rend à nouveau aux États-Unis. Puis Benyâmîm Tsedâka voyagera seul vers l'Angleterre, la Suisse et l'Italie. 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 bibliques³⁰⁷.

Exclus du jeu politique par leur faiblesse numérique, ils vont progressivement parvenir à faire entendre leur voix. L'absence de diaspora et donc de soutien à l'extérieur de la communauté et l'impossibilité de se réunir en raison des conflits dans la région, ont marqué les mémoires samaritaines et ont influencé une nouvelle forme d'engagement politique née à partir des années 1990. Dès lors, les Samaritains se sont tournés vers la communauté internationale, les États-Unis, l'Europe et l'Organisation des Nations unies afin d'obtenir un soutien politique.

Ces mobilisations montrent que les revendications samaritaines ne portent pas sur un aspect politique ou nationaliste mais plutôt religieux. S'affirmer en tant que communauté samaritaine repose donc sur le maintien d'une continuité rituelle sur le lieu saint, perçu comme une condition de la communalité du groupe. L'importance accordée au mont Garizim conduit à la négociation d'un statut administratif distinct. Cette nouvelle forme de mobilisation – transnationale et focalisé sur le lieu saint – fut couronnée de succès, puisque la citoyenneté israélienne, accordée quatre années plus tard aux Samaritains palestiniens (et évoqué plus haut), satisfaisait leurs demandes.

³⁰⁶ Plusieurs délégations de Samaritains s'étaient déjà rendues à l'étranger (en 1980, en 1991, etc.).

³⁰⁷ « The seven guiding principles », *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*, 1er septembre 1995, pp. 71-72 [publication complète du document].

Après avoir traité les conditions d'acquisition de ce statut, le chapitre suivant explorera les usages de l'espace-temps au quotidien, par des individus jouissant d'une double citoyenneté, dans un territoire fragmenté, balisé de frontières.

CHAPITRE 2. LES LIEUX DU QUOTIDIEN. HORS ET VERS LE LIEU SAINT

2.1. De Naplouse à Holon, habiter hors du lieu saint

2.1.1. À l'origine du quartier samaritain de Holon, la famille Tsedâka

Dès les premières décennies du XX^e siècle, quelques membres – influencés par la réussite de la famille d'Ibrâhîm Tsedâka – s'étaient installés à Jaffa, principalement pour des raisons économiques. Dans les années 1950, d'autres familles les rejoignirent dans le nouvel État israélien (à Jaffa mais aussi dans d'autres villes, comme Ramat Gan et Tel-Aviv).

« La situation en Israël devint impossible à vivre pour les Samaritains. Ils étaient tous dispersés entre Jaffa, Petah Tiqva, Tel-Aviv et même plus loin. De plus, leur situation économique était très mauvaise. Un jour, en 1951, Ben-Zvi, Haïm Kugel³⁰⁸ et mon père [Yefet Tsedâka] se sont réunis à Holon et ont décidé d'y créer un quartier pour les Samaritains. Dans cet endroit il n'y avait rien, que du sable. Au début, nous vivions dans des tentes. Et puis en 1954, ils ont construit des maisons, de belles maisons modernes. Plus tard, c'est aussi grâce à Ben-Zvi que l'on a pu construire une synagogue ».

Dans le salon de Pnînâ Tsedâka (résidente de Holon). Mont Garizim, Avril 2011

Le quartier samaritain a été construit entre 1954 et 1955 par la société de construction et d'investissement immobilier *Shikûn 'ôvdim* (littéralement « complexe immobilier des travailleurs »), aujourd'hui rebaptisée *Shikûn & Binui* à la suite d'une fusion. Comme elle l'explique sur son site internet³⁰⁹, son histoire est reliée à l'établissement de l'État d'Israël. Branche de la Histadrût³¹⁰ dans les années 1920, l'entreprise fut rapidement chargée de

³⁰⁸ Haïm Kugel fut le maire de Holon de 1950 jusqu'à sa mort en 1953, il fut ensuite remplacé par Pinhas Eilon, maire de 1953 à 1987.

³⁰⁹ <http://en.shikunbinui.co.il/category/history>

³¹⁰ *Ha-Histadrût (Ha-histadrût ha-klalît shel ha-'ôvdîm be'Eretz-Yisrâ'el*, « Fédération générale des travailleurs de la Terre d'Israël ») est le syndicat de travailleurs fondé en 1920. Il possède un rôle essentiel dans la formation des institutions étatiques et constitue le vivier du parti travailliste. Selon

construire les quartiers ouvriers ainsi que des complexes immobiliers destinés aux membres du parti. Après la création de l'État, la société développa d'importants projets immobiliers permettant un accueil massif de nouveaux immigrants. La construction du quartier samaritain, soutenue par Yitzhak Ben-Zvi et par le maire de Holon, Haïm Kugel, s'est opérée dans ce cadre. Au début le groupe de Samaritains à Holon n'était formé que par des membres de la famille Tsedâka.

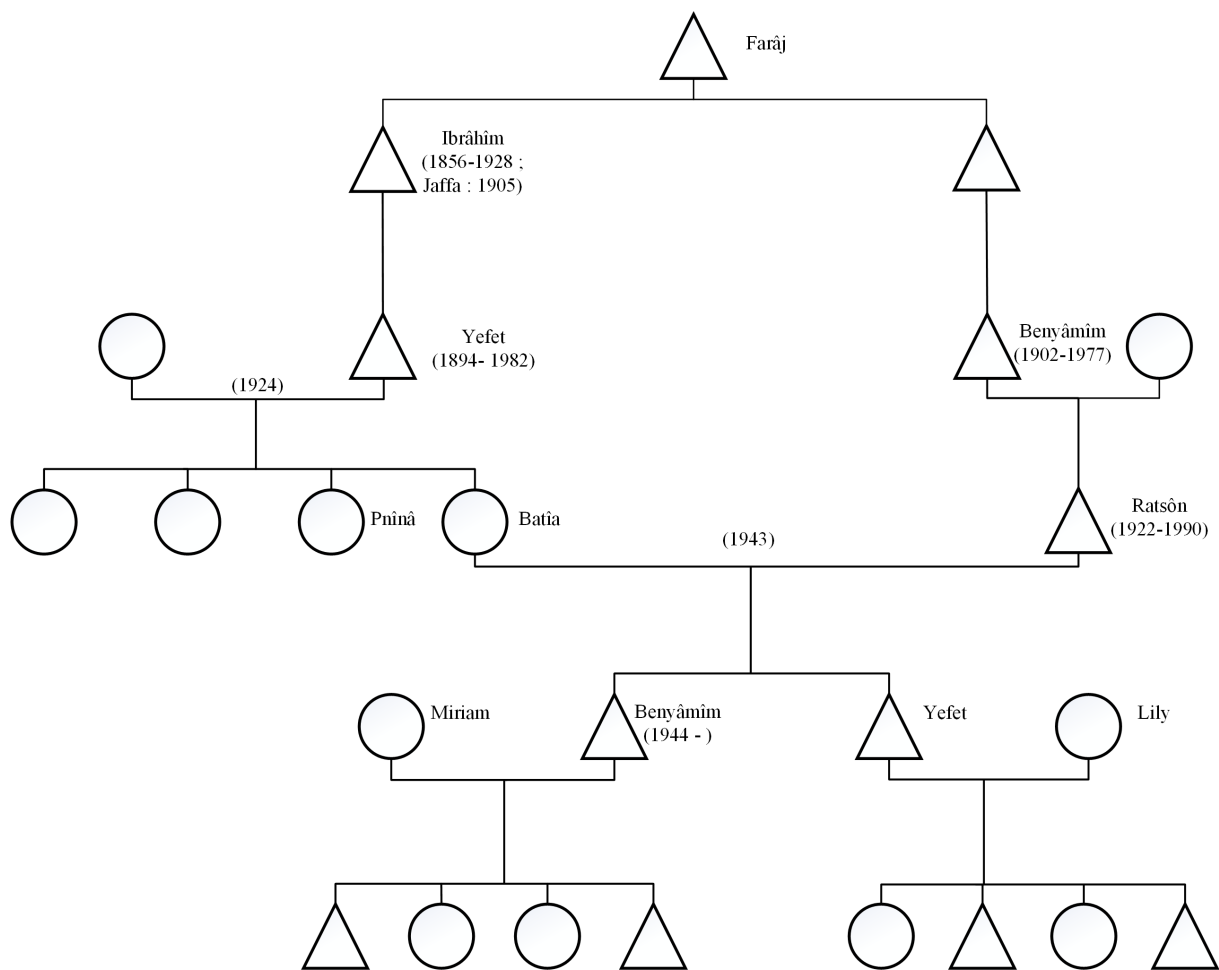


Figure 22. Branche de la famille Tsedâka à l'origine de la création du quartier samaritain de Holon
(source : F. Urien-Lefranc)

Wikipédia, au début les années 1950, la *Histadrût* était aussi le premier employeur du pays et contrôlait l'entreprise de BTP *Solel Boneh* (dont *Shikûn 'ôvdîm* est une filiale) employant 13 000 salariés (« Histadrout », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, page consultée le 21 février 2017, <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Histadrout&oldid=131188771>).

La proximité d'Ibrâhîm Tsedâka avec les pionniers sionistes puis les fondateurs de l'État israélien³¹¹ s'est transmise de génération en génération à l'intérieur du clan Tsedâka HaTsafari (dâr Elsabachi)³¹². Yefet Ben Avraham Tsedâka (1894-1982), le fils d'Ibrâhîm est né à Jaffa. Il a acheté un terrain à Holon en 1951 sur lequel il a d'abord vécu dans une tente. Ayant des connexions avec Ben-Zvi grâce à son père, il est parvenu à obtenir des prêts financiers et à organiser l'installation des Samaritains d'Israël dans un quartier de Holon. Il fut ensuite le boucher certifié de la communauté mais aussi l'enseignant pour les jeunes Samaritains. Il sera directeur du comité ([h] va'ad) de Holon (créé dans les années 1950).

Il est clair que Yefet fut l'un des grands instigateurs de l'installation et de la socialisation des Samaritains en Israël. En ce sens, il est le premier Samaritain à s'être officiellement marié à une femme juive en 1924 avec qui il eut quatre filles. Je rencontrai deux d'entre elles, Pnînâ et Batîa, lors de ma première enquête de terrain. Batîa est la mère de Benyâmîm et Yefet Tsedâka.

« À ma naissance en 1944, ma mère ne me trouvait pas très beau, j'étais malade... Je suis né à Naplouse. Ma mère habitait en Israël mais elle avait rejoint mon père à Naplouse lorsqu'ils se sont mariés³¹³. Elle me confia à ma grand-mère, juive d'origine russe et à mon grand-père Yefet pendant deux ans. Ils m'ont nourri à l'huile de poisson pendant deux ans [il rigole]. Mais si ! L'huile de poisson c'est excellent pour la santé ! Bref, grâce à cela, je devins un garçon en pleine forme. En 1946, nous étions à Jaffa avec mes grands-parents. C'était une ligne de front, ils ont eu peur et ils sont retournés à Naplouse. C'est là que j'ai retrouvé mes parents. Ma mère ne m'a pas reconnu, j'étais alors un beau garçon, rien à voir avec ma naissance. Ensuite, je suis resté à Naplouse avec mes parents. Mais ma mère ne s'y plaisait pas. C'était une femme très éduquée, elle était enseignante en Israël. Elle convainquit mon père d'emménager à Holon. Grâce à Ben-Zvi, on bénéficia d'un plan de regroupement familial et on s'installa en Israël en 1951 ».

Benyâmîm Tsedâka. Paris, 2015.

³¹¹ Se reporter au chapitre précédent (1.2) où il est question de la rencontre entre Ibrâhîm et Ytzhak Ben-Zvi.

³¹² Jusqu'au début du XX^e siècle, le clan portait le nom [h] Ha-Safari ou [a] As-Sabâhî. Ils adoptèrent un nouveau nom, [h] Tsedâka Ha-Safari ou [a] Sedaqa As-Sabâhî, lors de leur arrivée à Jaffa. Source : <https://www.israelite-samaritans.com/about-israelite-samaritans/families/>

³¹³ Batîa avait rejoint son mari Ratsôn à Naplouse en raison du système de résidence virilocale pratiqué par les Samaritains.

Sur les quatre filles de Yefet, toutes mariées à des Samaritains de Naplouse, trois réussirent à convaincre leurs époux d'émigrer à Holon (en 1949, 1951 et 1967). Le père de Benyâmîm, Ratsôn ben Benyâmîm ben Shelakh Tsedâka se spécialisa dans l'étude de la Torah samaritaine ainsi que dans la poésie. Il fut très proche du samaritanologue et philologue israélien Zeev Ben-Hayîm³¹⁴. Aujourd'hui, le flambeau de la « médiation communautaire » a été repris par ses deux fils, Yefet mais surtout Benyâmîm Tsedâka, figures emblématiques, à la fois folkloristes, historiens, hommes politiques et porte-paroles des Samaritains en Israël et à travers le monde. Ensemble, ils ont créé l'unique journal de la communauté, le *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* en 1969³¹⁵.

Recomposer une autorité religieuse à Holon

Lors de leur installation en Israël, puis à Holon, les Samaritains ne comptaient aucun membre de la famille des prêtres. La situation politique tendue entre Israël et la Jordanie faisait qu'il était quasiment impossible pour eux de se rendre à Naplouse, hormis à de rares occasions, et donc d'entretenir des contacts avec les autres membres, notamment ceux issus du clan sacerdotal. Comment, dans ce contexte, célébrer les mariages ? Conduire les rituels ? Abattre les animaux selon la *kashrût* samaritaine ? La fondation de Holon fut à l'origine d'un décentrement par rapport au lieu saint. Comment élargir la géographie sacrée et transférer le culte ?

Dans un premier temps, afin de poursuivre l'exercice du culte, les Samaritains de Holon durent recomposer des figures sacerdotales. Yefet Tsedâka par exemple célébrait les mariages. Ratsôn prit le rôle de [h] *hazzân* (« chantre ») de la communauté³¹⁶. L'emménagement dans un nouveau lieu de vie fut ainsi à l'origine d'un transfert des fonctions cultuelles vers les membres influents de la famille Tsedâka. En 1963 après maintes sollicitations auprès du gouvernement israélien et demandes de financements étrangers, la synagogue samaritaine de Holon est enfin construite³¹⁷. Elle sera inaugurée par Ytzhak Ben-Zvi. À cette époque-là pourtant, aucun prêtre ne réside encore à Holon. C'est seulement en 1967, après la guerre des Six Jours, que le prêtre Pinhâs ben Avrâhâm (Hidr Brahîm)

³¹⁴ <https://www.israelite-samaritans.com/history/ratson-tsedaka/>

³¹⁵ Je détaille précisément leurs trajectoires de vie et leur fonction dans la communauté en partie IV.

³¹⁶ Source : <https://www.israelite-samaritans.com/history/ratson-tsedaka/>

³¹⁷ Dans les Archives nationales israéliennes, de très nombreux documents concernent la construction de la synagogue.

déménage pour Holon et prend ses fonctions (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 292). Une deuxième synagogue verra le jour dans les années 1990.

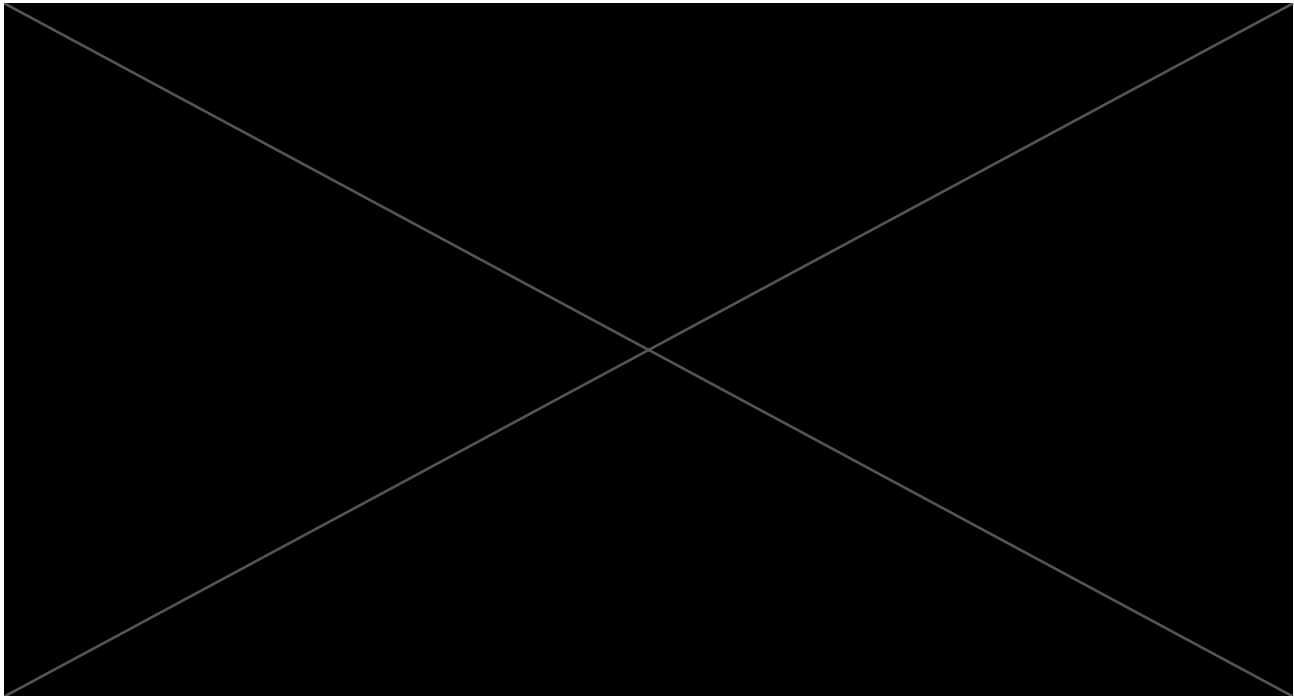


Figure 23. Plans de la synagogue samaritaine de Holon (source : Archives nationales israéliennes)

Comme dans le judaïsme, la synagogue ([h] *bêt knesset*, [a] *knîs*) samaritaine n'est pas un lieu consacré. Elle représente un lieu de culte sans être un lieu saint (Jarassé, 2005 : 394). Ce sont les fidèles qui, par leur présence, sacralisent le lieu lors des rituels. Dans le judaïsme, le quorum de dix hommes en prière – le *minyân* – définit le lieu de culte et importe plus que l'espace physique. Celui-ci n'est pas nécessaire dans le samaritanisme (un homme peut prier seul si ses conditions physiques l'empêchent de se déplacer à la synagogue).

Les synagogues représentent le passage de l'unique (le Temple/le mont Garizim) au démultiplié. Néanmoins, la visite pieuse du mont Garizim, au moment des fêtes de pèlerinage ou pour le sacrifice de la Pâque par exemple, demeure une condition non négociable du culte (hormis en temps de conflit politique quand l'accès n'est pas permis). D'ailleurs, habiter à proximité du lieu saint est l'une des conditions formulées pour être Samaritain et le demeurer. Aujourd'hui, la possibilité des Samaritains de se déplacer librement dans l'espace israélo-palestinien tend à effacer la perception d'une frontière entre Holon et leur lieu saint.



Figure 24. Synagogue de Holon en 2009 (source : Fanny Urien-Lefranc)

2.1.2. Vivre à Holon « la ville qui a poussé du sable »

La ville de Holon est située sur la côte méditerranéenne, entre Rishon leZion, Tel-Aviv, et Bat Yam. Elle appartient à l'un des six districts israéliens, le district de Tel-Aviv. Elle tient son nom du terme hébreu « *hól* » ([h] « sable »), car elle a été construite sur des dunes de sable, dans les années 1930. Reconnue en tant que « ville » en 1950, elle s'est très vite transformée depuis pour devenir une ville moderne, laissant derrière elle le paysage désertique d'antan. Seules quelques dunes de sable subsistent à sa périphérie, à côté de quartiers plus défraîchis. Malgré ce décor atypique – quoiqu'assez habituel en Israël – elle a reçu le prix « Cinq Etoiles de Beauté », accordé par le Conseil pour l'Embellissement d'Israël, et ce pendant dix années successives. Holon compte environ 180.000 habitants et parmi eux, plus de la moitié de la communauté samaritaine³¹⁸.

Les Samaritains de Holon habitent tous dans un petit quartier, construit pour eux entre 1954 et 1955 et baptisé Neveh Marqah (en hommage à l'auteur samaritain du IV^e siècle, Marqah). Pour m'y rendre, je demandais simplement au chauffeur de bus de m'arrêter au « *Shkhûnat ha-Shômrônîm* » (« quartier des Samaritains »). Tout comme à Kiryat Lûzah, le quartier est composé d'une rue principale, surnommée Ben 'Amrâm, dans laquelle se trouvent la synagogue principale et une petite épicerie. Cette rue est entrecoupée de ruelles menant aux maisons. Cependant l'architecture et le paysage ne sont pas du tout semblables. À Holon, les grandes maisons ont des toitures grises ou rouges et inclinées, à l'occidentale ; elles possèdent des jardins clos par des haies ou des clôtures et quelques drapeaux israéliens flottent, accrochés aux fenêtres. Le quartier est totalement inséré dans le milieu urbain environnant. Il

³¹⁸ 415 Samaritain.e.s vivent à Holon en 2017.

comporte par ailleurs un terrain de basketball, activité favorite des jeunes Samaritains de Holon (c'est aussi le cas à Naplouse). Leur club « *Makkabbî ha-Shômrôn* » est même sélectionné en première division en Israël et fait la fierté de la communauté. À proximité du terrain, il y a une grande artère très fréquentée d'où l'on peut prendre le bus rejoignant la rue Dizengoff à Tel-Aviv. Le quartier est verdoyant et de nombreux palmiers dépassent les maisons. Il est plus fourni et plus tassé, il n'y a pas d'espaces vides et on ne perçoit pas le paysage alentour. L'environnement diffère donc complètement de celui du village, perché sur sa montagne, enserré par les collines palestiniennes. La différence topographique est de taille puisqu'ici, elle induit inévitablement une divergence de type sociologique : le village de Kiryat Lûzah est un isolat au milieu des Territoires palestiniens alors que le quartier de Holon est totalement imbriqué dans la ville. Il n'y a aucune frontière, aucune distinction entre les maisons samaritaines et celles des autres Israéliens, Juifs pour la quasi-totalité. Seules les grandes *mezûzôt*³¹⁹, distinctes de celles des Juifs, et les noms de rues inscrits en hébreu samaritain permettent de reconnaître les maisons samaritaines.

Benyâmîm, son épouse, Miriam et leur fils habitent une grande maison qui fait face au terrain de basketball. Leur maison fait aussi office de bureau pour le journal Alef-Bet Hadashôt ha-shômrônîm. Elle dispose d'un accès direct à celle de la mère de Benyâmîm, Batîa (décédée en 2010), ainsi qu'à celle de son frère, Yefet et de sa famille.

Un jour, trois collégiens israéliens sonnent à la porte alors que je me trouve avec Benyâmîm. Leur école, située à Netanya (au nord de Tel-Aviv), a organisé un jeu de piste éducatif dont l'itinéraire inclut le quartier samaritain. Ils ont à la main une feuille photocopiée sur laquelle sont inscrites des questions au sujet des pratiques religieuses samaritaines. Les premiers élèves qui parviennent à répondre à toutes les questions du formulaire gagnent le petit concours.

Benyâmîm les invite à entrer et à s'asseoir sur son canapé. Il me dit fièrement : « Tu vois, c'est le genre de choses qui arrive tout le temps ici. Tout le monde a toujours des questions à me poser, je ne suis jamais tranquille. Beaucoup de gens s'intéressent aux Samaritains ! ». Les questions sont assez simples, elles portent sur les piliers du samaritanisme mais aussi sur le journal Alef-Bet. Benyâmîm leur en offre un exemplaire. J'en profite pour leur demander ce qu'ils

³¹⁹ Pour plus de détails, se référer à la page 86 ou au lexique.

connaissaient des Samaritains avant d'entreprendre leur jeu de piste. Les élèves répondent vaguement qu'il s'agit selon eux de religieux juifs ([h] datim), mais qu'ils n'en savent pas plus. Ils n'ont jamais entendu parler du mont Garizim et esquissent une expression de dégoût lorsqu'on leur apprend que le lieu saint est situé à Naplouse (qu'ils ne connaissent que sous le nom de Schkhem). Benyâmîm semble un peu vexé de leur méconnaissance de la communauté. Il finit par partir prétextant avoir beaucoup de travail. En sortant, il s'adresse aux jeunes : « Elle va vous répondre, posez lui toutes les questions que vous voulez » et me laisse seule avec eux.

Dans la maison de Benyâmîm Tsedâka. Holon, septembre 2009.

La petite communauté passe plutôt inaperçue en Israël et si les habitants de Holon considèrent souvent les Samaritains comme des juifs très religieux aux pratiques archaïques, beaucoup d'Israéliens, même ceux des villes environnantes comme Tel-Aviv, ne soupçonnent pas leur existence. Les interactions sont pourtant fréquentes : le quartier samaritain ne possédant pas d'école, les enfants sont tous placés dans des écoles de Holon.

À la marge du quartier

L'une des préoccupations principales du comité de Holon porte sur le manque de place dans le quartier. Or pour les Samaritains, en raison de la taille de la communauté et des spécificités de leur culte il est essentiel de vivre à proximité les uns des autres ; « It is imperative for us to live together in a close-knit community » témoignait un Samaritain dans la presse³²⁰.

Déjà en 1958, une lettre signée par vingt-cinq membres de la communauté demande un plan de réaménagement de la ville. Le manque de logement dans le quartier est effectivement un thème récurrent dans les publications du journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* et dans les requêtes des entrepreneurs communautaires auprès des responsables politiques israéliens. Ce phénomène est accru par la hausse importante des prix de l'immobilier. Certains Samaritains dénoncent l'immobilisme, voire la discrimination du gouvernement à leur encontre. En 1980, un article rapporte que cinquante membres, dans l'impossibilité de financer l'achat d'une maison dans le quartier samaritain ont été obligés

³²⁰ « Special Interview, the Samaritans of Israel », *Jewish Telegraphic Agency*, 19 septembre 1980.

d’emménager dans d’autres espaces de Holon, parfois même plus loin (Tel-Aviv et sa région). En 2002, le journal communautaire dénonce le fait que le projet d’expansion du quartier est retardé depuis presque vingt ans, « obligeant plus de vingt jeunes couples samaritains à s’installer dans les quartiers juifs alentour »³²¹. En 2016, à l’occasion de la visite du premier ministre israélien Benyamin Netanyahu, les représentants samaritains se plaignent qu’un projet de construction de soixante-quatre logements soit prévu dans le quartier mais qu’il ne profite pas aux jeunes de la communauté. Selon Benyâmîm, il y aurait au total trente familles nucléaires à l’extérieur du quartier, dont sa fille³²². Il faut aussi prendre en compte les cas de femmes et d’hommes mariés à l’extérieur du groupe, avec des Israéliens juifs, mais qui continuent d’entretenir des contacts et de se rendre aux fêtes et aux cérémonies, et enfin quelques membres dont l’excommunication les a conduit à s’installer en périphérie du quartier (je reviendrai sur ces points dans les chapitres suivants).

2.1.3. Socialisation et distinction

L’école publique

Les Samaritains, qui représentent en Israël un groupe d’environ 400 personnes, passent relativement inaperçus dans la société. Peu dissociés des Juifs par l’État, ils participent aux étapes de la socialisation mises en place pour la population juive ; en première ligne l’école publique et l’armée. En Israël, le système éducatif est largement divisé selon les appartenances confessionnelles, il existe « une école arabo-musulmane ; une école hébraïque à caractère juif religieux ; une école hébraïque à caractère juif laïque » (Charbit, 2004), ainsi que des écoles confessionnelles privées subventionnées par l’État. Et même dans les écoles dites juives laïques, l’enseignement de la Bible est obligatoire. Dans les unes, l’arabe et l’hébreu sont les langues enseignées, dans les autres, l’hébreu seul est enseigné. La rhétorique de l’État est transmise à travers le vocabulaire employé dans les manuels scolaires. L’exemple le plus éloquent est celui de l’utilisation de plus en plus fréquente de l’expression « Judée-Samarie » (*yehûda ve-Shômrôn*) qui établit un lien entre le territoire biblique et la Cisjordanie. Il existe pourtant une autre terminologie servant à désigner les Territoires palestiniens, telle que *ha-Shtahîm ha-Kevvushîm*, « territoires conquis (ou occupés) », ou le terme très neutre

³²¹ A.B. – *The Samaritan News*, 25 avril 2002, Holon.

³²² Entretien avec Benyâmîm à Paris en 2016.

ha-Shtahîm, « les Territoires ». De la même façon, les commémorations nationales renvoient à une vision judéo-centrée du récit national³²³, alors que d'autres moments de l'histoire ne sont pas évoqués (tels que la Nakba, « la catastrophe »)³²⁴.

Les jeunes Samaritains du quartier fréquentent généralement l'école Levi Eshkol de Holon. En intégrant les écoles séculières juives, ils assimilent donc le récit et le discours national, basés sur la bible massorétique³²⁵. Un article publié en hébreu dans le journal en ligne *Ynet* interroge Sheryi Marhîv, une enfant du quartier âgée de huit ans, qu'il décrit comme un exemple « d'intégration réussie » tout en insistant sur son appartenance à la communauté samaritaine. La petite fille présente ses parents (38 et 39 ans) comme ayant grandi sur le mont Garizim³²⁶ avant de prendre la décision de s'installer à Holon.

« L'école [que je fréquente] est normale et n'est pas réservée aux Samaritains. Dans ma classe il y a quatre autres enfants Samaritains. Il y a aussi des enfants qui maudissent ([h] she-meqallelîm) les Samaritains dans la classe. Ce n'est pas agréable ([h] na'îm), mais il ne sort aucun mot de ma bouche. Je les ignore ([h] mit'alemet). Les fêtes religieuses ([h] hagîm) que nous célébrons à l'école ne sont pas celles des Samaritains. Par exemple, nous n'observons ni Hanûkkah, ni Pûrîm. À l'école, je me déguise et je (les) célèbre en classe mais à la maison nous n'allumons pas les bougies de Hanûkkah ([h] nerôt Hanûkkah) et nous n'abordons pas ces fêtes.

Tous les jours, à cinq heures de l'après-midi, je vais lire la Torah avec mon oncle, car la Torah que nous étudions à l'école, ce n'est pas notre Torah ([h]

³²³ Sur cette question, se référer à Avner Ben Amos (2004, 2010).

³²⁴ Des inégalités subsistent aussi selon l'origine géographique des Juifs. L'école laisse ainsi peu de place à la culture séfarade par rapport à la culture mizrahi (Ben Amos, 2004)

³²⁵ Lorsque les jeunes Samaritains ont commencé à fréquenter les écoles israéliennes dans les années 1950, leurs parents furent choqués par les contenus de l'enseignement. Un document d'archive (n°42) daté de 1957, envoyé par Yefet Tsedâka, alors chef du comité de Holon, au ministre de l'Éducation, exprime sa grande surprise vis-à-vis des enseignements prodigués dans les classes. Il parle même de paroles de « blasphème » ([h] *ne'âtsâh*) et de « haine » ([h] *sanne'âh*) envers les Samaritains. « Les enfants apprennent des choses diffamatoires (*machemîts*) dans les leçons bibliques et d'histoire. Cela amène les autres élèves de la classe à considérer avec haine le passé de notre communauté ('*édah*) (...) Pourtant nous servons l'État avec toute notre loyauté ». Une autre lettre (n°39) avait été envoyée la même année par M. Bertov pour alerter sur « la propagande ([h] *ha-ta'amûlâh*) contre les Samaritains qui progresse entre les murs des écoles » (Archives nationales israéliennes, je traduis de l'hébreu).

³²⁶ Étant donné leur âge, il est plus probable qu'ils soient nés à Naplouse à la fin des années 1970 et y aient passé une partie de leur jeunesse.

hi' lo' ha-Tôrah shelânû). *Toutes les garçons et les filles samaritains doivent étudier la Torah chaque jour et très bien la connaître* »³²⁷.

Parallèlement, à l'école publique israélienne, les enfants, dès l'âge de trois ou quatre ans, font l'apprentissage de l'hébreu samaritain et de la Torah à la maison, au sein du réseau familial (les oncles, les grands-parents). Plusieurs femmes âgées se sont investies dans ce travail de transmission du samaritanisme. En 2009, Batîa Tsedâka, la mère de Benyâmîm, m'expliquait qu'elle enseignait l'hébreu samaritain plusieurs fois par semaine à un groupe d'une dizaine d'enfants. Elle le faisait aussi pour Sharlen et ses enfants, récemment convertis au samaritanisme (infra, partie IV, pp. 489-494).

Le service militaire comme outil de socialisation

En Israël, le service militaire constitue un outil de socialisation particulièrement efficace pour les Juifs³²⁸ et dans une moindre mesure, pour les minorités « appréciées » ; Druzes, Tcherkesses, Bédouins et Samaritains. Les Palestiniens israéliens, chrétiens ou musulmans, sont exclus de l'armée car leur loyauté est mise en doute³²⁹.

Tsahal est créée le 28 mai 1948, par une ordonnance gouvernementale. Elle est issue de la fusion de la Haganah et des autres milices juives telles que l'Irgoun et le Lehi. Les jeunes Israéliens effectuent trois années de service pour les hommes, deux années pour les femmes dès l'âge de dix-huit ans. De plus, ils sont appelés un mois chaque année comme réservistes jusqu'à l'âge de cinquante-et-un ans. Depuis toujours, l'armée a été utilisée comme un vecteur d'intégration pour les nouveaux immigrants. Elle dispense des cours d'hébreu et de culture juive. Chaque Juif effectuant son *'aliyah* doit participer à l'armée. Elle permet en outre de nouer des contacts amicaux et d'établir un réseau social qui peut s'avérer payant, notamment dans le monde du travail. Ne pas effectuer son service militaire, à l'instar

³²⁷ Je traduis de l'hébreu. « Sheryî Marhîv, bat 8, mi-Holon : Anî 'ohevet lehîôt Shômronît », Ynet, 28 mai 2015.

³²⁸ Lors de la création de l'État, l'armée a été conçue, au même titre que l'école, comme un moyen d'éduquer l'ensemble de la population juive et d'hébraïser les nouveaux immigrants (Ben Amos, 2010 : 42). C'est aussi un tremplin pour accéder au marché de l'emploi.

³²⁹ Ils peuvent néanmoins effectuer leur service volontaire s'ils le souhaitent. On comprendra que cet engagement volontaire attire peu d'entre eux, hormis les Bédouins, qui ne sont pas soumis à la conscription obligatoire. En 2014, les Arabes chrétiens ont également reçu des convocations pour s'enrôler dans l'armée (ils pouvaient néanmoins refuser). Cette mesure a déclenché une grande polémique en Israël ainsi que de nombreuses divergences dans la communauté chrétienne. « En Israël, les Arabes chrétiens seront désormais appelés à rejoindre l'armée », *Le Monde* avec *l'AFP*, 22 avril 2014.

des Palestiniens israéliens, peut donc être particulièrement handicapant. D'ailleurs, la conscription apparaît souvent comme une pré-condition requise par l'employeur lors des entretiens d'embauche. De surcroît, la sphère politique étant étroitement liée à l'armée en Israël, il est quasi-impossible de gravir les échelons de l'administration sans son service militaire³³⁰.

À l'instar des minorités druzes et tcherkesses, la participation à l'effort militaire est obligatoire pour les Samaritains. Elle ne l'était pas à l'origine mais l'est devenue en raison de leur enrôlement systématique. Cependant, la communauté bénéficie de conditions particulières : sont exempts du service militaire les détenteurs de la citoyenneté palestinienne (c'est-à-dire ceux qui résident de façon permanente sur le mont Garizim), les femmes³³¹ et les membres du clan Kâhin pour des motifs religieux (ceux-ci habitent de toute façon majoritairement à Kiryat Lûzah). Lorsqu'ils évoquent l'exemption des prêtres, les Samaritains les comparent aux juifs orthodoxes qui sont également dispensés d'effectuer leur service militaire³³². Pour des raisons de simplification administrative, ils sont d'ailleurs classés dans la même catégorie que les étudiants des *yeshivôt* (écoles talmudiques) (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 31). Les Samaritains ne sont pas envoyés dans des zones de combat, notamment en Cisjordanie, ni aux *checkpoint*-s à proximité de Naplouse.

Pour les Samaritains de Holon, la participation au service militaire est un motif de fierté et la marque d'une loyauté sans faille à l'État. Lorsqu'ils sont interrogés par des organes de presse, ils insistent sur le fait que leur engagement est davantage pris au sérieux par la communauté que par les autres franges de la population israélienne³³³. En revanche, il est clair que le service militaire induit une différence de socialisation entre jeunes Samaritains de Holon et de Naplouse, tant au niveau des opportunités d'embauche que de l'intégration dans la société israélienne en général. Les Samaritains de Holon exercent des activités

³³⁰ L'intégration des minorités druze, tcherkesse et bédouine dans la société israélienne par le biais du service militaire doit être relativisée car les bataillons dévolus à ces groupes ne jouissent pas du même prestige que ceux composés d'Israéliens juifs (Merza, *op.cit.* : 419-420). Les unités professionnelles comme le Magav (h] *Mishma ha-Gvûl*, « garde-frontières » ont comme mission de repérer les incursions sur le territoire israélien), dans lequel ils sont très présents est moins considéré que d'autres corps militaires (bien que ces minorités aient de plus en plus accès à d'autres unités). Éléonore Merza rapporte les discours de Tcherkesses qui malgré leur conscription obligatoire se plaignent de ne pas bénéficier des mêmes opportunités de travail et d'une situation inégalitaire dans la société israélienne (*op.cit.* : 434-435). Elle conclut que l'armée tendrait finalement à marginaliser les non-juifs (*op.cit.* : 441-443).

³³¹ Les femmes druzes et tcherkesses ne servent pas non plus dans l'armée (Merza, *op.cit.* : 441).

³³² Les jeunes garçons druzes ayant entamé une initiation religieuse sont aussi exemptés (Rivoal, 1997 : 327).

³³³ Par exemple, « Amid conflict, Samaritans keep unique identity », Dana Rosenblatt, *CNN*, le 14 octobre 2002.

professionnelles diversifiées, généralement dans les secteurs secondaires, mais surtout tertiaires : professions libérales, commerce, ingénierie, banque ou assurance, informatique, etc. De surcroît, le réseau social développé lors du service militaire encourage les mariages mixtes avec des femmes juives.

Les fêtes religieuses

À première vue, outre la vénération du mont Garizim, les différences culturelles entre judaïsme et samaritanisme paraissent moindres (ce n'est pas le cas en pratique). Depuis leur installation à Holon, la religion samaritaine a été imprégnée par certaines pratiques et terminologies issues du judaïsme. C'est le cas de l'expression « *Bar Mitsvah* » (pl. *Bar Mistvôt*), désormais utilisée par les Samaritains à l'extérieur de la communauté (il existe pourtant un terme samaritain que j'ai énoncé plus tôt, la *hatîmat Tôrah*). Si la finalité de ce rite de passage est similaire – il marque la majorité religieuse de l'individu –, il ne s'effectue pas au même âge ; à treize ans dans le judaïsme et entre cinq et dix ans dans le samaritanisme. Il n'est désormais plus réservé aux garçons. On peut penser que la pratique de la *Bat Mitsvah* (l'équivalent féminin de la cérémonie juive) largement répandue en Israël, a influencé l'ouverture du rite aux filles dans le samaritanisme. De même, la façon de célébrer s'est transformée. Aujourd'hui à l'image des *Bar Mitsvôt* dans le monde juif, la récitation publique du Pentateuque en hébreu samaritain est suivie d'une grande fête mêlant musique séculière, piste de danse, jeux vidéo et hébreu samaritain.

Les enfants vont à l'école, les jeunes vont à l'université puis à l'armée. Ils sont comme tous les autres Israéliens. Parfois leurs camarades ne réalisent même pas qu'ils sont différents, qu'ils sont israéliens certes, mais des Samaritains. Et puis, il arrive un jour où certains manquent l'école au moment de Sukkôt, ou de Pessah. Et là, leurs camarades juifs leur demandent : « Pourquoi tu ne célèbres pas telle ou telle fête ([h]hag) en même temps que nous ? » Le plus souvent c'est la première fois qu'ils entendent parler des Samaritains.

À Holon, février 2011

Comme l'explique ce père de famille, c'est surtout au moment des fêtes que les différences entre judaïsme et samaritanisme se font sentir. Le calendrier n'étant pas le même,

celles-ci sont souvent célébrées avec plusieurs jours de décalage³³⁴. Par ailleurs, les fêtes de Pûrîm et Hanûkah³³⁵, instituées à des époques plus tardives par le pouvoir rabbinique, ne sont pas célébrées par les Samaritains. Toutefois, étant donnée leur importance dans la société israélienne et le fait qu'elles soient célébrées dans les écoles, les enfants peuvent être amenés à y participer (par exemple en se déguisant à l'occasion de Pûrîm). Cette porosité est encore plus marquée au sein des familles mixtes où la mère est juive.

La kashrût

D'une manière générale, les Samaritains évitent de consommer la nourriture venue de l'extérieur. Elle est considérée comme susceptible d'être mélangée, et donc comme potentiellement impure. Ces règles sont plus souples en Israël du fait de la proximité des règles de la *kashrût*³³⁶. Néanmoins, les règles liées au pur et l'impur ne sont pas tout à fait les mêmes que dans le judaïsme. En ce qui concerne l'alimentation qui constitue l'un des points les plus importants dans la vie quotidienne, les aliments interdits ainsi que les parties impropres à la consommation sont similaires à la *Halâkha* juive³³⁷. C'est le cas également de la pratique de la séparation du lait et de la viande (toutefois, sur ce point, les règles samaritaines sont moins strictes car les couverts peuvent être mélangés). Néanmoins, tous les aliments jugés *kashêr* en Israël ne peuvent être consommés par les Samaritains ; c'est notamment le cas de la viande qui ne répond pas aux mêmes règles rituelles³³⁸. Si la technique d'abattage diffère peu, une prière en hébreu samaritain doit être prononcée et le boucher doit être tourné vers le mont Garizim. Il y a donc obligatoirement un boucher ([h] *shôhet*) dans le village de Kiryat Lûzah ainsi qu'à Holon. Celui-ci doit être pur au moment de l'abattage rituel ([h] *shehîta*) et doit réserver le membre antérieur droit à la famille des prêtres (Deut.18 :8). Les plats cuisinés par les chrétiens et les musulmans sont quant à eux considérés comme impropres à la consommation. Ainsi, en dehors de leur communauté, les Samaritains peuvent

³³⁴ Se reporter à la partie I, p. 137, pour plus de précisions sur le calendrier.

³³⁵ En Israël, Hanûka est devenue une grande fête célébrant la nation à travers les personnages des Maccabées qui incarnent le modèle du juif « nouveau ».

³³⁶ Système halakhique qui détermine ce qui est propre ou impropre ([h] *kashêr* ou *pâsûl*). Dans l'alimentation, la *kashrût* désigne quels aliments peuvent être consommés ou non ainsi que les règles rituelles. Un aliment peut être *tâhôr* (acceptable, rituellement pur), *tâmê* (impur) ou *tarêf* (rendu impropre en raison d'une mauvaise application du rituel).

³³⁷ Animaux illicites : porc, fruits de mer, animaux marins sans écailles ni nageoires, animaux n'ayant pas le sabot fendu, etc. Le sang, la graisse et le nerf sciatique doivent être retirés. L'animal ne doit pas être « abîmé », etc.

³³⁸ Dans le cas inverse, le Talmud autorise la consommation de nourriture préparée par les Samaritains.

consommer fruits et légumes, œufs, gâteaux industriels *kashêr-s* et poissons. À l'armée comme à l'école, les jeunes samaritains se contentent généralement d'un régime végétarien et peuvent éventuellement emmener leur propre repas qu'ils auront préparé à la maison. Véritable code social et moral (Bahloul, 1983 : 43), on mesure bien ici l'importance de la fondation d'un quartier proprement samaritain afin de maintenir ces règles de la *kashrût*. Il permet la mise en place d'une frontière entre le pur et l'impur, entre la communauté et le reste de la population. Cette séparation est encore davantage prégnante dans le cadre des règles sur la pureté familiale.

Le commandement de niddah

Lors de notre première rencontre, Benyâmîm m'expliqua en détail les devoirs rituels spécifiques qui incombent aux femmes de la communauté, notamment lorsqu'elles sont en période de *niddah*³³⁹ ou d'*imsammad*³⁴⁰ (impureté due aux menstruations). Qu'elles soient mariées ou non, elles sont alors considérées comme « impures » pendant sept jours à partir du moment où elles remarquent l'écoulement du sang. C'est aussi le cas durant la période qui suit l'accouchement. La durée varie en fonction du sexe du bébé ; quatre-vingt jours pour une fille, quarante jours si c'est un garçon. Toutes ces règles sont issues de passages du Lévitique (15 :19-30, 18 :19, 20 :18). Pendant leurs cycles menstruels et après leur accouchement, les femmes ne peuvent toucher aucun autre membre de la communauté, le contact indirect (par un objet par exemple) est également proscrit. Pendant ces périodes, tout ce qu'elles touchent devient impur (objets, linge, nourriture). Il leur est même interdit de marcher sur des tapis au sol. Au terme de ces jours d'impureté, la femme doit purifier toutes ses affaires (soit en les lavant, soit en les brûlant) avant de s'immerger entièrement dans l'eau, généralement dans sa baignoire (les Samaritains ne disposent pas de *miqveh*, « bain rituel », institué dans le judaïsme). Par ailleurs, il faut noter que toutes ces règles, bien qu'elles paraissent fixes, doivent en permanence être réadaptées dans le contexte de modernisation et d'évolution

³³⁹ Le terme hébraïque *niddah* (dont la racine renvoie à « l'exclusion », la « séparation ») est aujourd'hui communément utilisé pour désigner toutes les formes d'état d'impureté des femmes, bien qu'il existe un vocabulaire plus spécifique pour chaque période (voir Pummer, 1989 : 665-668).

³⁴⁰ Fréquemment utilisé pour désigner une femme dite « impure », '*imsammad*' apparaît comme un mot de langue arabe dont la racine (*s.m.d*) serait reliée à l'idée de « fertilité ». Toutefois, selon Schreiber-Humer, les Samaritains interrogés contestent cette interprétation et rattachent le mot à la racine arabe *s.a.d* (« fermer », « barrer », « bloquer ») ou hébraïque *ts.m.d* (« lien », « accouplement », « s'accrocher »). Au sujet de l'étymologie complexe du mot '*imsammad*', je renvoie à la thèse de Schreiber-Humer (2009 : 75).

permanente des sociétés israélienne et palestinienne (peut-on voyager à bord de la même voiture qu'une femme en période de *niddah* ? Peut-elle toucher l'ordinateur, la tablette, l'interrupteur, etc ?). Ainsi, il est laissé aux familles le soin d'ajuster leurs propres limites lorsque le texte biblique ne fournit pas de réponse adaptée.

En cas de contact, la personne touchée devra alors effectuer un rituel de purification. Pour éviter tous les « risques », chaque maison samaritaine possède une pièce en plus, dévolue aux femmes de la famille pendant cette période³⁴¹.

« Comme elles ne peuvent ni cuisiner, ni s'occuper des enfants, ce sont leurs maris qui prennent le relais. Ils apportent un plateau et le posent sur le sol de la chambre afin qu'elles puissent manger. J'imagine que pour une française comme toi, cela doit paraître étonnant. Mais ici les femmes apprécient beaucoup ce moment : elles délèguent les tâches ménagères à leur mari et peuvent enfin se reposer et prendre du temps rien que pour elles ».

Benyâmîm Tsedâka à Holon, 2009

Le discours qui tend à dire que les femmes se réjouissent, voir même « attendent avec impatience » cette période durant laquelle elles sont considérées comme « impures » est répandu dans la communauté... De la part de la gente masculine ! Je ne l'ai jamais entendu dans la bouche d'une femme. Si certaines femmes m'affirmaient que cela ne les dérangeait pas de s'isoler lors de leurs menstruations, voire même que cela leur aménageait du temps libre, elles témoignaient en grande majorité avoir vécu douloureusement cette séparation au moment de leur accouchement, et ce, particulièrement lors de la naissance d'un deuxième enfant alors que le premier est encore en bas âge. Dans ces cas de figure, elles ne pouvaient alors pas s'occuper de leur(s) aîné(s). Pour les femmes issues de l'extérieur de la communauté, mariées à un Samaritain, ces interdictions constituaient un véritable défi quotidien dont elles se plaignaient régulièrement et envers lesquelles elles exprimaient leur désaccord. Or, leur respect de cette injonction est considéré comme la condition primordiale de leur intégration dans la communauté.

³⁴¹ Selon les témoignages recueillis par Lisa Antéby-Yemini (2004) dans le cadre d'un travail sur les Juifs éthiopiens immigrés en Israël, dans leur pays d'origine, les femmes devaient s'isoler dans une hutte (appelée « hutte de sang ») située hors du village, délimitant la frontière entre le pur et l'impur.

J'aide Miriam et Sharlen (arrivée récemment dans la communauté) à préparer les fruits en leur attachant un fil de fer qui servira ensuite à les accrocher à la sukkâh. Installées dans la cuisine de Miriam à Holon, nous discutons des règles de pureté qui incombent aux femmes samaritaines. En effet, en plein préparatifs de Sukkôt, Sharlen sait qu'elle entrera en période de menstruation dans les jours prochains. Or vivant seule avec ses deux enfants, ces moments sont un vrai casse-tête. Elle doit compter sur la solidarité de Miriam qui ira faire les courses pour elle et s'occupera des enfants. Passionnée par l'origine des rites samaritains, Sharlen s'interroge sur la signification de cette période dite de niddah :

Sharlen – (...) C'est une façon d'organiser le monde dans les sociétés anciennes. De contrôler tout ce qui est autour de vous. De la même façon que tu n'utilises pas les instruments de la cuisine dans la salle de bain car ils appartiennent à la cuisine. C'est la même chose avec le sang menstruel, il y a une certaine place et- On ne touche pas à l'ordre des choses. Les gens ne peuvent pas prier s'ils sont impurs, tant dans l'hindouisme que chez les Samaritains et, à mon avis, chez les juifs aussi.

Miriam – Oui chez les juifs mais ça a changé. Vous savez, quand j'ai donné naissance à Efrat, je suis allée à l'hôpital à côté de Bnei Brak³⁴². Dans ma chambre, l'une des femmes était une juive très religieuse. Son mari est venu lui rendre visite et il ne l'a jamais touchée ou ne s'est jamais assis sur son lit. Comme Benny, il s'est juste tenu près du lit et lui a parlé de lui – exactement comme Benny. Elle n'a pas remarqué que Benny faisait cela mais moi j'ai remarqué son mari, alors après je lui ai demandé si elle respectait les règles d'impureté, elle a dit « bien sûr, je suis religieuse ». Donc, certains juifs religieux respectent cette règle, pas de manière aussi stricte que nous mais quand même. Je ne savais pas du tout ça avant la naissance d'Efrat. Je ne dirais pas que c'est rassurant de ne pas se sentir seule mais- Enfin dans tous les cas, c'est un moment horrible à vivre.

Fanny – ça a été très dur pour toi ?

Miriam – Tu ne peux pas t'imaginer. Lorsque mon premier enfant est né, je me suis dit « qu'ai-je fait ? Pourquoi suis-je devenue Samaritaine ? » Pour la

³⁴² Ville située en banlieue de Tel-Aviv et très fortement peuplée par des juifs Ultra-orthodoxes.

première fois, j'ai eu des regrets. Pour les autres enfants, c'était aussi très dur mais au moins j'étais prévenue.

À Holon, septembre 2009

En revanche, les femmes sont autorisées à poursuivre leurs activités (aller au travail, voir des ami(e)s, etc) dans les sociétés israélienne et palestinienne puisque ces règles s'appliquent uniquement vis-à-vis des membres de la communauté. Lorsque je posais des questions au sujet des femmes non-Samaritaines avec lesquelles les Samaritains entrent en interaction dans la vie quotidienne (leurs collègues de travail, leurs clientes, dans les transports en commun, etc), on me répondait :

« Que peut-on faire ([h] ma la'asôt)? Aujourd'hui, nous vivons dans cette société, en Israël, et nous avons des contacts avec tout le monde, au travail, à l'école. On peut essayer de faire attention... Ce que je veux dire c'est que nous faisons attention, mais qu'on ne peut rien y changer. Écoute, nous ne sommes pas responsables de ce que nous ne savons pas. Si une femme n'est pas « propre » ([h]nekyah) mais que je ne suis pas au courant, que puis-je faire ? ».

Par le maintien de certaines règles dans le quartier et l'assouplissement de celles-ci en dehors, les Samaritains tracent les limites de l'entre-soi et structurent symboliquement leurs différents espaces de vie.

2.1.4. Les limites du quartier

Face au processus d'acculturation auquel ils sont soumis en tant que groupe minoritaire, c'est à travers leur lieu d'habitation – le quartier – que la communauté parvient à préserver son identité, fragilisée en raison de la proximité culturelle avec le judaïsme et le nombre réduit de ses membres. L'espace du quartier permet de conserver les piliers fondamentaux du culte, par la présence d'un boucher *kashêr* et de prêtres samaritains, d'une synagogue tournée vers le mont Garizim ainsi que par le regard, la surveillance des uns sur la conduite des autres. Il serait jugé intolérable par exemple qu'un membre décide de passer le Shabbât en dehors des limites du quartier (hormis si c'est sur le mont Garizim). C'est à travers un travail de réagencement permanent que les Samaritains peuvent concilier une

pratique stricte du culte à un mode de vie moderne et une présence relativement discrète dans la société israélienne afin de ne pas apparaître comme un groupe marginalisé. On perçoit d'ailleurs la volonté de gommer certains marqueurs identitaires lorsqu'ils se trouvent à l'extérieur de l'espace communautaire, en utilisant une terminologie propre au judaïsme ou en adaptant certaines pratiques religieuses. Cet ajustement constitue une valeur essentielle qui, selon Roey, les différencie des Juifs ultra-orthodoxes avec lesquels ils n'apprécient pas d'être comparés.

« Comme eux, nous avons une pratique stricte du culte. Mais à l'inverse d'eux nous vivons dans le monde moderne, nous avons des téléphones portables, des ordinateurs, internet. On fait des études longues. Nos femmes travaillent, choisissent leur époux, etc. Alors qu'eux, ils vivent dans le passé ».

Ces critiques proférées à l'égard des Juifs orthodoxes sont d'autant plus fortes que ces derniers renient en bloc l'appartenance des Samaritains aux *bene Yisrâ'el* (« fils d'Israël ») de même que leur légitimité à être Israéliens. Depuis quelques années les rues adjacentes au quartier (celles de Neveh Arazim et Neot Yehûdit) sont de plus en plus peuplées de familles juives orthodoxes avec lesquelles les Samaritains entretiennent des relations très tendues. Au moment des fêtes religieuses, en particulier *Pûrîm* qui n'existe pas dans le Samaritanisme, le quartier samaritain est assailli et vandalisé par des bandes de jeunes *haredim*³⁴³. Ces derniers, généralement sous l'emprise de l'alcool³⁴⁴, profèrent insultes et menaces, jettent des pétards sur les maisons samaritaines, rayent les voitures, etc. Lors de la fête de *Pûrîm* en 2013, les heurts furent particulièrement violents : les groupes de Juifs orthodoxes s'écriaient en cœur « *Sho'ah le-Shômrônîm* » (« holocauste pour les Samaritains ») et « *nekhîs etkhem le-get'ôt* » (« plaçons-les dans des ghettos »). Des maisons ont été détériorées et il y eut même des personnes blessées, dont une femme samaritaine enceinte touchée à la jambe par des jets de pierres. De surcroît, la police serait intervenue tardivement malgré les appels des Samaritains, et de ce fait, n'a pas été en mesure d'identifier des suspects³⁴⁵. En 2015, Iyal

³⁴³ Dits « Craignants-Dieu », les *haredim* sont des Juifs ultra-orthodoxes.

³⁴⁴ *Pûrîm* est une célébration particulièrement festive et populaire en Israël, même chez les non-pratiquants. Aujourd'hui, la fête ressemble fort à un carnaval ou à une nuit d'Halloween aux États-Unis. L'usage veut que l'on se déguise, mais aussi que l'on boive de l'alcool pour respecter la prescription talmudique : « boire jusqu'à ne plus pouvoir distinguer entre les mots "maudit soit Haman" et "béni soit Mordékhâï" » (Talmud Méguila 7b).

³⁴⁵ Kohên Hôfîf, « Biglal ha-'alimût : ha-mishtârâ tifgash 'im ha-Shômrônîm », *Ynet*, 07 mars 2013 et Benyâmîm sur le réseau social *Facebook*.

Kohên, un membre du comité de Holon met en garde contre le pouvoir grandissant des juifs religieux fanatiques dans le quartier de Neveh Aravim³⁴⁶. Les Samaritains ont d'ailleurs organisé une manifestation afin d'empêcher l'extension des Juifs orthodoxes au-delà des limites du quartier de Neveh Arazim³⁴⁷.

Depuis sa création en 1954, le quartier de Holon a permis aux Samaritains installés en Israël d'établir un lieu de sociabilisation intracommunautaire. L'espace périurbain s'inscrit d'ailleurs – avec la maison individuelle – par la recherche d'un certain entre-soi (Jaillet, 2004) pensé comme pré-requis à la perpétuation des traditions religieuses et des modalités d'identification. Loin d'être une enclave, l'intrication du quartier à la ville de Holon, elle-même située en proche banlieue de Tel-Aviv est un facteur d'insertion des Samaritains, en particulier des jeunes, dans la société israélienne. Toutes les étapes de socialisation que traversent les membres (à savoir l'école, l'université, l'armée, le monde professionnel) finissent par invisibiliser l'appartenance samaritaine, favorisant les mariages mixtes et l'accès à des postes haut-gradés (dans l'ingénierie ou dans le commerce). Si leur singularité passe globalement inaperçue dans la société israélienne, en revanche c'est dans le quartier que les Samaritains sont les plus susceptibles d'être violemment renvoyés à leur altérité, en raison des agressions perpétrées par leurs voisins juifs Ultra-orthodoxes.

De Holon à Kiryat Lûzah, les relations à autrui ne sont pas toujours apaisées dans un contexte où leur double citoyenneté fait souvent l'objet d'incompréhensions jusqu'à être rendue suspecte. La localité de Kiryat Lûzah apparaît comme un espace refuge où les critères d'identification collectifs ont moins d'enjeux, mais ici c'est son inscription dans un lieu-support de représentation et sa transformation en un espace résidentiel fermé et sécurisé qui pose d'autres questions. Colonie ? Village palestinien ? Partie de Naplouse ? Enclave proto-nationale ? La terminologie employée pour le qualifier change selon le locuteur, mais aussi et surtout, selon sa perception des Samaritains. C'est à ces questions que les prochains chapitres s'attacheront à répondre.

³⁴⁶ « Many persons in the nearby neighborhoods and in the Samaritan Neighborhood are not aware to the fact that soon their life will be unbearable to be not allowed to go out of their neighborhoods in Sabbats and festivals », *A.B. – The Samaritan News*, 27 mars 2015, Holon.

³⁴⁷ *A.B. – The Samaritan News*, 1190-1191, 29 mai 2015, Holon.

2.2. De Naplouse au mont Garizim. Habiter le lieu saint

2.2.1. La vie sur la montagne

La localité de Kiryat Lûzah est composée en tout et pour tout d'une rue principale. Celle-ci est entrecoupée de ruelles perpendiculaires conduisant à des lotissements formés de hautes maisons cossues³⁴⁸. Elle est prolongée d'une route qui, après avoir traversé le *checkpoint* israélien et sillonné le long de la montagne, conduit dans la ville de Naplouse.



Figure 25. Rue principale de Kiryat Lûzah (F. Urien-Lefranc)

360 samaritains habitent au village. Les maisons les plus proches du *checkpoint* appartiennent aux Samaritains palestiniens, celles qui en sont les plus éloignées aux Samaritains de Holon qui s'y rendent occasionnellement³⁴⁹. Quatre familles de confession musulmane résident également au village mais elles se mélangent relativement peu aux autres habitants. Leurs maisons, plus modestes que les habitations samaritaines, sont un peu excentrées, situées à proximité du *checkpoint*. Pour les Samaritains, cela ne fait aucun doute, Kiryat Lûzah est avant tout « leur » village. Certains ont des relations amicales ou professionnelles avec ces familles musulmanes, mais celles-ci n'appartiennent en aucun cas « au village ». D'ailleurs elles ne font pas partie du comité ([a] *lijnah*) qui représente les habitants. Les Samaritains du mont Garizim élisent effectivement un conseil doté d'un

³⁴⁸ Le village contient 220 maisons appartenant aux Samaritains.

³⁴⁹ Je rappelle que les Samaritains de Holon possèdent tous une maison sur le mont Garizim.

pouvoir décisionnel qui les représente auprès des administrations israéliennes (armée, gouvernement) et palestiniennes (municipalité naplousie, Autorité) ainsi qu'auprès des autres Samaritains de Holon. Kâhin et Altîf dominant la vie politique, sociale et religieuse du village ; en premier lieu, car leur nombre y est nettement plus important³⁵⁰ mais aussi en raison du statut social qu'ils ont acquis – en tant que famille sacerdotale pour les Kâhin et du fait de leur proximité avec la notabilité naplousie pour les Altîf (qui constitue, je rappelle, l'une des branches du clan Danfî).

Au tout début de ma première enquête, suite à son invitation, je me rends à nouveau chez Tûfîq Altîf. Sa maison est située dans le premier pâté de maison après l'entrée du village, au bout d'une ruelle que l'on prend à gauche de la rue principale (si l'on entre par le checkpoint). Tûfîq, son épouse ainsi que leur plus jeune fils, Abûd, occupent le rez-de-chaussée. Tandis que son fils aîné, sa belle-fille et leur enfant résident à l'étage supérieur. Je suis accueillie dans sa véranda. Il y fume un narguilé. La pièce donne sur une petite prairie dans laquelle pâturent des moutons.

Je le questionne sur l'organisation du village et ses habitants. Je sais que des familles musulmanes y résident également mais je ne parviens pas à situer leurs maisons. « C'est juste à côté, yallah, je t'y emmène ». À pied, nous nous rapprochons du checkpoint et nous éloignons un peu de la rue principale.

Tûfîq – Nous avons de bonnes relations, en général. En fait nous sommes complémentaires. Je veux dire par là qu'ils travaillent souvent pour la communauté, ils s'occupent des travaux qu'on ne peut pas faire ; certaines réparations, le nettoyage avant Pessah³⁵¹.

Fanny – J'ai remarqué que les Kâhin occupaient plutôt un pâté de maison, les Altîf un autre et ainsi de suite, comme si chaque clan ([h] mishpâhah) avait son propre quartier ?

Tûfîq – Non, non, nous sommes tous mélangés. Enfin c'est vrai que ceux qui habitent en Israël ont fait construire des maisons plus loin, à l'autre bout du village (Tûfîq me montre la direction du site archéologique). Ce sont surtout ceux

³⁵⁰ Selon les données de Monika Schreiber-Humer (2014), en 2013, Kâhin et Altîf représentaient 300 personnes sur 357 habitants à Kiryat Lûzah, soit 84,03% (ce pourcentage avait déjà augmenté de presque 2% depuis 2009, renforçant l'idée d'une plus forte inscription spatiale des clans).

³⁵¹ Cette idée exprimant la complémentarité de ces familles musulmanes avec les habitants samaritains sera formulée à plusieurs reprises, j'y reviendrai.

de Holon; Tsedâka, Marhîv, Yehôshû'a qui habitent là-bas. Il y a aussi le fait que les membres d'une même famille ([h] mishpâhah) aiment vivre à proximité les uns des autres. Quand un père fait construire une maison pour son fils, c'est normal qu'il essaye de choisir un emplacement près de chez lui. Tu as déjà été chez mon fils. Tu vois, il vit juste au-dessus de chez moi avec ma belle-fille. C'est ce qu'il y a de mieux pour une famille, vivre les uns à côté des autres, mais ce n'est pas toujours possible. Il n'y a pas toujours de place. Tu vois pour Abûd par exemple, je vais devoir construire une maison plus loin. Enfin, heureusement le village est petit. Ici nous ne serons jamais loin de nos enfants », s'exclame-t-il en riant.

Mont Garizim, septembre 2009

Abûd, le fils cadet de Tûfîq, âgé de trente ans éprouve des difficultés pour trouver une épouse. Il habite donc toujours dans la maison de ses parents, située au rez-de-chaussée de l'immeuble. Comme dans le reste de la société palestinienne, lorsqu'un couple se marie, la famille agrandit la maison selon le système virilocal en vigueur, c'est-à-dire dans la famille de l'époux. Cette règle n'est pas pratiquée de manière stricte, elle s'adapte au contexte économique (mariés à une Samaritaine de Holon, les hommes ont tendance à émigrer vers Israël où ils auront plus de chance de trouver un métier rémunérateur) et à l'espace de vie du village.

Le village tend ainsi à être organisé topographiquement selon les lignages patrilinéaires. Toutefois étant donné l'espace restreint et les problèmes rencontrés par les Samaritains pour étendre leurs habitations, cela n'est pas toujours possible. Comme à Holon, les revendications les plus insistantes exprimées par le comité samaritain concernent justement le manque de place. En 2011, lors de mon retour Tûfîq s'empresse de me montrer la maison qu'il a fait bâtir pour Abûd, presque à l'autre extrémité du village, en prévision d'un futur mariage. Encore en construction, elle promet d'être luxueuse. Dôtée de plusieurs étages, elle dispose d'une belle vue sur les montagnes palestiniennes d'un côté, et de l'autre sur des ruines archéologiques. « C'est bien qu'il y ait des ruines là, ainsi personne ne pourra rien construire à côté de sa maison, pour la vue ! ».

L'entrée de la synagogue (construite 1960) est située dans la rue principale. Ses murs d'enceinte présentent les figures symboliques des douze tribus d'Israël³⁵², sous lesquels sont

³⁵² La Genèse attribue un blason à chaque fils de Jacob dont sont issues les tribus israélites : le lion pour Yehûdah, le navire pour Zevûlon, le soleil et les étoiles pour Issakar, la balance pour Dan, le campement militaire pour Gad, l'arbre pour 'Asher, la biche pour Naftali, la gerbe de blé pour Yôssef,

gravés leurs appellations respectives en hébreu samaritain. On retrouve ces mêmes motifs couleur or sur les barreaux métalliques qui jouxtent la porte principale. Une seconde synagogue a ouvert ses portes en mars 2017.



Figure 26. Mur d'enceinte de la synagogue de Kyriat Lûzah (F. Urien-Lefranc)

Sur le chemin, on croise ensuite l'école³⁵³ et le Centre pour la paix qui fait également office d'accueil des visiteurs. L'espace du rituel jouxte le jardin d'enfant et le terrain de basket dont sont friands les jeunes Samaritains. En Palestine, l'équipe locale a même été sélectionnée en première division.

Deux routes partent de la rue principale du village, l'une rejoint le cimetière samaritain situé à une centaine de mètres du village. Elle conduit ensuite jusqu'à la colonie Har Brâkhâ. La seconde route relie un autre flanc de la montagne et prend fin à la base militaire israélienne qui surplombe Naplouse. Quotidiennement les militaires empruntent la rue du village en tank pour se déplacer de la base au *checkpoint*. Depuis mars 2012, celui-ci est ouvert et l'on peut le traverser sans présenter ses papiers d'identité. Il est néanmoins fermé

le loup pour Benyâmîm, la mandragore pour Re'ûven, la porte de Sichem pour Shim'ôn, le pectoral du grand prêtre orné de douze pierres précieuses pour Levi.

³⁵³ Les enfants fréquentent le jardin d'enfant, puis l'école maternelle du village de quatre à six ans (ces deux structures ont été créés dans les années 1990 et dépendent de l'Autorité palestinienne, avant d'intégrer les écoles palestiniennes de Naplouse.

annuellement aux Palestiniens à l'occasion de la Pâque samaritaine ou en fonction de la situation politique, parfois de façon totalement arbitraire. Il constitue une frontière réelle entre Naplouse et le sommet du mont Garizim.

En journée, à l'heure où les jeunes sont à l'école, le village paraît presque abandonné. Les visiteurs sont souvent interpellés par la quiétude qui y règne. Un article de *Rue 89* n'hésite pas à parler de « rues vides, ou presque, de petites maisons neuves sans jardin, on pourrait se croire dans une de ces fameuses villes fantômes victimes de la spéculation immobilière ». Seuls l'occupent les femmes (moins actives qu'à Holon), les très jeunes enfants (à la crèche et à l'école) et les personnes âgées. Cette tranquillité est quelque peu dissipée en soirée lorsque les enfants investissent la rue principale par leurs jeux. Des groupes d'adolescents, filles et garçons, discutent assis sur les bancs. Des hommes fument leur narguilé sur la terrasse du restaurant. Les femmes se déplacent d'une maison à l'autre, dans leurs familles ou chez leurs amies. De même, *yôm Shabbât*, le village est animé par les chants liturgiques des hommes, que l'on entend dès lors que l'on s'approche de la synagogue. Cet environnement paisible et confiné est particulièrement plébiscité par les Samaritains, qui le perçoivent comme un espace sécurisant. Pour cette raison, l'arrivée d'un très grand nombre de touristes, en particulier pendant la Pâque, est souvent vue négativement.

Quand je prendrai ma retraite, je m'installerai dans ma maison sur le mont Garizim. C'est un projet que je porte depuis très longtemps. Là-bas, l'été est tellement plus agréable qu'à Holon, l'air y est pur. C'est plus facile quand on vieillit. Je pourrai continuer à écrire au calme.

Benyâmîm Tsedâka, résident de Holon. Paris, août 2016.

La situation du lieu et son climat participent également de son attractivité auprès des Samaritains de Holon. Pendant la période estivale, le village est très apprécié « car l'air y est plus frais et plus pur qu'à Holon » en raison des basses températures liées à l'altitude (le sommet de la montagne est situé à 881 mètres au-dessus du niveau de la mer). L'hiver y est généralement froid et humide, avec d'occasionnelles tempêtes de neige. Celles-ci peuvent parfois causer des problèmes d'infrastructures dans le village et contraindre ses habitants à limiter leurs déplacements. En décembre 2013, la neige fut tellement importante (plus d'un mètre) que l'eau et l'électricité furent coupées pendant quelques jours. À l'appel des comités samaritains, l'Autorité palestinienne et l'armée israélienne intervinrent pour débloquer les routes et réparer les dégâts. Outre sa fraîcheur, la luxuriance de la montagne et sa vue imprenable sur « toute la région » sont également vantées. « Par beau temps, on peut apercevoir la mer Méditerranée », me disait-on souvent.

Les jeunes actifs du village travaillent généralement en Palestine et parfois en Israël. Certains, tels que les chauffeurs de taxi, sont à cheval entre les deux territoires. Le village constitue un espace de réunion vers lequel convergent tous les Samaritains en dépit de leurs distinctions (lieu de vie, convictions politiques, mode de vie, etc.), un vase clos où l'on gère les affaires de la communauté à l'abri des regards extérieurs. Les prêtres, très majoritaires à Kiryat Lûzah sont les garants de la sacralité du lieu. La montagne forme ainsi le « monde » sacré et profane des Samaritains, séparé des sociétés israélienne et palestinienne. Le nom donné au village par la communauté – « Kiryat Lûzah » – témoigne de leur volonté d'établir un lien avec la toponymie biblique (je renvoie au passage du songe de Yâ'qob dans lequel *Lûzah* est l'ancien nom du lieu d'apparition de Dieu, avant que Yâ'qob ne le rebaptise Bêt-'el). Lors de mes enquêtes, on m'expliquait que Lûzah signifiait « C'est Sa terre ». Ce nom fait également écho aux colonies juives qui possèdent souvent des appellations d'origine biblique.

2.2.2. La création de Kiryat Lûzah

En 1954 (alors que la Cisjordanie est annexée par la Jordanie), le roi Hussein³⁵⁴ avec qui les Samaritains (notamment les prêtres) entretenaient de bonnes relations, acheta les terres situées au sommet du mont Garizim et les leur donna gracieusement (Tsedâka, 2008). Ce lieu devint un *waqf* (« bien de mainmorte ») appartenant à la communauté. Pour les Samaritains de Naplouse, le roi Hussein de Jordanie incarnait une figure protectrice ; sa photo trônait d'ailleurs dans leur salon jusqu'à récemment.

Leur installation sur le mont Garizim s'est faite progressivement. Lors de ma première enquête de terrain, mes connaissances naplousies semblaient toutes persuadées que des Samaritains résidaient toujours dans le centre-ville. On me disait aussi qu'ils revenaient vivre dans leur ancienne demeure à Naplouse pour passer l'hiver, qui y est moins rigoureux que sur la montagne³⁵⁵. Mais j'avais parfois des difficultés à comprendre si on me parlait de membres convertis à l'islam ayant quitté la communauté. Pourtant, tous les témoignages des Samaritains concordent sur le fait que les derniers membres qui vivaient dans Naplouse l'ont quittée à la fin des années 1990.

³⁵⁴ Hussein ben Talal fut souverain du royaume hachémite de Jordanie de 1952 à 1999.

³⁵⁵ Ce fut en effet le cas jusque dans la moitié des années 1990.

Benyâmîm raconte la manière dont les Samaritains de Holon auraient influencé le gouvernement israélien afin qu'il mette en œuvre la construction du lieu de vie :

« En 1968, je me suis rendu à une conférence de Moshe Dayan, le ministre de la Défense, à l'Université hébraïque de Jérusalem, où j'étudiais. Il était venu répondre aux questions des étudiants. À cette époque j'avais vingt-quatre ans, c'était juste avant de rencontrer Miriam (son épouse), mais j'écrivais déjà des histoires d'amour dans des journaux. Le représentant des étudiants était un ami. Je lui ai demandé si je pouvais intervenir à cette conférence pour poser une question. Il m'a répondu « pourquoi pas ». À cet instant, il ne réalisait pas encore que j'en deviendrais la star ! Il y avait au moins 1000 étudiants. Je ne me souviens pas des questions des autres mais je me souviens très bien de ce que j'ai dit. Premièrement, je me suis présenté « Je suis Benyâmîm Tsedâka, membre de la véritable communauté israélite de la « West Bank » (dit-il en anglais). Maintenant nous sommes en février, cela fait presque neuf mois que la guerre est terminée et qu'avez-vous fait pour les Samaritains ? » Non, attends j'ai oublié de te dire : quand je me suis présenté j'ai dit : « Je suis Benyâmîm Tsedâka, de la 125ème génération dans la lignée d'Ephraïm de la communauté samaritaine ». Et là toute l'assemblée des étudiants s'est levée et a applaudi. Vraiment ! Et Dayan m'a regardé avec son seul œil, tu sais il était borgne, il était troublé par ma question. Et donc il m'a répondu, mais je ne me souviens plus du tout de ce qu'il m'a dit, j'étais tellement excité, j'avais vingt-quatre ans. Mais quand je suis rentré dans ma chambre au dortoir, mon colocataire m'a dit « Benny, on parle de toi à la radio ! C'est parce que tu as posé une question au sujet des Samaritains et le ministre de la Défense a dit qu'il ferait ce que tu lui as demandé ». Dans la nuit l'officier en charge des affaires religieuses de l'Administration civile a eu un appel de son chef qui avait lui-même reçu un appel de Moshe Dayan. Il avait dit que la première chose qu'il ferait le lendemain matin serait de mettre en place un plan pour aider les Samaritains. Il n'a pas dormi, il a préparé un plan toute la nuit. Et sa première action fut de donner de l'argent aux Samaritains pour qu'ils construisent des habitations sur le mont Garizim et dans le même temps, les Samaritains de Holon ont obtenu

des financements pour construire des maisons sur la montagne. En 1969, on a commencé à y séjourner. Il n'y avait plus de tentes. On n'y vivait que le temps de la Pâque. Ceux de Naplouse n'y ont emménagé que dans les années 1980. Quand quelques familles ont décidé de partir de Naplouse, ce n'était pas une décision collective. Mais cela a poussé d'autres familles à partir. Il y a la première colonie des environs, Brâkhâ, qui a été construite en 1982³⁵⁶. Les autorités israéliennes ont construit une route pour y accéder, ensuite ils l'ont prolongée jusqu'au village samaritain. C'était aussi destiné aux Samaritains de Holon, puisqu'ils ne pouvaient pas aller dans Naplouse pendant l'Intifada. Au fur et à mesure les Samaritains de Naplouse ont construit d'autres maisons ou bien des étages sur les maisons existantes.

Mais la première fois que j'ai dit au grand prêtre et aux autres mon idée que les Samaritains partent habiter sur la montagne, ils ont rigolé, ils ont dit que cela n'arriverait jamais. Non bien sûr qu'ils ne voulaient pas ! Personne n'aime le changement ! Partir de chez soi et tout, c'est compliqué, ils ne voulaient pas du tout. Ce fut très progressif. Mais la situation politique se détériorait et les maisons étaient déjà là sur la montagne alors... Évidemment c'était dur ! Tu sais, pendant la première intifada, même le grand prêtre a ramassé des pierres sur la route pour les lancer sur... Enfin... pour déstabiliser l'armée israélienne. Et les soldats sont même allés le voir chez lui. C'était une situation compliquée, ils devaient montrer des deux côtés qu'ils n'étaient pas des collaborateurs. Un jour, ils ont décidé que c'était trop et qu'ils feraient mieux de partir sur la montagne. C'est vrai qu'ils ont aussi été encouragés par ceux de Holon. Au début une famille est partie, puis deux, puis trois. Comme ça, petit à petit. La dernière famille à partir était celle de mon oncle, le frère de mon père, c'était en 1998 ».

Benyâmîm Tsedâka. Paris, octobre 2014

³⁵⁶ 2800 Dunams (2,8 km²) de terres cultivées ont été confisqués aux habitants du village palestinien de Burin par l'État israélien pour construire la colonie de Brâkhâ (*Jerusalem Post*, *Ha'aretz*, 18 october; *Al Fajr*, 22 october 1982, « Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories »). Actuellement, les habitants de Burin sont régulièrement la cible des colons de Brâkhâ (agressions, incendies d'oliveraies).

La décision de l'État israélien de bâtir des habitations destinées aux Samaritains sur le mont Garizim est à mettre en parallèle avec son projet d'implantation de colonies juives à l'intérieur des Territoires palestiniens. À la suite de la guerre des Six jours en 1967, les stratégies d'implantation israéliennes s'appuyaient sur le plan Allon³⁵⁷ qui visait à établir des zones-tampons entre les Territoires palestiniens annexés et les pays environnants, en particulier dans la vallée du Jourdain. Il s'agissait alors davantage de colonies militaires que de foyers de peuplement (Salenson, 2009). L'architecte Eyal Weizman explique que les stratégies israéliennes d'occupation ont évolué à partir de 1977, sous l'impulsion du Gush Emounim³⁵⁸. On est alors passé de colonies agricoles sur le modèle des moshav-s ou des kibboutz-s, généralement localisés le long des plaines côtières et des vallées fertiles à des colonies en hauteur (Weizman, 2007). Le choix des montagnes, outre l'avantage stratégique de dominer l'espace environnant, était aussi alimenté par l'image biblique des patriarches israélites vivant dans les montagnes de Judée-Samarie. Le sommet, représenté en tant que « berceau national », était perçu comme une « “régénération de l'âme” et comme l'aboutissement d'un “renouveau personnel et national” et imprégné par le caractère mystique des hauteurs » (Weizman, *op.cit.* : 89). Ce mouvement d'ascension est clairement institué comme plan stratégique d'occupation dès le second mandat du parti Likoud en 1981, à une époque où le gouvernement est influencé par l'idéologie du Gush Emounim. L'État israélien utilisa la loi ottomane sur la terre de 1858³⁵⁹ comme justification pour annexer, *de facto*, les collines palestiniennes. « Il restait environ 40% de la Cisjordanie sous forme de patchwork, de parcelles et d'îlots isolés entourant des sommets passés aux mains des Israéliens. La Cisjordanie se trouva ainsi divisée verticalement le long de son axe » (Segal et Weizman, 2004 : 82).

Si Kiryat Lûzah ne constitue pas une colonie, puisque ses habitants sont Palestiniens, il n'en a pas moins été construit sur le même modèle. La création d'un village destiné aux Samaritains avait en outre l'avantage d'accorder à Israël le contrôle d'une zone stratégique importante, le mont Garizim, surplombant la ville de Naplouse et le camp de réfugiés Balata. Une base militaire y sera d'ailleurs construite quelques années plus tard. Évidemment, ce projet d'implantation n'a pas été mis en place en consultation avec la municipalité naplousie, ayant comme inéluctable conséquence l'accroissement des tensions entre Samaritains et leurs

³⁵⁷ Du nom général Ygal Allon, alors vice-Premier ministre de l'État israélien.

³⁵⁸ Signifiant « Bloc de la foi », le *Gush Emounim* est une organisation politique et messianique qui prône l'établissement de colonies de peuplement juives en Cisjordanie. Au sujet des courants fondamentalistes juifs, se référer parmi d'autres, à Dieckhoff, 1999 ; Laithier, 2008, Enderlin, 2013.

³⁵⁹ Selon laquelle un individu peut devenir propriétaire de la terre s'il la cultive pendant dix ans.

concitoyens palestiniens. En 1974, lorsqu'ils commencèrent à résider dans leurs habitations lors des fêtes religieuses, la municipalité de Naplouse coupa l'eau et l'électricité (Schur, 1989 : 131).

Par la suite, les infrastructures du village ont été financées par des institutions étrangères telles que le Consulat américain de Jérusalem ou bien, en 1986, grâce à une aide du Vatican (à hauteur de 186 000 dollars), que les Samaritains justifient de différentes façons : il s'agirait d'un don rémunérant (« *a posteriori* » pourrait-on dire par euphémisme) l'aide de la Samaritaine à Jésus dans le Nouveau Testament ou bien ce serait une rétribution en raison des dommages causés lors de l'invasion des Croisés ayant provoqué des massacres de Samaritains.

Le déclenchement de la première intifada en 1987 fut à l'origine d'une vague de déplacements vers le mont Garizim. Selon plusieurs témoignages, cette décision intervint après un événement en particulier : en janvier 1989, une femme samaritaine qui travaillait dans la banque israélienne *Leumi* à Naplouse est gravement blessée par un cocktail Molotov. En conséquence, quelques-uns font le choix d'emménager dans leurs maisons construites sur le mont Garizim. Cet acte provoqua un virulent débat dans la petite communauté de Naplouse. La plupart des membres s'y opposa et souhaita rester dans la ville. Après tout, ils y sont nés ainsi que leurs ancêtres avant eux. Ils y ont leur emploi, leurs amis, leurs souvenirs. De plus, certains Samaritains, parmi ceux notamment qui prennent une part active à l'Intifada, craignent que cette décision ne fasse passer la communauté pour des collaborateurs. Des représailles s'ensuivirent en effet ; des manifestants mirent le feu aux maisons de quatre membres employés dans l'Administration civile israélienne, qui avaient refusé de quitter leur emploi. Yasser Arafat dut lui-même intervenir à la radio pour calmer la situation et appeler au respect des Samaritains car « ils sont nos frères »³⁶⁰.

2.2.3. Kiryat Lûzah, un village « entre-deux »

Il n'y a pas que des touristes, yani, « des internationaux » ([en anglais] « internationals ») qui vont à la Pâque, il y a aussi des gens d'ici ([a] min hân). Ils rendent visite à la minorité ([a] aqallîya) samaritaine pour la première fois de leur vie. Tu vois, ils habitent à Naplouse depuis leur naissance mais c'est la

³⁶⁰ Sur Radio-Baghdad. « Arafat : End killing of “collaborators” » in *The Jerusalem Post*, 10 août 1989, cité dans *le A.B Samaritan News*, 1990, Holon. Yasser Arafat offrit ensuite une compensation financière à ces quatre samaritains.

première fois qu'ils vont sur la montagne, même si elle se trouve elle aussi à Naplouse. C'est à cause du checkpoint qui autorise ou interdit le peuple de visiter les Samaritains. Les Samaritains sont nos voisins, ils vivent à Naplouse depuis des siècles, non non, depuis bien plus que des siècles ! Donc là on a réussi à avoir une autorisation pour y accéder. En plus, moi je vis sur la montagne, j'habite à un kilomètre des Samaritains mais je ne pouvais pas m'y rendre pendant vingt ans. Là-bas c'est ce qu'on appelle une zone C, moi je vis en zone A. Le haut de la montagne est affecté dans une zone et le bas dans une autre. Tu vois ce que je veux dire ? »

Ahmad, habitant de Naplouse travaillant à la municipalité. Naplouse, mai 2011

En 1995, dans le cadre de la division de la Cisjordanie en trois zones administratives, le petit village de Kiryat Lûzah et ses environs sont morcelés³⁶¹. Les ruines archéologiques 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. Une mention spéciale concerne les fêtes religieuses samaritaines ; la Pâque sera supervisée conjointement par l'armée israélienne et la police palestinienne. Les autres fêtes de pèlerinage (*Shavû'ôt* et *Sukkôt*) quant à elles, débiteront par le contrôle mixte palestinien et israélien et finiront par un contrôle exclusivement israélien³⁶². L'installation d'un *checkpoint* en 2001 pendant la seconde intifada entérine la séparation de Kyriat Lûzah de la ville de Naplouse et l'assigne *de facto* en zone sous contrôle israélien uniquement, bien qu'il soit toujours considéré comme partie intégrante de la municipalité naplousie par l'Autorité palestinienne³⁶³. Toutes ces transformations participent au processus d'« israélisation » des Samaritains et du territoire palestinien.

La particularité du village tient donc à cette situation d'entre-deux. L'octroi de la double citoyenneté – israélienne et palestinienne – dès 1995-96 ainsi que les reconfigurations territoriales de leur lieu de vie ont contribué à isoler les Samaritains du reste de la société palestinienne et ont « raffermi » leurs frontières identitaires. Palestiniens et Israéliens à la fois, ils représentent dans ce contexte un exemple unique de double citoyenneté qui leur impose un

³⁶¹ Au sujet de la division en zones A, B, C, se reporter à l'introduction générale.

³⁶² « Redivision of mount Gerizim following Oslo II », *A.B. Samaritan News*, 1995.

³⁶³ Pour cette dernière remarque, je m'appuie sur un entretien avec le responsable des relations publiques de la municipalité de Naplouse (le 12.04.2011).

positionnement délicat. Bien qu'ils en tirent de nombreux avantages, ils peinent à se départir de cette citoyenneté hybride, difficile à porter dans un territoire sous occupation.

Avec Khader et Katya, nous parlons des aides financières allouées à la fois par l'État israélien et par l'Autorité palestinienne aux infrastructures du village. Il me montre ses factures d'électricité et d'eau, l'une qu'il règle à une compagnie israélienne, l'autre à une compagnie palestinienne. L'incongruité de la situation le fait sourire.

Je lui demande ce qu'il pense de l'emplacement du village ([a] qarîa). Le perçoit-il en Israël ou en Palestine ? Au début, il ne répond pas vraiment à ma question, il me dit simplement : « Le village est sur le mont Garizim ». Mais Katya, son épouse, le reprend et elle lui demande de répondre plus précisément. « Dans aucun des deux, je pense. Le mont Garizim c'est le lieu des Samaritains, ni en Palestine ni en Israël, c'est entre les deux ».

Dans le salon des parents de Khader Altîf, mont Garizim. Avril 2011

En effet, les infrastructures du village sont autant financées par l'administration israélienne que par l'Autorité palestinienne. Les maisons ont été construites grâce à l'aide de l'État israélien mais le Centre pour la paix, l'école, le musée, les aires de jeux ont reçu des aides de l'Autorité palestinienne et de la Banque de Palestine³⁶⁴. De la même façon, l'eau est distribuée directement par la compagnie israélienne *Mekorot*³⁶⁵ ; par contre leur compagnie d'électricité, NEDCO (*North Electricity Distribution Company*) est palestinienne. Le système d'évacuation des eaux usées a fait l'objet d'un financement conjoint israélien et palestinien. Les prêtres du mont Garizim reçoivent un salaire du gouvernement israélien. Les retraités reçoivent une prestation « vieillesse » ([h] *qitsebbat ziqnâh*) d'Israël même lorsqu'ils étaient employés dans l'administration palestinienne³⁶⁶. Par exemple, Tûfîq Altîf qui était

³⁶⁴ Première banque de Palestine et deuxième employeur du secteur privé, elle finance régulièrement les actions patrimoniales portées par les Samaritains ainsi que les réaménagements du village.

³⁶⁵ Toutes les ressources en eau des Territoires palestiniens sont gérées par la compagnie israélienne *Mekorot*, mais les Palestiniens sont fournis par une compagnie publique intermédiaire, PWA (Palestinian Water Authority, fondée en 1995).

³⁶⁶ La prestation « vieillesse » est une allocation versée par l'Assurance nationale israélienne ([h] « *Bitûah le'ûmî* ») à partir de 67 ans pour les hommes nés après 1952 et 62 ans pour les femmes nées après 1953. La pension oscille entre 1531 NIS (env. 393 euros) à 3269 NIS (env. 843 euros) mensuel selon l'âge des bénéficiaires (elle est majorée de 5% par an dans la limite de 25%), sans compter les suppléments.

responsable du service des télécommunications en Palestine, m'assure preuves à l'appui recevoir sa pension de l'Assurance nationale israélienne ([h] « *Bítúah le'ûmî* »).

Ce partage entre fonds palestiniens et israéliens met en exergue la spécificité du petit village samaritain situé dans un entre-deux territorial. Il constitue une sorte d'enclave israélo-palestinienne sur les terres de Palestine. Pour autant, il ne représente pas une bulle isolée des sociétés voisines. Pour le caractériser, on peut utiliser la notion géographique d'« interface », proche de l'idée de « seuil », qui correspond à une « ligne de contact entre deux systèmes spatiaux, entre deux aires locales ou régionales, stipulant aussi entre eux, la communication et l'échange » (Carroue, Claval *et al.*, 2003 : 21). De plus, la situation de conflit qui l'enserme a des conséquences sur la vie de ses résidents.

La colonie Har Brâkhâ, que l'on peut apercevoir du village représente notamment une source de tensions entre les Samaritains et les juifs orthodoxes qui y habitent. Elle comporte des infrastructures notamment destinées aux Samaritains, tel qu'un service postal, un bureau de vote et un arrêt de bus, auxquels ils n'ont pas accès en raison de l'agressivité des colons (Schreiber Humer, 2009 : 38). Ils ont même été chassés des lieux en 1995, lors des élections générales (*idem*).

En 2002, lors de l'offensive appelée « Rempart »³⁶⁷ menée par le gouvernement israélien, le couvre-feu est imposé à Naplouse. Les Samaritains sont interdits de se rendre dans la ville pendant plusieurs semaines. Dans l'autre sens, les Palestiniens ne peuvent pas non plus traverser le *checkpoint*. Les entreprises publiques d'entretien et de propreté palestiniennes cessent d'intervenir dans le village et les déchets commencent à s'amonceler dans les rues. La végétation du cimetière, non entretenue, devient sauvage, empêchant toute personne d'y accéder. De surcroît, les chars militaires ont creusé des trous dans la rue principale à force de l'emprunter, la rendant impraticable aux autres véhicules. En juillet 2002, le mécontentement des Samaritains est tel qu'il donne lieu à une manifestation réunissant 200 personnes (sur 310 habitants dans le village) contre les forces de l'IDF. L'attroupement bloque le passage de trois chars jusqu'à ce que l'armée prenne en compte leurs revendications et répare les dommages³⁶⁸.

Informations disponibles sur le site officiel de l'Assurance nationale (en hébreu) : https://www.btl.gov.il/benefits/old_age/Pages/%D7%A9%D7%99%D7%A2%D7%95%D7%A8%D7%99%20%D7%94%D7%A7%D7%A6%D7%91%D7%94%20%D7%95%D7%9E%D7%95%D7%A2%D7%93%D7%9D.aspx

³⁶⁷ Cf. *supra*, p. 141.

³⁶⁸ *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*, août 2002.

Ces événements rappellent aux Samaritains que leur lieu de résidence prend la forme d'un îlot, certes rassurant mais dont le détachement des sociétés alentours comporte des risques. Îlot où le temps (mythique et quotidien) semble suspendu. Cette atmosphère contraste avec les dynamiques de flux de circulation accentuées par ces types d'enclaves discontinues qui caractérisent les Territoires palestiniens. À partir de la description du quotidien au *checkpoint*, l'homme politique et romancier palestinien israélien Azmi Bishara³⁶⁹ montre la façon dont les barrages militaires ont démantelé le paysage et s'introduisent dans la vie des Palestiniens comme un point de repère inébranlable qui scinde l'espace-temps en imposant immobilité et attente. « Le check-point dispose de l'espace et le divise en "avant le check-point" et "après le check-point". Quant au facteur temps, nul besoin de le diviser puisque le lieu l'a absorbé complètement. À n'importe quelle heure de la journée, on se trouve obligatoirement "avant" ou "après" le check-point et on habite toujours dans la même rue, dans un quartier situé "avant" ou après le check-point » (Bishara, 2004 : 22).

Les Samaritains possèdent la singularité d'être à la fois une minorité en Palestine, tout en appartenant à la société israélienne, représentant le groupe dominant, qui occupe le territoire. Ils expérimentent donc des relations de domination antagonistes selon l'endroit où ils se trouvent et les personnes avec lesquelles ils interagissent. Ces situations sont particulièrement exacerbées aux frontières (*checkpoint-s*, frontières nationales). C'est cette expérience du *checkpoint* au quotidien qui fera l'objet du prochain chapitre. Qu'induit-elle dans la vie quotidienne ? Quelles temporalités convoque-t-elle ? Par quelles manières contourner ces barrages ? Comme nous le rappellent Véronique Bontemps et Nicolas Puig (2014 : 8), les frontières ne forment pas que des zones à traverser, mais elles sont « aussi façonnées, "composées" par les pratiques de passage ainsi que par des processus individuels et collectifs d'identification, de différenciation, parfois de stigmatisation, liés aux dynamiques de circulation. »

³⁶⁹ Azmi Bishara a créé le parti Balad (hébreu pour *Brit Le'umit Demokratit*) et fut député à la Knesset de 1996 à 2007.

2.3. Circulez ! Régime de mobilité dans un « paysage flottant de frontières »³⁷⁰

2.3.1. Pratiques de l'espace, expériences temporelles

Je dois partir aujourd'hui pour Tel-Aviv afin de prendre l'avion qui me ramènera en France. Je me rends au village afin de faire mes au-revoir. Khader et son père me questionnent sur mon itinéraire. Je leur explique que généralement je prends un bus de Naplouse jusqu'à Ramallah. Je m'arrête à la gare routière et emprunte un taxi-service en direction de la porte de Damas à Jérusalem-Est. Celui-ci s'arrête au checkpoint de Qalandia que je traverse à pied et récupère à la sortie. Arrivée à Jérusalem, je parcours ensuite la vieille ville de Jérusalem jusqu'à un arrêt de bus situé à la porte de Jaffa, en direction de la Tahana Merkazit [h], la gare centrale, située à Jérusalem-Ouest. Enfin, je prends un bus (ou un sherût [h], le taxi collectif israélien) qui rejoindra Tel-Aviv. Ce trajet peut prendre plusieurs heures selon l'attente aux checkpoint-s (entre quatre à six heures environ).

Ils semblent très surpris : « mais pourquoi faire aussi compliqué ? Pourquoi ne prends-tu pas un bus à Ariel ? Pour toi, ce n'est pas un problème, tu peux aller où tu veux ». Je suis un peu réticente, je n'ai jamais été à Ariel, ni dans aucune colonie. Khader me conseille d'aller voir chez Wâssef, qui effectue des allers-retours réguliers. « Mais dépêche-toi, c'est bientôt Shabbât, il ne va pas tarder à partir ». Wâssef accepte de me déposer à Tel-Aviv, il doit y faire des courses, mais il est en effet très pressé car il souhaite être rentré en début d'après-midi. Je me dépêche d'aller chercher mes valises à Naplouse. À mon retour, Maya, la mère de Wâssef m'attend à la maison. « J'ai bien dit à Wâssef qu'il te conduise gratuitement hein ! c'est offert ». À bord de sa confortable voiture climatisée, nous écoutons de la musique pop moyen-orientale. Nous empruntons la nationale 5, la « route trans-samarie » ([h] kvîsh hotse shômron) qui passe par la colonie d'Ariel, puis le checkpoint de Kufr Qâssef. Celui-ci n'est pas

³⁷⁰ Selon l'expression employée par M. Agier (2014).

autorisé aux Palestiniens, excepté aux détenteurs de la BMC (Business Man Card). Le trajet est nettement plus rapide et plus fluide que celui que j'emprunte d'ordinaire. La route n'était pas encombrée et Wâssef roulait à bonne allure. Du village à Tel-Aviv, cela ne nous aura pris que trois quarts d'heure et nous ne serons pas arrêtés une seule fois dans notre mouvement.

Du mont Garizim à Tel-Aviv, novembre 2009



Figure 27. La route d'Ariel (Route 5)
(réalisation : F. Urien-Lefranc, fond de carte : *openstreetmap*)

En raison de leur double citoyenneté, les Samaritains ont un accès sans restriction aux deux territoires, israélien et palestinien. Ils sont très peu contrôlés aux *checkpoint-s*, les militaires ayant reçu l'ordre de faciliter leur passage au même titre que les autres Israéliens. Ils sont donc favorisés par rapport à des Palestiniens d'Israël qui bien qu'ayant la nationalité israélienne subissent un traitement différent de celui des Juifs israéliens et peuvent expérimenter des difficultés (fouilles, refoulement, etc). Si l'on reprend la grille d'analyse développée notamment par Cédric Parizot (2009), les Samaritains appartiennent donc à « l'hyper-espace » israélien, fluide et rapide. Cependant, de nombreux membres de la communauté travaillant à Naplouse, à Ramallah ou à Jénine font aussi l'expérience de l'encombrement des routes palestiniennes, des déviations de la circulation, des *checkpoint-s* à l'entrée des villes. Ainsi, lorsqu'ils se déplacent, les Samaritains traversent plusieurs espaces, l'un est rapide, c'est celui des Israéliens, l'autre est ralenti par des dispositifs de contrôle ; il s'agit de l'espace assigné aux Palestiniens. Les Samaritains ont la possibilité de choisir quel

espace/temps ils intègrent. Ils ont coutume de changer de voiture et donc, de plaque d'immatriculation selon leur destination³⁷¹.

Après 2000, les restrictions de mouvements des Palestiniens ont été accentuées par de nouveaux dispositifs de contrôle (*checkpoint-s* « volants » et fixes, tranchées, barrières routières, blocs de pierre etc.) que le gouvernement israélien ouvre et ferme au gré de la situation politique³⁷². De fait, les villes palestiniennes situées en zone A prennent la forme d'enclaves isolées les unes des autres, dont l'entrée nécessite un permis. Ces nouvelles infrastructures mises en place dans l'après-seconde intifada caractérisent la matérialisation de la politique de séparation. De surcroît, les colonies juives, généralement entourées d'une enceinte de protection, se sont rapidement développées. On en dénombre aujourd'hui 142 (y compris dans Jérusalem Est), au sein desquelles résident plus de 650 000 colons. La plupart d'entre elles ont été planifiées de sorte qu'elles cernent les localités palestiniennes et concourent à entraver la continuité territoriale. Des routes de contournement (*by-pass roads*) souvent interdites aux Palestiniens ou nécessitant un permis spécial, ont été construites pour les relier entre elles ainsi qu'aux grandes agglomérations israéliennes³⁷³. Représentant une surface d'environ soixante kilomètres³⁷⁴, elles fluidifient la circulation des colons et de l'armée tout en fragmentant les espaces palestiniens (Handel, 2009, Latte Abdallah, Parizot, 2011, 2017). De plus, elles donnent à leurs usagers l'illusion de ne jamais quitter le territoire israélien.

À partir de 2004, les dispositifs de contrôle se sont sophistiqués et ont été rendus moins visibles (Latte Abdallah, Parizot, 2017). Or, l'absence de frontières perceptibles favorise l'installation de colons – en augmentation permanente – pour des raisons économiques. Cette stratégie d'encerclement ([h] *keter*) débouche sur un mécanisme d'enfermement spatial de la population palestinienne, et tend à supprimer toute interaction entre les populations palestinienne et israélienne, notamment du fait de la mise en place de routes de contournement ou d'accès limités aux *checkpoint-s*. Le morcellement des Territoires

³⁷¹La ségrégation spatiale entre Palestiniens et Israéliens se fait au moyen des plaques d'immatriculation, alors que les voitures israéliennes ont des plaques jaunes, les véhicules privés palestiniens doivent porter des plaques de couleur blanche, les transports collectifs des plaques vertes, les véhicules gouvernementaux des plaques rouges.

³⁷² En décembre 2015, les Nations unies recensaient 543 obstacles, parmi lesquels 70 *checkpoint-s* permanents ; <http://www.ochaopt.org/content/2015-overview-movement-and-access-restrictions>.

³⁷³ Il s'agit souvent de tunnels ou de ponts routiers, E. Weizman parle à ce propos de colonisation en trois dimensions.

³⁷⁴ http://www.btselem.org/freedom_of_movement/checkpoints_and_forbidden_roads

palestiniens a donné lieu à un « feuilletage³⁷⁵ “d’espaces/temps anthropologiques” qui hiérarchise les groupes les uns par rapport aux autres » (Parizot, 2009 : 16). Les Israéliens, en bénéficiant à l’intérieur des Territoires palestiniens de routes réservées qui ne sont pas interrompues par des *checkpoint-s*, se trouvent dans un mouvement d’accélération. Ils perçoivent les dispositifs de contrôle uniquement comme de la « pollution temporelle », qu’ils associent davantage à un péage d’autoroute, car leur traversée n’est pas « investie de sens ou d’émotions à la mesure des autres activités effectuées dans la journée » (*op.cit.* : 16). Cédric Parizot prend l’exemple de juifs israéliens circulant sur la route 443 et sur la route 1 raccordant Jérusalem à la Mer Morte : « Les personnes qui prennent ces axes donnent tellement peu d’importance à la présence des voitures et des piétons palestiniens, que lorsqu’on leur demande s’ils se sont déjà rendus dans les Territoires palestiniens occupés, “*ha-shtakhim*”, ils répondent le plus souvent par la négative » (*ibid.*). Les représentations qu’ils attachent à l’espace tendent à oblitérer les frontières et à rendre les espaces israélo-palestiniens contigus et ininterrompus. Les citoyens palestiniens d’Israël³⁷⁶ sont, eux, ralentis dans leur trajectoire et continuent à voir le *checkpoint* comme un obstacle bien que leur circulation ait été facilitée depuis l’arrivée au pouvoir de Netanyahu (Parizot, *op.cit.* : 14-15). Alors que pour les Palestiniens, on l’a vu précédemment, les passages aux *checkpoint-s* sont vécus comme une étape cruciale de la journée. Ils sont associés de surcroît à un moment d’incertitude et même à un danger potentiel. Ces dispositifs rendent les déplacements longs, pénibles et humiliants.

L’entrée en Israël des Palestiniens a en outre été limitée par le système de permis ([a] *tasârîh*) attribué selon un profil sécuritaire et régulé par des quotas. Pour se déplacer, le point de contrôle exige des Palestiniens de présenter leur carte d’identité ([a] *bitâqat hawîyya*) sur laquelle figure leur origine géographique. Selon la ville dont ils sont originaires et selon certaines périodes (fêtes juives, situation politique, interdiction de passage en dessous d’un certain âge, etc) ils pourront être autorisés ou non à passer. L’aéroport Ben Gourion leur étant interdit, si les Palestiniens souhaitent rejoindre l’étranger, il leur faut passer par la Jordanie via le pont Allenby. Véronique Bontemps (2012, 2015) a mené des observations dans la zone d’attente de Jéricho ([a] *l’istirâha*), qui, à travers son fonctionnement spatio-temporel à

³⁷⁵ Parizot préfère parler de « feuilletage » qui souligne davantage les échelles différentielles des régimes temporels (des populations juives israéliennes, palestiniennes israéliennes, bédouines, palestiniennes) plutôt que d’« asymétrie » qui renvoie à une dimension essentiellement binaire.

³⁷⁶ Parizot prend l’exemple des Bédouins, groupe « ethnicisé » par l’administration israélienne. Or il aurait été intéressant d’analyser si à ce titre, ils ne bénéficient pas d’un traitement particulier lors des traversées des *checkpoint-s*, différent de celui réservé aux autres Palestiniens israéliens.

plusieurs vitesses, agit comme un dispositif de tri et de hiérarchisation des populations palestiniennes. En effet, les mesures de filtrage de la population palestinienne a aussi comme conséquence de créer une distinction entre ceux qui sont détenteurs d'un permis spécial et les autres qui font l'expérience d'une attente, souvent longue et incertaine. Demander un permis de passage peut prendre des semaines et déboucher sur un refus sans explications. Son attribution est en effet régie selon des critères « sécuritaires » pour le moins opaques (âge, situation matrimoniale, casier judiciaire, sexe).

Je suis chez Ya'qûb Kâhin, le directeur de l'association al-Astûra al-Sâmiriyya dont l'objectif est de promouvoir l'identité samaritaine en Palestine. Il me parle des jeunes de l'association et de leur rapport à l'espace alentour. « Les jeunes n'ont aucun lien avec les colonies. Quelquefois ils y vont quand même s'ils ont besoin d'acheter des choses. Mais nous ne leur (les colons) disons jamais bonjour, nous ne parlons pas avec eux car nous ne les connaissons pas ». Je lui réponds que les Samaritains vont pourtant régulièrement à Ariel³⁷⁷ : « Oui, Ariel... Nous y allons. C'est vrai qu'Ariel est une colonie, mais les gens qui y habitent ne sont pas des religieux. Ils viennent de Russie ou de pays de l'ex-bloc soviétique. Ils résident là parce qu'ils sont pauvres³⁷⁸. Ce n'est pas comme Brâkhâ, c'est complètement différent. Nous n'avons pas de relations avec ses habitants, sauf si j'ai besoin d'acheter quelque chose là-bas ». Je lui demande s'il se rend souvent à Holon : « J'y étais aujourd'hui ! On y va pour dire bonjour, prendre des nouvelles. Ma sœur y habite, tu vois le genre de relations que j'y ai. Il n'y a pas vraiment de différences entre les Samaritains de Holon et nous. Nos maisons sont plus grandes, ici nous parlons arabe et eux parlent hébreu, mais quelquefois, même là-bas les personnes plus âgées parlent arabe entre elles. Et ici les femmes qui arrivent de Holon [par le mariage] parlent hébreu entre elles. Tu sais, quand même, Holon n'est pas comme Naplouse, c'est un autre pays ([h] medinah), un autre monde ([h]'olam)». La cousine de Ya'qûb entre dans la pièce. Farah Kâhin est une jeune étudiante en anglais à l'université Al-Najah de Naplouse.

³⁷⁷ Ariel est l'une des plus grandes colonies israéliennes en Cisjordanie (elle compte plus de 20.000 habitants). Elle est située à une vingtaine de minutes du village samaritain.

³⁷⁸ Certaines colonies dites « de banlieue » offrent des logements bon marché. Leurs habitants y résident davantage pour des raisons économiques qu'idéologiques, bien qu'ils participent de fait passivement à la colonisation (Salenson, *op.cit.*).

Je lui demande si elle a l'intention de vivre un jour dans un pays anglophone : « Non jamais. Non je resterai sur le mont Garizim. C'est notre montagne sacrée, elle fait partie de mon cœur, je ne peux pas la quitter. Et puis, j'aime Naplouse, mes parents y habitaient encore lorsque je suis née ». Je lui demande si elle se déplace souvent vers Holon : « Oui, ma tante y habite, mes cousins aussi. Ça m'arrive aussi d'aller à Tel-Aviv avec des amis samaritains, on va pique-niquer sur la plage. Et puis c'est très court pour y aller, d'ici à Ariel on met vingt minutes, on rejoint ensuite très vite Tel-Aviv ».

Mont Garizim, chez Ya'qûb Kâhin. Octobre 2009

Les Samaritains se déplacent très souvent entre les Territoires palestiniens et Israël, notamment lors des célébrations religieuses ou plus simplement, pour rendre visite à des proches. Ces déplacements sont d'autant plus fréquents que la sensation de changer de territoire est réduite. Depuis que les Samaritains du mont Garizim bénéficient de la nationalité israélienne, leurs contacts avec ceux de Holon se sont consolidés, notamment parce que, où qu'ils se trouvent, ils n'hésitent plus à rejoindre l'autre partie de la communauté alors que ces déplacements pouvaient s'avérer beaucoup plus difficiles il y a quelques années. À ce titre, elle est souvent l'objet de stratégies de contournement et de transgression. Face aux *checkpoint*-s israéliens, il est souvent nécessaire de trouver d'autres possibilités qui assurent le passage. Faire appel aux Samaritains s'avère être l'une des options possibles.

2.3.2. Des passeurs

Les réglementations et contraintes importantes imposées par Israël sur le transport de marchandises palestiniennes se sont nettement accentuées à partir de 1987 (blocus, permis, etc). Ces mesures ont ensuite été pérennisées par le processus d'Oslo. « Le durcissement sécuritaire « à la frontière » et les différentiels qu'il génère ont favorisé un renforcement des trafics informels » (Parizot, Natsheh, *op.cit.* : 154). L'émergence de ces activités informelles dans la communauté samaritaine est surtout apparue dans le contexte de la seconde intifada et du blocus des Territoires palestiniens, à un moment où les travailleurs palestiniens désirant entrer en Israël subissent un contrôle drastique et sont remplacés par une main-d'œuvre

étrangère (pour une large part asiatique)³⁷⁹. Lors de « l'Opération Rempart » en 2002, les Samaritains étaient quasiment les seuls en capacité de prendre en charge les acheminements et les approvisionnements à Naplouse.

Aujourd'hui encore, les exportateurs palestiniens sont largement freinés dans leurs activités par les dispositifs sécuritaires israéliens et notamment par le système du *back-to-back*³⁸⁰. De plus les Palestiniens, même munis d'un permis spécial, peuvent ne pas être autorisés à passer la frontière. Dans ce contexte, faire appel à un intermédiaire muni de papiers d'identité israéliens apparaît comme une solution bien plus avantageuse en terme de temps. Arnaud Garcette explique par exemple que les Palestiniens israéliens « jouent un rôle prépondérant dans le transit de l'huile depuis les moulins palestiniens vers ou via les marchés israéliens, en dehors de tout système de comptabilité ou de traçabilité israélien comme palestinien » (2015 : 149). C'est aussi le cas des Bédouins à partir de la fin des années 1990 jusqu'à la seconde intifada (Parizot, 2017 : 117-118). La procédure mise en place par Israël conforte ce jeu de réseaux dans la mesure où elle implique que les ouvriers palestiniens fassent appel à un employeur de nationalité israélienne comme intermédiaire dans la délivrance d'un permis de passage. En mobilisant leur statut juridique double et leurs relations en Israël, les Samaritains peuvent aisément endosser cette position de médiateurs ou de passeurs de marchandise dans le cadre d'une économie informelle. De surcroît, ils jouissent d'une position privilégiée du fait de leurs attaches socio-professionnelles dans la ville de Naplouse, où de nombreux individus sont fichés par l'Administration israélienne. Un article du journal Haaretz illustre ces pratiques de médiations informelles :

« Le checkpoint connu par les Forces de défense israéliennes sous le nom de "checkpoint samaritain", à l'extrémité ouest du mont Garizim, grouillait de vie à midi vendredi dernier. Le checkpoint est un demi-frère du checkpoint de Huwwara, l'entrée principale de 200 000 habitants de Naplouse. Huwwara présente les scènes habituelles de piétons attendant d'être contrôlés et de camions déchargeant des marchandises sur des camions palestiniens. Le mont Garizim simplifie les choses. Le "checkpoint samaritain" est également un point d'entrée à Naplouse, mais exclusivement réservé aux membres de la communauté

³⁷⁹ Le recrutement d'une main-d'œuvre étrangère apparaît déjà dès le milieu des années 1990 et l'échec du processus d'Oslo.

³⁸⁰ Procédure qui impose que les marchandises soient déchargées des camions aux points de contrôle commerciaux à l'entrée et à la sortie de la Cisjordanie. La cargaison doit être ensuite transférée vers un camion israélien. Ce processus peut prendre plusieurs heures et a comme conséquence de ralentir toute l'économie palestinienne (Paltrade, 2009 ; Parizot, 2011).

samaritaine, dont la vie économique, sociale et éducative est entremêlée à celle de Naplouse et d'Israël. Les soldats du minuscule checkpoint, qui connaissent bien la plupart des 360 résidents, restent vigilants. Un commerçant samaritain a traversé le poste de contrôle trois fois en une heure. "J'ai l'intention de transférer une partie de l'industrie de la tehina de Naplouse au mont Garizim et j'ai beaucoup de réunions", explique-t-il.

Un autre Samaritain fait sortir une domestique sri-lankaise de Naplouse de sa voiture. Il la conduit à Ramallah dans une riche famille palestinienne qui possède des villas dans les deux villes. Les soldats examinent les papiers de la jeune femme et lui interdisent de passer car son passeport a expiré. Le Samaritain fait la grimace et s'en va, ayant perdu une belle commission.

Un dignitaire local jette un regard inquiet à sa montre. Un membre de sa famille a été envoyé au carrefour d'Ariel pour rencontrer un marchand de Tel-Aviv qui doit lui donner une grosse somme d'argent – le paiement d'un atelier de confection de jeans à Naplouse qui remplit les commandes de maisons de mode à Tel-Aviv. Tous ceux-là – l'industriel de la tehina, le chauffeur de la femme de chambre et le coursier – s'évitent, ainsi que les hommes d'affaires de Naplouse, les tracas liés au passage du checkpoint de Huwwara.

Les aînés samaritains estiment qu'une quarantaine de Samaritains se sont lancés dans le commerce de la livraison ces dernières années. Ils profitent de leur position unique – la permission de détenir des papiers d'identité israéliens et palestiniens ; hébreu et arabe courants ; connexions à Naplouse et dans le centre d'Israël ; et surtout, leur monopole d'entrée et de sortie à Naplouse même pendant les couvre-feux (...).

Matzliach Cohen était employé de banque à Jérusalem-Est jusqu'à ce que l'Intifada le laisse au chômage. "J'ai acheté une camionnette et j'ai commencé à travailler dans les livraisons. Aujourd'hui, par exemple, je transporte des chaussures d'un fabricant de Naplouse à un grossiste de Nazareth. J'aide un marchand de Naplouse, je gagne de l'argent et je me sens comme un pont (« bridge ») entre Palestiniens et Israéliens" ». ³⁸¹

³⁸¹ David Ratner, « Good Samaritans now deliver to Nablus », *Haaretz*, 29 novembre 2004 [je traduis de l'anglais].

Cette capacité à se mouvoir librement de part et d'autre de la ligne verte – leur permettant ainsi d'emprunter les grands axes routiers sans chercher des chemins de contournement – constitue le levier financier le plus important pour la communauté. En effet, à partir des années 2000, de nombreux membres se sont investis dans cette « nouvelle économie de la séparation » (Parizot, Natsheh, *op.cit.* : 154), en devenant passeurs, convoyeurs ou chauffeurs. L'article précité donne un éventail des services pratiqués par certains membres et renseigne sur l'ampleur du phénomène. Ceux-ci peuvent concerner des convois de marchandises qui relient les villes palestiniennes à des agglomérations israéliennes où résident de fortes populations de Palestiniens israéliens, comme Nazareth, et permettre ainsi aux entrepreneurs palestiniens de poursuivre leur activité commerciale en dépit du régime d'occupation. Ces arrangements permettent d'oblitérer les frontières et de contourner le système mis en place par Israël à condition de payer un prix conséquent. Il est donc essentiellement réservé à une catégorie de Palestiniens plutôt aisés (commerçants, notables...).

L'idée véhiculée dans l'article, selon laquelle les passeurs samaritains seraient des médiateurs entre deux territoires en conflit, « *un pont entre Israéliens et Palestiniens* » est une présentation de soi souvent reprise, notamment devant les médias et les touristes étrangers³⁸². Elle cache toutefois une réalité économique bien connue de tous les Naplousis : les Samaritains demandent d'importantes sommes d'argent en échange de cette médiation. Dans la plupart des cas, il n'est pas question de parler d'entraide puisque les intermédiaires tirent largement profit de la situation de blocus. L'intervention des Samaritains s'inscrit davantage dans le système très répandu au Moyen-Orient de *wasta* (qui peut signifier à la fois « intercession », « influence sociale », mais aussi « piston », voir « corruption »). En effet, en Cisjordanie il peut s'avérer profitable de compter des membres de la communauté au sein de son réseau de connaissances, car ceux-ci peuvent être sollicités pour jouer le rôle d'intermédiaires avec l'armée israélienne, moyennant finance. Rendre visite aux Samaritains est une pratique de politesse qu'il convient d'entretenir et dont il est possible de tirer des bénéfices. Ainsi la situation d'entre-deux dans laquelle ils se trouvent renforce encore davantage leur prestige social dans la société naplousie et représente pour eux un marché lucratif non négligeable.

³⁸² Un chapitre est consacré à ce sujet, cf. Partie IV, pp. 450-465.

Ya'qûb Kâhin m'explique que les Samaritains ne se définissent pas comme chauffeurs de taxi : « la plupart des jeunes travaillent dans le transport. Ils ne sont pas chauffeurs de taxi mais ils conduisent les personnes de Tel-Aviv, Haïfa, Naplouse, là où ils le désirent ». Devant mon regard interrogateur, il continue : « Ils ne s'appellent pas des "taxis" mais en réalité ils le sont, c'est juste qu'ils gagnent beaucoup plus d'argent. Ils ont commencé à travailler dans ce domaine depuis la seconde Intifada, les arabes ne pouvaient pas aller en Israël et les Israéliens ne pouvaient pas entrer dans Naplouse. Seuls les Samaritains pouvaient aller partout », me dit-il fièrement. « Ces jeunes, ils ont souvent deux voitures, l'une possède une plaque d'immatriculation blanche palestinienne, l'autre une plaque jaune comme les israéliens. Avant de passer d'un lieu à un autre, ils viennent dans le village et ils changent de voiture. Par exemple, si quelqu'un le demande, ils vont le chercher à Naplouse, soit s'ils pensent que c'est ok, ils le ramènent ici et ensuite rejoignent facilement Tel-Aviv ou le nord, Haïfa, Nazareth. Ça c'est une solution. Mais désormais la plupart évitent de revenir au village, ce n'est pas très bon. Pour nous... Bon tu comprends ! Maintenant ils peuvent partir directement de Naplouse ou même se rejoindre sur la route. Tout dépend des arrangements. Ça c'est pour des personnes mais évidemment si c'est juste des choses, du matériel, c'est beaucoup plus facile ».

Mont Garizim, octobre 2009

Véronique Bontemps (2012) apporte un témoignage complémentaire à travers le personnage d'Harûn, le fils de Sallûm Kâhin dont j'ai parlé plus tôt. Harûn possède une place privilégiée au sein des « habitués » présents autour d'Amîn Tuqân, le directeur de la savonnerie Tûqân de Naplouse. À diverses reprises, la liberté de circulation d'Harûn est utilisée comme une ressource facilitant les affaires commerciales. Il apporte ainsi d'Israël des cageots en bois – dans lesquels sont placés les savons afin d'être exportés – car ils y sont vendus moins cher. Son rôle devint essentiel au moment de la longue convalescence d'Amîn Tuqân dans une clinique israélienne puis dans un hôtel, tous deux situés à Hertzliyya, en Israël. « Fréquenter les Samaritains avait pour Amîn un intérêt bien moins symbolique et beaucoup plus pratique : profitant de leur capacité de mobilité, ainsi que de la relative facilité avec laquelle (en tant que grand commerçant) il pouvait obtenir un permis pour aller en

Israël, Amîn se rendait régulièrement avec Harûn sur le front de mer à Hertzliyya, afin de se régaler de crevettes et de poisson frit, ce qui permettait ensuite de nourrir (si l'on peut dire) les discussions des séances. Après la première attaque d'Amîn en 2006, et son installation dans un hôtel à Hertzliyya pour sa convalescence, Harûn allait le voir tous les jours pour lui faire signer les papiers de la banque et du *hadaf*³⁸³ » (Bontemps, 2009 : 301). Harûn, en raison de sa capacité à circuler librement avait donc été employé par l'entreprise afin de se déplacer quotidiennement vers la ville israélienne de Hertzliyya au nord de Tel-Aviv. Prenant la fonction de messenger, il faisait partie du dispositif permettant à Amîn de poursuivre ses affaires malgré la distance géographique et les obstacles qui le séparaient de Naplouse. Dans sa voiture, Harûn transportait régulièrement Diana, une employée d'Amîn. Son permis (*tasrih*) ne lui permettait normalement pas de traverser le *checkpoint* de Kufr Qâsem, néanmoins comme il s'agit d'une route fréquentée presque exclusivement par des Israéliens, les voitures y sont rarement contrôlées (Bontemps, *op. cit.* : 502-503). Les services proposés par les convoyeurs Samaritains peuvent concerner aussi bien le transit de marchandises que de personnes. Il s'agit de services informels, généralement officieux, et même parfois illégaux.

Les activités illégales

La contrebande de produits du quotidien (alimentation, produits hygiéniques, tabac, vêtements...) comme les reventes de voitures volées sont des phénomènes répandus dans les Territoires palestiniens. Les questions de sécurité ayant été placées au premier chef, la coordination entre Autorités palestinienne et israélienne pour gérer ces trafics a longtemps été défaillante. Le commerce de voitures volées était monnaie courante en Cisjordanie, et particulièrement à Naplouse jusqu'en 2007. Les Samaritains apparaissaient comme l'une des options les plus sûres pour l'acheminement de ces voitures, comme l'évoque cet article de Benjamin Barthe qui décrit la ville comme « "le" supermarché à ciel ouvert de la voiture quasi neuve à tout petit prix » : « Pour les débutants, il existe d'autres filières moins périlleuses. Certains véhicules, notamment les *mashtubé*³⁸⁴, sont introduits par des

³⁸³ Il s'agit d'une société d'investissement (*Target for Investment and Securities*) qui gère les actions des entreprises naplousies cotées en bourse (Bontemps, 2009 : 35).

³⁸⁴ Les *mashtubá*-s [a] sont de vieilles voitures revendues pour une bouchée de pain aux Palestiniens.

Samaritains, membres d'une petite communauté apparentée au judaïsme et implantée en lisière de Naplouse »³⁸⁵.

Cette capacité à se mouvoir a aussi occasionnellement été utilisée pour faire passer clandestinement des armes, des explosifs ou des hommes armés. En 2003, Karîm Ashkhâk Kâhin, un jeune samaritain du village de Kiryat Lûzah âgé de vingt ans est condamné pour complicité après avoir tenté de transporter un kamikaze vers Jérusalem. En 2004, Nader Tsedâka, entré dans les rangs du FPLP (*Front Populaire de Libération de la Palestine*) dont il devient un des leaders de la branche armée à Naplouse³⁸⁶, est accusé d'avoir été impliqué dans la planification de plusieurs attentats-suicides en 2003³⁸⁷. L'un d'entre eux eut lieu au *checkpoint* du village, tuant deux soldats et faisant trois blessés³⁸⁸. Arrêté par l'armée israélienne, il reçoit six condamnations à perpétuité pour participation à la mise en œuvre d'attentats et acheminement d'explosifs, soit une peine édifiante de cent cinquante années d'emprisonnement. Cet évènement marqua les consciences samaritaines et le sujet, toujours tabou, est douloureusement évoqué. La famille de Nader réside sur le mont Garizim et ses parents lui rendent visite régulièrement dans sa prison située à Beer Sheva³⁸⁹. La condamnation extrêmement sévère dont il écopa ne lui laisse quasiment aucun espoir de pouvoir bénéficier d'une réduction de peine ou d'un échange de prisonniers. Comme mes interlocuteurs de Kiryat Lûzah me le confiaient, on peut penser que cette condamnation visait à dissuader un potentiel ralliement des Samaritains à la résistance palestinienne, ce qui, on l'a vu, représenterait un certain nombre de risques au regard de leur liberté de circulation des deux côtés de la ligne verte.

2.3.3. Le « *checkpoint* des Samaritains » en 2011

Le *checkpoint*, installé en 2001 (ouvert en 2012), est appelé en arabe *hâjez al-Sumarâ* (« le *checkpoint* des Samaritains ») ou *hâjez el-Tur* (*Tur* est l'appellation arabe du mont Garizim), et en hébreu *hessem* ou *mahsôm ha-Shômrônîm* (littéralement le « blocage » ou

³⁸⁵ Benjamin Barthe, « Les voleurs de Naplouse », *le Monde*, le 13 mars 2007.

³⁸⁶ Al'ïssa Oussama, « Qessa "sâmri sharîr" 'akhtâr al-muqâwama », *al-Akhbâr*, le 21 juillet 2010 [arabe] ; <http://www.al-akhbar.com/node/47981>.

³⁸⁷ Weiss Efrat, Grindberg Hanan, « Ha-Qass'am magîa' la-gadâ : Tsahal hâshaf helqî raqetôt be-Shkhem », *Ynet*, le 17 août 2004 [en hébreu] ; <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2964695,00.html>.

³⁸⁸ Rabîn 'Eitan, « Rav ha-mehablîm – Shômrônî », *NRG Ma'ariv*, le 23 novembre 2004 [en hébreu] ; <http://www.nrg.co.il/online/1/ART/825/913.html>

³⁸⁹ Il participa à une grève de la faim en 2012 avec d'autres prisonniers palestiniens. Voir : http://www.palwatch.org/pages/news_archive.aspx?doc_id=7089

bien la « barrière des samaritains »). Il ne s'agit pas d'une grosse structure à l'instar des *checkpoint*-s d'Huwara ou de Beit Hiba également situés à Naplouse, bien qu'il comporte tout de même un mirador.

À force de me voir venir tous les jours, les militaires me reconnaissent et au bout de quelques jours ils ne me demandent plus mon passeport. Ils sont rattachés à la base militaire qui se situe en contrebas du village. Les équipes tournent tous les quatre jours. Je dois donc régulièrement réexpliquer les raisons de mes allers-retours entre Naplouse et le village. Ils sont en général intrigués par mes recherches et me posent souvent des questions. Je leur explique que j'effectue un travail anthropologique sur les Samaritains pour mes études. Souvent, ils confondent anthropologie et archéologie et me demandent si je conduis des fouilles sur le site bordant du village. Lorsque je ne veux pas avoir à expliquer en quoi consiste l'anthropologie, je leur dis simplement que j'effectue des « recherches au sujet des Samaritains ».

Au début, j'évitais soigneusement de parler hébreu avec eux et utilisais une langue plus neutre comme l'anglais. Mais comme il m'est arrivée de franchir le checkpoint avec des Samaritains avec qui j'échangeais en hébreu, les soldats s'adressent désormais à moi uniquement dans cette langue. Quelques fois, ils me posent des questions plus précises sur mes recherches : « sur quel sujet travailles-tu exactement ? », « qu'as-tu trouvé là-bas ? » ou sur mes relations avec les Samaritains : « comment t'accueillent-ils ? Sont-ils sympas avec toi ? ». Étant donné mes déplacements quotidiens, ils comprennent vite que j'habite à Naplouse. Cette information fait l'objet de nombreuses interrogations et me donne du fil à retordre. Toutefois, les soldats passent généralement rapidement à des questions sur la France : « comment se passe la vie à Paris ? », « habites-tu près de la Tour Eiffel ? », « je connais quelques mots en français ; “bonjour”, “ça va”, “Gérard Depardieu”, c'est correct ? ». Parfois, ils font même attendre les chauffeurs de taxi palestiniens pendant plusieurs minutes s'ils souhaitent m'interroger davantage. Il faut dire que le checkpoint est peu fréquenté (seulement par les Samaritains, quelques touristes et des Palestiniens qui ont eu l'autorisation préalable d'entrer dans le village), et l'un des soldats me confiait s'ennuyer terriblement.

Mont Garizim, au « *checkpoint* des Samaritains ». Novembre 2009

Le *checkpoint* du village samaritain n'est pas un lieu de passage important pour les Palestiniens, car il ne débouche que sur le village. Quelques Naplousis y viennent néanmoins tous les jours, comme les trois enseignantes d'arabe de l'école et les quatre chauffeurs de taxi qui font des allers-retours quotidiens entre Naplouse et le village.

Samir est l'un des chauffeurs de taxi attirés de la communauté. Lorsque je souhaite redescendre du village vers Naplouse, les Samaritains font toujours appel à lui pour me raccompagner. Il me dit souvent à quel point il est proche de la communauté : « Je les connais tous, ce sont tous mes amis ».

Aujourd'hui, il est énervé contre le grand prêtre. « Il me demande toujours de lui apporter des choses de Naplouse alors que je suis en train de revenir. La prochaine fois tant pis pour lui, il n'aura qu'à s'organiser mieux ». Je lui demande ce qu'il doit faire pour les Samaritains exactement : « Beaucoup de choses, souvent ils m'appellent lorsqu'ils veulent des produits de Naplouse. Pour les personnes qui sont malades ou handicapées, ça m'arrive de m'occuper de leurs courses. C'est aussi moi qui amène les enfants à l'école à Naplouse tous les matins et qui les ramène l'après-midi. Mon père était très ami avec les Samaritains, il était aussi chauffeur de taxi et faisait la même chose que moi pour eux. C'est pour ça que je peux passer le checkpoint, car je connais tous les Samaritains depuis mon enfance ».

Dans la voiture de Samir, sur la route de Kiryat Lûzah. Avril 2011

Durant mes séjours sur le terrain, aucun des autres chauffeurs de taxi palestiniens, s'ils n'étaient pas des « habitués » comme Samir, ne furent autorisés à entrer dans le village. Ils insistaient souvent pour que je demande aux Israéliens de les laisser passer. Au début, je pensais que c'était par courtoisie, pour m'emmener jusqu'à destination. Je compris plus tard qu'il s'agissait en réalité davantage de curiosité, ils voulaient « voir le village ». Pour qu'un Palestinien accède au village, il faut qu'un Samaritain soumette une invitation aux soldats du *checkpoint*, et après vérification de son « profil sécuritaire », ils lui permettent d'entrer ou non. Le même processus a lieu pendant la Pâque, lorsque les Samaritains transmettent à l'armée les noms des Palestiniens invités. Depuis quelques années les quotas de passage ont

nettement diminué. Ainsi, à part les responsables politiques et des personnes appartenant à la notabilité naplousie, il y avait très peu de Palestiniens présents à la cérémonie.

Bien qu'il y ait relativement peu de passages, le *checkpoint* des Samaritains constitue un espace d'interactions sociales. Il est courant que plusieurs Naplousis, plutôt jeunes, investissent son embouchure. Ils viennent ici pour consommer de l'alcool. La vente et la consommation de produits alcoolisés, contraire aux lois coraniques, sont interdites dans la ville de Naplouse. La localité samaritaine est donc le lieu le plus proche pour s'en procurer. Certains habitants de Naplouse passent commande par téléphone aux fils de Sallûm Kâhin (aujourd'hui décédé), bien connu à Naplouse car il possède l'une des deux boutiques du village. L'un de ses fils, à qui il a transmis le commerce, est en charge d'apporter les produits à bord de sa fourgonnette blanche. Il traverse le *checkpoint*, parfois il s'y arrête pour transmettre un produit aux soldats israéliens, puis il avance de quelques mètres jusqu'aux Palestiniens qui patientent dans leur voiture et avec qui il reste en général discuter quelques minutes. En 2007, lorsque je me rendais pour la première fois dans le village, les Samaritains apportaient les bouteilles bien cachées dans du papier journal. Aujourd'hui, les Naplousis stationnent en face du *checkpoint* et consomment les produits dans leur voiture, sans vraiment se cacher, le lieu étant suffisamment excentré du centre-ville. Parfois il y a même une file de plus de dix voitures. Il arrive que des Samaritains qui rentrent au village s'arrêtent aussi dans cette zone, à la lisière du *checkpoint*, et à bord de leur voiture, discutent avec des connaissances de Naplouse. De sorte que le commerce de produits interdits et introuvables dans la ville, comme l'alcool, a transformé le *checkpoint* en un espace social où Israéliens et Palestiniens se font face mais ne communiquent qu'avec les Samaritains.

Dans le taxi de Samir, nous nous approchons du checkpoint mais celui-ci est fermé ; quatre ou cinq voitures appartenant à des Samaritains attendent déjà devant l'entrée. Je demande à Samir ce qu'il se passe, mais il n'en sait pas plus que moi ; « ça arrive parfois. C'est certainement parce que les soldats sont partis manger. Tu ferais mieux de sortir, ça peut prendre du temps ». Je sors de la voiture, je ne suis pas la seule. Des Samaritains attendent à côté de leur véhicule. Je fais quelques pas pour me diriger vers Ibrâhîm Altîf. « J'appelle les soldats », me dit-il.

Fanny – Tu as leur numéro ?

Ibrâhîm – Bien sûr ! C'est important de pouvoir les joindre en cas de problème ». Il m'engage à entrer dans sa voiture. C'est un jour de chaleur, la

climatisation est au maximum. Au téléphone, Ibrâhîm leur explique, en hébreu, que nous attendons devant le checkpoint et qu'ils doivent venir l'ouvrir. Une femme musulmane (elle porte un voile) sort d'un taxi, Ibrâhîm lui fait signe de monter également dans notre voiture. Nous attendons encore quinze longues minutes, pendant lesquelles Ibrâhîm s'exaspère ; « ils m'ont dit qu'ils arrivaient tout de suite et ils ne sont toujours pas là. Ce n'est pas possible cette situation ».

Mont Garizim, au « checkpoint des Samaritains ». Avril 2011

Les Samaritains de Kiryat Lûzah se plaignent de plus en plus d'être freinés dans leurs déplacements, de Naplouse vers le village, mais également lorsqu'ils se rendent à l'étranger (situation qui arrive de plus en plus fréquemment). Ils sont régulièrement pris à part à l'aéroport Ben Gourion, où ils sont fouillés et interrogés. Ainsi, les membres de l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya* en visite à Vienne ont même été empêchés de rejoindre leur avion par le staff de la compagnie aérienne israélienne *El Al* qui devait les ramener en Israël. Patientant une nuit entière dans l'aéroport viennois, ils ont finalement été autorisés à embarquer. Ils témoignèrent leur indignation à travers plusieurs commentaires et images sur les réseaux sociaux.



Figure 28. Dessin publié par un Samaritain sur le réseau social *Facebook*

Il existe en effet une différence discrète mais réelle de traitement entre Samaritains de Naplouse et de Holon ; ceux de Holon considèrent majoritairement qu'ils sont traités aux frontières comme les Israéliens de confession juive, alors que ceux de Naplouse bénéficient d'un traitement plus fluctuant. Très peu fouillés et rarement recalés aux frontières, lorsqu'ils sont arrêtés ils sont néanmoins regardés avec suspicion en raison de leurs prénoms, de leur accent arabe en hébreu, de leur ville d'origine. Ce type d'interaction renvoie les Samaritains dans l'entre-deux. Bien qu'ils jouissent de la même liberté de circulation que les Israéliens juifs dans le sens où ils ne peuvent légalement être empêchés de passer, ils font l'expérience de leur marginalité. Leur traversée ne s'apparente ni totalement à celle des Israéliens, ni exactement à celle des Palestiniens israéliens et reste très éloignée de celle vécue par les Palestiniens de Cisjordanie. Comme en témoignent ces situations, la frontière ne constitue pas seulement qu'une zone à traverser. Elle forme un espace où chacun expérimente sa propre identification et où les inégalités sociales sont particulièrement mises en exergue.

CHAPITRE 3. FRONTIÈRES PHYSIQUES, FRONTIÈRES SYMBOLIQUES

3.1. Identification, distinction et territorialisation

3.1.1. Stéréotypes et marginalité

La communauté fut particulièrement choquée par un accident dont a été victime le prêtre Tûfîq Kâhin en novembre 2001. Alors qu'il rentrait chez lui à bord de sa voiture, il fut pris en embuscade par des Palestiniens qui l'avaient confondu avec un colon de Har Brâkhâ. Le prêtre est alors touché à la hanche et perd le contrôle de son véhicule qui se dirige droit vers le point de contrôle de l'armée israélienne situé à l'entrée de la colonie. Les soldats israéliens persuadés qu'il s'agissait d'un « terroriste » palestinien qui tentait d'entrer de force dans Brâkhâ, ouvrirent le feu sur la voiture qui finit sa course en heurtant la barrière de sécurité de la colonie³⁹⁰. Hospitalisé plusieurs jours dans une clinique israélienne (à Petah Tiqva), Tûfîq s'est aujourd'hui entièrement remis de ses blessures. Mais les Samaritains mesurent les risques causés par leur situation d'entre-deux.

Quelques jours avant la Pâque, je retrouve des femmes de Holon sur le mont Garizim. Curieuses de me revoir ici, elles me questionnent sur mon lieu de résidence. Lorsque je leur réponds que j'habite en ce moment à Naplouse, elles me témoignent leur inquiétude.

« Tu n'as pas peur d'habiter là-bas ? Ils sont gentils avec toi ? Tu leur parles en hébreu ? Tu habites où ? Dans un appartement ? Toute seule ? Ah, avec une française, c'est mieux pour toi. À ta place je ne pourrai pas, j'aurai trop peur. Toute seule, à Naplouse » frissonnent-elles.

Je leur demande s'il leur arrive de s'y rendre, l'une d'entre elles me répond : « Oui ça arrive, mais toujours accompagnée ! C'est très intéressant pour nous [les Samaritains de Holon] d'aller à Naplouse car les prix y sont très bas.

³⁹⁰ A.B. News Services [Tsedâka Benyâmîm], « A full report on injured samaritan men », *The Samaritan Update*, 17 janvier 2002. (URL : <http://shomron0.tripod.com/update1.17.2002.htm>).

Lorsqu'on a de gros achats à faire, un frigo par exemple ou autre chose, on attend de venir sur le mont Garizim. Pour préparer les repas de fête aussi, on fait toutes les courses dans le souk. Ça ne coûte rien ici, alors qu'en Israël, la vie est très chère. Parfois, nous y allons nous-mêmes, d'autres fois on demande à quelqu'un d'autre, un Samaritain d'ici ([h] mi-ka'n), d'y aller pour nous. Mais sincèrement, je n'aime pas trop faire mes courses là-bas. Lorsque j'y vais, les Arabes sentent tout de suite que nous sommes des Samaritains d'Israël ». Je lui demande comment c'est possible. Est-ce en raison de leur accent hébreu lorsqu'elles s'expriment en langue arabe ?

« Non ce n'est pas l'accent. Bien sûr si on parle c'est encore plus fort. Mais ils le voient avant même qu'on ouvre la bouche. Alors ce qu'on fait c'est que l'on y va mais accompagnés d'un Samaritain d'ici et on le laisse parler, tu vois. Nous on reste à côté mais on se tait. Le vendeur palestinien devine parfaitement que nous sommes « ceux qui habitent en Israël » mais il ne dit rien, par respect pour le Samaritain d'ici ». Je lui demande si cela n'arrive pas que le Samaritain de Garizim soit lui aussi pris pour un Israélien. « Ah non, non, ça c'est impossible. Tout le monde les connaît dans Naplouse ! ».

Le témoignage de Yâfah Tsedâka, résidente de Holon, va même plus loin ; selon elle, se rendre à Naplouse équivaut à « chercher des problèmes » :

« Nous sommes dans le village où il n'y a que des maisons samaritaines, juste quelques familles arabes, deux ou trois peut-être. Mais nous les connaissons bien. Je ne vais jamais à Naplouse. J'y ai été une fois, après l'intifada. Je pense qu'y aller c'est chercher des problèmes. Donc je n'y vais pas. Mon arabe n'est pas bon et j'ai un accent hébreu, ce n'est pas du "vrai arabe". Ce n'est pas vraiment par peur mais cela ne m'est pas agréable ([h] lo' nâ'im lî). »

Ces témoignages font écho à des propos que m'avait tenus un jeune samaritain de Kiryat Lûzah. Tous deux mettent en évidence une perception, souvent appuyée par des expériences concrètes : des regards, des paroles, un traitement différent aux frontières.

« Je vais régulièrement en Israël, surtout à Tel-Aviv et à Holon. Avec des amis, il nous arrive de pique-niquer sur la plage. On boit des bières, on s'amuse.

Ça c'est le bon côté ; la plage, les amis. Mais si je peux te parler sincèrement, je dois avouer que ce n'est pas toujours agréable. Je vois dans le regard des Israéliens qu'ils pensent que nous sommes arabes. Même quand ils ne disent rien, je vois le mépris dans leurs yeux. Ils nous montrent que nous ne sommes pas les bienvenus ».

Dans les sociétés israélienne et palestinienne où certains marqueurs d'identification, comme l'appartenance confessionnelle, la langue parlée et même des manières de s'habiller sont fortement associés à l'un ou l'autre côté du conflit, les Samaritains échappent aux tentatives de catégorisation, ce qui peut désarçonner leur interlocuteur. Certains membres, en particulier les jeunes, témoignent être victimes des réifications sociales à l'œuvre. Les Samaritains présentent une plasticité identitaire dans des sociétés où la tendance est plutôt à la rigidification des catégories sociales. Dans leur vie quotidienne, entre eux, ils parlent l'arabe et l'hébreu et, selon leur lieu de naissance, ils peuvent avoir un accent dans l'une ou l'autre de ces langues. De la même manière, tous portent deux prénoms, l'un hébraïque, l'autre arabe³⁹¹. Cet habitus social s'avère plutôt avantageux lors de présentations orales – une même personne pourra se présenter comme Hussein en Palestine et Yefet en Israël – mais peut sembler anormale, et même suspecte lors d'un contrôle des papiers d'identité qui mentionnent les prénoms et le nom de famille accolés. L'articulation d'un prénom qui « fait arabe » et d'un patronyme typiquement juif peut être déstabilisant pour de jeunes soldats en poste aux frontières. Un article relate la réaction de surprise d'un soldat lorsqu'il contrôla de la carte d'identité d'« Abdullâh Kohên :

« One 21-year-old marketing student, a grandson of the high priest, said he isn't always open about his religious identity on campus at his Palestinian university so that he wouldn't be mistaken for an Israeli.

On the flip side, he said, Israeli soldiers took him for a Palestinian suspect last year. They held him at gunpoint when he hopped out of a Palestinian car at the foot of the Israeli-only road leading to his Samaritan village. Matters got complicated when a soldier demanded his ID and saw his unusual name : Abdullah Cohen. "He was shocked," Cohen said of the soldier's reaction to his

³⁹¹ Le plus souvent, il s'agit de la transcription d'un prénom de la langue maternelle dans l'une ou l'autre langue (Ibrâhîm : Avraham, Yûssef : Yûsûf, etc), mais parfois, les prénoms peuvent être très différents.

typical Palestinian first name and typical Israeli last name »³⁹².

La taille réduite de la communauté explique que ses spécificités religieuses, sociales et juridiques soient souvent mal ou peu connues dans les sociétés israélienne et palestinienne, malgré les tentatives de communication qu'elle met en place. Les soldats du *checkpoint* jouxtant le village me disaient ne pas côtoyer, ni réellement connaître de Samaritains ; ils avaient d'ailleurs beaucoup de mal à saisir leur identité. Lorsque l'un d'entre eux me dit un jour : « on les protège car ce sont des Israéliens », un autre soldat le corrigea tout de suite « mais non ce sont des Palestiniens, on les protège car ils sont comme les Juifs ».

3.1.2. Identité et citoyenneté

« Vous savez, les Palestiniens veulent que les Samaritains soient à 100 % Palestiniens, comme n'importe quel autre Palestinien (...) Et les Israéliens les veulent à 100 % israéliens ou juifs. En tant que minorité, ils ne peuvent être les deux. Donc ils apparaissent comme des sortes d'opportunistes, comme ils veulent avoir le privilège d'appartenir aux deux, aux Palestiniens et aux Israéliens. Je ne comprends pas ceux qui pensent comme ça, vous ne pouvez pas vous affranchir de la société dans laquelle vous vivez. Pour moi, ils sont palestiniens, mais des Palestiniens qui ont une situation spécifique. Et maintenant, vous trouvez de nombreux Palestiniens, je veux dire autres que des Samaritains, qui ont la permission de se rendre en Israël. Mais les gens considèrent que ceux qui ont la permission d'aller en Israël ne sont pas très bons. Des fois il s'agit d'hommes d'affaire, ou vous savez— mais c'est aussi difficile de les [les Samaritains] considérer comme n'importe quelle autre personne dans la rue. (...) Notre centre a envoyé deux étudiants de Ramallah pour assister à leurs rituels. Car pour les Palestiniens hors de Naplouse, c'est difficile de— leurs traditions paraissent étranges. Et maintenant avec le checkpoint cela rend les choses encore plus difficiles ».

Iyad Barghouti. Ramallah, février 2011

³⁹² Estrin Daniel, Daraghmeh Mohammed, « In the West Bank, Samaritans provide a sanctuary », *Associated Press*, 20 octobre 2016.

Lors d'un entretien qu'il m'accorda à Ramallah, l'universitaire et militant Iyad Barghouti traduit bien le paradoxe caractérisant la situation des Samaritains en Palestine, notamment lorsqu'il décrit l'apparent opportunisme de la communauté aux yeux de nombreux Palestiniens. Leur appartenance nationale flottante est effectivement à l'origine de préjugés. Tant en Israël qu'en Palestine, j'ai été témoin de propos traduisant de la méfiance à leur égard ; ils ne parleraient pas sincèrement, modifieraient leurs propos en fonction de leurs interlocuteurs et ne pourraient donc pas être dignes de confiance. Alternant la mise en valeur de composantes présumées de la palestinité et celles associées à l'israélité, les Samaritains naviguent entre les identifications, parfois assimilés à un double discours suspect, notamment lorsque celles-ci acquièrent une visibilité dans l'espace public (dans la presse, sur internet, etc.).

Dans des contextes syncrétiques, le concept du « principe de coupure » développé par Bastide dans les années 1950 tentait déjà d'expliquer l'observation de conduites et d'affiliations perçues comme contradictoires. Ce paradigme, utilisé pour décrire la situation vécue par les afro-brésiliens, désigne « l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles » (Mary, 2000 : 37). Il permet de faire ressortir la complexité des mécanismes d'interpénétration culturelle et l'adaptabilité des individus face à d'intenses recompositions³⁹³. Grâce à ce principe, « la marginalité culturelle ne se transforme pas nécessairement en marginalité psychologique » (Cuche, 2009). Si l'on se départit de sa rigidité³⁹⁴ et en en faisant une lecture en termes identitaires (et non culturels), ce modèle est pertinent pour penser l'alternance de catégories d'appartenance et d'identification ; « Ce que l'on dénonce parfois comme la duplicité du Noir est le signe de sa plus grande sincérité ; s'il joue sur deux tableaux, c'est qu'il y a deux tableaux » (Bastide, 1955 : 498).

Bien qu'une partie des Samaritains disposent de deux citoyennetés, ils ne font pas pour autant preuve d'une « identité double » – et encore moins d'un rapport schizophrénique

³⁹³ Le point de départ de la conceptualisation du « principe de coupure » découle de l'observation, durant ses enquêtes à Bahia, que les Noirs tout en étant adeptes du Candomblé pouvaient être de bons chrétiens, ayant adapté une forme de rationalité occidentale, sans que ceci ne soit perçu comme contradictoire. Roger Bastide est l'un des premiers sociologues français à avoir proposé une analyse situationnelle des mécanismes d' « interpénétration » culturelle, tout en prenant en compte le contexte politique susceptible de peser sur ces situations. Son approche – et aussi, sans doute, son amitié avec George Devereux – l'ont amené à intégrer la psychologie sociale à ses analyses et à réélaborer l'objet de la marginalité (pour une analyse approfondie de son travail et une critique des catégories qu'il emploie, se référer à Mary, 1994, Cuche, 1994, 2009, Capone, 2001)

³⁹⁴ Selon Bastide, les individus en situation de marginalité appartiennent à deux univers différents qu'ils parviennent à ne pas faire communiquer entre eux, suggérant par là leur perméabilité. C'est ici, il me semble que se situe la principale limite du « principe de coupure ».

à l'identité comme le suggèrent certains articles de presse – dans le sens où ils seraient déchirés, choisissant l'une ou l'autre étiquette selon leurs interlocuteurs, les poussant à formuler un double discours contradictoire. En revanche, ils fabriquent, de manière consciente ou inconsciente, avec les éléments identitaires dont ils disposent pour mettre en valeur une forme de particularisme, visant à démontrer qu'ils ne représentent pas l'Altérité (dans un contexte où l'autre est associé à l'ennemi)³⁹⁵. Si les formes d'auto-désignation varient selon les situations d'interaction, c'est qu'ils possèdent une pluralité de modes d'appartenance.

Bien plus loin que Bastide, des approches anthropologiques dites « interactionnistes » ou « situationnelles »³⁹⁶ se sont attachées à décrire la façon dont les groupes ethniques puisaient dans un répertoire d'identités disponibles afin de mettre en œuvre « des choix tactiques et des stratagèmes pour tirer le mieux possible leur épingle du jeu des relations inter-ethniques » (Poutignat et Streiff-Fénart, 1995 : 129). Pour Fredrik Barth (1969), l'identité est une construction sociale qui s'élabore en fonction de la situation interactionnelle dans laquelle se trouve un individu – ou un groupe d'individus. Barth s'est focalisé sur les frontières (*boundaries*) des groupes ethniques en vue d'en percevoir les mécanismes de maintien et de permanence. Selon lui, ce sont les relations inter-ethniques qui établissent une limite identitaire entre les groupes, de sorte que plus celles-ci seront développées, plus les frontières auront tendance à se durcir. Dans cette lignée, plusieurs théories, telles que celle de la saillance³⁹⁷, ont été développées à partir des années 1970 pour caractériser la manière dont des individus (en particulier issus de l'immigration ou en situation de domination) pouvaient mettre en relief leur identité ethnique parmi une multiplicité de composants identitaires disponibles pour l'action sociale. Ce processus passe souvent par la mobilisation de signes visibles (l'habit, la coiffure, le port de la barbe, etc.) ou même de traits stéréotypés comme symboles d'appartenance au groupe (Poutignat, Streiff-Fénart, *op.cit.* : 182-188).

Ces analyses mettent remarquablement en exergue la façon dont l'identité sociale peut être l'objet de modulation et de négociation selon les contextes et les interactions. En revanche, elles ont tendance à sous-évaluer les contraintes politiques, administratives, historiques, économiques, sociales qui pèsent sur les groupes sociaux et la manière dont ces

³⁹⁵ La promotion d'un particularisme samaritain s'appuyant sur des stéréotypes valorisants (tel que l'ancienneté, l'immutabilité) sera développée dans la partie IV.

³⁹⁶ À contrecourant du courant anthropologique culturaliste en vogue dans les universités américaines, ces approches ont émergé dans les années 1960, influencées par Erving Goffman (1956), pour qui l'individu adapte une « présentation de soi » selon l'image qu'il veut donner et les attentes à son égard, en choisissant dans l'appareillage symbolique (habits, comportements, signes distinctifs, etc) et les diverses identités dont il dispose.

³⁹⁷ De l'anglais « salience », ce terme vise à décrire les phénomènes de « mise en relief ».

mêmes contraintes peuvent renforcer les sentiments d'appartenance, et même, dans certains cas les générer. De plus, elles tendent à présenter les individus comme dépendant essentiellement d'une collectivité et éludent ainsi les relations individuelles créées au sein des différents espaces de socialisation (école, armée, emplois...) dont les natures plurielles (amicale, professionnelle) peuvent permettre d'édulcorer l'appartenance au groupe d'assignation³⁹⁸.

Aujourd'hui, les frontières entre les territoires israélien et palestinien pourraient être quasiment imperceptibles pour un groupe qui jouit d'une telle capacité à se déplacer. Néanmoins, les interactions ne sont pas les mêmes avec les Palestiniens et les Israéliens. En même temps que les Samaritains franchissent les frontières territoriales, ils endossent une autre identification ; tour à tour, ils sont perçus comme des Juifs palestiniens, des colons, des Palestiniens israéliens, des quasi-Juifs israéliens, des descendants de peuples polythéistes... Ils doivent négocier en permanence leur image sociale et les marqueurs emblématiques de leur appartenance à tel ou tel réseau catégoriel. L'impression éprouvée par les Samaritains de Kiryat Lûzah d'être traités différemment, voire d'être discriminés aux frontières car ils « font arabes » par rapport à leurs concitoyens juifs crée le sentiment d'être marginalisés. De l'autre côté, la grande majorité des Samaritains de Holon se sentent totalement différents de la population palestinienne à laquelle ils considèrent ne pas appartenir. Les divergences de traitement conjuguées à leur statut juridique instauré par les appareils institutionnels génèrent des représentations sociales et des catégorisations identitaires. Elles produisent une différenciation interne entre « ceux de Holon » et « ceux du mont Garizim ».

Tout en considérant la plasticité et la malléabilité des assignations identitaires, il s'agit de dépasser la conceptualisation relativiste de l'identité comme choix ou fantasme manipulables³⁹⁹, pour prendre en compte l'impact des contraintes politiques et des classifications institutionnelles sur les processus identitaires. Je reprends à mon compte la redéfinition d'Avanza et Laferté (2005) du concept éminemment complexe d'« identité » – tant il fait l'objet de réappropriations politiques – et de sa substitution en trois concepts clés⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Bien qu'il se situe à rebours de ma posture analytique, je signale l'ouvrage d'Albert Piette (2014) qui sonne comme une mise en garde contre les analyses interactionnelles des relations sociales en ce que leur propos tente d'extraire l'individu du jeu social auquel l'anthropologie l'assigne.

³⁹⁹ D'une part, tous les traits distinctifs (comme la couleur de peau) ne peuvent pas être manipulables, d'autre part, s'il est évident que l'identité est un construit social, il semble plus pertinent « de comprendre comment une nation, région, ethnie, tout "inventée" qu'elle soit, a pu s'affirmer comme principe de définition de soi pour un groupe d'individus » (Avanza, Laferté, 2005). Il convient plutôt de s'interroger sur l'appropriation d'une identité par un groupe d'individus et sur son pouvoir social.

⁴⁰⁰ Ces concepts sont issus d'une relecture d'un article de Brubaker (2001). Debarbieux (2006) a lui aussi découpé la notion d'« identité » en plusieurs catégories (« l'identité numérique », « l'identité

Celui d' « identification » (qu'ils dissocient d' « image sociale » et d' « appartenance »), comme « action sociale ou l'attribution identitaire est extérieure, s'exerçant sur un individu, dans le cadre d'une institution sociale, selon une technique codifiée » (*op.cit.*) me semble éclairant ici. En quoi l'assignation catégorielle formulée par des autorités (étatiques, bureaucratiques) – à travers une « mise en carte des identités » – et mise en œuvre par des « techniques administratives et policières de contrôle à distance des populations » est-elle opérante pour penser la composition d'un système d'organisation basé sur l'opposition entre « Nous » et les autres ?

De manière à appréhender ces mécanismes, Catherine Neveu plaide pour une nouvelle approche de la notion de citoyenneté par les sciences sociales, qui prendrait en considération ses multiples dimensions, en particulier les relations qu'elle engendre « entre définition juridique ou normative d'une part et représentations et pratiques sociales d'autre part ; et des relations entre identité(s) et citoyenneté » (2004 : 89)⁴⁰¹. Elle souligne son caractère projectif et les rapports horizontaux qu'elle induit. Action juridique visant à figer les identités en gommant leur diversité, la citoyenneté suscite un certain nombre de représentations et de loyautés, de même qu'elle instaure des rapports de pouvoir et de domination.

Le cas des Samaritains démontre, peut-être de façon plus significative qu'ailleurs, que la citoyenneté ne peut être réduite à un simple statut juridique. L'acquisition de la citoyenneté israélienne par les Samaritains de Palestine a induit un glissement social, dont témoignent les propos d'Iyad Barghouti lorsqu'il compare les Samaritains aux hommes d'affaires palestiniens. En raison des privilèges générés par leur statut⁴⁰², les Samaritains ne sont pas seulement distincts par leur religion ou leur ethnicité, ils représentent désormais un groupe dont le niveau économique et social est plus élevé que leurs voisins palestiniens. En outre, les privilèges dont bénéficie la minorité samaritaine ont comme conséquence d'inverser leur position au sein du rapport de domination et entraînent de nouvelles représentations.

Définissant ce qui fait le Nous et le Eux dans le cadre national, l'attribution d'une citoyenneté est aussi déterminée par des ressorts stratégiques. L'appui des instances étatiques

sociale », « l'identité personnelle » et « l'identité collective ») relativement proches de ceux d'Avanza et Laferté, hormis qu'il y ajoute une dimension subjective avec l'identité personnelle.

⁴⁰¹ En ce sens, Neveu s'inscrit dans la voie déjà ouverte par Brubaker (1997) dans *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*.

⁴⁰² Je rappelle que la capacité à se déplacer génère de l'argent. De plus, ils disposent d'une retraite israélienne, les prêtres d'un salaire. Leur maîtrise de l'hébreu et leur patronyme hébraïque peuvent aussi favoriser leur insertion professionnelle en Israël.

sur un groupe minorisé considéré comme « allié » est une stratégie politique répandue, qui, malgré la transmission d'un certain nombre de privilèges (souvent les plus visibles) tend à fragiliser le groupe en question et son rapport avec le reste de la société toute entière⁴⁰³. Cette analyse ne doit toutefois pas donner à voir les Samaritains comme étant tous porteurs de sentiments d'appartenance identiques. De même, leur citoyenneté ne signifie pas qu'ils ont une conduite homogène dans leurs interactions. Ils possèdent bien évidemment des relations interpersonnelles, amicales ou professionnelles au moyen desquelles ils peuvent dépasser cette hybridité. Devant faire preuve d'adaptabilité face aux reconfigurations territoriales, politiques, exacerbées par le contexte d'occupation (et les rapports de domination qu'il suppose), retracer les frontières du lieu de vie se confondant avec les limites du lieu saint donne l'illusion d'une continuité spatiale et historique.

3.1.3. La production de la localité comme point d'ancrage de l'identité

Si les déplacements des lieux de vie samaritains – de Naplouse vers Holon, puis vers le sommet du mont Garizim – ne sont pas aujourd'hui associés à des migrations tant ils se sont effectués dans un espace restreint, le départ des membres a entraîné la réélaboration de nouveaux rapports aux lieux, tant sur le plan religieux que social. En Israël, les Samaritains se sont efforcés de s'intégrer à la société israélienne en visibilisant leur proximité culturelle avec le judaïsme, dans un espace résidentiel où leur identité se fond dans le paysage (à l'exception de certains traits distinctifs, telles que les *mezûzôt* et les plaques de rue traduites en hébreu samaritain, fièrement arborées devant les visiteurs).

Les recompositions des rapports sociaux entre Samaritains et Naplousis induites par le déplacement vers le mont Garizim apparaissent plus délicates tant le nouvel emplacement possède une dimension symbolique : au sommet d'une montagne, surplombant Naplouse, gardé par des soldats, proche d'une base militaire israélienne. Ces discontinuités survenues à tous les niveaux (spatiales, juridiques...) ont entraîné un mécanisme de réordonnement de l'ordre social intra et extra communautaire.

« La construction des localités, entendues comme lieux propres des différents groupements humains, ne se peut plus sans la prise en compte de ces temporalités nouvellement mises au jour, soit naturelles, soit culturelles, par lesquelles lesdits groupements

⁴⁰³ Un parallèle peut être effectué, il me semble, avec le décret Crémieux de 1870 qui dissocia juridiquement les juifs d'Algérie en leur octroyant la citoyenneté. À ce propos, je renvoie vers Le Foll Luciani (2015).

peuvent prétendre faire durer leur identité dans le temps » (Micoud, 2004 : 14). Les différentes temporalités qui se dégagent du mont Garizim nous éclairent sur la façon dont il sert de réceptacle à la territorialisation – en tant que processus de marquage identitaire de l'espace (Di Méo, 2016 : 62). Lieu saint, récemment transformé en lieu de vie, il représente aujourd'hui le symbole de l'appartenance à la communauté, divisée géographiquement, de par sa répartition en deux endroits de résidence. Perché en son sommet, le village est un isolat séparé par une frontière réelle – le *checkpoint* – et symbolique – représenté par son inscription dans un périmètre sacré. Son isolement forcé l'a conduit à être de plus en plus considéré par ses membres comme le « territoire samaritain⁴⁰⁴ ». J'ai montré que le lieu était perçu comme un espace sécurisé et rassurant, contrairement à l'environnement extérieur. Son espace circonscrit favorise l'entre-soi et permet à l'autorité des prêtres et des anciens d'avoir un regard sur la pratique de leurs coreligionnaires et d'en limiter les déviations (jusqu'à ce qu'il soit partiellement retiré, le *checkpoint* était tout simplement fermé durant *shabbât*, de la même façon, quiconque prendrait sa voiture le jour chômé ou ne se rendrait pas à la synagogue serait immédiatement identifié).

La venue de personnes extérieures est régulée par le système des « invitations » ([a] *'azâyem*) (c'est le nom utilisé par les Samaritains pour dire qu'ils transmettent le nom d'un visiteur aux militaires israéliens). Depuis son ouverture en 2012, le *checkpoint* 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. Un groupe de Samaritains auraient directement fait appel au ministère de la Défense israélien pour demander son rétablissement⁴⁰⁵. Cet isolement spatial volontaire est semblable à d'autres configurations résidentielles, telles que les quartiers hiérosolymitains des juifs haredim dont la clôture permet une surveillance du respect de la norme sociale de la communauté où configuration spatiale et organisation sociale sont intimement liées (Salenson, 2009 : 208). Le fonctionnement de ces [h] *yishûv keilatî* (« localité communautaire ») est proche des *gated communities*⁴⁰⁶ dont la

⁴⁰⁴ 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 : 7).

⁴⁰⁵ « Tous sont d'accord pour dire que sans l'existence de cette barrière, il y aurait un risque de réduire la sécurité de la communauté samaritaine ainsi que de leurs invités palestiniens, israéliens et internationaux » explique un article du journal communautaire (« Will the Mount Gerizim barrier stay ? » in *A.B. The Samaritan News*, le 17 avril 2011, le nom de l'auteur n'est pas précisé [je traduis de l'anglais]).

⁴⁰⁶ Ensembles pavillonnaires clos et sécurisés particulièrement répandus aux États-Unis et en Amérique latine mais dont le modèle s'est répandu un peu partout dans le monde. Ariel Handel (2013) montre les limites de l'application du paradigme des *gated communities* au cas des colonies

construction s'accélère en Israël – mais également en Palestine – et fragmente les agglomérations (*ibid.*). Elles marquent la volonté d'instaurer une séparation, dont les facteurs mêlent sentiment d'insécurité et recherche d'un entre-soi social, ethnique, confessionnel et économique. Comme à Kiryat Lûzah, ces ensembles sont caractérisés par la privatisation d'infrastructures et d'équipements collectifs normalement dévolus aux espaces publics d'une ville (à Kiryat Lûzah on trouve une synagogue, une école publique, un musée, un restaurant, des boutiques, des routes séparées, etc.).

La montagne elle-même est perçue comme une puissante figure anthropomorphique jouant un rôle en faveur de cette appartenance locale. À plusieurs reprises, des villageois m'évoquaient sa dimension surnaturelle. Certains témoignent avoir vu une intense lumière blanche apparaître en son sommet à la tombée de la nuit. Pour d'autres, le lieu serait doté de facultés magiques qui les protégeraient et empêcheraient l'installation d'arrivants non-samaritains. Car le mont Garizim « n'est pas un lieu comme les autres ([h] *mâqôm ahêr*) », il est « spécial » ([h] *meyuhâd*), selon des affirmations fréquemment énoncées. Abûd Altîf 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.
Fanny – Pourtant il y a des familles musulmanes qui vivent dans le village !
Abûd – C'est vrai. Mais c'est différent. Comment dire... Ce que je pense c'est que Dieu les a mises ici pour qu'elles nous aident⁴⁰⁷.

Mont Garizim, avril 2011

israéliennes puisqu'elles incarnent en réalité une seule et même *gated community* du fait de leur connexion les unes aux autres, et contrairement aux villes palestiniennes qu'il compare à des îles.

⁴⁰⁷ Comme je l'ai dit précédemment (partie II, chap. 2.1) quatre familles musulmanes vivent à l'intérieur des frontières du village telles que tracées par le *checkpoint* mais si elles entretiennent de bonnes relations avec les Samaritains, elles n'ont en revanche aucun pouvoir dans les décisions prises par le comité de Kiryat Lûzah (à propos des rénovations du village par exemple). Essentiellement considérées comme une main-d'œuvre – malgré des relations souvent amicales – leur présence est jugée acceptable car elles sont placées dans un rapport de subordination.

Si un bon nombre de Samaritains de Naplouse étaient, dans un premier temps, réfractaires à l'idée de monter vivre sur le mont Garizim, ce déplacement est désormais perçu comme un *retour* vers le territoire originel. La conversion du lieu saint en lieu de vie lui a conféré une autre dimension ; le village est investi mentalement comme leur propre territoire, dont le contrôle de l'entrée en fait une sorte d'interstice proprement samaritain. De plus, le lien de propriété est accentué par sa donation en *waqf* par le roi Hussein. À la question « où se trouve Kiryat Lûzah ? En Israël ou en Palestine ? » on me répondait « Ni l'un, ni l'autre. Il est sur le mont Garizim, c'est le territoire des Samaritains ».

La concentration d'un système de pensée et de pratiques en un espace délimité est aussi une façon d'uniformiser les appartenances et de contrôler le respect des normes et des règles communautaires (tant au niveau des prescriptions religieuses que matrimoniales) dans un contexte où l'assimilation est considérée comme une menace en raison de la faiblesse numérique. La distinction des Samaritains et leur territorialisation du village traduit-elle une forme de re-sanctification – au sens de « saint » comme de « séparé » – du lieu et de la communauté en elle-même ? Parallèlement aux reclassements territoriaux et juridiques opérés au long du XX^e siècle et aboutissant à l'« insularisation » du village, la communauté semble avoir réordonné et renforcé ses frontières internes.

3.2. Durcissement des modalités d'appartenance

« Quand tu es Samaritain, tu as l'impression de vivre dans une famille de 780 personnes »

Verbatim issu de *Samaritain*, un film réalisé par Julien Menanteau

3.2.1. Endogamie et caractéristiques phénotypiques

« Ce qui a contribué à stigmatiser les Samaritains, c'est qu'il y a un fort pourcentage de handicapés dans la communauté, à cause des mariages. Ça c'est un problème. C'est aussi à cause de la langue utilisée dans leurs prières qui faisait rire. À l'inverse, moi ce que j'aime c'est écouter les vieilles Samaritaines et les vieux Samaritains parler et entendre leur accent. Si vous voulez écouter le

vrai accent de Naplouse, il faut écouter les Samaritains, surtout les personnes âgées. C'est l'accent naplousi pur ! Ils habitaient Naplouse avant nous hein !

Fanny – Mais si on écoute un Naplousi âgé, l'accent est-il vraiment différent ?

Mr Ayûb – Ah oui ! Leur accent, c'est parce que c'est une communauté très fermée. Ils mangent ensemble, habitent ensemble, se marient entre eux, ils prient ensemble... Ces facteurs font qu'ils ont gardé certains aspects : la langue, les coutumes, la culture, et le physique (...). Il existe beaucoup d'histoires sur les Samaritains. Autant te dire qu'elles ne sont pas très– Ce sont des histoires du passé, des bêtises. Pendant la fête, la Pâque, si un non-Samaritain touchait le mouton celui-ci devenait impur, alors les enfants s'amusaient à les toucher pour les embêter. Il y avait même des petites chansons contre eux. Je me souviens que mon frère avait embêté un samaritain, ce qui lui avait valu d'être battu par mon père. C'était dans les années 1950-1960, à l'époque, ça arrivait que les enfants lancent des œufs sur eux. Je ne sais pas pourquoi on faisait ça. C'était des choses d'enfants, dans les années 1950-60, pas les enfants actuels.

Les vrais Naplousis, ils savent bien qui sont les Samaritains. C'est pour ceux de l'extérieur, ceux des villages, des camps, ils ne les connaissent pas toujours. Ils se posent la question : est-ce qu'ils sont juifs ? Est-ce qu'ils sont israéliens ? C'est parce qu'ils ne les ont pas fréquentés. Pour moi, c'est différent. J'habitais juste à côté du quartier samaritain. J'avais des professeurs samaritains, des camarades à l'école et puis des collègues samaritains. Mon propre assistant est samaritain. C'est comme les chrétiens, sauf que les chrétiens n'ont jamais eu ces problèmes de stigmatisation. La différence c'est que vous pouvez distinguer un Samaritain, par le visage, les oreilles surtout. Quoique maintenant, dans la nouvelle génération c'est plus compliqué. Ils ont ramené des Ukrainiennes, des Samaritaines de Hollande⁴⁰⁸, tout ça. »

Entretien avec Mr Ayûb, directeur d'un centre socio-culturel situé dans la vieille ville de Naplouse qu'il habite depuis une soixantaine d'années⁴⁰⁹.

Naplouse, 2011.

⁴⁰⁸ Mr Ayûb fait probablement une erreur car il n'y a, à ma connaissance, aucune femme venue de Hollande vivant au sein de la communauté.

⁴⁰⁹ Mr Ayûb étant parfaitement francophone, l'entretien a été mené en français.

Comme l'exprime Mr Ayûb, à Naplouse, les Samaritains sont représentés comme ayant un phénotype identifiable, considéré comme une conséquence de la consanguinité ancestrale entre les membres⁴¹⁰. Ils y sont couramment appelés les « oreilles pointues », ou juste les « oreilles » ([a] 'adanên) en raison des oreilles décollées d'un certain nombre de Samaritains. Constituant un marqueur dévalorisant dans la société, il fait l'objet de moqueries.

Au-delà de ces particularités physiques, il est courant de rencontrer des personnes handicapées, particulièrement à Kiryat Lûzah. Effectivement, en raison de la présence d'un gène récessif – le syndrome d'Usher de type 1 – dont la transmission est exacerbée par la forte endogamie⁴¹¹, la communauté présente un taux de handicapés assez élevé⁴¹². Le syndrome d'Usher de type 1 est une maladie génétique causée par l'altération d'un ou de plusieurs gènes, entraînant une surdité congénitale et une cécité progressive (le plus souvent avant l'âge de dix ans). Il est aussi à l'origine d'un retard et de troubles moteurs. Une autre maladie héréditaire subsiste dans la communauté ; la paraplégie spastique familiale (dite « Strümpell-Lorrain ») qui touche le système nerveux central, entraînant la raideur et la faiblesse des membres inférieurs. Les affections de ces deux maladies génétiques expliquent qu'un certain nombre de Samaritains soient appareillés (cannes, déambulateurs, fauteuils roulants). Enfin, les problèmes pulmonaires sont récurrents et nécessitent parfois des transplantations (dernièrement la famille d'un homme avait lancé une campagne de *crowdfunding* pour financer l'opération).

En raison de la subendogamie pratiquée à l'échelle des clans où le mariage y est préférentiel, les lignages sont plus ou moins affectés par ces maladies (Schreiber-Humer, 2009). La surdité congénitale expliquerait même la disparition d'un lignage issu du clan Danfi (*ibid.*, 201) dont les membres étaient victimes du syndrome d'Usher.

Bien que les mœurs aient évolué à ce sujet, le handicap demeure un sujet tabou sur lequel les Samaritains refusent souvent de s'étendre. En outre, les personnes handicapées bénéficient d'un encadrement médical limité (hormis l'aide de leur famille et de la communauté). En 2011, Alîs, une dame âgée du clan Tsedâka portait le projet d'ouvrir une

⁴¹⁰ Pour plusieurs raisons (et notamment du fait que les Samaritains y sont moins connus) je n'ai pas pu observer cette représentation en Israël. De plus, il est vrai que les Samaritains de Naplouse sont plus endogames que ceux de Holon (à l'échelle du groupe et non des clans) qui épousent facilement des femmes juives.

⁴¹¹ Je remercie Laurent Barry pour ses explications éclairantes au sujet de la consanguinité et de la transmission des gènes récessifs.

⁴¹² Celui-ci serait compris entre 10 et 12% selon des sources samaritaines et journalistiques. Il est difficile d'énoncer des chiffres, le journal *Rue 89* parle de 12% sans citer sa source. À titre comparatif, la prévalence du handicap serait de 2,7% en Cisjordanie (source : <http://solidarite-sante-sud.org/article-sante-pour-tous-en-palestine.html>).

structure d'encadrement spécialisée pour ces personnes en situation de handicap (comprenant des séances de rééducation et une infrastructure médicalisée), mais elle me témoignait des réactions négatives de certains membres à l'égard de ce projet.

L'endogamie pourrait aussi être à l'origine de nombreux cas d'infertilité et de décès de nouveau-nés (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 201-201). Quelques couples font ainsi le choix de se tourner vers les techniques de procréation médicalement assistées (PMA), précédées d'un diagnostic pré-implantatoire (DPI) souvent effectué par amniocentèse. Mais même pour les couples dont la fécondation est naturelle, un test prénatal (DPN) est systématiquement réalisé afin de détecter si le fœtus est atteint du syndrome d'Usher de type 1 ou de paraplégie spastique. En cas de détection d'une des deux maladies, les couples procèdent généralement à une interruption médicale de grossesse (IMG) – celle-ci est même encouragée par les autres membres si le risque dépasse les 10%⁴¹³. Assez fréquentes donc, les IMG sont vécues d'autant plus violemment par les femmes qu'elles doivent également se plier à la règle de *niddah* – comme s'il s'agissait d'un accouchement classique – et rester isolées de leur époux et du reste de la communauté durant quarante ou quatre-vingt jours (si le sexe du fœtus est connu). Pour empêcher ces situations douloureuses, les dépistages génétiques prénuptiaux se sont systématisés. Étant donné la récessivité des gènes⁴¹⁴ – tant dans le cas du syndrome d'Usher que de la paraplégie spastique – ces tests permettent aux couples d'estimer le risque de mettre au monde un enfant malade, auquel cas le mariage est annulé. L'homme et la femme retournent alors sur le marché matrimonial⁴¹⁵.

Par conséquent, les résultats génétiques conditionnent les choix matrimoniaux, en ce qu'ils permettent de maintenir les mariages préférentiels tout en écartant le risque de donner naissance à un enfant affecté. Ils sont ainsi considérés comme l'opportunité d'éradiquer, à terme, ces maladies héréditaires. Opportunité qui engage directement leur citoyenneté israélienne, puisque les tests sont effectués dans un hôpital réputé de Tel-Aviv vers lequel se déplacent les couples (et auquel les habitants de Kiryat Lûzah n'auraient pas accès s'ils étaient uniquement reconnus comme palestiniens).

⁴¹³ Un article du *Guardian* datant de 2013 témoigne que cette mesure a causé la naissance de seulement deux enfants atteints du syndrome ces quinze dernières années. Sherwood Harriet, « How Ukrainian women saved the Samaritans of Mount Gerizim », *The Guardian*, 11 février 2013.

⁴¹⁴ Le syndrome est autosomique (c'est-à-dire qu'il n'est pas situé sur les chromosomes sexuels et peut atteindre indistinctement filles et garçons) et récessif (les deux parents doivent être porteurs du gène, même si ceux-ci peuvent être des porteurs sains). Il n'existe aucun traitement permettant de prévenir ou de guérir cette maladie (source : www.orpha.net).

⁴¹⁵ Ce type de tests génétiques prénuptiaux est pratiqué ailleurs, cela peut même être le cas à l'échelle d'un pays comme l'Arabie Saoudite, où le gouvernement a mis en place des campagnes pour inciter les habitants à se faire dépister avant l'organisation du mariage.

Le rapport de la communauté samaritaine à la consanguinité est ambigu : si le sujet du handicap demeure tabou et est souvent sous-évalué dans les propos (plusieurs membres me disaient qu'il n'y avait « pas plus de handicap qu'ailleurs »), les cas de maladies sont clairement attribués aux mariages entre cousins patrilatéraux, bien que ceux-ci soient toujours considérés comme idéaux – et soient même en augmentation. Les progrès médicaux (dépistage, PMA, IMG, soins des malades) sont perçus comme le moyen de poursuivre les traditions matrimoniales et contribuent ainsi, d'une certaine façon à les renforcer.

3.2.2. Contrôle social, discours de genre et exogamie

La question du mariage est d'autant plus prégnante dans la communauté qu'elle renvoie directement aux maladies héréditaires et donc à sa dégénérescence potentielle. Par ailleurs, les choix matrimoniaux – et notamment celui de l'endogamie – mettent en exergue la crainte de la dissolution incarnée par les mariages mixtes.

Lors de ma première rencontre avec Tûfîq Altîf, je suis accompagnée du propriétaire de mon logement à Naplouse, un homme d'affaires très aisé et des amis à lui. Devant ces notables palestiniens, Tûfîq s'exprime avec emphase. « Nous sommes plus que des frères, plus que des amis ! ». Ils rigolent et boivent beaucoup d'araq.

Je ne comprends pas tout ce qu'ils se disent mais je perçois à un moment la mine défaite de Tûfîq. Je lui demande ce qu'il se passe. « Ils parlent d'une personne... Je ne veux pas en entendre parler ! C'est quelqu'un de la famille d'une femme. Elle était anciennement samaritaine. Elle a épousé un homme de Naplouse, un musulman. C'était il y a sept ou huit ans, c'est la première fois que cela arrive depuis des siècles. Je ne veux pas t'en dire plus, je préfère que tu t'adresses à Benny si tu as des questions à ce sujet. Écoute, ce mariage est une honte pour toute la communauté. Une très grande honte ! »

Septembre 2009, Kiryat Lûzah

Considérées comme des sources potentielles de conflits entre la communauté et leurs voisins naplousis, les cas d'alliances contractées entre une femme samaritaine et un homme non-samaritain sont extrêmement rares à Kiryat Lûzah. Des deux côtés, musulmans et

samaritains, ils conduisent à une sortie de la lignée croyante par apostasie ([a] *riddah*, [h] *neshîrah*), donc à la perte d'un membre et au déshonneur de sa famille. Il y a donc une très forte pression sociale à leur encontre dont témoignent les propos de Tûfîq.

Il m'est par contre arrivé de rencontrer, par un jeu d'interrelations, deux hommes, originellement samaritains, chacun marié à une femme musulmane de Naplouse. Si ce type d'alliance est plus « acceptable », ces hommes avaient toutefois quitté la communauté en raison de leur conversion à l'islam. Ils déclaraient ne plus entretenir de contacts avec les Samaritains – hormis sa famille nucléaire pour l'un d'eux – et ne souhaitaient pas s'étendre sur leur départ. Ce sujet est également difficile à aborder au sein de la communauté, surtout avec les personnes plus âgées. En raison de la grande sensibilité qu'il suscite, je n'ai ni pu, ni voulu mener d'enquête sur ce sujet. L'alliance d'une femme samaritaine avec un homme juif équivaut à son exclusion, même si en pratique, c'est un peu plus fluctuant. Dans tous les cas, le couple est contraint de vivre à l'extérieur des frontières spatiales de la communauté. En témoigne le cas de Sofî Tsedâka devenue une vedette de TV israélienne, dont l'une des sœurs a quitté la communauté dans les années 1980 pour rejoindre son compagnon juif israélien. À partir de ce moment, la famille entière a été rejetée – sans être excommuniée – jusqu'à ce que les quatre sœurs dont la réputation avait été anéantie, décident de partir à leur tour et épousent chacune un homme juif israélien⁴¹⁶. Un documentaire, *Lone Samaritan*⁴¹⁷ montre de manière sensible, la confusion des sentiments éprouvés par Sofî, entre incompréhension, regret et culpabilité, pour son père dont le bannissement et le déménagement dans un autre quartier de Holon ne permettront pas de vieillir auprès des siens.

En revanche, les mariages mixtes – contractés entre un homme samaritain et une femme juive – sont fréquents et normalisés à Holon⁴¹⁸. D'une manière générale, le système matrimonial samaritain implique une série d'injonctions positives et négatives strictes, qui pèsent lourd sur les jeunes membres, en particulier sur les femmes (on peut d'ailleurs penser que c'est en grande partie pour éviter des mariages mixtes qu'elles n'effectuent pas leur service militaire).

Paradoxalement, j'ai été témoin de propos venant d'hommes et de femmes de Kiryat Lûzah selon lesquels « ici, ce sont les femmes qui choisissent leur époux ». Ces discours

⁴¹⁶ Celles-ci ont été considérées comme non-juives ([h] *gôyîm*) par la Cour rabbinique de Tel-Aviv et ont ainsi dû se convertir au judaïsme avant le mariage (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 92). Il s'agit du cas présenté p. 202.

⁴¹⁷ Réalisé en 2009 par Barak Heymann.

⁴¹⁸ Depuis l'intervention de Yitzhak Ben-Zvi, Monika Schreiber-Humer a recensé 26 alliances entre un Samaritain et une femme juive de 1835 à 2004 (dont 16 ont été contractées avec le clan Tsedâka).

étaient clairement tenus pour faire valoir le contraste existant avec la société palestinienne, en particulier naplousie, jugée trop conservatrice, et corrélés avec des comparaisons telles que : « ici tu peux te découvrir, ce n'est pas comme "en bas" ([a] *taht*, [sous-entendu à Naplouse]), les Samaritaines peuvent porter des robes, se découvrir les bras, elles ne portent pas le hijab. Elles sont totalement libres ». Des allégations remarquablement similaires m'étaient aussi tenues de Samaritains de Holon vis-à-vis de leur correligionnaires de Kiryat Lûzah. Par exemple, un jour où, vêtue d'un débardeur, je rendais visite à un membre de Holon, il me dit : « la prochaine fois que tu vas au village, n'y va surtout pas habillée comme ça ! Ici, bien sûr, il n'y a aucun problème. Mais là-bas, ce n'est pas correct ([h] *lo' nâkhôn*). Ils sont bien plus traditionnels qu'ici ».

Pour des raisons démographiques, les filles disposent d'un plus grand choix matrimonial, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient plus libres. Elles subissent, en effet, comme les jeunes hommes, une forte pression sociale exacerbée par la petite taille de la communauté où chacun des membres a la possibilité de donner son opinion et d'exercer un contrôle sur les relations qu'établissent les jeunes entre eux. Dans le cas de divorces⁴¹⁹ ou de mariages arrangés qui échouent, la reconnaissance sociale de la famille nucléaire est fortement altérée⁴²⁰.

Samaritain, un documentaire récent montre bien, à travers les discussions entre deux jeunes hommes, les problématiques générées par le manque d'épouses sur le marché matrimonial⁴²¹. L'un d'eux se plaint du contrôle social exercé par la communauté, notamment sur les mariages. « Être puceau à vingt-quatre ans, confie-t-il face caméra, cela ne se fait nulle part ailleurs ! ». N'ayant pas d'épouse « réservée » dans la communauté et considérant ses chances d'attirer une femme juive, proches de « zéro pour cent », il confie son malaise et ses désirs d'ailleurs. L'autre Samaritain, Abûd Kâhin, le fils du grand prêtre, est plus jeune mais il connaît déjà l'identité de sa future épouse, il s'agit de la fille d'un cousin de son père, qui, pour le moment n'a que dix-sept ans. Contrairement à son meilleur ami, la communauté

⁴¹⁹ Le divorce existe et nécessite un document fourni par l'homme, comme le *Get* dans le judaïsme, toutefois la femme peut demander une médiation des prêtres et du grand prêtre. Schreiber-Humer recense notamment les cas de divorces ayant mené à des excommunications de femmes et 14 cas de bannissement ([h] *herem*) d'hommes et de femmes (de 1841 aux années 2000). Parmi ces cas, une grande majorité porte sur des conflits générés par le système matrimonial (femmes épousant des juifs, échecs de mariages arrangés avec le cousin parallèle patrilatéral ou dans le cadre d'un échange).

⁴²⁰ Je renvoie vers la thèse de Schreiber-Humer qui détaille parfaitement différents cas d'échecs matrimoniaux et leurs conséquences sur les familles (exclusions, stratégies, etc).

⁴²¹ L'âge des hommes (et dans une moindre mesure celui des femmes) au moment du mariage est bien plus élevé que dans le reste de la société palestinienne (24,9 pour les hommes, 20,5 pour les femmes) PCBS, 2017 « Marriage and Divorce Indicators in the Palestine by Region ».

représente à ses yeux un espace de repli et de réconfort, une « grande famille » dont les membres sont présents dans les mauvais comme dans les bons moments ; « Vivre ailleurs, dit-il, c'est comme si tu abandonnais ta mission ».

Paradoxalement, les Samaritains emploient une terminologie de la parenté (« cousin ») pour qualifier leurs relations avec les autres habitants de Naplouse, particulièrement lors d'interactions comprenant un public (rencontres interconfessionnelles, devant des touristes, etc). Bien qu'il s'agisse d'un code social répandu en Palestine⁴²², les Samaritains interrogés sur cette pratique mobilisent des arguments historiques : les Naplousis d'aujourd'hui seraient « en grande majorité » des descendants de populations samaritaines, dont le nombre aurait dépassé le million au Moyen-Âge, ayant connu des épisodes de conversions forcées. Mes enquêtes de terrain ont montré que ces propos étaient l'objet d'une réappropriation par les Naplousis que j'ai interrogés, qu'ils soient musulmans ou chrétiens.

3.2.3. Des mariages proches

Le système matrimonial est un marqueur révélateur des mécanismes d'ouverture et de fermeture des frontières communautaires.

L'organisation sociale samaritaine est caractérisée par une conception segmentaire structurée autour des lignées patrilinéaires ([a] *hamula*), d'une forte endogamie et d'un système de résidence traditionnellement patrivirilocal, bien que ce dernier tombe en désuétude (en particulier à Holon)⁴²³. L'appartenance clanique est un critère d'identification qui conditionne d'une part, des solidarités lignagères et une subendogamie, d'autre part, des concurrences entre les clans sur le marché matrimonial et au niveau des pouvoirs qu'ils exercent. En dépit des différentes revendications d'ascendance d'origine biblique (Manassé, Éphraïm et Lévi), ce sont les alliances matrimoniales qui créent les contours des groupes de filiation. Elles peuvent ainsi entraîner la fusion de deux lignages autrefois séparés ou inversement, la séparation d'un même clan (comme c'est le cas pour les Yehôshû'a et les Mufarrij, ainsi que pour les Altîf et les Sîrrâwî). La parenté est un vecteur d'identification, qui valorise, chez les Samaritains, des paysages généalogiques essentiellement agnatiques ; l'enfant appartenant donc au groupe du père. Par ailleurs, il faut se rendre compte que les

⁴²² Par exemple, qualifier un homme plus âgé '*ammo* ([a] « oncle paternel ») constitue une marque de respect.

⁴²³ La co-résidence d'un couple avec la famille de l'époux dépend grandement des difficultés qu'il rencontre pour trouver un logement.

Samaritains possèdent quasiment tous un lien de parenté, qu'il soit proche ou plus lointain⁴²⁴.

Enric Porqueres i Gené souligne la potentialité du mariage comme forme d'alliance politique qui dessine les rapports sociaux entre groupes, et ce faisant, définit les contours des groupes sociaux (2001, 1995)⁴²⁵. Chez les Samaritains, les mariages entre cousins ont pour conséquence de faire rétrécir le nombre des ancêtres et témoignent d'un fort attachement à la généalogie. Pourtant ce n'est pas la généalogie qui fonde le groupe mais bien la perpétuation de mariages endogames, imposés à la fois de l'intérieur et de l'extérieur – comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, les mariages mixtes sont évités ou limités et dans le dernier cas, soumis à des conditions de genre. Loin de souscrire à la thèse d'une supposée endogamie samaritaine ancestrale et ininterrompue, ce chapitre vise à identifier les moments de rapprochement ou d'évitement matrimoniaux, de l'infime au très visible. En quoi informent-ils autant sur le contexte historique et politique que sur la volonté du groupe de resserrer ou au contraire d'ouvrir ses limites sociales ?

Un idéal matrimonial, l'alliance entre *bint el-'amm* et *ibn el-'amm*⁴²⁶

Il faut préciser que le réseau relationnel de la parenté possède une forte valeur identificatoire à Naplouse. Dans la vie quotidienne, les conversations que les personnes s'adressent lorsqu'ils ne connaissent pas, consistent souvent, en premier lieu, à identifier le réseau de parenté de l'interlocuteur en vue de le replacer dans la société. Ce réseau détermine, aux yeux des uns et des autres, la position sociale et éventuellement la religion⁴²⁷ du locuteur (bien plus que sa profession) et influence donc l'interaction.

Par ailleurs, les mariages proches, de préférence entre cousins germains patrilatéraux, demeurent une pratique répandue au Moyen-Orient, aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans (Courbage et Todd, 2007). Cette pratique est particulièrement élevée dans les

⁴²⁴ C'est pourquoi, bien que je parle de « clan », il s'agit parfois davantage d'un lignage en raison du nombre réduit d'individu que la cellule comprend.

⁴²⁵ Ainsi, l'endogamie a participé à fonder le groupe Xueta – marranes de Majorque – dans leur autodéfinition en tant que descendants de juifs. « on se trouve moins face à une politique matrimoniale déterminée par l'appartenance à la souche hébraïque, qu'à une perception des Xuetes détenteurs d'une identité particulière du fait de leur comportement matrimonial. Ce n'est pas parce que les Xuetes sont les descendants de juifs de Majorque qu'ils se marient entre eux, c'est bien parce qu'ils se marient entre eux qu'ils "sont" les descendants de juifs majorquins » (*op.cit.* : 79).

⁴²⁶ La langue arabe distingue les oncles et tantes patrilatéraux et matrilatéraux, ainsi que les cousins.e.s. Ce n'est toutefois pas le cas de l'hébreu moderne qui ne différencie pas les oncles et les tantes ([h] *dôd* pour « oncle » et *dôdâh* pour « tante »).

⁴²⁷ C'est particulièrement le cas des Samaritains qui se désignent en Cisjordanie du patronyme « al-Samirî » (« le Samaritain »).

Territoires palestiniens où la moitié des mariages ont lieu dans le même réseau de parenté, dont un tiers entre cousins patri- ou matrilatéraux au premier degré (Memmi, 2014 : 133).

Au sein de la communauté samaritaine, ce modèle d'alliance est pratiqué de façon plus stricte et plus généralisée que dans le reste de la société palestinienne. Représentant environ 19%⁴²⁸, le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux (CPP) au premier degré est sans conteste la forme d'alliance la plus pratiquée dans la communauté. Celle-ci est caractéristique de ce que l'on appelle le « mariage arabe ». Qualifiée d'« idéal culturel » par Élisabeth Copet-Rougier (1994), elle constitue une tradition selon laquelle la primauté matrimoniale est donnée au cousin patrilatéral, bien qu'il ne s'agisse en aucun cas d'une prescription d'ordre religieux ou social. Ces unions endogames découlent plutôt d'arrangements entre familles et mettent en jeu les notions d'honneur ([a] *sharaf*) et de devoir social. En outre, l'union de deux frères avec leurs deux cousines parallèles patrilatérales ([a] *badal*) représente aux yeux de tous, le mariage le plus respectable et le plus convenable. Les cousins CPP sont souvent attribués dès leur naissance et on le leur rappelle toute leur vie. Ces mariages arrangés renforcent le rôle des anciens (puisque l'arrangement est généralement par eux après de longues discussions et négociations). L'échec d'un tel mariage, s'il advient en raison du refus de la promise ou du fiancé, peut avoir de lourdes conséquences sur toute la famille et mène, régulièrement, à ce que des hommes se retrouvent célibataires à un âge avancé sans d'autre perspective que celle de se marier à l'extérieur du groupe.

La forme matrimoniale dite du « mariage arabe », qui n'est prescrite par aucune règle rigide, a suscité de nombreux débats théoriques en anthropologie⁴²⁹, et particulièrement la pratique dite *badal*, que l'on serait tenté d'appréhender comme un « échange » de femmes. Toutefois, cet « échange » est loin du sens où l'entendait Lévi-Strauss au sujet des systèmes complexes, puisque les donneurs et les receveurs s'inscrivent ici dans un circuit restreint de parenté – en l'occurrence de germanité. Ils ne sont pas fixes, au contraire, ils alternent de manière non systématique. D'autres analyses ont suggéré que la tenue de ce type d'alliance oblige paradoxalement à s'ouvrir simultanément aux mariages extérieurs et sous-tendrait par là, une « exogamie cachée » (Cuisenier 1962 ; Copet-Rougier, *op.cit.*). À partir d'un important corpus matrimonial recueilli sur les Peuls du nord Cameroun et dont il a effectué le

⁴²⁸ J'emprunte ce chiffre, basé sur des données datant de 1968 à 2004, à Schreiber-Humer (*op.cit.*).

⁴²⁹ Pour plus de précisions quant à la description et les tentatives d'interprétation du mariage « arabe », je renvoie vers Frédérique Fogel (2006) et Laurent Barry (1998, 2008) qui détaillent d'une part, les perspectives fonctionnalistes mettant en avant les motivations externes de tels mariages (idéologies égalitaires entre descendants agnatiques, perpétuation du système segmentaire, réduction du coût de la dot, etc) ainsi que les controverses que cette approche a suscitées.

traitement informatique, Barry montre quant à lui l'importance de la prise en compte des « combinaisons d'alliances », c'est-à-dire les unions passées dans les générations précédentes. En effet, ses résultats suggèrent qu'ego aura tendance à contracter une union FBD lorsqu'une telle alliance n'a pas eu lieu à la génération précédente. Ainsi, « un homme épousera deux fois plus souvent la cousine croisée qui, du fait du mariage de son propre père sera sa cousine agnatique classificatoire » (Barry, 1998 : 30).

Au lieu d'une « circulation » des femmes d'un groupe à un autre, on se marie entre-soi, favorisant la « rétention » des femmes dans le groupe agnatique (Barry, 2008 : 133-134)⁴³⁰. De fait, ce système, au lieu d'être dicté par des règles dites « positives », dénote une conception « négative » de l'alliance organisée autour des prohibitions matrimoniales – comme c'est le cas pour les systèmes complexes et semi-complexes – au sein desquelles les valeurs agnatiques, valorisées, s'articulent aux pratiques cognatiques (Bonte 1994, 2000, Barry, *op.cit.*, Fogel, *op.cit.*). Effectivement, ce type de mariages met en jeu différents étages de stratifications matrimoniales, du côté agnatique aussi bien qu'utérin⁴³¹, les époux ont alors le « choix de mettre en avant l'un ou l'autre des “côtés” » (Fogel, 2006). Le couple peut être amené à mettre en avant la filiation matrilineaire, bien que la patrilinearité soit le plus couramment valorisée dans les discours. Chez les Samaritains, les prohibitions matrimoniales sont celles édictées dans la Torah⁴³² (dans Lévitique 18), bien qu'il existe des textes légaux postérieurs (*Kitâb at-Tabbâh* et *Kitâb al-Kâfî*)⁴³³.

⁴³⁰ Plusieurs études ont montré que ce type de mariage débouchait sur la fusion des lignes agnatiques et utérines.

⁴³¹ Par exemple, une alliance entre Ego et sa MZD, pourra être interprétée comme une union FBD à des degrés plus lointains (FFBDD, FFFBDDD, etc.). Ainsi, un mariage utérin pourra en réalité cacher un mariage agnatique à un degré supérieur.

⁴³² Dans la Torah, les prohibitions matrimoniales concernent (pour Ego masculin) : la mère, la sœur, la femme du père, la mère de l'épouse, la fille et la femme du fils, la fille de la fille, la sœur du père et la sœur de la mère, la femme du frère du père, la femme du frère, la fille de l'épouse, la fille du fils de l'épouse, la fille de la fille de l'épouse, une femme et sa fille, une femme et sa sœur (Heymann, 1994 : 103). Par ailleurs, si la Torah permet à un homme d'épouser la fille de son frère, les mariages obliques sont proscrits dans le texte samaritain, *Kitâb al-Tabbâh* (Schreiber-Humer, *op.cit.* : 187). Certaines pratiques qui existaient jusqu'au XX^e siècle n'ont plus cours : c'est le cas de la polygamie et du mariage léviratique ([h] *yibum*).

⁴³³ L'aspect formel de la cérémonie de mariage a connu diverses transformations depuis le XIX^e siècle. Je renvoie à la thèse de Monika Schreiber-Humer (*op.cit.* : 65-67) en ce qui concerne la description de ses différentes étapes : la demande ([h] *kiddûshîn*, [a] *fâtiha*) ; les fiançailles ([h] '*erusin*, [a] *hitba*) ; le mariage ([h] *hatunah*, [a] *al-zawwâj*).

3.2.4. Renforcement des mariages consanguins⁴³⁴

Dans sa thèse consacrée au système de parenté samaritain, Monika Schreiber-Humer (2009) met en évidence le renforcement des mariages à un degré rapproché au moyen d'un découpage chronologique des données⁴³⁵.

Table 8a: Survey of first cousin marriages in the pre-state period (c. 1835-1948)

	Priests (m.)	Allṭif (m.)	Sirrāwī (m.)	Mufarrij (m.)	Ṣadaqa (m.)	Total (m.)
	17.9	19.8	16.6	18.0	27.2	99.5
FBD	2.45	3.4	0	3	6.2	15.05 (15.1%)
MZD	0	0	0	2	0	2 (2.0%)
MBD	2	0.4	1	1	2	6.4 (6.4%)
FZD	0.45	0	0	0	2	2.45 (2.5%)
First cousins	4.9	3.8	1	6	10.2	25.9 (26.0%)
FBD&MZD	0	0	0	0	0	0
MBD&FZD	0	0	0	0	0	0

Total FBD marriage c. 1835-1948: 15.05 (15.1%)

Total first cousin marriage c. 1835-1948: 25.9 (26.0%)

Table 8b: Survey of first cousin marriages in the period of separation (1949-1967)

	Priests (m.)	Allṭif (m.)	Sirrāwī (m.)	Mufarrij (m.)	Ṣadaqa (m.)	Total (m.)
	12.9	4.9	3.2	9.8	11.5	42.2
FBD	3	1.8	0.8	1	4.5	11.1 (26.3%)
MZD	0	0.2	0	0	1	1.2
MBD	0	1.6	0	0	0	1.6
FZD	0.5	0	0	0	1	1.5
First cousins	3.5	3.6	0.8	1	6.5	15.4 (36.5%)
FBD&MZD	0	0.2	0	0	0	0.2
MBD&FZD	0	0	0	0	0	0

Total FBD marriage 1949-1967: 11.1 (26.3%)

Total first cousin marriage 1949-1967: 15.4 (36.5%)

⁴³⁴ Mon analyse du système matrimonial samaritain s'appuie sur diverses sources dont je m'efforcerais de développer les résultats pour les comparer : Schreiber-Humer, *op.cit.*, Bonne-Tamir (1963) ainsi que mon propre corpus constitué à partir de Reinhard Pummer (1993), Ratsôn Tsedāka (1980), Paul Kahle (1930) et Moses Gaster (1908), retranscrit sur le logiciel PUCK. Toutes ces sources sont présentées de manière plus précise dans les annexes.

⁴³⁵ Schreiber-Humer s'appuie sur un corpus de 289 mariages, contractés de 1835 à 2004, qu'elle a analysés par le biais du logiciel MATLAB.

Table 8c: Survey of first cousin marriages from the re-unification to the present (1968-2004)

	Priests (m.)	Allṭif (m.)	Sirrāwī (m.)	Mufarrij (m.)	Ṣadaqa (m.)	Total (m.)
	40.2	29.4	18.2	29.2	30.3	147.3
FBD	9.55	6.8	1.2	6	5.3	28.85 (19.6%)
MZD	2	2.8	3	0	3	10.8
MBD	4	4	1	2	4	15
FZD	4	1	1	2	3	11
First cousins	19.55	14.6	6.2	10	15.3	65.65 (44.6%)
FBD&MZD	1	1.8	0	0	3	5.8
MBD&FZD	1	0	0	0	2	3

Total FBD marriage 1968-2004: 28.85 (19.6%)

Total first cousin marriage 1968-2004: 65.65 (44.6%)

Tableaux 4. Mariages entre cousins au premier degré dans la communauté samaritaine de 1835 à 2004
(source : Schreiber-Humer, *op. cit.* : 138-139).

Si l'on suit ces trois tableaux, on constate que les mariages entre cousins au premier degré sont passés de 26% sur la période de 1835 à 1948, à 44,6% de 1968 à 2004. Le nombre de mariages FBD (bien qu'ils diminuèrent entre 1949 à 1967) montre que les lignées agnatiques sont largement privilégiées. De 1835 à 2004, les mariages célébrés à l'intérieur des clans sont, logiquement, eux aussi en augmentation. Selon les données recueillies par Schreiber-Humer, la subendogamie clanique concernerait 51,99% des mariages pris sur la période de 1835 à 2004. Il existe toutefois des différences sensibles entre les clans ; quatre d'entre eux sont particulièrement endogames (Altif : 64,8%, Kâhin : 56,3%, Mufarrij : 56,1%, Tsedâka : 44,9%), alors que d'autres (Yehôshû'a et Sirrâwî) qui comptent moins de membres, célèbrent davantage d'alliances inter-claniques. Par ailleurs, si certains clans se marient davantage entre eux, ce n'est pas en raison de hiérarchies sociales, mais plutôt à cause d'une proximité objective (spatiale) ou subjective (comme le sentiment d'appartenir à la même parentèle, entretenu par le système de « *badal* »). En effet, en analysant la valeur des Dot-s (*Mohar (h) / mahr sadaq/ en « Egyptian Keritah »*⁴³⁶) dans la communauté, on se rend compte que les prix sont fixes. Toutefois, celles-ci sont plus élevées dans le cas où la femme est issue du clan Kâhin (même si son époux fait lui-même partie de ce clan et qu'il est un cousin rapproché (Pummer, 1993). Hormis cette exception, il ne semble pas y avoir de différence de

⁴³⁶ Prévus dans une monnaie inconnue, l'« Egyptian Keritah », le montant de la dot a un caractère fictif (Pummer, 1993 : 39-45). Par ailleurs, le prix est presque divisé par deux si la femme a déjà été mariée (qu'elle est soit veuve ou divorcée).

statut entre les clans dans le cadre matrimonial. La preuve est que les Kâhin éprouvent autant de difficultés que les autres pour trouver une épouse.

Les données que j'ai pu recueillir sur une période plus ancienne (de la fin du XVIII^e siècle jusqu'en 1926) corroborent plutôt ces résultats (bien que le nombre de mariages au premier degré varie). Sur 116 alliances, 21 unions sont contractées entre cousins au premier degré, soit 18% (il y a également un cas de mariage entre ego et la fille de sa sœur, soit un mariage avec sa nièce maternelle). Les alliances entre cousins du 1^{er} au 3^e degré cumulées concernent 94 couples, soit 81,74% (dont les plus fréquentes sont contractées entre CPP). Dans tous les cas, les alliances entre cousins du 1^{er} au 3^e degré sont majoritairement agnatiques, soit 60,87% des mariages, contre 36,52% de mariages dans la lignée utérine.

En comparant ces chiffres au tableau réalisé par Bonte (*op.cit.* : 375) qui rassemble diverses données statistiques du mariage arabe, on s'aperçoit que les Samaritains se situent dans le haut de la courbe des populations endogames de la région. Par exemple, les unions FBD et lignagères récoltées par Granqvist dans le village d'Artas dans les années 1930 sont bien en deçà des pratiques actuelles dans la communauté samaritaine (33,7% de mariages lignagers dont 13,3% sont des unions entre CPP à Artas).

Ce constat pointant l'augmentation du taux de mariages proches avait déjà été formulé par une généticienne israélienne, Batsheva Bonne-Tamir (1963)⁴³⁷, que le travail de Schreiber-Humer contribue à confirmer par le biais d'un traitement informatique. Dans son article, Bonne-Tamir réfute la thèse selon laquelle l'augmentation des mariages au premier degré à partir de 1933 tirerait son origine de la petite taille de la communauté, en indiquant que cette période augure au contraire de l'accroissement du nombre de ses membres⁴³⁸.

Les articles de Bonne-Tamir ont appréhendé ce phénomène par une focale interne à la communauté samaritaine, donnant ainsi à voir la communauté comme particulièrement hermétique et isolée de son environnement extérieur. En 1963, Bonne-Tamir parle même de « population totalement isolée » et semble ignorer l'ouverture aux mariages mixtes avec des femmes juives alors que ceux-ci ont lieu depuis le début du XX^e siècle. De plus, ce renforcement des « mariages proches » s'inscrit dans un mouvement partagé par le reste de la

⁴³⁷ Bonne-Tamir s'appuie tout particulièrement sur un recensement conduit par Genna (1938), réalisé en 1933 et conduit une étude comparative avec le recensement qu'elle a elle-même réalisé en 1960, à l'aide d'informateurs samaritains. Je discuterai son travail, dans le champ des études génétiques, dans la partie III.

⁴³⁸ Le nombre de Samaritains a effectivement plus que doublé en soixante ans : de 150 membres en 1900, ils passent 343 en 1960.

société palestinienne. S'appuyant sur des sources statistiques palestiniennes⁴³⁹, des démographes et des sociologues ont montré que les mariages consanguins se sont accrus dans les Territoires palestiniens dans les années 1950 (Rosenfeld, 1957, cité par Memmi, 2014) et ont redoublé dans la période post-Oslo (Johnson, 2006 : 54). Un quart des femmes palestiniennes seraient ainsi mariées à leur cousin germain⁴⁴⁰, auquel il faut ajouter les mariages entre cousins plus éloignés, entre 17% et 20%. Ainsi, la moitié des femmes palestiniennes sont mariées au sein de leur réseau de parenté (Memmi, 2014 : 133)

	Territoires palestiniens			Cisjordanie			bande de Gaza		
	2000	2004	2006	2000	2004	2006	2000	2004	2006
Cousin au premier degré	28,4	27,5	28,4	26,8	24,7	26,0	31,5	32,2	32,0
Parent de la même <i>hamula</i> (même clan)	19,9	17,8	18,2	19,3	17,2	17,4	21,0	18,8	17,3
Pas de la même famille	51,7	54,8	53,4	53,9	58,1	56,6	47,5	49,0	50,7

Tableau 5. Mariages rapprochés en Palestine (source : Sarah Memmi, *op.cit.* : 133, d'après PCBS 2000, 2004, 2006 et ses propres résultats)

Les cas de figure les plus édifiants ont ceci en commun qu'ils touchent particulièrement les groupes ayant subi de fortes reconfigurations spatiales : déplacements forcés, impossibilité de contracter des mariages en raison des expulsions et des destructions de villages en Galilée dans les années 1950 (Rosenfeld, 1976, cité par Johnson, *op.cit.* : 70), ou encore, en raison de la coupure entre les montagnes et les plaines dans le Jabal Nablus. Prenant en compte le contexte social et politique intrinsèque, Penny Johnson interprète ce phénomène de redoublement de l'endogamie comme une conséquence de l'instabilité politique dans la région. Elle montre ainsi la manière dont les entraves à la mobilité et les claustrations socio-spatiales ont participé à renforcer les pratiques endogames dans toute la société palestinienne (avec, toutefois, des différences régionales). Les pratiques matrimoniales se muent en terrains de résistance au colonialisme israélien et à l'absence d'une souveraineté palestinienne (*op.cit.* : 53). Si les lieux conditionnent les relations de parenté, les unions matrimoniales contribuent, elles aussi, à donner un sens et une valeur aux lieux. J'ajouterai que l'instauration de statuts juridiques propres aux minorités confessionnelles (comme je l'ai

⁴³⁹ *Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) et IWS household survey.*

⁴⁴⁰ Ces résultats ne prennent pas en compte si le cousin est patri- ou matrilatéral.

détaillé plus haut) a joué un rôle déterminant dans le maintien des mariages à l'intérieur de ces mêmes minorités.

Les Samaritains, dont j'ai développé dans les chapitres précédents, les divers déplacements – volontaires et plus ou moins subis – ne sauraient être tenus comme des cas isolés de ces processus, et leur endogamie uniquement expliquée par l'ambition de perpétuer des codes matrimoniaux archaïques et/ou une « identité plurimillénaire ».

Aujourd'hui, les mariages endogames illustrent la répartition spatiale des membres : selon qu'ils résident à Holon ou à Kiryat Lûzah et même selon l'emplacement de la famille nucléaire à l'intérieur de ces lieux de vie. Certains clans sont très majoritairement représentés à Kiryat Lûzah (comme les Altîf et les Kâhin) quand d'autres sont beaucoup plus présents à Holon (Sirrâwî, Mufarrij, Yehôshû'a et Tsedâka). Bien que les déplacements dans l'espace israélo-palestinien soient plutôt fluides pour l'ensemble de la communauté, les choix matrimoniaux sont souvent conditionnés par cette séparation. Les motivations avancées par les membres portent sur les divergences culturelles et politiques entre Samaritains d'Israël et de Palestine, mais aussi par le souhait des familles de garder leurs enfants à proximité⁴⁴¹. Comment expliquer l'augmentation des mariages entre cousins dès le début du XX^e siècle alors que la communauté autorise, paradoxalement, une ouverture aux mariages mixtes ?

3.3. Les « promesses par correspondance »

Face à la crainte de voir le nombre de handicapés s'accroître, le grand prêtre Ele'azar Ben Tsedâka a autorisé les mariages avec des femmes non juives en 2004, et, plus symbolique, les alliances entre un homme *kohên* et une femme extérieure à la communauté, qui étaient jusque-là proscrites⁴⁴² (cette interdiction s'appliquait seulement au clan Kohên). En Octobre 2006, il s'exprimait à ce propos dans le journal *Haaretz* : « Le nombre des handicapés parmi nous atteint 12 %. (...) C'est pourquoi j'ai publié une directive, indiquant qu'il est possible de prendre une épouse de n'importe quelle communauté, à condition que les femmes deviennent samaritaines avant le mariage »⁴⁴³

Si ces femmes devaient à l'origine être juives en raison de la croyance en une

⁴⁴¹ Schreiber-Humer constate d'ailleurs que les unions contractées entre des membres spatialement lointains concernent principalement des « mariages proches », entre cousins germains (*op.cit.* : 143).

⁴⁴² Ce changement peut s'expliquer du fait que le clan Kohên était celui qui, au début des années 2000, possédait le plus d'hommes célibataires.

⁴⁴³ Galili Lily, « Leap of faith », *Haaretz*, 27 octobre 2006.

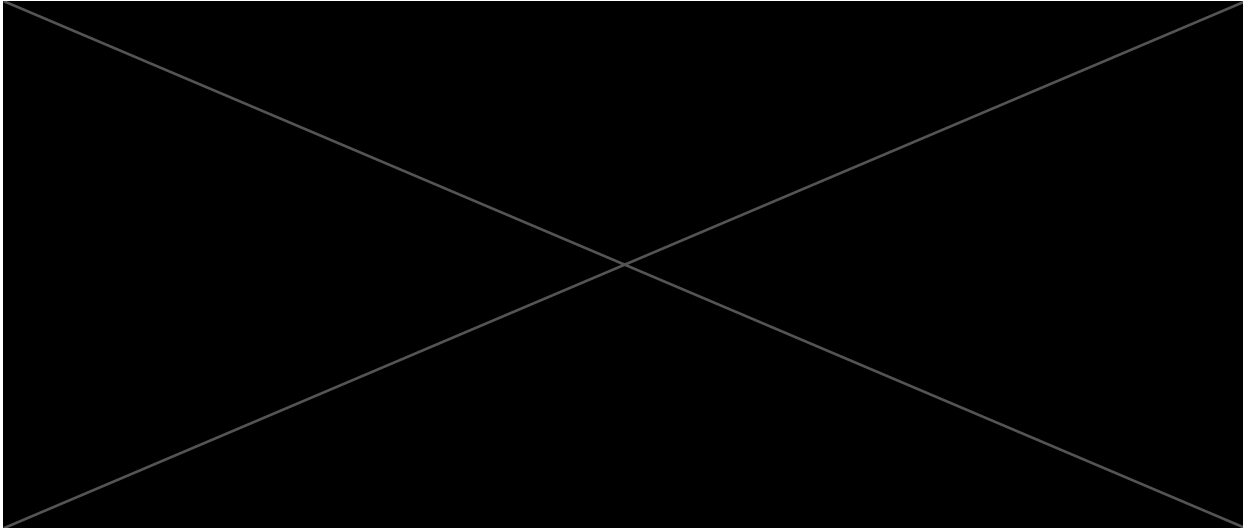
proximité généalogique entre le judaïsme et le samaritanisme, leur appartenance religieuse n'a désormais plus d'importance à partir du moment où elles acceptent de se plier aux règles imposées par la religion. En raison de la rigueur des lois samaritaines concernant la pureté et de la situation du village, au cœur de la Cisjordanie, peu de femmes israéliennes sont enclines à rejoindre la communauté. Comme alternative, les Samaritains se sont tournés vers une agence matrimoniale (basée à Tel-Aviv) qui organise des unions entre Israéliens et femmes d'Europe de l'Est.

Ainsi, depuis les années 2000 et l'apparition d'internet dans les foyers, des hommes ont commencé à contracter des « alliances par correspondance » avec des femmes d'Europe de l'Est – principalement d'Ukraine et de Russie. Tous ceux ayant recours à ce type d'alliance résident à Kiryat Lûzah. En effet, peu d'options s'offrent aux hommes du village pour trouver une épouse au sein du groupe. Bien que cette pratique se répande lentement à toute la communauté, elle est souvent considérée comme la dernière alternative à adopter.

La migration internationale des femmes par le mariage n'est pas un phénomène nouveau. « On trouve dans l'histoire coloniale, puis des migrations, de nombreux exemples de prise en charge collective de déséquilibres démographiques entre les hommes et les femmes : l'envoi de “filles du Roi” de France en Amérique du Nord au XVII^e siècle, celui des “picture brides”, principalement japonaises et coréennes, au début du XX^e siècle, aux États-Unis, etc. » (Ricordeau, 2011 : 16). Cependant, ce phénomène s'est considérablement accru depuis l'apparition d'internet, et ce malgré les tentatives de restriction des États concernés, à tel point que l'on peut parler, selon Gwénola Ricordeau, d'un « marché matrimonial mondialisé » (*ibid.* : 2). Bien qu'il soit difficile d'estimer le nombre de « promises par correspondance » (« *mail-order bride* ») du fait de leur caractère quasi-clandestin, il y aurait environ des dizaines de milliers de femmes quittant leur pays chaque année en vue d'épouser un homme rencontré via une agence matrimoniale. Généralement, les « clients » de ces agences sont des hommes issus de pays développés (États-Unis, Canada, Australie, Europe, Japon et Taïwan) à la recherche d'une « promise » venant de pays sous-développés ou émergents (Russie, Ex-bloc soviétique, Chine, Sud-Est asiatique, en particulier les Philippines, et Afrique). Pour un homme intéressé par ce type de mariage, la mise en relation avec une femme est l'aboutissement de plusieurs étapes : inscription sur un site de rencontre et présentation de sa situation (âge, lieu de résidence, emploi, salaire etc...), consultation d'un catalogue de promises ainsi que leurs critères (âge, lieu de résidence, niveau d'étude, taille, poids, intérêts, et parfois virginité !). Enfin, la dernière étape consiste dans le choix de la femme. La prise de contact peut être organisée par téléphone, par *Skype*, mais le plus souvent,

la rencontre « sur le terrain » est préconisée par les agences. Ces dernières proposent aux clients une assistance sur la durée (conseils, organisation de rendez-vous, aides concernant la procuration des visas etc.) jusqu'à la célébration du mariage.

3.3.1. Le récit de Yair et Shura



Capture du film *The new Samaritans* (2006) Shura est la femme en robe rouge.

En 2003, Yair Kâhin, le fils du futur grand prêtre Ele'azar ben Tsedâka (2004-2010), est le premier Samaritain à épouser une femme d'origine ukrainienne, Shura⁴⁴⁴, qu'il avait rencontré par le biais d'une agence matrimoniale. Bien que validée par le grand prêtre, cette union ne fut pas du goût de tous les Samaritains et certains refusèrent d'assister au mariage. En parallèle, l'adaptation de Shura à son nouvel environnement fut longue et difficile pour cette jeune fille qui, pensant s'installer dans la société israélienne, n'avait aucune idée ni du lieu d'habitation, ni de la religion de son futur époux.

Cette union atypique attira plusieurs médias, israéliens et internationaux. De la même façon, un documentaire israélien, *The new Samaritans*⁴⁴⁵, leur est en partie consacré.

La caméra suit un Samaritain handicapé en habit liturgique. Il se déplace difficilement à l'aide d'un déambulateur. Le plan suivant montre un autre Samaritain handicapé qui tente d'empêcher un enfant de jouer avec son

⁴⁴⁴ C'est le prénom qui lui a été donné à son entrée dans la communauté. En Ukraine, elle s'appelait Alexandra.

⁴⁴⁵ Réalisé en 2006 par Alexander Shabataev, Sergey Grankin et Efim Kuchuk.

déambulatoire. En voix-off, Yair Kâhin énumère les personnes de sa famille souffrant de surdité : ses trois frères, ses oncles...

À l'approche de la quarantaine, Yair n'était pas parvenu à trouver une épouse dans la communauté. Ne souhaitant pas prendre le risque de donner naissance à un enfant atteint d'une maladie génétique, il désirait épouser une femme à l'extérieur ([h] mihûts).

« La réponse était toujours “non”, tu dois te marier à une Samaritaine. Mais notre ancêtre ([h] abinû) Yôsef, le fils de Ya'qov, s'est marié à une Égyptienne. Moshe n'a pas non plus épousé avec une Samaritaine ou une juive (...) Alors pourquoi pas nous ? Un jour, le grand prêtre [son père, Sallûm, ndlt] m'a demandé de lui apporter la photo de la femme avec laquelle je souhaitais me marier. Je lui ai montré des photos de Shura. Il m'a dit “elle est très belle et je suis sûr qu'elle n'est pas seulement belle mais qu'elle fera aussi une bonne épouse”».

Shura est une jeune ukrainienne de vingt-deux ans, originellement de confession chrétienne. Avant de rejoindre le mont Garizim, elle habitait à Kherson, une ville du Sud de l'Ukraine, réputée pour fournir de nombreuses « promesses par correspondance ». « [en russe] J'ai demandé à une amie de m'emmener chez un photographe professionnel pour donner les photos à une agence afin de trouver un mari. J'ai reçu des réponses d'Amérique, d'Allemagne, du monde entier ». Pendant que Shura s'exprime sur le processus qui l'a amenée à rejoindre Yair à Kiryat Lûzah, des images tournées à Kherson défilent. C'est une ville moderne, comptant plus de 300.000 habitants. Dans le documentaire, on y voit des filles en mini-jupes, des personnes âgées qui chantent sur un air d'accordéon, devant les devantures de grands magasins.

Un mois après leur mise en relation, Yair est venu en Ukraine. « Nous nous sommes vus pendant une semaine dans des cafés, nous sommes allés nous promener (...) Je me suis tout de suite sentie attirée par lui. Je savais que cet homme serait mon mari ».

Trois mois plus tard, Shura arrive sur le mont Garizim. « Quand j'ai vu les photos d'Israël dans les magazines j'ai trouvé que c'était joli et j'ai rêvé d'y aller. Mais lorsque je suis arrivée ici [à Kiryat Lûzah] j'ai eu peur ». Le film met en scène le couple dans leur voiture, franchissant les checkpoint-s pour rejoindre le village samaritain. « Avec tous ces soldats, ça semble effrayant,

comme une zone de guerre. J'ai pensé "Mon Dieu, où est-ce qu'ils m'emmènent? Qu'est-ce que c'est que cet endroit?" (...) Je n'ai pas compris, j'étais en état de choc et j'ai pensé à retourner dans mon pays. Les jours ont passés, puis une semaine et j'ai commencé à comprendre leurs conversations mais pendant deux mois environ, je n'étais plus moi-même ».

« Parfois elle dit qu'elle est venue ici pour être en prison ([h] kele'). Mais elle a tort, s'exclame Yair. Je lui réponds qu'elle est tout pour moi ([h] bishvîlî hakol) (...) Tout ce qu'elle veut, elle peut l'avoir. Mais je suis religieux ([h] ben 'âdâm dâti), je viens de la famille des prêtres, de père en fils (...). Maintenant, elle appartient à la famille la plus importante ([h] ri'shônah) de la communauté ([h]'êdah). Maintenant, elle est comme la fille du grand prêtre. Son fils sera dans la lignée du grand prêtre Aaron, le grand prêtre des Samaritains du temps de Moshe ».

Après avoir passé sept mois dans la communauté, Shura affirme ne pas regretter son choix. « Il y a des désagréments, mais c'est le cas dans tout mariage. Au début, je ne pensais pas tenir le coup (...) Je ne connais toujours rien de leur Bible. Mais avec le temps, Yair m'aidera probablement et m'expliquera pour que je puisse mieux comprendre. Pour le moment, je ne parle même pas suffisamment bien leur langue pour m'exprimer librement avec eux (...) Je crois en Dieu intérieurement et je ne suis pas intéressée par une religion spécifique. Je communique avec Dieu de façon privée mais aller prier tous les jours, surtout lorsqu'on est trop fatiguée. Se lever tôt le matin uniquement pour le montrer à tout le monde, ça ne m'intéresse pas (...) »⁴⁴⁶.

Comme le montre ce documentaire, l'arrivée de cette première femme ukrainienne, Shura, dans le petit village samaritain n'a pas été facile. D'autant plus qu'elle s'attendait à rejoindre la société israélienne occidentalisée dont elle avait rêvée en regardant des magazines et ne connaissait rien au samaritanisme avant de rencontrer la communauté.

Aujourd'hui, elles sont douze femmes d'Ukraine à avoir épousé un Samaritain de Kiryat Lûzah ⁴⁴⁷. Elles viennent toutes (ou presque toutes) de la ville de Kherson, certaines

⁴⁴⁶ Je traduis de l'hébreu pour Yair et des sous-titres pour Shura qui s'exprime en russe.

⁴⁴⁷ De 2004 à 2019, vingt femmes ukrainiennes ont rejoint la communauté (douze à Kiryat Lûzah et huit à holon, selon Benyâmîm Tsedâka). Depuis 2003, toutes les alliances ont été organisées par le biais d'agences matrimoniales, excepté dans le cas d'un couple, Éléna (originaire de Russie) et Rajaiy

d'entre elles s'y fréquentaient même. Le fait d'appartenir à la même aire culturelle, de parler la même langue (le russe) et d'avoir connu la même trajectoire de vie a créé solidarité et lien social entre ces femmes.

Si elles arrivent avec un visa touristique, selon Benyâmîm, le grand prêtre envoie une confirmation du mariage au ministère israélien de l'Intérieur pour qu'elles soient ensuite naturalisées. Ce processus est parfois long et contraignant, en terme de documents à fournir, comme me l'expliquait Khader, l'époux de Katya.

Gwénola Ricordeau met en évidence la façon dont la promotion des « promises par correspondance » est conditionnée par des stéréotypes culturels, ethniques (et sexistes). Ainsi, le discours tenu par les agences vise à mettre en valeur l'exotisme des femmes « slaves », « asiatiques » ou « africaines » jugées positivement pour leurs « valeurs familiales », leur « soumission aux hommes » et leur « sexualité », à la différence des femmes occidentales, jugés par ces mêmes sites de rencontres « infidèles », « égoïstes » voir même « trop indépendantes ».

Le profil « exotique » associé à ces femmes par les Samaritains est considéré comme un atout de poids : l'assurance d'une belle progéniture. Pendant mes enquêtes de terrain, ils insistaient sur l'apparence de ces nouvelles recrues : leur beauté, leurs yeux bleus et leurs cheveux blonds étaient dépeints comme les principales qualités de ces femmes. « Va les voir, me disait-on, tu verras comme elles sont belles. C'est une fierté pour nous ».

En mars 2011, sur les conseils d'habitants, je rencontrai Katya, une jeune ukrainienne de vingt-quatre ans, arrivée dans le village de Kiryat Lûzah quelques semaines auparavant. Préalablement mariés en Ukraine, Khader et Katya étaient tous deux rentrés en Palestine pour célébrer leur union devant le grand prêtre. Elle est automatiquement devenue samaritaine. Comme Shura, elle n'avait aucune idée de l'existence de la communauté samaritaine avant sa rencontre avec Khader.

Dans nos conversations, Katya insistait pour être distinguée des autres femmes d'Europe de l'Est ; elle n'était pas une « promise par correspondance », car son niveau social lui permettait d'avoir « choisi » Khader. Ainsi, lorsque je lui ai demandé si une agence les avait mis en contact, elle me répondit : *« Ah non ! Ce n'est pas du tout comme ça que ça s'est passé. C'est une histoire incroyable. Moi je ne voulais pas me marier. En fait, j'avais un*

qui se sont rencontrés sur leur lieu de travail, dans la colonie israélienne Ariel. Le nombre d' « échecs » – impliquant un retour en Ukraine – porte sur trois cas selon Benyâmîm Tsedâka.

*emploi dans une agence matrimoniale. J'étais chargée de montrer à Khader un catalogue de femmes. Quand il m'a vue, il m'a dit "c'est toi que je veux !", ce à quoi j'ai répondu que ce n'était pas possible. Il a beaucoup insisté, il m'a écrit une lettre, nous nous sommes vus à l'extérieur et j'ai fini par tomber amoureuse ». À cette occasion, Katya me raconte que trois voyantes ukrainiennes lui avaient prédit dans sa jeunesse qu'elle quitterait son pays pour aller s'installer sur une montagne. Pour elle, cette prédiction s'est exaucée et la montagne en question est le mont Garizim. Pourtant, à son arrivée, l'adaptation ne fut pas toujours facile, en particulier durant les périodes de *niddah* où elle était séparée de Khader. Par ailleurs, le couple me disait être l'objet de la jalousie des autres villageois.*

Un jour, Katya et Khader insistent pour me montrer que l'un des miroirs de la maison, situé dans leur chambre à coucher avait été soudainement fissuré, alors qu'ils venaient d'emménager dans leur appartement neuf. Pour eux, cela ne fait aucun doute : cette fissure a sciemment été provoquée par d'autres Samaritains, jaloux de leur union, en raison de la beauté de Katya. Ils me confient avoir fait appel à un prêtre pour désensorceler l'appartement.

Si elle entretenait des relations amicales avec les autres femmes ukrainiennes, parce que « ça fait du bien de pouvoir parler sa langue », Katya était assez critique à leur égard, car, disait-elle, les autres « ne font pas d'efforts » pour s'intégrer, « elles restent entre elles ».

La relation de proximité que j'ai eue avec Katya au long de mon enquête s'explique par un certain nombre de points communs, tels que notre âge et celui d'être une femme en voie d'intégration. Souvent, si je posais des questions à Khader, et qu'il les esquivait, elle le reprenait jusqu'à ce qu'il réponde exactement à la question posée. De plus, d'autres Samaritains adoptaient une posture didactique en sa présence car « *il fallait qu'elle apprenne* ».

Ces femmes venues de pays d'Europe de l'Est sont bien acceptées par la majorité des Samaritains, qui, malgré la barrière de la langue⁴⁴⁸ tentent de communiquer avec elles et leur transmettre les us et coutumes. Il est attendu de ces femmes qu'elles s'incorporent entièrement – ainsi que leurs enfants – au lignage de leur époux, dont elles prennent le

⁴⁴⁸ La plupart d'entre elles maîtrisent désormais l'hébreu ; elles éprouvent par contre beaucoup plus de difficultés à apprendre l'arabe.

patronyme et habitent la maison⁴⁴⁹. Un accord tacite est conclu avant le mariage selon lequel, en cas de séparation et/ou de départ, elles devront laisser l'enfant à la famille du père⁴⁵⁰.

La famille de l'époux joue un rôle sécurisant tout en exerçant un contrôle social sur leur belle-fille (respect des règles religieuses, déplacements, fréquentations, etc.). La parentèle agnatique se porte ainsi garante du respect des règles et des normes sociales de l'épouse. En outre, leur devoir primordial est de lui transmettre les us et les coutumes samaritaines. Toutefois, si on leur enseigne quelques rudiments en matière de religion et de généalogie familiale, la conversion au samaritanisme lors d'un mariage mixte ne demande aucun apprentissage culturel spécifique. Si certaines règles doivent officiellement être scrupuleusement respectées⁴⁵¹ (comme les règles de *niddah* ou la *kashrût* samaritaine), aucune pratique religieuse n'est exigée d'elles ; tant en ce qui concerne leur présence aux rituels⁴⁵² ou à la synagogue, l'apprentissage de l'hébreu samaritain en vue de lire les textes liturgiques, etc. Il faut noter en effet que la pratique de la religion dans le samaritanisme laisse assez peu de place aux femmes (elles sont par exemple très peu présentes à la synagogue. Elles n'ont aucune obligation quant à la récitation des prières pendant les fêtes religieuses et possèdent même une place à l'écart du groupe pendant le sacrifice de *Pessah*). Les Samaritains reconnaissent aisément que le déracinement vécu par ces femmes n'est pas aisé pour elles et que l'adoption des règles doit se faire progressivement. Une période de test de six mois est désormais requise avant de procéder au mariage religieux. Katya me confiait hésiter à se rendre au pèlerinage de *Matsôt* sur le mont Garizim :

« C'est pendant la nuit, les hommes y vont avant mais pour les femmes, c'est à cinq heures du matin. Je ne sais pas si j'ai envie de me lever aussi tôt ». Lorsque je la rencontrai le lendemain, elle m'expliqua avoir changé d'avis et s'être levée à six heures pour rejoindre le lieu saint. « J'y suis allée directement après m'être réveillée. D'autres femmes étaient en pyjama sous leur peignoir, comme moi. Je ne regrette rien, c'était magnifique ! On m'a dit qu'il y avait eu beaucoup de

⁴⁴⁹ La famille de la femme n'est pas pour autant totalement évincée, les couples font généralement plusieurs allers-retours en Ukraine pour les voir.

⁴⁵⁰ Cet accord n'a évidemment aucun appui juridique. Pour le moment aucune femme d'origine étrangère avec enfant n'a quitté la communauté, mais on peut supposer que ce « pacte » possède une fonction dissuadante.

⁴⁵¹ En pratique, les membres concèdent quelques souplesses vis-à-vis des règles de *niddah*. Une femme d'origine étrangère me confiait avoir dormi avec son futur époux, même durant ses règles, car elle craignait de dormir seule lors de leur emménagement.

⁴⁵² Hormis le sacrifice de la Pâque, encore que leur absence pourrait être interprétée comme le signe de leurs menstruations.

journalistes mais à cette heure-là ils étaient tous partis. J'ai pu admirer le lever du soleil sur la montagne et devant, tous ces hommes en costumes blancs, qui chantent. Je ne sais pas si je retournerai l'année prochaine mais je suis contente d'avoir vu ça au moins une fois.

Fanny – Et qu'as-tu fait là-bas ? Tu as prié ?

Katya – Oui mais intérieurement. J'ai eu des pensées pour ma famille en Ukraine. »

Par ailleurs, l'arrivée de ces femmes d'Europe de l'Est pose toute une série de questions sur lesquelles il faudrait, dans un avenir proche, se pencher : la circulation des femmes dans le cadre de « promises par correspondance », leur intégration à la communauté samaritaine et de manière plus générale aux sociétés palestinienne et israélienne, l'introduction d'une nouvelle langue dans la communauté (le russe), la modification des codes vestimentaires, l'éducation des enfants de couples mixtes et la transmission de la religion samaritaine, etc. Quelles sont les modalités de transmission de ces nouvelles femmes converties à leurs enfants ? Interrogée à ce sujet, Katya me répondit qu'elle envisageait d'enseigner le russe à ses enfants, ainsi que l'hébreu moderne, l'hébreu samaritain et l'arabe. « *Toutes les autres ukrainiennes de la communauté le font* » me répond-t-elle. Elle ajoute « *J'apprendrai aussi la religion à mes enfants. J'ai demandé à Benny un livre en anglais sur les Samaritains*⁴⁵³. *Et mon enfant sera évidemment samaritain, c'était la condition avant le mariage. Et puis, imagine que je parte, ou que Khader et moi divorcions, il n'aurait plus de religion ! Je ne veux pas briser la communauté.* »

Néanmoins, quelques Samaritains demeurent sceptiques vis-à-vis de l'intégration de femmes venues de l'extérieur. Dans le documentaire *The new Samaritans*, Hosnî, le directeur du musée s'exprimait ainsi : « Lorsque nous adoptons des femmes étrangères au sein de notre nation, j'ai peur que nous ne puissions les contrôler dans le futur (...) Si nous ne pouvons conserver nos traditions, cela nous plongerait dans le chaos ». De la même manière, Abûd, trente-quatre ans, est toujours célibataire. Son frère et sa sœur ont tous deux épousé leur cousin.e germain.e patrilatéral.e, étant cadet il se retrouve sans promise. Pourtant, il refuse de faire appel à une agence matrimoniale :

⁴⁵³ Lors de notre rencontre, Katya ne parlait ni arabe ni hébreu et communiquait en anglais avec les Samaritains.

Abûd – « Ce n'est pas pour moi... Je vais attendre encore.

Fanny – Tu penses que les Samaritains devraient épouser uniquement des Samaritaines ?

Abûd – Oui [il hésite] Je suis contre tout ça. J'ai envie de choisir ma femme, mais aussi qu'elle me choisisse ».

Dans un article du journal *Le Monde* publié en 2005, Benyâmîm Tsedâka affirme que les mariages avec une non-Samaritaine constitue une situation provisoire : « *“Cette mixité est transitoire” assure Benny Tsedâka, lui-même marié à une juive d'origine roumaine. “Dans une dizaine d'années, la communauté se sera renforcée au niveau génétique et comptera assez de filles”* »⁴⁵⁴.

L'ouverture des Samaritains à quelques mariages exogames constitue-t-il un phénomène temporaire et uniquement prophylactique, destiné à renouveler le patrimoine génétique de la communauté et à renforcer le nombre de ses membres ? Il est actuellement difficile de prédire si ces nouvelles alliances auront des répercussions sur le système de parenté samaritain à plus grande échelle, tant il s'agit d'un phénomène récent (l'enfant le plus âgé né d'une telle union a moins de dix ans). On observe néanmoins que le taux de mariage FBD ne semble pas diminuer. En réalité, comme je l'ai évoqué plus haut, le nombre de mariages entre cousins parallèles patrilatéraux est plus important aujourd'hui qu'il ne l'était au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Il semblerait ainsi que, parallèlement à quelques mariages exogames, la communauté pratique une alliance « dans un degré rapproché » (Lévi-Strauss, 1949) à un rythme plus soutenu qu'auparavant.

Le mariage mixte n'est effectivement pas considéré comme une rupture dans la lignée familiale. Au contraire, de nombreux Samaritains préfèrent y avoir recours plutôt que d'épouser une femme samaritaine, mais d'un lignage plus lointain. L'épouse est ainsi incorporée dans la généalogie de son époux. Les propos de Yair illustrent à mon sens cette idée. Le fils qu'il a eu avec Shura est *avant tout* le petit-fils du grand prêtre dans la lignée sacerdotale duquel il s'inscrit. Le fait que ce soit majoritairement des hommes de la famille Kohên qui contractent des alliances avec des femmes d'Europe de l'Est peut être analysé comme une manière d'éviter les mélanges avec d'autres clans dans un système où le maintien d'alliances rapprochées est perçu comme un gage d'authenticité. De cette façon, plus les Kohên-s éviteront des mariages avec d'autres clans, plus leur statut sacerdotal se trouvera renforcé.

⁴⁵⁴ Lebars Stéphanie, « Les Samaritains de Terre sainte », *Le Monde*, 30 juin 2005.

Comme un tel système de subendogamie ne peut être maintenu en raison de la faiblesse statistique et des risques encourus par la consanguinité, l'introduction d'une femme extérieure permet d'éviter d'avoir recours à un échange de femmes issues d'autres clans. C'est l'hypothèse que je pose, tout en considérant qu'il conviendrait de la vérifier par une enquête de terrain plus étendue.

Bien que cette pratique soit intimement liée au monde contemporain de par sa dimension transnationale, elle fait résonance au schéma biblique, comme le démontrent les observations de Sylvie-Anne Goldberg : « “On les enregistra selon leurs familles et leurs maisons paternelles” (Nombres 1, 18). Épouse de Joseph, de Moïse, du roi David ou de Salomon, la femme étrangère intégrait ainsi la “maison” masculine et enfantait la descendance qui allait en prolonger la lignée. À l'inverse, comme dans toute société clanique et patriarcale, celle qui épousait dans une maison étrangère était perdue pour son peuple. Position classique qui veut que la femme, acquise, s'apparente à une possession, à l'instar de la “maison”, siège de l'appartenance au clan. » (Goldberg, 2016 : 172).

Chez les Samaritains, le recours aux mariages avec une femme venue de l'extérieur fait preuve d'une stratégie plus ou moins consciente, visant à défier les difficultés liées à la démographie et à la transmission de gènes récessifs (« c'est du sang frais » me disait-on), tout en conservant l'organisation lignagère. À mon sens, les mariages exogames sous-tendent un renforcement des lignées agnatiques⁴⁵⁵ qui traduit une aspiration à maintenir les hiérarchies sociales intra et extra-communautaires. Ce faisant, l'exogamie féminine, quand elle est limitée, conforterait une perception linéaire de la généalogie et le repli sur l'entre-soi. Or ce rapport que les Samaritains entretiennent à leur généalogie a pris une dimension nouvelle, éminemment politique, depuis qu'elle est utilisée comme force de légitimation sociale visant à garantir leur statut administratif en Israël.

⁴⁵⁵ En ce sens, le clan Tsedâka fait figure d'exemple, puisque tout en ayant accueilli le plus grand nombre de femmes de confession juive, 16 de 1835 à 2004 (Schreiber-Hummer, *op.cit.* : 137), il présente parallèlement le plus fort taux de mariages entre cousins au premier degré (46,4%).

*
* *

Conclusion de la deuxième partie

Partir de l'acquisition du statut administratif (*millet*, citoyenneté palestinienne, jordanienne, israélienne, etc.) a permis de pointer les modes d'attribution, par le haut, d'une assignation catégorielle, aussi mouvante que singulière. Celle-ci est visible aujourd'hui dans les usages de l'espace au quotidien, à travers les déplacements des membres de Garizim à Holon, et inversement. On a vu que ces déplacements impliquaient une mobilité sociale et une négociation des modes d'identification en fonction des lieux et des relations interpersonnelles.

La situation de domination dans laquelle se situe les Samaritains tient davantage de leur infériorité numérique que de leur situation politique. Ce qui faisait craindre mes interlocuteurs quant à l'avenir de la communauté portait avant tout sur les difficultés matrimoniales (les hommes célibataires, les couples mixtes qui s'éloignent géographiquement et culturellement du samaritanisme, etc). Dans ce cadre, les lieux de vie sont d'autant plus fondamentaux que le samaritanisme se pratique difficilement de manière isolée (en raison de l'importance des pèlerinages, des règles relatives à la pureté et de la *kashrût*). Ces espaces communautaires délimités permettent d'avoir un regard sur la pratique religieuse des uns et des autres. Les mobilisations contre le manque de place à Holon et à Garizim doivent être appréhendés à l'aune de ce contexte. Plus des jeunes couples s'installent à l'extérieur des limites du quartier ou du village, plus ils sont susceptibles, selon mes interlocuteurs samaritains, de s'éloigner du culte.

Dans ce contexte mouvant et instable, le mont Garizim est largement réinvesti tant il est perçu comme le seul garant d'une continuité rituelle et historique, dont le village assure une homogénéité sociale et confessionnelle à ses habitants. Repli sur l'entre-soi donc, mais à une échelle davantage micro que ce qui est visible au premier abord. Ainsi, j'ai voulu montrer la manière dont était renforcée, depuis le début du XX^e siècle, l'identité clanique et masculine. À ce titre, toutes les femmes étrangères (qu'elles soient juives, ukrainiennes ou issues d'un autre clan) sont sommées d'incorporer la lignée de leur époux en gommant leurs propres racines (famille, lieu de naissance, traditions, etc.). Annoncés comme transitoires, ces processus d'incorporation s'inscrivent dans une volonté entièrement assumée de refonder la « nation samaritaine ».

On l'a vu, la généalogie samaritaine représente un élément majeur de légitimation sociale et politique. Sa biologisation dans le cadre des nationalismes ethnicistes et des sciences des races du XIX^e et du XX^e fera l'objet de la partie suivante. À partir d'une description étayée des regards exogènes (touristiques, orientalistes et coloniaux), les chapitres à venir décriront les ressorts historiques, idéologiques et stratégiques ayant mené à une indigénisation des Samaritains dans les territoires israélo-palestiniens.

PARTIE III. Regards croisés. Composer une singularité identitaire

Introduction. La fabrique des imaginaires collectifs

Par le biais d'un va-et-vient entre l'époque actuelle et le début du XX^e siècle, cette partie se propose d'étudier la façon dont les multiples regards portés sur les Samaritains (qu'ils soient patrimoniaux, touristiques, orientalistes, anthropologiques, politiques) ont participé à façonner leur essentialisation, à travers un processus de « sémiophorisation »⁴⁵⁶ (Pomian, 1987 ; Hartog, 2003) progressive de leur image sociale. C'est donc au croisement des regards que je me placerai, lorsque ceux-ci s'embrassent, qu'ils sont incorporés et réappropriés.

Cette circulation des images est exacerbée par les politiques d'appropriation et de patrimonialisation du mont Garizim (plus particulièrement le site archéologique qui jouxte le village), tant du côté palestinien qu'israélien⁴⁵⁷. Ainsi, le lieu saint est l'objet d'une tentative de territorialisation par les Samaritains, mais aussi, et c'est le point sur lequel débutera cette partie, de la part des pouvoirs politiques. Des dynamiques concurrentes de patrimonialisation sont mises en œuvre depuis quelques années, qui rendent saillant le lien plurimillénaire des Samaritains à leur lieu saint. C'est bien d'une patrimonialisation du lieu saint samaritain dont il s'agit, que je conçois à la suite de Dominique Poulot comme une « réflexion savante mais aussi une volonté politique, sanctionnées toutes deux par l'opinion au sein du jeu complexe des sensibilités à l'égard du passé, de ses appropriations diverses et de la construction des identités » (2006 : 4). Patrimonialiser, c'est sélectionner les lieux pour qu'ils demeurent des empreintes du passé dans le futur et valider leur statut de lieux de mémoire. De fait, la

⁴⁵⁶ Néologisme créé par Krzysztof Pomian, du grec *semio* (« le signe ») et *phoros* (« porteur »), il désigne les objets composant une collection, isolés de leur contexte et investis de significations. Pour François Hartog, la notion de « sémiophore », en tant que trace du passé, patrimonialisée et resignifiée dans le présent, interroge le rapport que la société entretient avec le temps. Par « sémiophorisation », j'entends le processus d'objectification des Samaritains, exposés au regard et faussement considérés comme isolés de leur environnement social, dans une perspective de « faire » patrimoine.

⁴⁵⁷ La partie IV de ce travail sera consacrée aux formes de patrimonialisation émanant des Samaritains.

patrimonialisation traduit un processus d'appropriation (de monuments, d'objets, de pratiques, d'images et de symboles) par et pour des collectifs qui en font un usage identitaire.

Les politiques patrimoniales du lieu saint samaritain s'inscrivent dans le prolongement d'aspirations visant à redéfinir une Terre sainte selon des projections dont l'historicisation permettra de mettre en évidence l'articulation du politique et du religieux. Ces projections nous font remonter au moins jusqu'à la politisation des lieux saints chrétiens au XIX^e siècle par les grandes puissances occidentales ; l'hébraïsation progressive du paysage dès la création de l'État israélien (discutée dans la partie précédente) ; la patrimonialisation de la vieille ville de Jérusalem par la Jordanie dans les années 1980 ; puis de l'Autorité palestinienne à partir des années 1990⁴⁵⁸. Comme le relève Sossie Andézian, « Les États qui se succèdent dans la Palestine historique font de la patrimonialisation des lieux saints un enjeu dans la délimitation de leurs frontières territoriales » (2018 : 32). L'étude du rehaussement du mont Garizim en symbole national éclaire sur la manière dont il représente une ressource symbolique, territoriale, touristique et donc, économique pour l'un et l'autre acteur israélien et palestinien. Ces stratégies interviennent également dans un contexte de mise en tourisme du village samaritain, qu'il s'agit pour les autorités de se réapproprier.

Comme j'ai pu le constater sur le terrain, les motivations qui guident les touristes s'inscrivent pour la plupart dans une quête « d'authenticité ». Le « tourisme de l'authenticité » sera considéré comme une catégorie analytique à part entière⁴⁵⁹ (au même titre que le tourisme religieux, humanitaire, etc.) situé dans le cas présent, à la lisière du « tourisme ethnique » et du « tourisme des racines »⁴⁶⁰. Ce thème est largement étudié par l'anthropologie du tourisme les années 1970 – en témoignent les nombreux articles de la fameuse revue *Annals of Tourism Research* (créée en 1974) sur le sujet. Les premiers travaux consacrés à cette question ont d'abord porté un regard très critique sur un phénomène qui, dans sa recherche d'authenticité, donnerait paradoxalement lieu à des événements fictifs, créés pour l'occasion, et serait le signe annonciateur de la dégénérescence des cultures traditionnelles (Boorstin, 1961 ; McCannell, 1973)⁴⁶¹, notamment en raison des transactions financières qu'il génère (Nash, 1981).

⁴⁵⁸ Sur ce sujet de la relation entre représentation de la Terre sainte dans les trois monothéismes et ses réinvestissements politiques, je renvoie à l'ouvrage de Sossie Andézian et Christian Décobert (2018).

⁴⁵⁹ Mon propos n'est pas d'ajouter une énième contribution aux débats, déjà nombreux, sur la quête d'authenticité par les touristes. Si je mobilise cette notion, c'est qu'elle est largement utilisée par les touristes et les locaux eux-mêmes.

⁴⁶⁰ Le « tourisme des racines » est un sujet qui a été largement développé ces dernières années (Sintès, 2013, Géraud, 2002, Goreau-Ponceau, 2010, Bidet et Wagner, 2012, etc.).

⁴⁶¹ Je renvoie à Cravatte (2009) ou à Reisinger et Steiner (2006), pour une présentation détaillée de l'anthropologie du tourisme de l'authenticité et notamment de ses différents courants : modernistes, constructivistes et postmodernistes.

Cependant, les anthropologues ont ensuite nuancé leur propos pour produire des analyses moins catégoriquement négatives. Le tourisme, en raison de son impact sur les sociétés hôtes, a été perçu comme un facteur de développement économique (Lanfant, 1995 ; Picard, 1992) ou de préservation culturelle (Smith et Eadington, 1992). Récemment, une approche davantage constructiviste ne donne plus seulement à voir les populations comme les « victimes » d'un phénomène qui les dépasse, mais comme des acteurs impliqués dans les évolutions de leurs sociétés. Le tourisme est désormais envisagé à l'aune des interactions qu'il suscite, et donc en tant que vecteur potentiel de recompositions et de re-significations identitaires (Boissevain, 1996 ; Rauch, 2002 ; Saidi, 2010). De plus en plus d'études observent en effet sa réappropriation par les populations locales, leur permettant de formuler un discours – mettant en valeur l'autochtonie par exemple – qui résiste ou au contraire, s'intègre aux logiques nationales et participe au renforcement des identités locales (Boissevain, *op.cit.* ; Doquet et Le Ménestrel, 2006). Le tourisme est alors stratégiquement mobilisé pour promouvoir « un imaginaire du lieu » (Debarbieux, 2012 ; Gravari-Barbas et Graburn, 2012) et permet d'acquérir à la fois visibilité et reconnaissance d'une spécificité qui déjoue le rapport de domination. Dans cette lignée, une lecture postcoloniale souligne les jeux de pouvoir qu'il met à l'œuvre et la façon dont il peut servir d'outil pour contester les « identités » assignées par le haut et en formuler d'autres (Oiry Varacca, 2016). En effet, le tourisme met en scène différentes échelles qu'il convient d'interroger, du local au supranational. Si l'accent est souvent mis sur les sociétés d'accueil, il me semble pourtant essentiel de décrire les pratiques touristiques et les représentations qu'elles véhiculent. C'est à ce « regard touristique »⁴⁶² et les imaginaires qui l'animent que je m'intéresserai en premier lieu. Ce chapitre s'attache ainsi à montrer que c'est en miroir du regard et des attentes des touristes que les guides réajustent des énoncés identitaires. J'interrogerai les mécanismes sociaux et politiques que le tourisme met en jeu ; quels sont les effets de la mise en tourisme de la cérémonie samaritaine ? Quelles représentations s'y enchâssent et comment s'est élaborée l'imagerie touristique ? Quelles en sont les permanences et les ruptures ? C'est en constatant une forme d'homogénéité dans le traitement de la cérémonie par les touristes qu'il m'a paru pertinent de remonter le fil de l'activité touristique des Samaritains et les représentations qu'ils suscitent.

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle la Terre sainte connaît un fort développement du tourisme (en particulier religieux), dans un contexte d'affaiblissement de

⁴⁶² J'emprunte cette expression à Urry (*The tourist gaze*, 1990)

l'Empire Ottoman jusqu'à sa chute et son démembrement par la France et l'Angleterre. Ce qu'on appelle communément la « redécouverte » de la Terre sainte a été largement documenté (Ben Arieh, 1979 ; Trimbur, 1998 ; Laurens, 1999), j'y reviendrai dans les chapitres suivants. En cette époque où l'Orient fascine l'Occident, les récits de voyage et les fictions, diffusant des représentations fantasmées et exotiques du Moyen-Orient étaient alors vendus à des dizaines de milliers d'exemplaires. En ce sens, le regard posé par les voyageurs, pèlerins, touristes et érudits sur les Samaritains doit être appréhendé pour ce qu'il est : un point de vue, participant à un processus de folklorisation.

Le second chapitre suit le fil de ce regard européen sur les Samaritains. Des textes romantiques et orientalistes rapportés par les écrivains explorateurs, on assiste à la production de descriptions de plus en plus précises des rituels, de la physionomie et des modes de vie samaritains. Le legs des voyages savants par des écrivains comme Chateaubriand, Tocqueville, Nerval, Gobineau à l'anthropologie a déjà été souligné par Fabre (2010 : 19). Leur démarche s'apparente à des « voyages ethnologiques romantiques » (*op.cit.* : 20) qui alternent les changements d'échelles entre données recueillies et impressions décrites et donne à voir une généralisation des indigènes. Cette évolution met en perspective la construction du champ disciplinaire de l'anthropologie. Notons que l'attrait renouvelé des occidentaux pour le territoire palestinien réactualise sa place symbolique, puisqu'il s'inscrit, après tout, dans une démarche de légitimation du récit biblique, au moyen de disciplines scientifiques (archéologie, photographie, anthropologie, anthropométrie, génétique, etc.).

La nécessité s'impose de mettre en perspective les outils méthodologiques et les théories développées dans ces études à leur contexte socio-historique, dominé par l'idée répandue alors, qu'il existerait des races humaines (l'anthropologie pratiquée sur les Samaritains était malheureusement éloignée des études d'un Rivet ou d'un Mauss, et était plus liée à une science coloniale, dont les liens avec le fascisme furent avérées dans les années 1930 avec Corrado Gini).

Si le rapport de domination des occidentaux sur l'Orient est avéré – à une époque où bien des archéologues et des géographes étaient aussi officiers dans l'armée – mon propos est de montrer que les interactions ne furent pas à sens unique, « ni tout uniment déterminés par un rapport de domination » (Barthélemy *et al.*, 2016). Ainsi, tout en étant consciente de l'apport de l'ouvrage d'Edward Saïd aux études sur l'orientalisme et le postcolonialisme, il me semble essentiel de m'en détacher pour faire état d'une relation moins verticale que celle donnant à voir des indigènes fabriqués par un discours colonial. Comme je l'ai rappelé dans la partie précédente, l'image sociale se forge lors des interactions. Les descriptions orientalistes,

les études philologiques, anthropométriques menées par des occidentaux ont contribué à façonner une image sociale stéréotypée des Samaritains. Pourtant, s'en tenir à ces observations conduirait à passer à côté de la multiplicité des facteurs qui entrent en jeu (telle que la position des Samaritains dans la société palestinienne à cette époque, leur extrême pauvreté, leur relation aux pouvoirs locaux⁴⁶³). À l'instar de Gaetano Ciarcia (2003), je propose de prendre en compte l'exotisme comme heuristique, non pas, dans le cas présent, pour penser les procédures de l'institutionnalisation de l'ethnologie, mais pour l'analyse des différenciations sociales et des processus d'attribution d'un statut spécifique (juridique ou symbolique).

⁴⁶³ Je suis déjà revenue dans les chapitres précédents sur la situation des Samaritains en Palestine au XIX^e et XX^e siècle, ainsi que sur leur constitution en *millet-s*.

CHAPITRE 1. PATRIMONIALISATION ET PRATIQUES TOURISTIQUES

1.1. Du lieu saint aux territoires nationaux

Le mont Garizim est le support de constructions symboliques différenciées. Du côté palestinien, la montagne est surtout associée au rituel du sacrifice pascal samaritain considéré comme un événement folklorique important de la région. Pour l'État israélien, le lieu fait référence au royaume du Nord biblique et est intégré à la temporalité mythique de la nation. Ces représentations se heurtent dans les tentatives d'appropriation du lieu et dans la volonté affichée, tant par les autorités israéliennes que palestiniennes, de transformer le site archéologique qui jouxte le village en haut-lieu national et touristique. C'est dans les entreprises de patrimonialisation que cette concurrence se fait le plus sentir.

En avril 2012, l'Autorité palestinienne soumet à l'Unesco⁴⁶⁴ une demande d'inscription du « mont Garizim et des Samaritains » sur la liste du patrimoine mondial⁴⁶⁵. Elle comprend le village samaritain et le site archéologique. Pour justifier cette proposition, l'Autorité palestinienne met particulièrement en valeur la relation de la communauté samaritaine au lieu.

⁴⁶⁴ Si la mise en patrimoine ne date pas de l'Unesco, l'organisation a pour la première fois érigé un statut international du patrimoine à travers la Convention inaugurale de 1972 sur la protection des patrimoines culturels et naturels, enrichie par les textes sur la diversité culturelle (2001) et le patrimoine immatériel (2003).

⁴⁶⁵ Depuis l'admission de la Palestine en octobre 2011 à l'Unesco, seize sites ont été soumis par l'Autorité palestinienne pour proposition d'inscription sur la liste du patrimoine mondial (dans cette liste indicative, le mont Garizim figure en quatrième position). Je précise que la procédure pour « le mont Garizim et les Samaritains » est toujours en cours et que le site n'a pour le moment pas été validé par l'ICOMOS qui est l'organe consultatif pour l'évaluation et l'inscription des monuments et des sites culturels sur la liste du patrimoine mondial. L'inventaire édité par le ministère du Tourisme et des Antiquités palestinien (MOTA) est présenté en annexes (la partie qui porte sur « Le mont Garizim et les Samaritains ». Il avait été publié en anglais à l'occasion de la 29^{ème} session du patrimoine mondial de l'humanité à Durban (Afrique du Sud), puis publié en arabe en 2006 (par ALECSO), et à nouveau en 2009. Les photos présentant le mont Garizim reprennent des objets emblématiques de la religion samaritaine tels que la Torah et un manuscrit en hébreu samaritain. Depuis 2012, deux sites palestiniens ont été inscrits à la liste du patrimoine mondial, il s'agit de « Lieu de naissance de Jésus : l'église de la Nativité et la route de pèlerinage, Bethléem » (2012), « Palestine : terre des oliviers et des vignes – Paysage culturel du sud de Jérusalem, Battir » (2014) et la « vieille ville d'Hébron/al-Khalil » (2017).

MOUNT GERIZIM AND THE SAMARITANS
Date de soumission : 02/04/2012. Palestine

Mount Gerizim, or Jebel et-Tor, is the sacred mountain of the Samaritans and has been so for thousands of years. It consists of three peaks, the main summit, the wide flat western hill and Tell er-Ras to the north. It has been traditionally identified with the sacred mountain upon which the Blessing was delivered by Divine decree, a claim which, in Samaritan belief, overrides that of the rival Temple of Jerusalem. On the summit is a rock which the Samaritans believe was the place where Abraham was about to sacrifice his son Isaac (...).

Mount Gerizim continues to be the religious centre of the Samaritans. Their village below and west of the summit, and originally temporarily occupied during the 40 days of the feast of the Passover, is developing with modern, permanent buildings, now including a museum displaying collections and all kinds of related cultural, religious and social testimonies. The site of the paschal sacrificial ceremony is now a permanent installation, designed to accommodate thousands of spectators. The Samaritans' ceremonial progress to and around the mountain summit is a contemporary version of a tradition of worship which they believe to be thousands of years old (...).

Justification de la Valeur Universelle Exceptionnelle

The Samaritans on Mount Gerizim represent the smallest, most ancient, living ethnic community in the world, bound together by a profound and rigid religious belief. Central to it is the sanctity of a particular mountain as decreed by Moses and on which, nearly four thousand years ago, Abraham may have nearly sacrificed Isaac.

The Samaritans believe that, since more than 3600 years ago, they came to live on Mount Gerizim because Moses, in his tenth commandment, ordered them to protect it as a sacred mountain and worship on it by making pilgrimages to it three times a year. These beliefs and traditions have been kept alive by Samaritans since then. **This sanctity and longevity, through to the present day, make this sacred mountain a place of outstanding universal value going far beyond the beliefs of a few hundred people.**

Criteria met:

criterion (iii): The Samaritan community displays a **remarkable continuity of a living cultural tradition in the Palestinian society** expressed in a religious life-way which, it believes, has been pursued for some three and half thousand years since its first arrival on Mount Gerizim.

criterion (vi): Mount Gerizim, the sacred Mountain of the Samaritans, is **directly and tangibly associated with events and living traditions over some three and half thousand years**, with ideas and beliefs which have profoundly influenced religious thinking, and with a literary work, the Bible, all of which together are of outstanding universal significance.

Déclarations d'authenticité et/ou d'intégrité

The fact that Mount Gerizim is a sacred mountain still, after thousands of years, respected by the Samaritans, for religious purposes provides an assurance that, in terms of the beliefs underpinning this community, both its authenticity and its integrity are virtually unimpaired. The archaeological site is also protected by law.

Comparaison avec d'autres biens similaires

There are of course many holy places in the world and many sacred mountains, with much about the latter in World Heritage terms already in print. China, for example, provides several examples already on the World Heritage List. Tongariro, New Zealand, the holy mountain of the Maori, was at the core of the first World Heritage cultural landscape.

Without its ideographic, cultural overlay, physically and topographically, Mount Gerizim would just be another mountain with just another large, basically later historic and classical archaeological site on its summit. Yet, **entirely because of its long-term association with the beliefs of, and protection by, the remarkable ethnic group of people known as the Samaritans, Mount Gerizim is unique in its particular qualities and the beliefs, traditions and history that it enshrines.** So in a real sense it has no comparators.

On the other hand, in the context of a completely different culture, religious beliefs and tangible expression thereof, the Royal Hill of Ambohimanga in Madagascar could be considered an analogous World Heritage site. Interestingly, because it included the mountain's sides as well as the Royal site on the summit, it was inscribed on the World Heritage List as a cultural landscape, a possibility that might be considered in nominating Mount Gerizim, provided the purpose of such a potential designation, and its boundaries, are clearly defined.

Encadré 2. Texte de présentation de la proposition palestinienne concernant le « mont Garizim et les Samaritains »⁴⁶⁶ (source : <http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5706>)

⁴⁶⁶ Je souligne par les passages en gras.

Cette représentation qui tend à mettre en exergue l'immutabilité des pratiques culturelles samaritaines, de même que l'assertion selon laquelle les Samaritains auraient « habité sur le mont Garizim depuis 3 600 ans » reprend en réalité le discours véhiculé par la communauté. En effet, les propos des représentants samaritains tendent à sélectionner certains pans de leur mémoire collective, comme le récit des origines, mais éludent totalement certains épisodes de leur histoire, telle que la longue période diasporique du IV^e au XVIII^e siècle, pendant laquelle une grande partie de la communauté se trouvait principalement au Caire, à Damas, mais aussi sur tout le pourtour méditerranéen.

Ainsi, pour l'Autorité palestinienne, l'exceptionnalité du mont Garizim est presque uniquement due à la présence actuelle et à la continuité historique et rituelle⁴⁶⁷ des Samaritains sur le lieu. On voit bien ici à quel point c'est l'histoire samaritaine du lieu, voire les Samaritains eux-mêmes qui sont mobilisés dans les stratégies patrimoniales. En outre, l'intitulé même de cette demande d'inscription « Le mont Garizim *et les Samaritains*⁴⁶⁸ » nous invite à réfléchir sur la possibilité pour un État de patrimonialiser un groupe au même titre qu'un objet, un monument ou une pratique. Plus qu'un simple appel à préserver une tradition – qui aurait pu faire l'objet d'une demande à la liste du patrimoine culturel immatériel – la demande, ici, porte sur un groupe ethnique. Le texte de présentation conclut d'ailleurs que « *sans cette superposition idéographique et culturelle, physiquement et topographiquement, le mont Garizim aurait juste été semblable à une autre montagne, d'une autre taille seulement, essentiellement un lieu historique ancien avec un site archéologique classique à son sommet. Pourtant, entièrement en raison du fait qu'il soit associé depuis longtemps à la foi et à la protection du remarquable groupe ethnique, connu sous le nom des Samaritains, le mont Garizim est unique par ses dispositions particulières ainsi que par les croyances, les traditions et l'histoire qui lui sont consacrées. Donc, d'une certaine façon, il n'a aucune comparaison* ».

En réponse à cette demande d'inscription palestinienne à l'Unesco, l'État israélien a ouvert et inauguré en grande pompe en 2012 le site archéologique situé au sommet du mont

⁴⁶⁷ La Pâque samaritaine est effectivement mise en avant. On peut penser qu'une demande d'inscription du rituel à la liste du patrimoine immatériel serait vouée à l'échec en raison de la mise à mort d'animaux. Pour une analyse plus précise des conditions d'inscription sur la liste du patrimoine immatériel, se référer à Maguet (2011 : 68).

⁴⁶⁸ C'est moi qui souligne.

Garizim⁴⁶⁹. Le ministre de la Protection et de l'Environnement, Gilad Erdan, déclarait à cette occasion que l'État israélien « ne renoncerait pas à son droit de commémorer le patrimoine juif et de faciliter l'accessibilité à ces sites patrimoniaux »⁴⁷⁰. Dans le même temps, le lieu a été institué en parc national⁴⁷¹. Depuis, des pèlerinages ([h] *'aliyah la-Regel*) et des visites y sont organisés ainsi que des activités plus variées (comme un atelier de fabrication de cerfs-volants)⁴⁷².

Les revendications portent moins ici sur l'objet patrimonialisé que sur la légitimité de l'autorité demandeuse. En effet, l'acte en lui-même détermine la souveraineté d'une juridiction sur le territoire. Soulignant l'extrême tension contenue autour des lieux de dévotion en Terre sainte, objets de conflits entre les différentes juridictions territoriales et soumis aux recompositions des frontières, Sossie Andézian balise les différentes échelles d'appropriation de l'espace par « les autorités politiques qui se déclarent leurs protecteurs, par des autorités religieuses qui en réclament l'exclusivité, par des groupements humains qui ont créé leur espace de vie autour » (2018 : 29). Les lieux saints, en tant qu'ils composent des vestiges du passé, des lieux de dévotion et de pèlerinage, des repères d'identification inscrits dans le quotidien de ceux qui les fréquentent, suscitent un attachement particulier et des « émotions patrimoniales » (Fabre, 2013). « Non seulement parce que la religion relève du registre des sentiments, fait appel à des convictions intimes, suscite les passions, mais aussi parce que ces lieux sont le siège d'un conflit territorial qui dure depuis un siècle maintenant. L'héritage religieux légué par des textes sacrés, matérialisés dans des monuments et

⁴⁶⁹ La stratégie d'appropriation du mont Garizim n'est pas un cas particulier. En 2010, le Premier ministre israélien, Benyamin Netanyahu, a lancé un plan pour le patrimoine national (« *National Heritage plan* ») comprenant une liste de sites localisés à l'intérieur de la ligne verte, tels que le Tombeau des Patriarches à Hébron ou la tombe de Rachel à Bethléem. À l'instar du mont Garizim, ces sites appartiennent également à la liste soumise par l'Autorité palestinienne à l'Unesco.

⁴⁷⁰ « We will not waive our right to commemorate the Jewish heritage and to facilitate accessibility to heritage sites », cité dans « An archaeological pearl, Mount Gerizim is opened to tourists », *Al-Monitor*, 30 Juillet 2012, Dalia Mazori (pour *Ma 'ariv*), traduit par Sandy Bloom.

⁴⁷¹ L'objectif de faire du mont Garizim un haut-lieu touristique israélien avait déjà été formulé dès 2004. Suite à cette annonce, l'Autorité palestinienne a réagi en soumettant une requête à l'Unesco pour qu'une réunion soit organisée de toute urgence. Le ministre des Antiquités et du Tourisme palestinien déclare qu'il s'agit d'une violation du droit international et qu'il n'hésiterait pas à affronter Israël dans le cadre de discussions à l'Unesco.

⁴⁷² Le site internet de l'Autorité israélienne de la nature et des parcs ([h] *Rashût ha-teva' ve ha-ganîm*) a mis en ligne une page consacrée au mont Garizim dans laquelle il présente les résultats des fouilles archéologiques et donne des informations historiques. Il conseille également aux visiteurs d'ajouter à leur visite celle du sacrifice pascal ou du musée samaritain. <http://www.parks.org.il/ParksAndReserves/grizim/Pages/default.aspx>, (consulté le 12/10/2015), [en hébreu].

réactualisés par des rituels, se double de cet héritage politique, portant les tensions à leur paroxysme » (Andézian, *op.cit* : 32).

Le choix du lieu saint samaritain par l'Autorité palestinienne s'inscrit dans une logique de protection de l'identité palestinienne du lieu, et en filigrane, de sa conservation à l'intérieur des frontières des Territoires palestiniens. D'autant que la population palestinienne n'y dispose déjà que d'un accès limité et largement tributaire des changements politiques. En outre, la plupart des lieux présentés dans l'inventaire palestinien sont, à l'instar du mont Garizim, localisés dans des lieux disputés territorialement⁴⁷³. Dans ce contexte, le recours aux organisations internationales, telles que l'Unesco, devient plus que jamais nécessaire en l'absence d'un État reconnu⁴⁷⁴. Constatons, avec Chiara Di Cesari (2008), que malgré l'évolution de l'approche de l'Unesco et son adaptation à la globalisation, les règles de nomination des sites à la liste du patrimoine mondial n'ont pas changé. Elles laissent la part belle aux États-nations dans le choix et la présentation des lieux situés sur leur territoire, parfois au détriment des populations minorisées⁴⁷⁵.

Par ailleurs, les dynamiques de patrimonialisation sous-tendent des choix politiques, liés notamment à la sélection et à l'appropriation des lieux, qui renseignent sur les modalités de construction et d'incarnation d'un passé commun. En ce qu'elle permet l'élaboration d'un « contre-récit » palestinien au récit dominant israélien, la patrimonialisation prend ainsi la forme d'une posture de résistance.

En Palestine, une myriade d'acteurs est investie dans la patrimonialisation et le tourisme (ministère du Tourisme et des Antiquités, investisseurs transnationaux, ONG-s comme *al-Riwaq*, municipalités, etc.). Des géographes relèvent dans un article récent sur la gestion du patrimoine naplousi, que le ministère du Tourisme et des Antiquités palestinien perpétue une « conception étriquée du patrimoine, héritée de la colonisation britannique » durant laquelle des équipes d'archéologues étaient envoyées pour fouiller les sites historiques afin de remplir les musées des grandes capitales européennes (Bosrdeon *et al.*, 2018 : 18-19).

⁴⁷³ Nabi Mussa, Qumrân, la Mer morte et le mont Garizim sont situés en zone C, Sebastia (dont la moitié de la ville est en zone A et l'autre en zone C) et le Tombeau des Patriarches en H2.

⁴⁷⁴ Même si, comme observé par Dumper et Larkin, la capacité d'agir de l'Unesco est essentiellement liée à ses relations avec l'État dominant, ici Israël. Les auteurs citent la date de 1974 où l'Unesco a suspendu son assistance à Israël et a essuyé de nombreuses critiques internationales et même l'arrêt de l'aide financière des États-Unis.

⁴⁷⁵ Qu'en est-il du patrimoine dans des zones de conflits, ou lorsque des groupes minoritaires sont marginalisés ou persécutés par l'État ? Sur cette question du rôle et des limites de l'Unesco dans des lieux contestés, je renvoie vers Dumper et Larkin, 2012.

Au sujet de la liste indicative soumise par la Palestine à l'Unesco, Di Cesari souligne que « de façon prévisible et scandaleuse à la fois, le concept de Terre Sainte et la Bible forment les loupes à travers lesquelles le paysage palestinien est évalué »⁴⁷⁶ (*op.cit.* : 203). Effectivement, c'est la représentation de la Palestine comme « berceau des trois monothéismes » qui est convoquée dans cet inventaire. Les lieux saints musulmans sont présentés avec une relative discrétion⁴⁷⁷.

1.1.1. Quelle invention du passé pour demain ?

L'inscription sur le temps long des pratiques rituelles samaritaines dans le lieu contraste avec la mouvance du paysage politique et compose une ressource symbolique disputée qui s'inscrit parfaitement dans les imaginaires nationaux. D'ailleurs, les discours officiels élaborés sur les Samaritains s'accordent tant du côté israélien que du côté palestinien pour leur concéder une antériorité sur le territoire⁴⁷⁸. En outre, dans les deux projets patrimoniaux, israélien et palestinien, seule l'histoire biblique des Samaritains est mise en valeur. Les ruines de l'église byzantine Théotokos et l'empreinte musulmane avec, notamment, le mausolée du cheikh Ghanim al-Burini datant du XVI^e siècle, sont tout juste évoqués.

D'un côté, le discours institutionnel palestinien met en avant leur ancrage mythique dans le royaume du Nord (qui correspond approximativement aux contours de l'actuelle Cisjordanie) qu'il distingue du royaume du Sud – espace attribué aux Judéens – dans une perspective qui vise à délégitimer les revendications israéliennes sur les Territoires palestiniens et la présence de colons. De la même manière, Yasser Arafat aurait affirmé au sommet de Camp David en 2000, que « si le Temple avait existé, il n'aurait pas été situé à Jérusalem mais à Naplouse », référence explicite au mont Garizim⁴⁷⁹, provoquant l'ire des

⁴⁷⁶ Je traduis de l'anglais.

⁴⁷⁷ Sur la liste indicative, quatre lieux sont associés au christianisme (Bethléem, Tell Umm Amer avec le monastère St Hilarion, El-Bariyah, « les routes religieuses de la Terre sainte » présentées comme le chemin jusqu'à l'église de la Nativité et celui parcouru par Jésus à Jérusalem, en Galilée et à Jéricho). Deux autres sites évoquent le judaïsme (les grottes de Qumrân, le mont Garizim et les Samaritains). Seuls deux sites rappellent l'héritage musulman en Palestine (Les Palais omeyyades et « les routes religieuses de la Terre sainte », où les lieux du « voyage nocturne » de Mahomet et la route du Hajj sont évoqués).

⁴⁷⁸ En ce sens, ces discours rejoignent et légitiment ceux formulés par la communauté.

⁴⁷⁹ Cette citation, sujette à caution, aurait été divulguée par un négociateur américain (Reiter, 2008 : 38) et reprise dans son livre par Simon Sebag Montefiore (2011). Elle est également mentionnée par le

négociateurs israéliens. Se saisir de l'interprétation selon laquelle le Temple était localisé sur le mont Garizim équivaut à relativiser la prédominance de Jérusalem dans l'Israël ancien. Or c'est cette importance de Jérusalem dans l'Antiquité sur laquelle s'appuient les discours nationalistes israéliens pour valider son statut de « capitale éternelle et indivisible » de l'État⁴⁸⁰.

De l'autre côté, la rhétorique israélienne tend à considérer les Samaritains comme des tribus israélites (composantes des « dix tribus perdues »), demeurées dans l'espace de la Terre promise en dépit des invasions, dont l'enracinement réaffirme le lien plurimillénaire au territoire. Les tentatives qui, depuis le début du sionisme, visent à utiliser les découvertes archéologiques dans la construction du récit national israélien ont été largement étudiées (Zerubavel, 1995 ; Silberman et Small, 1997). Le recours à l'archéologie, essentiellement focalisée sur les périodes bibliques, permet de réactiver le passé mythique juif afin d'établir une filiation avec l'État israélien moderne (Dumper et Larkin, 2012 : 28), comme si le temps écoulé entre ces deux périodes ne formait qu'une parenthèse que l'on peut aisément effacer. Dans ce travail de relecture de l'histoire, le patrimoine samaritain a donc été intégré au patrimoine juif et national.

Intégrer les Samaritains à la « communauté imaginée » (Anderson, 1996) que compose la nation permet ainsi d'apporter une légitimité à l'un ou l'autre récit national – israélien et palestinien. De lieu saint samaritain, le mont Garizim est ainsi hissé au rang de « lieu de mémoire » dont la fonction symbolique est mise au service de deux processus de construction nationale concurrents. Sorti de son inscription dans un périmètre sacré, il entre ainsi dans la territorialité présente et est pris dans les enjeux politiques contemporains. Comme le relève Sossie Andézian au sujet de la demande d'inscription par l'Autorité palestinienne de la basilique de la Nativité à Bethléem à la liste du patrimoine mondial en 2011, la démarche de patrimonialisation « intervient à un moment précis de l'histoire du peuple palestinien confronté à la nécessité de consolider la nation, en en redéfinissant les limites, sinon physiques mais du moins symboliques » (2012 : 215).

Quelle est la réponse des fidèles lorsque l'on transfère le patrimoine religieux au patrimoine national ? Comment le politique reconfigure-t-il la relation des acteurs locaux à leur héritage ? Et enfin, « qui décide de l'histoire d'un lieu ? », « À qui le passé appartient-

négociateur américain *Dennis Ross* (*Fox News Sunday*, 21 mai 2002). Cette information est largement relayée par les réseaux pro-israéliens.

⁴⁸⁰ Selon la loi fondamentale votée au parlement israélien en 1980.

il ? » (Herzfeld, 1991 : 226). À l'État ? Aux communautés religieuses qui les occupent ? Ou bien à l'humanité, comme lorsqu'ils acquièrent le statut de patrimoine mondial par l'Unesco ? Ces questionnements font écho à la réflexion initiée par Michael Herzfeld à propos de la muséification de la vieille ville crétoise de Rethemnos, hissée au rang de « berceau de la civilisation occidentale » par les autorités, au moyen d'une conciliation des traces de la présence turque et d'une construction d'un passé grec qui répond aux attentes des touristes. Relecture à laquelle le paysage de Rethemnos s'accorde peu en raison de l'absence de vestiges antiques. De la même façon, la portée symbolique, territoriale du mont Garizim n'entre pas seule en ligne de compte. Il représente en outre une ressource touristique et donc économique pour l'un et l'autre acteur, israélien et palestinien.

1.1.2. La réception des dynamiques de patrimonialisation

Les entreprises autour de leur lieu saint ne font pas l'unanimité parmi les Samaritains. Certains considèrent qu'elles permettront de protéger le site et de générer de l'argent grâce au tourisme. Pour d'autres, Israël s'est approprié une zone sur laquelle il n'a aucun droit et en tire un profit financier à la place de la communauté. De surcroît, l'investissement politique du lieu ainsi que son attraction touristique pourraient selon certains membres conduire à sa désacralisation. Mais c'est surtout le manque de consultation qui revient dans les propos samaritains. Alors que c'est leur rapport au mont Garizim qui est perpétuellement mis en avant par les politiques patrimoniales et que les Samaritains considèrent que le lieu leur appartient (en tant que lieu saint et *waqf* transmis directement par le roi Hussein⁴⁸¹), ils se plaignent de n'être pas consultés dans ces entreprises touristiques et patrimoniales⁴⁸² et d'avoir à en quémander l'accès aux Autorités israéliennes.

En outre, la situation du site archéologique fait résonance à un autre cas d'appropriation de l'héritage samaritain par Israël ; celui d'artefacts exposés au sein du *Good Samaritan Museum* dans la colonie de Ma'ale Adumim, située à proximité de Jérusalem. Ce

⁴⁸¹ Effectivement, en 2010, un article d'Haaretz souligne les difficultés opposées à l'Administration civile israélienne pour en faire un lieu touristique étant donné son statut de *waqf*. Chaim Levinson, « Ancient Site Near Nablus "Too Problematic" to Open », *Haaretz*, 2 juillet 2010. <https://www.haaretz.com/1.5142887>

⁴⁸² En 2011, j'apprenais qu'aucune des personnalités samaritaines les plus influentes (Benyâmîm Tsedâka, le grand prêtre, Isaac Altîf) n'était informée de la constitution d'un dossier par l'Autorité palestinienne. De la même façon, ils n'ont pas non plus été consultés avant la constitution de l'espace en parc national.

musée, créé par Ytshâk Magen⁴⁸³, est consacré aux découvertes archéologiques datant de la période byzantine. L'une des ailes est dévolue à l'histoire des Samaritains et présente des mosaïques, des inscriptions et des objets archéologiques d'origine samaritaine, découverts à divers endroits en Palestine et notamment sur le site archéologique du mont Garizim⁴⁸⁴. Cette appropriation est, cette fois, unanimement dénoncée par les membres de la communauté et ressentie comme une véritable injustice. Ainsi, sur son site internet, Benyâmîm exprime son indignation : « À terme, les vestiges de notre riche patrimoine seront concentrés dans notre centre spirituel, le mont Garizim. Ensuite, la redynamisation de la tradition israélo-samaritaine sera confirmée. Nous ne pouvons pas imaginer que des découvertes archéologiques à Jérusalem, symbolisant le patrimoine culturel du peuple juif, puissent être exposées ailleurs. De même, nous ne pouvons imaginer que les dizaines de milliers de trouvailles que le Dr Magen a faites lors de ses fouilles sur le mont Garizim ne puissent être exposées ailleurs. Elles représentent le riche héritage culturel de notre peuple »⁴⁸⁵.

Simultanément, la communauté a entrepris un certain nombre d'activités touristiques, non pas sur le site archéologique, déjà saturé, mais dans le village de Kiryat Lûzah et, dans une moindre mesure, dans le quartier samaritain de Holon. C'est aussi une façon pour les représentants de la communauté de se positionner dans ce contexte de tiraillement entre autorités palestinienne et israélienne, et donc, de devenir acteurs des dynamiques patrimoniales et politiques qui les enserrant. En effet, ce processus de contre-patrimonialisation peut être interprété comme un acte de résistance, certes discret, mais permettant d'esquiver les conflits liés aux revendications nationales concurrentes et de se faire une place sur l'échiquier international⁴⁸⁶.

Ces entreprises servent aussi à contrebalancer l'essentialisation à outrance dont les Samaritains font l'objet. Apprenant l'existence de la soumission du « Mont Garizim et des Samaritains » à l'Unesco, Benyâmîm Tsedâka m'écrit : « Sais-tu pourquoi le mont Garizim n'est pas à la première place? (...) Cette liste est intéressante mais cela ne constitue qu'un geste de relations publiques. Cela ne me dérange pas que l'on considère le mont Garizim comme une attraction, mais je suis opposé que l'on fasse la même chose pour les Samaritains. Nous essayons de vivre une vie normale avec un patrimoine très ancien, mais

⁴⁸³ Pour une présentation détaillée de Y. Magen, se reporter à la partie I (p. 316). Le musée a été inauguré en 2009 par les officiers chargés de l'archéologie pour l'Administration civile de Judée-Samarie, dépendant du ministère de la Défense israélien. Il est depuis 2010 géré par l'Autorité israélienne de la nature et des parcs.

⁴⁸⁴ Tous les artefacts découverts dans la zone C sont déclarés propriétés de l'État israélien.

⁴⁸⁵ <https://www.israelite-samaritans.com/history/good-samaritan-museum/>. Je traduis de l'anglais.

⁴⁸⁶ Ce sujet sera traité dans la partie IV.

noyer la communauté de centaines de milliers de personnes nous détruirait et violerait notre intimité ».

La liste indicative précitée – de même que toutes les actions patrimoniales concernant le lieu saint samaritain – entretiennent une représentation figée de la communauté, rappelant par là, la prédisposition du patrimoine, soulignée par Claudie Voisenat, à l'essentialisation, au regard des critères d'élection encore prédominants tels que l'ancienneté ou l'authenticité, amenant à considérer que certains biens pourraient être patrimoniaux par nature (2016 : 19).

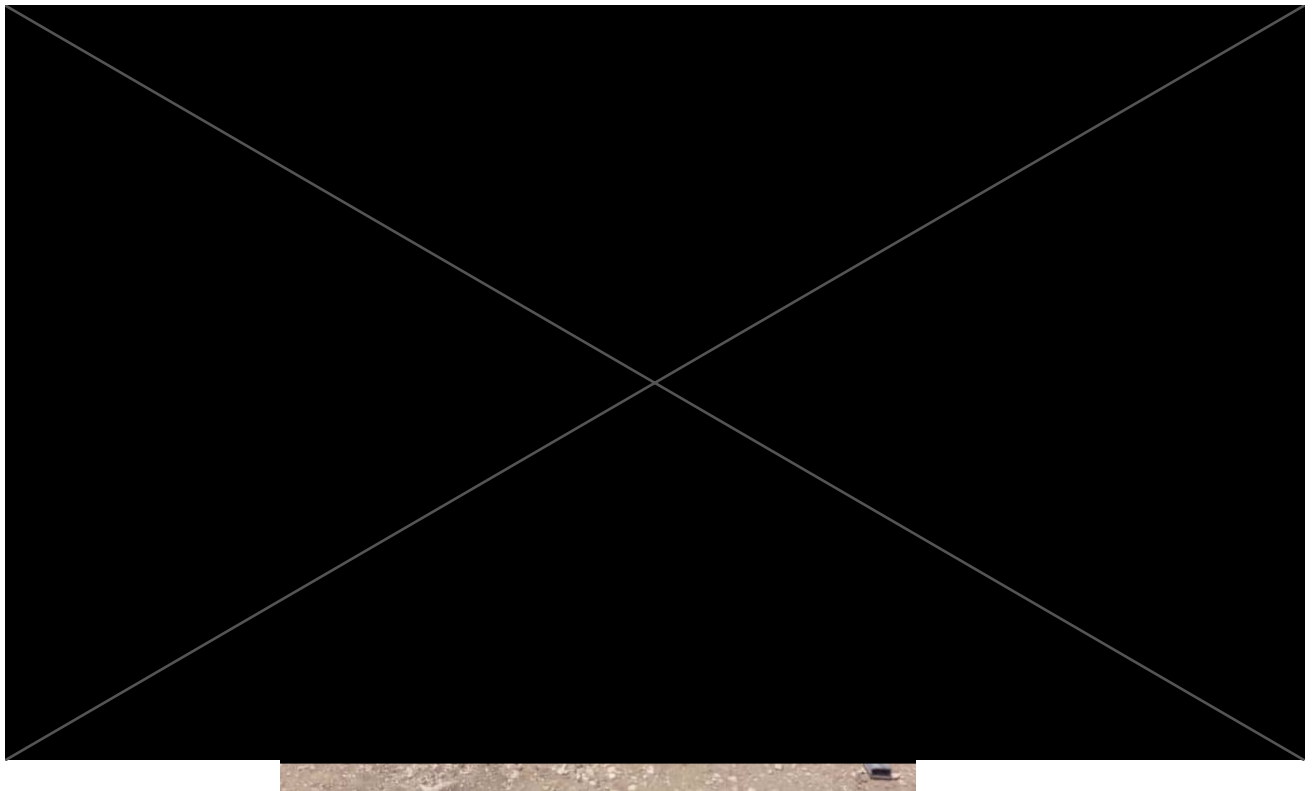


Figure 29. Panneau installé en avril 2019 par l’Autorité israélienne des Antiquités sur le site archéologique du mont Garizim
(source : Ya’qûb Kâhin)

Emblématique de cette essentialisation extrême des Samaritains, l’installation par l’Autorité des Antiquités ([h] *Rashût ha-‘atîqôt*) d’Israël, en avril 2019, d’une photographie ancienne dont certains visages ont été découpés pour que les touristes puissent y insérer leur tête et prendre une photo-souvenir. La photographie affichée sur ce panneau est issue d’une collection du *Palestine Exploration Fund* datant du début du XX^e siècle. Elle a été capturée lors de la cérémonie de la Pâque et présente quatre hommes de la famille Shalabî en

compagnie de leurs jeunes « promises »⁴⁸⁷. D'emblée, des membres samaritains ont demandé que cette attraction, jugée offensante ([h] *lifgô'a baqavôd*) pour les familles, soit retirée du site. Le chapitre suivant explorera la manière dont ces modes d'objectification et de réification sont exacerbés lors du sacrifice de la Pâque attirant un grand nombre de touristes venus de tous horizons.

1.2. Quand l'authenticité devient une attraction touristique

1.2.1. Les touristes pendant la Pâque

Quiconque assiste à la Pâque samaritaine est frappé par la foule de visiteurs qui contraste avec le petit nombre d'officiants. Considérée comme un événement folklorique en Palestine et présentée comme une survivance du judaïsme antique en Israël, la cérémonie attire un grand nombre de visiteurs (entre 5 000 et 10 000 chaque année⁴⁸⁸, selon les calendriers religieux et la situation politique de la région⁴⁸⁹). Le public, essentiellement extra-communautaire, est composé de locaux – Israéliens et Palestiniens – mais aussi de nombreux touristes étrangers, curieux d'assister à un rituel qui représenterait, selon eux, la reproduction à l'identique du sacrifice tel qu'il était pratiqué à l'époque biblique.

Il importe de distinguer les différents registres de représentation ; des Samaritains par rapport au public et des habitants locaux par rapport aux touristes. Les Samaritains possèdent une identité très marquée pour de nombreux étrangers, 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 la Pâque samaritaine la représentation de l'ancien sacrifice de *Pessah* (la Pâque juive) pratiqué avant la destruction du second Temple de Jérusalem. Pour les Palestiniens, musulmans ou chrétiens, la célébration relève de la

⁴⁸⁷ Le nombre de « promises », sept pour quatre hommes, peut faire douter de la véracité du commentaire adjoint au cliché. Certes, la polygamie existait chez les Samaritains jusqu'au début du XX^e siècle mais elle était peu pratiquée (notamment en raison du ratio entre hommes et femmes).

⁴⁸⁸ Il y avait 3000-4000 spectateurs en avril 2011 ; ils étaient plus de 10.000 en 2010 selon le journal *Haaretz* (Levinson Haim, « Photo-op on Mount Gerizim... », le 24 avril 2011).

⁴⁸⁹ Le public était nettement moins nombreux durant la seconde intifada. Un article publié sur le site internet *The Samaritan Update*, parle d'une vingtaine de personnes présentes au sacrifice de 2002. <http://shomron0.tripod.com/update5.9.2002b.html>.

De plus certaines éditions comptent moins de spectateurs lorsque la cérémonie tombe à la même période que la Pâque juive ou le dimanche des Rameaux chrétiens.

culture populaire dans le sens où elle mobilise un ensemble de souvenirs, de références à l'autochtonie, de pratiques culinaires (comme l'utilisation des [a] *zarb-s*⁴⁹⁰) ancrées dans la société locale. Si avant la seconde intifada, les Naplousis venaient en grand nombre assister à la cérémonie, depuis 2011, l'armée israélienne a réduit le nombre d'autorisations de passage au *checkpoint*, en raison des tensions avec les colons. Ils étaient ainsi très peu présents dans le public. En conséquence, la cérémonie constitue désormais un lieu de représentation de la notabilité palestinienne – principalement naplousie – qui reçoit des invitations des Samaritains leur permettant de se rendre aux festivités alors que les limitations de passage ont été renforcées. J'ai pu constater que les habitants de la ville semblaient très désireux de s'y rendre (par curiosité, mais aussi par le prestige qu'ils conféraient à l'événement) ; par exemple, de nombreuses connaissances m'ont demandé de leur fournir des invitations. Depuis quelques années, la cérémonie fait l'objet d'une présence accrue de juifs ultra-orthodoxes venus des colonies alentour. Des excursions sont aussi mises en place par des organisations juives orthodoxes (comme celles de *Kfar Etzion Field school*) ou des *yeshivôt* basées dans des colonies. Certaines d'entre elles, issues de groupes minoritaires inscrits dans la mouvance idéologique du Gouch Emounim (« le bloc de la foi ») ont comme objectif de reconstruire le Temple de Jérusalem et de rétablir le sacrifice en vue d'accélérer l'accomplissement des temps messianiques⁴⁹¹. 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 traditions samaritaines et opposant le mont Garizim à Jérusalem. L'un d'eux disait à un officiant samaritain : « Nous faisons le même rituel avant. Pour que les Juifs puissent faire le sacrifice à nouveau, il faudrait que reconstruire le Temple de Jérusalem. Dans le cas contraire, il n'est pas légitime ([h] *kashêr*) ». Ces débats tendent à ranimer la concurrence des récits des origines et renvoient d'une certaine façon la cérémonie samaritaine dans la sphère politique. Dans la même lignée, des sites web créés par des juifs messianiques

⁴⁹⁰ Se référer à la page 95 et au lexique pour plus de précisions.

⁴⁹¹ Des organisations comme « Le mouvement pour l'établissement du Temple » ([h] *Leqinun ha-Miqdâsh*) et « L'institut du Temple » ([h] *Mâchôn ha-Miqdâsh*) organisent même un sacrifice rituel lors de la Pâque juive. Cette pratique a cependant été interdite en 2013 sur ordre du gouvernement israélien, officiellement en raison de l'opposition des services vétérinaires. Quelques plaintes se sont faites entendre pour demander pourquoi le rituel samaritain était maintenu malgré cette interdiction.

appartenant à l'organisation « Jews for Jesus » consacrent des articles à la Pâque samaritaine⁴⁹².

Les spectateurs étrangers, quant à eux, parcourent souvent plusieurs kilomètres pour venir, même s'ils arrivent majoritairement d'Israël. Plusieurs touristes américains, européens, japonais, coréens profitent de leur séjour à Jérusalem pour se rendre sur le mont Garizim. Il s'agit en grande partie d'un public religieux ; des bus sont affrétés par des organisations chrétiennes, telles que l'Alliance évangélique d'Israël, pour conduire des groupes de fidèles de Jérusalem jusqu'au mont Garizim. Dans ce cas de figure, la cérémonie de la Pâque est intégrée au circuit du pèlerinage, en tant qu'elle incarne la rencontre avec les descendants de

personnages du Nouveau Testament, le « bon Samaritain » et la Samaritaine. Des visites laïques sont également organisées par des agences de tourisme israéliennes, palestiniennes ou internationales en provenance de Tel-Aviv ou de Jérusalem (*Abraham tours, Green Olive tours, Hijazi travel, Twins tours, etc.*).

Par ailleurs, la présence en elle-même, de personnes qui, généralement, ne sont pas en contact les unes avec les autres contribue à réaffirmer le caractère exceptionnel du rituel, hors du commun et hors du temps, qui échappe à la temporalité et aux interactions du quotidien.

SAMARITAN PASSOVER

MT. GERIZIM
Tuesday, 23rd April 2013

BUS FROM
Jerusalem Prayer Center to Mt. Gerizim
Departure: 3 pm
At: Nablus Rd 35, Jerusalem
Get Registered: Project Redemption
(Member of the Evangelical Alliance)
E-Mail: info@projectredemption.org
Phone 054 4370 443 or 02-581 5584

BUS FEES & PROGRAM
100 NIS/per Person
Program at Mt. Gerizim

EVENING SACRIFICE

Figure 30. Tract présentant une visite guidée de la Pâque samaritaine, distribué par le « Projet Rédemption », membre de l'Alliance Évangélique

⁴⁹² C'est le cas de : <http://prophecytoday.com>, <http://www.prophecynews.co.uk>, <http://www.fulfilledprophecy.com>, <http://jewishroots.net>.

1.2.2. La spectacularisation du rituel

Accablée par la chaleur, une foule s'abrite dans l'une des deux petites épiceries. Ils y achètent des glaces, puis se dirigent vers le lieu où se déroulera la cérémonie. Sur le trajet, ils passent devant le Centre pour la Paix, qui, faisant office de Centre des visiteurs est indiqué par un grand panneau *Visitor Center*. Le musée samaritain est également ouvert. Il se trouvait originellement dans la rue principale, à l'intérieur même de la maison d' Hosnî Kâhin, mais a été déplacé en 2010 dans une rue perpendiculaire, et rénové avec l'aide de l'Unesco et de l'Autorité palestinienne. Entièrement consacré au samaritanisme, il abrite des objets liturgiques, des photos des cérémonies religieuses, des tableaux généalogiques de la famille sacerdotale, des maquettes des lieux saints et quelques artefacts archéologiques. Sa visite se déroule sous le patronage de son directeur, Hosnî, qui assure une présentation orale de la communauté, son histoire et ses pratiques⁴⁹³. À l'étage, une bibliothèque a ouvert ses portes en 2013. À proximité du musée et à l'extrémité du village se trouvent des agneaux en pâturage. Dans le prolongement de la rue principale, au sommet du mont Garizim, on peut visiter les ruines archéologiques, exceptionnellement ouvertes, moyennant 20 shekels⁴⁹⁴ (soit environ 4 euros). L'entrée est gérée par des employés palestiniens.

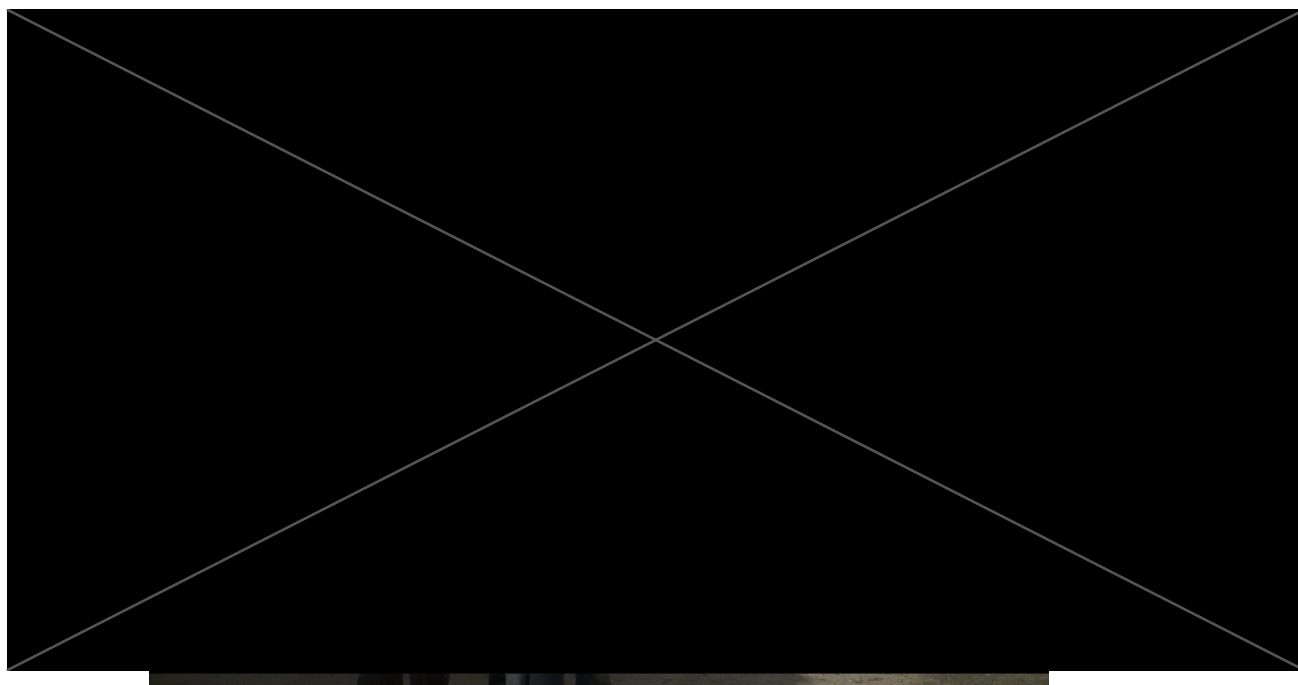


Figure 31. Le public se dirige vers le site (F. Urien-Lefranc)

⁴⁹³ Hosnî conduit cette présentation en arabe, hébreu ou anglais selon la langue du public.

⁴⁹⁴ Le « shekel » est la monnaie nationale de l'État israélien, également utilisée dans les Territoires palestiniens.

L'ambiance est joyeuse. C'est une belle et chaude journée de printemps. Je me trouve dans l'enceinte du sacrifice ; il y a de nombreux touristes et relativement peu de Samaritains. Avant de me rendre à la Pâque, nous avons évoqué la cérémonie avec des connaissances françaises. Lors d'un séjour touristique en Palestine, elles avaient été choquées par la présence de tant de monde et par ce qu'elles qualifiaient de « boucherie-spectacle ». Mes amis palestiniens, eux, sont désireux de s'y rendre mais critiquent le fait que l'événement soit surtout réservé aux Israéliens en raison de la fermeture du checkpoint.

Discutant avec des groupes de personnes dans le public, je suis étonnée de constater que les attentes des touristes sont semblables à celles qu'aurait pu susciter un spectacle. Un couple d'américains : « Nous avons beaucoup attendu en plein soleil et ensuite ils nous ont parqué dans ces estrades ! Je n'ai même pas pu voir l'égorgeage, on n'y voyait rien. Franchement il y a trop de monde, les Samaritains en profitent. »

Un Israélien venu de la banlieue de Tel-Aviv : « Je ne sais qu'en penser. Je ne m'attendais pas à ça. Voir tous ces animaux égorgés d'un coup, ça m'a donné envie de vomir. Je ne dis pas qu'ils ne doivent pas le faire, je trouve ça bien qu'ils perpétuent leurs traditions de cette façon. Mais je ne reviendrai pas voir ça. »

Un groupe de Coréens : « Nous sommes très heureux d'être ici. Je suis chrétien et pour moi c'était important de voir le rituel samaritain, c'est comme un voyage dans le temps. Nous avons même pu rencontrer le grand prêtre samaritain. Enfin, ce n'était peut-être pas le grand prêtre mais au moins un prêtre. Il nous a serré la main ».

Je croise l'un des soldats du checkpoint qui me reconnaît. Il vient me voir et me montre du doigt les personnes importantes du COGAT. Il me dit qu'il ne s'attendait pas à voir autant de monde. Il est ravi de l'ambiance qui règne dans le lieu : « Tu vois il y a des Arabes, des juifs, des Samaritains, des chrétiens tous réunis pour célébrer. C'est un événement important ».

Une famille palestinienne : « C'est toujours un plaisir pour nous de venir à la Pâque samaritaine. Mais cette année, il n'y a que des étrangers et des Israéliens ».

La cérémonie samaritaine s'apparente à un spectacle culturel ou à la visite d'un musée, c'est « quelque chose qu'il ne faut pas rater ». Munis d'un téléphone portable ou d'un appareil photo, les visiteurs tentent par tous les moyens de capturer la scène.

Les activités touristiques à la Pâque appartiennent à ce qu'on désigne comme le « tourisme des racines ». En effet, bien que le public ne revendique aucun lien généalogique avec les Samaritains, l'enjeu réside dans ce qu'ils considèrent comme la célébration d'un patrimoine religieux universel, dont le déroulement s'accorde à la représentation qu'ils se font des racines des religions monothéistes.

Pour appréhender la perception des touristes (qui, naturellement, diffère de celle des Samaritains), sans doute faut-il aller voir du côté des formes rituelles telles que le carnaval, les rituels de football ou certaines messes et faire appel, à l'instar de Jean-Pierre Albert et Albert Piette, à l'hypothèse de la ramification « c'est-à-dire de l'enchevêtrement de plusieurs sous-cadres ludiques exprimés chacun sous forme métacommunicative. “Ceci est un spectacle” suppose bien qu'il y a quelque chose à voir, présenté avec une certaine beauté ou solennité à un ensemble de spectateurs en interaction avec les acteurs proprement dits, mais pouvant aussi susciter par la note spectaculaire une certaine suspicion » (*op.cit.* : 1105).

Ici l'image prévaut sur le contenu symbolique et sémantique. De fait, les « spectateurs » ne comprennent pas la teneur des prières chantées en hébreu samaritain, de même qu'ils accordent peu d'attention à la sacralité des lieux et de la viande sacrificielle (qu'ils n'hésitent pas à toucher au grand désarroi des Samaritains). De la même manière que les pèlerinages prennent la forme de « récipients vides » (*empty vessel*) que les pèlerins remplissent du sens de leur choix (Eade et Sallnow, 2000), les visiteurs de la Pâque samaritaine doivent se raccrocher au contenu symbolique de leur propre système de pensée. Ainsi, les représentations projetées sur la communauté samaritaine varient selon l'origine culturelle et religieuse des visiteurs. Les uns souligneront les origines bibliques et l'identité israélite des Samaritains, les autres relèveront leur ancienneté dans le territoire palestinien et la dimension folklorique de la cérémonie. Pour d'autres encore, la cérémonie se résume à son aspect « spectaculaire » suscité par l'irruption de la foule et des médias ; certains de mes interlocuteurs n'hésitant pas à parler du rituel comme d'un « spectacle morbide » et de l'espace occupé par les officiants comme d'un « zoo » (*sic !*) dans lequel un public voyeuriste vient pour se divertir. Cette description, au-delà de sa virulence, marque la déconnexion et la suspicion – évoquée plus haut par Jean-Pierre Albert et Albert Piette – que peut provoquer le dispositif cérémoniel samaritain, oscillant entre ferveur identificatoire et posture critique. Mais pour tous, les Samaritains représentent des autochtones, restés sur le territoire malgré les

conflits et la quasi-extinction de leur groupe. Cet « imaginaire touristique » les donne à voir comme un peuple aux origines bibliques glorieuses et pratiquant un rituel immémorial. Ces représentations ont été parfaitement intégrées par les Samaritains et c'est précisément celles qu'ils mettent en valeur.

1.2.3. Les dispositifs de mise en scène

Il est aux environs de dix-huit heures. J'observe les photographes qui encerclent les enfants et leurs agneaux. J'entends les clameurs du public, entassé dans les gradins à quelques mètres derrière moi. Les spectateurs attendent les Samaritains. En face de moi, en hauteur, il y a la porte principale, une petite rampe permet d'y accéder, mais elle est gardée par le personnel palestinien. Tout à coup, tout le monde s'écarte derrière la porte. D'en bas, j'aperçois uniquement les tarbûsh-s rouges. Les Palestiniens ouvrent la porte et laissent entrer les officiants. C'est un groupe d'aînés, Tûfîq Altîf est parmi eux. Lorsqu'il me voit, il vient à ma rencontre ; « Tu t'amuses bien ? Profites-en, ça n'arrive qu'une fois par an ». Puis, il me prend par le bras et m'emmène à l'autre bout de l'autel, près des estrades. Lorsqu'on approche, une partie du public se lève et nous photographie. C'est l'un des premiers Samaritains en habit de prière qu'ils voient s'approcher d'aussi près. Derrière le grillage, les gens nous interpellent, certains demandent à ce que je m'écarte de Tûfîq, afin qu'il soit seul dans le plan. Tûfîq m'explique le déroulement du sacrifice, il fait de grands gestes, il se penche en avant « regarde, le sang coulera là, les prêtres seront là, c'est ici que l'on va mettre le sêfer ha-Torah, et puis de ce côté on envisage d'agrandir les gradins, pour que les gens qui sont à l'extérieur puissent entrer ». Lorsqu'il a terminé, il demeure immobile quelques instants. Alors que je m'apprête à m'éloigner des estrades, il me saisit par le bras et me dit « attends, on reste un peu ici ». Nous sommes face aux spectateurs qui nous prennent en photo. Tûfîq les regarde majestueusement.

Dans l'enceinte du rituel. Jour du sacrifice de Pâque

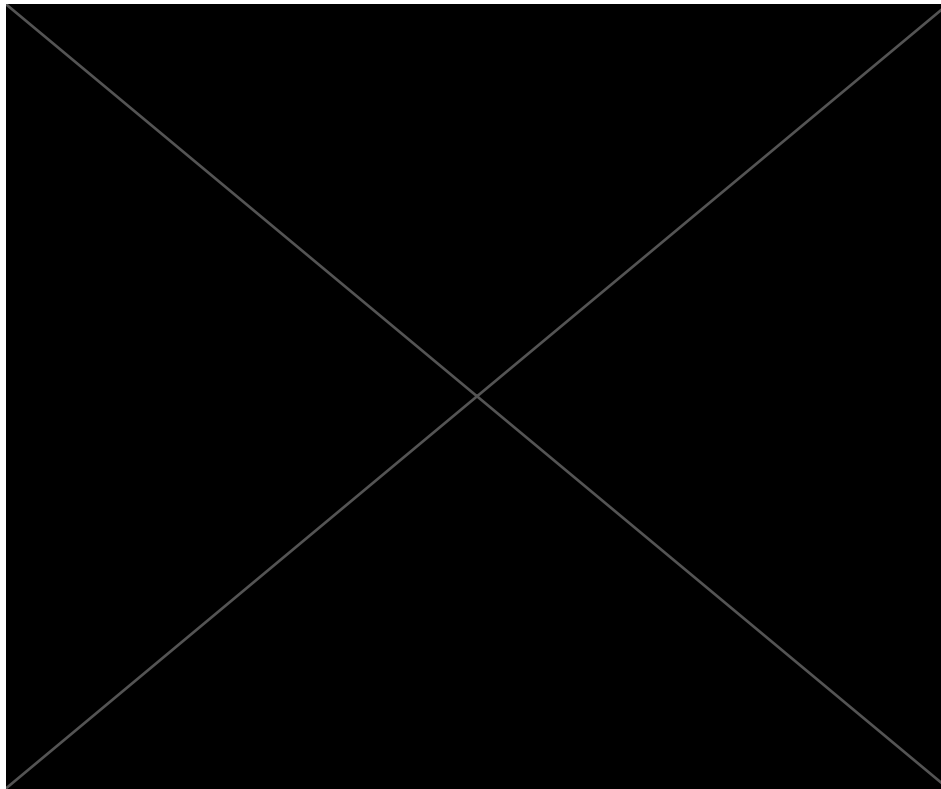


Figure 32. Tûfiq Altîf, avant le sacrifice de la Pâque (F. Urien-Lefranc)

Les Samaritains endossent l'appareillage symbolique (vêtements, bâton...), la posture, la gestuelle qui confortent les stéréotypes posés sur eux, à savoir l'ancienneté, l'immutabilité. Si ce cadre s'explique par la perpétuation de traditions religieuses, il est rendu plus saillant en raison de la présence et des attentes du public. Il s'inscrit ainsi dans un processus d'« idéalisation » (Goffman, 1973), dans le sens où les Samaritains adoptent dans les interactions sociales, des attitudes normalisées et stéréotypées qui correspondent au rôle et à la posture exigés par la situation. Et ce, même en situation où cet appareillage symbolique n'est pas requis (par exemple, j'ai pu voir des membres revêtir la robe liturgique spécialement pour les touristes alors que le moment ne l'exigeait pas ; les prêtres chantent en hébreu samaritain à la demande des journalistes, devant les caméras). La présence du public en nombre accentue la posture réflexive et distanciée des participants vis-à-vis de leur pratique.

Cette forme de négociation entre tradition religieuse et mise en scène de soi est observable dans les dispositifs touristiques mis en place dans le village. Durant la Pâque, l'épicerie est ouverte au public, bien que ce soit normalement un jour chômé. Les ruines sont également prévues pour être accessibles aux spectateurs. Elles sont nettoyées et le musée du village devient l'attraction des touristes. De la même façon, le lieu du rituel a changé. Situé auparavant près des ruines de l'ancien Temple, il se trouve maintenant dans un espace prévu et aménagé pour recevoir les touristes. Cet espace accorde une place de choix aux

personnalités politiques israéliennes et palestiniennes, dont la présence est mise en évidence du fait qu'elles soient placées au centre du lieu et en contrebas des estrades.

Les Samaritains sont les principaux acteurs de cette transformation de leur espace-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 ; le musée a été rénové ; les gradins ont été agrandis et un hôtel est sur le point d'ouvrir. Depuis 2014, la cérémonie est même subventionnée par le réseau de télécommunication palestinien *Jawwal* et un grand panneau promotionnel trône en face de l'espace-rituel. Lorsqu'elle fait référence à la consommation de masse des traditions, Anne-Marie Thiesse pointe à juste titre ces ajustements : « Les modes de vie changent, mais les traditions naissent plus vite qu'elles ne meurent. Et elles prolifèrent dès que s'amorce un développement touristique. Les fêtes populaires, souvent religieuses, sont aménagées pour devenir spectacle public. Elles sont disciplinées et embellies » (2001 : 258).

La Terre sainte regorge d'exemples de dispositifs visant à assouvir la soif d'authenticité des touristes religieux. Par la description de l'aménagement de sites chrétiens, essentiellement fréquentés par des protestants, à Yardenit et Nazareth village, Jackie Feldman et Amos Ron mettent en évidence les efforts déployés par des entrepreneurs locaux ou étatiques afin de contrôler le paysage et en proposer une représentation orientaliste. L'exemple du site de Nazareth village, créé en 2000 par Beshara (un arabe de confession protestante)⁴⁹⁵, est en ce sens édifiant, puisqu'il s'est agi de reconstituer une scénographie biblique embellie dans laquelle les touristes sont amenés à rencontrer des locaux « en tenue traditionnelle, exécuter des travaux traditionnels comme le labour, la cueillette et le broyage des olives, la production et la réparation des outils, le tissage, le vannage, et plus encore » (2011 : 164). Ainsi, la brochure présente le projet comme « la recreation de Nazareth telle qu'elle était il y a 2000 ans. C'est une fenêtre sur la vie de Jésus, le citoyen le plus célèbre de la ville » (*ibid.*). Précisons que c'est en réponse au rejet de la ville de Nazareth par les pèlerins américains protestants – car jugée trop éloignée de leurs représentations – qu'émergea l'idée de construire ce site touristique. La meilleure façon de trouver une place dans les itinéraires des conservateurs américains protestants était donc de se conformer aux préjugés occidentaux et de se présenter comme les « pierres vivantes » d'un site patrimonial (*ibid.* : 168). De tels sites contribuent à légitimer et à authentifier la réinterprétation orientaliste du passé par les

⁴⁹⁵ Avec le soutien du *Mennonite Mission Network*, basé aux États-Unis et au Canada.

pèlerins, mais surtout, ils poussent les acteurs locaux à se conformer à cet imaginaire, qui passe par la mise en scène de l'« Autre » exotique.

1.3. « Un rituel vieux de 3600 ans »⁴⁹⁶ : le regard médiatique



Figure 33. Photographes pendant la Pâque (F. Urien-Lefranc, 2011)

⁴⁹⁶ 3600 ans est une référence au calendrier samaritain, calculé à partir de l'entrée des Israélites en terre de Canaan (plus précisément, l'année 2019 correspond à l'année 3657 pour les Samaritains).

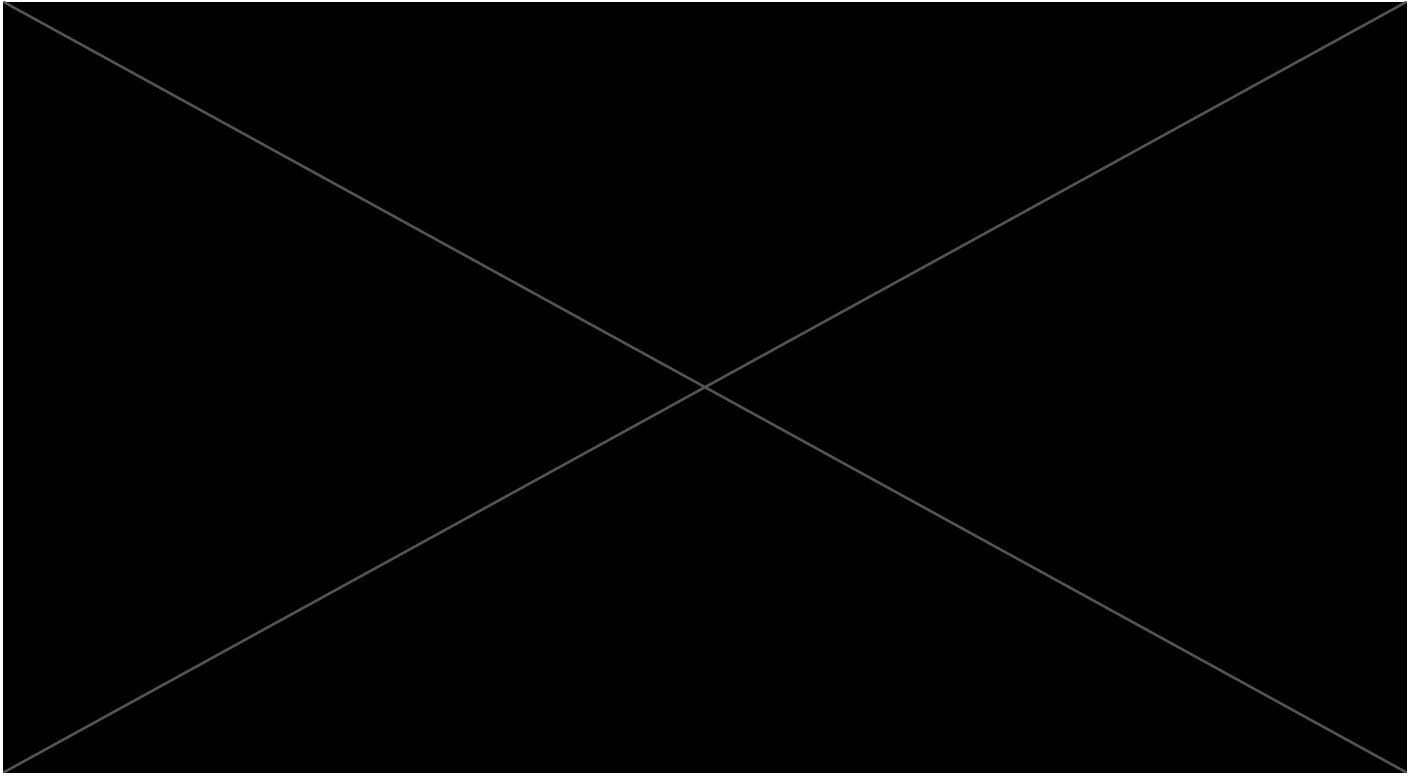


Figure 34. Hommes effectuant le pèlerinage de *hag ha-Matsôt* en 2018 (crédits : Ori Orhof)

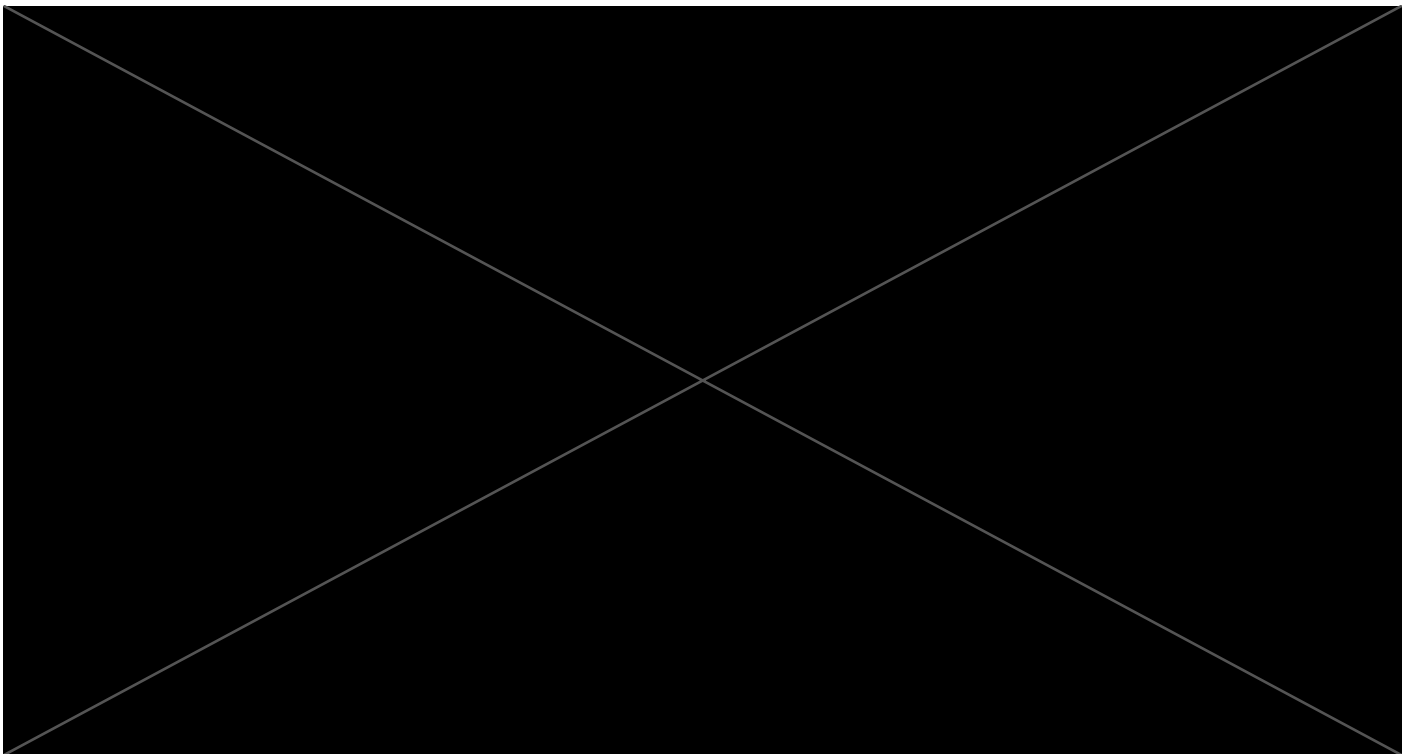


Figure 35. Femmes effectuant le pèlerinage de *Shavû'ôt* en 2013 (crédits : Ori Orhof)

« Sur le mont Garizim, au-dessus de Naplouse, la fête de la Pâque est célébrée chaque année par l'une des plus anciennes et des plus petites communautés religieuses du monde. Les Samaritains, descendants d'une branche presque éteinte de l'ancien monde hébraïque, continuent de fêter la sortie d'Égypte des Hébreux selon des rites vieux de trois mille ans ».

Jaulmes Adrien, « Les Samaritains fêtent la Pâque de l'ancien monde », *Figaro*, 11 avril 2009

« The huge number of visitors, thirsting for authenticity and blood, grows by the minute. A small amphitheater has been prepared for them, as though they are spectators at gladiatorial games; they all try to grab a good place, near the action and the system of trenches built in order to drain the blood of the sacrifices. In the era of supermarkets and political correctness, it is common to be horrified at the sight of animals being slaughtered in front of an audience, but preservation of traditions - the visitors agree among themselves - is no less important ».

Vered Ronit, « Grilled greatness », *Haaretz*, 17 juin 2010

Un article d'Arutz Sheva restitue le témoignage d'un guide touristique présent à la Pâque :

« I found it fascinating and interesting as a tour guide, and as someone who likes to see the [Bible] actualized in real life, to see someone bring the Korban Pesach [Passover offering], a real biblical act ».

Fleisher Malkah, « Samaritans Perform Passover Sacrifices », *Arutz sheva*, 28 avril 2010

« Two thousands years later, the Samaritans are still around. They're one of the oldest and tiniest religious minorities in the Holy Land, and their community is split between Israel and the Palestinian territories ».

Estrin Daniel, « Samaritans celebrate Passover at Mt. Gerizim much like Jews did in ancient times », *PRI The World*, 22 avril 2011

« The Samaritan religion became fossilized in the centuries following the split between Israel and Judah. Very little innovation in thought, literature or social organization has arisen over the millennia, affording a telescopic glimpse of the pristine Judaism of pre-Rabbinic times ».

Zohar Gil Stern, « Re-enacting Passover Exodus at Mt. Gerazim (sic!) », *The Jerusalem Post*, 30 avril 2012.

La Pâque « est la fête la plus importante dans la communauté depuis 3600 ans » [Le nom de l'auteur n'est pas précisé], *Al-Watan*, 23 avril 2013

Encadré 3. Extraits d'articles de presse sur la Pâque samaritaine

Tous les discours, tant ceux des représentants politiques israéliens et palestiniens présents pour l'occasion, que ceux des médias⁴⁹⁷ dépeignent les Samaritains comme des vestiges vivants de l'histoire biblique, dont les pratiques cultuelles seraient restées inchangées⁴⁹⁸. Associés à cet « Autre authentique », ils incarnent un particularisme identitaire qui tient lieu d'argument touristique. La visite du village samaritain est généralement présentée par les guides comme le moment exotique des excursions en Terre sainte, dont on se souviendra longtemps.

Par ailleurs, le traitement visuel des pratiques rituelles masculines et féminines diffère très nettement et donne un rendu esthétique contrasté (ainsi la congrégation masculine est « capturée » au moyen de plan en contre-plongée sur le grand prêtre brandissant la Torah, de vues aériennes et de filtres).

« Dans cette époque où l'on prend conscience des animaux et où les gens veulent manger du steak tant qu'ils n'ont pas à entendre parler de la vache, il semble improbable que des milliers d'Israéliens veuillent attendre des heures pour voir des agneaux abattus, pendus et sentant l'huile brûlée. Mais ce rituel de Pâque, pratiqué par les Samaritains, est devenu une attraction. Ce n'est pas une simple tuerie d'animaux, mais un phénomène anthropologique – un rituel saint qui a lieu près de chez soi, une réminiscence des jours anciens. Des milliers d'Israéliens et de touristes étrangers sont apparemment prêts à braver la foule chaque année pour photographier un homme habillé en blanc qui tranche la gorge d'un agneau.

Ces dernières années, la relative accalmie dans la sécurité encouragea les Israéliens, particulièrement les férus de photographie, à s'aventurer en Cisjordanie et à transformer le rituel des Samaritains sur le mont Garizim en excursion obligatoire. L'année dernière, il y eut un record de fréquentation de plus de 10.000 personnes, et des douzaines de bus furent forcés de laisser sortir leurs passagers à quelques kilomètres du site sacré.

Cette année, d'après le calendrier samaritain, le rituel tomba la veille de la Pâque [l'auteur parle ici de la Pâque juive], donc moins de gens sont venus ; ils étaient trop occupés à faire leurs courses de dernière minute. Ceux qui purent

⁴⁹⁷ Les Samaritains bénéficient d'une couverture médiatique exceptionnelle au regard de la taille de leur communauté.

⁴⁹⁸ 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.

faire le voyage arrivèrent tôt pour la séance de prière, qui commença à 18h30, afin d'avoir de bonnes places.

Chou, du Japon, arriva à 15h00. Il était en Israël pour deux semaines, et découvrit la cérémonie sur internet. Pour atteindre le mont Garizim, il prit un bus pour Naplouse, puis un taxi palestinien jusqu'au site. Il avait une caméra et un appareil photo numérique dans les mains. Il fut déçu lorsque des Israéliens se pressèrent devant lui, ruinant son champ de vision. Le vrai problème était la zone autour de l'autel destiné au sacrifice, qui était entourée d'une barrière et réservée aux membres importants de la communauté samaritaine, qui l'entourèrent ainsi pour repousser les visiteurs. Une jeune femme de Jérusalem épia une Samaritaine âgée qui avait des difficultés pour marcher, prit sa main, et l'accompagna jusqu'au site ; pour sa peine, elle demeura à l'intérieur de la zone de l'autel jusqu'au soir, prenant des photos des agneaux abattus avec son téléphone portable. D'autres Israéliens se firent passer pour des journalistes, des invités, des officiers de l'armée – n'importe quoi pour se rapprocher. Asher, un Samaritain roux de Holon, se désespérait. « Pourquoi tout ce tapage, rentrez chez vous », grogna-t-il, frustré par les douzaines de personnes qui bloquaient son chemin. « Mais nous sommes vos invités », insista quelqu'un. « Vous n'êtes pas mes invités, rentrez chez vous », répondit-il. Un autre Samaritain proposa de faire payer l'entrée aux visiteurs l'année suivante. Une personne âgée confessa que sa communauté avait perdu le contrôle du rituel annuel. Le site au sommet de la montagne n'est pas prévu pour des milliers de visiteurs, dit-il, et il n'y a pas assez de place pour les photographes. Entretemps, des jeunes avaient grimpé sur le toit d'un camion de pompiers palestinien qui se trouvait à proximité ; d'autres regardaient du toit d'un bâtiment, qui n'avait pas l'air d'être assez solide pour les porter ; les barbelés entourant le bâtiment n'avaient découragé personne. D'autres visiteurs frappèrent aux maisons et demandèrent de regarder la cérémonie à l'intérieur. Presque tout le monde avait un équipement photographique sophistiqué. Une photographe qui essaya de forcer le passage jusqu'à la zone fermée de l'autel se plaignit qu'elle devait juste prendre des photos. Un garde samaritain à côté dit : « Tout est sur YouTube » (...) »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Levinson Chaim, « Photo-op on Mount Gerizim. How an ancient Samaritan ritual turned into a tourist free-for-all », *Haaretz*, 22 avril 2011. Disponible en ligne : <http://www.haaretz.com/israel-news/photo-op-on-mount-gerizim-1.357579>. Je traduis de l'anglais.

Cet article, en même temps qu'il relate les tensions qui pèsent entre les officiants et le public, met en exergue les différentes perceptions du sacrifice dans la société israélienne. En effet, cette pratique sanglante est souvent vue d'un mauvais œil, certains manifestant leur dégoût vis-à-vis d'un rite jugé cruel et arriéré. Paradoxalement, journalistes et photographes (professionnels et amateurs) semblent se précipiter pour « capturer » ces images du rituel, en particulier lorsqu'elles mettent en scène les bêtes sanguinolentes. L'usage de la photographie lors de la cérémonie possède plusieurs fonctions qui diffèrent selon qu'il s'agit d'un usage professionnel ou d'un usage amateur. Pour les journalistes, les photographies prises pendant le rituel pascal ont vocation à faire du sensationnalisme. Il s'agit d'un « scoop médiatique » qui repose sur le caractère spectaculaire de l'évènement. D'autant que celui-ci trouve une résonance dans les représentations culturelles et religieuses des destinataires. Les photographes amateurs effectuent davantage une forme de « photo-preuve » qui atteste la présence de celui « qui a vu », qui « était là » à cet évènement jugé hors du commun (Barthes, 1980). Ils utilisent de petits appareils, facilement manipulables, comme des téléphones portables, qui permettent également de réaliser des films courts qu'ils diffusent rapidement sur Internet. Le lendemain de la cérémonie, il y a en général plusieurs dizaines de vidéos sur le site *Youtube* et des photos publiées sur des blogs. 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 empruntées sur des sites internet comme *Wikipédia*). S'opère alors une reconstruction des signifiants rituels. Ces pratiques tendent encore une fois à entretenir l'illusion que la Pâque samaritaine est identique au rituel biblique. Clara Gallini a étudié la façon dont la rapide diffusion des techniques photographiques « a favorisé la création d'un nouveau champ symbolique et de nouveaux rituels liés à l'acte de photographier, d'être photographié et de montrer des photographies » (1995 : 117). « Si impressionnant est le nombre de spectateurs qui photographient ou filment la fête aujourd'hui que, devant toute fête, désormais, on en vient à se demander si la nouvelle manière d'y participer n'est pas précisément de la photographier ou de la filmer » (*ibid.*).

Les spectateurs possèdent, il est vrai, une fonction dans le rituel. D'une part, leur présence validerait l'authenticité de la Pâque samaritaine comme conforme au sacrifice biblique, tel que l'attestent les titres et le contenu des articles dans les journaux et sur internet. D'autre part, par les bruits, les acclamations et les applaudissements, le public intensifie la forme spectaculaire de l'évènement. 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. L'assistance recompose sur internet un travail de re-description du rituel dans lequel elle sélectionne, coupe, réorganise les séquences comme on ferait le montage d'un film. Ce faisant, elle réinterprète la scène rituelle et donne à voir un point de vue individuel, dont les photographies participent de l'élaboration de ce cadre singulier. La représentation de la cérémonie s'inscrit dans une « imagerie touristique » dont émane l'intériorisation d'un certain nombre de codes esthétiques. C'est pour cette raison que les femmes en habits modernes doivent être effacées, mise à l'écart, alors que les prêtres répondent aux critères d'exotisme recherchés par les touristes en quête de Terre sainte. À travers eux, ces derniers entretiennent l'illusion qu'ils sont en présence d'israélites « intacts depuis leurs origines ». Les codes esthétiques mobilisés reposent sur des images (construites par le biais de films, de peintures, de descriptions littéraires) qu'il convient d'interroger. Les entrepreneurs culturels samaritains reprennent ce matériel symbolique de manière récurrente.

Avant le sacrifice, des groupes de touristes sont pris en charge par Benyâmîm Tsedâka. Ce qu'il leur dit varie peu, convoquant à chaque fois le film *Les dix commandements* de Cecil B. DeMille.

« C'est une opportunité pour vous d'ouvrir ce livre [la Torah] et de voir ce qui s'y passe devant vos yeux. D'entendre les chants, de voir les habits – toute la communauté ne les porte pas, seulement les anciens et j'en fais partie. Nous avons les mêmes vêtements que dans l'Exode. Car qu'est-ce que le sacrifice samaritain ? C'est la reconstitution d'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. Chaque personne veut prendre une photo et la mettre dans sa collection comme preuve qu'elle fut témoin de l'ancien, de l'authentique rituel. Quand vous regardez de l'extérieur, avec les robes blanches, nous sommes lumineux (« bright ») et la foule qui nous entoure est en noir (« dark »), en raison de ses vêtements à l'européenne (...) »

Benyâmîm, mont Garizim, avril 2011

Retracer l'origine de ces imaginaires, de même que la nature du public qui les perpétue, me semble heuristique pour comprendre les enjeux religieux, politiques, sociaux, identitaires qu'ils impliquent.

CHAPITRE 2. L'IMAGE DES SAMARITAINS A L'ÉPREUVE DU TEMPS.

« Peut-être, avant deux ou trois générations, disparaîtront-ils totalement du lieu ou quelques-unes de leurs familles existent encore de notre temps. Ces considérations les rend dignes de fixer nos regards ; et il est utile de recueillir, pour ainsi dire, leurs derniers soupirs, et de conserver aux siècles pour lesquels ils auront cessé d'être, les derniers vestiges de leur existence »

Silvestre Antoine Isaac DE SACY (1812 : 2)

2.1. Pèlerins, touristes et missionnaires en Terre sainte (XIX^e et XX^e siècle)

L'intérêt des savants européens pour la question samaritaine est bien souvent corrélé au poids des débats théologiques au sujet du texte biblique. Au XVI^e siècle, la découverte de manuscrits samaritains est considérée comme un moyen d'éclaircir les origines de l'Ancien Testament dans un contexte de dispute entre théologiens protestants et catholiques. Guillaume Postel (1510-1581) se lance en quête du Pentateuque samaritain, mais ne réussira jamais à se le procurer. L'authenticité de la tradition juive vis-à-vis de la tradition samaritaine devient un thème récurrent dans le milieu intellectuel européen à partir du XVII^e siècle et de l'acquisition à Damas du Pentateuque samaritain par Pietro Della Valle⁵⁰⁰. Très tôt, des contacts avaient été établis entre savants européens et Samaritains⁵⁰¹.

Mêlant des informations sur les coutumes, les habits, la langue, l'ouvrage de Silvestre de Sacy⁵⁰² (1829) basé sur sa correspondance avec le grand prêtre Salâma ibn Ghazâl (aussi

⁵⁰⁰ Pietro Della Valle est le premier à acquérir en 1616, à Damas, une copie du Pentateuque (et du Targoum) samaritain, qui sera publiée en 1645 par Jean Morin dans le « Polyglotte de LeJay ». (Delcor, 1991 : 86).

⁵⁰¹ Je décris ces échanges dans la partie IV, chapitre 3.

⁵⁰² Au sujet du philologue orientaliste Silvestre Antoine Isaac de Sacy dont il sera question à de multiples reprises dans ce travail, je renvoie vers l'article de Christian Décobert (1989). J'en propose également une courte présentation dans les annexes.

appelé Shelmah ben Tabia, 1808-1926) qu'il établit avec l'aide de l'abbé Grégoire, peut être vu comme le point de départ d'une littérature scientifique moderne consacrée aux Samaritains (Schur, 1992 [1989] : 156). Jusqu'alors, ceux-ci étaient considérés en Europe comme les Cuthéens, des descendants de peuples polythéistes assyriens, tels qu'ils sont présentés dans les textes talmudiques.

La seconde moitié du XIX^e siècle est marquée par un engouement grandissant des savants européens pour les Samaritains et par la production d'études scientifiques les concernant, menées à l'aide de données statistiques, ethnologiques (souvent de nature anthropomorphique), philologiques, archéologiques qui vont permettre une meilleure compréhension des coutumes et de l'histoire samaritaine. Cet intérêt croissant pour les Samaritains s'inscrit dans le contexte de redécouverte de la Terre sainte par l'Occident. La Palestine devient alors une arène pour les puissances internationales qui s'érigent chacune en protectrice des Lieux saints. Des missions d'exploration biblique entreprennent des recherches archéologiques dont l'objectif est d'accréditer le texte saint. Tant l'École pratique d'études bibliques créée en 1890 (aujourd'hui École biblique et archéologique française de Jérusalem) que le *Palestine Exploration Fund (PEF)*⁵⁰³ associent à leurs enquêtes d'archéologie biblique une « recherche sur les mœurs et les coutumes des habitants de la région » (Laurens, 1999 : 78). Ces expéditions s'expliquent aussi par la volonté de réaffirmer la véracité historique du récit biblique, mise à mal par les théories évolutionnistes initiées par Darwin.

Les voyageurs, qu'ils soient pèlerins, missionnaires ou scientifiques se rendent en nombre en Terre sainte et les ouvrages qu'ils publient deviennent souvent des best-sellers ; dans un contexte où le récit de voyage devient le genre littéraire le plus populaire aux États-Unis (Christison, 1999 : 17)⁵⁰⁴. Ces ouvrages contribuent à forger, en Occident, un paysage de la Terre sainte et réactualisent sa charge symbolique. À la fois exotique et étrangement familière, la Palestine est refaçonnée selon les projections de ces voyageurs, avides de la voir

⁵⁰³ Le *Palestine Exploration Fund* est une organisation britannique fondée en 1865 sous la présidence de l'archevêque de York, ayant pour objectif de mener des études cartographiques, archéologiques, ethnologiques de la Palestine. Utilisée comme un instrument de renseignement militaire, elle est intimement liée au gouvernement britannique (et est en grande partie financée par la reine d'Angleterre (Bar Yosef, 2005 : 165)), si bien que ses membres sont souvent à la fois archéologues ou géographes et officiers dans l'armée. D'ailleurs, lors du discours inaugural du *Palestine Exploration Society* – dont dépend le *PEF* – l'archevêque de York déclara : « La terre de Palestine appartient à vous et à moi, elle est fondamentalement nôtre (...) ». Pour Bar Yosef, la prise de contrôle de la Palestine par la Grande-Bretagne en 1917 aurait été bien moins réalisable sans les études cartographiques menées par le *PEF* (*ibid.* : 7).

⁵⁰⁴ Kathleen Christison (1999) précise que Jérusalem accueille environ 20.000 touristes chaque année à la fin du XIX^e siècle.

correspondre aux images qu'ils en ont conçues d'après leur lecture de la Bible. Dans cette quête de traces bibliques, la visite du quartier samaritain ou de la Pâque devient une attraction immanquable dans l'itinéraire pèlerin ou touristique. De sorte que les Samaritains font l'objet de plusieurs centaines de descriptions au cours du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Parmi celles que j'ai recensées, j'ai choisi d'en examiner une trentaine et de les classer de façon thématique⁵⁰⁵. L'idée de ce classement se justifie par la grande homogénéité du traitement descriptif des Samaritains. Mon propos n'est pas de faire une étude exhaustive de ce corpus mais de mettre en valeur la perception que les Samaritains ont pu susciter en Occident.

La provenance de ces écrits démontre que c'est avant tout le monde académique anglo-saxon et protestant qui, à cette époque, s'intéresse aux Samaritains. Ce constat est loin d'être anecdotique lorsqu'on sait que l'Angleterre est bien plus impliquée que la France dans « la restauration de la vérité historique de la Bible » (Sanbar, 2004 : 17). Les Samaritains sont alors rangés au rang de peuple-preuve du passé biblique de la Terre sainte. De surcroît, dans un contexte mêlant effondrement de l'Empire ottoman et conquête militaire des puissances occidentales (britanniques en premier plan), les expéditions sont pour la plupart associées à des entreprises diplomatiques et militaires. En tant que représentants d'une science coloniale, les savants endossent la double casquette militaire et scientifique.

Il existe une proximité très nette entre les explorateurs britanniques, comme Charles Warren, mandatés par le *PEF* et la communauté samaritaine. Il faut dire que le consul britannique James Finn⁵⁰⁶, membre fondateur de l'organisation, avait des contacts réguliers avec les Samaritains, dont il plaida la cause auprès de son gouvernement à maintes reprises (Finn, 1878). Plus tard, George Grove, alors aux commandes du *Fund*, fait une longue description du rituel de *Kîppûr* dans un article intitulé « Nabloos and the Samaritans » (1861) dans lequel il présente la communauté comme « l'une des plus petites et des plus anciennes sectes au monde ». En ce qui concerne les voyageurs américains, il s'agit pour la plupart de protestants, issus (c'est particulièrement le cas des photographes) de l'*American Colony*⁵⁰⁷.

La partialité des descriptions est évidemment à prendre en considération. Il n'en demeure pas moins que ce matériel donne à voir, d'une part, un aperçu daté de la situation de

⁵⁰⁵ Ce travail est présenté dans les annexes.

⁵⁰⁶ James Finn est consul à Jérusalem de 1846 à 1863 (se référer aux annexes).

⁵⁰⁷ L'*American Colony* est une communauté chrétienne utopiste fondamentaliste, créée en 1881 par Horatio et Anna Spafford. Le groupe des « Americans » comme on les appelle, est ensuite rejoint par soixante-dix suédois de confession chrétienne. L'organisation mène des actions philanthropiques d'aide à la population locale. Certains des membres entreprirent de cataloguer les lieux et les événements de la Terre sainte par la photographie.

la communauté, d'autre part, il met en lumière la façon dont a été façonnée une image des Samaritains par les savants occidentaux : celle de reliques exotiques, à la fois hors du temps et isolées du reste de la société. De plus, les images produites par les voyageurs sur la Palestine et ses habitants ont perduré et sont encore aujourd'hui instrumentalisées.

À Naplouse, géographes (Claude-Reignier Conder, 1889, également militaire de formation et en charge du projet cartographique du *PEF* ; Victor Guérin, 1874 ; Edward Robinson, 1841 ; le lieutenant Charles Warren dans le cadre du *PEF*, 1876) ou missionnaires (James Connor, 1922 ; Stephen Olin, 1843 ; John Wilson, 1847), pèlerins (Jean-Joseph L. Bargès, 1855), diplomates (Edward Thomas Rogers, 1855 ; Mary Eliza Rogers, 1989 [1862] ; James Finn, 1878) ne sont souvent que de passage. D'autres, fascinés par la communauté, décident de s'installer en vue de l'étudier sur le temps long. C'est le cas de l'orientaliste allemand Julius H. Petermann qui, en 1853, réside deux mois dans Naplouse, avec les Samaritains. S'instruisant durant six heures chaque jour auprès du grand prêtre 'Amrâm, il reporte leur mode de vie et leurs discussions dans un ouvrage (1865). Il y fait des descriptions détaillées des rites (notamment les mariages) et entreprend un travail de recensement de la population. De la même façon, le pasteur John Mills consacre la seconde partie d'un ouvrage (1864) aux pratiques culturelles samaritaines (circoncisions, purifications, mariages, divorces, etc.) suite aux observations qu'il a pu effectuer durant ses trois mois passés à Naplouse. Il s'intéresse aussi à leur situation dans la ville et à leur texte saint. C'est le rabbin et collectionneur britannique Moses Gaster⁵⁰⁸ qui, au début du XX^e siècle, effectue l'étude la plus approfondie du samaritanisme qui ait été faite jusque-là. Il se rend à Naplouse et tente d'instaurer une relation de confiance avec les Samaritains. Il traduit plusieurs textes en langue anglaise, tel que le livre *Al Asatîr* (1927)⁵⁰⁹. Cependant, son étude des textes samaritains fut quelque peu faussée par la mauvaise datation qu'il leur avait attribuée. Enfin, en 1904, l'américain James A. Montgomery⁵¹⁰ rédige une thèse consacrée aux Samaritains. Il apporte une attention particulière à la littérature et à l'histoire de la communauté (notamment à leur

⁵⁰⁸ J'ai évoqué la correspondance de Moses Gaster avec les prêtres samaritains dans la partie précédente. Pour d'informations biographiques, se reporter à l'Annexe 1.

⁵⁰⁹ Le livre a ensuite été traduit en hébreu moderne par Ze'ev Ben Hayim en 1943. Cet ouvrage – transmis par Moïse selon les traditions samaritaines – se distingue par son originalité au sein de toute la littérature apocryphe samaritaine puisqu'il est entièrement consacré au commentaire du texte biblique – alors que la majorité des autres textes relatent soit les événements historiques traversés par la communauté, soit ils émettent des prescriptions juridiques et morales. Si Moses Gaster affirma que son origine provenait du III^e siècle avant notre ère, la plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui pour ne pas le dater avant le X^e/XI^e siècle de notre ère.

⁵¹⁰ James A. Montgomery est ordonné pasteur par l'Église protestante épiscopale des États-Unis en 1893. Il dirigera l'American Oriental Society de 1926 à 1927 et en est le rédacteur en chef de 1916 à 1921, puis à nouveau en 1924.

séparation du judaïsme). Il se rend aussi à Naplouse et reporte ses discussions avec le grand prêtre. Si son ouvrage, prenant la forme d'un catalogue de l'histoire et des traditions samaritaines, comporte un intérêt certain, il propose une vision simpliste de la religion qu'il considère comme « une forme primitive du judaïsme ».

Enfin, à partir des années 1930, Ytshak Ben-Zvi est considéré comme l'un des plus éminents spécialistes de la question samaritaine. Comme en attestent les Archives de l'État israélien, Ben-Zvi achète des fragments de manuscrits, des amulettes, des calendriers aux Samaritains, de même qu'il leur demande de traduire des textes sacrés ou des Chroniques. Enfin, il collectionne coupures de presse, textes de voyageurs et photographies à leur sujet. Il est, avec Moses Gaster, l'un des premiers spécialistes à prendre au sérieux le récit de fondation des Samaritains, qu'il considère comme les descendants du royaume du Nord biblique. Mais il projette sur eux un autre imaginaire, celui des « dix tribus perdues ». En 1938, il consacre d'ailleurs un article sur la « légende des dix tribus : la version samaritaine » ([h] *'aggâdat asârat ha-shevatîm : ha-nossâh shômronî*).



Figure 36. Yitzhak Ben-Zvi (à gauche) en visite chez les Samaritains de Naplouse (source : israelalbum.org.il)



Figure 37. Ya'qûb Shalabî et Charles Warren
(source: *Palestine Exploration Fund* [date inconnue, probablement vers 1875])



Figure 38. Voyageurs européens et Samaritains pendant la Pâque (vers 1910)
(l'homme situé au deuxième plan serait Ytshak Ben-Zvi) (source : israelalbum.org.il)

Plusieurs thèmes se dégagent de manière récurrente des écrits consacrés aux Samaritains par les voyageurs en Terre sainte :

- L'ancienneté et l'archaïsme du samaritanisme.
- Sa comparaison avec le judaïsme, laquelle des deux religions est la plus ancestrale ?
- L'importance du Pentateuque samaritain pour la recherche biblique.
- L'extinction imminente des Samaritains.
- Ils composent une communauté « isolat » en Palestine, qui représente le seul intérêt de la ville de Naplouse, les descriptions s'attachant à distinguer les Samaritains des Arabes.
- Les descriptions physiques et comportementales très précises du grand prêtre (dont les traits font penser à un patriarche biblique et semble traduire l'état de sa communauté ; tel que son regard triste qui « représente sa tristesse d'assister à l'extinction de son peuple »). Les femmes, quant à elles, sont rarement évoquées, sauf pour dire qu'elles sont absentes.

Encadré 4. Thèmes abordés dans les descriptions des récits de voyage

Parmi ces thèmes, je m'attacherai à examiner en premier lieu les descriptions⁵¹¹, souvent très précises, du rituel de la Pâque.

2.1.1. Interconfessionnalité, tourisme et exotisme. Ce que les textes de voyageurs nous disent de la Pâque samaritaine du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle.

L'attractivité touristique de la cérémonie samaritaine n'est pas un phénomène nouveau. Regardée comme un objet de curiosité, la Pâque s'inscrit dans l'itinéraire des voyageurs occidentaux devenant dès le milieu du XIX^e siècle un événement touristique important de la région. C'est particulièrement le cas à partir des années 1890 avec l'essor des pèlerinages et du tourisme religieux.

Revenir sur l'articulation du politique et du religieux dans le cadre des festivités confessionnelles palestiniennes permet de cerner l'ancrage de la Pâque samaritaine dans la réalité politique et sociale contemporaine. Par exemple, la présence interconfessionnelle n'est pas un fait propre à la cérémonie samaritaine. Elle est attestée dans plusieurs célébrations

⁵¹¹ En grande majorité rédigées en langue anglaise, j'ai fait le choix de traduire ces descriptions lorsque la fluidité du texte me l'imposait, les traductions à venir ont donc été réalisées par moi-même.

religieuses en Palestine de la fin du XIX^e au début XX^e. Sans remettre en question les tensions que pouvaient contenir les rites religieux dans la Palestine d'avant 1948, Philippe Bourmaud (2008) observe que les pratiques festives qui les entourent laissent apparaître des formes de sociabilité interconfessionnelle. Ce ne sont pas de pratiques œcuméniques auxquelles nous avons affaire ici, mais plutôt d'une mise en partage des composantes festives – comme la musique ou la nourriture – des cérémonies religieuses, et plus particulièrement des pèlerinages populaires. En réalité ces zones de contact étaient aussi à l'origine d'une redéfinition des frontières entre les groupes confessionnels, donnant à voir le partage comme « un outil de distinction ».

« La massification du tourisme religieux en Palestine, à la fin du XIX^e siècle, fait de la sociabilité festive un enjeu politique : le bon ordre des cérémonies a souvent été délicat avant cette date, mais la présence de nombreux étrangers est un facteur de déstabilisation potentielle de plus » (*ibid.*). Face à l'afflux de touristes et à la politisation progressive de la question des lieux saints en Palestine, les pèlerinages et cérémonies religieuses publiques ont été codifiés avec la présence des autorités politiques et d'un dispositif de surveillance militaire. Le décret (*firman*) du *Statu quo*, promulgué en 1852⁵¹² dans le cadre des réformes ottomanes menées sous la pression des Occidentaux à l'égard des lieux saints chrétiens, sera ensuite repris et élargi aux lieux saints conflictuels par le mandat britannique à la suite des révoltes arabes de 1921. Parallèlement, les fêtes religieuses deviendront les lieux d'expression des deux nationalismes israélien et palestinien en cours d'émergence. Dans ce cadre, les rencontres interconfessionnelles, sans pour autant disparaître entièrement, seront rendues de plus en plus difficiles.

Dès la fin du XIX^e siècle, les descriptions de la cérémonie samaritaine montrent en effet une grande effervescence autour du lieu de culte⁵¹³, dont la sécurité est assurée par des soldats turcs qui empêchent les visiteurs non-samaritains d'accéder à l'espace rituel. La dernière prière est récitée en arabe et dédiée au sultan Abdul Hamid II (*The Christian Work and Evangelist*, 1907 : 415). L'afflux de visiteurs connaît une baisse pendant la Première Guerre mondiale, mais redouble dans les années 1920 (Whiting, 1920 : 41), date à partir de laquelle la gestion de la cérémonie est assurée par l'armée britannique.

Le chemin menant vers la cérémonie est perçu par les voyageurs comme une expédition dangereuse, ils craignent cet « environnement inhospitalier » que représente la

⁵¹² « Ces mesures étaient plus ou moins appliquées depuis 1757, mais en 1852, elles ont force de loi » (Andézian, 2011 : 27).

⁵¹³ William E. Barton (1909), John D. Whiting (1920), Von Weisl (1924), Owen Tweedy (1928).

ville de Naplouse. Ainsi, à l'instar de l'abbé Bargès et des quarante pèlerins qui l'accompagnent, ils s'arment de fusils et de pistolets. À partir de la fin du XIX^e siècle, la scène se déroule sur le sommet du mont Garizim. Les Samaritains campent dans une trentaine de tentes, disposées en lignes parallèles. D'un côté logent ceux qui sont autorisés à manger la viande, de l'autre, ceux qui, impurs rituellement, en sont interdits. Enfin, il demeure trois ou quatre tentes séparées par un muret en pierre, dans celles-ci se trouvent les membres non-autorisés à participer rituellement à la cérémonie (Wilson, 1881). Leur présence est néanmoins requise pour tous ceux qui se réclament de la congrégation. C'est ainsi que « les personnes gravement souffrantes sont transportées dans leur lit de malade jusqu'au camp et ce n'est pas rare que des bébés y naissent » (Whiting, *op. cit.*).

Whiting évoque des dizaines de personnes, non-samaritaines, jeunes et moins-jeunes venues pour « sentir l'ambiance ». Ainsi, « De toutes parts les murs et les terrasses sont occupés par des spectateurs, principalement des garçons et des jeunes de Naplouse » pour qui « c'est un jour d'excitation à ne pas manquer » (*ibid.*). Si bien que l'auteur ressent le besoin de s'évader de toute cette confusion causée par les garçons et les cris des marchands ambulants qui vendent des gâteaux, des oranges et des friandises. Aux yeux des voyageurs occidentaux, le désordre qui règne est essentiellement du fait des spectateurs musulmans ; ceux-ci font l'objet de qualificatifs particulièrement dégradants ; « populace musulmane » (« muslim rabble »), « imbéciles » (« fools »), « moqueurs musulmans » (« the muslim scoffers »), « assemblée curieuse et irrespectueuse » (« Passover with the Samaritans... », 1913). De sorte qu'ils ne sauraient se mélanger avec cette foule désordonnée, comme en témoigne cet article : « *Nous remarquons également un petit groupe d'Américains, dames et messieurs, un noble anglais et sa femme, trois autres touristes anglais, dont l'écrivain, et quelques-uns de France et d'Allemagne. Comme par instinct, les Européens se forment peu à peu en une petite troupe à part des autres spectateurs* » (*ibid.*). En 1959, un document envoyé par le consul général anglais à son ministère des affaires étrangères évalue que les observateurs musulmans déprécient esthétiquement le rituel. « *Cette année, la Pâque eut lieu dans la soirée du 22 avril. De nombreux membres du corps consulaire de Jérusalem y assistaient ainsi que le gouverneur, l'officier du district et le chef de la police du district de Naplouse. Il y avait également de très nombreux spectateurs musulmans qui diminuaient la solennité de cet évènement (sic!). Malgré cette foule, les Samaritains, en maintenant une robuste barrière*

de ses plus jeunes hommes autour du lieu de sacrifice sont parvenus à préserver la pureté du rituel pendant la cérémonie »⁵¹⁴.

Ce n'est qu'au moment de la mise à mort que la foule s'immobilise et se tient silencieuse, « même le policier oublie son austérité et tend le cou pour voir » (*ibid.*). Une fois l'égorgeage effectué, la foule de fidèles et de visiteurs applaudit, acclame, tente de s'approcher au plus près du centre pour voir le sang et les sept agneaux sacrifiés, si bien que le policier doit agiter son fouet pour que les visiteurs se dispersent un peu. « *C'est une véritable Babel, avec des prières répétées, on crie, on chante, on frappe des mains. Tandis que les agneaux luttent pour leur vie une dernière fois, les jeunes passent parmi les gens en portant de grands plateaux remplis d'herbes amères, une sorte de laitue sauvage qui pousse sur le Garizim, roulée dans de fines feuilles de pain sans levain. Les rouleaux sont distribués aux non-Samaritains en signe d'amitié* » (Whiting, *op.cit.*). En 1924, Wolfgang Von Weisl, l'un des leaders du mouvement sioniste, parle ainsi de 1500 visiteurs : « *Sept camions avaient transporté trois ou quatre cents ouvriers de Jérusalem à Naplouse, cinq cents hommes sont venus à pied de Haïfa, à travers les montagnes d'Ephraïm, et d'autres encore des colonies, même d'aussi loin que Jaffa* » (von Weisl, 1929). Outre un public musulman déjà présent en nombre, s'ajoutent alors des représentants des Églises chrétiennes, des immigrants juifs, des voyageurs et des diplomates européens. Ceux-ci sont unanimes pour dire que la Pâque samaritaine leur donne la sensation d'être les témoins de la plus ancienne et la plus unique cérémonie au monde ; « *Elle nous transporte en pensée plusieurs milliers d'années en arrière, au temps de Moïse et de l'exode d'Égypte* » nous dit un article publié en 1907 dans *The Christian Work and Evangelist*⁵¹⁵ ; « *Le pain sans levain nous transporta 3200 ans en arrière, jusqu'à la nuit où, en hâte ils quittèrent la terre d'Égypte* » (Bailey, 1909 : 8) ; « *Les officiants vêtus de blanc, le grand prêtre digne, les touristes intéressés, la foule étrangère curieuse, de spectateurs et de bourreaux, les tentes pittoresques, les amas de ruines impressionnantes, la mer baignée par la lune à l'ouest, la plaine en contrebas avec ses sites racontant des scènes sacrées de l'ancien et du nouveau testament, tout cela contribue à laisser une empreinte indélébile à l'esprit* » (« Passover with the Samaritans », 1913).

⁵¹⁴ Archives nationales britanniques, document n° FO 371/141885, daté du 24 avril 1959.

⁵¹⁵ « We saluted the High Priest once more and took our departure down the mountain, having witnessed one of the most ancient and unique ceremonies in the world, which carried us back in thought many thousands of years to the days of Moses and the flight from Egypt » (« Modern Observation of the Levitical Passover Ancient Shechem, How the Feast is Prepared », *op.cit.*).

2.1.2. Les Samaritains à Naplouse

Toutes ces descriptions ont en commun de masquer la présence du peuple palestinien, de le présenter sous des traits essentiellement négatifs ou par le biais d'une objectification des personnes, représentées selon leur activité jugée « pittoresque »⁵¹⁶. À ce titre, la description de Naplouse par l'écrivain américain Mark Twain est un exemple révélateur de la façon dont les voyageurs présentaient les localités palestiniennes ; ainsi la ville est rebaptisée par son nom biblique « Schechem » (site qui se trouve en réalité à l'extérieur des frontières de la ville) et l'auteur n'évoque pas sa population de confession musulmane (Christison, 2001 : 20)⁵¹⁷. Par contre il s'étend sur les Samaritains : « *triste et fier vestige d'une communauté autrefois puissante* », « *Je me suis retrouvé à fixer les rejetons épars de cette étrange race avec une intense fascination* », « *comme on regarderait un mastodonte vivant, ou un mégatherium qui s'était mû à l'aube grise de la création et aurait vu les merveilles de ce monde mystérieux qui était avant le déluge* » (Twain, 1869).

En effet, outre la rencontre avec les Samaritains (essentiellement des prêtres), la ville de Naplouse intéressait alors peu les voyageurs occidentaux (Doumani, *op.cit.* : 9). Ses habitants sont décrits comme des « fanatiques » (Mills, 1864 ; Conder, 1878 ; Loti, 1894), « turbulents et dangereux » (Bargès, 1855). Selon les voyageurs, le seul attrait de la ville réside ainsi en la présence des « derniers samaritains » (Loti, *ibid.*), le « peuple le plus intéressant de Palestine » (Conder, *ibid.*). Ainsi, avant même de pénétrer le quartier samaritain dans le cadre d'un voyage organisé en 1853 par des diocèses français, l'abbé Bargès est happé par « mille souvenirs » :

« *C'était le vénérable Abraham avec ses tentes et ses immenses troupeaux qui paissaient dans le voisinage du chêne ; c'était le patriarche Jacob entouré de sa nombreuse famille, et pleurant la perte du plus cher de ses enfants ; c'était Josué arrivant dans ces lieux à la tête des Hébreux, et faisant prononcer sur les deux montagnes voisines les bénédictions et les malédictions prescrites par Moïse ; c'était tout Israël rassemblé à Sichem et proclamant Jéroboam roi à la place du*

⁵¹⁶ Ce processus d'invisibilisation des Palestiniens (au même titre que d'autres groupes sociaux en situation de domination) est largement étudié dans d'autres publications vers lesquelles je renvoie le lecteur ; Pirinoli, 2005 ; Silberman, 2001 ; Abu El-Haj, 1998 ; Pappé, 1997 ; Oren, 1995, etc.

⁵¹⁷ Kathleen Christison note que les descriptions désenchantées et cyniques de Mark Twain de la Palestine – comme une « terre contrite » – et des palestiniens – comme des « indigents misérables par nature, instinct et éducation », ont ensuite été reprises par la propagande israélienne (*op.cit.* : 16).

filis de Salomon, qui avait rejeté le sage conseil des anciens ; c'étaient toutes les révolutions politiques ou religieuses qui avaient passé sur cette ville ; c'étaient enfin tous les malheurs, toutes les persécutions qu'en divers temps et sous différents prétextes on avait fait tomber soit sur les chrétiens, soit sur les malheureux débris des Samaritains établis à Sichem » (Bargès, op.cit.).

À l'instar de Bargès, les voyageurs occidentaux sont animés par la volonté de recueillir les « derniers soupirs » (Sacy de, *op. cit.* : 6) de ces « Maudits de Naplouse », comme les appelle Joseph Kessel (1965 [1927] : 73-77), alors réduits à 150 membres, qu'ils présentent comme totalement isolés de leur environnement social.

Les voyageurs voient en effet en les Samaritains, un peuple fatalement condamné à s'éteindre, « *Et il faut se hâter si l'on veut voir encore, groupés, serrés les uns contre les autres et formant malgré leur petit nombre, un îlot distinct, ces étranges survivants. Ils portent tous les stigmates d'un sang épuisé* » témoigne Joseph Kessel (*ibid.* : 76). Ainsi, en serrant la main d'un Samaritain qu'il vient d'interroger, Fernand Corcos n'a pas la sensation qu'il dit un dernier au revoir à un seul homme mais à tous ses semblables (1923 : 246). Pierre Loti va plus loin en décrivant les membres de la communauté comme « séparés du reste des hommes, confinés dans l'observation d'un fantôme de culte », comme « *les débris d'un peuple qui s'entête à durer. À travers les exterminations et les siècles, ils sont là comme ces plantes obstinées que la main de l'homme n'arrive jamais à chasser du sol par elle choisi...* » (Loti, 1894). Pour les voyageurs, l'extinction imminente des Samaritains serait la conséquence inéluctable de leur refus de se marier à l'extérieur du groupe, en raison de leur attachement à la généalogie aux traditions ancestrales⁵¹⁸. « *Aucune nation n'a peut-être jamais commis autant de crimes, ni enduré autant de revers et de persécutions pour défendre sa religion et ses coutumes ancestrales que les Samaritains : et bien qu'il y ait peu de choses à louer dans leurs annales, qui peut contempler impassible la mort lente d'un peuple ancien, maintenant réduit à une poignée, mais toujours attaché d'un amour plus fort que la mort, à la mémoire et aux lois de leurs pères ?* » (Kelly, 1844).

Cette démarche, qualifiée par Fabre de « paradigme des derniers »⁵¹⁹ (2010 : 51-56), s'inscrit dans une époque sensible à l'urgence de la collecte des cultures dites « primitives » qui, face à la colonisation et à la modernisation des sociétés, étaient considérées comme « sur

⁵¹⁸ Franklin parle d'une rumeur selon laquelle il existerait des Samaritains en Afrique qui compterait davantage de femmes que d'hommes. Certains membres de ce groupe auraient été invités à Naplouse, mais la communauté locale les aurait finalement rejetés, doutant de leur véritable origine.

⁵¹⁹ ou « paradigme Bérose ».

le point de s'éteindre ». La collecte était également justifiée par l'idée que ces peuples représentaient les ancêtres du genre humain, demeurés préservés de tout contact avec le monde civilisé. Les étudier était ainsi vu comme un moyen pour les européens d'étudier leur propre passé. Cette préoccupation fut à l'origine de la création des catalogues folkloriques et des musées en Europe et Outre-Atlantique dès les années 1880, à laquelle les anthropologues prirent une grande part⁵²⁰.

Les auteurs orientalistes sont persuadés de dresser un dernier portrait de ce peuple en voie d'extinction. Ils dressent le tableau des Samaritains comme d'une communauté isolée de son environnement, ayant conservé ses traditions et rituels immémoriaux intacts. En outre, les adjectifs faisant référence à leur immobilité et leur archaïsme sont récurrents. Aucune distinction n'est faite entre les Samaritains antiques et modernes, comme si ceux-ci surgissaient tels quels du passé. Un article de 1907 témoigne que « *ce fut l'un d'eux qui parla à l'homme de Nazareth alors qu'il s'assit sur le puits de leur ancêtre Jacob, ce jour chaud, il y a près de 2 000 ans. La secte des Samaritains a conservé les anciennes formes et cérémonies religieuses inchangées depuis l'époque de Moïse et d'Aaron, et de ce dernier, l'actuel grand prêtre, par son nom, Jacob Aaron [Ya'qûb ibn Hârûn], revendique la descendance directe* » (« Modern Observation of the Levitical Passover Ancient Shechem », *op.cit.*). De rares textes donnent à voir d'une manière plus nuancée la situation de la communauté, Walter Keating Kelly (1844) décrit des « *maisons bien construites et d'apparence confortables. L'un des membres de cette petite communauté se trouve dans une position avantageuse, ayant longtemps été secrétaire en chef des Mutsellim de Naplouse, et l'un des hommes les plus importants et puissants de la province : les autres ne sont remarquables ni par leur richesse ni leur pauvreté* ».

2.1.3. La synagogue et les rouleaux de la Torah

Lors de la visite du quartier samaritain, les voyageurs se dirigent systématiquement vers la synagogue. C'est avant tout les objets du culte qui animent ces visiteurs en quête de découvertes, en particulier l'espoir d'entrevoir le fameux rouleau d'Abisha.

⁵²⁰ David Berliner note à juste titre que Malinowski dans la préface des *Argonautes* et Levi-Strauss dans les premières pages de *Tristes tropiques*, craignaient la disparition des sociétés traditionnelles. Malinowski parle même « d'urgence ethnographique ».

« La synagogue, que les Samaritains appellent Kenischah, formait un parallélogramme dont les côtés les plus longs regardaient, l'un le midi, l'autre le nord. Les quatre murs étaient blanchis à la chaux ; il n'y avait ni lampe, ni lustre suspendu au plafond. Tout le mobilier du temple se composait d'une table peinte en noir, et de quelques nattes de paille étendues çà et là sur le plancher. Le jour arrivait dans l'intérieur par la porte et par une ouverture circulaire pratiquée dans le plafond, et ayant un vitrage. Dans le mur oriental, à environ 60 centimètres du sol, et à peu près à égale distance des deux extrémités, était une cavité carrée, en forme d'armoire, que les Samaritains appellent Al-Khouristan, et devant cette armoire était tendu un rideau de laine verte. C'est là que se trouvait déposé le fameux volume de la loi » (Bargès, *op.cit.*: 48).

« La synagogue samaritaine se trouve dans le quartier samaritain, la partie sud-ouest de la ville de Naplouse. C'est une pièce moyenne, aux murs blanchis, avec un dôme à lucarne. Une courtépointe sale est suspendue devant une niche, appelée la Musbah, dans laquelle se trouve une armoire. Derrière ce voile, les manuscrits sont montrés. Lors de ma première visite, le grand prêtre 'Amrâm m'a apporté le dernier parchemin » (Conder, 1878).

Cela étant, il n'est pas toujours aisé de pouvoir contempler le parchemin. Celui-ci est exposé devant l'assemblée des fidèles une seule fois dans l'année et conservé dans un coffre scellé par une serrure composite, nécessitant pour l'ouvrir pas moins de cinq clés, chacune précieusement gardées par cinq prêtres différents. La raison d'une telle précaution ? Cela remonte, raconte Franklin, à la visite d'un groupe d'Américains, dont l'un d'eux profita de ce que le grand prêtre eut le dos tourné pour en déchirer un morceau et le garder en souvenir. Heureusement, la pièce manquante a pu être retrouvée et le manuscrit restauré (*op.cit.* : 154). Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, les savants européens renseignent que c'est seulement une copie récente du rouleau d'Abisha qui est présentée au public le moins aguerris (Kelly, 1844 ; Bargès, 1855 ; Conder, 1878). Les visiteurs doivent insister longuement auprès du grand prêtre, réticent à sortir le manuscrit de son étui, et se plier au paiement d'un bakchich pour lui faire changer d'avis. Ceux qui ont le privilège de le voir se lancent dans de longues descriptions de l'objet du culte dont voici quelques extraits :

« Le document le plus précieux de cette secte est le célèbre rouleau du Pentateuque samaritain. Ce rouleau mesure environ soixante-dix pieds de long et, vers la fin, ses colonnes sont divisées verticalement par un petit espace, souvent situé entre les lettres d'un même mot. Dans cet espace est reportée toute lettre qui apparaît dans les lignes qui s'insèrent dans l'écriture de la date, de sorte que lors de la lecture du texte, elle remplit sa place, tandis que ces mêmes lettres, si elles sont lues de haut en bas, comme en chinois, forment le nom et la date de l'auteur » (Whiting, 1920).

« Le grand prêtre ne se fit pas prier; mais, ayant tiré le rideau, il prit dans l'armoire l'étui qui renfermait le Pentateuque, et il se mit en devoir de satisfaire notre curiosité. L'étui, qui était de cuivre, était recouvert d'un voile de soie verte sur lequel on avait brodé quatre ou cinq mots en lettres samaritaines. Il était de forme cylindrique, et avait environ cinquante centimètres de long sur deux de diamètre. Il était ciselé, orné d'arabesques et de figures représentant des fleurs, et surmonté d'un petit globe échancré : dans son ensemble, il ne ressemblait pas mal à une lanterne de forme ronde et oblongue. Il se composait de deux pièces mobiles qui se séparaient ou se rapprochaient à volonté, et dans l'intérieur de ces pièces demi-circulaires étaient fixés des rouleaux en bois auxquels le livre de la loi était adapté par chacune de ses extrémités : ces rouleaux, quoiqu'ainsi fixés, pouvaient tourner sur eux-mêmes, et suivre le mouvement des deux mains qui voulaient déployer ou refermer le volume. Les Samaritains appellent cet étui Qabr el-kiteb el-scherif, c'est-à-dire, Tombeau du livre sacré. Le livre de la Loi était un long parchemin formé de plusieurs bandes collées ensemble. Je remarquai qu'il avait été rapiécé en plusieurs endroits, mais qu'on avait eu soin de recopier le texte sur les morceaux ainsi ajustés. Les caractères du manuscrit étaient d'une très-belle écriture, et un peu moins grands que ceux de la polyglotte de Le Jay. L'encre avait un peu pâli ; le parchemin, qui était devenu jaunâtre, paraissait vieux et fatigué ; sur la marge inférieure il y avait çà et là des traces de souillure et de sueur. Après avoir lu à haute voix le premier endroit du volume qui me tomba sous les yeux, et qui, autant qu'il m'en souvient, appartenait au Lévitique, je demandai au grand prêtre, qui tenait le manuscrit ouvert devant moi, à quel âge il croyait que cet exemplaire remontât. Il me répondit que, selon une tradition constante et commune chez les Samaritains, ce Pentateuque avait été copié à la

porte du Tabernacle de la congrégation, sur la peau d'un agneau immolé pour un sacrifice pacifique, par Abi-schoua, fils de Phinéhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron, frère de Moïse, fils de 'Amrâm, l'an treizième de l'établissement des Israélites dans le pays de Chanaan ; que, par conséquent, il comptait 3043 ans d'antiquité » (Bargès, 1855 : 49-50).

2.1.4. Les traces « malheureuses » de la modernité

Les propos des prêtres samaritains apparaissent exagérés aux yeux de ces visiteurs ; Bargès et ses compagnons peinent à retenir leur « éclat de rire » en entendant le grand prêtre affirmer que l'exemplaire de la Torah qu'il détient remonte à 3 043 ans (Bargès, *ibid.*). De même, leur considération pour le Garizim dépasse toute mesure et « frôle le ridicule » selon Seetzen⁵²¹. D'autres voyageurs déplorent leur disposition à recevoir les touristes et à demander des bakchich-s, bien que la requête s'accorde, aux yeux de Bargès, avec les mœurs de ce « malheureux pays, où tout est vénal, même la religion et la vertu » (*op.cit.* : 46). Pierre Loti refuse même d'assister à la Pâque, déçu par « leurs allures trop modernisées » (Loti, *op.cit.* : 40). D'autres récits font état d'un peuple arrêté dans les temps bibliques dont la religion ne serait qu'un sous-produit du judaïsme. De plus, malgré l'archaïsme qu'on lui attribue, le samaritanisme est décrit comme une religion tronquée ; la langue et la Torah comportent de multiples erreurs et les Chroniques sont « remplies de bévues les plus grossières et des plus ridicules anachronismes » (Sacy de, *op.cit.* : 14). Leurs chants liturgiques s'apparentent à des « cris furieux, onduleux, incohérents » (Warren, 1876) et leurs gestes rituels, s'ils ne sont « pas tout à fait absurdes », sont au moins « désagréables et discordants » (Grove, *op.cit.*). Charles Warren affirme n'être pas dupe de leur mise en scène, il lui semble, écrit-il, que ces « tableaux vivants étaient arrangés au gré des invités européens, que les comédiens jouaient pour le bénéfice des spectateurs ». On mesure ici la déception de ces voyageurs à la vue d'une communauté qui ne correspond pas en tous points à leurs projections, notamment en ce que ses membres commencent déjà à se saisir de l'activité touristique comme ressort économique. Ce sont donc les personnalités jugées les plus pittoresques qui feront l'objet du plus grand nombre de description, à savoir les prêtres.

⁵²¹ Cité par Nathan Schur, 1992 [1989] : 173 [Je traduis de l'anglais].

2.1.5. Les grands prêtres

*Les Samaritains modernes « transmettent au
XXe siècle un aperçu de l'ancienne Église juive
presque dans sa pureté »*

John WHITING, 1920

Les descriptions physiques, en particulier celles du grand prêtre, abondent dans ce sens ; la physionomie des Samaritains apparaît comme une preuve supplémentaire (s'il en faut) de leur antiquité. La Genèse étant le thème de prédilection des voyageurs européens, tous les grands prêtres sont vus comme les incarnations des patriarches bibliques et sont, à ce titre, les personnages les plus campés dans les textes orientalistes. Je m'arrêterai sur un grand prêtre en particulier, Ya'qûb ibn Hârûn⁵²² (1840-1916⁵²³), puisqu'il a fait l'objet d'un grand nombre de descriptions. Cela tient sans doute de sa période de prêtrise – 1874-1916 – marquée par l'accroissement des voyages en Terre sainte et le développement de la photographie.

Les descriptions du grand prêtre Ya'qûb sont généralement laudatives. Les textes s'arrêtent sur son visage étroit, son teint d'olive, sa longue barbe, ses yeux foncés sur lesquels se déposent ses paupières tombantes, son nez aquilin et délicat. Grand et droit, vêtu d'une longue robe blanche, il semble aux yeux des voyageurs être « l'incarnation de l'esprit et de la tradition du passé saint hébraïque dont il prétendait être le gardien et la relique » (Bailey, *op.cit.* : 8). Selon Conder, la physionomie de Ya'qûb s'apparente à la « beauté juive », « pour laquelle la famille sacerdotale des Maccabées était si célèbre, et qui a captivé Hérode le Grand en Mariamne, la dernière de sa race » (*op.cit.* : 51).

Tous les textes ont cela en commun : ils présentent les grands prêtres samaritains comme des patriarches surgis du passé. Ainsi, Yitshâk ben 'Amrâm ben Tabiah (grande prêtrise : 1916-1932) est « Isaac lui-même, le fils de Jacob qui incarnait le paradoxe eugéniste. Il était aussi magnifique que n'importe quel patriarche de Michel-Ange. Je ne pouvais concevoir Moïse lui-même ayant une présence plus terrible » (Golding, 1928 : 131). Quant à Mazliach ben Pinhâs (1933-1943), il incarne « l'image d'un patriarche typique de l'Ancien Testament », s'il n'avait pas la touche moderne de la cigarette (Farmer, 1944 : 200). Les autres membres sont pareillement considérés comme beaux, fins, grands, empreints « d'une virilité gracieuse » (Wilson, *op.cit.*). « (...) il faut se hâter si l'on veut voir encore,

⁵²² Aussi dénommé Ya'qov ben Aaron.

⁵²³ Ya'qûb meurt du typhus le 3 mai 1916 (Barton : 10).

groupés, serrés les uns contre les autres et formant malgré leur petit nombre, un îlot distinct, ces étranges survivants. Ils portent tous les stigmates d'un sang épuisé. Très hauts, très fins, les mains admirables, les attaches d'une fragilité inquiétante, ils ont la nonchalance d'une lassitude séculaire. De grands yeux noirs dorment dans de longs visages exsangues ; les barbes sont fines, lustrées, les voix douces et nobles. Comme ils sont les fils directs des pâtres de Chaldée, leurs visages sont ceux des bas-relief assyriens, mais la substance appauvrie de ces grands corps leur donne la mollesse des épicuriens de la décadence romaine. La vie est dure chez ces gens qui semblent faits , par la noblesse de leurs attitudes et le raffinement excessif de leurs muscles, pour les vêtements les plus riches, les lits les plus moelleux, la nourriture la plus exquise et la volupté » (Kessel, op.cit. : 75).



Figure 39. Carte stéréoscopique de Ya'qûb ibn Hârûn, et probablement, de jeunes prêtres samaritains.
(Source : CAJS Image Collection BE RTP 1845 BE63. The Lenkin Family Collection of Photography, University of Pennsylvania⁵²⁴).

⁵²⁴http://dla.library.upenn.edu/dla/holyland/image.html?size=3&level=1®ion=936%2C1066%2C404%2C758&id=HOLYLAND_lenkin_1845&zoom=in

2.2. Les Samaritains sous l'œil des photographes⁵²⁵

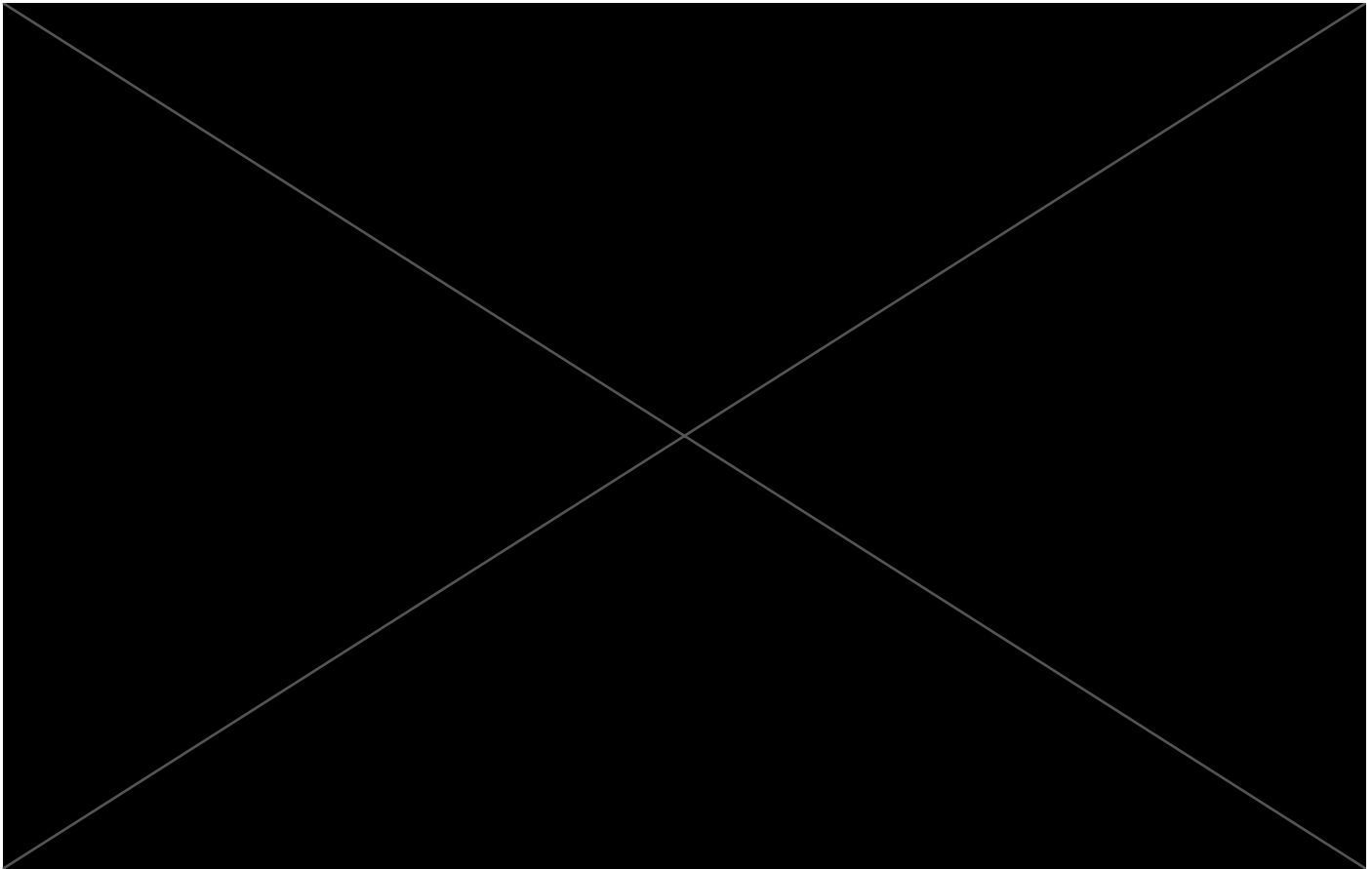


Figure 40. Hommes samaritains en habits liturgiques, photographiés de profil
(source : Collection Matson, 1900-1920).

En lisant ces descriptions physiologiques, il n'est pas étonnant de constater que les Samaritains, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, furent saisis à de multiples reprises par le travail photographique. Si depuis l'invention de la photographie, « peu de pays auront été photographiés comme la Palestine » (Sanbar, 2004 : 7), l'objectif était volontairement tourné vers des « scènes bibliques », situées en grande majorité à Jérusalem, dévoilant un paysage vide de ses habitants.

En 1860, dans un contexte d'essor du tourisme, la photographie commence à être considérée comme un moyen de documenter et d'établir un témoignage irréfutable de la véracité des récits bibliques. Une série de missions est envoyée pour capter les traces de l'héritage archéologique judéen, romain, croisé, etc. C'est à cette époque que les Palestiniens commencent à apparaître sur les photos, mais ils sont réduits à endosser deux types de profil :

⁵²⁵ Toutes les photographies évoquées dans ce chapitre se trouvent dans les Annexes.

soit ils sont dépeints tels les « vestiges vivants d'une réalité millénaire mais persistante », soit ils sont montrés comme des paysans sales et décadents (Sanbar, *op.cit.* : 8-9).



Figure 41. Jeune samaritain posant au sommet du mont Garizim
(source : Whiting, *op.cit.*)

Dès 1880, l'accélération du tourisme en Terre sainte, la multiplication des missions et l'invention de nouveaux procédés photographiques (collodion humide puis sec, etc.) permettant la reproduction des images à partir d'un négatif, conduit du passage des tirages originaux à l'impression à gros tirages et leur commercialisation. C'est l'irruption sur le marché des photographies « documentaires » ; séries consacrées aux *Fellahin-s*, aux femmes de Ramallah et de Bethléem, cartes postales sur les métiers en Palestine (Sanbar, *op.cit.* : 155). « Vues naturelles, scènes “d'us et coutumes”, images de “propagande” aussi, éditées par les Missions, elles donnent au collectionneur l'illusion de la parfaite connaissance d'un pays où il n'a jamais mis les pieds » (Sanbar, *op.cit.* : 152). Bien que ce projet n'ait pas été exploité jusqu'au bout en raison des soucis financiers qu'il connut, le *PEF* est pionnier dans la création d'un fond photographique sur la Palestine ; ses paysages, ses habitants, ses coutumes. C'est dans ce contexte de professionnalisation et de commercialisation de la photographie en Palestine que les Samaritains seront le plus photographiés. Le thème biblique se révèle particulièrement lucratif.

Dans ce domaine encore, ce sont des photographes d'origine anglo-saxonne qui s'intéressent aux Samaritains. Tous sont professionnels et utilisent des procédés aussi variés que des vues stéréoscopiques, des collodions humides⁵²⁶. Bien que cela doive être nuancé, il existe une différence de traitement de la Terre sainte, entre les photographes français, enclins à documenter les effets des réformes sur le paysage et les manifestations de la modernisation en Orient, et les photographes britanniques, influencés par la peinture préraphaélite et tentés de représenter de façon authentique une Judée-Samarie biblique (Foliard, 2013)⁵²⁷. « L'indigène n'est généralement dans l'image que pour donner un sens des proportions ou pour servir de témoin de l'aspect supposément immuable de la vie en Terre Sainte » (*ibid.* : 171).

Le photographe d'origine suédoise, Eric Matson⁵²⁸, de l'*American Colony*, effectue un nombre impressionnant de photographies de Samaritains entre 1900 et 1920. Il collabore avec John D. Whiting⁵²⁹, consul adjoint américain à Jérusalem de 1908 à 1915, et réalisent ensemble en 1917 un reportage photographique sur la Pâque samaritaine, publié en 1920 dans la fameuse revue *National Geographic*. Cet article, intitulé « The last israelitish blood sacrifice. How the Vanishing Samaritans celebrate the Passover on sacred Mount Gerizim », est le résultat de quatre visites du sacrifice pascal. Whiting insiste sur l'exclusivité du reportage photographique et notamment sur les photographies nocturnes qui s'avèreraient être

⁵²⁶ Francis Bedford (1816-1894), photographe officiel du prince de Galles lors de son voyage en Orient en 1862. Il photographie le Pentateuque samaritain, en papier albuminé, procédé qui permet la reproduction des tirages à partir d'un négatif, et donc leur commercialisation. Benjamin West Kilburn (1827-1909) est un photographe américain qui utilise le procédé stéréoscopique. En 1899, il photographie la synagogue samaritaine et une famille samaritaine, très probablement des Kâhin.

⁵²⁷ Bar-Yossef va également dans ce sens : « Du côté britannique, la visualisation de la Palestine et des autres terres bibliques, est l'enjeu de profonds débats internes dans une société britannique caractérisée par un véritable biblicisme vernaculaire » (2005).

⁵²⁸ Eric (1888-1977) et Edith Matson (1889-1966) ont travaillé comme photographes à l'*American Colony* au studio *Fr. Vester & co.* où seront éditées les premières cartes postales de la Palestine (Sanbar, *op.cit.* : 158). Ils ont mis en place des techniques très innovantes telles que la photographie couleur à base de peinture à huile, des photographies stéréoscopiques doubles pour créer des images 3D, des photographies infrarouges et des plans aériens. Ils léguèrent leurs photos prises en Palestine à la *Library of Congress* dans les années 1960, où elles se trouvent toujours (dont celles qui portent sur les Samaritains). <http://www.loc.gov/pictures/collection/matpc/colony.html>

⁵²⁹ John Whiting (1882-1951) est un personnage singulier. Premier-né de l'*American colony*, il fut marchand d'artefacts et chef de l'entreprise *American Colony Store*. Plus tard, il devient guide pour pèlerins, archéologues et touristes sur les sites antiques au Moyen-Orient. Fin connaisseur de la région et arabophone, il est nommé consul adjoint des États-Unis à Jérusalem (1908-1915) et fournit un travail de renseignement militaire durant la première guerre mondiale (source : <http://www.palestine-studies.org/jq/fulltext/78392>, <http://rs5.loc.gov/service/mss/eadxmlmss/eadpdfmss/2008/ms008123.pdf>). Avec d'autres personnalités orientalistes tel que William Barton et Edward Warren, il fonde une organisation philanthropique dédiée aux Samaritains, *The American Samaritan Committee*, dont l'ambition, outre celle de soutenir financièrement la communauté, était aussi d'insuffler un « esprit chrétien » à ses membres (Barton, 1921 : 3).

les premières jamais réalisées du pèlerinage samaritain⁵³⁰. Après avoir longuement relaté l'histoire des Samaritains et plus particulièrement leur séparation du judaïsme ; toutes les étapes du rituel sont méticuleusement décrites, photographiées et illustrées de versets bibliques. L'accent est mis sur l'ancestralité et le caractère pictural de la cérémonie :

« Alors que le spectateur rejoint sa tente ou descend le chemin vers Naplouse dans le silence du matin, la scène, éclairée par la lune, est inoubliable. De l'autre côté du camp, un grand nuage blanc de fumée s'enroule vers le firmament. De temps en temps, une flamme rouge lèche le ciel ou une silhouette blanche et fantomatique ajoute du carburant. C'est une image qui ne peut pas être reproduite avec un appareil photo ; ce n'est qu'intérieurement qu'elle peut être peinte. Les gravures sur bois et sur métal que l'on trouve dans nos vieilles bibles familiales, où les campements israélites sont représentés avec la colonne de fumée et de feu, se rapprochent de la réalité présente, mais manquent de couleur et d'atmosphère. En jetant un dernier coup d'œil au campement éclairé par la lune et à la lueur rougeoyante de la flamme et sa colonne de fumée, nous ne pouvons que réaliser que nous venons d'assister au repas et au feu du dernier sacrifice de sang hébreu, et vient alors la pensée qu'il ne puisse plus jamais être vu, car les Samaritains sont un peuple qui meurt. »

Les photographies parues dans *National Geographic*, à l'instar des autres images de cette période, dévoilent une représentation archétypée des Samaritains. Mis en scène aux côtés du rouleau d'Abisha, ce sont surtout des hommes âgés qui sont donnés à voir en plan serré, telles des figures métaphoriques représentant l'ancestralité de la communauté elle-même.

À ce titre, le nombre de photos consacré aux grands prêtres est édifiant puisque j'ai recueilli pas moins de trente photos-portraits entre 1860 et 1934. Dans la plupart des cas, ils apparaissent seuls sur les clichés au côté du texte saint, tel un prolongement d'eux-mêmes. Les hommes plus jeunes adoptent une gestuelle pittoresque – comme fumer le narguilé – ou rituelle – dépecer les moutons, écrire un texte en hébreu samaritain. Les photographies de

⁵³⁰ « *Illustrated with the only set of night photographs ever taken of this ancient ceremony, and numerous other unique pictures, by all American Photographers, Jerusalem, Palestine.* »

groupes sont généralement prises dans le cadre du sacrifice (*Pessah*) ou du pèlerinage (*Matsôt*). Les femmes y sont la plupart du temps absentes ou alors elles sont photographiées en groupe, mais toujours séparées des hommes. La collection Matson contient plusieurs clichés de petites filles posant à l'école ou aux côtés de leurs promis⁵³¹, bien plus âgés qu'elles, debout au second plan. D'autres photos mettent en scène les Samaritains dans des poses rappelant les épisodes bibliques de la Samaritaine donnant de l'eau à Jésus et celui du bon samaritain.

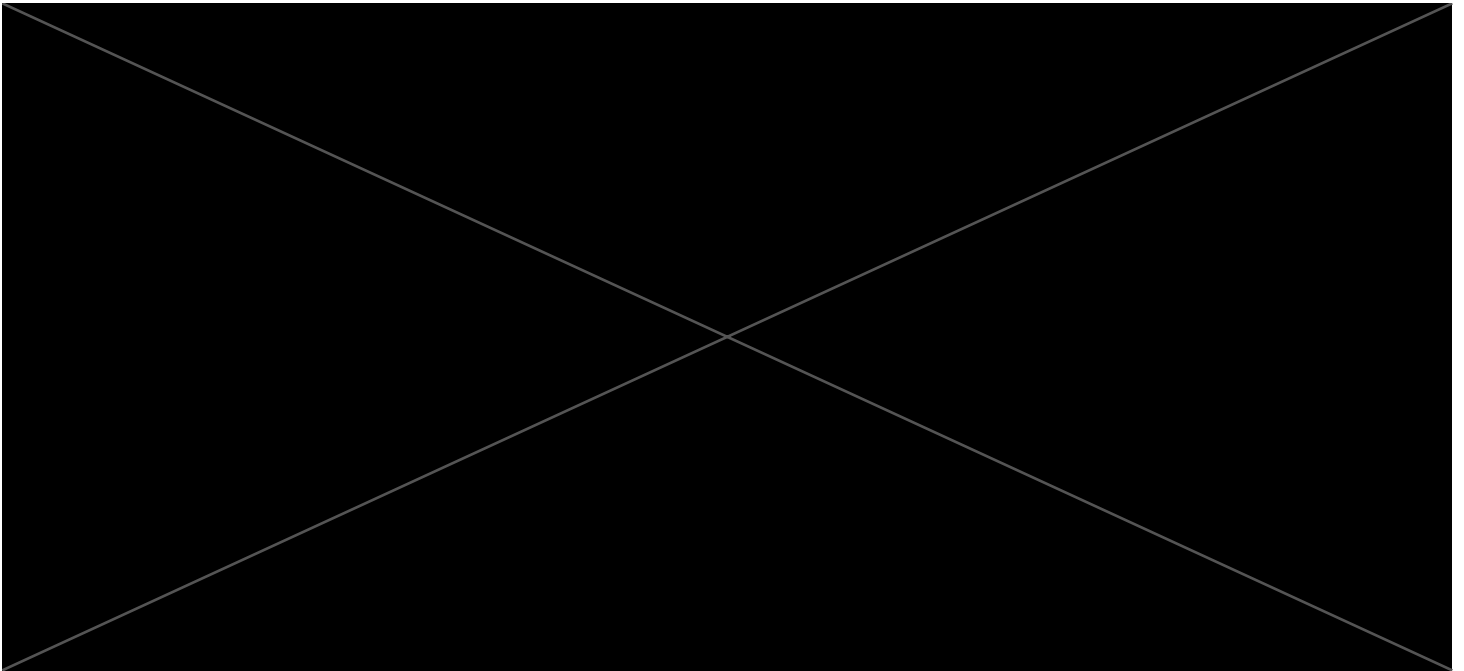


Figure 42. « A samaritan woman at Jacob's well, Palestine »

Photographie réalisée par Jesse L. Hurlbut et éditée en 1900 par la société américaine Underwood & Underwood. Cette photo est extraite de l'ouvrage de Kent et Hurlbut (1914)

Après avoir relaté l'épisode biblique de la Samaritaine offrant de l'eau à Jésus sur plusieurs pages, Kent et Hurlbut se mettent en scène entrant dans l'édifice du puits de Jacob et rencontrant une « vraie Samaritaine » :

« Voici une femme de Samarie, qui puise de l'eau. En effet, c'est une vraie Samaritaine, venue du village même d'Iskar (Sychar de la Bible), d'où vint la femme que le Christ a rencontré – la ville où il a été invité à rester, et où il est resté deux jours. Vous remarquez qu'elle a apporté sa propre corde ; son pot d'eau repose sur le bord du puits. Nous nous demandons si la femme qui est venue

⁵³¹ Bien que je doute fortement de cette interprétation, cf. supra, n°487, p. 318.

de Sychar à ce puits il y a dix-huit cents ans était vêtue d'une robe à rayures, et portait des boucles d'oreilles et des perles. Ces femmes n'avaient certainement pas ce seau en cuivre à portée de main pour puiser de l'eau. » Hurlbut et Kent, op.cit. : 190-191.

La confusion entre les Samaritains modernes rencontrés lors des voyages en Terre sainte et le groupe ethno-religieux biblique atteint son paroxysme lorsqu'est tourné en Palestine, le film *The man nobody knows* d'Erett Leroy Kenepp (1925, 16mm). Adaptation du best-seller éponyme de Bruce Barton, paru en 1924, ce film s'inscrit dans le prolongement de toute une série de productions cinématographiques qui, depuis la toute fin du XIX^e siècle, tentent de retracer la vie de Jésus. Pour relater un passage consacré à la parabole de l'Évangile de Luc, le réalisateur n'a pas hésité à faire appel au grand prêtre Yitshâk ben 'Amrâm ben Tabiah afin d'interpréter le rôle du bon samaritain. C'est donc par un double procédé de mise en abyme et d'ellipse narrative de la « figure du Samaritain » que Kenepp entend réactualiser la parabole biblique. Ici encore l'accent est mis sur l'immuabilité de la communauté par la phrase introductive « Whose family have held this position in unbroken succession over two thousand five hundred years ».



Figure 43. Images extraites du film *The man nobody knows* d'Erett Leroy Kenep (1925)

Le rôle qu'a eu la production d'images dans le processus de patrimonialisation de la Terre sainte est lourd des enjeux géopolitiques qui en ont découlé : la Terre sainte ne pouvait porter de Palestiniens que si ces derniers s'intégraient visuellement aux représentations des temps bibliques⁵³², de quoi accréditer l'idée de la Palestine comme « terre sans peuple »⁵³³. Certains groupes ethniques ou religieux sont toutefois distingués du reste de la population ; Sanbar évoque les chrétiens et les bédouins, à ceux-là j'ajouterai les Samaritains. Dans la mesure où « la catégorie à la fois esthétique et démonstrative du "pittoresque" fonde alors le choix des sujets, des scènes et des angles de vue » des images que les voyageurs ramènent (Fabre, 2010 : 19), les Samaritains s'inscrivent dans la tentative de folkloriser la Terre sainte.

Dans cette continuité, il y a un effort pour les isoler, du moins photographiquement, du reste de la société palestinienne et les présenter comme un peuple directement issu des patriarches bibliques. En outre, mes observations concordent avec celles de Sanbar au sujet des chrétiens, « toujours photographiés comme distincts des autochtones, comme une communauté de Vendredis attendant leurs Robinsons » (Sanbar, *op.cit.* : 9). Effectivement,

⁵³² Cette idée est notamment développée par Bar-Yossef : « While the indigenous population was not entirely absent even from the dominant Orientalist discourse, its role was constructed to conform to the English perception of the Oriental space : in the changeless East, the natives functioned as a living museum » (2005 : 83).

⁵³³ À ce sujet, je renvoie vers Saïd (1978), Christison (1999 : 17), Sanbar (*op.cit.*)

une distinction très nette est faite entre Samaritains et autres Palestiniens. D'une part, ils n'apparaissent jamais sur les mêmes clichés. D'autre part, alors que les photographes (jusqu'à la fin du XIX^e siècle) recherchent un paysage inanimé et s'appliquent à capturer les lieux plutôt que ses habitants ; les Samaritains, au contraire, loin d'être invisibilisés, apparaissent de façon quasi-systématique sur les photographies lorsqu'il est question de la ville de Naplouse ou des ruines du mont Garizim. Nous reprenons à notre compte la comparaison faite par Sanbar entre les Indiens d'Amérique et les Palestiniens (*op.cit.* : 13). Il me semble que celle-ci colle encore davantage aux Samaritains, également considérés comme une « vanishing race » à qui l'on demande de jouer son propre rôle.

Il est troublant d'observer à quel point les thèmes de ces photos (le grand prêtre à côté du Pentateuque, groupe de femmes séparées des hommes, enfants gardant les moutons) sont semblables aux clichés capturés aujourd'hui lors de la Pâque. Le même geste photographique est effectué de manière répétitive comme s'il fallait toujours et inlassablement donner à voir le rituel samaritain de la même façon. En témoignent, comme je l'ai montré plus haut, les photographes qui demandent aux femmes de s'écarter pour qu'elles ne « polluent » pas, par leur simple présence, les clichés des hommes en habit rituel. De même, comme s'il s'agissait d'un geste convenu, les prêtres invitent le public à les prendre en photo près du texte saint.

Enfin, je n'ai pas évoqué la dernière catégorie de photos, que l'on pourrait qualifier d'anthropométriques ou de proto-anthropologiques, qui présente les membres de la communauté de profil afin de mettre en avant leurs caractéristiques phénotypiques (nez aquilin, tête allongée, minceur...). C'est l'objet du chapitre suivant qui développe le passage des voyages savants mêlant des descriptions romantiques et des observations érudites, aux prémices de l'ethnographie et « conduisent à fixer un modèle de l'exploration scientifique qui développe, à côté des investigations naturalistes et archéologiques, un véritable programme de description des “mœurs et usages” des populations contemporaines (...) » (Fabre, 2010 : 18).

CHAPITRE 3. CONSTRUCTIONS D'UN « TYPE SAMARITAIN ». DES DESCRIPTIONS PHYSIONOMIQUES AUX MISSIONS D'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE JUSQU'AUX ETUDES GENETIQUES

3.1. Questionnements sur la physionomie samaritaine

Comment comprendre les motivations qui amenaient les voyageurs-explorateurs de cette époque à s'intéresser aux Samaritains, à recueillir des informations sur leurs rituels, leur langue liturgique, leurs croyances et à décrire leur physionomie ? Les photographies qui présentent des Samaritains de profil⁵³⁴, de même qu'une partie des descriptions textuelles sont animées par un seul et même objectif : déterminer si les Samaritains sont porteurs d'une physionomie semblable ou non aux Juifs, en vue d'établir l'existence de relations généalogiques entre les deux groupes et déterminer leur « type ethnique ».

L'Europe du XIX^e siècle est marquée par les débats sur les races humaines et la question des origines de l'homme – à travers notamment l'opposition entre monogénisme et polygénisme. En pleine expansion à cette époque, l'anthropologie évolutionniste considère que tous les peuples traversent les mêmes étapes de développement. Dans un contexte où la supériorité d'une supposée « race européenne » était convenue, les sociétés dites « primitives » étaient considérées comme des fenêtres permettant d'observer le passé de l'humanité⁵³⁵. C'est donc guidés par la quête de leurs propres origines que les occidentaux étudiaient ces groupes ethniques, dont on pensait qu'ils ne tarderaient pas à disparaître. L'idée alors était qu'il existait une correspondance entre l'apparence physique et les comportements sociaux⁵³⁶. Les descriptions physionomiques, puis les études d'anthropologie physique réalisées sur les Samaritains sont intriquées à ce contexte scientifique européen de racialisation des groupes sociaux et au projet de quête d'une *race pure et originelle*. Précision importante : ce n'est pas pour leur apport qualitatif que je me réfère à ces études, mais pour les intégrer à une perspective historique et aux conséquences qu'elles ont pu susciter dans l'incorporation d'une image de soi.

⁵³⁴ Les photographies sont présentées en annexes.

⁵³⁵ S'il est largement usité à cette époque, le concept de « race », plus particulièrement la hiérarchisation à laquelle il renvoie, a suscité de vifs débats dès le début du XIX^e siècle. À ce propos, je renvoie à Fabre, 2010 : 22-23.

⁵³⁶ Dans les descriptions, l'analogie entre les caractéristiques physiques des Samaritains, leurs comportements et leur doctrine est un thème récurrent.

Concernant les Samaritains, deux membres du *PEF* s'opposent radicalement. Pour Charles Warren, la physionomie samaritaine est « moyenne » et ne témoigne d'aucune caractéristique *supérieure* à celle des autres indigènes palestiniens, si bien qu'il serait absurde de les comparer à la « *race hébraïque* ». Alors que selon le géographe Claude Reignier Conder, les Samaritains sont physiquement bien distincts de leurs voisins palestiniens, ils constituent « *une belle race, de stature supérieure à la moyenne des Orientaux et possédant une beauté de traits et de teint qui ressemble beaucoup au meilleur type de Juifs d'Europe du Sud. Jusque dans la frisure particulière de leurs cheveux, ils ressemblent aux juifs, et il ne fait aucun doute, à mon avis, qu'ils sont plus étroitement liés par le sang à leurs grands rivaux qu'ils ne le sont à tout autre peuple oriental. Il est impossible ici d'enquêter sur les détails de leur histoire, qui sont très généralement connus, mais les enquêtes que nous avons faites à différentes époques concordent avec les recherches antérieures en indiquant que, dans de nombreux détails, les piétistes de Nâblus ont conservé le texte de leur loi à un degré plus primitif que les Karaites ou d'autres sectes juives puritaines qui rejettent l'enseignement talmudique* »⁵³⁷ (1889 : 66). Dans un autre texte, Conder souligne que la physionomie, les discours mémoriels, la perpétuation d'anciens rituels (tel que celui de la Pâque), et leur possession d'un Pentateuque ancestral attestent que les Samaritains seraient les véritables descendants d'Israël et le seul vestige des dix tribus (Conder, 1878 : 54). Ainsi, il postule qu'il existerait une classification hiérarchique entre les Samaritains et le reste des Palestiniens et que la religion samaritaine « s'approche probablement davantage du judaïsme originel que tout ce qui existe parmi les Juifs eux-mêmes » (*ibid.*). Ces observations physiologiques marquent les prémices de l'anthropologie physique, dont des missions se dérouleront à Naplouse.

3.2. Les missions d'anthropologie physique

Entre 1900 et 1933, cinq expéditions d'anthropologie physique ont été consacrées aux Samaritains (ceux-ci ont également été soumis à plusieurs études sérologiques). Hormis la dernière étude réalisée par Giuseppe Genna sur 161 personnes, au sujet de laquelle je m'attarderai davantage, ces dernières ont été conduites dans un cadre plus large de recherches sur les populations du Levant et ont donc concerné un échantillon restreint de la population

⁵³⁷ Je traduis de l'anglais.

samaritaine (43 hommes chez Huxley, 45 individus karaïtes ou samaritains chez Weissenberg, 20 pour Szpidbaum et 84 chez Kappers). Ces projets s'inscrivent dans le sillage de l'institutionnalisation de l'anthropologie physique fondée sous l'égide du médecin Paul Pierre Broca (1824-1880)⁵³⁸, à une époque où celle-ci était encore influencée par la phrénologie (la science des crânes) initiée par Franz Joseph Gall (1757-1828) et l'œuvre d'Arthur de Gobineau (1816-1882) sur la hiérarchisation des races humaines⁵³⁹.

Ayant pour mission « la description particulière et la détermination des races, l'étude de leurs ressemblances et de leurs dissemblances, sous le rapport de la constitution physique comme sous le rapport de l'état intellectuel et social » (Broca, 1866 : 9-10), les anthropologistes – comme on les appelait encore à l'époque – entreprenaient des enquêtes anthropométriques, craniométriques et anatomiques comparées. On assiste alors aux lancements d'expéditions naturalistes dont le but est d'étudier les crânes de populations entières. L'une des hypothèses répandues étant qu'il existe une corrélation entre la taille du cerveau et la capacité intellectuelle (Weber, 2015 : 167). Reposant sur des analyses statistiques de paramètres biologiques et morphologiques, ces recherches scientifiques ont à dessein d'étudier la diversité des phénotypes humains dans une démarche taxinomique. Les anthropologues sont alors persuadés qu'en raison des nombreux déplacements migratoires et des métissages, il n'existe plus en Europe de « races pures » mais qu'il est possible de trouver des « types »⁵⁴⁰, c'est-à-dire des formes de vestiges des races originelles (Reynaud-Paligot, 2014 : 112).

C'est en quête de ces « types » que les anthropologues dont je vais présenter le travail, se sont intéressés aux Samaritains. Tous étaient habités par l'idée qu'il existe, au Proche-Orient, deux « types » humains que les mesures anthropométriques et, plus particulièrement craniométriques devaient révéler : l'un représentait les descendants authentiques des peuples antiques israélites, l'autre descendrait des peuples arabes conquérants. Cette théorie est largement influencée par la mesure du suédois Anders Retzius (1796-1860), qui établit une distinction entre les groupes dits dolichocéphales et brachycéphales⁵⁴¹, conséquence d'un

⁵³⁸ Paul Broca crée la *Société d'anthropologie* de Paris en 1859.

⁵³⁹ Pour une étude approfondie de la racialisation par les scientifiques européens, je renvoie vers les spécialistes de l'histoire post-coloniale, Bancel Nicolas, Thomas David et Dominic Thomas, 2014, *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, La Découverte, Paris.

⁵⁴⁰ Topinard définit le « type » comme « l'ensemble des traits physiques communs distinctifs, se répétant le plus souvent dans un groupe donné. La détermination du type et la preuve de sa continuité devaient permettre de déterminer les races humaines » (1885, cité par Reynaud-Paligot, 2014 : 112).

⁵⁴¹ Littéralement « qui a le crâne allongé » (*dolikhos*, « long, allongé » ; *kephalê*, « tête », indice céphalique inférieur à 75, en opposition à la brachycéphalie).

rapport proportionnel entre le diamètre transversal et le diamètre longitudinal de la tête. Cette mesure constitue l'un des critères majeurs de classification raciale pendant plus d'un siècle (Reynaud-Paligot, *op.cit.* : 114). Elle fut en particulier utilisée par le fameux anthropologue et explorateur autrichien Félix von Luschan (1854-1924)⁵⁴², pour distinguer deux types de peuples d'Asie Mineure, l'un serait brachycéphale (il s'appuie sur l'exemple des Arméniens) et symboliserait le reliquat d'une population autochtone homogène, l'autre dolichocéphale (comme les bédouins et les peuples sémites en général). Pour von Luschan, les Juifs modernes constitueraient depuis leurs origines, une race mixte – donc impure – en raison des intermariages durant plusieurs générations avec les Hittites brachycéphales et les Amorites blonds⁵⁴³. Venant d'un anthropologue éminent tel que von Luschan, cette théorie illustre l'effort des scientifiques de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, pour dissocier biologiquement et physiologiquement les Juifs du reste de la population européenne et les catégoriser comme un groupe racialement à part⁵⁴⁴. Ce discours a contribué à forger des stéréotypes sur une prétendue physionomie et psychologie juives et a institutionnalisé l'antisémitisme, dont on connaît les conséquences tragiques...

Bien qu'elle ait largement nourri des idéologies fascistes par la suite, l'anthropologie physique fut loin d'être l'apanage de seuls scientifiques racistes ou antisémites. Elle doit être prise dans toute sa complexité, comme le témoignage d'une époque où l'idée qu'il existait des races était largement répandue et où les mesures et les statistiques étaient considérées comme des données irréfutables. Les anthropologues partagent alors l'idée qu'il est possible de dresser un portrait physique et culturel des groupes ethniques comme s'il s'agissait d'entités parfaitement lisses et homogènes. En ce sens, la photographie va s'imposer comme un outil permettant de « standardiser des modes de représentation et d'amasser un grand nombre d'observations » (Joschke, 2014 : 331). Notons toutefois, comme Joschke, que la faiblesse méthodologique des photographies anthropomorphiques est rapidement mise en relief par les anthropologues eux-mêmes et qu'elles furent davantage utilisées pour leur valeur illustrative (*ibid.* : 331-332).

⁵⁴² Il sera président de la *Deutsche Anthropologische Gesellschaft* (Société anthropologique allemande) de 1900 à sa mort. Dans un ouvrage de 1922 (*Völker, Rassen, Sprachen*), il défend l'idée d'une origine unique des races humaines. Il est également connu pour son échelle chromatique.

⁵⁴³ « The modern jews are composed, firstly, of Aryan Amorites, secondly of genuine Semites, and, thirdly and primarily, of the descendants of Hittites. Along with these three most important elements of jewry, other admixtures have taken place during the course of the millennial diaspora » (1892 : 114, cité par Efron, 1994 : 114).

⁵⁴⁴ Parmi d'autres, l'abbé Grégoire contribua au cours du XIX^e siècle à distinguer une supposée physionomie juive.

3.2.1. Henry Minor Huxley (1906)

De l'été 1899 au printemps 1900, l'anthropologue américain Henry Minor Huxley (1880-1954) entreprend des études à travers le *Bilâd al-Shâm* dans le cadre d'une grande expédition archéologique. Son ambition est d'étudier, dans une perspective comparatiste, les rites, les langues et les coutumes afférents à diverses populations qu'il mêle à des informations d'ordre anthropométrique. C'est dans ce cadre qu'il se penche sur le cas des Samaritains et séjourne trois semaines dans la ville de Naplouse. Sur la base d'observations anatomiques, il proclame l'ascendance amorite de la *race samaritaine*, qui équivaut selon lui à en démontrer la pureté⁵⁴⁵. Cette enquête d'anthropologie physique, en partie retranscrite dans l'entrée « Samaritains » de la *Jewish Encyclopedia* (1906), a pris en considération un échantillon de 43 hommes samaritains (sur un total de 152 membres, 97 hommes et 55 femmes). Ceux-ci ont été mesurés et photographiés. Il a également semblé nécessaire à Huxley d'exhumer 25 crânes du cimetière samaritain de Naplouse (1902)⁵⁴⁶. Comme le montrent les résultats ci-dessous, l'étude est basée sur des données colorimétriques (cheveux, barbe et yeux) et anthropométriques (taille, mensurations des parties du corps) ainsi que sur l'indice céphalique.

	Average	Maximum	Minimum
	mm.	mm.	mm.
Height, standing	1,730.	1,840.	1,630.
Length of head	188.	201.	172.
Breadth of head	147.	157.	137.
<i>Cephalic index</i>	78.1	87.8	71.5
Height of head (projection from tragus to vertex)	140.	158.	131.
<i>Index of height of head</i>	74.7	80.4	68.7
Height of face (nasion-mentum)	125.	140.	107.
Height of face (nasion-mouth)	79.	90.	71.
Breadth of face	132.	147.	123.
<i>Facial index</i>	94.4	106.2	80.5
<i>Upper facial index</i>	59.7	69.8	51.7
Interocular breadth	30.	34.	26.
Minimum frontal breadth	103.	116.	97.
<i>Fronto-zygomatic index</i>	78.3	83.7	74.1
Length of nose	55.	63.	47.
Breadth of nose	37.	42.	30.
<i>Nasal index</i>	66.4	82.0	52.5
Breadth of mouth	52.	61.	46.
Thickness of lips	17.	28.	11.
Length of right ear	65.	75.	53.
Length of second finger	103.	114.	96.
Breadth of hand	84.	92.	78.
	kilos.	kilos.	kilos.
Strength of right hand	33.7	62.	18.
Strength of left hand	30.2	57.5	16.

⁵⁴⁵ Huxley Henry Minor, 1906, « Zur Anthropologie der Samaritaner »...

⁵⁴⁶ Ces objets ethnographiques ont ensuite été restitués au *Musée américain d'histoire naturelle* de New-York.

The following is a seriation of the cephalic index:

Cephalic Index.	Cases.	Per cent.
71	1	2.9
72	2	5.8
73	2	5.8
74	3	8.5
75	1	2.9
76	3	8.5
77	2	5.8
78	5	14.3
79	5	14.3
80	2	5.8
81	1	2.9
82	3	8.5
83	3	8.5
84	1	2.9
85
86
87
88	1	2.9

Hair.				
Color.	Hair.		Beard.	
	Cases.	Per cent.	Cases.	Per cent.
Black	10	23.3	3	9.4
Dark brown	19	44.2	4	12.5
Brown	10	23.3	8	25.0
Chestnut	5	15.6
Blond	1	2.3	5	15.6
Red	2	6.2
Gray	3	7.0	5	15.6
Eyes.				
Color.	Cases.	Per cent.		
Dark brown	14	32.6		
Brown	15	34.9		
Hazel	3	7.0		
Gray	4	9.3		
Blue	7	16.2		
Totals	43	100.0		

Tableau 6. Exemples de mesures anthropométriques des Samaritains
(source : *Jewish Encyclopaedia*, 1906 : 674-676)

Huxley observe trois caractéristiques intrinsèques au groupe ethnique : la prédominance du nombre d'hommes sur le nombre de femmes – problème majeur auquel la communauté doit faire face. La taille des Samaritains, qui serait la plus élevée de Syrie, la minceur de leurs mains, l'existence d'une pigmentation blonde parmi ses membres et, enfin, un indice céphalique moyen d'environ 78, inférieur à celui des *Juifs modernes* (qui est de 82). Pour interpréter ses résultats, Huxley reprend à son compte la thèse de von Luschan selon laquelle les Juifs descendraient des Hittites, des Amorites et de peuples sémitiques mélangés.

« Le type général de physionomie des Samaritains est distinctement juif, le nez l'est nettement. D'après Von Luschan les Juifs descendent des "Hittites, des Amorites aryens et des nomades sémitiques". Les Samaritains peuvent être retracés jusqu'à la même origine. Les Amorites étaient des "hommes de grande stature" ; Von Luschan fait le lien entre eux et les blonds des Juifs modernes. Avec plus de certitude encore, la grande taille et la présence d'un type blond chez les Samaritains peuvent être attribuées à la même source. L'indice céphalique, bien inférieur à celui des juifs modernes, peut s'expliquer par une ancienne influence directe des nomades sémitiques, aujourd'hui représentés par les Bédouins, dont l'indice céphalique, selon les mesures de 114 hommes, est 76,3. »

Sa conclusion est sans appel : *« Les Samaritains ont préservé le caractère ancien dans sa pureté et sont aujourd'hui les uniques, quoique dégénérés, représentants des antiques Hébreux. »* (*Jewish Encyclopedia*, *ibid.*).

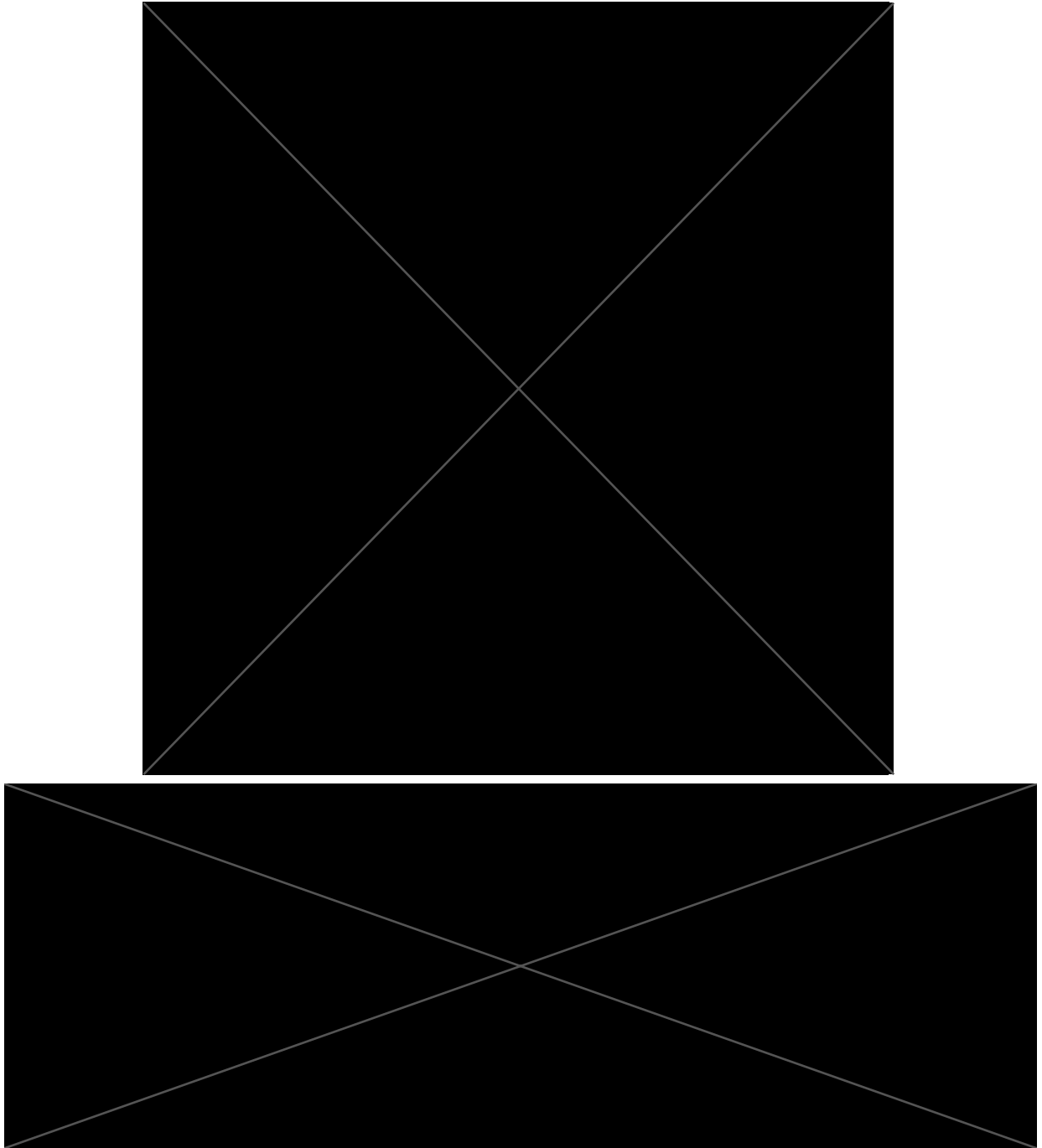


Figure 44. Ces photographes proviennent du *PEF* et accompagnent les résultats de l'étude d'Huxley (source : Jewish Encyclopaedia, *ibid.*).

3.2.1. Samuel Abramovich Weissenberg (1909)

John Efron a remarquablement pointé du doigt la représentation des Juifs dans les « sciences des races » (« race sciences ») du début du XX^e siècle et la manière dont des intellectuels juifs, en s'emparant de ces questions, ont participé à produire une nouvelle autodéfinition, qui réfute les thèses péjoratives de la supposée race juive et, au contraire, en valorise la « pureté » et la longévité dans le temps (1994 : 178)⁵⁴⁷. Dans son ouvrage, un chapitre est consacré au travail du physicien et médecin russe Samuel Abramovich Weissenberg (1867-1928) de confession juive et « pionnier de la science de la race juive » (*ibid.* : 91). Celui-ci était persuadé qu'il existait à l'origine une race juive pure et authentique, dont il devait demeurer des traces quelque part, vraisemblablement situées à proximité de la Palestine. Pour démontrer sa thèse, il part à la rencontre de petites communautés juives, souvent peu connues, à travers l'Asie centrale et le Moyen-Orient (*ibid.* : 178).

Weissenberg est habité par des questionnements sur la diversité phénotypique et morphologique des Juifs : qu'ont en commun les différentes communautés juives éparpillées dans le monde ? Qu'est-ce qui a donné lieu à l'existence de Juifs blonds en Europe et de Juifs noirs en Inde et en Éthiopie ? (*ibid.* : 97). Pourquoi les anthropologues ont pu observer que les Juifs européens modernes étaient brachycéphales alors que, si l'on suit von Luschan, les Israélites originels étaient dolichocéphales (opinion à laquelle Weissenberg adhère) ?

Son objectif est donc d'identifier comment une telle modification crânienne s'est opérée dans le temps. Il introduit l'idée novatrice pour l'époque que « Les juifs ne forment pas un type anthropologique précis, mais sont composés de plusieurs types, qui ne sont pas partout les mêmes » (*ibid.* : 98). En conséquence, il entreprend en 1908 un voyage en Turquie, en Syrie, en Égypte et en Palestine où il mène des études anthropométriques sur 690 individus ; 561 juifs, 64 Arabes, 25 Karaïtes, 20 Samaritains et 20 Arméniens. Il montre que la population autochtone de Palestine était dolichocéphale (il s'appuie sur le fait que les Fellah-s modernes le sont, et qu'il en est de même de la plupart des Samaritains et des Juifs indigènes), avait une couleur de peau foncée, une taille « moyenne » et une forme nasale commune⁵⁴⁸. La plupart des individus ont conservé leur crâne allongé, ce qui constituerait un « caractère primitif de la race. Les Anciens Israélites, de même que la population primitive de Palestine, étaient dolichocéphales » (Nippgen, 1910 : 564-565). En outre, Weissenberg

⁵⁴⁷ Alors que les idéologues nazis des années 1930 considéraient les Juifs comme une race impure avec une origine extra-européenne, présentés comme des hybrides d'africains et d'asiatiques.

⁵⁴⁸ Weissenberg Samuel Abramovich, 1909, « Die autochtone bevölkerung Palästinas in anthropologischer beziehung (Fellachen, Juden, Samaritaner) »...

s'oppose vivement à la thèse de von Luschan selon laquelle les anciens Israélites se seraient dès leur origine, mélangés aux peuples hittites et amorites.

3.2.2. Henryk Szpidbaum (1927)

Henryk Szpidbaum (1902-1964) est un anthropologue polonais de confession juive. En comparant plusieurs groupes juifs ou apparentés (tels que les Samaritains et les marranes du Portugal), il tente de déterminer la « structure raciale et anthropologique des Juifs polonais » en partant du postulat qu'ils seraient des descendants des peuples Khazars. Il prend les mesures de 96 Samaritains (hommes et femmes). À l'instar de la précédente enquête anthropologique menée par Weissenberg, il observe que les membres de la communauté ont une taille moyenne, des yeux et cheveux foncés, une boîte crânienne dolicho ou mésocéphale, un visage leptoprosope ou mésoprosope, un nez droit et aquilin, etc⁵⁴⁹. Les femmes, par contre, seraient davantage brachycéphales (Younovitch, 1931 : 981).

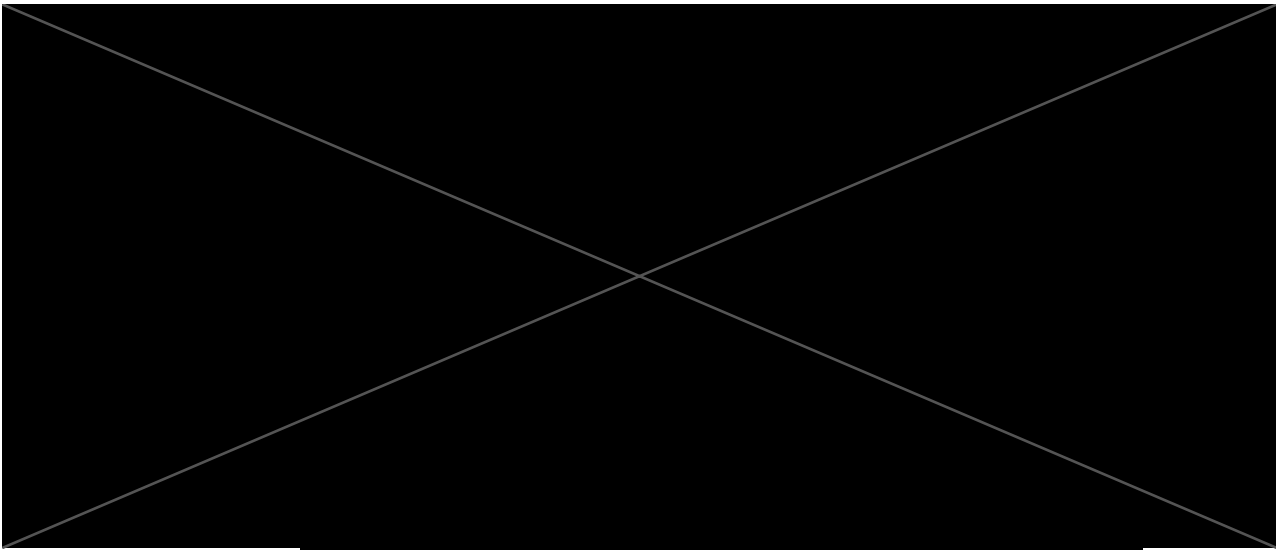


Figure 45. Photographies de Samaritains tirées de Szpidbaum (1927 : 353)

3.2.3. Ariëns Kappers (1931)

Ariëns Kappers (1877-1946) est un neurologue et anatomiste hollandais. Il voyage au Moyen-Orient pour réaliser des études anthropométriques sur diverses populations (tribus nomades en Syrie, Bédouins à Palmyre, Alep, Édirne, arabes du Hadjaz, Nedjd, Barheïn, mais

⁵⁴⁹ Szpidbaum Henryk, 1927, *Samarytanie, studjum antropobiologiczne...*

aussi les Séfarades d'Amsterdam, de Syrie, de Palestine et Ashkénazes) ainsi que sur des crânes issus de fouilles archéologiques. Il est persuadé que la majorité des groupes ethniques présents au Moyen-Orient descendraient des Phéniciens.

Il prend les mesures craniométriques de 84 Samaritains de Naplouse (27 hommes, 32 femmes, et 25 enfants des deux sexes). Selon lui, les résultats anthropométriques sont très proches de ceux obtenus pour les Bédouins, mais certains individus ne correspondent pas. Ainsi les Samaritains seraient probablement un « mélange de Juifs avec une autre race ». Les résultats montrent selon lui *clairement* l'existence d'un type phénicien chez les Samaritains. De plus, « le nez aquilin, l'occiput en chignon et la relation entre la largeur minimale avant et jugulaire entre plusieurs Samaritains de sexe masculin a donné une impression analogue, même sans avoir mesuré exactement ces indices (*sic !*) »⁵⁵⁰. Il s'appuie également sur des tests effectués sur les groupes sanguins samaritains par Hirszfeld et Parr. L'idée étant qu'il existerait une corrélation entre craniométrie et indices sanguins.

3.2.4. L'expédition du *CISP* (1933)

Une expédition d'anthropologie physique, entièrement consacrée aux Samaritains est menée par Giuseppe Genna en 1933 (du 18 mai au 18 juin) sous la tutelle d'un Centre de recherche italien, le *CISP* (*Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione*⁵⁵¹).

L'objectif énoncé dans l'ouvrage restituant l'enquête – *I Samaritani* (1938) – est d'identifier la « race » des Samaritains par le biais d'une étude anthropométrique détaillée des membres de la communauté que Genna compare aux données existantes établies sur les Juifs européens et orientaux.

Le commanditaire de cette expédition est un ethnologue, statisticien et démographe italien controversé, Corrado Gini (1884-1965)⁵⁵². Professeur de sociologie à l'université de Rome, il est nommé président de l'*Institut Central des Statistiques* de Rome par Mussolini⁵⁵³, dont il démissionna en 1932 en même temps qu'il prit quelques distances avec le pouvoir fasciste. Il collabora ainsi à l'État mussolinien tout en considérant qu'il lui était possible, et même préférable, de conserver une certaine neutralité scientifique. En 1928, il fonde le *CISP*

⁵⁵⁰ Kappers Ariëns, 1931, « Contributions to the Anthropology of the Near East. IV. Semitic Races »...

⁵⁵¹ « Comité italien pour l'étude des problèmes de population. »

⁵⁵² Il a donné son nom à l'indice (ou coefficient) de Gini ; qui permet d'indiquer les inégalités dans la distribution des richesses d'un territoire <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1551>.

⁵⁵³ Dont il a été le conseiller et vraisemblablement un ami proche (Kizilov, 2008 : 278).

dont l'objectif est d'étudier des « groupes ethniques isolés, et en particulier des groupes ethniques primitifs isolés, afin de compléter nos connaissances sur l'évolution des populations humaines (...) » (Gini, 1955 : 140). Sous sa direction sont entreprises des expéditions scientifiques sur des populations à travers le monde, à commencer par les Samaritains de Palestine⁵⁵⁴.

La mission menée en 1934 sur la communauté karaïte de Pologne et de Lituanie est emblématique des relations de proximité des scientifiques avec les pouvoirs en place et dans ce cas-ci avec le fascisme italien, futur allié de l'Allemagne nazie. Le *CISP* étudie 549 Karaïtes, soit 60 % de la communauté de Pologne et de Lituanie, dans un contexte de montée du nazisme où la question de l'appartenance des Karaïtes au judaïsme fait débat et implique des spécialistes d'anatomie, de paléontologie, de droit, de philologie, etc. La conclusion de cette étude, rédigée par Gini lui-même⁵⁵⁵, affirme que les Karaïtes européens seraient issus des peuples d'origine finno-ougriennes et se distinguent donc très nettement des Juifs. C'est en raison de ce « document-preuve » des origines non-sémitiques des Karaïtes, sur lequel les nazis s'appuyèrent, que la communauté fut épargnée durant la seconde guerre mondiale (Kizilov, 2008 : 299-300)⁵⁵⁶.

Toutes les expéditions dirigées par Gini suivent le même protocole : il s'agit d'étudier les populations en ayant lu le moins possible à leur sujet afin de faire preuve d'impartialité ; choisir des groupes restreints pour pouvoir examiner le plus grand nombre d'individus qui les composent ; limiter les questionnaires aux données objectives (anthropométriques, colorimétriques, démographiques et des données sur l'état de santé) ; baser ses expériences sur l'observation (Gini, *op.cit.* : 143).

L'étude consacrée aux Samaritains porte sur 78 femmes et 83 hommes (soit 161 personnes)⁵⁵⁷ et détaille sur 268 pages tous les caractères anthropo et colorimétriques, répartis par sexe, âge, et appartenance clanique. La communauté est aussi divisée entre Samaritains, Hébreux et hybrides (*Samaritani, Ebrei ed Ibridi*), ces deux dernières catégories correspondant à trois femmes juives et leurs enfants (au nombre de six).

⁵⁵⁴ Mais également les Dauadas du Fezzan, les Berbères de Giado en Lybie, les Bantous de Mapamulo en Afrique du Sud, onze groupes indigènes du Mexique, les Karaïtes de Pologne et de Lituanie ainsi que quelques colonies allogènes de l'Italie méridionale et de la Sardaigne (Gini, *op.cit.* : 140).

⁵⁵⁵ 1936, « I Caraimi di Polonia e Lituania », *Genus*, vol.II, n°1-2.

⁵⁵⁶ Kizilov note toute de même que l'importance de ce rapport dans le sauvetage des Karaïtes a peut-être été exagéré par les auteurs karaïtes (*op.cit.* : 299).

⁵⁵⁷ Il s'agit quasiment de toute la communauté. En 1931, je rappelle que Mills recensait 182 Samaritains au total (dont 93 hommes et 89 femmes).

Les informations récoltées sont comparées aux données déjà établies sur les Juifs séfarades et ashkénazes et à celles recueillies par les études antérieures consacrées aux Samaritains (Huxley, Weissenberg et Szpidbaum). L'ouvrage comporte un court chapitre introductif sur l'origine des Samaritains et le protocole d'enquête ainsi qu'une conclusion consignnant les résultats (« *La posizione antropologica dei Samaritani* »).

La thèse de l'auteur rejoint celle déjà formulée par A. Kappers, selon laquelle les Samaritains seraient porteurs d'un « type phénicien », à l'instar des Bédouins. Il en résulterait qu'ils seraient issus d'un mélange (*misti*) de Juifs avec d'autres peuples. L'ouvrage présente également le taux d'endogamie des Samaritains ainsi qu'un recensement la population. Les annexes sont particulièrement intéressantes puisqu'elles font figurer tous les tableaux anthropométriques, et, surtout, des clichés photographiques du quartier samaritain à Naplouse, de visages *typiquement* samaritains (*facce tipiche*) et des clichés de chaque membre (hommes, femmes, enfants). Le sommaire permet de se faire une idée de la composition de l'ouvrage et des paramètres d'étude du *CISP* (une traduction est proposée dans les annexes).

En conclusion, Giuseppe Genna postule que :

Sur la base de l'étude systématique développée dans les pages précédentes, les principaux attributs physiques des Samaritains peuvent être résumés comme suit. Les Samaritains ont une taille haute, qui se développe, cependant, tardivement et est davantage liée à une grande hauteur du buste qu'à une grande longueur des membres inférieurs. La longueur des membres supérieurs est faible comparé à celle des membres inférieurs. La grandeur de l'ouverture des bras est faible par rapport à la hauteur. Conformément à la hauteur élevée du torse, il y a aussi une hauteur élevée de la paroi avant du tronc. La largeur des épaules et du bitrochantérien est relativement petite, tandis que la longueur maximale du bassin est relativement grande (...) La peau est essentiellement de couleur brune ; les iris et les cheveux, châtain plutôt foncé. Il y a cependant aussi des cas de couleurs claires, à la fois de la peau, des iris et des cheveux. Les cheveux sont de forme ondulée, parfois bouclée. La boîte crânienne n'est pas grande (...)

À l'issue de notre étude, nous pouvons dire que les éléments constitutifs essentiels de la population samaritaine sont dans l'ensemble les mêmes que ceux des Juifs, aussi présents à la fois dans la race orientale et asiatique, et qu'ils étaient probablement plus susceptibles de ne pas avoir été dispersés de manière égale dans toutes les tribus antiques ; Il semble qu'au moins certaines d'entre elles devaient prévaloir l'un ou l'autre des deux éléments anthropologiques précités, et peut-être en rapport à l'installation géographique des tribus dans la direction la plus septentrionale (zone de la race asiatique antérieure), ou plus au Sud (région de la race orientale)⁵⁵⁸.

Les photographies anthropomorphiques réalisées lors de l'expédition⁵⁵⁹

Ces clichés présentent tous les membres de la communauté, classés selon leur sexe, leur appartenance clanique et leur classe d'âge. Chacun d'entre eux est numéroté (pour pouvoir s'y référer dans les tableaux des mensurations anthropométriques). Ils sont présentés hors de leur environnement, sur fond blanc et dans une pose standardisée. Ainsi, selon l'usage qu'il était fait de la photographie anthropométrique depuis Bertillon⁵⁶⁰, chaque samaritain est photographié en plan serré, de face, de demi-profil et de profil. Cette technique tient lieu de « médiation "objective" entre l'anthropologue-sujet et son "objet" » (Joschke, *op. cit.* : 333) et s'inscrit dans un effort pour documenter le travail anthropologique. Il n'est pas surprenant, en effet, que les anthropologues de cette époque aient particulièrement utilisé la photographie en ce qu'elle représente un absolu ontologique auquel on accorde le statut de preuve scientifique. Toutefois, ces clichés, je l'ai rappelé plus haut, servent davantage à illustrer les tableaux de mesures réalisées qu'à fournir une véritable validité scientifique.

⁵⁵⁸ Genna Giuseppe, 1938, *I Samaritani...*: 187-211. Je remercie Sylvie et Massimo Napolitano pour leur aide à la traduction du texte italien.

⁵⁵⁹ Photographiés par G. Genna lui-même au moyen d'un appareil *Leica*, les clichés ont été édités par *Grimaldi & Mercandetti* (Roma).

⁵⁶⁰ Criminologue français, Alphonse Bertillon (1853-1914) est le fondateur de l'anthropométrie judiciaire. Né dans une famille de statisticiens et d'anthropologues (son père, Louis-Adolphe Bertillon, est le cofondateur de l'école d'anthropologie de Paris), il met en place en 1879 une technique d'identification, appelée le « bertillonage », accompagnée de photographies de face et de profil.

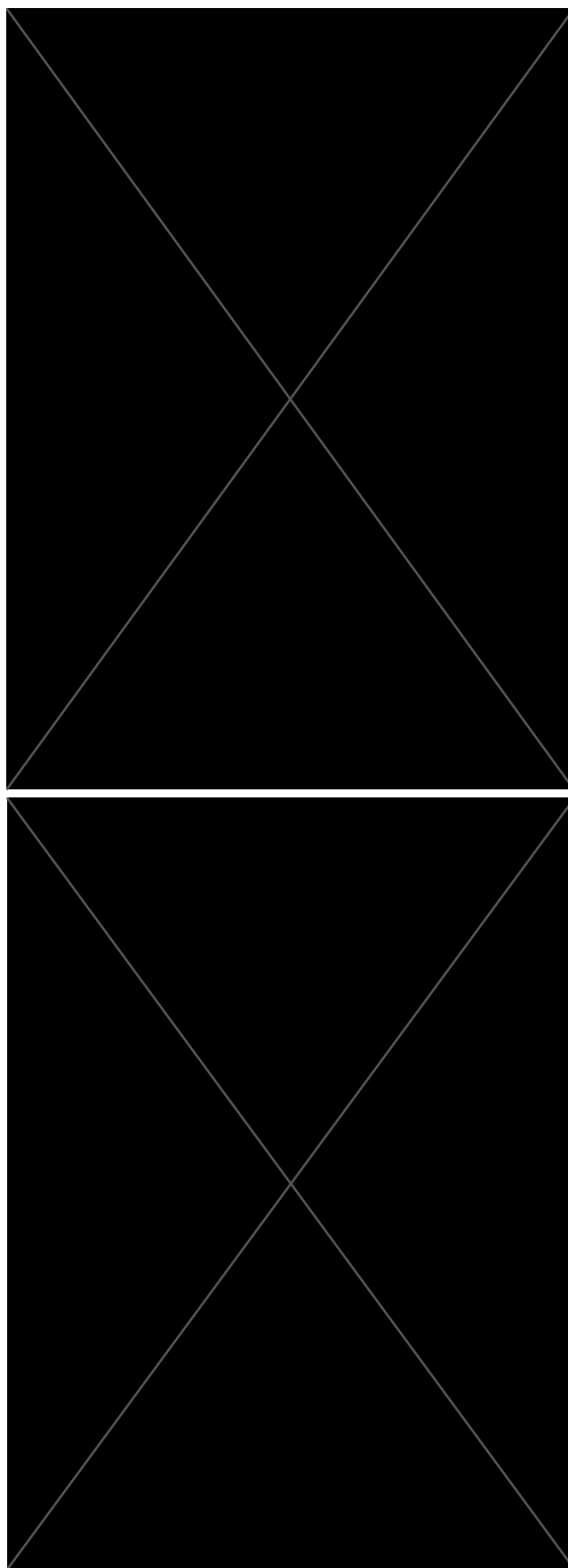
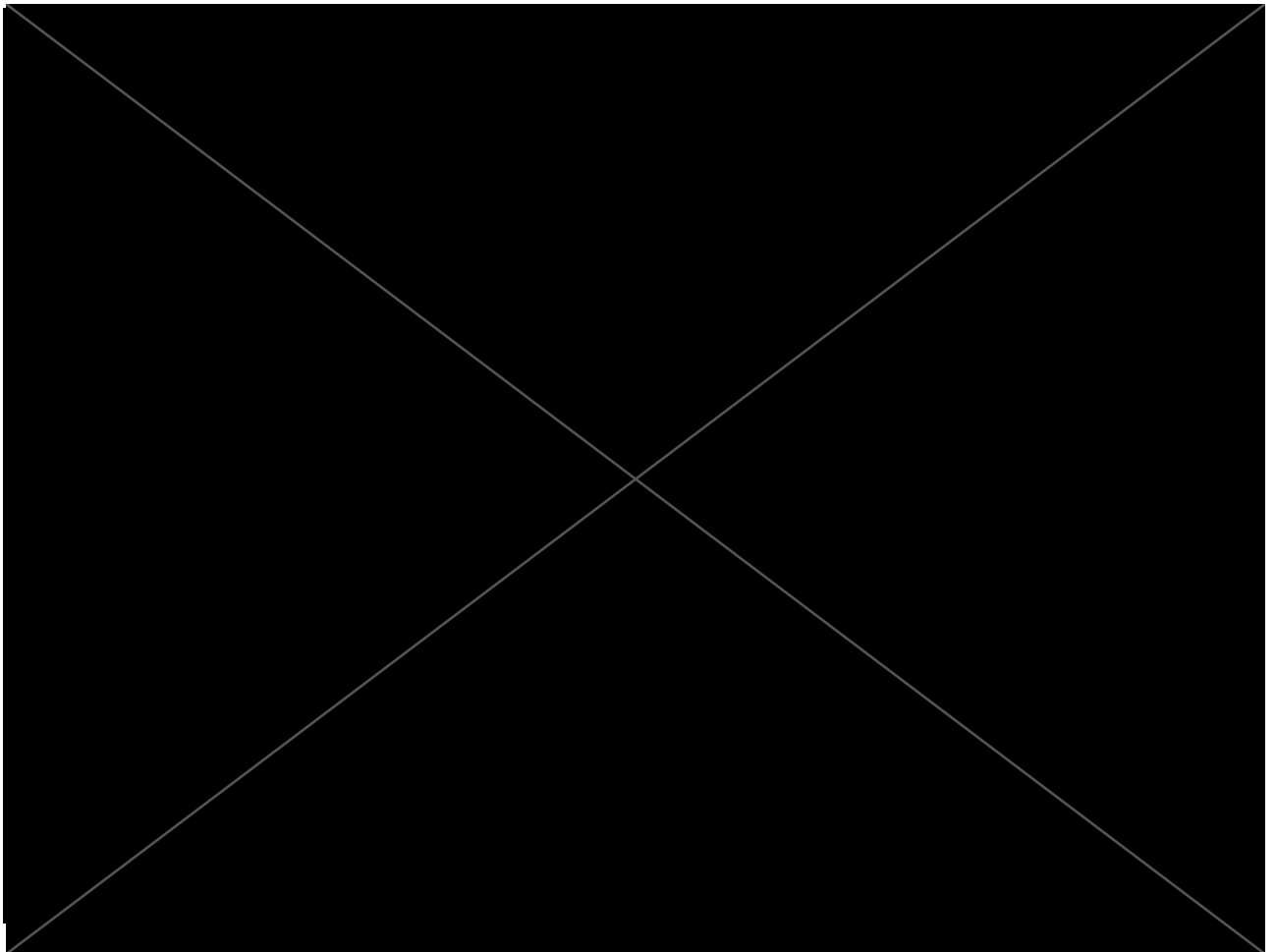
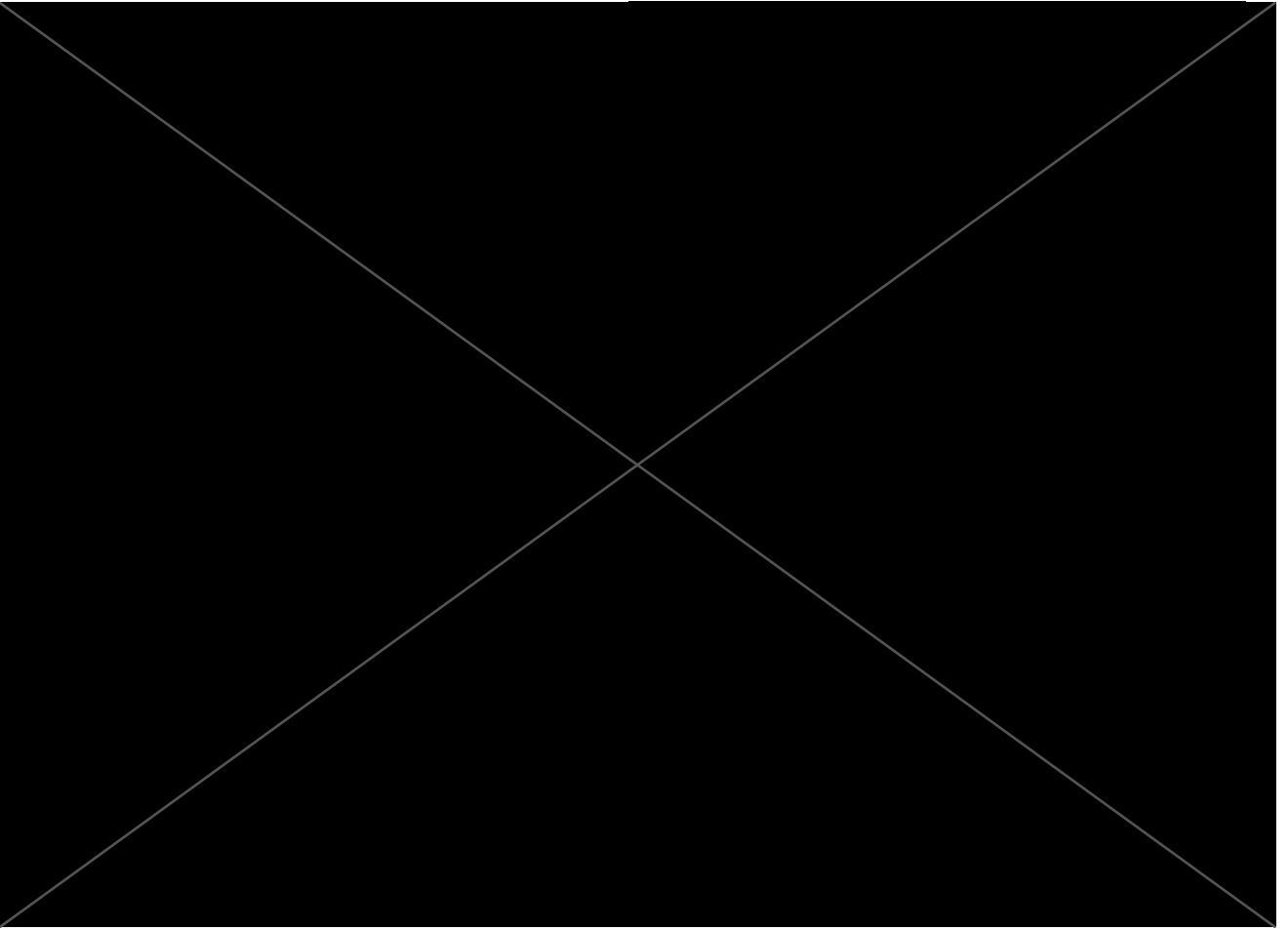


Figure 46. « Facce Tippiche » (« Visages typiques »)
(source : Genna Giuseppe, 1938, *I Samaritani...*)



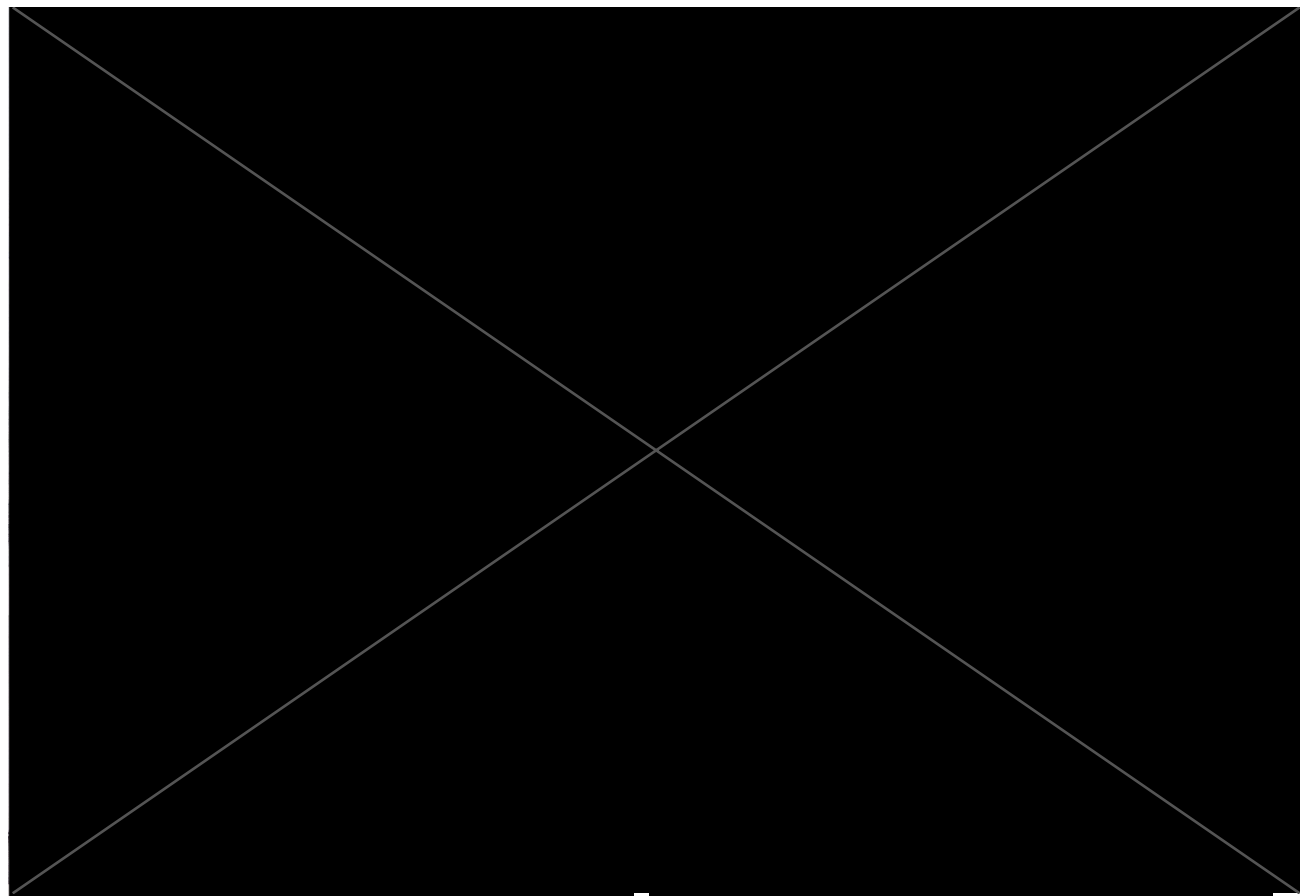
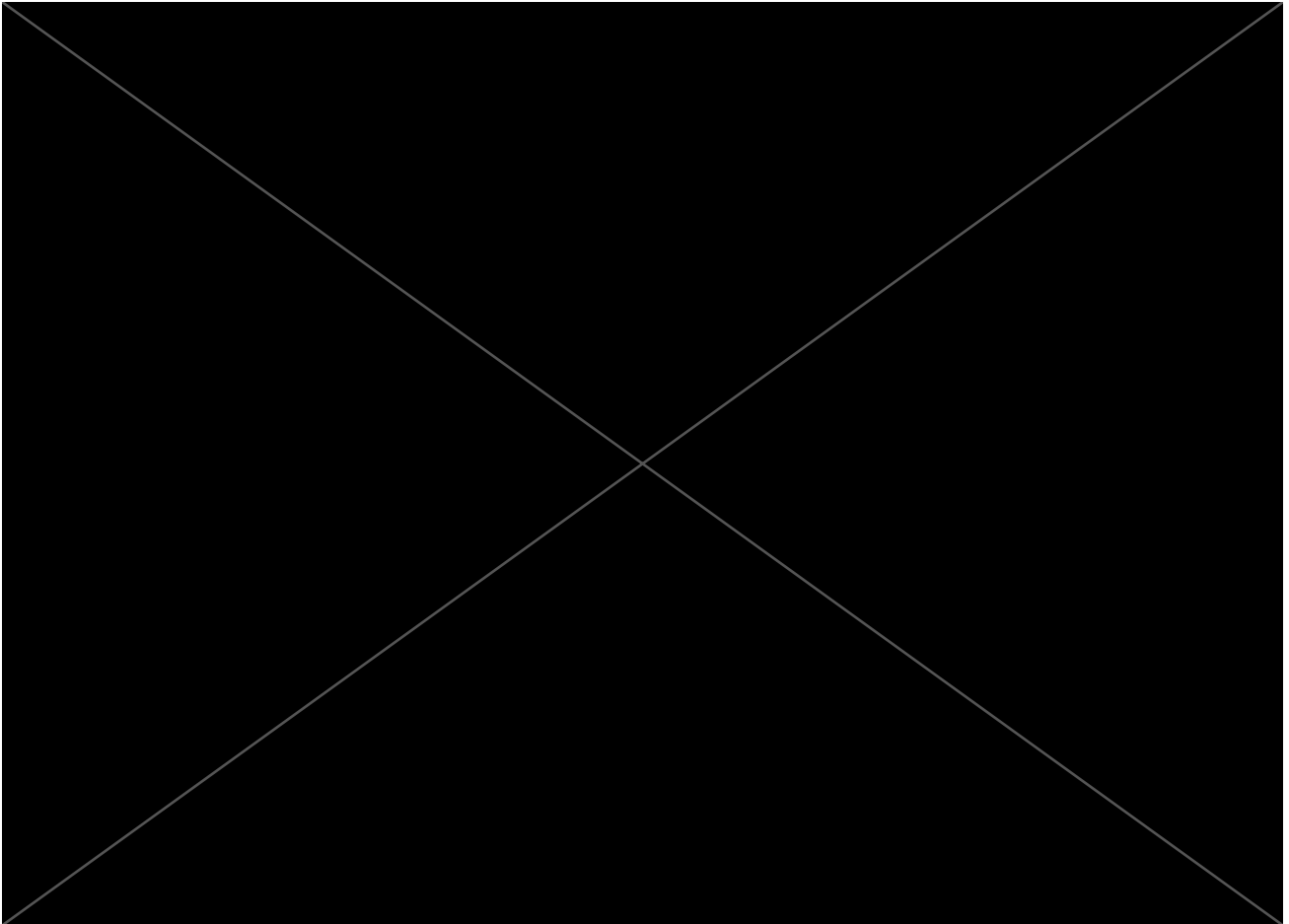


Figure 47. Extraits des photographies anthropométriques réalisées par G. Genna
(source : *ibid.*)

Ces photographies révèlent, bien plus que les tableaux de chiffres qui parsèment l'ouvrage, à quel point le projet déshumanisait les populations étudiées. L'utilisation du plan rapproché dévoilant le regard fixe des personnes suscite le malaise. Une attitude neutre (sans sourire, ni expression particulière) leur avait été imposée ; leur apparence évoque ainsi celle de prisonniers (ce qui n'est pas si étonnant étant donné que, comme évoqué précédemment, cette technique photographique a été inventée par le criminologue Bertillon). On remarque que certains hommes ont revêtu leurs habits d'apparat : chapeau, *tarbûsh*, veste de costume à l'occidentale, parfois en cravate ; un homme est même en habit militaire. Les autres, et notamment les enfants, sont vêtus d'une tunique avec des rayures verticales. Les nourrissons dont la pose était certainement trop difficile à obtenir n'apparaissent que de face, mais le profil des enfants est consigné dès l'âge de trois ans. Leurs regards sont d'autant plus dérangeants qu'ils semblent pour la plupart apeurés ou larmoyants, ce qui laisse penser que l'expérience a été réalisée sous la contrainte. Plusieurs femmes âgées de plus de vingt ans apparaissent voilées sur les photos. Celles qui ne le sont pas portent des tresses ou des broches. Enfin, les photographies ont fait l'objet d'un classement : garçons et hommes ; fillettes et femmes, des plus jeunes aux plus âgé.e.s. Classés à part, les visages des femmes juives (« ebreo ») et de leurs enfants, appelés les « hybrides » (« ibrido »), que Genna distingue des « Samaritains purs » (« Samaritani puri »).

Si les résultats ne s'accordent pas tous sur la *pureté des origines* de l'ethnicité samaritaine, les anthropologues dont j'ai présenté les travaux portaient tous sans exception du principe qu'elle était une population autochtone et isolée. Il est important de cerner la portée globale que visaient ces enquêtes. Les groupes étudiés (en particulier les Samaritains, les Bédouins, les Arméniens) l'étaient rarement pour eux-mêmes mais ils étaient utilisés compte tenu de leur réputation de représentants d'un « type humain » archaïque et endogame, à une époque où « le type racial supposait un idéal de pureté », considérant la « miscégénéation » comme une cause, à long terme, de dégénérescence et de faiblesse (Wade, 2009 : 174).

Ces manières d'appréhender les groupes sociaux « eurent des effets sur les représentations de l'humain : on passa du portrait d'une personnalité singulière à la représentation picturale et photographique de spécimens culturels puis de types humains, et au moulage des crânes » (Weber, *op.cit.* : 168). Ce processus rejoint en tous points celui qui eut lieu concernant les Samaritains (descriptions romanesques de personnes jugées pittoresques, traitement photographique, suivi des descriptions physiologiques jusqu'aux expéditions d'anthropologie physique). Ainsi, on ne représente plus des *beautés* correspondant à un idéal

romantique mais des *types ethniques* qui deviendront vite des stéréotypes. Comme si, finalement, ces groupes constituaient de simples objets fossilisés dont l'analyse permettait de mieux comprendre les origines du genre humain. Une telle essentialisation des groupes sociaux concourt, d'une part, à renforcer les stéréotypes et d'autre part, à les distinguer de leur société d'inscription. De surcroît, ces études ont induit l'idée qu'il y aurait différents degrés d'autochtonie parmi la population palestinienne.

John Efron souligne la relation complexe des sionistes vis-à-vis de la racialisation du judaïsme, qui s'en saisissent à certains moments pour montrer un peuple juif homogène, tout en en critiquant parfois les dérives. Or dès le début du XX^e siècle, ces études présentent les Samaritains comme incontestablement apparentés au judaïsme (alors que, je le rappelle, ils étaient perçus jusque-là par les théologiens juifs comme des descendants de peuples polythéistes). À ce propos, dans le sillage des descriptions physiologiques de Claude Reignier Conder, Ytzhak Ben-Zvi écrit qu'à son arrivée à Jaffa, son attention est directement happée par le « visage juif et [la] barbe de patriarche (...) » d'Ibrâhîm ben Marhiv, qui lui semble « plus enclin à l'étude qu'au business » (1929). Dans son ouvrage le plus connu, il parle de la communauté samaritaine comme se distinguant « *tout au long de son histoire par la préservation de la pureté de sa race. Pour des raisons religieuses, les Samaritains ne se sont pas mariés avec les musulmans ni avec les juifs, principalement en raison de l'interdiction stricte des mariages mixtes* » (1935 : 41). Les notes laissées par le second président israélien montrent qu'il était familier des textes de voyageurs qu'il cite dans ses textes et dont il détient des exemplaires dans ses archives. En tant que spécialiste des Samaritains, il participa lui-même à diffuser ces matériaux. Ainsi, je pose l'hypothèse que c'est influencés par cette re-conceptualisation inclusive de la judéité que les sionistes, à l'instar Ytzhak Ben-Zvi firent la promotion des mariages mixtes entre Samaritains et Juifs, avant de leur laisser une place privilégiée dans l'édification nationale, en leur octroyant de droit de bénéficier à la loi du retour.

Par ailleurs, les recherches anthropologiques étaient parfois accompagnées d'études sérologiques (Parr, 1929, 1930 ; Younovitch, 1933)⁵⁶¹. Or l'analyse des groupes sanguins marque la découverte de la génétique en 1900. Comment la génétique vient réactualiser l'anthropologie physique, en se basant sur de nouveaux matériaux et de nouvelles technologies ? Comment ces sciences, dites « exactes » car basées sur des données formelles

⁵⁶¹ Réalisée sur 108 membres, l'étude de Younovitch montre que le groupe sanguin majoritairement répandu chez les Samaritains est le groupe 0 alors qu'il s'agit du groupe A chez les autres populations arabes.

et empiriques, peuvent être réemployées par les groupes sociaux comme des « documents preuves » de leur appartenance commune et de leur autochtonie ?

3. 3. Le patrimoine génétique comme « certificat » d'ancestralité ?

J'interroge Benyâmîm sur la déchéance de la loi du retour par les Samaritains de Naplouse en 1992 et les actions qu'ils ont menées auprès du gouvernement israélien pour qu'ils l'acquièrent à nouveau (cf supra, p. 202). « Nous avons embauché un avocat, Michael Corinaldi. Et nous avions des historiens de notre côté, Menahem Mor et Shemaryahu Talmon. Ils ont témoigné que les Samaritains sont des Israélites ([h] yisrâ'êlîm), les vrais descendants des tribus bibliques, si je puis dire. Parce que tu sais que les Juifs au moment de l'exode ont transformé le culte. Tu la connais cette histoire ([h] sippûr) ? Par exemple, si l'on prend la langue, les Samaritains ont conservé le vrai hébreu ancien ([h] 'ivrît 'atîqah) alors que les Juifs utilisent l'araméen. Parce que des fois je t'entends dire « l'hébreu samaritain », mais ce n'est pas exact ! Nous parlons l'hébreu ancien. De toute façon, ce sont des choses qui sont prouvées par les sciences de l'archéologie et de l'histoire depuis bien longtemps. Et il y aura encore des révélations à l'avenir. Ceux qui ne croient pas que nous sommes des Israélites sont des ignorants comme certains Juifs orthodoxes qui restent enfermés dans leurs vieilles traditions. Mais nous, nous utilisons les sciences d'aujourd'hui. Si quelqu'un remet en cause l'histoire, c'est simple : je lui montre mes résultats génétiques ! Ça fait longtemps que les Samaritains sont étudiés génétiquement, les scientifiques se sont dit “quel trésor, un peuple aussi ancien” ».

Holon, septembre 2009

3.3.1. La génétique des populations juives, contexte et controverses

Comme l'explique Benyâmîm, les Samaritains font l'objet de multiples tests génétiques depuis les années 1960. Une généticienne israélienne de renom, Batsheva Bonne-Tamir, est à l'origine de ces études⁵⁶². La future fondatrice du Laboratoire national de la génétique de la population israélienne consacra en effet sa thèse de doctorat au cas des Samaritains. C'est dans ce cadre qu'elle collecta, en 1961, des échantillons de leur sang⁵⁶³. Si elle travaille encore aujourd'hui sur la communauté samaritaine, Bonne-Tamir s'est plus largement spécialisée dans l'étude de la diversité génétique de petits groupes en Israël (habbanites, bédouins du Sinaï, arméniens de Jérusalem)⁵⁶⁴ qu'elle et son équipe comparent aux résultats établis sur la population juive majoritaire (notamment séfarde et ashkénaze). L'objectif visé est de déterminer les différences et les ressemblances des diverses populations juives immigrantes et d'élaborer le profil génétique de chacune d'elles. En conséquence dans un article de 1979, elle pose les questions suivantes : « À quel degré les groupes juifs venant de divers contextes historiques et géographiques sont-ils différents ou semblables ? Comment est-il possible de comparer les populations juives aux populations non-juives en ce qui concerne leur composition génétique ? Quel locus⁵⁶⁵ distingue le mieux les groupements juifs entre eux et à l'intérieur du même groupe ? » (Bonne-Tamir *et al.*, 1979 : 325). Batsheva Bonne-Tamir est l'une des premières généticiennes israéliennes à prôner la thèse d'une homogénéité ethno-nationale juive en matière de génétique. De fait, ses recherches tendent à minimiser les influences étrangères sur le patrimoine génétique juif (Sand, 2008 : 380). Après elle, de nombreux groupes de recherche se sont lancés, en Israël comme ailleurs dans le monde, dans l'étude de la phylogenèse juive.

S'appuyant sur des recherches sérologiques dans un premier temps, les progrès technologiques ont permis de mener des études basées sur les informations données par la séquence nucléotidique de l'ADN. En se basant sur l'analyse du génome humain⁵⁶⁶, la génétique des populations a pour objectif « l'étude de la distribution et de l'évolution au cours du temps des fréquences alléliques et génotypiques dans les populations »⁵⁶⁷. Depuis les

⁵⁶² J'ai déjà évoqué son nom dans la partie II (p. 288) au sujet des tests génétiques prénuptiaux, instaurés en raison du fort taux de handicapés parmi les Samaritains.

⁵⁶³ Pour mener son travail, elle passa par l'intermédiaire d'un informateur samaritain, Yisrâ'êl Tsedâka.

⁵⁶⁴ <https://jwa.org/encyclopedia/article/bonne-tamir-batsheva>

⁵⁶⁵ L'emplacement d'un gène sur le chromosome.

⁵⁶⁶ Le génome constitue l'ensemble du matériel génétique d'une espèce, le génotype est la somme des gènes que possède un individu et le phénotype, l'ensemble des caractères morphologiques, physiologiques ou comportementaux identifiables de l'extérieur.

⁵⁶⁷ Veuillez Michel, Dossier *Sagascience* (CNRS)

années 1990, les chercheurs s'appuient en particulier sur les deux chromosomes dits sexuels (« gonosomes ») : l'ADN mitochondrial (mt-DNA) transmis de la mère aux enfants (masculins et féminins), et le chromosome Y, transmis de père en fils⁵⁶⁸. Ceux-ci sont considérés comme plus stables, et subissant peu de mutations au fil des générations. C'est cette caractéristique qui leur permettrait, selon certains généticiens, de remonter aux ancêtres communs, plusieurs milliers d'années en arrière. Cependant, ces éléments ne donnent de renseignements que sur une partie très limitée des ancêtres d'un individu – au mieux sur deux lignées, l'une matrilineaire, l'autre patrilinéaire. De surcroît, les résultats prennent la forme de pourcentages de gènes communs entre différentes populations, que l'on classe en « haplogroupes »⁵⁶⁹. Ainsi, la précision de l'interprétation dépend intégralement de la variété de la base de donnée fournie pour comparer les différentes statistiques. Enfin, les résultats renseignent sur les origines géographiques de groupes de population et non sur les individus eux-mêmes.

En dépit de ces approximations, ces tests génétiques visent à accorder un rôle décisif à une ligne relationnelle parmi des milliers de relations possibles pour « établir une connexion entre une personne actuelle et un individu virtuel dans un passé éloigné. Cet individu virtuel présenterait un ensemble de traits génétiques distinctifs, dont on suppose implicitement qu'il serait caractéristique d'une population en particulier » (Wade, 2009 : 180). Par ailleurs, ces études servent aussi à déterminer la fréquence de certaines maladies chez différents groupes. Mais même dans le cas de recherche médical, la manière mise en œuvre pour classer les êtres humains n'est pas sans poser problème. En effet, un débat fait actuellement rage dans les milieux médicaux, mettant en cause la « pertinence du vocabulaire “racial” pour exprimer les différences biologiques significatives constatées entre les individus en ce qui concerne leur fragilité face à certaines maladies ou leur réactivité à des traitements médicamenteux spécifiques » (*ibid.* : 177).

Pour résumer les conclusions les plus répandues parmi les études génétiques consacrées au judaïsme : le chromosome Y étudié chez différents groupements juifs (ashkénazes, séfarades, mizrahim) montrerait des origines communes entre eux, alors que

(<http://www.cnrs.fr/cw/dossiers/dosevol/decouv/articles/chap7/veille.html>).

⁵⁶⁸ L'ADN mitochondrial a été découvert à la fin des années 1980, le chromosome Y à la fin des années 1990 et sont utilisés dans l'étude du passé du genre humain. Le premier séquençage du génome humain a été réalisé en 2000.

⁵⁶⁹ La génétique opère ainsi une classification des populations humaines selon leur « haplogroupe », celle-ci évolue régulièrement avec la découverte de nouveaux marqueurs génétiques.

l'ADN mitochondrial ne met pas en relief d'ancêtres communs. Ces travaux tendent ainsi à diffuser la thèse qu'ashkénazes, séfarades et mizrahim seraient génétiquement plus proches entre eux – essentiellement donc au niveau du chromosome Y – qu'avec leur société d'inscription⁵⁷⁰. Ceux-ci prétendent aussi déterminer si les Juifs possèdent des origines localisées au Moyen-Orient (des études ont émis cette hypothèse à partir du chromosome Y).

Des chercheurs ont même été jusqu'à affirmer qu'il existerait des marqueurs génétiques spécifiques au lignage Kohên (appelés « *Cohen modal haplotype* » ou « gène Kohên »), en se fondant sur la tradition d'un ancêtre commun, le prêtre Aaron, le frère de Moïse⁵⁷¹. Des calculs basés sur la mutation du gène en question suggèrent que les personnes qui s'auto-désignent aujourd'hui comme Kohên appartiendraient à la 106^e génération depuis leur ancêtre commun, lui-même ayant vécu il y a environ 3300 ans, soit à l'époque de l'Aaron biblique selon les interprétations exégétiques (Kahn, 2010 : 14). Derrière ces études, sous-tend l'idéologie selon laquelle les populations juives, peu importe où elles se trouvent dans le monde, seraient restées relativement isolées de tout brassage génétique. Ces « découvertes », bien qu'elles aient rapidement été réfutées⁵⁷², sont de plus en plus diffusées.

3.3.2. Nationalité, ethnicité et lien du sang

La propagation importante des sciences génétiques en Israël répond aussi à des objectifs médicaux⁵⁷³ ainsi qu'à l'injonction d'enfanter, comme c'est le cas au sein de la communauté juive orthodoxe qui a un usage soutenu de la procréation médicalement assistée. Cette pratique fait d'ailleurs l'objet de stratégies pour la concilier à la Loi juive (MacGonigle, Herman, 2015 : 475). Dans ce contexte de développement des nouvelles techniques de procréation, la question des contours de la judéité est reformulée⁵⁷⁴. Susan M. Kahn souligne

⁵⁷⁰ Comme Shlomo Sand (2008 : 379), il m'apparaît essentiel de questionner la pertinence génétique de ces deux catégories (ashkénazes et séfarades), sachant qu'elles s'attachent surtout à décrire la diversité des rituels religieux juifs.

⁵⁷¹ La première étude à ce sujet a été publiée dans la prestigieuse revue *Nature* en 1997 (Skorecki *et al.*).

⁵⁷² Des mises en garde à l'égard des travaux menés par Bonne-Tamir existent depuis le début des années 1990 (Pataï et Pataï Wing, 1989 ; Tekiner, 1991). Puis, Falk, 2000 (cité par Sand, 2008 : 386). De plus, il est important de préciser que l'existence de ce gène, baptisé *Kohên*, *a posteriori*, peut aussi bien être détecté chez des individus non-juifs.

⁵⁷³ Ainsi, durant leur grossesse les juives ashkénazes sont invitées à passer un examen génétique prénatal pour détecter certaines maladies plus fréquentes, susceptibles d'être transmises à leur progéniture. Chez les Samaritains, ce test a lieu avant même le mariage (Cf. supra, p. 276).

⁵⁷⁴ « We know jewishness is transmitted by the mother, but in the age of reproductive technology this transmission become less straightforward : is it the mother eggs that transmits Jewishness, or is it the

ainsi la manière dont la dissociation de particularités génétiques juives dans le domaine médical tend à conforter l'idée que la judéité aurait été préservée dans l'ADN (*op.cit.* : 22).

Malgré la profusion des recherches génétiques sur les populations juives⁵⁷⁵ – dont les résultats sont largement relayés dans la presse nationale israélienne – les questions relatives à ce qui rapproche ou différencie les populations ayant immigré en Israël demeurent un sujet particulièrement sensible et controversé. D'autant plus que les résultats obtenus varient grandement, jusqu'à prendre une forme contradictoire selon le protocole utilisé. À ce titre, plusieurs travaux – notamment en Israël – ont mis en relief les multiples biais de ces études et, en les rapportant au contexte historique et politique, ont dénoncé l'idéologie qu'elles véhiculent (Pollack, 2003 ; Kirsh, 2003 ; Falk, 2006 ; Sand, 2008).

Dans son ouvrage sur les sciences généalogiques appliquées à la quête des origines juives, Nadia Abu El-Haj relève l'enjeu de la génétique dans des contextes de construction nationale. Elle explore ainsi la façon dont la génétique israélienne des populations des années 1950-1960 a consisté à valider la thèse de l'existence d'un peuple juif ayant des caractéristiques biologiques communes, au-delà de sa dispersion géographique (2012 : 4). « Israeli population genetics was a biopolitical project of relevance to – even if not seamlessly directed by – the interest of a newly founded state and the struggle of its various elites (political, military, scientific) to produce a Jewish nation that it presumed already to exist » (*ibid.* : 108). À l'instar d'Efron lorsqu'il examine l'utilisation et la réinterprétation de l'anthropologie physique et raciale par le sionisme, Abu El-Haj observe que les populations juives constituèrent un objet épistémologique central depuis la naissance d'une science des races jusqu'à la génétique, dont se sont saisis les leaders intellectuels et politiques juifs depuis le début du XX^e siècle (*ibid.* : 5)⁵⁷⁶. Cette « recherche du gène juif » comme l'appelle Sand a contribué à forger une représentation organique de la judéité. Nurit Kirsh, une épistémologue

act of gestation and parturition that makes a child jewish ? » (Kahn, *op.cit.* : 19). En Israël, le sperme et les ovules de donneurs non juifs peuvent être utilisés dans les cliniques pratiquant la PMA, mais les enfants sont « légalement considérés comme Juifs aux yeux de l'État seulement si l'utérus gestationnel est juif » (MacGonigle, Herman, 2015 : 475).

⁵⁷⁵ Ces recherches sont tellement abondantes qu'il est impossible de toutes les citer (Bonne-Tamir, 1979 et 1980 ; Lucotte et David, 1993 ; Santachiara Benerecetti, 1993 ; Hammer *et al.*, 2000 ; Nebel *et al.*, 2005 ; Behar *et al.*, 2006, etc.). Elles ont également suscité un grand nombre d'ouvrages de vulgarisation scientifique (Goldstein, 2009, *Jacob's legacy : A genetic view of jewish history*, Yale University Press ; Kleiman, 2009, *Dna and the Bible*, 2009, *Lightcatcher Books*, Springdale)

⁵⁷⁶ Se reporter au chapitre précédent pour plus de précisions sur l'ouvrage d'Efron. À mon sens, l'ouvrage d'Abu El-Haj vient compléter celui d'Efron, en utilisant la même grille d'analyse sur une période postérieure.

israélienne, souligne que Bonne-Tamir, à l'instar des généticiens israéliens de sa génération, a éludé les populations arabes palestiniennes de ses travaux. Selon Kirsh, les Samaritains, seuls, demeurerait l'exception qui confirme la règle⁵⁷⁷ (2003 : 645). Toutefois, il me semble que c'est mal connaître la représentation des leaders israéliens à l'égard des Samaritains. Si l'on adopte une perspective historiographique de la racialisation du peuple juif depuis les débuts du sionisme, les recherches génétiques menées sur les Samaritains ne sont pas l'œuvre du hasard ; elles ont en vérité beaucoup en commun avec l'anthropologie physique. Partant du postulat que la communauté samaritaine est très endogame et autochtone, cette dernière est réduite à un *groupe repère*, dont les résultats génétiques alimentent une base de données et peuvent être comparés à ceux des populations juives immigrantes.

C'est par le biais de la généalogie que l'on constitue un sujet politique, souligne Enric Porqueres i Gené (2001) au sujet du peuple basque dont les nationalistes utilisaient, au cours XX^e siècle, les « évidences cranéométriques » et les tests sanguins (le fort pourcentage de type 0 et de Rhésus négatif) pour démontrer l'évolution d'une basquité porteuse d'une « autochtonie absolue » depuis l'homme de Cro-Magnon. Par là, on achoppe sur la construction d'un « type basque », mêlant continuité territoriale, généalogique et linguistique, caractéristiques physiques et sanguine, fondée en corollaire de celle du peuple basque.

De la même manière qu'il s'agissait de mettre au jour les traces du judaïsme dans le territoire et de les valider scientifiquement à travers l'archéologie, la recherche d'un patrimoine génétique national homogène s'inscrit dans la démarche de faire correspondre un « type » humain préexistant à la nation. Dans un tel contexte les relations entre corporéité et nationalité se révèlent prégnantes. Ainsi, l'appartenance nationale est conçue au prisme du partage d'un lien du sang entre ses citoyens, dont la conformité peut être vérifiée – au moyen de la génétique – à tout moment. Depuis quelques années, des groupes d'individus (en première ligne le parti d'extrême-droite d'Avigdor Liberman, *Isr'âël Beitenû*) dénoncent l'introduction plus ou moins systématique d'examen génétiques comme condition de l'acquisition de la loi du retour de certaines communautés, en particulier les Juifs de l'Ex-URSS⁵⁷⁸. Dans un contexte où Israël ne dispose pas de constitution formalisée, « the recent

⁵⁷⁷ Kirsh explique l'intérêt de Bonne-Tamir pour les Samaritains par le fait qu'elle était encore étudiante aux États-Unis à l'époque (*ibid.*).

⁵⁷⁸ Dans les années 1990, à la suite de l'éclatement du bloc soviétique, Israël a connu une vague d'immigration importante de Juifs issus d'Europe de l'Est. Bien qu'ils aient reçu la citoyenneté israélienne, un certain nombre d'entre eux ne sont pas reconnus comme Juifs par le rabbinat orthodoxe. Sur ce sujet, les partis politiques israéliens s'opposent violemment, en particulier le parti Shass d'Aryeh Deri (ministre de l'Intérieur de 2016 à aujourd'hui) ; qui défend la vision *haredim* considérant que de nombreux Russes israéliens ne sont pas ethniquement juifs et le parti *Isr'âël*

advent of genetic tests for Jewishness necessitates a rethinking of Israeli law regarding the State's definition of Jewishness, and rights to citizenship » (MacGonigle, Herman, *op.cit.* : 471). Visé par ces accusations, le ministre de l'intérieur Ayezh Deri (le même qui avait déjà retiré aux Samaritains le droit de bénéficier de la loi du retour) se défend d'envisager de tels tests, dont la pratique est pourtant attestée, mais déclare tout de même que les membres du ministère de l'Intérieur israélien sont les « gardiens de la limite du judaïsme » ([h] « 'anahnû ba-misrâd ha-pânîm shômri ha-saf ha-yahadût »)⁵⁷⁹.

À l'instar de Ian McGonigle et Lauren Herman (*op.cit.*), on peut mettre en perspective l'usage des sciences génétiques en Israël et la notion de « biopolitique » développée par Michel Foucault (2001 [1976-1984]), en ce que la technologie est employée comme un moyen de catégoriser la population d'un point de vue biologique et peut servir d'instrument de contrôle. Ici employés, les tests génétiques visent à fournir un crédit scientifique à l'imaginaire national, se représentant les citoyens comme un groupe d'individus biologiquement reliés, partageant des liens de sang et issus d'ancêtres communs.

3.3.3. Lorsque la génétique règle un débat plurimillénaire

« Des résultats inattendus en recherche génétique sur les Samaritains israéliens ont été découverts par l'équipe de chercheurs de l'Université de Stanford à Palo Alto, Californie du Sud, États-Unis. Les chercheurs ont testé l'ADNmt et le développement du chromosome Y parmi les lignées paternelles et maternelles des familles samaritaines parallèlement à d'autres groupes en Israël. Les tests d'ADNmt sont aussi précis que les mathématiques, il est donc inutile de les sous-estimer (...) La génétique des Samaritains suscite un grand intérêt parmi les chercheurs parce qu'il s'agit d'un groupe très ancien de personnes qui n'ont jamais permis que des hommes d'autres communautés se joignent au groupe. En testant le chromosome Y chez les Samaritains, il est facile de suivre l'évolution de leurs générations.

Beitenû, d'Avigdor Liberman (ministre de la Défense de 2016 à 2018), dont l'électorat est principalement composé des immigrés de l'ex-URSS.

⁵⁷⁹ Yanîr Qôzîn, « Der'î : lô' yê'arekhû bdîqôt DNA le-ôlîm mi-hever hâ'ammîm zô hametsâ'ah shel Liberman », *Ma'arîv*, 5 mars 2019.

Pas moins de quatre chercheurs de différents instituts universitaires mondialement connus font des recherches génétiques sur les Samaritains israélites. Il ne fait aucun doute que les pionniers sont l'équipe de la professeure Batsheva Bonne-Tamir, l'une des directrices de la faculté de génétique de l'Université de Tel Aviv qui a même fait son doctorat sur la génétique des Samaritains. La professeure Bonne suit les communautés samaritaines de Holon et Kiryat Lûzah sur le mont Garizim depuis 50 ans pour ses recherches. D'autres chercheurs qui travaillent sur la génétique des Samaritains depuis une dizaine d'années sont de la faculté de l'Université hébraïque de Rehovot en Israël. En dehors d'Israël, deux autres équipes effectuent des recherches sur le sujet : le département de génétique de l'Université de Londres, dans le cadre d'une recherche parrainée et initiée par le géant britannique de l'informatique, homme d'affaires et millionnaire M. N. Bradman (...).

Les chercheurs ont testé des échantillons d'ADNmt et de chromosomes Y dans 9 groupes en Israël : Samaritains, Éthiopiens, Ashkénazes, Irakiens, Libyens, Marocains et Yéménites, tous juifs. Les druzes et les Arabes palestiniens ont également été testés. Quant à la recherche de Stanford parmi les Samaritains israélites, 47 échantillons de sang ont été prélevés sur 27 hommes et 20 femmes pour suivre la séquence d'ADNmt et 12 échantillons de salive afin de suivre le chromosome Y de différentes familles du peuple samaritain jusqu'à présent. 10 des 12 échantillons [83%] pour le chromosome Y ont été identifiés comme haplogroupe J, qui englobe trois des quatre familles samaritaines. La famille Yehoshua-Marchiv appartient au sous-haplogroupe J1, tandis que les familles Danfi et Tsedâka appartiennent au sous-haplogroupe J2, et peuvent être distinguées par le M67, dont l'allèle dérivé a été trouvé dans la famille Danfi. Dans l'haplogroupe J2 également, la famille Danfi est marquée différemment de la famille Tsedâka par l'HaploTYPE M67.

***Cette étude confirme la forte endogamie masculine de la culture** (sic) **samaritaine**. Premièrement, la diversité des nucléotides du chromosome Y est inférieure à celle de tous les autres à l'exception de l'échantillon palestinien. La diversité des haplotypes chez les Samaritains, par contre, est relative. Cela est dû à la continuité de quatre lignées paternelles distinctes, qui ont persisté même si la population des Samaritains a considérablement diminué au début*

du *XX^e* siècle. Le faible niveau de diversité des haplotypes dans les lignées maternelles samaritaines était comparable à celui observé dans les différentes communautés juives, chacune présentant des effets fondateurs évidents, sans toutefois se chevaucher sur le plan ancestral. **Néanmoins, les données indiquent que les chromosomes Y samaritains et juifs ont une affinité beaucoup plus grande que ceux des Samaritains et de leurs voisins géographiques de longue date, les Palestiniens. Cependant, ce n'est pas le cas pour les haplotypes d'ADNmt. En effet, il est montré que la distance entre les Samaritains et les Juifs pour l'ADNmt est à peu près la même qu'entre les Samaritains et les Palestiniens. De plus, la faible diversité des haplotypes mitochondriaux suggère que le taux de flux de gènes maternels dans la communauté samaritaine n'est pas très élevé, en dépit de leur tradition de considérer comme samaritains les enfants d'hommes Samaritains nés de femmes extérieures à la communauté.**

La famille Cohen représente un sous-groupe intéressant parmi les Samaritains. On peut retracer son origine à un seul individu il y a environ 250 ans (Grand Prêtre Shalma b. Tabia 1784-1855 à Naplouse). Le cluster⁵⁸⁰ du modèle Cohen est invariablement associée à l'haplogroupe J, qui a probablement pris naissance il y a environ 15 000 ans dans la partie nord du croissant fertile, d'où commença son expansion au Moyen-Orient il y a 7 500 ans.

À la surprise des chercheurs, ils découvrirent que tous les chromosomes Y des Samaritains non Cohen appartiennent au cluster du modèle Cohen. La seule exception était une lignée M67 de la famille Danfi. Il s'agissait de deux étapes de mutation microsatellite retirées de l'haplotype du modèle Cohen. D'après la classification de Nebel, les lignées samaritaines M172 portaient l'haplotype du modèle dit kurde musulman. Les lignées samaritaines M267 diffèrent de l'haplotype classique du modèle Cohen.

⁵⁸⁰ Le cluster génétique est un « groupe de deux ou plusieurs gènes situés sur un même chromosome, proches les uns des autres et dont les fonctions sont voisines » (*Atlas of genetics and cytogenetics in oncology and haematology*, en ligne :

<http://atlasgeneticsoncology.org/Educ/GlossaryID30028FS.html>. Consulté le 22/07/2018).

Les individus qui possèdent un ancêtre commun ayant tendance à posséder des clusters voisins, cet indice est souvent utilisé en génétique des populations.

Cependant, tous les tests ayant été effectués par l'équipe de chercheurs de Stanford montrent que les lignées "chromosome Y" samaritaines sont étroitement liées aux lignées "Y" juives, alors que leurs lignées mitochondriales sont plus proches des séquences d'ADNmt juives-irakiennes et palestiniennes. »⁵⁸¹

Cet article paru dans le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*, distribué gratuitement à tous les membres de la communauté et publié en ligne, s'appuie sur une étude génétique menée par une équipe de chercheurs américains, israéliens et estoniens (Shen *et al.* : 2004). Leurs conclusions corroborent en tous points ceux déjà défendus par Bonne-Tamir, qui a d'ailleurs collaboré avec Peidong Shen. L'étude a été menée sur neuf hommes et sept femmes samaritains, séparés d'au moins deux générations. Leurs résultats ont été comparés à une vingtaine d'individus de sexe masculin, provenant de groupes juifs (ashkénazes polonais, éthiopiens, irakiens, libyens, marocains, yéménites), druzes et palestiniens (comprenant au total 150 individus).

Selon l'équipe de généticiens, les résultats mettent en évidence la singularité génétique des Samaritains par rapport à leurs voisins, juifs mais surtout, leur distance génétique avec les Palestiniens au niveau du chromosome Y. « The data in Tables 3 and 4 indicate that the Samaritan and Jewish Y-chromosomes have a much greater affinity than do those of the Samaritans and their longtime geographical neighbors, the Palestinians. However, this is not the case for the mtDNA haplotypes » (*ibid.*: 257). De plus, quatorze échantillons seraient associés à un haplogroupe mitochondrial rare ou absent dans le reste du monde.

TABLE 2. Nucleotide Diversities (π), Haplotype Diversities (h), and Tajima's D

	Y chromosome (7280 bp)				mtDNA (5218 bp)			
	n	$\pi (\times 10^{-4})$	h	D	n	$\pi (\times 10^{-4})$	h	D
Ashkenazi	20	5.63 ± 2.97	0.905	0.43	20	21.0 ± 14.9	0.916	-1.07
Iraqi	20	4.73 ± 2.97	0.921	-0.22	20	23.2 ± 18.7	0.979	-1.46
Libyan	20	4.63 ± 3.16	0.900	-0.54	20	12.9 ± 10.1	0.800	-1.25
Moroccan	20	4.59 ± 2.77	0.879	-0.04	20	13.9 ± 12.0	0.979	-1.55
Yemenite	20	5.52 ± 3.75	0.889	-0.61	20	18.4 ± 14.7	0.979	-1.39
Ethiopian	17	4.38 ± 2.29	0.809	0.72	18	28.0 ± 20.5	0.967	-1.22
Druze	20	5.21 ± 3.55	0.868	-0.59	20	17.2 ± 12.8	0.968	-1.18
Palestinian	20	2.41 ± 1.99	0.442	0.74	20	21.5 ± 18.2	0.995	-1.58
Samaritan	12	3.50 ± 2.11	0.788	0.38	16	16.0 ± 7.7	0.733	0.62

Figure 48. Source : Shen *et al.*, *op.cit.* : 252

⁵⁸¹ Je traduis de l'anglais. « Unexpected findings in a new research of the genetics of the Samaritans », *A.B. - The Samaritan News Services*, 2005, vol.IV, n°6, février 2005.

Enfin, les conclusions sont formelles : les origines des Samaritains remonteraient à un ancêtre paternel commun de la lignée Kohên du temps de la conquête assyrienne d'Israël⁵⁸². Celles-ci confirment de surcroît l'existence de quatre clans patrilatéraux *génétiquement distincts*. Un article plus récent (2013), publié quasiment par la même équipe et basé, semble-t-il, sur les mêmes échantillons, s'appuie sur des versets bibliques pour étayer les explications historiques au sujet de la conquête de la Samarie par les Assyriens (l'article en question : Oefner *et al.*, *op.cit.* : 3). L'objectif de l'étude est clairement affiché, il s'agit de « résoudre la controverse sur les origines des Samaritains »⁵⁸³.

Le débat plurimillénaire opposant Juifs et Samaritains au sujet de leur séparation serait-il bientôt définitivement réglé par la génétique ? C'est du moins ce que semblent penser ces chercheurs. Bien que l'échantillon représente un nombre limité de membres samaritains (seulement seize !), l'étude est aujourd'hui véhiculée tant par les réseaux d'adeptes d'études génétiques que par la littérature académique, la presse nationale et internationale⁵⁸⁴. Plus intéressant à mon sens est la mise en valeur des avancées génétiques par les leaders samaritains (presse, discours) et les procédés discursifs qu'elles sous-tendent.

L'article cité plus haut, issu du journal communautaire, souligne en premier lieu la *valeur* scientifique des tests génétiques ainsi que la diversité et le prestige des groupes de recherche impliqués. Selon l'auteur, l'intérêt des scientifiques pour la communauté

⁵⁸² « Principal component analysis suggests a common ancestry of Samaritan and Jewish patrilineages. Most of the former may be traced back to a common ancestor in the paternally-inherited Jewish high priesthood (Cohanim) at the time of the Assyrian conquest of the kingdom of Israel » (*ibid.*: 248). « Based on the close relationship of the Samaritan haplogroup J six-microsatellite haplotypes with the Cohen modal haplotype, we speculate that the Samaritan M304 Y-chromosome lineages present a subgroup of the original Jewish Cohanim priesthood that did not go into exile when the Assyrians conquered the northern kingdom of Israel in 721 BC, but married Assyrian and female exiles relocated from other conquered lands, which was a typical Assyrian policy to obliterate national identities. This is in line with biblical texts that emphasize a common heritage of Jews and Samaritans, but also record the negative attitude of Jews towards the Samaritans because of their association with people that were not Jewish » (*ibid.*: 257-258).

⁵⁸³ « The present study aims at resolving the controversy over the origin of the Samaritans by analysis of 13 Y-chromosomal short tandem repeat (STR) markers in various Jewish and non-Jewish populations from Israel, Africa, Southwest Asia, and Europe, as well as 15 autosomal STRs in the Samaritan and Israeli samples only » (*ibid.* : 5).

⁵⁸⁴ L'ensemble des samaritanologues présentent les études génétiques initiées par B. Bonne-Tamir comme s'il s'agissait d'observations scientifiques indiscutables qui prouveraient même l'intérêt d'étudier les Samaritains (puisque leur ancestralité serait désormais scientifiquement attestée). Monika Schreiber-Humer s'appuie d'ailleurs sur le travail de la généticienne sans jamais pointer l'idéologie qu'elle sous-tend (Schreiber, 2009, 2014). En ce qui concerne la presse, se référer (entre autres) à : « Good genes. How Science Helped the Samaritans Find Their Roots », Maggie Koerth-Baker, *Boing Boing*, 9 décembre 2009; « Genetics testing breaths new life into Israel's Samaritans », Edmund Sanders, *Los Angeles Times*, 9 décembre 2012; « Blood brothers : Palestinians and Jews share genetic roots », Josie Glausiusz, *Haaretz*, 20 octobre 2015, etc.

découlerait du fait qu'il s'agit d'un groupe « très ancien », n'ayant « jamais » intégré d'hommes étrangers. Il est intéressant de constater que les résultats génétiques concordent entièrement avec la mémoire collective et l'organisation sociale de la communauté qu'ils contribuent ainsi à renforcer. C'est le cas vis-à-vis de l'existence de clans patrilineaires distincts et de l'ancestralité plurimillénaire de la famille des prêtres (leur *cluster* remonterait à 15.000 ans en arrière dans le croissant fertile⁵⁸⁵) et dont tous les membres descendraient d'un unique ancêtre, il y a 250 ans. Dans son effort de réinterprétation, l'auteur samaritain ajoute entre crochets le nom du grand prêtre Shelmah ([a] Salâma) ben Tabia (1784-1855), comme si l'identité de cet ancêtre ne faisait aucun doute. « À la surprise des chercheurs » ceci irait même plus loin : tous les membres samaritains non issus des Kohên seraient en vérité porteurs des marqueurs génétiques dits *Cohen modal haplotype*, participant au passage à conférer un statut particulier à la communauté dans son ensemble⁵⁸⁶. Enfin, la conclusion de l'article revient sur la proximité génétique des lignées paternelles samaritaines et juives et la distance établie par les tests avec les « voisins géographiques de longue date, les Palestiniens ». Cette distance est toutefois nuancée par les résultats obtenus avec l'ADN mitochondrial qui montre une diversité limitée des lignages matrilinéaires (ce qui signifierait que l'influence génétique des femmes venues de l'extérieur du groupe est faible).

La distance génétique des Samaritains avec le reste de la population palestinienne n'est pas en soi étonnante étant donné leur taux d'endogamie. On trouve des résultats similaires sur des groupes géographiquement proches en Grande-Bretagne mais privilégiant des mariages entre-soi, faisant dire à la généticienne Évelyne Heyer que « les règles sociales et les paramètres culturels – la langue, l'organisation sociale, l'alimentation – participent et expliquent une partie des différences génétiques entre populations »⁵⁸⁷.

Par ailleurs, il est intéressant de constater que les généticiens s'appuient en premier lieu sur les récits issus de la mémoire collective des groupes ethniques pour tenter d'en valider ou non la véracité (c'est le cas pour les Juifs de Djerba dont les traditions remontent à la destruction du premier temple⁵⁸⁸, les Beta Israël en Éthiopie, les Bene Israël en Inde qui ont

⁵⁸⁵ L'article du *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* semble en effet affirmer que la famille sacerdotale samaritaine est porteuse du « Cohen modal haplotype » (remontant 1500 ans en arrière), à l'inverse des résultats dont témoigne l'étude originale. En effet, les généticiens ont montré que les prêtres samaritains n'étaient pas porteurs du CMH mais que les membres d'autres clans l'étaient. Or, cette information est passée sous silence par l'auteur samaritain.

⁵⁸⁶ Comme je l'ai rappelé plus haut, la spécificité d'un gène dit « CMH » est largement contestée.

⁵⁸⁷ « Des races et des Hommes, le point de vue de la génétique », conférence au Musée de l'Homme, dans le cadre de l'exposition « Nous et les autres : des préjugés au racisme », 10 avril 2014.

⁵⁸⁸ Pour une réévaluation des études génétiques consacrées aux Juifs de Djerba, je renvoie le lecteur vers Manni *et al.* (2005).

tous été testés génétiquement...). Les résultats de telles études portées sur des groupes minoritaires juifs ont eu par le passé une diffusion retentissante en Israël, suscitant une onde de choc à l'intérieur de ces groupes. Le cas des Samaritains peut ainsi se rapprocher de celui des Lemba-s, un peuple bantou d'Afrique du sud et du Zimbabwe, qui se réclame d'une ascendance juive. Les études du patrimoine génétique Lemba (menées entre autres par Bonne-Tamir) et la découverte du fameux CMH parmi un clan de prêtres jouirent d'une couverture médiatique internationale. Elles furent considérées par les Lembas comme la réaffirmation de leurs traditions orales et contribuèrent à raffermir leur auto-identification à la judéité⁵⁸⁹. « C'est sur cet arrière-plan de stéréotypes raciaux et d'explications scientifiques simplificatrices, combinés à la légende à toute épreuve des Tribus perdues, que les analyses génétiques furent perçues par le public et par les Lembas eux-mêmes. En leur apportant la preuve scientifique donc indiscutable de leur judéité, les résultats des tests ADN initièrent un redéveloppement de leur identité sociale et religieuse » (Bruder, 2014 : 245)⁵⁹⁰. En effet, ce type d'études réactive le mythe des « dix tribus perdues » dispersées à travers le monde dont la génétique permettrait de « prouver » l'identité ancestrale et sa préservation depuis l'exil (Kahn, *op.cit.* : 15).

Tudor Parfitt (1997) explique que dès le XV^e siècle, les explorateurs coloniaux étaient animés par la quête de ces « tribus perdues » partout dans le monde, afin de comprendre ce qui fondait l'« altérité » (essentiellement les Juifs et les Maures) en Europe. Selon lui, ils auraient contribué à créer des tribus juives par la manière de réinterpréter les rites et les langues de populations situées en Afrique, en Asie et en Océanie. Paradoxalement, Parfitt a lui-même participé à renforcer l'identification juive des Lemba-s en collectant leur ADN, s'émerveillant de la « découverte » d'un gène dit Cohen. Il explique que ses résultats ont suscité l'intérêt de Juifs nord-américains pour les Lembas avec l'ambition de les convertir au courant dominant du judaïsme. « *Well, in a way I suppose it's the old adage that the observed interacts with the observer, so the Lemba today are completely different from the Lemba that I first met when I started on my journey several years ago. And as we speak, some North*

⁵⁸⁹ Ces études génétiques menées par Spurdle et Jenkins (1996), Thomas et Parfitt (2000), et Bonne-Tamir et Hammer (2000) mettent en évidence le fait que les chromosomes Y des Lembas seraient plus proches de ceux des juifs que de tous les autres groupes de l'Afrique subsaharienne (Bruder, 2014 : 244).

⁵⁹⁰ Plusieurs publications ont porté sur les répercussions des études génétiques sur les Lemba-s (Bruder, *op.cit.* : 242-248 ; Parfitt et Egorova) ainsi que sur les Bene Israel (juifs d'Inde). Parfitt a observé le « soulagement » de ces derniers lorsque les tests génétiques ont montré la présence de ce marqueur génétique CMH. Pour une étude critique de ces résultats sur les Lemba-s, voir El-Haj (*op.cit.*)

American Jews are arriving among the Lemba of South Africa on a two-year mission to bring them mainstream Judaism, complete with a library and with Torah scrolls and everything else. So as a result of my work, though it was in no sense intended, they have become, if you like, properly Jewish and recognized as such by quite a number of people, particularly in America »⁵⁹¹.

L'incorporation de ces résultats et leurs modes de réappropriation par des groupes sociaux posent de nombreuses questions. Jusqu'à quel point la génétique peut-elle être considérée comme faisant force de preuve, d'autant plus lorsque celle-ci est l'objet d'une vulgarisation généralisée, abondamment retransmise par la presse écrite, et même les émissions de télévision ?

3.3.4. Une science populaire et commerciale

Il est aujourd'hui possible, moyennant une somme d'argent (aux alentours de 150 euros) de demander un séquençage de morceaux choisis de son ADN. L'opération est très simple à mettre en œuvre : il suffit de prélever un échantillon de salive et de l'envoyer par la poste à l'un des nombreux laboratoires (pour la plupart situés aux États-Unis ou en Suisse). Les résultats sont ensuite comparés à ceux d'autres individus composant une base de données⁵⁹². L'analyse, envoyée deux à trois semaines plus tard, prend la forme de pourcentages qui détermineraient le groupe d'appartenance (le haplogroupe) et donc, les origines géographiques d'un individu. Devenu un véritable phénomène social et commercial aux États-Unis (et un peu partout dans le monde), une multitude de laboratoires et de sites internet⁵⁹³ dévolus aux tests génétiques ont rapidement éclos.

Ainsi, dans une émission de variété belge diffusée en prime time, cinq personnalités se sont prêtées à l'expérience : découvrir les origines géographiques de leurs ancêtres grâce à l'analyse de leur ADN par un laboratoire américain. À l'heure des résultats, chacun d'eux était invité à prendre place dans une salle, vraisemblablement au Musée de l'homme belge, aux côtés du chroniqueur et d'un paléanthropologue.

⁵⁹¹ Entretien avec Tudor Parfitt : [sans nom d'auteur] « Tudor Parfitt's Remarkable Quest », *NOVA*, 22 février 2000.

⁵⁹² La précision de ces tests dépend donc entièrement de la taille de la base de données.

⁵⁹³ Au premier plan, *Family Tree DNA*.

« J'ai craché pour vous ! Et alors le résultat est dedans ? » s'exclame l'une des célébrités. L'émission enchaîne sur une musique qui évoque le suspense, c'est le moment pour les candidats d'ouvrir une grande enveloppe.

L'un d'eux, Sam Touzani, lit ce qui est écrit : « Il y a Moyen-Orient, Nord Africain donc à 80%. Ah ! mais aussi quand même 15% européen. Italieennn ! [expression de surprise] « Me que parla italiano ! » [rires du chroniqueur]. Ashkénaze ! [redoublement de l'expression de surprise].

Le chroniqueur – Surprenant ?

Sam Touzani – Ah bah oui.

Le chroniqueur – Bon écoutez je vous propose de regarder la deuxième page où on est remontés à 16.000 ans, c'est le côté maternel.

Sam Touzani – C'est ma maman ça.

Le chroniqueur – Et je voudrais que vous regardiez des exemples de populations.

Sam Touzani – Exemple de populations, les Finns, les Samis, les Sardiens et les Basques. Alors les Basques je vois ce que c'est mais le reste (...) Si je comprends bien mes ancêtres n'étaient pas là avec les accords bilatéraux belgo-marocains en 64 mais ils étaient déjà là il y a 16.000 ans ! (...) ».

À l'issue de l'émission, les personnalités reçoivent un cadeau représentant l'une de leurs supposées origines ethno-nationales⁵⁹⁴ : un drapeau sénégalais, un mug présentant le drapeau britannique, une photo du chanteur Bono qui serait le « cousin » éloigné de l'un d'eux, et une boîte de houmous.

Extrait issu de l'émission belge « On n'est pas des pigeons » diffusée sur la RTBF le 11 novembre 2016.

La multiplication de ces tests, réalisés à titre individuel, a fait émerger d'autres cas de figures. Benyâmîm⁵⁹⁵ reçoit régulièrement des messages de personnes dont les résultats

⁵⁹⁴ Sachant qu'il n'existe pas de lien entre culture nationale et biologie, cette interprétation des résultats est très problématique.

⁵⁹⁵ Bien présent sur la toile, il est celui dont on trouve le contact le plus facilement.

généétiques auraient montré une proximité généalogique avec les Samaritains⁵⁹⁶. Ces individus s'appuient sur la détection, dans leur patrimoine génétique, du fameux gène « Cohen » dont les Samaritains seraient aussi porteurs. Benyâmîm prend ce sujet très au sérieux. Selon lui, ces personnes seront potentiellement amenées dans un avenir plus ou moins lointain à vouloir adopter un style de vie ([h] *ke-dêrêkh hayîm*) « à la samaritaine »⁵⁹⁷. Certaines d'entre elles gardent contact avec des membres de la communauté via les réseaux sociaux et il arrive même que Benyâmîm leur rende visite lors de ses voyages à l'étranger.

Ces expériences génétiques dénotent un véritable effort pour reconstruire des histoires individuelles et collectives. En cela, elles jouent un rôle dans le remodelage de la mémoire collective, en donnant une valeur accrue à un passé lointain. Il convient de s'interroger sur les dérives que peuvent avoir ces recherches sur l'origine des individus et comment ceux-ci les intègrent et les instrumentalisent. Sans remettre en cause la totalité de ces études, notamment lorsqu'elles servent à des fins thérapeutiques, plusieurs anthropologues invitent à considérer la génétique des populations avec d'extrêmes précautions (Abu El-Haj, *op.cit.* ; Palmié, 2002 ; Brodwin, 2002 ; Sand, *op.cit.* ; Wade, 2009). Lorsque celle-ci est employée en vue de reconstituer un « profil ethnique », son approche n'est en soi pas si différente de celle utilisée par les sciences des races au début du XX^e siècle, en ce qu'elle participe à enfermer les identités dans une catégorie avec des contours fixes. Ces sciences biologiques de l'homme possèdent un trait commun en ce qu'elles présentent la même ambition, à savoir retracer les origines des populations ; en cela, elles sont susceptibles de représenter le même danger : biologiser les groupes sociaux et les racialisent. Décrivant les sites web de recherche ADN, Peter Wade voit dans le fondement de tels phénomènes la réactivation d'une logique de correspondance entre race et parenté (*op.cit.*: 171-196).

Il n'est pas étonnant que les résultats de ces travaux soient aujourd'hui instrumentalisés sur des sites internet d'extrême-droite. C'est le cas du « haplogroupe Cohen », dont l'existence supposée est reprise tant par les généticiens et politiciens israéliens que par l'extrême-droite antisémite. En France, Gérard Lucotte, l'un des généticiens défenseurs de l'idée d'un gène juif est aussi le conseiller « scientifique » du Front national.

La généticienne Évelyne Heyer souligne ainsi que l'interprétation des résultats met en jeu une posture morale, c'est « sur la valeur morale ou idéologique attribuée par certains à

⁵⁹⁶ Voir notamment la fiche consacrée aux Samaritains sur le site *Family Tree DNA* (<https://www.familytreedna.com/groups/samaritan/about>).

⁵⁹⁷ C'est-à-dire respecter les rites, Benyâmîm emploie cette expression pour éviter de parler de conversion.

cette diversité génétique que se fondent le racisme ou l'antiracisme »⁵⁹⁸. Dans tous les cas, je rappelle que ni l'anthropologie physique, ni la génétique n'ont jamais été en mesure de démontrer l'existence d'une caractéristique biologique permettant de déterminer qui est juif ou ne l'est pas.

De l'anthropologie physique à la génétique, ces études n'ont fait qu'insister sur le particularisme phénotypique, biologique et identitaire des Samaritains en les présentant comme un groupe isolé de toute influence extérieure. Comment ne pas penser, alors que ses représentants s'en saisissent, qu'elles n'aient pas influencé les Samaritains dans l'incorporation et la revendication d'un particularisme identitaire, distinct de leur société d'inscription ? On pourrait appliquer au cas samaritain, la conclusion formulée par Caroline Legrand au sujet des « quêteurs de parenté » irlandais : « Devenir éligible à une portion de terre ou à un dédommagement financier après avoir réussi à prouver son appartenance à une minorité autochtone, réclamer un héritage, exiger son intégration dans des entreprises ou universités qui ont une politique de discrimination positive à l'embauche sont en effet quelques-unes des ambitions nouvellement affichées par les généalogistes qui recourent au service des généticiens. Ces pratiques sont d'autant plus intéressantes qu'elles permettent d'éclairer sous un jour nouveau la passion généalogique, point central d'un véritable marché en développement et objets de toutes les instrumentalizations. [...] Émancipée du seul cadre domestique et ne reposant plus uniquement sur de la mémoire orale ou écrite, la fabrique du savoir généalogique sert parfois à accéder à un stade de reconnaissance plus qu'à "faire famille" ou à s'inventer des ancêtres » (2009 : 147).

Cette analyse rend compte de la grande contemporanéité des études génétiques et de leur utilisation à dessein pour renégocier les statuts personnels et collectifs dans la société. Le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* publie régulièrement les résultats des tests génétiques, qu'il vulgarise et remodèle. Ce sont des informations que les leaders communautaires conservent précieusement au cas où leur statut juridique serait à nouveau remis en cause en Israël. La façon dont ils se sont réappropriés ces études pour recouvrer leur statut juridique et le légitimer constitue un cas exemplaire. Bien que les disciplines telles que l'histoire et l'archéologie aient également joué un grand rôle dans la défense samaritaine menée devant la Cour suprême en 1992, il s'agit, à ma connaissance, du seul cas au monde où

⁵⁹⁸ Toutefois, en démontrant la proximité génétique entre les individus et en rappelant que notre histoire est faite de migrations et de métissages, la génétique des populations peut remettre en question le fait qu'il existerait des individus « ethniquement purs », en témoigne l'exposition « Nous et les autres » (Musée de l'Homme, 2017-2018).

le patrimoine génétique d'un groupe social ait eu une fonction déterminante dans l'acquisition de sa nationalité.

*

* *

Conclusion de la troisième partie

Plurielles, les représentations de l'histoire samaritaine mobilisées dans les entreprises de patrimonialisation et touristiques attestent des constructions légendaires projetées sur la Terre sainte, dans lesquelles est valorisée la continuité rituelle du groupe dans leur lieu saint.

Le lieu a pourtant connu de multiples réaménagements, afin d'accueillir le public mais surtout, pour mettre celui-ci à distance spatialement et symboliquement de la congrégation samaritaine. Seuls les personnalités politiques israéliennes et palestiniennes ainsi que les « amis » de la communauté peuvent ainsi accéder à l'enceinte.

Reconfiguration de l'espace donc, mais aussi des séquences temporelles. Un moment particulier est réservé aux salutations et poignées de main officielles entre les responsables des comités samaritains et les dirigeants des deux bords⁵⁹⁹, dont les sièges sont placés bien en évidence, au premier plan sous les estrades. Cet interstice politique est suivi d'un bref discours, diffusé par des enceintes, dans lequel les représentants samaritains déclarent, en arabe et en hébreu, aspirer à devenir un « pont pour la paix ». Dans ce dispositif codifié, les officiants par leurs habits blanc et « lumineux », par leurs chants, par les marques de sang sur leur front sont bien distincts de ceux qui leur rendent visite. Bien que mis à distance, les touristes jouent un rôle conséquent dans la cérémonie. Plus qu'à travers les brochures d'agences touristiques – encore peu développées en Cisjordanie – les touristes forgent eux-mêmes les métarécits du rituel. La partie suivante explorera précisément la circulation de ces imageries et leur réinvestissement par les leaders culturels et religieux samaritains.

Bien que certains médias actuels s'attribuent la « découverte » d'une communauté méconnue, la mise en tourisme de la cérémonie de la Pâque samaritaine n'est pas un phénomène récent. En outre, les imaginaires qui lui sont associés résultent d'un processus de construction depuis le XIX^e siècle. L'analyse des récits de voyage orientalistes datant de cette

⁵⁹⁹ Ces séquences de la cérémonie sont décrites dans la partie I, chapitre 1.

époque met en évidence l'élaboration d'une représentation stéréotypée des Samaritains, dont la Pâque est un élément emblématique.

Partant des dynamiques patrimoniales et touristiques actuelles dans le village samaritain, le détour par la construction d'un regard orientaliste m'a permis de mettre en perspective les racines historiques du rapport contemporain à la nostalgie et à la « peur de la perte ». Daniel Fabre avait déjà mis en lumière cet écho entre l'histoire de l'anthropologie et celle du patrimoine à travers son « paradigme des derniers ». De la fin du XIX^e au début du XX^e siècle, parallèlement à l'instauration des musées et à l'apparition du mot « patrimoine »⁶⁰⁰, des rites, des objets de culte, mais également des groupes d'êtres humains vont être en quelque sorte « objectifiés » de l'extérieur.

Il fallait, pour les orientalistes, vérifier scientifiquement quel degré d'« authenticité » conférer au sacrifice, et parallèlement, quel degré de « pureté » portaient en eux les Samaritains. Pour ce faire, des anthropologues puis des généticiens ont entrepris d'« examiner » la communauté, qui, à l'instar d'autres groupes, s'en est réappropriée les résultats, comme s'ils représentaient des certificats d'authenticité. Par ailleurs, la génétique des populations, en validant le mythe fondateur des Samaritains et leur ascendance aux tribus israélites, a joué un rôle dans l'acquisition de leur statut administratif en Israël. De fait, ils ont été *incorporés* au récit national.

Les idéologies véhiculées par la génétique des populations s'inscrivent en outre dans le prolongement des croyances samaritaines, où la conception du sang repose sur une dichotomie très affirmée entre le pur et l'impur (on l'a vu à travers les règles de *niddah* imposées aux femmes [partie II], mais également lors du sacrifice où le sang, tout en étant sacré et réservé à Dieu, doit absolument être extrait de la carcasse pour devenir *kashêr*. De surcroît, l'apposition d'une goutte de sang sur le front consacre les membres de la congrégation [partie I]).

Dans la sphère intime, les Samaritains entretiennent un rapport étroit à la génétique, perçue comme une ressource, une aide qui renforce les identités claniques, que ce soit dans le cadre des tests pré-nuptiaux ou de la génétique des populations. Si le brassage génétique est considéré comme une marque de diminution de la « pureté » du groupe, la consanguinité trop proche, on l'a vu, est synonyme de maladies potentielles.

Au terme de ce chapitre, on mesure l'intrication du patrimoine matériel (le mont Garizim) au patrimoine immatériel (la Pâque), jusqu'au patrimoine génétique (phénotype,

⁶⁰⁰ L'usage du mot « patrimoine » tel qu'on l'utilise est apparu dans les années 1930 (Voisenat, 2016 : 27).

partage du sang), chacun d'entre eux mis au service de l'élaboration d'un récit mémoriel à des fins identitaires et nationalistes. Les prochaines pages permettront de cerner la manière dont ces représentations ont participé à façonner les mécanismes de requalification et de promotion identitaire qui ont cours aujourd'hui dans la communauté samaritaine.

PARTIE IV. Déplacer les frontières. La religion comme ressource culturelle et identitaire

Introduction. Innovations identitaires et déplacements territoriaux

Cette dernière partie explorera la façon dont les Samaritains se sont approprié le regard porté sur eux et les images qu'il génère. Les descriptions exogènes ont-elles contribué à forger des énoncés identitaires au sujet de leur supposée antériorité sur le territoire ? En considérant les Samaritains comme les « derniers survivants d'un passé biblique » et en les distinguant des autres Palestiniens, les voyageurs occidentaux (touristes ou pèlerins) ont-ils participé au processus « d'altérisation » observable aujourd'hui ? À l'image des habitants du Milpa Alta qui se sont approprié cette image d'« héritiers des Aztèques » véhiculée dans les monographies anthropologiques (Caballero, 2012), les Samaritains entretiennent aujourd'hui la représentation qu'ils constitueraient un peuple « hors du temps ». Il est nécessaire de mettre au jour le double processus suivant lequel la communauté a intégré les normes des sociétés dans lesquelles elle s'inscrit, tout en effectuant un travail pour s'en distinguer et apparaître comme un « folklore vivant ». C'est donc la circulation des représentations que cette partie s'attachera à décrire et analyser. La manière dont elles ont parfois été imposées de l'extérieur, mais aussi réinvesties et brandies dans le cadre de constructions identitaires complexes.

Loin de subir passivement la patrimonialisation de leur lieu saint et sa mise en tourisme, les Samaritains s'en approprient la gestion pour mettre en place des dispositifs leur permettant de reformuler, de contrôler et de transmettre leur image (visites touristiques, sites internet, expositions, vidéos mises en ligne sur le site *Youtube*, etc.). Les études scientifiques – dans le champ de la génétique, de l'histoire et de la philologie – sont mobilisées dans des contextes touristiques et patrimoniaux par différentes échelles d'acteurs (entrepreneurs samaritains, État israélien, Autorité palestinienne, instances internationales). Considérant les répercussions positives des écrits scientifiques dans l'acquisition d'un statut juridique

spécifique et sa légitimation, les leaders communautaires reconnaissent au monde académique de l'« authentification savante » qu'il confère au récit mémoriel.

Au-delà de leur simple fonction de « guides » ou de « passeurs de mémoire », je propose de montrer comment les représentants samaritains sont à l'origine de la construction de catégories identitaires et ethnonymiques permettant de rendre le groupe séduisant dans un contexte de globalisation. Ces entreprises de visibilisation tendent à donner à voir les Samaritains comme le véritable peuple autochtone, garant d'une immuabilité territoriale et gardien d'une tradition antique. S'appuyant sur des référents empruntés aux acteurs supranationaux (Unesco, ONU, etc.), elles déplacent des éléments intrinsèquement religieux dans le champ culturel. Ce chapitre s'inscrit de plain-pied dans l'actualité des formes de réappropriation culturelle par les groupes ethniques à laquelle s'imbrique la production d'un discours réflexif sur la « culture » (Carneiro da Cunha, 2010) (**chapitre 1**).

Ce procédé s'applique particulièrement à la figure du mont Garizim, lieu de rassemblement de la communauté au moment des fêtes religieuses et repère symbolique, mémoriel, social et politique qui manifeste leur ancrage dans le territoire palestinien. Le lieu saint prend la forme d'un « objet symbolique comme un autre, manipulé, affiché comme un emblème, indépendamment de son inscription spatiale et de son attache territoriale (...) » (Debarbieux, 1995 : 111). Devant les nombreux visiteurs locaux et surtout internationaux, les Samaritains dépeignent ainsi leur lieu saint comme un espace interstitiel situé hors des frontières territoriales, entre Israël et la Palestine, qui l'investirait de la fonction de petite capitale de la paix, de « Genève du Moyen-Orient ». La manipulation permanente des traits ethno-religieux s'inscrit dans un travail de valorisation de stéréotypes avantageux (comme l'ancienneté, l'immuabilité) permettant de mettre de côté d'autres marqueurs qui pourraient s'avérer dangereux ou dévalorisants (comme celui de leur double allégeance nationale) et les faisant apparaître comme « hors du conflit ». Cette quête d'une visibilité internationale se retrouve dans le travail de recherche et de numérisation des manuscrits disséminés dans les bibliothèques du monde entier en vue de recomposer un patrimoine. Si le rapatriement de ces objets n'est pas souhaité par une grande partie de la communauté, c'est pour qu'ils demeurent des « ambassadeurs morts » dont la valorisation est perçue comme un levier permettant de diffuser et de promouvoir une forme de singularité religieuse et culturelle. L'examen des trajectoires des manuscrits, de leur acquisition à partir des années 1850 (par le biais de ventes, vols et contrefaçons) à leur consommation et leur numérisation donnera lieu à l'analyse des aspects circonstanciels et énonciatifs qui sous-tendent cette revitalisation patrimoniale des objets du culte (**chapitre 2**).

Attirés par le modèle d'« authenticité » et de « pureté » de la communauté que l'espace virtuel donne à voir, des groupes de personnes qui affichent le désir de devenir Samaritains se sont fondés à l'étranger, principalement au Brésil et en Italie. Le dernier chapitre de cette thèse explorera ces nouvelles « entrées dans le samaritanisme » à travers la restitution de trajectoires individuelles observées au Brésil et par le biais de réseaux sociaux. Comment caractériser ce nouveau phénomène, mêlant à la fois une grande modernité par sa dépendance à l'outil internet et une recherche d'authenticité ? Enfin, l'émergence de ces nouveaux adeptes, multilocalisés, réinterroge la place du lieu et oblige à penser différemment le rapport entre identité et territoire (**chapitre 3**).

1.1. Les entrepreneurs culturels. Représentation et concurrences

1.1.1. Les visites organisées pour les groupes d'Israéliens, de Palestiniens et d'étrangers

La Pâque sur le mont Garizim

Durant le jour du sacrifice de la Pâque, Benyâmîm reçoit plusieurs groupes de touristes dans son salon. Le village dispose pourtant d'un centre dédié à l'accueil des visiteurs. Le premier groupe est constitué d'étudiants étrangers de l'Université hébraïque de Jérusalem. Ils ont été conviés par Sharlen, une américaine récemment convertie au samaritanisme. Benyâmîm les prévient tout de suite : « Lorsque vous partirez, vous saurez tout des Samaritains ». Comme à son habitude, il accroche autant qu'il séduit son auditoire par son humour et ses digressions inattendues.

« Vous imaginez, il y a trente années seulement nous installions encore des tentes au sommet de la montagne lors des cérémonies, afin de nous protéger du froid et de la pluie. Mais aujourd'hui nous sommes très confortablement installés comme au temps de notre royaume originel, le Royaume d'Israël (...). Je voudrais revenir en premier lieu sur les terminologies : "chrétiens", "Samaritains", "Juifs", "musulmans", "Israélites". Les chrétiens, comme vous le savez, sont très divisés entre eux. Certains chrétiens se détestent plus qu'ils ne détestent les autres religions. Je n'ai pas besoin de vous rappeler les conflits qui opposent les mormons aux catholiques. C'est la même chose dans l'islam, divisé par les deux courants majeurs : le chiisme et le sunnisme, sans parler des courants plus minoritaires. Ne vous méprenez pas. Je ne veux pas dire que ma communauté vit en paix tout le temps et que tous ses membres s'aiment. Nous avons aussi nos conflits. Mais nous avons toujours des opportunités pour faire la

paix jusqu'à ce que l'on se dispute à nouveau. Les fêtes, comme aujourd'hui, sont ces moments où nous sommes tous ensemble et où nous faisons la paix (...) ». Benyâmîm développe le sujet sur les lois relatives à l'impureté, notamment celles des femmes en période de niddah. « Je vais vous prendre l'exemple de Fanny, ici présente. C'est une étudiante française venue étudier les Samaritains. Elle est très enthousiaste à l'idée de participer à notre vie. Quand elle est arrivée, je lui ai tout de suite demandé : "Envisages-tu de venir nous voir tous les jours ?", elle m'a répondu oui. "Fanny es-tu pure ?" et elle m'a répondu oui. Je ne vais pas demander à chacune d'entre vous si vous êtes pure ou non car vous ne venez que pour une courte visite. Néanmoins, je le dis à celles qui sont en période menstruelle ; s'il vous plaît, n'entrez pas dans la synagogue, il faudrait qu'elle reste pure telle qu'elle l'est déjà. Durant cette période, les femmes samaritaines doivent rester à l'écart de leur famille pendant sept jours, comme il l'est prescrit dans le livre du Lévitique. Pendant ce temps, le mari est la mère de la maison, et la femme peut se reposer (...). C'est l'intention de la Torah, par le biais de ses lois, de contrebalancer le rôle de l'époux et de sa femme dans la famille. Le mari comprend la difficulté de s'occuper des enfants, laver le linge, faire les courses... Et cela réduit les tensions familiales. C'est pourquoi le taux de divorce est proche de zéro dans la communauté. Disons, moins de cinq divorces en cent ans. Donc mon message pour les femmes ici présentes : "Si vous voulez trouver un mari loyal, venez chez les Samaritains" [rires de l'auditoire]. Maintenant je vais devoir abréger car il y a d'autres invités prévus aujourd'hui.

La pratique de la Pâque est l'un des cinq piliers du samaritanisme. Et c'est aussi l'un des principes qui nous différencient des autres religions. Le premier principe est : vivre en Terre sainte, sur la terre d'Israël. Nous ne nous appelons pas nous-mêmes "Samaritains" mais "Israélites samaritains". Nous ne sommes pas non plus israéliens. Enfin, je veux dire, nous sommes israéliens par notre nationalité mais "Israélite" fait référence à la terminologie éternelle, aux racines israélites.

Mais aujourd'hui les Juifs et même les chrétiens se définissent comme Israélites. J'ai été invité à des messes du dimanche à l'église, et j'y ai remarqué en écoutant les prières qu'ils se considéraient comme israélites également. Donc pour ne pas vous perdre j'ajoute le terme Samaritain : "Israelites samaritains". Je parle de la Samarie, c'est la région principale de la terre historique d'Israël, la capitale des

deux royaumes. Politiquement, cela n'a jamais cessé, elle l'est encore. Nous parlons toujours de ces deux régions, la Judée-Samarie. Il y en a d'autres : la Galilée, Sharon, Néguev, etc. Mais les principales régions sont la Judée Samarie. Car c'était historiquement là où se situait la capitale.

Donc notre principe est de ne pas quitter la région. Je descends moi-même de 125 générations en Terre sainte. En vérité, je ne suis ici que depuis 1944, mon année de naissance. Mais sur mes épaules, j'ai le poids agréable (« pleasant weight ») de ces 125 générations qui m'ont transmis leurs traditions et mon rôle à moi est de les transmettre aux générations suivantes, et les générations suivantes de les transmettre à nouveau. Il y a désormais 127 générations si l'on inclut mes sept petits-enfants. Mais mes enfants m'ont dit que c'était un chiffre temporaire [rires], il va doubler et même tripler les dix prochaines années. Cependant sept est déjà un bon début (...).

Durant la période hellénistique et byzantine il y avait de nombreuses communautés [samaritaines] à l'extérieur de la terre d'Israël, dans les pays méditerranéens. Nous avons des groupes à Rome, Delos, Salonique en Grèce, à Constantinople, qu'ils appellent Istanbul. Combien d'entre vous y ont été ? J'y ai été quatre fois. (...) J'aime beaucoup cette ville. Pourquoi est-ce que j'y vais ? Parce qu'il y a de nombreux manuscrits samaritains. Vous savez que le pouvoir ottoman a commencé ici en Palestine de 1517 jusqu'en 1917 ; 400 ans. La Grande-Bretagne n'est pas le seul pays, je le dis en langage politiquement correct, à s'être emparé des trésors des pays qu'elle occupa. Les Turcs avaient fait la même chose avant. Donc nous possédons des trésors à Istanbul, comme dans de nombreuses villes du monde entier. En vérité, 95% de notre trésor culturel est situé dans des bibliothèques partout dans le monde, privées et publiques (...) C'est pourquoi je voyage dans tous ces endroits pour établir des catalogues de nos manuscrits. Et si après cette conférence, certains d'entre vous sont intéressés pour approfondir les études samaritaines, ce sera ma récompense (« salary ») d'aujourd'hui (...). Les études samaritaines sont très développées, il y a des conférences internationales. Imaginez une communauté de 750 individus aujourd'hui, ce qui est déjà cinq fois supérieur au nombre de Samaritains il y a trois générations, ce qui signifie que nous travaillons pour l'essor (« increase ») de la communauté les jours mais aussi les nuits [rires]. Mais notre but est de comparer le nombre de Samaritains au nombre de recherches qui portent sur

nous, ce qui ajouterait plusieurs milliers à notre nombre. Vous pouvez vous demander pourquoi n'avons nous pas des familles de dix membres, comme par exemple c'est le cas des Juifs extrémistes (sic!) ou comme les Arabes, qui font parfois des enfants pour des raisons politiques. C'est parce que nous voulons des familles saines. Dans mon cas, ma femme a décidé que l'on s'arrête après quatre enfants. Mon frère a également quatre enfants. Nous avons donc multiplié par deux ce que nos parents ont fait. C'est aussi une forme de victoire (« achievement »).

Le second principe est de respecter le Shabbât. C'est vrai les Juifs le font aussi, puisque c'est marqué dans les cinq livres de Moïse, mais ils ne le font pas aussi rigoureusement que les Samaritains. Si vous venez ici le vendredi après-midi, vous verrez un autre monde, tout le monde enlève ses vêtements européens, et revêt cet habit [il montre un habit liturgique]. Quand on entre dans la synagogue, on met cette robe pour respecter l'ordre qui veut que nous soyons égaux devant le Seigneur. Pas de différences entre les riches et les pauvres. Bon, en même temps, il n'y a pas de pauvres dans notre communauté aujourd'hui. Mais il y a seulement deux générations, toute la communauté était pauvre. Elle était aidée par les organisations internationales. La situation économique s'est entièrement renversée, car nous avons eu l'opportunité d'aller à l'université, d'étudier. Et nous avons su utiliser la prospérité de l'État d'Israël à notre profit. On en voit le résultat dans ce village. Nous avons aussi un très beau quartier à Holon. Nous y organiserons une visite afin que vous puissiez avoir une vue complète des questions samaritaines (...). Quand nous avons construit cette maison avec ma femme, la première chose à laquelle nous avons pensé c'est d'avoir un grand salon pour pouvoir accueillir les groupes qui viennent [rires].

Il revêt l'habit liturgique. Le groupe prend plusieurs photos. « C'est très confortable. Quand nous le fermons, nous avons tous le même statut. Vous voyez, il y a ces boucles des vingt-deux boutons sur le revers gauche de la robe. C'est ce que nous appelons les tsitsit⁶⁰¹. Vingt-deux comme le nombre de caractères de

⁶⁰¹ Ici Benyâmîm reprend un terme issu du judaïsme. Dans le judaïsme, les *tsitsit*-s sont des franges tressées au coin des vêtements et des *tallîts* (« châles de prière »). Leur port répond aux prescriptions bibliques dans Nombres 15 : 38, Deutéronome 22 : 12. Les juifs orthodoxes portent le *tallît qatan* (« petit châle ») à toute heure de la journée. Il est souvent appelé *tsitsit* par effet métonymique car on en voit les franges.

l'alphabet hébreu. Nous les fermons en disant : « â'lâf, bît, gâ'mân, dâ'lât, îy, bâ, zên, ît, tît, yût, kâf, lâ'bât, mîm, nûn, sin'gât, în, fî, sâ'dîy, qûf, rîsh, shân, tâf ».
[Les étudiants s'étonnent de la prononciation de cet alphabet qui diffère de l'hébreu moderne].

« Yôm Shabbât on ne cuisine pas, on ne conduit pas, on ne fume pas, ok certains Samaritains fument en secret, mais pas moi (...). Nous nous reposons, on va à la synagogue, on se socialise en allant rendre visite aux autres familles. C'est la façon dont on fait communauté. On porte les vêtements blancs seulement pendant les prières (...)

Le troisième principe est le sacrifice de la Pâque. Nous sommes la seule religion monothéiste qui pratique encore le sacrifice de la Pâque. Tous les autres sacrifices mentionnés dans la Torah sont reliés à l'existence du Temple. Mais il n'y a plus de Temple. Le Temple est caché dans l'une des grottes du mont Garizim. Et lorsque nous faisons référence au Temple, c'est le temple de Moïse. Et comme vous le savez c'était une tente et une tente s'écroule plus facilement qu'un bâtiment (...)

Nous nous réunissons une fois par an le 14^e jour du premier mois. Toute la communauté, et plusieurs centaines, parfois milliers de personnes. L'année dernière il y avait 17.000 personnes (sic !) mais cette année seules 4000 personnes sont autorisés à venir sur la montagne. Donc vous arrivez au bon moment. (...)

Ensuite, il y aura le sacrifice. Le grand prêtre chante le chapitre 12 de l'Exode, puis il donne son signal et toute la congrégation d'Israël abat les agneaux. Ce n'est pas une image idéale pour les végétariens. Mais pour nous, nous avons le sentiment d'accomplir les commandements. Les commandements authentiques. Rappelez-vous que si nous n'abattons pas les moutons, ils nous mangeront [rires]. En particulier en Australie où il y en a des milliards et si on ne réduit pas leur nombre, ils finiront par manger toutes les plantes et nous mourrons de faim. C'est ce qu'on appelle l'équilibre de la vie (...). Aujourd'hui il y a cinquante moutons mais je me souviens quand il n'y en avait que sept. Je suis suffisamment

vieux pour avoir connu ça, au début des années 1950. (...) Ma famille proche, y compris Sharlen et ses enfants, mangeront rapidement comme nos ancêtres l'ont fait en raison des égyptiens qui les pourchassaient. Et le reste des bêtes sera brûlé sur l'autel (...) »

Cinq minutes sont consacrées aux questions.

- Parlez-vous l'hébreu ancien ?*
- Oui ! Benny récite alors un verset en hébreu ancien. Il appelle également le fils de Sharlen pour qu'il récite lui aussi un verset. Le jeune homme s'exécute poliment.*
- L'une des visions que je trouve la plus belle, c'est de voir les fils de Sharlen porter nos vêtements, réciter nos prières. Être comme n'importe quel autre samaritain. C'est notre victoire de ramener des gens d'une vie moderne et on peut dire, peut-être un peu ennuyeuse, aux racines, à l'authenticité. »*

Dans la maison de Benyâmîm Tsedâka sur le mont Garizim. 17 Avril 2011, jour du sacrifice de la Pâque.

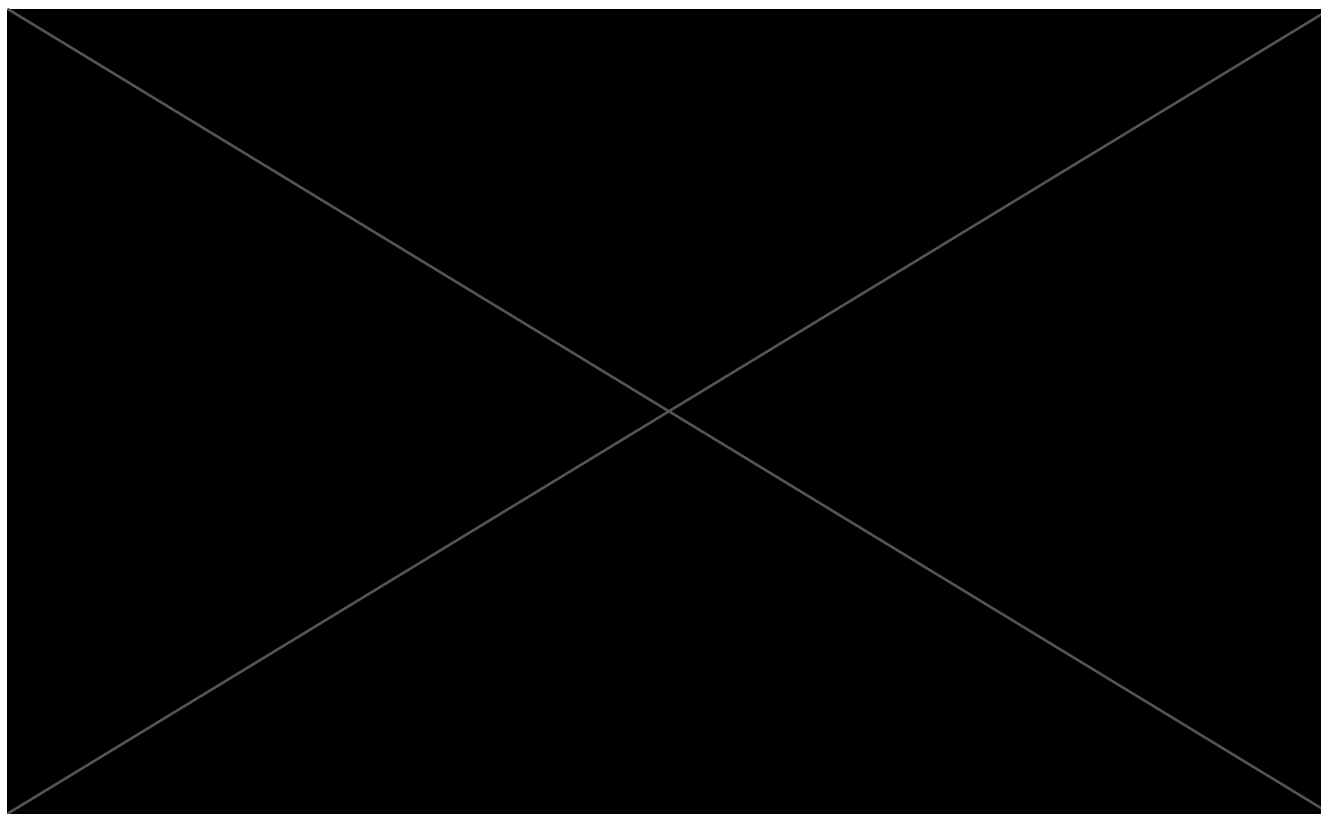
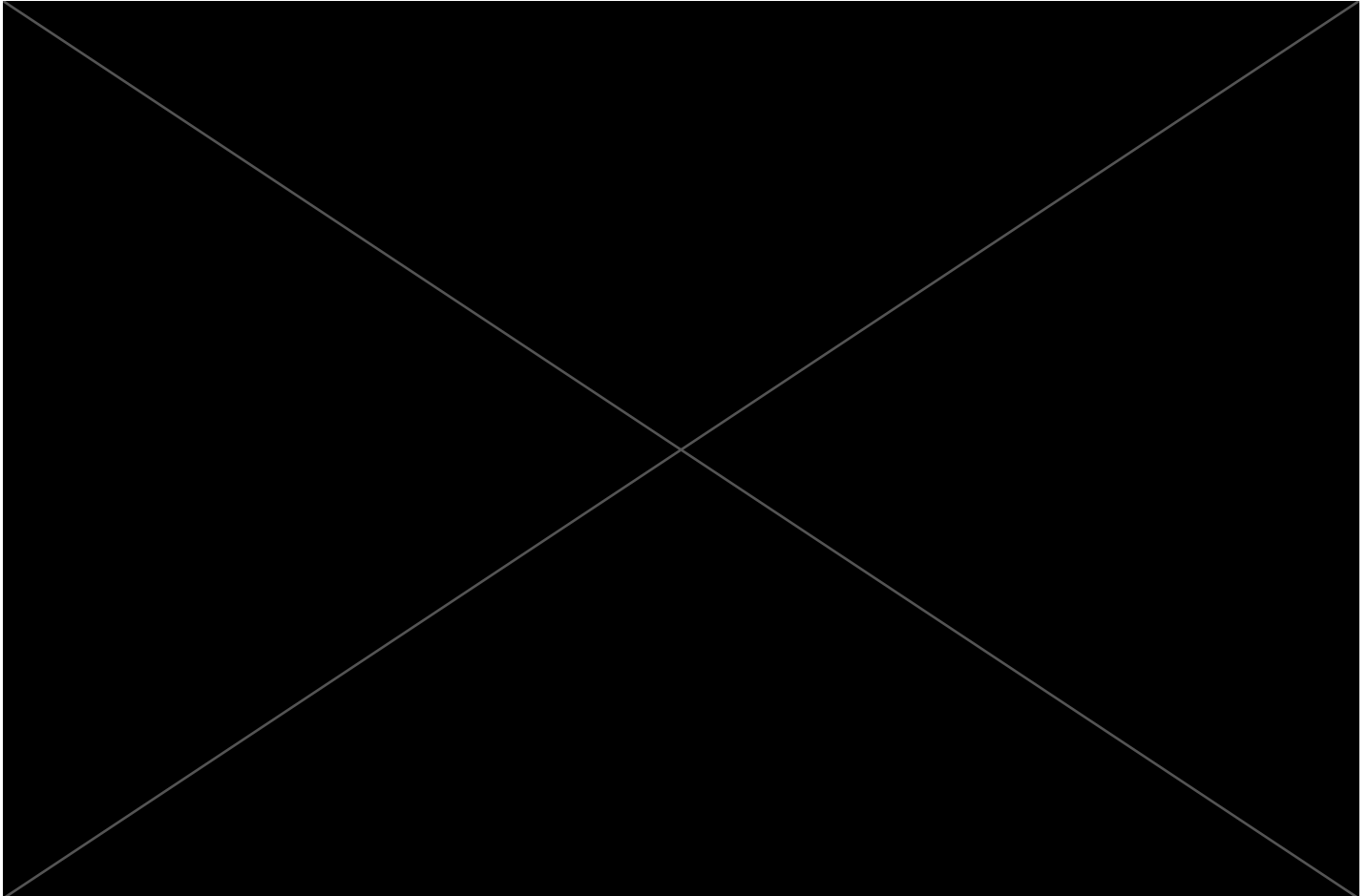


Figure 49. Benyâmîm Tsedâka revêt l'habit liturgique devant un groupe de touristes (F. Urien-Lefranc)

Sukkôt dans le quartier de Holon

Avec le sacrifice de *Pessah*, un autre événement attire de nombreux visiteurs à Kiryât Lûzah et cette fois-ci à Holon, il s'agit de la fête de *Sukkôt* durant laquelle les Samaritains réalisent une *sukkâh* (traduit par *al-'arsh* en arabe, litt. « le trône »), cadre disposé au plafond du salon sur lequel sont accrochés des fruits. Dans la communauté, à l'instar de *Pessah*, la fête constitue un temps où la convivialité est de mise. La période est propice aux visites des maisons, les membres d'une même famille s'entraident pour réaliser la plus belle *sukkâh*. Un concours est même organisé sur le réseau social *Facebook*⁶⁰². Cet objet culturel apporte une visibilité certaine à la communauté⁶⁰³. Celui-ci étant localisé à l'intérieur du foyer, les Samaritains ouvrent leurs maisons aux visiteurs. À cette occasion, Benyâmîm Tsedâka organise des visites du quartier de Holon pour des groupes d'Israéliens.



⁶⁰² Les gagnants de la plus belle *sukkâh* l'emportent au nombre de « Likes ».

⁶⁰³ Tourisme, articles de presse, émissions de télévision (par exemple, Ya'qûb était invité sur la chaîne de télévision *al-Filistiniyah TV* en octobre 2016 à l'occasion de *Sukkôt*).

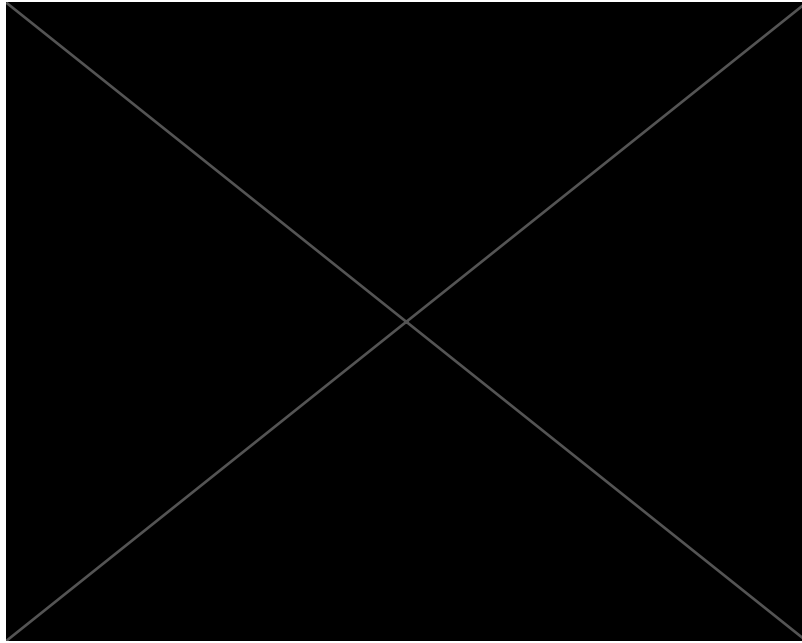


Figure 50. Préparation de Sukkôt et accueil de visiteurs israéliens (source : F. Urien-Lefranc)

Je suis invitée à passer le dimanche chez Benny et Miriam Tsedâka à l'occasion d'une visite organisée de la fête de Sukkôt pour des Israéliens. J'arrive dans la matinée et nous déjeunons ensemble. Après le repas, Benny se dépêche d'aller s'habiller, les visiteurs étant sur le point d'arriver. Il réapparaît vêtu de sa robe blanche et d'une ceinture de soie dorée. « Comme ça lorsque leur bus arrivera et qu'ils verront mes habits, ils se diront : "Oh, voici quelque chose de spécial ([h] meyûhâd)" ! ». Lorsque les visiteurs arrivent, Benyâmîm va à leur rencontre. Sur la trentaine de personnes présentes, presque toutes sont retraitées. Ils viennent du nord d'Israël. Benyâmîm les emmène faire un tour du quartier. « Aujourd'hui, vous allez apprendre les rudiments du samaritanisme, puis nous visiterons une sukkâh ».

Il s'adresse à eux comme un professeur : - « Nous parlons aujourd'hui des Samaritains ([h] Shômronîm), les Samaritains viennent de ? » Les visiteurs s'exclament en chœur : « De Samarie ([h] Shômron) ! ». Benny reprend : « Et les Juifs de ? », et les visiteurs : « De Juda ([h] Yehûdâh) ». « Voilà, c'est à peu près toute l'histoire en une phrase » conclut-il. Puis, il leur parle du judaïsme. Il explique que les rabbins sont l'autorité religieuse des juifs, que le judaïsme possède des sectes comme le karaïsme, ainsi que plusieurs courants : les réformés, les conservateurs, les orthodoxes. Les Juifs ont aussi un lieu saint, Jérusalem, alors que le lieu saint des Samaritains est le mont Garizim, près de

Naplouse ([h] Shkhêm). L'un des visiteurs l'interrompt, « ils habitent à Shkhem ? ». Benny répond « Non, non, j'ai dit : à côté ([h] 'al-yad) ». Après leur avoir parlé des différences entre la Torah juive et la Torah samaritaine, il leur présente le village. « Ce village fut construit en 1955 grâce à notre bienfaiteur ([h] meitîv) Ytzhak Ben-Zvi. En 1948, une partie des Samaritains étaient à Yaffo ou à Tel-Aviv et ils n'avaient plus de contacts avec ceux de Naplouse. Ben-Zvi leur a alors permis de rétablir des liens ([h] qsharîm) entre eux. Nous le remercions tout le temps ([h] kol ha-zman). Il nous a permis de survivre, mais maintenant nous nous occupons seuls de nous. Lorsque nous avons des problèmes, nous ne nous dirigeons pas vers un employé mais directement vers le ministre ! L'État israélien nous protège et il en est de même de l'Autorité palestinienne ». Il leur parle aussi des mariages mixtes entre des femmes juives et des Samaritains.

Benyâmîm dirige le groupe vers la synagogue samaritaine du quartier. Ils n'y entrent pas, mais ils peuvent regarder de l'extérieur, à travers les fenêtres. Puis, ils prennent le chemin de la maison de la mère de Benny, Batîa. Durant la matinée, nous avons arrangé son salon pour recevoir les visiteurs. Elle a également installé des boissons et des gâteaux préparés par elle-même. Benny me demande de l'assister en distribuant les gâteaux. Les Israéliens, intrigués par ma présence, me demandent si je suis la fille de Benyâmîm. Il répond à ma place : « Non, elle est française, elle fait un travail d'anthropologie sur nous. Vous voyez, beaucoup d'étrangers s'intéressent à la communauté ([h] qehillâh) car nous sommes très spéciaux ([h] meyûhedîm) ». Benny leur montre la grande sukkâh samaritaine, accrochée au plafond du salon. La visite se termine par des questions. L'un des visiteurs demande si les Palestiniens connaissent aussi la communauté samaritaine. Benyâmîm répond : « Oui parfaitement, nous organisons de nombreuses visites sur le mont Garizim également, d'ailleurs il devrait y en avoir une en ce moment pour leur présenter Sukkôt ».

La visite aura duré environ deux heures. Avant de partir, Benyâmîm les invite à acheter un livre qu'il a publié avec de nombreuses images et des recettes de cuisine de sa mère et de sa tante, « il y a aussi la recette des gâteaux que vous venez de manger, le livre coûte 100 shekels [environ 20 euros] ». Le groupe rejoint le bus et nous débarrassons les tables. Benyâmîm me confie qu'il est

fatigué, une autre visite est organisée le lendemain et presque tous les jours de la semaine suivante.

À Holon, octobre 2009

Les étudiants de Jénine sur le mont Garizim

Ce matin, des étudiants palestiniens de l'université américaine de Jénine sont arrivés dans le village de Kiryat Lûzah en minibus. C'est l'association [a] al-Âstûra al-Sâmiriyya (aussi appelée The Samaritan Legend en anglais), fondée par Ya'qûb Kâhin, qui a organisé la visite. Ils ont préalablement prévenu l'armée israélienne qui permet aux quinze étudiants et leurs professeurs de traverser le checkpoint. Des Samaritains les conduisent ensuite dans le village et les emmènent dans le Centre pour la paix où une grande salle est réservée aux groupes. Abûd Altîf et Ya'qûb Kâhin ont préparé un discours dans lequel ils expliquent la culture, la religion et l'histoire des Samaritains. Ils reviennent aussi sur les bonnes relations qu'entretiennent Samaritains et Naplousis « depuis toujours » ([a] mîn zaman). « Nous sommes tous frères et sœurs ». La présentation se déroule dans une ambiance chaleureuse. À la fin, ils invitent les étudiants, qui semblent très enthousiastes, à leur poser des questions. Une petite séance photo est également prévue ; pour l'occasion, ils réalisent un panneau sur laquelle ils écrivent en arabe : « L'association La Légende Samaritaine accueille les honorables visiteurs, bienvenue à vous » ([a] Jama'iyat al-Âstûra l-Sâmiriyya turahhibu bi-l-zûwwâri l-kirâm. Ahlân wa-sahlân bikum).

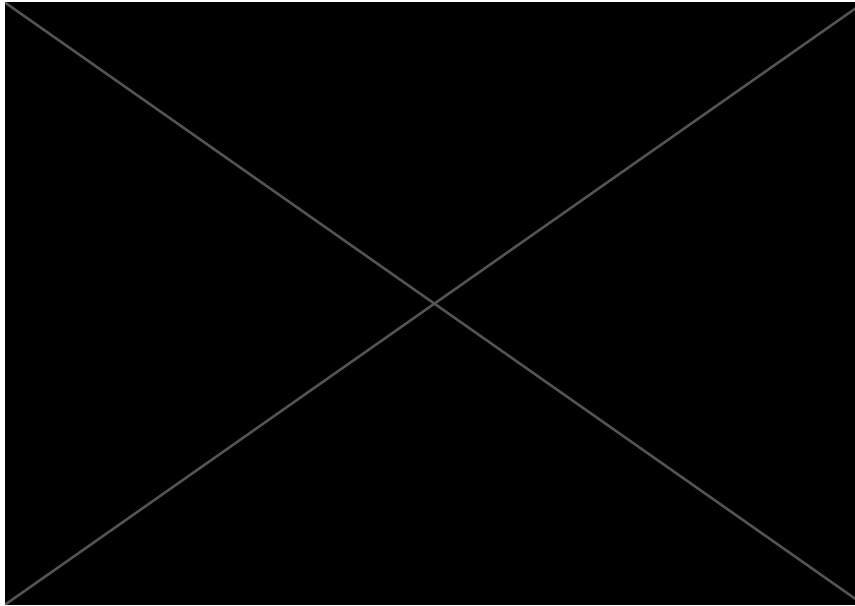


Figure 51. Étudiants de l'Université de Jénine accueillis par l'association al-Âstûra al-Sâmiriyya dans le Centre pour la paix (F. Urien-Lefranc)

On se dirige ensuite vers une autre salle où nous nous attablons tous ; un pique-nique y est servi. Une heure plus tard, Ya'qûb dirige les étudiants vers le musée du village ; c'est son oncle, Husnî qui en est le directeur. Le groupe visite les lieux, puis Ya'qûb intervient à nouveau ; cette fois-ci il s'attarde davantage sur l'histoire de la communauté, en particulier sur les différences qui séparent le judaïsme du samaritanisme. Les étudiants quittent ensuite les lieux et partent en direction des ruines archéologiques. Je reste dans le musée avec Ya'qûb car un autre groupe arrive ; il s'agit de touristes français qui séjournent à Naplouse. Ils sont une dizaine environ, peu d'entre eux maîtrisent l'anglais, Ya'qûb me demande donc de faire la traduction de son intervention.

Tout d'abord, il leur montre l'arbre généalogique de la communauté samaritaine. « Vous connaissez Adam n'est-ce pas ? Je vais vous montrer que ma famille vient d'Adam génération après génération. Ici, c'est mon grand-père et son père, et le père de son père, et encore son père jusqu'à Ele'azar le fils d'Aaron, le frère de Moïse. À partir de là on peut continuer jusqu'à Adam. Vous avez tout ici, regardez, mon grand-père a vécu 3670 ans après le jour où nous sommes entrés sur cette terre (...) ».

Dans le Centre pour la paix, mont Garizim. Octobre 2009

Les visites du village ou du quartier samaritain sont très fréquentes, particulièrement pendant les fêtes religieuses où il y en a presque tous les jours. Dès mon premier séjour, je fus

interpellée par les discours, arrangés, modelés, ainsi que par toutes les infrastructures (le musée, le Centre etc.) et les outils de communication (tracts, sites web, ouvrages, livrets, cartes postales) déployés par ces entrepreneurs. Je ne m'attendais pas à ce qu'un si petit groupe ait mis en place une structure aussi organisée autour des visites ; d'autant plus que les deux espaces d'habitation (Holon et le mont Garizim) sont situés dans des zones peu touristiques. Néanmoins, la communauté a fermement l'intention d'inverser la situation afin de rendre ces espaces, par les visites notamment, davantage attrayants pour les touristes. D'ailleurs, le gérant de l'épicerie de Kiryat Lûzah souhaite ouvrir un hôtel pour les internationaux, « *Beaucoup de gens viennent mais nous n'avons pas de place pour les accueillir lorsqu'ils veulent rester quelques jours* ».

Cette mise en tourisme, si elle apporte des revenus, constitue rarement l'activité principale des membres de la communauté, qui, d'une manière générale, possèdent un niveau de vie matériel confortable. En réalité, l'afflux important de touristes est surtout perçu comme l'occasion de donner à voir une autre image de soi, une image choisie et façonnée. Pour en assurer la médiatisation, deux réseaux se sont mis en place. L'un d'eux se situe à Holon (en Israël), sous l'influence de Benyâmîm Tsedâka et de son journal, le *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* (ou *Alef-Bet Samaritan news*), l'autre à Kiryat Lûzah, par le biais de l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya* et du musée fondé par Hosnî Kâhin⁶⁰⁴.

1.1.2. Benyâmîm Tsedâka, « passeur de mémoires », entrepreneur culturel et politique

Après avoir étudié l'histoire du judaïsme antique à l'université hébraïque de Jérusalem, il a travaillé à l'Agence Juive⁶⁰⁵ en tant que chargé des relations publiques ; son rôle était d'inciter des Juifs européens ou américains à effectuer leur *'aliyah* ([h] « montée ») en Israël. Il abordait notamment le cas des Samaritains auprès de Juifs étrangers (en vue de mettre en relief la « diversité culturelle » de l'État). Il est marié à Miriam, une femme juive originaire de Roumanie. Ensemble, ils ont quatre enfants. En 1969, il décide de fonder, avec son frère Yefet, le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*, la première presse écrite, sous la forme d'un bimensuel, de la communauté samaritaine. Les fils de Ratsôn reprennent ainsi le flambeau de la médiation culturelle et politique que ce dernier avait mise en place, et

⁶⁰⁴ Il existe par ailleurs des individus samaritains qui exercent le métier de guide, tel que Guy Yehôshû'a, mais dont la portée est moins grande.

⁶⁰⁵ L'Agence juive ([h] *ha-Sôhnût ha-yehûdît*) est un organisme gouvernemental dont l'objectif est d'inciter les Juifs de la diaspora à immigrer en Israël. Elle est également en charge de l'accueil de ces nouveaux immigrants. Créée en 1929, elle est considérée comme la matrice à partir de laquelle le gouvernement du nouvel État israélien fut formé.

s'inscrivent dans la lignée paternelle des relations avec les institutions israéliennes⁶⁰⁶. Alors que Benyâmîm est plutôt tourné vers l'international, Yefet, son frère, gère les relations avec l'État israélien. Il est engagé dans le parti Likoud depuis plusieurs années, au sein duquel il est très actif.

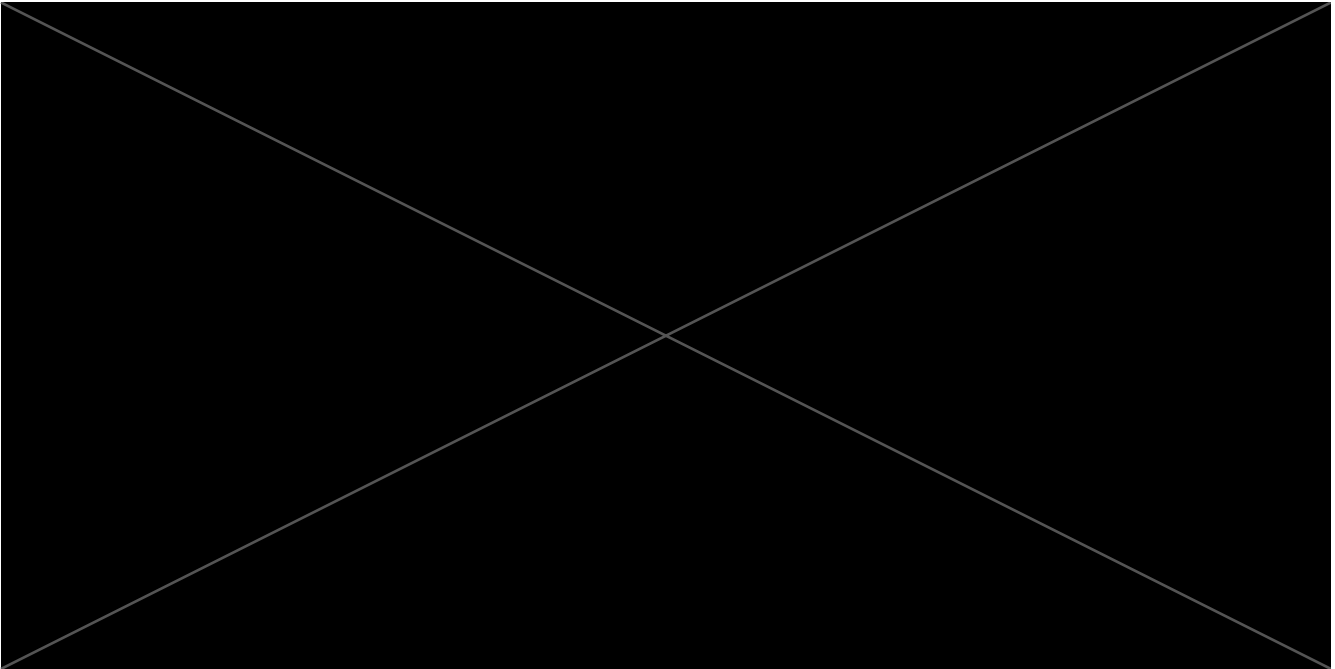


Figure 52. Meet a Samaritan, Benyâmîm Tsedâka

source : site internet de Benyâmîm Tsedâka (<https://www.israelite-samaritans.com/>)

Lorsque j'arrivais chez lui, Benyâmîm me recevait généralement dans son salon, sur un grand canapé qui prend tout le mur de la pièce. En face de nous, la télévision était toujours allumée. Nous discutons jusqu'à ce qu'il soit temps pour lui de se remettre au travail, à l'étage. Je profitais de ces moments pour arpenter le quartier et rendre visite à d'autres Samaritains, le plus souvent sur ses conseils dont il m'était difficile, à Holon, de me dégager de la figure tutélaire. À mon retour, il me demandait généralement de lui restituer les propos des uns et des autres, qu'il se faisait une joie de commenter (de manière très binaire : « untel a raison, c'est quelqu'un de sérieux, tu peux lui faire confiance », ou à l'inverse, « celui-ci raconte n'importe quoi, ne crois rien de ce qu'il te dit »). Lorsque je m'efforçais de demeurer la plus évasive possible, il me répondait que la plupart des membres de la communauté ne connaissaient finalement pas grand'chose à leur religion et leur histoire.

D'une soixantaine d'années, Miriam est dotée d'un charisme impressionnant. Elle s'exprime souvent de manière directe et autoritaire. À mon arrivée, j'avais parfois

⁶⁰⁶ Sur Yefet et Ratsôn Tsedâka, se référer à la Partie II, chapitre 2.1.

l'impression de la déranger. Lors des moments que nous passons en tête-à-tête (notamment quand Benny travaillait à l'étage), je m'efforçais de l'aider à ses tâches ménagères (plier le linge, éplucher des légumes). Cela me donnait l'occasion de discuter avec elle de façon plus informelle. Elle me parlait souvent de sa passion pour la peinture⁶⁰⁷, dont elle prenait des cours à Tel-Aviv. Sa maison à Holon et celle du mont Garizim sont d'ailleurs décorées de ses tableaux qui illustrent les rites et l'histoire des Samaritains. Il me fallut du temps pour me sentir tout à fait à l'aise en sa compagnie, mais une fois un rapport amical établi, ses propos, souvent bruts et sans filtre, servaient de levier à ceux de Benyâmîm. L'après-midi, Benyâmîm redescendait dans le salon pour y faire une sieste ou écrire des emails. Il me laissait alors travailler dans son bureau et consulter les livres de sa bibliothèque. « Le journal doit aussi être un lieu d'étude pour les étudiants » me disait-il.

Le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*

Le journal *Alef Bet* est financé par le ministère des Affaires religieuses et de l'Éducation israélien, ainsi que par des personnalités publiques. Il aurait été mal accueilli à ses débuts par une partie des Samaritains, qui auraient ensuite changé d'avis pour le considérer d'une certaine utilité (Kaufman, 1998). Le journal n'est pas uniquement destiné à être lu par la communauté, en témoigne la partie rédigée en anglais⁶⁰⁸. Il comporte également une partie en arabe, en hébreu moderne et en hébreu samaritain, langue normalement réservée à la liturgie (Benyâmîm a même dû faire appel à un spécialiste pour créer les caractères informatiques). Son contenu est extrêmement diversifié : il traite d'une part des événements propres à la communauté (mariages, *brît mîlah*, nécrologies, résultats de l'équipe de basketball etc.) accompagnés de nombreuses photographies. Le clan Tsedâka y est particulièrement mis en avant. Le *Alef Bet* présente aussi une tribune dans laquelle les Samaritains peuvent écrire des articles sur des thèmes aussi variés qu'une recette de cuisine, un poème, un récit familial, leur vision du conflit israélo-palestinien. Des archives sont également publiées (des documents politiques, des lettres issues correspondances entre Ytzhak Ben-Zvi et Yefet Tsedâka, etc.). La section en anglais est consacrée à des articles scientifiques qui portent sur le samaritanisme. Benyâmîm y fait aussi des critiques d'ouvrages

⁶⁰⁷ Les peintures de Miriam mettent essentiellement en scène les Samaritains (dans les rites, la lecture de la Torah). Celles-ci sont régulièrement exposées dans des espaces culturels en Israël.

⁶⁰⁸ Le journal serait tiré en 1800 exemplaires, les personnes extérieures à la communauté payent annuellement 200 euros pour le recevoir dans leur boîte aux lettres.

universitaires. Au mois de février 2011 par exemple, un article d'une dizaine de pages a été publié, dans lequel Benyâmîm critique énergiquement le nouvel ouvrage d'Abraham Tal et Moshe Florentin, deux samaritanologues bien connus, à qui il reproche d'être « old fashioned » et d'avoir du retard sur les recherches actuelles en sciences bibliques. Il les accuse surtout de considérer que la Torah massorétique serait antérieure au texte samaritain.

Par ailleurs, il publie aussi des articles sur la politique en Israël et en Palestine ainsi que son impact sur la vie des Samaritains. Selon ses éditeurs, le journal représente en quelque sorte « la voix » de la communauté vers le monde extérieur, bien que plusieurs membres critiquent ouvertement ses positions. Un article de Slate sur un ton étrangement humoristique (et un peu moqueur) lui a été consacré, mais il a le mérite de mettre en évidence l'excentricité du personnage et l'atypisme du contenu du journal. En voici un extrait :

Pour connaître Benyamin Tsedâka, commencez par le demander en ami sur Facebook. Vous vous rendrez compte que l'un des principaux leaders de la communauté samaritaine et rédacteur en chef de AB-The Samaritan News – sans doute le plus petit bimensuel en quatre langues du monde – est fan de Rambo, Seinfeld et Manchester United. Mais également qu'il écrit des poèmes en hébreu, « principalement consacré aux relations humaines ». Enfin qu'il s'est bien éclaté avec ses potes à Gérone, petite ville catalane dans laquelle le chœur samaritain d'Israël, fondé dans les années 1980, s'est produit durant la dernière semaine de juillet. (...)

Ces dernières années, les lecteurs ont pu (re)découvrir des reportages exclusifs sur Pâques (sic), au mont Garizim. Des considérations sur l'essor commercial depuis la levée des barrages en Cisjordanie, qui permettent aux Palestiniens de se fournir en alcool chez les Samaritains. La longue nécrologie de la mère du rédacteur en chef lui-même (sobrement intitulé « La mort d'une femme d'éducation, une mère et une épouse dévouée, la plus chère personnalité de Holon »). Des chroniques historiques et religieuses : « Qui est responsable de la destruction de Jérusalem ? », où l'auteur cite ses propres ouvrages, et les illustre avec des peintures de sa femme, le tout suivi d'un article sur le jubilé de la Reine d'Angleterre. Les photos ont aussi une place importante dans le journal, comme ce reportage sur deux jeunes filles texanes dans la partie hébraïque du journal. La légende y indique que « Tamira et Dana rêvent de donner 12 enfants à un homme samaritain ».

(...)

Le journal est créé en 1969 par Benny, d'après l'idée de sa femme. Le premier numéro d'AB fait deux pages. Le second, quatre pages. Le troisième, six pages. En décembre 2014, cela fera 44 ans qu'il existe. Un journal « consacré uniquement aux Samaritains. « Rien sur Pompidou, rien sur Obama. Juste les Samaritains ». Un journal dont le but affiché est « de rendre meilleure la communauté ». La ligne est simple : « Notre tradition a plus de 3.000 ans. Et aujourd'hui, il y a cette vague de nostalgie, qui fait que les gens veulent revenir à leurs racines. Or nous sommes les seuls à pouvoir vous montrer le passé.» (...)

En 2003, petite révolution : AB devient un hebdomadaire. Un changement de format qui sera de courte durée. Deux ans plus tard, on revient à la formule bimensuelle. Trop de boulot pour Benny, le principal journaliste, également chargé des traductions, de la correction, de la mise en page et du portage. Le deuxième étage de sa maison a été transformé en petit atelier de patron de presse amateur : deux iMac, InDesign pour la mise en page, Photoshop pour les photos. Une toute nouvelle photocopieuse dans le couloir. Et des tonnes de journaux, jusque sous l'escalier, à côté des jouets du petit-fils. « Avant, le journal était imprimé à l'extérieur. Mais c'était moins cher de l'imprimer à domicile ».

Le modèle économique de AB-The Samaritan News est simple : le journal est donné gratuitement aux deux cents familles de la communauté samaritaine. Qui, en échange, y écrivent. Selon les estimations de Benny, environ 350 personnes ont publié à un moment dans AB. Soit la moitié de la communauté : « Je suppose que c'est la plus grande participation à un journal de l'histoire ». Chez AB, personne n'est rémunéré. Tout l'argent gagné est réinjecté. Pas de publicité, mais des subventions de l'État, et des dons privés. Le titre tenu en famille (sic), par Benny et son frère : « Car les grands journaux, c'est des familles, ici avec Haaretz, Ma'ariv et Yediot, aux États-Unis avec le New York Times. Quand vous faites les choses en famille, vous savez que cela va continuer ». Grâce aux réseaux sociaux, il est devenu bien plus simple d'écrire dans AB. Car tout vient de Facebook. « J'écris mes articles sur Facebook. Comme le cercle de mes amis est moins important que le cercle de mes lecteurs, ça me permet d'avoir un premier avis. C'est du journalisme coopératif ». Et Benny fait feu de tout bois : les messages privés de ses amis, les photos de mariages publiées sur le

réseau social, ses réponses aux questions des lecteurs... Un copier-coller et c'est publié. Le journal est porté aux familles de Holon, qui habitent toutes dans le quartier, depuis que les Samaritains y ont été invités, en 1956, par le Président israélien Ben-Zvi. « Un vrai bon samaritain », lâche Benny, en montrant une photo où Ben-Zvi pose avec son grand-père, Yefet Tsedâka⁶⁰⁹.

« Rendre la communauté meilleure »

Durant mon enquête de terrain, Benyâmîm était systématiquement présenté comme la personne la mieux qualifiée pour répondre à toutes mes questions. Mes interlocuteurs me disaient souvent : « *Demande plutôt à Benny, il sait tout mieux que moi* », « *Je te dis cela mais il vaut mieux que tu vérifies auprès de Benny* », etc. Il m'est aussi arrivé d'être témoin de débats sur l'influence de Benyâmîm (qui préfère être appelé Benny) dans telle ou telle tradition, en témoigne cette anecdote qui porte sur le nom du village : lors d'une discussion, Ibrâhîm Altîf m'affirmait que Benyâmîm était à l'origine du nom Kiryat Lûzah, choisi pour le village. Son frère, Tûfîq, le contredit tout de suite « *Mais non, c'est un nom biblique. Ce lieu portait déjà ce nom bien avant la naissance de Benny* ». Ibrâhîm rétorque : « *le nom existait peut-être mais c'est Benny qui l'a choisi pour le village* ». Tûfîq restait persuadé de l'ancienneté du terme *Lûza* pour désigner le lieu du village et ils ne réussirent finalement pas à se mettre d'accord. Un autre jour, je demande à Abûd s'il sait qui fixe le calendrier samaritain. Il me répond aussitôt : « *les prêtres bien sûr* », puis il se rétracte : « *Ou peut-être Benny, en fait. C'est lui qui l'imprime alors je ne sais plus* ».

Ces anecdotes reflètent l'importance du rôle de Benyâmîm Tsedâka au sein de la communauté. Bien qu'il n'ait ni de fonction politique, ni religieuse, il représente celui qui « connaît mieux que tout le monde » la religion, les traditions et l'histoire des Samaritains. Ce renvoi permanent à la figure incarnant l'érudition locale est couramment observé sur d'autres terrains et interroge l'ethnologue sur sa propre pratique et les relations qu'il entretient avec ses informateurs⁶¹⁰. Par ailleurs, l'incertitude d'Abûd au sujet du calendrier illustre l'influence de Benyâmîm dans le champ de la religion et la manière dont il empiète sur les compétences traditionnellement dévolues au clan des prêtres.

« Rendre la communauté meilleure » comme souligne l'article de Slate, c'est effectivement l'un des projets porté par Benyâmîm et Yefet à travers leur journal. Au-delà des

⁶⁰⁹ Raphaël Czarny, Hélène Goutany, « Benyamin Tsedaka, le bon Samaritain », *Slate*, 27.09.2013.

⁶¹⁰ Ciarcia (2011) ; Aubin-Boltanski (2006, 2007) ; Rivoal (2000 : 54-57).

articles sur l'histoire ou le quotidien de la communauté, les éditeurs invitent leurs coreligionnaires à endosser de nouvelles modalités identificatoires, par l'emploi de catégories terminologiques liées à la paix, l'accueil, la jeunesse, la modernité et l'israélité⁶¹¹.

Les Samaritains que j'ai rencontrés s'accordent pour dire que Benyâmîm et Yefet jouent un rôle crucial tant au niveau politique qu'économique puisqu'ils engendrent aides financières allouées à la communauté et visibilité à l'échelle internationale. Ce faisant, ils ont acquis une position de pouvoir et représentent une nouvelle forme de notabilité. Il faut concevoir leur place actuelle dans la continuité des familles samaritaines proches de la notabilité locale au XIX^e siècle ou dans la lignée de leurs aïeux Tsedâka qui dialoguaient avec Ytzhak Ben-Zvi et les fondateurs du sionisme. Ils jouent le rôle de promoteurs communautaires et d'intermédiaires vers le monde extérieur (pas n'importe quel monde : les autorités politiques, les philanthropes, les chercheurs, les journalistes, les réalisateurs intéressés pour tourner un film au sujet de la communauté). Les relations diplomatiques et médiatiques qu'ils créent ont des impacts évidents sur la manière dont les Samaritains sont perçus de l'extérieur. Toutefois, leurs propos tentent de rendre une vision homogène de la communauté qui se dérobe rapidement lorsque les observations de terrain commencent. Ainsi, ils ne sont pas exempts de critiques souvent vives de la part de leurs coreligionnaires. Les confessions que j'ai reçues portent en particulier sur trois points : l'argent récolté par Benyâmîm à l'issue des conférences qu'il donne sur le samaritanisme à l'étranger devrait, selon certains, profiter à tous les membres. Deuxièmement, une majorité des Samaritains de Kiryat Lûzah ne partagent pas leurs opinions et leurs propos pro-israéliens.

Enfin, ils sont aussi accusés de renverser l'ordre établi et plus particulièrement, le statut des Kâhin, en prenant des décisions pour la communauté, parfois sans consultation. À titre d'exemple de nombreux Samaritains de Kiryat Lûzah apprirent la construction du Centre pour la paix alors même que les financements avaient déjà été accordés et la date de début du chantier annoncée. Cet événement suscita d'intenses remous en raison de la crainte de voir arriver un flux de touristes incontrôlé.

Comme pour contrebalancer le pouvoir qu'ils ont acquis, Yefet et Benyâmîm, montrent publiquement un respect dévoué au grand prêtre, et justifient leurs prises de décision comme ayant été préalablement validées par son autorité. Le grand prêtre ou les *kâhin rasmi* sont systématiquement invités aux rencontres officielles organisées par les Tsedâka.

⁶¹¹ L'usage de ces nouvelles catégories terminologiques sera détaillé dans les chapitres suivants.

Toutefois leur présence consiste plus en une représentation symbolique qu'elle n'engage leur prise de décision.

Il faut rappeler que l'émergence de représentativités autres que celle induite par la fonction de grand prêtre – qui je le rappelle avait comme rôle d'incarner la figure tutélaire des Samaritains auprès des pouvoirs locaux, l'administration ottomane puis britannique – est somme toute assez récente. Bien que cette fonction ait pu être exercée dans le passé par des personnages comme Ya'qûb el-Shalabî (Cf. partie I), ces derniers ont toujours été taxés d'usurpateurs par l'opinion samaritaine (Ya'qûb a d'ailleurs été bani de la communauté avant d'être réintégré pour des raisons matrimoniales).

Historien et porte-voix

Benyâmîm a également rédigé de multiples ouvrages sur le samaritanisme : entre autres *Understanding The Israelite Samaritans - From Ancient to Modern* (2017), *Commentaries on the Five Books of Moses* (2017, en cinq volumes), *The History of the Samaritans According to Their Own Sources* (2015), dans lesquels il mêle à la fois croyances samaritaines, citations des textes sacrés et sources universitaires (archéologiques, philologiques, historiques). L'ouvrage qu'il qualifie comme « le projet de toute sa vie » est sa traduction de la Torah samaritaine en anglais (*The Israelite Samaritan Version of the Torah*, 2015).

Son diplôme en histoire du judaïsme et ses connaissances certaines sur le sujet du samaritanisme lui donnent une légitimité pour accéder à la tribune scientifique. Benyâmîm effectue un travail de recension de tous les écrits de théologiens et de philologues du XVII^e à aujourd'hui, relatifs au Pentateuque samaritain. Il insiste pour appréhender la Torah au regard des découvertes historiques, archéologiques et linguistiques. En 1985, il participe à la fondation de la *Société des Études Samaritaines* (SES) à Paris sur laquelle il espère garder un certain contrôle (bien qu'il n'en soit plus membre). Ainsi, lors d'un séjour à Paris en 2014, il m'emmena voir un historien français, membre de la SES, à qui il reprocha la mollesse de l'association et l'absence de jeunes étudiants dans le champ des études samaritaines en Europe. Sans m'avoir consultée préalablement, il demanda à l'historien de m'offrir un poste au Conseil d'Administration, pour « laisser la place aux jeunes ». Enfin, il critiqua très

vivement une bourse qui avait été allouée à un samaritanologue israélien dont les thèses vont à l'encontre des siennes⁶¹².

L'influence de Benyâmîm Tsedâka ne se limite donc pas à son journal. Il s'est en effet attribué le rôle de porte-voix de la communauté vers l'international, qu'il incarne avec beaucoup de succès. Ainsi, à soixante-dix ans passés, il voyage aux États-Unis, en Europe et en Amérique du Sud durant plusieurs mois chaque hiver depuis 2008. Jouant sur sa double assignation d'historien et de promoteur culturel, ce « tour du monde » des conférences – qu'il surnomme « lecture tour » – lui permet d'intervenir dans des colloques à l'étranger (d'associations philanthropiques, politiques ou religieuses et parfois dans des universités). À ce titre, il présente sur son site internet un catalogue des sujets possibles (incluant ou non une présentation *powerpoint*). Cela va des « Israélites-Samaritains : un pont pour la paix » aux « Différences les plus importantes entre le pentateuque samaritain et le texte massorétique juif » en passant par « Le roi David et ses significations dans les sources israélites samaritaines », etc. Ses pérégrinations ont aussi comme objectif la recherche d'aides financières visant à soutenir la communauté dans son ensemble (construction d'infrastructures, mise en place de projets culturels, etc.).

Benyâmîm fait un usage intensif des nouvelles technologies de communication : possédant son propre site internet, il est également actif sur le site *Youtube* et sur les réseaux sociaux. En 2008, il a mis en ligne vingt-quatre vidéos⁶¹³, dans lesquelles, de son salon, il intervient sur les traditions et les croyances samaritaines. Ces vidéos, en langue anglaise et d'une durée d'environ cinq minutes chacune, portent sur des thèmes aussi variés que « Moïse », « la Torah », « la langue liturgique », la façon dont les traditions samaritaines se placent vis-à-vis de « l'immigration sur le mont Garizim », « la vie après la mort », « l'homosexualité », etc.

Collecteur de traditions, auteur d'ouvrages sur le samaritanisme, lecteur et critique de textes scientifiques, communicant infatigable, Benny fait preuve d'une position polyvalente et d'une posture réflexive vis à vis de sa « culture » (Carneiro da Cunha, 2010). Opérant une relecture de son héritage au prisme des enjeux du présent et produisant des ressources identitaires en référence au passé biblique, il est indéniablement un « passeur de mémoires » selon l'expression employée par Gaetano Ciarcia pour décrire ces intellectuels

⁶¹² L'attribution de cette bourse lui avait été dissimulée par d'autres membres de l'association dont l'un d'eux m'avait confié « Si Benny l'apprend il sera fou de rage ».

⁶¹³ <http://www.youtube.com/watch?v=jVv6fGocSq8>

communautaires qui « prétendent incarner le souvenir en geste et/ou en paroles de l'autrefois et son sauvetage dynamique » (2011 : 7). Déclinant « l'utopie d'une réhabilitation contrôlée des restes de la "coutume", et du vécu révolu ou de "jadis" comme ressort patrimonial ou identitaire » (*op.cit.* : 18), ils brouillent les frontières entre transmission d'un savoir, discours mémoriels et négociation identitaire.

Benyâmîm met en scène la singularité des Samaritains et tente de les rendre séduisants en adaptant leur « présentation de soi » aux interlocuteurs. Ainsi, comme d'autres de ces passeurs indigènes, il pratique « des formes d'auto-exotisme » (*op.cit.* : 15) qui nous invitent à prendre en considération la circulation des discours entre acteurs communautaires et chercheurs. Sa grande maîtrise des autres religions lui permet de reprendre largement les tenants d'une imagerie occidentale, chrétienne et juive (par exemple, le film *Les dix commandements* de Cecil B. DeMille, l'apocalypse...). Il invite de surcroît les autres Samaritains à se conformer encore davantage à ces représentations orientalistes.

Depuis quelques années, c'est sous son égide que s'est opérée une dynamique de requalification identitaire mettant en scène le rôle de pacificateurs endossés par les Samaritains. À ce titre, il est à l'origine de la construction en 2006 du Centre pour la paix sur le mont Garizim, dont le bâtiment accueille, on l'a vu, un Centre des visiteurs. Il a également mis en place un comité qui décerne chaque année depuis 2006, « *The Samaritan medal for achievement in Peace, Humanitarian, or Samaritan Studies* ». En tant que passeur culturel et représentant des Samaritains, Benyâmîm fut sans conteste l'un de mes informateurs privilégiés. Après mes enquêtes de terrain et alors que je n'étais plus autorisée à me rendre en Israël, je revis Benyâmîm à plusieurs reprises à Paris. J'explicitai la redéfinition de ma place d'ethnologue qu'a suscité ce nouveau terrain dans les chapitres suivants.

1.1.3. La riposte des Kâhin. Création de l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya*

L'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya* créée en 2009 par de jeunes Samaritains du mont Garizim, vise à contrer les stéréotypes négatifs qui pèsent sur eux et à populariser leur particularisme identitaire et religieux dans la société palestinienne, notamment en marquant leur distinction vis-à-vis du judaïsme. Aujourd'hui, ils sont une dizaine de Samaritains palestiniens à en faire partie (très majoritairement issus des clans Kâhin et Alîf), dont une majorité est étudiante. Pour Abûd Altîf, l'association s'est formée en réponse à l'ignorance

des autres Palestiniens à leur égard. Il m'explique qu'il y a « *beaucoup de musulmans qui ne connaissent pas la communauté ou qui la connaissent mal, car ils pensent que nous sommes juifs. On fait ça aussi pour nos enfants qui sont dans les écoles à Naplouse, pour que leurs amis comprennent qu'ils sont aussi Palestiniens, mais qu'ils ont simplement une religion différente* ». Abûd me confie que son expérience de l'école publique à Naplouse n'a pas toujours été agréable, il se souvient des moqueries au sujet des « oreilles samaritaines » et d'une manière générale sur le samaritanisme que les autres enfants associaient au judaïsme et aux Israéliens.

Ces objectifs sont explicités sur le site internet de l'association⁶¹⁴. Ainsi elle vise à :

- La préservation ([a] *hifâz*) du patrimoine ([a] *turâth*, également « héritage »), de la culture ([a] *thaqâfa*) et de l'histoire ([a] *târîkh*) samaritaine.
- La diffusion ([a] *nashr*) de la culture et de l'histoire de la communauté samaritaine dans le monde au moyen de conférences, de présentations et de séminaires.
- L'élimination des croyances erronées ([a] *al-mu'taqadât al-khâtiyat*) sur la communauté samaritaine, l'associant à une communauté juive.
- La valorisation ([a] *'ibrâz*) du point de vue des Samaritains sur la paix.
- La sensibilisation et la communication ([a] *al-tawâsûl wa l-'ittisâl*) auprès de l'ensemble des composantes de la société.
- L'aide aux jeunes samaritains dans leurs études et dans les autres choses.



Figure 53. Logo de l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya*

⁶¹⁴ <http://smaritan.blogspot.com/> [en arabe].

Outre son objectif de valoriser à la fois l'image et le patrimoine samaritains dans les Territoires palestiniens, l'association vise, selon Ya'qûb, son directeur, à montrer au monde que les Samaritains sont encore vivants, qu'ils ne se sont pas éteints tel que le prédisaient bon nombre de voyageurs occidentaux au début du XX^e siècle. Il me racontait à quel point il était choqué, depuis qu'il a accès à internet, de remarquer des commentaires sur les Samaritains comme si ceux-ci avaient disparu.

« Une fois, j'ai trouvé sur internet une vingtaine de photos de la communauté, elles dataient de 1935, et en dessous il y avait un commentaire : "Ceci est la dernière Pâque des Samaritains car ils sont tous morts", ça m'a fait froid dans le dos. Je lui ai alors répondu [à l'auteur du site internet] : "Nous sommes vivants, je t'invite à passer la prochaine Pâque avec nous" [rires] (...) Mais je te le dis, dans trois ou quatre mois, nous aurons fini d'éduquer tout Naplouse sur les Samaritains. Maintenant que nous le faisons depuis un an, il n'y a plus qu'une vingtaine de personnes qui ne nous connaissent pas. Et mon objectif ne s'adresse pas seulement aux Palestiniens, mais nous voulons aller aux États-Unis, en Europe, pour leur dire à eux aussi que les Samaritains sont toujours vivants (...) Avant j'étais en charge du club de basketball samaritain. Une fois que je suis parti, je me suis demandé ce que je voulais faire. Je voulais faire quelque chose avec les Samaritains, pour servir la communauté ya'ni. Quand j'étais au club, nous sommes allés en Jordanie, à Naplouse, à Ramallah. Les gens nous demandaient "Samaritains ? Qu'est-ce que c'est que ça ?". Alors je me suis dit "hallas (« c'est fini »), je vais faire quelque chose". J'en ai parlé aux jeunes, on voulait tous faire quelque chose. On n'allait pas attendre que les gens viennent nous voir pour s'informer sur les Samaritains, nous allons faire le contraire, nous irons vers eux. Avant la première conférence à Al-Najah, j'ai vu Karîm [le directeur des relations publiques de l'Université], il m'a dit "peut-être que quinze personnes viendront, s'il y en a une centaine, ce sera une grande réussite". Lors de la conférence, 400 personnes sont venues ! Nous en avons organisé une autre la semaine suivante, 300 personnes ! C'est à ce moment-là qu'on s'est dit qu'on allait faire des expositions ».

Reconnue par le ministère palestinien du Tourisme et des Antiquités (MOTA), l'association organise des visites du village ainsi que des expositions consacrées au samaritanisme dans les lieux publics palestiniens. Leur partenaire le plus évident est l'Université Al-Najah de Naplouse qui leur apporte un soutien actif, à l'initiative du directeur des relations publiques, Karîm Abu Ahmad, et organise plusieurs expositions et conférences dans son enceinte.

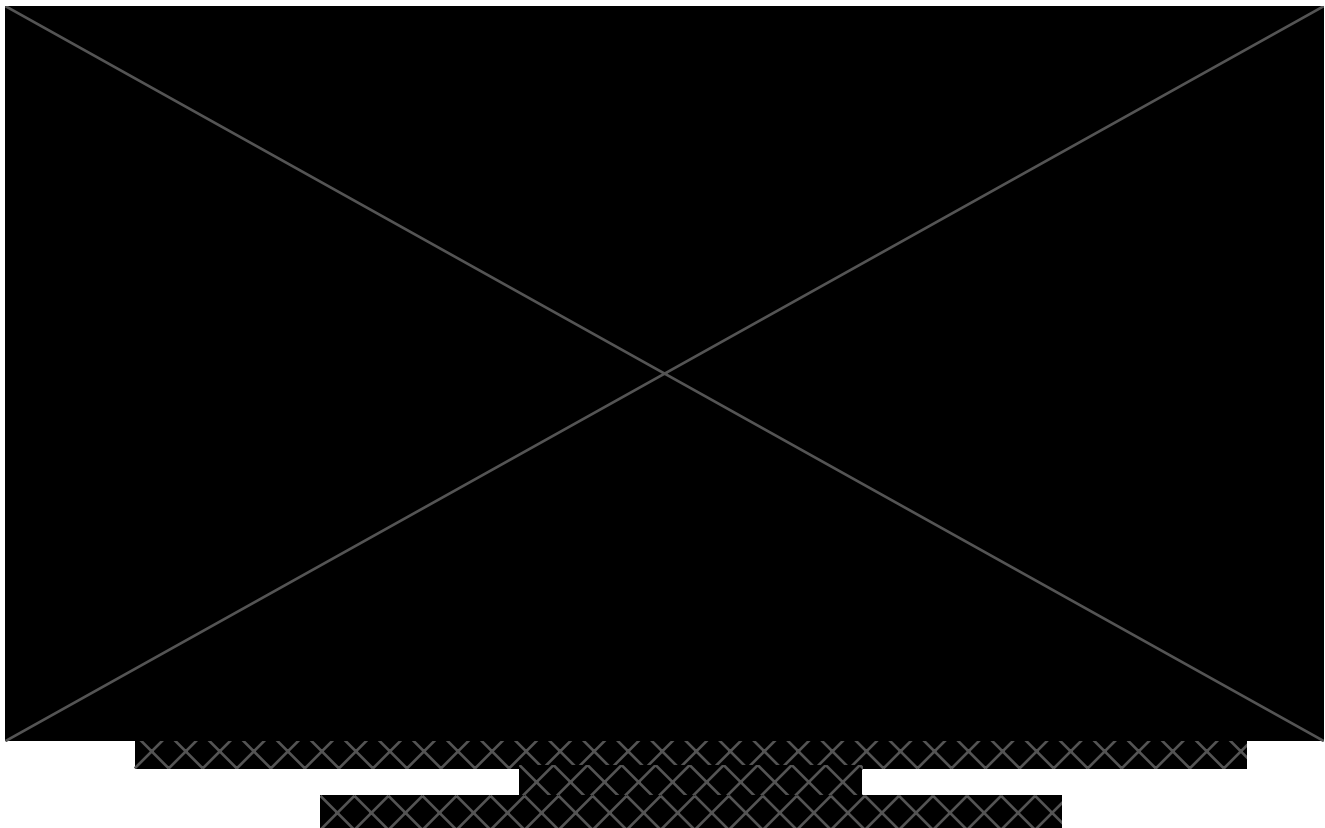
Comme l'a observé Julia Droeber à l'occasion d'un événement organisé à Al-Najah, en dépit de l'envergure modeste de l'exposition, celle-ci rassembla de nombreuses personnalités politiques : le maire de Naplouse, le président de l'Université, deux ministres palestiniens, ainsi que le grand prêtre et les prêtres, vêtus d'habits liturgiques. Insistant « avec force » sur le rôle des Samaritains comme citoyens de la patrie ([a] *watan*) palestinienne, le directeur de l'association [Ya'qûb] « explained how they have been an essential part of Palestine's past and will help to shape its future ». Puis, d'autres intervenants samaritains firent spécifiquement référence à Naplouse comme leur « ville bien-aimée » ([a] *madinatuna l-mahbuba*). La rencontre s'acheva par une chorale de chants liturgiques en hébreu samaritain réalisée par onze jeunes garçons (*op.cit.* : 92-93).

Pour réaliser les expositions, les jeunes de l'association se servent de certains objets du musée (comme les maquettes du mont Garizim présentant des figurines miniatures de pèlerins samaritains, des textes en hébreu samaritain), de photographies récentes de la Pâque et ils effectuent également un travail de recherche iconographique sur internet. Ainsi, pour préparer son intervention, Farah a découvert qu'il y avait, sur internet, des centaines de photos de la Pâque datant d'un siècle ; « J'ai été très étonnée et surtout ce qui m'a le plus surpris c'est de constater à quel point le sacrifice est resté le même tout ce temps ».

L'association, principalement composée de jeunes issus des clans Kâhin et Altîf, constitue aujourd'hui une forme de contre-pouvoir face à l'influence des Tsedâka-s dans les affaires politiques et culturelles, qui « n'ont pas à décider de tout ce qui nous concerne » me confiait-on. Comme je l'évoquais précédemment, les frères Tsedâka-s sont régulièrement critiqués pour leurs prises de position et leur manque de consultation auprès des autres Samaritains. L'association souhaite ainsi diffuser le point de vue des *kohânîm*-s du mont Garizim dont les prérogatives furent nettement altérées par la mainmise des fils de Ratsôn Tsedâka.

L'audience qu'elle vise n'est pas seulement extérieure à la communauté mais elle concerne les jeunes enfants et les adolescents, à travers la mise en place d'activités ludiques

(installation de châteaux gonflables, spectacles, rencontres et voyages de jeunes samaritains en Pologne, en Autriche⁶¹⁵ et en Jordanie), religieuses (visite du tombeau du prophète Harûn en Jordanie) et patrimoniales (visites de la synagogue samaritaine de la vieille ville de Naplouse). De cette façon, l'association concourt à redynamiser la religion en la rendant plus attrayante et plus accessible, aux jeunes comme aux femmes. En témoignent l'organisation d'une visite du tombeau du prophète Harûn en Jordanie en 2011 spécialement pour les jeunes Samaritains (filles et garçons) et le projet de restauration de la synagogue samaritaine située dans la vieille-ville de Naplouse. De même, pour le sacrifice de la Pâque célébré en mai 2019, l'association s'est distinguée en faisant confectionner des combinaisons blanches comprenant son logo. Ces dernières contribuent à uniformiser l'apparence des jeunes fidèles lors du sacrifice, en particulier les femmes, qui ne disposaient pas d'habits spécifiques jusqu'à maintenant⁶¹⁶.



⁶¹⁵ Le séjour à Vienne prévoyait une série de rencontres au KAICIID, le Centre « Roi Abdallah ben Abdelaziz pour le dialogue interreligieux et interculturel ».

⁶¹⁶ Comme je l'avais observé en 2011, certaines femmes s'habillaient déjà en blanc « pour faire comme les hommes » m'avaient-elles dit (cf. supra p. 82).

Cette orientation de l'association tient beaucoup aux efforts de son directeur, Ya'qûb Kahîn, un entrepreneur samaritain d'une quarantaine d'années, très apprécié à Kiryat Lûzah pour son pragmatisme. Il est le fils de l'actuel grand prêtre (depuis 2013), 'Abdullâh Wasîf Tûfîq (nom hébreu : 'Abd-el ben Ashêr ben Matslîah), qui lui a légué son usine de production de *Tehina*. Grâce à sa fonction de chef d'entreprise, il a développé des connexions avec la *Bank of Palestine* et des notables locaux. Il est régulièrement interviewé dans la presse et a même participé à un plateau sur la chaîne *Al-Jazeera*. S'il paraît se situer à l'opposé de Benyâmîm, du fait de son réseau en Palestine et de ses critiques à l'égard de la politique israélienne vis-à-vis du mont Garizim (il s'oppose vivement à l'institution du lieu saint en parc national), il n'utilise pas moins le même champ sémantique, tel que l'image de la communauté comme « pont pour la paix », celle des bons Samaritains. Ainsi, à l'instar du directeur du musée samaritain, Hosnî Kahîn, l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya* souhaite promouvoir le dialogue interconfessionnel ([a] *hiwâr al-adyân*) avec les chrétiens et les musulmans palestiniens.

1.1.4. Le musée de Hosnî Kâhin

Fondé en 1997 par Hosnî Kâhin, le musée du mont Garizim a été agrandi et rénové en 2010 dans un autre espace, situé à l'autre bout de la même rue dans un endroit central du village. Cette rénovation a été permise grâce à l'aide de l'Unesco et de l'Autorité palestinienne. Le musée appartient à la liste des musées nationaux palestiniens dépendant du Ministère du Tourisme et des Antiquités. Entièrement consacré au samaritanisme, il abrite des objets liturgiques, des photos et œuvres picturales des cérémonies religieuses, des tableaux généalogiques de la famille sacerdotale, des maquettes du lieu saint (notamment une imposante représentation en trois dimensions), la reproduction d'une *sukkâh* (composée de fruits en plastique) et quelques artefacts archéologiques. Le musée s'ouvre sur une salle d'accueil comprenant un présentoir de cartes postales et un bureau où siègent Hosnî et une femme du village, de confession musulmane (il arrive qu'elle assure les visites lorsque Hosnî n'est pas disponible).

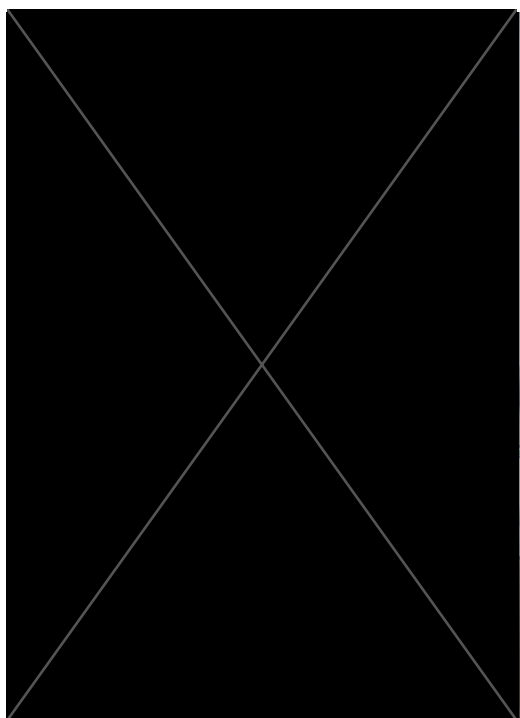


Figure 55. Hosnî Kâhin dans l'entrée du musée, à côté du présentoir à cartes postales (elles représentent des prêtres, le mont Garizim, etc) (F. Urien-Lefranc)

Pour 15 NIS (env. 3,5 euros), les touristes peuvent entrer dans le musée. Sa visite s'accompagne toujours d'une présentation orale de Hosnî sur l'histoire et les traditions samaritaines (en arabe, hébreu ou anglais selon la nationalité du public). Il reçoit de nombreux groupes de visiteurs, souvent palestiniens, mais aussi des touristes étrangers et Israéliens.

Les visiteurs sont dirigés vers la salle principale où des chaises sont disposées sous la *sukkâh* en plastique. Les rouleaux de la Torah (une version récente imitant les anciens) trônent au fond de la salle, sur un promontoire recouvert d'un tissu en soie rouge, brodé de versets bibliques en hébreu samaritain. Des tableaux généalogiques des prêtres, confectionnés par Hosnî lui-même, ainsi que deux grandes représentations picturales de la parabole du bon Samaritain sont accrochées aux murs, à côté de deux écrans plats. Cette salle présente aussi des mannequins en plastique reproduisant des hommes samaritains en habits liturgiques et des photographies de la communauté, pendant les pèlerinages. Les artefacts et les maquettes du mont Garizim sont situés dans les ailes attenantes. Ceux-ci sont peu nombreux, puisque comme je l'ai mentionné plus tôt, la plupart des découvertes archéologiques sont exposées au *Good Samaritan Museum* (dont l'évocation provoque la colère d'Hosnî).

Musée samaritain du mont Garizim

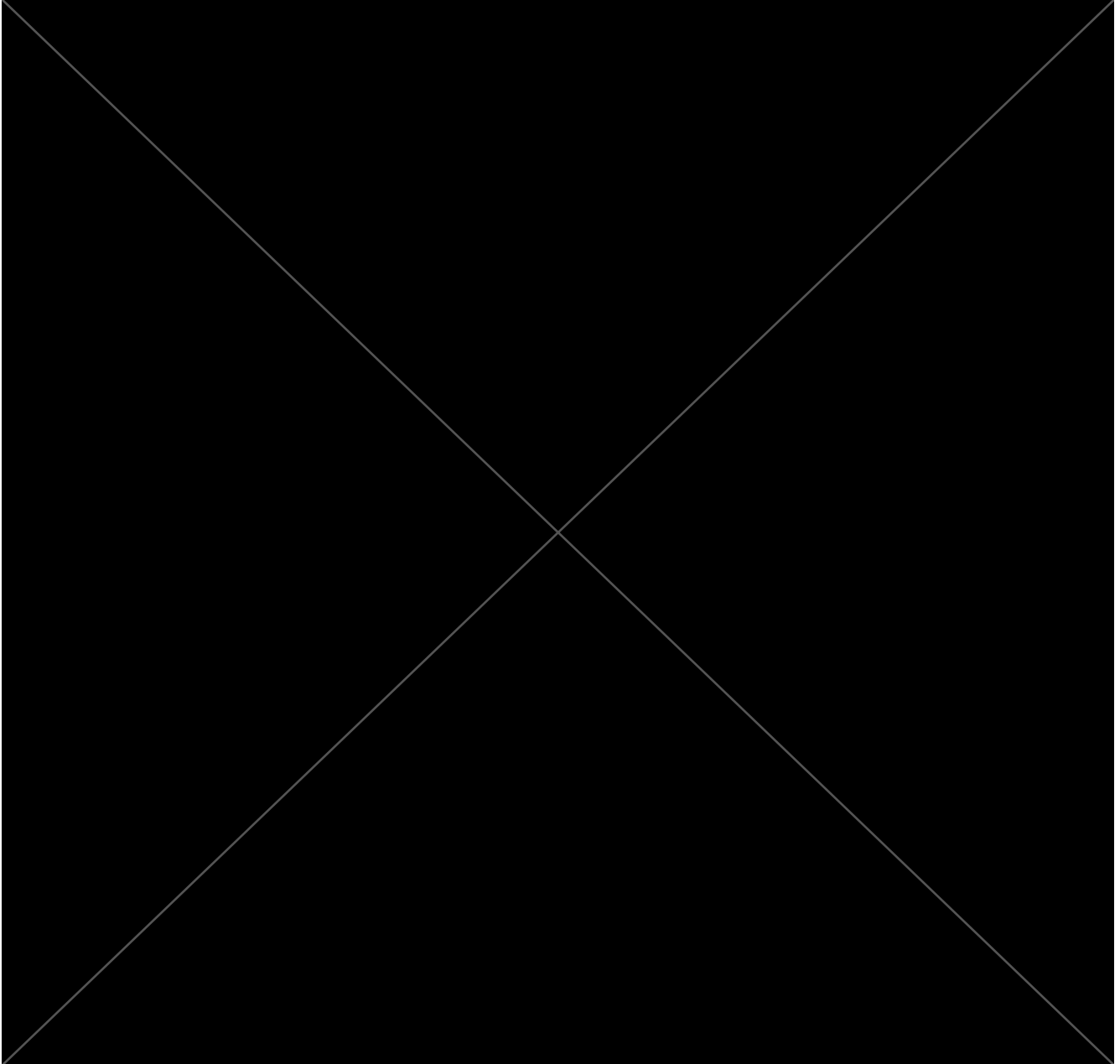


Figure 56. L'intérieur du musée.

Les photos du bas sont des maquettes des hommes samaritains (l'une en miniature, représentant les officiants gravissant la montagne pendant les pèlerinages, l'autre grandeur nature, grand prêtre, un fidèle lambda et un enfant. Notons que les femmes ne sont pas représentées) (source : F. Urien-Lefranc, 2011)

Je viens régulièrement discuter avec Hosnî dans son musée. Lorsqu'il avait appris que je côtoyais Benyâmîm, il avait eu une réaction de dédain et m'avait enjoint à revenir aussi souvent que possible pour m'enseigner les véritables « secrets » de la Torah⁶¹⁷. C'est ce que je fis, mais Hosnî était la plupart du temps occupé avec les touristes qui visitent le musée. Je m'asseyais donc à côté d'eux et prenais des notes des propos d'Hosnî et des réactions des visiteurs, avec qui je discutais à l'issue de la présentation. C'est d'ailleurs à cette occasion que je recontraî le père Johnny de Naplouse.

Lors de ces échanges informels, je ne suis plus une simple observatrice, Hosnî fait valoir mon statut d'étudiante française pour souligner la spécificité et l'intérêt de la religion samaritaine.

Aujourd'hui, les premiers visiteurs programmés n'étant pas encore arrivés, Hosnî et moi en profitons pour discuter : « Lorsque je deviendrai grand prêtre ([a] al-kâhin al-akbar) je serai le 163^e. C'est le nombre de générations qu'il y aura entre Adam et moi. Car je suis aussi un kâhin. Dans dix ans je serai peut-être le grand prêtre, car on choisit l'homme le plus âgé de notre famille, les Kâhin. J'ai écrit dix livres. Mon dernier livre porte sur l'Exode des Samaritains d'Égypte. Personne, ni les chrétiens, ni les musulmans, ni les Juifs, ne connaissent les quarante-deux stations ; moi je les connais. Ils viennent tous me demander "comment tu les connais ?" C'est grâce à l'astrologie. NBC, la télévision, ils sont très importants, juste après Al-Jazeera, ils m'ont demandé "Qu'est-ce qu'il se passe en 2012 ?" Je leur ai répondu " un gros problème". Toutes les chaînes de télévision sont venues ici. Ils ont fait des vidéos, six fois. Al-Jazeera veut faire un film sur moi. Parce que je connais tout sur l'astronomie ».

Dans le musée samaritain, à Kiryat Lûzah. Avril 2011

Sur son compte *Facebook*, Hosnî met en ligne les photos de chaque groupe de visiteurs ; touristes américains, coréens, employés de la sécurité de l'aéroport Ben-Gourion, étudiants palestiniens, diplomates ou même ministre des *Awqâf* jordanien et Mahmoud Abbas (en 2014). Il pose en leur compagnie, prenant soin de toujours mettre le Pentateuque en arrière-plan.

⁶¹⁷ La simple évocation du nom d'Hosnî suscite la même réaction chez Benyâmîm.

Il organise lui aussi des visites de sa maison durant la fête de *Sukkôt*. Entre 2009 et 2011, j'ai assisté à plusieurs visites du musée (étudiants palestiniens dans l'ancien musée, Français dans le cadre d'un séjour « militant », chrétiens de Jérusalem, Américains chrétiens et juifs, musulmans venus de Ramallah). La présentation de Hosnî est bien rôdée (utilisant de multiples supports ; films, peinture, tableaux...), toutefois, il a recours à des modalités discursives mouvantes, affichant une image sociale des Samaritains qui fluctue selon la religion et la nationalité des visiteurs. Par exemple, devant une assemblée de chrétiens palestiniens, il a longuement insisté sur l'image du bon samaritain et sur leur alliance en tant que minorités ; devant des musulmans, il met en valeur la proximité des deux religions (par exemple, la manière de prier, les ablutions) et porte un discours virulent envers le judaïsme qui se serait trop éloigné du culte originel, et de l'État israélien, qui, par l'occupation du territoire palestinien, s'approprie une région – la Samarie – qui était, à l'époque de l'Israël ancien, un territoire samaritain. Face à des touristes juifs, il invoque leur mémoire collective commune et leur proximité généalogique en tant que descendants des Israélites. Par ailleurs, il est sans doute celui qui, parmi les entrepreneurs communautaires, tient les propos les plus favorables à une proto-nationalisation de l'identité samaritaine. « Nous sommes la plus petite communauté du monde, mais malgré cela nous avons notre propre culture ([a] *thaqâfa*), notre propre patrimoine ([a] *turâth*) et même notre propre langue, la plus ancienne au monde. Telle une grande nation » disait-il devant un groupe de jeunes Palestiniens.

Hosnî fait figure de personnage atypique, dont le discours est beaucoup moins normatif et s'apparente davantage à un travail d'exégèse⁶¹⁸ des traditions que celui proposé par Benyâmîm Tsedâka, qui revendique un savoir scientifique. En effet, Hosnî fait valoir son statut de prêtre et son initiation aux messages cachés dans le texte saint⁶¹⁹. Tant au niveau de la posture (celle du prêtre pour Hosnî, de l'universitaire pour Benyâmîm) qu'au niveau politique (Hosnî est proche des institutions palestiniennes, alors que Benyâmîm revendique une proximité avec Israël), les deux hommes sont en confrontation⁶²⁰. De surcroît, la bibliothèque flambant neuve accolée au musée fait concurrence au petit bureau de Benyâmîm qu'il présente lui aussi comme un centre de recherches pour les étudiants. Tsedâka de Holon d'un côté, Kâhin et Altîf de Kiryat Lûzah de l'autre s'observent, comme en témoignent les commentaires et critiques au sujet des actions des uns et des autres.

⁶¹⁸ Hosnî Kâhin a publié un livre sur le voyage des Israélites dans le Sinaï. Initialement en langue arabe, le livre a été traduit en hébreu et en anglais.

⁶¹⁹ D'après mes observations (mais ces pratiques devraient faire l'objet d'une enquête plus approfondie), les pratiques exégétiques samaritaines consistent surtout en la *gematria*, faisant ressortir les correspondances numériques de certains mots (se reporter à la partie I). L'exemple le plus connu étant la correspondance entre Moshe (Moïse), racine *m.sh.h* = Shêmâ', racine *sh.m.h* = Marqah (l'auteur samaritain du *Tibat Marqê*) racine *m.r.q.h*. Les trois noms équivalant la somme de 345.

⁶²⁰ Pour des raisons familiales (Ya'qûb est le neveu d'Hosnî, Farah, très impliquée dans l'association est sa fille) et politiques, l'association *The Samaritan Legend* collabore davantage avec Hosnî.

1.2. Les nouveaux énoncés identitaires et leur visibilité

1.2.1. L'usage des NTIC

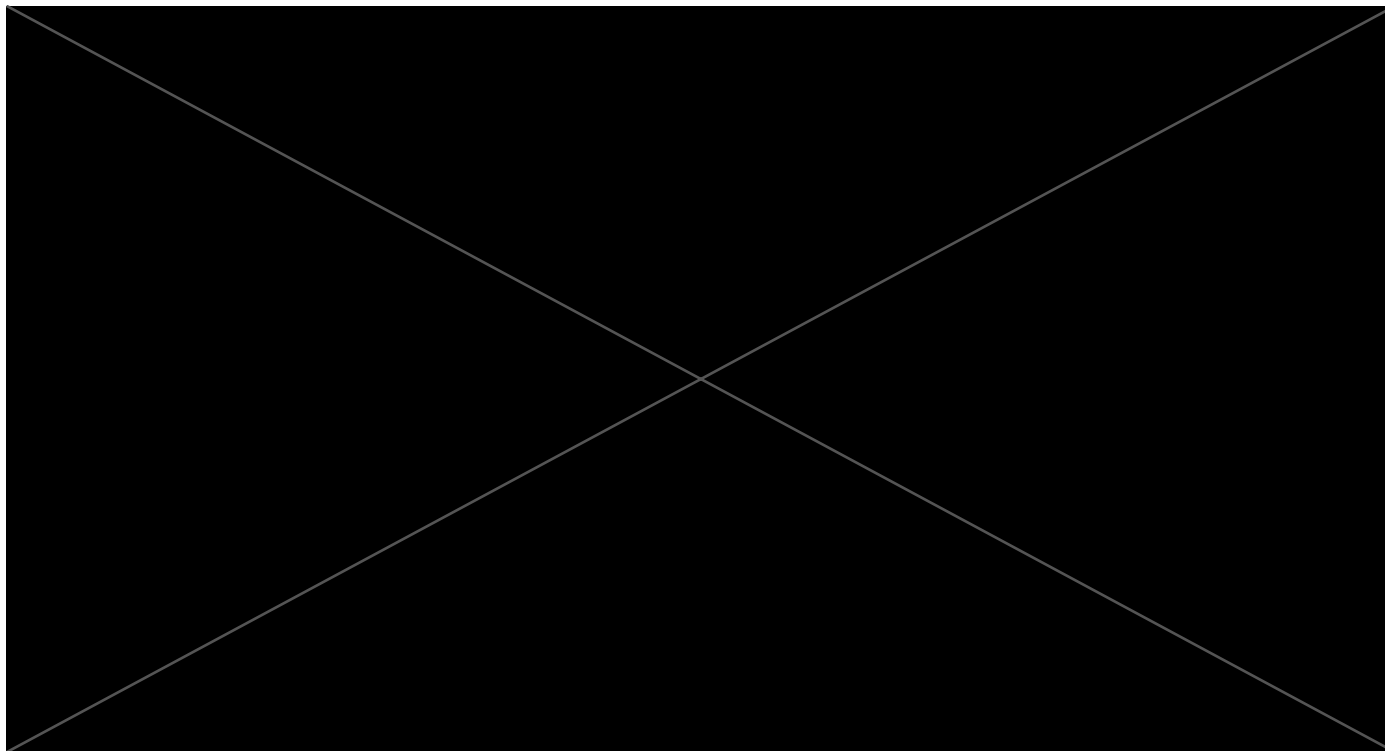


Figure 58. Captures d'écran des divers sites web samaritains

Pour mettre en scène et faire la promotion de leurs particularismes, les Samaritains ont recours aux supports actuels de communication. Internet est en effet perçu comme une vitrine qui attire le regard du monde extérieur sur la communauté, au-delà des frontières nationales. De nombreux sites et blogs samaritains en hébreu, en arabe ou en anglais, ont ainsi émergé sur la Toile⁶²¹ depuis le début des années 2000. Ils ont pour vocation d'apporter des informations sur la religion, l'histoire, l'actualité⁶²² et proposent une forme alternative de mise en patrimoine.

Osher Sassônî, un jeune samaritain a également entrepris la tâche de détecter toutes les occurrences portant sur les Samaritains sur internet mais aussi dans les textes de voyageurs du XIX^e et XX^e siècle. Il a établi une bibliographie comportant plusieurs centaines de textes, les a

⁶²¹ Pour une liste non exhaustive : <http://www.israelite-samaritans.com/> ; <http://www.samaritans-museum.com/> ; <http://www.olim.us/> ; <http://shomron0.tripod.com/TheSamaritanUpdateIndex.htm> (site important administré par un Américain proche de la communauté); <http://www.tapuz.co.il/blog/net/userBlog.aspx?FolderName=dorhilts> ; <http://www.shomronim.co.il/> (en hébreu) et sa version anglaise: <http://www.israel-samaritans.com/>

⁶²² La mort du grand prêtre avait été annoncée par les Samaritains sur Twitter, entraînant des centaines de réactions.

scannés et les a publiés sur internet. Il a aussi mis en ligne un « guide éducatif »⁶²³, ainsi qu'une librairie contenant à peu près tous les ouvrages des samaritanologues du XVI^e siècle au XXI^e siècle. L'association *al-Āstūra al-Sāmiriyya* possède également deux pages sur le réseau social *Facebook*, un compte twitter et un site (en anglais et en arabe)⁶²⁴, leur permettant d'échanger des images, des vidéos, des textes avec des Palestiniens, des Israéliens et des étrangers. De plus, les réseaux sociaux, très utilisés par les jeunes et les moins jeunes, permettent de maintenir les relations entre les deux groupes (Holon/mont Garizim). De nombreux débats sur la religion se déroulent sur *Facebook* entre les membres de la communauté mais aussi avec des personnes extérieures. Benyâmîm envoie la parasha⁶²⁵ du texte saint toutes les semaines à son « réseau » transnational (lecteur, amis sur Facebook, nouveaux adeptes) via l'application *Messenger (Facebook)* et *Whatsapp*.

Dans leurs discours, les Samaritains, en particulier les jeunes, tendent à valoriser leur parfaite intégration dans les sociétés israélienne et palestinienne. L'accent est mis notamment sur leur maîtrise des deux langues, la participation au service militaire en Israël, leur réussite dans leurs études, la création d'entreprises en Palestine, leurs voyages à l'étranger et d'une manière générale, leur mode de vie ancré dans la modernité.

1.2.2. Manipuler les stéréotypes

Les activités patrimoniales et touristiques donnent lieu à des stratégies de redéfinition de l'image sociale au moyen d'une surreprésentation du récit des origines, conduisant, d'une part, à l'élaboration d'un patrimoine officiel et d'autre part, à une fixation des traditions et de la mémoire collective, sans cesse réajustée dans l'interaction.

On l'observe par la manière dont Benyâmîm par exemple, insiste sur l'affection des Samaritains envers Ytzhak Ben-Zvi auprès des visiteurs israéliens. Mais aussi, lorsque Ya'qûb met en scène les relations fraternelles entre Samaritains et Naplousis « depuis toujours » devant les étudiants de Jénine, ou lorsqu'il prétend que les Samaritains ont pratiquement été forcés d'accepter la nationalité israélienne aux visiteurs français qui séjournent à Naplouse. La visite et les discours tenus par les Samaritains témoignent bien de l'ambiguïté qui entoure leur statut juridique et celui de leur village. À l'instar de leur lieu

⁶²³ <http://shomron0.tripod.com/educationalguide.pdf>

⁶²⁴ <http://www.sl-a.org/en/about.php>

⁶²⁵ La parasha renvoie au découpage de la Torah dans l'ordre duquel le texte doit être lu lors de chaque Shabbât.

saint, les Samaritains doivent endosser ce statut juridique et politique composite – la citoyenneté israélienne et palestinienne – qui, tout en leur procurant un certain nombre d'avantages vis-à-vis des autres Palestiniens, nécessite la mise en œuvre de stratégies de repositionnement identitaire permanents, et ce particulièrement dans le contexte du conflit israélo-palestinien.

Si les finalités sont les mêmes : promouvoir le particularisme samaritain, subtilement, les discours témoignent des dissensions entre les médiateurs samaritains du mont Garizim et de Holon, incarnés d'un côté par les Kâhin – et dans une moindre mesure, les Altîf – et les frères Tsedâka de l'autre, et viennent donc contredire l'image d'unité indéfectible que souhaite donner à voir la communauté. D'une part, les Kâhin mettent l'accent sur les aspects religieux de l'identité et se placent en tant que représentants sacerdotaux, tout en puisant dans les références au patrimoine ([a] *turâth*). D'autre part, les Tsedâka soulignent la spécificité culturelle du samaritanisme (comme je le décrirai davantage dans les chapitres qui suivent) et prennent position en tant qu'homme politique pour Yefet et historien local pour Benyâmîm. Pourtant, ce dernier tend à s'immiscer dans la sphère religieuse, traditionnellement réservée aux prêtres, comme lorsqu'il mène un travail d'exégèse de la Torah ou lorsqu'il fait figure de guide spirituel à l'égard des adeptes étrangers⁶²⁶. Si les premiers emploient le vocable du dialogue interconfessionnel, les seconds s'inspirent du vocabulaire de la « culture ».

Néanmoins, les médiateurs ont su s'entendre sur une requalification ethnonymique commune, à travers l'expression *ha-Yisrâ'êlîm ha-Shômrônîm* (« Samaritains israélites ») en vue de rendre plus intelligible leur identité, parfois mal comprise par leurs concitoyens. Être des « Samaritain-israélites » permet de se positionner au-delà des assignations catégorielles propres au contexte israélo-palestinien et leur donne une spécificité qui dépasse les clivages. Ainsi, aux questions sur leur identité nationale, ils répondent généralement qu'ils sont « [h] *ba-tsad* » (« sur le côté ») ou « [h] *ba-'emtsa'* » (« au milieu »), « nous sommes des Samaritains israélites ». Si cet ethnonyme existait auparavant, il est désormais systématiquement employé depuis les années 2000. En outre, il sert à différencier, dans leurs propos, israélité antique et citoyenneté israélienne moderne et à souligner, donc, leur autochtonie.

La notion d'autochtonie doit être entendue ici comme un « capital », mettant en jeu des ressources symboliques de légitimation du statut et d'évitement du positionnement sur deux registres. En conséquence, les leaders samaritains ajoutent une version alternative de

⁶²⁶ Ce sera l'objet du dernier chapitre de cette partie.

l'histoire qui peut – ou non – légitimer les interprétations officielles, israéliennes et palestiniennes ; selon qu'ils insistent sur leurs relations généalogiques avec les Juifs ou selon qu'ils évoquent leur rôle de « fondateurs de la ville » et la présence de patronymes samaritains à Naplouse.

Pour valoriser leur récit mémoriel, les entrepreneurs culturels font un travail d'exhumation du regard sur les Samaritains (textes de voyageurs, photographies) et sélectionnent ce qu'ils souhaitent montrer à voir ou non⁶²⁷.

Déployant une multiplicité de positionnements identitaires, ils font preuve d'agentivité face aux représentations qu'on leur accole. Ils ont parfaitement intégré quelles pouvaient être l'imagerie et les attentes des touristes en quête d'expérience « authentique ». En ce sens, ils n'hésitent pas à mobiliser une forme « d'orientalisme pratique » (Herzfeld, 1992 : 69) ou « d'orientalisme stratégique » (Ron, Feldman, 2011 : 170) comme moyen d'émancipation, leur permettant de conserver une marge de manœuvre dans un contexte de pression des politiques patrimoniales, dont témoigne l'émergence de nouveaux usages (internet, visites guidées, dépliants informatifs, spectacularisation des rituels, notamment de *Pessah* et de *Sukkôt*). On peut voir cette présentation de soi comme une forme de retournement du stigmate (Goffman, 1975)⁶²⁸. Aux visiteurs, Hosnî présentait par exemple la taille des lobes des oreilles des Samaritains (qui fait l'objet de moqueries à Naplouse, cf. supra, p. 277) comme un marqueur visible de leur ancestralité et de leur descendance directe des patriarches bibliques. D'une manière générale, les entrepreneurs samaritains s'auto-désignent au moyen de qualificatifs réducteurs et réifiant, tels que les « débris d'un peuple ancien » ([h] *sârîd*⁶²⁹ *le'am 'atîq*).

La production de stéréotypes et son corollaire, l'« auto-stéréotype » (« *self-stereotype* ») sont ici manipulés dans l'action sociale – et à mon sens pétrifiés par le flottement du statut juridique. Ces formes de « disémie » – c'est-à-dire de « tensions codifiées entre la connaissance de soi et la représentation du soi collectif » (Herzfeld, *op.cit.* : 3) – introduisent une ambivalence dans les manières de s'auto-qualifier. Ce mécanisme peut être compris dans le cadre plus général du concept d'« intimité culturelle » développé par Michael Herzfeld, lorsqu'il souligne que les idéologies nationales ne sont pas imposées de l'extérieur

⁶²⁷ Ainsi, ils utilisent moins les études d'anthropologie physique probablement car les ouvrages sont moins accessibles mais aussi car elles véhiculent l'idée que les Samaritains seraient « originellement » issus d'un brassage entre israélites et assyriens polythéistes.

⁶²⁸ Dans son analyse du concept de « stigmate », Erving Goffman fait état d'une pluralité de réactions permettant la gestion du stigmate dans l'interaction sociale : de la dévalorisation de l'estime de soi au renversement de l'image négative et la revendication d'une particularité.

⁶²⁹ De *sârîd* qui signifie « rester », « survivre », « laisser après soi ».

aux populations locales, comme si celles-ci formaient un réceptacle passif et intangible⁶³⁰. Au contraire, Herzfeld met en lumière les stratégies discursives à l'œuvre pour contrebalancer les opérations, menées « par le haut », de réification des catégories sociales, par essence, fluctuantes. Celles-ci, écrit-il, se réalisent à l'intersection de l'expérience quotidienne et des structures de pouvoir qui l'affectent. Toutefois, si la manipulation des stéréotypes révèle des résistances aux récits imposés, elle sert aussi, pour dépasser l'analyse de Michael Herzfeld, à se rendre conforme aux normes sociales attendues⁶³¹.

D'une certaine manière, le processus d'auto-stéréotypification des Samaritains réifie autant en qu'il légitime leurs conduites et régule les relations sociales. Le stéréotype est par ailleurs un agent structurant parce qu'il met les autres à distance, montrant par-là sa force dynamique.

Il faut prendre en compte la kyrielle de relations dialogiques qui entrent en jeu dans les requalifications identitaires et la façon dont elles se construisent en miroir les unes des autres dans l'expérience sociale. Pour ne citer qu'une partie de ces effets de « réverbération », on peut penser que le positionnement des leaders samaritains s'alimente de la revendication d'une propriété éternelle des Juifs sur Jérusalem depuis les royaumes bibliques israélites ; du développement récent de la patrimonialisation de la vieille ville de Naplouse et de l'activité touristique où les Samaritains sont présentés comme une composante du folklore local ; de l'investissement de la thématique du dialogue interconfessionnel par les chrétiens palestiniens ; des relations exclusives aux lieux saints ; des recherches visant à valider le mythe des « dix tribus perdues » chez des populations juives à différents endroits du monde (validation qui passe souvent par des tests génétiques).

1.2.3. Patrimonialisation d'une identité ethnique et religieuse

Ces requalifications identitaires n'échappent pas à une certaine réification dont témoigne le récent développement de produits « certifiés samaritains » : le vin, appelé « Good

⁶³⁰ En cela, Herzfeld souhaite dépasser les thèses de Benedict Anderson comme d'Ernest Gellner au sujet du nationalisme mais aussi d'Edward Saïd dans le champ culturel.

⁶³¹ C'est sur ce point qu'apparaissent à mon sens les limites des réflexions initiées par Michael Herzfeld, qui conçoit les formes d'auto-stéréotypification en terme de stratégies volontaristes (qu'il décrit comme une « tactique imparable », une « réflexivité manipulatrice » (1992 : 72). Or, la mobilisation de stéréotypes ne peut être appréhendée que comme une contestation de l'ordre social et politique, elle peut au contraire servir à normaliser un groupe social. De plus, on pourrait lui objecter que les individus en situation de subordination ne sont pas les seuls à développer stratégiquement des auto-stéréotypes dans l'action sociale.

Samaritan » (« dont l’histoire de la fabrication remonte[rait] à 3 000 ans avant notre ère sur le mont Garizim »), la cuisine, les *matsôt*, dites « les plus authentiques du monde », la *Tehina* « Har Brâkhâ » ([h] « la montagne bénie »), la chorale de chants liturgiques samaritains et toute une série de produits-souvenirs à destination des touristes (mugs, assiettes, briquets) estampillés « The good Samaritan ».

La chorale

Depuis les années 1980, un chœur s’est formé et tente de diffuser la liturgie samaritaine comme style musical à part entière lors de festivals à travers le monde⁶³². Celui-ci est composé de sept à dix chanteurs originaires de Cisjordanie et d’Israël accompagnés certaines fois d’une chanteuse israélienne. Une représentation dure environ soixante minutes. Le chœur s’est ainsi produit à l’occasion d’événements culturels internationaux et s’est même plié en 2010 à la réalisation d’un opéra en Italie, *Samaritani*, dont la captation filmée a fait l’objet d’un documentaire⁶³³. Selon le site internet de Benyâmîm Tsedâka, le compositeur et chef d’orchestre Krzysztof Penderecki utilisa les chants samaritains en ouverture de l’anniversaire du bicentenaire américain.

Indissociable du culte, le chant occupe une place essentielle dans la liturgie samaritaine. En hébreu samaritain et en araméen, la particularité de ces chants liturgiques réside notamment dans leur vibrato très prononcé et dans l’usage de trilles, par l’ajout de syllabes, absentes du texte biblique. Ils sont interprétés *a capella* dans les spectacles comme lors des cérémonies religieuses. Selon les croyances samaritaines, la pratique de ces chants est perpétuée depuis plus de 130 générations et remonte jusqu’à Moïse. Alors que la chorale était initialement programmée au Festival de l’Imaginaire à Paris en 2016, Benyâmîm Tsedâka écrivait au programmeur : « Nous exécuterons les plus anciens chants de l’Ancien Peuple d’Israël »⁶³⁴.

Si le programme-type proposé aux programmeurs culturels s’appuie sur des versets bibliques et que le premier chant comme le dernier rendent hommage au mont Garizim, le spectacle ne possède selon Benyâmîm, « rien d’un rituel religieux ».

⁶³² Musica Sacra International à Marktoberdorf (1992), Rotterdam (1999), Tokyo (2005), Gérone (2013). <https://www.israelite-samaritans.com/samaritan-music-choir/>

⁶³³ Conçu par le compositeur Yuval Avital. Bande annonce du documentaire : <https://www.youtube.com/watch?v=TxW-SIyza6U>

⁶³⁴ Lors d’un échange d’emails.

« C'est une partie de notre patrimoine que l'on montre au public, laissez-moi te dire que lorsqu'il entend ça pour la première fois, il n'en revient pas. Notre musique ne ressemble à aucune autre, elle est totalement unique. Des chercheurs ont essayé de faire des parallèles avec d'autres musiques dans le monde mais ils n'ont pas réussi, parce que nous avons conservé les chants israélites. Je pense que c'est vraiment la musique la plus ancienne au monde ».

Paris, juillet 2015

Introduction [By conductor: Benyamim Tsedâka, In English] - 5 minutes
Song 1: Song of the Sea by Miriam the Prophetess - Ex. Chap. 15 - By the Choir [3:40]
Song 2: Song of the Sea by Miriam the Prophetess - Ex. Chap. 15 - Sang by Ricky and Aabed [1:40]
Song 3: Song of the Sea by Moses and Sons of Israel - Ex. Chap 15 - By the Choir [5:30]
Song 4: Special Singing by switching the syllables - Singers of of the choir [5:20]
Song 5: Left and Right singing - The Almighty the Merciful - The choir [4:00]
Song 6: Praise to Moses - The Choir [4:00]
Song 7: Wine Song - Ricky and the Choir [3:00]
Song 8: Anthem - The Choir [4:00]
Time in total - 36:10 minutes [Could be altogether 40 minutes]

The Israelite Samaritan Music

Samaritan music is a vocal music, unaccompanied by instruments, and handed down over the one hundred and thirty generations of the ancient Israelite Samaritan people in the land of Israel. It has been passed on in two ways:

1. Through formal study, with every Samaritan boy or girl studying for about an hour a day with Samaritan teachers at the Community Centre when they come home from their regular school. They learn reading, liturgy and poetry in ancient Hebrew and in the Aramaic dialect still used today by the Samaritans;

2. By participation in prayer services at the Samaritan synagogue every Sabbath and festival. Thus the musical tradition is preserved, with its thousands of different songs and melodies, some of which are sung in prayer services and secular ceremonies, on the Sabbath and the festivals, and on joyous and sorrowful occasions.

Some of the songs are handed down directly, a clear echo of ancient Israelite song. Others were written by Samaritan composers in the latter half of the first millennium, and some in the first half of the second millennium of the modern era.

There is an active Israelite Samaritan Music Choir, performing regularly on world stages in New York, Paris, Berlin, London and Tokyo. The choir is organised by A.B. – The Institute of Samaritan Studies.

Encadré 5. Programme-type et présentation de la chorale samaritaine

(source : Benyâmîm Tsedâka)

La cuisine samaritaine

Un ouvrage de recettes de cuisine, [h] *Nifle'ôt ha-mitbah ha-Shômrôni* (« Merveilles de la cuisine samaritaine »), sobrement sous-titré : *4000 shanôt mitbah 'erets-yisrâ'êli* (« 4000 ans de cuisine israélite ») est paru en 2011. Rédigé par deux sœurs, Batîa et

Zippora, il a été édité par le *AB Institute of Samaritan studies* (appartenant à Benyâmîm et Yefet Tsedâka) avec l'aide du ministère israélien de la Culture et des Sports⁶³⁵. Batîa et Zippora ont récolté 284 recettes de plats samaritains parmi les autres membres de la communauté. Chaque recette précise le nom de celle qui l'a transmise (il s'agit uniquement de femmes) ainsi que son lieu de vie (Holon ou le mont Garizim).

« Notre cuisine est un élément important de notre identité car 4000 ans d'histoire l'ont inspirée (...) Pour la plupart, les plats proviennent de la bande de terre d'Israël et le royaume de Samarie surgit des pages de ce livre. Comme on peut le constater, certains plats ressemblent à ceux des cuisines arabes ou palestiniennes. Cela n'est guère surprenant, puisqu'ils ont des origines communes. Les recettes comprennent non seulement des plats samaritains, mais aussi des plats israelites. En supplément, il y a des recettes adaptées d'autres cultures, et qui sont devenues très appréciées des Samaritains-israélites. »

Extrait de la préface rédigée par Benyâmîm Tsedâka

Trois éléments du répertoire culinaire samaritain ont acquis le statut de « spécialités ». Les *matsôt* représentent une nourriture ritualisée. J'ai déjà évoqué (dans la première partie) l'efficacité thérapeutique qu'on leur associe en Palestine ainsi que leur fonction mémorielle lors de la Pâque. Ainsi, les jours qui précèdent et qui suivent le sacrifice pascal sont consacrés à leur confection dans le cadre familial. Parcequ'elles s'éloignent en apparence et en texture des *matsôt* juives, elles ont été requalifiées *matsôt shômroniot* (« *matsôt* samaritaines ») et leur préparation fait l'objet de vidéos diffusées sur le site *Youtube*.

La vente d'alcool constitue à Naplouse une spécialité réservée pour des raisons religieuses aux Samaritains. Ce commerce est géré par les fils de Sallûm Kâhin qui se sont lancés, en plus de leur épicerie, dans la viticulture depuis le début des années 2000⁶³⁶. Quelques vignes sont ainsi cultivées en périphérie du village. Le vin qu'ils fabriquent a été baptisé (en anglais) « The good Samaritan wine ». Sur l'étiquette, il est d'ailleurs indiqué : « *Vin samaritain. L'histoire de sa fabrication remonte à 3000 ans avant notre ère sur le mont Garizim. Produit et mis en bouteille par le bon Samaritain* ».

⁶³⁵ Le livre a fait l'objet d'un article dans le *Huffington Post*, « Samaritan Cookbook?: A Culinary Odyssey from the Ancient Israelites to the Modern Mediterranean », Ben Piven, 11 avril 2016.

⁶³⁶ Je n'ai jamais réussi à obtenir la date exacte du début des activités viticoles des frères Kâhin, il semble que ce soit dans les années 2005-2006.

Enfin, il existe également une entreprise de *Tehina* créée par le grand prêtre ‘Abd-el ben Asher Kâhin (du temps où il ne l’était pas encore), qu’il a transmise à ses fils Ya‘qûb (directeur de l’association *The Samaritan Legend*) et Asher. L’usine, située à proximité de Naplouse, emploie plusieurs Palestiniens et est même visitée par les touristes. Preuve que l’entreprise se porte bien, elle a été agrandie en 2015. Appelée *Har Brâkhâ* en hommage au lieu saint, la *Tehina*, certifiée *kashêr* par le rabbinat israélien, est commercialisée en Palestine, en Israël et aux États-Unis (et notamment sur le site Ebay).



Figure 59. Photographie promotionnelle pour la tehina *Har Brâkhâ*, avec la vue du mont Garizim (source : *Har Brâkhâ Tahini* sur Facebook)

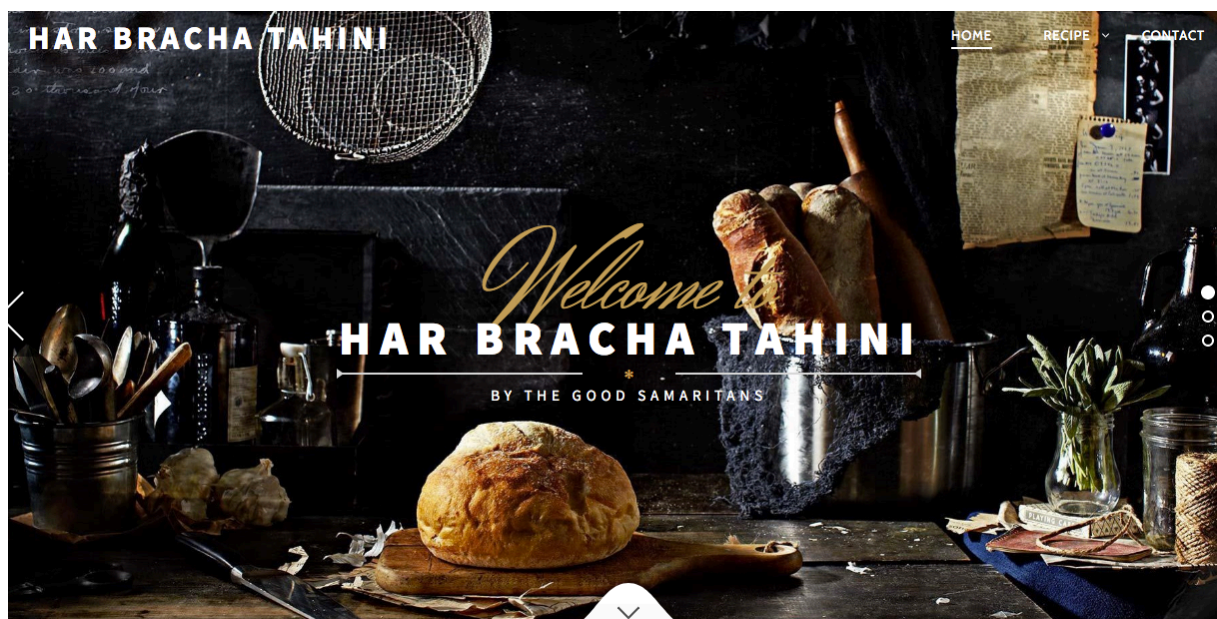


Figure 60. Capture d’écran du site web de la marque *Har Brâkhâ Tahini* : « Welcome Har-Bracha Tahini. By the Good Samaritans.»

1.2.4. Quand l'identité devient une marque commerciale

Comme s'il s'agissait d'une sorte de *copyright*, mes interlocuteurs s'offusquaient de l'utilisation de l'image du bon Samaritain, à l'instar de Ya'qûb : « *Je vais sur internet, je tape le mot "Samaritain" » et qu'est-ce que je vois ? L'association "good Samaritan" par-ci, la marque "good Samaritan" par là. Mais c'est nous les Samaritains ! Personne ne m'a demandé mon avis pour utiliser notre nom et se faire de l'argent avec ! ».*

Autant qu'elle témoigne de l'inventivité des entrepreneurs communautaires, la commercialisation de produits « estampillés samaritains » brouille les pistes entre marqueurs identitaires et marque commercialisable. Confusion qui, si on la retrouve à l'œuvre dans d'autres groupes ethniques, traduit une contestation menée par des associations de défense des cultures autochtones à l'égard de formes d'appropriation culturelle. Aborigènes d'Australie, indiens Navajo, Masaï-s se sont en effet engagés dans un combat juridique pour faire protéger leur ethnonyme et leur image sous des régimes de propriété intellectuelle internationaux, contre leur spoliation par les grandes enseignes publicitaires et agences de mode⁶³⁷. Ces revendications s'inscrivent dans la lignée de débats récents – de plus en plus récurrents depuis la fin des années 2000 – sur la question de l'appropriation culturelle, qui désigne l'utilisation d'éléments culturels d'un groupe dominé par un groupe dominant.

Les représentants communautaires, en véritables entrepreneurs culturels, ont intégré les enjeux liés à la promotion de leur diversité culturelle et sont à l'origine de la production d'un métadiscours réflexif sur leur culture, que Manuela Carneiro da Cunha désigne par le terme « culture » (entre guillemets) qu'elle distingue de la culture (sans guillemets) comme catégorie analytique objectivée et importée de l'extérieur (Carneiro da Cunha, 2010). Selon elle, la culture est aujourd'hui devenue « l'arme des faibles » (*ibid* : 8) lorsqu'elle est employée dans le cadre de revendications des droits intellectuels sur les savoirs traditionnels. Ces réflexions sur la notion de « droit d'auteur indigène » et la redistribution des bénéfices économiques sont bien établies parmi les groupes autochtones d'Amérique du sud et d'Océanie⁶³⁸. Dans certains cas, elles ont abouti à des cadres législatifs mis en place par les organes étatiques et les organisations internationales.

⁶³⁷ Audrey Duperron, « Les Masaï se battent pour protéger leur "marque" », *L'Express Business*, 19 janvier 2018 ; « Quand les Masaï veulent protéger leur nom et toucher des royalties », *RFI*, 26 novembre 2013. Méliissa Elbez (2016) parle aussi d'une « marque maya ».

⁶³⁸ Pour le cas océanien, je renvoie vers les travaux d'Aurélië Condevaux sur les usages marchands de la culture et la propriété intellectuelle. Je me réfère également aux travaux réalisés par le programme

Dans la lignée du marketing territorial⁶³⁹, ces produits identitaires représentent un effort pour reconstruire une « culture » distincte dite « israélite samaritaine ». Pas si simple pour un groupe fortement ancré dans la société palestinienne et dont le culte se rapproche grandement du judaïsme. Ainsi, les produits mettent essentiellement l'accent sur leur authenticité revendiquée. À l'exception de la chorale, il s'agit de produits qui ne diffèrent en rien de spécialités culturelles que l'on pourrait retrouver en Israël ou en Palestine, sauf que les acteurs leur associent un degré d'authenticité supplémentaire. Ce thème est parfois affiché de manière systématique et caricaturale, c'est le cas du vin dont la production est récente.

À la suite de Cyril Isnart, j'observe que la concordance de plusieurs facteurs, tels que les effets de la patrimonialisation, la présence de touristes, la concurrence confessionnelle et, dans le cas présent, territoriale, constituent un « écosystème favorable à l'expression de leur différence qui dépasse le cadre strictement religieux pour toucher le champ de l'action culturelle et du patrimoine » (2014 : 193). La compétition confessionnelle et territoriale est en effet au cœur de cette mobilisation du registre ethno-religieux en ressource culturelle et identitaire⁶⁴⁰. Outre les intérêts économiques et politiques qu'ils apportent en terme de visibilité, les processus patrimoniaux mis en place par les Samaritains s'inscrivent dans une démarche de protection et de légitimation de leur lieu saint, par l'usage de dispositifs scéniques, d'un nouveau vocabulaire parfaitement adapté à la globalisation et aux terminologies des acteurs supra-nationaux (Unesco, ONU, etc.) et de données exogènes (archéologiques, historiques, ethnologiques). Mais peut-on dire pour autant que cette *praxis* patrimoniale se construit en vidant le contenu religieux ? L'article introductif de Sossie Andézian au dossier *La Terre sainte en héritage* (2018) éclaire sur la « persistance du caractère religieux d'objets devenus patrimoines », mais aussi sur les actions patrimoniales lancées par les autorités religieuses elles-mêmes. Si cette superposition des sens et des registres – du religieux et du culturel – ne correspond pas au modèle français, elle est en revanche particulièrement opérante dans le cas moyen-oriental. En tant qu'il manifeste l'ancrage symbolique, rituel, social et la spécificité samaritaine, le mont Garizim est affiché

de recherche SOGIP « Échelles de gouvernance – les Nations unies, les États et les Peuples Autochtones : l'autodétermination au temps de la globalisation » sous la direction d'Irène Bellier.

⁶³⁹ Le marketing territorial a émergé dans les années 1970 avec les produits « I love NY » (Chamard, Schlenker, 2017: 41). En France, l'association « Produit en Bretagne » (créée en 1993) compte parmi l'une des pionnières.

⁶⁴⁰ Pour un état des lieux récent de l'utilisation du registre religieux comme ressource culturelle, appliquée au cas méditerranéen, voir Boissevain et Isnart, 2017.

comme emblème des entreprises de labellisation samaritaines. Celles-ci entraînent de surcroît la réactualisation de la querelle ancestrale portant sur son emplacement, dont l'enjeu est de repositionner symboliquement le mont Garizim au centre de la Terre sainte. On ne saurait dire, ainsi, que l'utilisation des marqueurs religieux en ressources culturelles coïncide avec un transfert de sacralité – au sens de sortie du religieux –, puisqu'elle s'inscrit, au contraire, dans un processus de resacralisation religieuse du lieu.

1.3. Légitimer sa Terre sainte

Depuis le début du ^{xx}e siècle, en vue de légitimer le mont Garizim par rapport à Jérusalem, en tant que lieu sacré, plusieurs textes ont été rédigés, le plus souvent en langue anglaise, par des Samaritains dans lesquels les auteurs revendiquent l'authenticité de leur doctrine et notamment la localisation du lieu saint⁶⁴¹. Ces textes présentent à peu près tous le même développement : ils reprennent les passages bibliques de la Torah samaritaine qui divergent de la version juive et insistent sur le fait que Jérusalem n'apparaît à aucun moment dans le Pentateuque, à la différence du mont Garizim, mentionné treize fois. La consécration de Jérusalem comme ville sainte y est montrée comme une construction politique du roi David. De plus, ils s'appuient sur des données issues d'articles scientifiques – qu'ils réinterprètent parfois. La réappropriation de résultats archéologiques, philologiques ou historiques est d'autant plus courante aujourd'hui que des débats agitent le monde universitaire au sujet de la préexistence du texte massorétique à la version samaritaine⁶⁴². En effet, la découverte, à Qoumrân, d'anciens rouleaux de la Torah linguistiquement proches du Pentateuque samaritain a relancé les recherches philologiques et historiques, et entraîné la réévaluation du texte samaritain. La communauté suit de très près ces avancées scientifiques et n'hésite pas à s'en approprier le contenu. Celles-ci constituent un support, sans cesse mobilisé, permettant d'asseoir la version samaritaine du Pentateuque et donc de légitimer le lieu saint. Régulièrement, le journal *Alef Bet* publie des articles de chercheurs qui remettent en question la prééminence du texte juif au profit de la version samaritaine qui localise le lieu

⁶⁴¹ Kohên, 1910 ; Tsedâka, 2000; Tsedâka, 2008; Tsedâka & Sullivan, 2013.

⁶⁴² « Aujourd'hui, la majorité des spécialistes en études samaritaines et bibliques voient dans la lecture "Garizim" la version originale. Il paraît donc évident que c'est la version massorétique qui a procédé ici à une "correction" du texte d'origine, peut-être par réaction antisamaritaine » (Schattner-Rieser, 2013). Sur cette question, se référer également aux articles de Schorch, 2013; Hjelm, 2000 ; Dexinger & Pummer, 1992 : 67-140.

saint sur le mont Garizim. Un historien américain, James H. Charlesworth ayant rédigé un article sur la découverte à Qoumrân d'un fragment du Deutéronome 27 : 4-6 mentionnant le mont Garizim⁶⁴³, a même reçu la médaille samaritaine pour la paix en 2010.

De son côté, Benyâmîm a publié en 2013, la traduction en anglais du Pentateuque samaritain qu'il a mise en regard avec le texte juif⁶⁴⁴. Les différences entre les deux versions sont signalées en gras. Dans son prologue, il revient longuement sur le débat académique portant sur l'antériorité de l'une ou l'autre version. Selon lui, à la différence du judaïsme, les Samaritains n'auraient quasiment pas modifié le culte, attestant ainsi qu'ils sont les détenteurs de l'Écriture la plus ancienne. Préfacé par des spécialistes de la question qui défendent l'antériorité de la Torah samaritaine, cet ouvrage témoigne de la volonté d'interpeller le monde extérieur et de montrer qu'il existe une autre interprétation de l'histoire biblique et de la localisation du lieu saint. Comme le remarque Jim Ridolfo, il ne s'adresse ni aux spécialistes, ni aux Samaritains eux-mêmes, mais « au plus grand nombre » (2015 : 43).

Certains facteurs ont participé dès la fin du XIX^e siècle à la réactivation du débat opposant le mont Garizim à Jérusalem comme lieu saint central ; d'une part, la présence accrue à cette époque de voyageurs européens en Terre sainte qui ont dépeint les Samaritains comme les authentiques descendants des peuples israélites bibliques, comme je l'ai largement décrit dans la troisième partie. D'autre part, les débuts du sionisme, dont l'ambition était de faire coller l'histoire juive biblique au projet national en formation (je renvoie à la deuxième partie). Enfin, la désignation de Jérusalem en 1980 par la Knesset comme la capitale « une et indivisible » de l'État israélien (en dépit de sa non-reconnaissance par la communauté internationale) a certainement contribué à réactiver la centralité du mont Garizim pour les Samaritains, pas seulement en tant que lieu saint mais aussi en tant que centre social et politique de la communauté. En ce sens, il échappe à la territorialité présente pour s'accorder à des représentations relatives à un passé ancestral symbolisant l'âge d'or du samaritanisme.

Présenté comme l'ancienne capitale culturelle du royaume du Nord biblique dont ils seraient les descendants directs, Garizim apparaît ainsi comme la capitale intemporelle de ce peuple à la fois « le plus petit » et « le plus ancien du monde » qui « ne forme certes pas une

⁶⁴³ Pour une analyse critique, se référer à la mise en garde d'Ursula Schattner Rieser vis-à-vis de ce fragment (*op. cit.*: 127-131).

⁶⁴⁴ Cette publication s'inscrit dans la suite d'autres projets visant à comparer les deux versions du Pentateuque. Cf. Abraham & Ratsôn Tsedâka, *Les cinq livres de la Torah, version juive comparée à la version samaritaine* (de 1961 à 1965, en hébreu), ainsi que la publication par Ratsôn Tsedâka de deux Torah-s en hébreu samaritain avec une traduction en araméen samaritain et en arabe, avec, en annotation, les différences entre les versions juive et samaritaine (1960), (Tsedâka & Sullivan, *op. cit.*, p. xxxii).

grande nation », mais qui selon les discours recueillis « en possède toutes les caractéristiques (langue, culture, religion) »⁶⁴⁵. Les Samaritains valorisent ainsi la composante qui souligne le plus leur singularité, à savoir leur lieu saint, dans un contexte où celui-ci est soumis à des politiques d'appropriation concurrentes. Par conséquent, ils relancent de vieux débats portant sur l'« authenticité » du mont Garizim vis-à-vis de Jérusalem. Hissé au rang d'emblème identitaire et traversé par des dynamiques de labellisation, le lieu n'échappe pas à une certaine réification. Dans le contexte israélo-palestinien, les tensions toujours plus vives autour du territoire, en particulier des lieux saints ont eu pour conséquence d'accentuer encore davantage l'attachement des Samaritains au mont Garizim et sa réappropriation symbolique, qui marque leur ancrage dans le paysage. On retrouve un mécanisme parallèle dans les Territoires palestiniens où les lieux de culte, selon les contextes, oscillent entre réinvestissement par le politique ou par le religieux. Sossie Andézian observe par exemple la façon dont les célébrations de Noël à Bethléem prennent une dimension politique en s'inscrivant dans le projet de construction nationale, dès 1995. « Ainsi, l'importance d'un lieu sacré dans la définition des identités se mesure dans des contextes où les populations concernées sont soumises à des contraintes dans leur pratique de l'espace géographique, social et politique » (2006 : 142).

Cette conception primordialiste et anhistorique de l'idée de nation témoigne de la façon dont les Samaritains se conçoivent en tant que groupe minoritaire au sein des sociétés israélienne et palestinienne, et de la place qu'ils aimeraient occuper dans le futur. Dans cette logique de production d'un lieu capitulaire sur le modèle de l'État-nation, un hymne national samaritain a d'ailleurs été composé et dédié au mont Garizim ([h] *Har Gerîzîm kol yâmay hayeyinû*)⁶⁴⁶. La revendication d'autochtonie formulée par une minorité confessionnelle au moyen de l'évocation permanente d'un passé lointain oblitérant d'autres périodes de leur histoire rejoint les observations d'Anna Poujeau (2014) à propos des chrétiens syriens. C'est à travers l'inscription territoriale des monastères que les chrétiens revendiquent l'antériorité de leur présence sur le territoire syrien. Mais si, chez les chrétiens de Syrie ce type de discours n'est pas destiné à être diffusé à l'extérieur, il est en revanche largement médiatisé dans le cas des Samaritains.

⁶⁴⁵ Je renvoie ici aux propos tenus par Hosnî, voir infra, p. 432.

⁶⁴⁶ « Le mont Garizim tous les jours de nos vies ».

2.1. le motif du « pont pour la paix »

À l'occasion de la cérémonie du sacrifice de la Pâque, Benyâmîm reçoit un groupe d'étudiants dans son salon (cf. supra, p. 404) :

Nous croyons qu'à la fin des temps, celui qui revient (« the returner » [Benny fait référence au Taheb]), le prophète comme Moïse, apparaîtra et il découvrira le lieu du tabernacle de Moïse. Et il y aura la paix partout. C'est le désir de tout le monde, je pense, ou presque tout le monde, excepté les mauvais (« evil »). 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 au Moyen-Orient qui ait de bonnes relations avec tous les camps politiques. Nous pensons que le mont Garizim, qui n'est pas une invention samaritaine, est le véritable lieu sacré de la Bible. Le livre du Deutéronome, Chapitre 11, verset 29 et chapitre 27 ordonne de faire le sacrifice sur le mont Garizim. Nous faisons le sacrifice sur le mont Garizim qui est le lieu sacré originel. Le temple de David et Salomon est apparu bien après (...).

Et vous pouvez le remarquer, il y a des gens du monde entier, comme dans votre groupe, des gens viennent de tous les pays du monde. Dans le livre de Micah (ndt. Michée⁶⁴⁷), il est écrit qu'à la fin des temps Jérusalem sera la cité de la paix. Il est écrit que les agneaux vivront en paix avec les loups. Et les lions verront les moutons sans aucune intention de les attaquer (...) 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. Je n'ai pas à vous l'expliquer, vous n'avez qu'à aller sur internet pour le voir. Notamment à propos des mètres carrés de délimitation⁶⁴⁸. 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.

⁶⁴⁷ Le livre de Michée n'appartient pas au canon samaritain.

⁶⁴⁸ Benyâmîm fait allusion aux conflits de territoire opposant les communautés chrétiennes entre elles sur les lieux saints.

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.

Le 17 avril 2011 (jour du sacrifice de la Pâque)

Depuis peu, la Pâque est le lieu d'une réactivation des traditions eschatologiques samaritaines. Le rituel est présenté 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 *A.B. Hadashôt ha-Shômrônîm*. Le même article est ensuite publié une seconde fois en 2002 sur le site internet de l'éditeur⁶⁴⁹. 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 réside en ce 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 samaritain. Leur contenu est diffusé aux touristes, lors des visites organisées pendant la Pâque. C'est en la personne de Benyâmîm Tsedâka que l'on retrouve cette reconstruction du sens de la Pâque dans sa forme la plus élaborée. Toutefois les autres membres se la sont largement appropriée.

Cette présentation de soi en tant que « pont pour la paix » ([h] *gesher le-shâlôm*) a récemment pris la forme d'un énoncé officiel, normatif, systématiquement adressé aux visiteurs lors des excursions touristiques dans le village et à Holon : « 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. Ces propos sont ensuite amplement relayés par la presse israélienne, palestinienne et étrangère, séduite par ce petit peuple défiant toutes les catégorisations. 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 2007, un article paru dans la presse australienne reprenait les propos de Benyâmîm Tsedâka : « *People call Jerusalem*

⁶⁴⁹ Tsedâka, 2002.

the city of peace, but surely it's the contrary (...) [The mount Gerizim] is not only the Mount of Blessings. We are going to make it the Mount of Peace⁶⁵⁰». En 2008, dans un article de l'AFP, Benyâmîm déclarait : « *Nous sommes une entité israélite, mais nous sommes les seuls en Cisjordanie à ne pas être entourés de barrières. Et aucun de nous n'est armé. Nous n'avons pas de pistolets ici, nous n'avons que nos sourires⁶⁵¹* ». Dans un article du journal *The World* (affilié à la BBC), publié en 2011, le journaliste s'interroge : « *Qui s'est rendu au sacrifice pascal cette année ? Des personnes qui habituellement ne se mélangent pas. Le maire palestinien de Naplouse était assis aux côtés d'une personnalité importante du mouvement des colons juifs. La police palestinienne et les commandants de l'armée israélienne se serraient la main. Des colons juifs, des Palestiniens et des touristes du monde entier étaient tous présents pour avoir un aperçu de la petite communauté⁶⁵²* ». De la même manière, dans un reportage diffusé par RFI en avril 2013, le journaliste s'émerveille : « *La plupart des Samaritains parlent arabe et hébreu et chaque année un petit miracle se produit lorsqu'ils fêtent Pâque : des responsables israéliens et palestiniens assistent côte à côte à la cérémonie du sacrifice* »⁶⁵³.

Ces discours sur la réconciliation sont à l'origine d'un double mécanisme d'imbrication et de réactivation des traditions eschatologiques samaritaines. D'anciennes représentations – telles que le rôle eschatologique du mont Garizim et du rituel pascal – se sont greffées au contexte social et politique du présent – comme l'arrivée d'un nombre important de touristes, la singularité du statut politique des Samaritains ou le poids du conflit israélo-palestinien. La Pâque paraît ainsi devenir 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 justice et de bonheur. Ils reprennent ainsi à leur compte l'image chrétienne : si la paix se produit pendant la Pâque, c'est parce qu'ils sont « les bons samaritains ». Cette image d'origine biblique leur confère une mission presque divine d'intercesseurs entre Palestiniens et Israéliens.

⁶⁵⁰ [sans nom d'auteur] « Ancient ritual slaughter unites enemies for a day », *Brisbane Times*, 04 mai 2007.

⁶⁵¹ « West Bank Samaritans mark Passover with blood and fire », *AFP*, 23 avril 2008.

⁶⁵² Daniel Estrin, « Samaritan community in the West Bank », *The World*, 22 avril 2011.

⁶⁵³ Transcription d'un reportage diffusé sur RFI le 24 avril 2013.

2.1.1. L'accomplissement des prophéties

« Ils viennent car c'est écrit dans les textes » me dirent à plusieurs reprises des Samaritains au sujet des visiteurs. Tûfiq Altîf, 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* ». Je rappelle que le rituel samaritain est strictement exclusif ; il est par exemple formellement interdit aux étrangers de manger la viande sacrificielle. Similairement, 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'y acquièrent pas moins une fonction. Leur présence s'intègre à un processus de re-sémantisation du rituel et est érigée comme une preuve de la validité des traditions eschatologiques samaritaines. Deux articles parus en 2000 et en 2002 dans le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômronîm* traduisent 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, concluant ainsi en 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 soit sur le point d'arriver, chaque année le quatorzième jour du mois [de Nisân] 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 Lûzah 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 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**⁶⁵⁴. 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'entente⁶⁵⁵ ».*

Dans ce texte, 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 messianique. Pour reprendre un vocabulaire littéraire, on peut dire que les spectateurs se situent dans l'espace extradiégétique 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

⁶⁵⁴ Je souligne en gras.

⁶⁵⁵ « 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 [je traduis de l'anglais].

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 « re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action (...) » (1983 :122).

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 mobilisation politique 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 ».

2.1.2. Mobilisations politiques et construction d'un discours sur la paix

« Vous savez que les Samaritains, ils sont vraiment en situation de minorité, ils sont tout seuls et vraiment ce sont de bons samaritains, ça je peux le dire parce que vraiment ils ne créent pas de problèmes. Il y a dix enfants samaritains à l'école du patriarcat latin de Naplouse, sur 700 étudiants [70 chrétiens et 620 musulmans]. En tant qu'école catholique notre week-end est le vendredi et le dimanche. Les Samaritains ne viennent pas le samedi à l'école. Il y a une loi au ministère de l'Éducation selon laquelle les Samaritains ne sont pas obligés d'assister aux cours ni aux examens ce jour-là. Nous devons leur permettre de les rattraper. Et nous le faisons avec plaisir. Parce que vraiment, on sent dans cette école et plus particulièrement à Naplouse, cette dimension interreligieuse que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. Depuis mon arrivée, j'ai vraiment réussi à m'intégrer, de sorte que de nombreux jeunes musulmans viennent me voir lorsqu'ils ont des problèmes, familiaux par exemple. Ailleurs, les musulmans n'acceptent pas que le prêtre interfère dans les problèmes personnels. Nous sommes très acceptés ici. On ne peut pas dire que nous sommes « accueillis » puisque nous sommes Palestiniens. La relation entre musulmans et chrétiens à Naplouse, je n'avais jamais vu ça ni à Jérusalem ni à Bethléem, alors qu'il y a plus de chrétiens. Pendant la Pâque, les gens, les personnalités de

l'Autorité viennent nous féliciter. On ne trouve ça qu'à Naplouse. Ici les musulmans veulent que les chrétiens restent. Ils me disent souvent « Père, vous êtes le sel de la Terre et sans vous Naplouse n'est rien. Nous devons vous encourager à rester à Naplouse (...)

Je suis arrivé pendant Ramadan. J'ai organisé le déjeuner de ramadan dans la cour de l'Église, il y avait environ soixante-dix musulmans. Grâce à ce petit geste que j'ai fait, j'ai tout de suite établi de très bonnes relations. Les musulmans de Naplouse sont les plus riches et les plus ouverts de la Palestine. Et je ne suis pas de Naplouse mais de Jérusalem ! Ne faites pas attention aux foulards que portent les musulmanes, tout ça c'est en raison de l'occupation israélienne. Bon il y a quand même quelques petits problèmes parfois. Mais ce sont des problèmes personnels, comme des bagarres. Ce ne sont pas des problèmes d'ordre religieux. Ce n'est pas comme au Liban (...)

[Les Samaritains] sont les seuls qui ont le privilège d'avoir deux passeports et dans le futur, je pense qu'ils seront un exemple pour nous. Mais je ne sais pas si la politique leur importe vraiment, ils ne sont que 300 après tout ».

Entretien avec le Père Johnny à Naplouse, avril 2011

Les propos du Père Johnny sur le vivre ensemble ([a] *ta'âyush*) et la réconciliation entre chrétiens, musulmans et samaritains sont caractéristiques des discours tenus par les personnalités religieuses à Naplouse⁶⁵⁶. Dans l'espace israélo-palestinien, recourir à sa position de minorité confessionnelle afin de promouvoir l'apaisement du conflit n'est pas spécifique aux Samaritains. Sossie Andézian (2012) évoque l'initiative d'hommes d'Églises et de laïcs palestiniens qui en 2009 publient un document intitulé « Kairos-Palestine : Appel à la résistance non-violente » dans lequel ils interpellent les responsables politiques israéliens et palestiniens, les chefs religieux juifs et musulmans, la communauté internationale et les Églises du monde sur la nécessité urgente d'une paix accompagnée de justice en Israël et en Palestine. Un message commun des différentes institutions ecclésiales est alors diffusé auprès du public, accompagné d'une réflexion sur la présence et le rôle des chrétiens dans des sociétés à majorité juive ou musulmane : « Les chrétiens sont investis d'une mission de médiation dans le conflit israélo-palestinien en tant qu'artisans de justice et de paix et ambassadeurs de la réconciliation » (*ibid.* : 117). De nombreux éléments discursifs mobilisés

⁶⁵⁶ Je renvoie vers un ouvrage paru sur cette question, Droeber, 2014.

par les Samaritains pendant leur Pâque font écho à ces déclarations. Pour ces deux groupes confessionnels, le rôle de médiateurs et de « faiseurs de paix » semble constituer un facteur d'intégration dans cet espace politique conflictuel.

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 (il n'y a pas par exemple de prières interconfessionnelles pour la paix, comme chez les chrétiens dont nous avons cité l'exemple précédemment). 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.

Derrière ces modalités de construction d'un discours sur la paix, se dégage en filigrane la volonté des Samaritains d'acquérir une visibilité sur la scène internationale en vue de protéger leur ancrage territorial. J'ai montré précédemment que les leaders communautaires ont multiplié les mobilisations politiques à l'étranger (principalement en Europe et aux États-Unis) depuis les années 1990, afin de sensibiliser organisations et gouvernements occidentaux au sort de la communauté. L'objectif étant de préserver à tout prix leur libre accès au lieu saint (au départ de Holon), en toutes circonstances. Suite aux acquis dont ils ont bénéficié, la mobilisation politique n'a pas tari ; 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 le-shâlôm*). Dans un article de 2002 publié dans *Alef Bet*, 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 pacifiques⁶⁵⁷ ».

Le projet a été défendu à la Knesset en 2005 par Benyâmîm Tsedâka 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.

2.1.3. Les Samaritains, de « bons Samaritains » ?

« Pour les Samaritains, l'image du bon samaritain est très importante. À chaque fois que l'on visite le mont Garizim, surtout lorsqu'ils voient des chrétiens, ils parlent du bon Samaritain. Ils disent que Jésus avait de meilleures relations avec eux qu'avec les Juifs, pour eux c'est très important, ils le disent souvent. Mais il ne faut quand même pas oublier que le mont Garizim est un lieu touristique. Pendant la Pâque par exemple... Enfin, moi je dis toujours que le seul moment où il y a l'Autorité palestinienne, l'Autorité israélienne, les religieux juifs, les musulmans, les chrétiens, les Samaritains qui sont tous ensemble, c'est pendant la nuit de la Pâque samaritaine. C'est à cause du fait que les Juifs, ils n'entrent pas à Naplouse, jamais, c'est interdit pour eux, et nous, nous sommes invités là-bas, en tant que chrétiens. Les musulmans, l'Autorité palestinienne et israélienne aussi. L'année dernière, c'était la première fois pour moi, j'y ai été et j'ai vu les gens de l'Autorité palestinienne et les Israéliens qui se connaissaient, qui étaient ensemble. Alors je me suis dit « pauvre peuple », parce qu'eux ils se parlent et nous, on meurt. J'ai vu comment ils étaient assis l'un à côté de l'autre, je te promets, ils parlent comme s'il n'y avait rien, pas d'occupation. Mais ça montre aussi que les Palestiniens ont bon cœur et qu'ils veulent la fin de l'occupation. »

Père Johnny à Naplouse, 2011

⁶⁵⁷ « 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.

Dans le Nouveau Testament (Luc, 10 : 25-37), la parabole du bon Samaritain sert à illustrer la notion de « prochain » utilisée dans le Pentateuque par le verset : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique, 19 :18). Controverse antijuive, le texte biblique met en scène deux hommes, des Judéens, qui voient sur leur chemin l'un de leurs coreligionnaires grièvement blessé, mais qui ne lui viennent pas en aide. Un Samaritain, censé incarner l'ignominie et la malversation (aux yeux des Judéens avec lesquels le groupe est en conflit), fait preuve de miséricorde en le sauvant.

Le Père Johnny considère que ce récit biblique fait écho à la situation actuelle. Lorsqu'il en parle, la parabole du bon Samaritain semble prendre une dimension politique. Selon lui, elle constitue un message envoyé par Dieu pour montrer aux Juifs qu'ils ne sont pas les seuls détenteurs du message divin :

« Il y avait un Juif qui s'était fait voler et frapper par des voleurs. Ils lui avaient tout pris. Trois personnes sont passées près de lui et les deux premières l'ont laissé. L'un d'entre eux était même prêtre et l'autre lévite. Jésus a voulu dire aux Juifs : « Vous voyez très bien que vous qui vous dites bénis, vous avez laissé quelqu'un blessé, sans l'aider ». Mais le seul qui l'aida était un Samaritain, un étranger. Pour les Juifs, les Samaritains n'étaient pas des croyants car les Juifs n'aiment pas les Samaritains, enfin je parle de l'histoire biblique évidemment. Mais vous savez, les Samaritains, ils n'ont de problème avec personne, ils sont tout seuls, c'est une minorité. Ce sont de bons Samaritains, ça je peux le dire, parce que vraiment, ils ne font aucun problème. »

Père Johnny à Naplouse, 2011

À Kiryat Lûzah, plusieurs personnes m'ont expliqué que c'est avec l'arrivée d'internet qu'ils ont réellement pris conscience que cette expression – le « bon Samaritain » – était utilisée en Occident. C'est lorsqu'ils ont découvert notamment le nombre considérable de sites web consacrés à des associations caritatives américaines, appelées « The Good Samaritan ». « Alors que les vrais Samaritains, me dit Ya'qûb, c'est nous. Nous sommes les bons Samaritains de la Bible ». Les représentants communautaires se sont approprié cette image, à l'origine chrétienne, et l'utilisent lorsqu'ils s'adressent aux étrangers. Plus que de simples médiateurs, ils affirment se considérer comme les « bons Samaritains ». Cette nouvelle identification leur confère une image valorisante ainsi qu'un rôle presque divin – car d'origine biblique – d'intercesseurs entre Palestiniens et Israéliens. Face aux médias et aux

visiteurs, ils reconstruisent leur histoire, en affirmant avoir toujours eu de bonnes relations avec tous les peuples, de tous temps, « *car nous sommes les bons Samaritains* ». Cette image est également reprise dans le journal *A.B. Samaritan News* qui publie depuis le milieu des années 1990 des articles consacrés à l'analyse de la parabole du Nouveau Testament. Les éditeurs ajoutent aussi très souvent des illustrations représentant le bon Samaritain au sein du journal.

Ainsi, cette dénomination est-elle devenue un label commercial et plusieurs produits fabriqués localement en ont pris le nom (tel que le vin et l'une des épiceries du village). L'opération se poursuit également à travers la fabrication des médailles samaritaines de la paix (*The Samaritan medal for achievement in Peace, Humanitarian, or Samaritan Studies*), décernées dès 2006 par un comité présidé par Benyâmîm Tsedâka à des personnalités qui « œuvrent pour la paix dans le monde ». Ces médailles doivent constituer « Un pont parmi tous les Peuples du Livre, les fils d'Abraham : juifs, musulmans, chrétiens, et samaritains ». Pour recevoir cette distinction, il faut « témoigner par sa vie et ses actions, de posséder l'esprit du Bon Samaritain⁶⁵⁸ ». Ainsi, la capacité à réconcilier et à pacifier serait une caractéristique intrinsèque de l'identité samaritaine. C'est en 2009 que Benyâmîm Tsedâka m'informait de l'existence de ces médailles :

« Les Samaritains sont la seule entité de la région qui soit respectée par les Palestiniens et les Israéliens, et évidemment par ceux qui viennent nous rendre visite. À cause de l'idée du « bon Samaritain », tu sais, le bon Samaritain dans la Bible. Parce qu'ils montrent un visage bienveillant à tout le monde. Enfin c'est à peu près l'idée. Et à partir de cette idée, un comité dont je fais partie est né, c'est en fait une fondation, à Washington DC qui récompense d'importants activistes pour la paix ainsi que pour leurs gestes humanitaires, dans le monde entier. Et notre première médaille, nous l'avons décernée au grand prêtre samaritain Ele'azar Tsedâka ben Yitzhaq. »

Holon, septembre 2009

Les médailles sont en argent, avec sur une face une représentation du mont Garizim et sur l'autre une image du bon Samaritain pansant les plaies de l'homme juif. Le « monde entier » auquel Benyâmîm fait référence s'apparente plutôt au « monde des Samaritains ».

⁶⁵⁸ Les citations précédentes proviennent du site internet, en anglais, du *Comité des médailles pour la paix* : <http://samaritanmedalfoundation.org>.

Cette remise de médailles, dont il est le président, ne s'adresse quasiment qu'à des personnes qui aident – ou sont susceptibles d'aider – la communauté samaritaine. Les personnalités récompensées appartiennent généralement à la vie politique israélo-palestinienne, telles que l'ex-président israélien Shimon Peres, l'ex-premier ministre palestinien Salam Fayyad, le roi Abdallah de Jordanie, le riche homme d'affaires palestinien Munîb al-Masrî, l'ancien maire de Naplouse et propriétaire immobilier Ghassan Al Shaq'ah. D'ailleurs, Benyâmîm ne me cachait pas le ressort financier et pragmatique engendré par ces médailles : « *Elles permettent d'effacer certaines notes. C'est très simple en fait, après avoir donné une médaille, on demande à la personne ce qu'elle pense faire en retour, certains sourient, d'autres demandent : "qu'est-ce que je peux faire pour vous ?" Par exemple, Munîb al-Masrî se sert du système d'approvisionnement en eau du village pour sa villa. Et bien en échange des médailles l'on a pu construire un troisième étage au Centre pour la paix, on en avait besoin pour les mariages et pour les visites. C'est aussi à cela qu'elles servent.* »

Depuis la fin de l'année 2012, le comité a aussi lancé un projet, *Fellowship of Mothers*, qui porte sur le rapprochement de mères de famille israéliennes et palestiniennes, représentées comme les descendantes des personnages bibliques de Sarah et d'Hagar. Une rencontre entre des femmes palestiniennes et Sharlen, une américaine convertie au samaritanisme à l'initiative du projet a eu lieu à la mairie de Naplouse⁶⁵⁹.

Cette requalification identitaire mettant en scène le rôle de pacificateurs endossés par les Samaritains s'est opérée sous l'égide de Benyâmîm. À ce titre, il est à l'origine de la construction en 2006 du Centre pour la paix sur le mont Garizim, financé par l'Autorité palestinienne et l'ONU, dont le bâtiment accueille aussi un Centre des visiteurs. 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. Mais les discours et les événements prônant l'idée que les Samaritains sont susceptibles de jouer un rôle de médiateur dans le conflit israélo-palestinien ne sont pas l'apanage de Benyâmîm, ils sont normalisés dans tous les canaux représentatifs de la communauté.

L'association *Al-Âstûra al-Sâmiriyya* multiplie les événements allant dans le sens du « vivre-ensemble » ([a] *ta'âyush*) et du dialogue interconfessionnel tels que le « Sourire d'espoir du mont Garizim » ([a] *Basmet amal min jabal Jarizîm*) en 2015 ou le « Camp of Love and Peace », qui réunit des enfants chrétiens, samaritains et musulmans palestiniens

⁶⁵⁹ Ralph Benko, « To bring true peace to the Middle East, women in Palestine and Israel must take center stage », *Forbes*, 25.02.2013. (L'auteur de cet article fait partie du comité).

dans le village de Kiryat Lûzah. Par ailleurs, les membres participent à une pléthore de manifestations organisées sur ces thèmes, en particulier en Palestine, en Jordanie mais aussi en Europe. Une rencontre à Vienne a donné lieu à la création d'une vidéo sur le format du *lipdub*, dans lequel des jeunes samaritain.e.s se mettent en scène à table avec leurs parents, devant leur ordinateur, jouant au basket-ball, chantant dans la rue. Hommes, femmes, enfants, toutes les générations sont représentées. Ils arborent un tee-shirt portant le slogan « *I am a Samaritan* ». Puis réunis sur l'esplanade du palais de Munîb al-Masrî, ils inscrivent le mot « *peace* » (en anglais) sur des ballons qu'ils jettent ensuite dans le ciel.



Figure 61. Capture du film réalisé par l'association *Al-Astûra al-Sâmiriyya* et présenté à Vienne

2.1.4. Du local au global : le mont Garizim, une « Genève de la paix au Moyen-Orient »

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 ».

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 paradoxalement un processus de réification des traditions et de repli de la communauté sur elle-même.

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 contact » (2000 : 280). 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 élaboration 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 (puisque ne possédant 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 sémantique » (Ricoeur, 1975) – 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. À partir d'un travail de réinterprétation qui transpose la dimension politique du contexte contemporain à un autre registre, celui du religieux, la double citoyenneté des Samaritains est présentée comme découlant directement de leur aptitude intrinsèque à pacifier les relations. En s'appropriant habilement l'image chrétienne qui leur est associée, les Samaritains assurent être les « bons Samaritains » du conflit israélo-palestinien. Cette idée est aussi étayée par l'attractivité touristique de la cérémonie de la Pâque qui donne à voir, côte à côte, Israéliens et Palestiniens ainsi qu'un public venu du monde entier. 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 hommes. 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'évasion » (Lanternari, 1983) en ce qu'ils « créent une

espérance et permettent d'échapper – d'une manière illusoire – à une situation jusqu'alors subie passivement » (Balandier, 1953 : 59).

Le lieu saint est en effet 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. Plutôt qu'un entre-deux territorial, le village apparaît comme un îlot au sein duquel la paix est rendue possible. En outre, les tensions toujours plus intenses à Jérusalem apportent selon les Samaritains une preuve supplémentaire de la sacralité du mont Garizim. Capitale symbolique du samaritanisme, incarnant de surcroît la réconciliation et la paix à venir, le mont Garizim constitue un espace de projection de l'image que la communauté veut donner d'elle-même. Leurs modalités discursives sont articulées à des revendications pour sécuriser davantage le lieu de vie et garantir la libre circulation des Samaritains vers leur lieu saint en toutes circonstances.

J'évoquerai à présent, toujours dans ce mouvement vers l'extérieur, les pérégrinations samaritaines pour retrouver leurs manuscrits à travers les bibliothèques du monde entier.

2.2. « Nos ambassadeurs morts » : des objets sacrés en diaspora

2.2.1. À la recherche des manuscrits perdus



Carte 8. Dispersion des manuscrits samaritains dans le monde (source : Jim Ridolfo, 2015⁶⁶⁰)

Il y aurait environ 4000⁶⁶¹ manuscrits⁶⁶² samaritains dispersés entre l'Europe, l'Amérique du nord et du sud et l'Australie, ils reposent dans des bibliothèques nationales, des musées, des collections privées. C'est à partir des années 1980 que des membres de la communauté entreprennent la mission de partir à leur recherche dans le monde entier afin de les retrouver, les lire, les copier et les photographier.

Aujourd'hui, c'est Benyâmîm Tsedâka, seul, qui s'est approprié cette tâche de redécouvrir les manuscrits. Lors de ses voyages, il tente de trouver des fragments qui ne seraient pas recensés, il actualise les catalogues, lit les manuscrits pour ses recherches historiques et philologiques et rend compte de ses observations sur *Facebook* et sur son site internet. Ses voyages sont aussi l'occasion de rencontres et suscitent souvent l'organisation de conférences au cours desquelles il présente ses recherches (se reporter au chapitre précédent).

⁶⁶⁰ Réalisée par Jim Ridolfo, cette carte s'appuie sur divers textes : Rothschild (1988 : 771-94), *The Samaritan Update* (2004), Tsedâka (2011).

⁶⁶¹ Ce chiffre est une estimation puisqu'on ne connaît pas leur nombre dans les collections privées.

⁶⁶² Par « manuscrits », j'entends l'ensemble des textes liturgiques, exégétiques, littéraires (poèmes) ainsi que les textes de loi, les Chroniques, les tables astronomiques et les calendriers produits par la communauté à différentes époques et dans différents lieux (pour la plupart Naplouse, Damas et Le Caire). Ceux-ci sont rédigés en arabe, en araméen et surtout en hébreu samaritain, la langue liturgique.

Au-delà de cette redécouverte, l'ambition primordiale est de réveiller l'intérêt pour les manuscrits, qui, bien souvent, sont restés oubliés dans les cartons des bibliothèques, n'ayant pas été consultés depuis plusieurs années. Ce faisant, il contribue à faire la promotion des études sur le Samaritanisme, ralenties depuis quelques années. En effet, à travers les manuscrits, les entrepreneurs culturels samaritains visent à relancer l'attrait d'un public extra-communautaire pour leur doctrine et pour leur récit alternatif au texte biblique traditionnellement véhiculé.

Le patrimoine samaritain de la BNF à Paris

C'est porté par cette ambition que Benyâmîm entreprit de consulter entièrement le fonds samaritain de la BNF, ce qui l'entraîna à séjourner à Paris deux semaines par an à partir de 2014 (en juin-juillet 2019, il était comme tous les ans de retour en France). Avec soixante-sept manuscrits, la BNF dispose du troisième plus grand fonds mondial de manuscrits samaritains, en hébreu samaritain, en arabe et en araméen. Il comprend en grande partie des fragments bibliques et tire son origine des textes rassemblés par Nicolas Claude Fabri de Pereisc à partir de 1628 et acquis par Mazarin en 1647. Le fonds contient également des lettres issues de la correspondance entre Joseph Scaliger et des Samaritains de Naplouse et du Caire datant du XVI^e siècle ; entre Silvestre de Sacy et la communauté de Naplouse, à partir de 1808. Un catalogue de ce fonds a été publié par Rothschild en 1985⁶⁶³.

Lors de ses deux premiers séjours à Paris, Benyâmîm logea chez moi (la naissance de mon enfant ainsi que la distance séparant mon logement de la bibliothèque l'incitèrent par la suite à prendre un hôtel à proximité). D'un côté, ce rendez-vous annuel contribua à renforcer notre relation, en lui donnant une dimension quasi-familiale – Benyâmîm se présente comme « uncle Benny » auprès de ma fille par exemple – de l'autre, il supposait une inversion des assignations et une redéfinition de ma place d'ethnologue, puisque je me retrouvais soudainement en position d'hôte. De surcroît, en contexte français, il me présentait à ses interlocuteurs tour à tour comme assistante, amie, anthropologue, quasi-samaritaine ou au moins, promotrice du samaritanisme selon les personnes à qui nous avions affaire. Bien que Benny maîtrise parfaitement l'anglais, la barrière de la langue (en français) faisait qu'il attendait de moi que je l'accompagne chaque jour à la bibliothèque, que je lui commande des manuscrits et l'assiste dans l'organisation de son séjour, notamment en invitant toute

⁶⁶³ Rothschild Jean-Pierre, 1985, *Catalogue des manuscrits samaritains*, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits, Paris.

personne susceptible d'être intéressée par le samaritanisme. En me demandant de « prendre position », les attentes de Benyâmîm Tsedâka ont bousculé ma place d'ethnologue, de manière parfois inconfortable, et m'ont incitée à réadapter ma posture « ni trop près ni trop loin » (Agier, 1997).

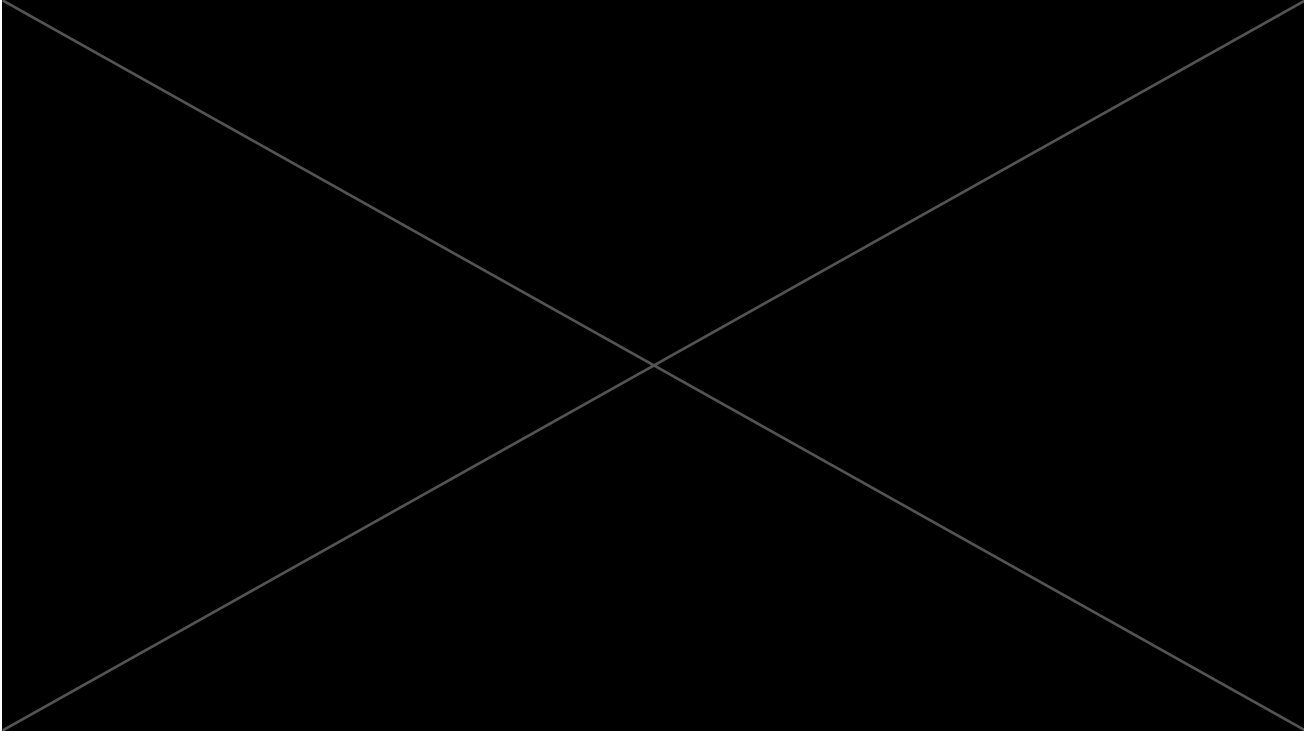


Figure 62. Benyamîm Tsedâka posant pour le tournage du film *Samaritain* à la BnF
(F. Urien-Lefranc, août 2016)

À l'issue de son travail, Benyâmîm a programmé un entretien avec un conservateur, le chef de service des manuscrits orientaux de la BnF. Avant l'entrevue, bien que j'avais déjà accepté de l'accompagner, il insista plusieurs fois sur ma présence : « il faut que tu sois là quand je parlerai, tu sais, en tant qu'anthropologue ».

Dès le début de la conversation, Benyâmîm ressassa longuement ses bonnes relations avec le prédécesseur du chef de service des manuscrits orientaux, depuis leur rencontre dans les années 1980, lorsqu'il était venu en France accompagné de son frère Yefet et du grand prêtre. Il évoque ensuite le rôle de son grand-père qui a complété des parties de manuscrits, avant que ceux-ci ne soient vendus à des orientalistes sous la grande prêtrise de Ya'qov ben Aaron [Ya'qûb ibn Hârûn]. De l'anglais, la conversation passe rapidement à l'hébreu [que le conservateur maîtrise parfaitement].

Benyâmîm – Je souhaitais vous rencontrer car depuis quelques années, j’effectue des corrections du catalogue des manuscrits samaritains, dit-il d’un ton plus grave et cette fois-ci en anglais. Il n’est pas correct, il contient de nombreuses erreurs et est très daté. Il ne prend pas en compte les recherches nouvelles.

Le conservateur – Pouvez-vous m’en dire davantage sur ces erreurs ?

Benyâmîm – Clairement son auteur ne devait pas bien maîtriser l’ancien hébreu. Ça se voit au niveau des traductions. Il y a aussi des problèmes dans la datation des textes et enfin, j’ai découvert des manuscrits dans d’autres fonds qui n’avaient pas été répertoriés dans le catalogue (...) J’ai effectué le même travail à Cincinnati en 2012 avec David Gilner ⁶⁶⁴. Évidemment... comme tout le monde je ne peux pas travailler gratuitement.

Le conservateur – [Un peu gêné] Je comprends tout à fait. Seulement cela me paraît compliqué. Voyez, ici, en France, ce sont des chercheurs qui font ce travail et ils sont déjà financés par leur Centre de recherche. Nous ne finançons personne qui effectuerait ce travail à titre individuel. De plus, nos catalogues sont soumis à des règles éditoriales très strictes, ils doivent tous prendre la même forme (...)

Benyâmîm – Est-ce que vous connaissez un chercheur suffisamment qualifié prévoyant de corriger bientôt le catalogue ?

Le conservateur – Non effectivement, je ne vois personne. Il faut bien que vous compreniez qu’en France, nous ne procédons pas comme aux États-Unis. Les financements ne sont pas non plus les mêmes.

Benny lui rétorque que la France n’est pas un pays pauvre et que ce serait dommage de laisser le catalogue en l’état. « J’ai découvert des manuscrits samaritains qui n’étaient même pas répertoriés » ajoute-t-il.

[Silence. Benny est visiblement agacé, le restaurateur semble chercher une solution].

Le conservateur – Il y a quelques années, le gouvernement coréen nous a demandé de leur rendre de très anciens manuscrits.

Benyâmîm – Ah oui, et vous ne l’avez pas fait j’imagine !

⁶⁶⁴ Voir l’ouvrage paru : Tsedâka, 2011, *The collection of Samaritan manuscripts in the Klau Library of the Hebrew Union College*, Cincinnati, Ohio [en hébreu et en anglais]. Cet ouvrage a été réalisé avec l’appui du directeur de la bibliothèque, David Gilner, pour promouvoir notamment l’implication d’une personnalité samaritaine dans sa réalisation.

Le conservateur – Bien sûr que si ! Quelques jours plus tard les manuscrits étaient dans un avion direction la Corée. C'est diplomatique tout ça (...) Vous comprenez bien que l'enjeu n'est pas le même concernant les manuscrits samaritains, nous ne pourrions pas vous les rendre. Mais je vais tout de même voir ce que nous pouvons faire.

Benyâmîm – Vous ne me devez rien. Je ne vais pas vous faire la même demande que les Coréens. C'est même l'inverse en fait. C'est préférable pour nous que les manuscrits restent dans votre bibliothèque. Ils sont bien plus en sécurité que dans notre communauté.

Le conservateur – Je ne vous dois rien mais c'est votre patrimoine que nous avons en notre possession (...) Il faudra que vous respectiez nos règles d'édition et je dois bien sûr en parler à mes supérieurs hiérarchiques, mais nous allons voir comment vous pourriez participer à la conception d'un nouveau catalogue⁶⁶⁵.

L'entrevue prit fin peu de temps après quelques salutations d'usage.

BNF Richelieu, juin 2017

Dans les propos de Benyâmîm Tsedâka, un élément fournit des indications sur les ambitions des leaders communautaires à l'égard de leurs manuscrits : leur rapatriement n'est, selon eux, pas souhaitable, et même, il y aurait tout intérêt à ce que ceux-ci demeurent éparpillés dans les bibliothèques du monde entier. Pour autant, les représentants samaritains sont activement impliqués dans la valorisation de leurs manuscrits et perçoivent ce patrimoine comme un levier leur permettant de diffuser et de promouvoir leur particularité historique, religieuse et politique. C'est la raison pour laquelle Benyâmîm employait devant moi l'expression « d'ambassadeurs morts ».

Si tous les Samaritains ne s'accordent pas sur cette stratégie⁶⁶⁶, une convergence a été trouvée par le biais des projets de numérisation des manuscrits, les rendant accessibles à tous et en particulier aux membres de la communauté. À l'origine du projet, c'est un étudiant en

⁶⁶⁵ Finalement, la publication d'un nouveau catalogue n'a pas pu être mise en œuvre par la BNF faute de moyens financiers suffisants, Benyâmîm envisage de faire paraître son travail par ses propres ressources. Par contre, lors de sa venue en juin-juillet 2019, il m'annonçait qu'un projet de numérisation des manuscrits de la bibliothèque française était en cours, financé par la Bibliothèque nationale israélienne, située à Jérusalem.

⁶⁶⁶ Jim Ridolfo note que certains Samaritains, à l'instar de Ya'qûb Kâhin, pensent qu'il serait préférable de rapatrier les manuscrits pour remplir la bibliothèque du mont Garizim (Ridolfo, 2015 : 7).

rhétorique et études digitales de l'Université du Michigan, Jim Ridolfo, qui, piqué de curiosité en constatant l'existence de manuscrits samaritains dans le catalogue de son université⁶⁶⁷, commence à faire des recherches sur l'histoire de leur acquisition. Alors membre du projet WIDE (*Writing, Information and Digital Experience*) qui se présente comme un centre de recherche et d'innovation dont le champ d'analyse porte sur les nouvelles technologies dans les sciences humaines numériques⁶⁶⁸, Ridolfo se met en tête de numériser les manuscrits samaritains de sa bibliothèque universitaire. En 2003, il parvient à contacter Benyâmîm Tsedâka pour lui demander son aval (puisqu'il s'agit de textes sacrés). La réponse de Benyâmîm ne se fait pas attendre : « We will be much honored with your blessed work. Go ahead with this and you have my pure blessings. The texts in your hands are very important and need a professional use. Displaying them before the public will be a *great contribution to the world's culture*⁶⁶⁹ » (*op.cit.* : XII).

Alors que Ridolfo se demandait si photographier des textes sacrés et les mettre en ligne sur internet ne risquait pas de les profaner, Benyâmîm justifiait l'opération par l'intérêt *culturel* qu'ils possédaient. C'est ainsi que les manuscrits samaritains furent intégrés au projet WIDE sous le nom « The Samaritan Archive 2.0 project », impliquant la participation des membres de la communauté samaritaine, en particulier Benyâmîm et le grand prêtre. À ce titre, les porteurs du projet se sont rendus à Holon et sur le mont Garizim pour interroger les Samaritains sur le rendu que devait prendre la numérisation, en récoltant leurs opinions sur le prototype et en observant la manière dont ils utilisent leurs textes sacrés. La finalité du projet s'adresse clairement aux Samaritains et aux spécialistes du sujet. Il vise aussi à se mettre en relation avec d'autres universités et bibliothèques afin de numériser d'autres manuscrits samaritains.

Dans un ouvrage consacré au projet (*Digital Samaritans*), Jim Ridolfo s'interroge sur les enjeux politiques et discursifs de la numérisation de ces manuscrits, qu'il identifie comme le déploiement d'une « diaspora textuelle » (« textual diaspora »). Il met en évidence la manière dont celle-ci est utilisée stratégiquement par les représentants communautaires : elle leur fournit des arguments légitimant leur inscription territoriale et contribue à promouvoir une forme de singularité religieuse et culturelle. Les projets de numérisation témoignent,

⁶⁶⁷ La collection Chamberlain Warren de l'Université du Michigan qui a été acquise par E. K. Warren au début du XX^e siècle. Ridolfo raconte que les manuscrits, faute d'être expertisés par des philologues, furent installés dans des boîtes en carton dans une zone de stockage située sous les gradins du stade de football et furent redécouverts en 1968 (*op.cit.* : 121).

⁶⁶⁸ <http://wide.cal.msu.edu/about/>

⁶⁶⁹ Je souligne en italique.

pense-t-il, de la « manière sophistiquée avec laquelle les Samaritains réfléchissent, s'engagent et utilisent leur diaspora textuelle pour les aider à atteindre une plus grande souveraineté culturelle et une reconnaissance en tant que communauté patrimoniale » (*op.cit.* : 9). En effet, le support numérique est un moyen pour les manuscrits de circuler, et donc d'être partagés, référencés, étudiés, cités... Selon ce chercheur, il permettrait par conséquent à la communauté samaritaine « d'élaborer des arguments plus respectés/authentiques/légitimes aux yeux de leurs voisins israéliens et palestiniens et du monde extérieur » (*op.cit.* : 12).

À partir d'entretiens menés avec neuf membres de la communauté (tous des hommes choisis par Benyâmîm), il montre leur volonté de faire rayonner la singularité culturelle et religieuse samaritaine au-delà de l'espace israélo-palestinien, et ce, à travers l'utilisation des manuscrits par les chercheurs. « Il est important pour le monde d'en savoir plus sur les Samaritains et l'accès au patrimoine culturel samaritain est un outil rhétorique important pour les aider à atteindre cet objectif » (*op.cit.* : 59).

Si les Samaritains voient des avantages à confier leurs manuscrits à des étrangers, c'est qu'ils reconnaissent de plus grandes compétences en matière de protection et de restauration, mais surtout parce qu'ils sont les instruments d'une visibilité accrue. À plusieurs reprises, mes interlocuteurs samaritains me faisaient part de leur désarroi face à ce qu'ils perçoivent comme la méconnaissance du monde à leur égard. « *Lorsqu'on parle des Samaritains ailleurs qu'ici, en Europe et aux États-Unis par exemple, les gens pensent au bon Samaritain. Ils croient qu'il s'agit juste d'un personnage dans la Bible. Ils ne savent pas que l'on existe ou alors ils pensent que l'on n'existe plus* ».

Selon les Samaritains interrogés par Jim Ridolfo, cette meilleure connaissance des spécificités samaritaines aurait un impact sur leur quotidien dans la société israélienne, et plus particulièrement palestinienne, où ils ont le sentiment d'être mal perçus hors des frontières de Naplouse. Ainsi pour Ghayth Kâhin, la numérisation des manuscrits et leur accessibilité au monde entier favoriseront la prise de conscience de « l'importance de la communauté, de sa tradition et de sa culture ». La numérisation pourra « en dire plus sur nos vies, les faire connaître plus clairement aux gens, Israéliens ou Palestiniens, faire comprendre que nous sommes un peuple vivant avec une langue, une origine et que nous sommes [ici] depuis les temps anciens jusqu'à maintenant »⁶⁷⁰ (Ridolfo, *op.cit.* : 61).

Outre cette vocation à circuler, la redécouverte des manuscrits rend compte des variantes historiographiques et liturgiques, jusque-là inconnues par les Samaritains eux-

⁶⁷⁰ Je traduis de l'anglais les références précédemment citées.

mêmes. Ils fournissent de nombreuses informations sur l'histoire de la communauté et sa situation à diverses époques⁶⁷¹ et apportent de nouvelles connaissances sur les pratiques rituelles et leur signification. Malgré leur intérêt liturgique, c'est davantage l'histoire de la dispersion de ces manuscrits que je présenterai ici.

2.3. La dissémination du patrimoine liturgique (XIX^e siècle-début XX^e)

J'ai montré précédemment que des correspondances avaient été mises en place entre des savants européens et la communauté samaritaine dès le XVI^e siècle dans le contexte de la Réforme⁶⁷². L'objectif était d'obtenir des informations sur le culte samaritain, mais surtout d'acquérir des manuscrits liturgiques, en particulier le rouleau d'Abisha. Le premier échange de lettres a lieu, sous la forme de questionnaires, entre Joseph Scaliger (1540-1606) et le grand prêtre (qualifié de [h] *Shemesh ha-shêm ha-gâdôl*, « le serviteur du grand nom ») 'Ab Zehouta ben Yossef Harmathi de Gaza. Scaliger n'eut jamais connaissance des réponses puisque les lettres des Samaritains n'arrivèrent qu'après sa mort en 1589 (Delcor, 1988).

Au XVII^e siècle, l'ecclésiastique et orientaliste anglais, Robert Huntington a lui aussi mis en place une relation épistolaire avec des *kohânîm*-s. Toutes les lettres montrent que les prêtres samaritains étaient alors réticents à l'idée de vendre leurs manuscrits, ou parfois en refusaient catégoriquement l'idée, la qualifiant de [a] *harâm* (Ridolfo, *op.cit.* : 32). De même, offrir le livre sacré à une personne non-circoncise ou impure leur semblait inconcevable (Delcor, *op.cit.*). Pour se procurer des manuscrits, Huntington usa donc d'un stratagème particulièrement malhonnête. À l'occasion d'un voyage en Terre sainte en 1671, il se présenta à eux comme étant lui-même samaritain, issu d'une diaspora établie en Angleterre depuis plusieurs siècles. Cette annonce provoqua l'émoi dans la communauté (Sacy de, 1812 : 17)⁶⁷³. Un manuscrit du Pentateuque lui fut aussitôt remis... Dans le même temps, le grand prêtre lui donna une lettre qu'il devait transmettre aux soi-disant Samaritains d'Angleterre. C'est le début d'une relation épistolaire entre les Samaritains de Gaza et de Naplouse et les membres d'une communauté imaginaire, résidant en Europe. Dans ces lettres, pour la plupart collectées et publiées par Silvestre de Sacy (*ibid.*), les Samaritains conjurent à leurs faux coreligionnaires de leur envoyer leur version du Pentateuque, ainsi que des hommes (*ibid.* :

⁶⁷¹ Notamment à travers les *tashkil*-s ([h] « acrostiches ») qui racontent la vie du scribe.

⁶⁷² Supra, partie II, chapitre 2.

⁶⁷³ Huntington lut même une page écrite en hébreu samaritain pour le leur prouver.

180). De plus, ils les implorent de fournir des détails sur la ville où ils résident, leur roi, leurs rites et la raison de leur éloignement de la Terre sainte. « Instruisez-nous quelle a été la cause pour laquelle vous vous êtes transportés dans ce pays-là ; en quelle année cela est arrivé ; sous quel roi (...), quel était alors le grand prêtre, à quel endroit et de quelle ville vous vous êtes embarqués sur la mer » (*ibid.* : 210). Ils s'étonnent que les Samaritains « du pays des Francs » ne viennent pas en pèlerinage à Garizim comme indiqué par le Seigneur dans le livre saint et leur demandent de venir (*ibid.* : 209). Le grand prêtre rédigea par la suite plusieurs lettres dans lesquelles il se plaint de ne pas recevoir de réponse à ses requêtes ou, à l'inverse, témoigne sa joie en raison de la réception des courriers des *Samaritains européens*, dont la lecture était faite « devant toute l'assemblée ». Toutefois, il n'était pas complètement dupe de la supercherie. Malgré l'insistance de Huntington, il refusa de lui envoyer d'autres manuscrits, à moins que les *Samaritains d'Europe* ne fournissent des preuves de leur existence – et notamment, un exemplaire de leur Pentateuque en échange (*ibid.* : 149-157). Enfin, les dernières lettres montrent que les Samaritains commençaient à douter de l'identité samaritaine de son interlocuteur.

Par la suite, d'autres savants – parmi les plus connus : Thomas Marshall⁶⁷⁴, Job Ludolph⁶⁷⁵ – utilisèrent le même procédé pour acquérir des textes anciens et des objets liturgiques pour des sommes dérisoires. Si bien que les Samaritains demeuraient persuadés de l'existence de foyers diasporiques en Europe (en France, en Allemagne, en Inde et en Russie) jusqu'à la fin du XIX^e siècle⁶⁷⁶. Par exemple, dans les années 1810, le grand prêtre Salâma ibn Ghazâl ibn Yitshâk ibn Sedaka⁶⁷⁷ (1784-1855) déclare à Silvestre de Sacy détenir un Pentateuque provenant de la ville d'*Ashkenaze* (ou *Schenkénaz*) et dans le pays de *Djenaouz* dans le Royaume des Francs où habiteraient, en grand nombre, leurs « frères samaritains »⁶⁷⁸. Il arrive même qu'un mystérieux correspondant, en vue de se procurer l'étui qui renferme le Pentateuque, usurpe l'identité de Silvestre de Sacy (appelé Ibrâhîm Abû 'Issi par les

⁶⁷⁴ Recteur du collège d'Oxford du XVII^e siècle.

⁶⁷⁵ Orientaliste et philologue allemand du XVII^e siècle, il est le fondateur des études éthiopiennes en Europe.

⁶⁷⁶ Le département des manuscrits de la BNF compte de nombreuses lettres rédigées par des Samaritains et adressées aux « Samaritains d'Angleterre » (ff 94 sqq. ; ff 93-105), à la « communauté samaritaine d'Oxford » (ff 68v-69v) à la « communauté samaritaine de Paris » (ff 124-126).

⁶⁷⁷ En hébreu, [h] Shelmah ben Tabia ben Yitshâk ben Avraham ben Tsedâka. Il se présente comme Salâma Kâhin bi-Nablûs (sa correspondance débute à partir de 1808). Ce grand prêtre a déjà été évoqué à plusieurs reprises dans les chapitres précédents notamment au sujet de ses relations avec les familles notables de Naplouse et ses pouvoirs de divination (Cf. partie I, chapitre 3)

⁶⁷⁸ De Sacy pense que des savants allemands ont usé du même stratagème que Huntington ou alors qu'il y ait eu une confusion entre Samaritains et Karaïtes de Pologne ou de Moscovie. Il est par contre avéré que des Français ont cherché, de la même manière, à tromper les Samaritains.

Samaritains) et leur envoi des lettres présentant un récit ubuesque selon lequel il existerait des Samaritains en France mais que ceux-ci auraient oublié les traditions car leurs parents auraient été enlevés durant la révolution française (*op.cit.* : 149). Ces mensonges seront enfin révélés aux Samaritains par l'abbé Grégoire, dans une lettre rédigée en hébreu samaritain par Silvestre de Sacy au début du XIX^e siècle, annonce à laquelle le grand prêtre samaritain refusera de croire.

Cependant, cette escroquerie permit aux savants d'acquérir une quarantaine de manuscrits seulement (Ridolfo, *op.cit.* : 128). Ce chiffre est donc peu élevé comparé aux 4000 manuscrits samaritains aujourd'hui dispersés dans le monde entier. Que s'est-il donc passé en l'espace d'une décennie pour que disparaisse hors de la communauté la quasi-totalité de son patrimoine liturgique ? Il semble qu'il faille à nouveau se pencher sur la période allant du milieu du XIX^e siècle au début du XX^e siècle où concordent tourisme en Terre sainte et appauvrissement des Samaritains, pour que se dévoile sous nos yeux l'histoire d'un véritable commerce des manuscrits.

2.3.1. La commercialisation intensive des objets sacrés

Plusieurs étapes ont conduit à la commercialisation intensive des manuscrits : jusqu'au début du XIX^e siècle, les Samaritains refusent de vendre leurs manuscrits ou proposent un échange contre d'autres textes (comme dans le cas des lettres adressées aux faux Samaritains d'Europe). Voyant l'intérêt des voyageurs – et leur nombre augmenter – les prêtres monnaient le fait de pouvoir contempler le texte saint, avant de mettre en vente des photographies de la Torah. Ce n'est que progressivement, à partir des années 1850, qu'ils vont commencer à vendre leurs artefacts. Des collectionneurs et érudits (venant principalement d'Angleterre, France, Russie, États-Unis) et ayant souvent un lien avec le mouvement sioniste naissant, s'intéressent au patrimoine religieux de la communauté. Ils leur achètent de nombreux manuscrits (Torah-s, textes exégétiques, contrats de mariage) et des objets cultuels comme des *tallit*-s, des amulettes et des talismans. Il faut se rendre compte que les voyageurs étaient souvent très insistants pour faire céder les prêtres, usant de stratagèmes variés (promesses, menaces, mensonges, etc.).

En 1864, le collectionneur karaïte Abraham Firkovitch parvint à acheter 1341 manuscrits dans des conditions obscures. Il rassemble ainsi la plus grande collection de textes samaritains hors des frontières de la communauté (ils sont entreposés aujourd'hui à la

bibliothèque de l'Université de Saint Pétersbourg). Après lui, d'autres collectionneurs (Moses Gaster, James Purvis, David Solomon Sassoon⁶⁷⁹, David Yalin ainsi Ytzhak Ben-Zvi⁶⁸⁰), mais aussi de simples touristes achètent ces objets sacrés, persuadés de l'extinction imminente des Samaritains. Certains d'entre eux les revendaient ensuite à des musées ou à des bibliothèques nationales, d'autres les ont conservés dans leur bibliothèque personnelle ; si bien que le nombre de manuscrits éparpillés à travers le monde est incalculable.

C'est ainsi qu'un véritable marché se produit à cette époque. À tel point que la vente de manuscrits devint rapidement la source de revenu principale du clan Kâhin. À la demande des collectionneurs, les prêtres étaient aussi chargés de retranscrire les textes de l'hébreu samaritain à l'hébreu moderne, langue qu'ils maîtrisaient puisqu'une école qui leur dispensait des cours en hébreu avait été ouverte en 1913, à Naplouse (Cf. supra, p. 177).

Les Samaritains retranscrivent donc la quasi-totalité de leurs textes saints et lorsqu'il n'en reste presque plus à leur disposition, ils en inventent de nouveaux. Si bien qu'aujourd'hui, il est devenu difficile de dater les textes et de dissocier les originaux de ceux qui ont été créés dans un but lucratif. Les Samaritains – les prêtres en particulier – vont donc effectuer un travail de relecture, de retranscription et même parfois de traduction de leur textes liturgiques. Mais ils vont aussi reconstituer un patrimoine culturel, dont ils seront presque intégralement dépouillés par la suite, si bien qu'il ne restera à Naplouse que quelques Torah parmi les plus anciennes. L'exploitation durant le mois de novembre 2012 de la collection Moses Gaster située à la bibliothèque John Rylands (Université de Manchester), notamment de la correspondance qu'il a eue avec des membres de la communauté de 1906 à 1936, permet de mettre en lumière les rouages de ce commerce de manuscrits.

La correspondance entre Moses Gaster et les prêtres samaritains

Moses Gaster (1856-1939) était un rabbin et un intellectuel d'origine roumaine. Après avoir été expulsé de Roumanie, il émigre en Angleterre où, dans un premier temps, il donne des cours de littérature slave à l'Université d'Oxford. Il est nommé *Hakham* (« sage », « chef

⁶⁷⁹ David Solomon Sassoon, petit-fils de David Sassoon, juif de Bagdad émigré en Inde, collectionnait les manuscrits de différentes communautés juives à travers le monde (Inde, Égypte, Italie, Maroc, Algérie, Yemen, etc).

⁶⁸⁰ Ben-Zvi prend effectivement part à l'achat d'un grand nombre de manuscrits par l'intermédiaire du grand prêtre Ya'qûb ben Shafiq (Shehadeh, 2007 : 365) ; ceux-ci se trouvent aujourd'hui dans les Archives nationales de l'État israélien et à l'Institut Yad Ben-Zvi.

des rabbins ») de la communauté juive espagnole et portugaise de Londres et officie dans une synagogue. Il devient également un leader actif du mouvement sioniste anglais. À tel point que la première version de la Déclaration de Balfour (1917) a été rédigée à son domicile, en présence de Chaim Weizmann, Nahum Sokolow, le baron Rothschild, Mark Sykes, Herbert Samuel. En tant qu'érudit, Moses Gaster s'intéressa aux communautés juives d'Orient, dont il s'employa à collecter de très nombreux manuscrits ou objets de culte. Il voua ses recherches au samaritanisme à partir de 1900 et s'y consacra jusqu'à sa mort, devenant le plus grand spécialiste de la littérature samaritaine de cette époque. Il se rendit à de nombreuses reprises dans la ville de Naplouse et séjourna dans le quartier samaritain. Ces voyages lui permirent de collecter là encore un certain nombre de manuscrits et autres objets culturels. À son retour à Londres, il entretenait une correspondance avec les Samaritains, particulièrement les prêtres, qui lui envoyèrent, moyennant quelques pounds, un grand nombre de manuscrits anciens et récents, ainsi que des amulettes, des photographies, des *ketubbôt* (« contrats de mariages »), des textes de loi, etc⁶⁸¹.

Au début de la seconde guerre mondiale, la collection de Moses Gaster, comprenant les documents samaritains et ceux d'autres communautés, a été déplacée dans une cave située à Londres afin de les protéger. Mais l'eau utilisée en vue d'éteindre les incendies dans la ville s'est déversée dans cette cave et a causé la perte d'une partie des manuscrits (la plupart avaient préalablement été traduits en hébreu). En 1954, la collection a été rachetée par la bibliothèque John Rylands de Manchester. Elle est toutefois restée peu étudiée et un certain nombre de documents ne sont toujours pas catalogués. Outre la qualité patrimoniale de la collection Gaster dans son ensemble⁶⁸², sa correspondance, composée d'environ 600 lettres datées de 1906 à 1936 donne un éclairage sur la situation économique, politique et sociale de la communauté par la voix même de quelques-uns de ses membres. Avant d'en explorer le contenu, le chapitre qui suit sera consacré à ses protagonistes.

⁶⁸¹ « Moses Gaster Projects », *The center for jewish studies*. (<http://www.manchesterjewishstudies.org/moses-gaster-project/>) et « Moses Gaster », Wikipédia (https://en.wikipedia.org/wiki/Moses_Gaster; page consultée le 10 avril 2017).

⁶⁸² Je renvoie aux annexes pour une description détaillée de la collection.

2.3.2. Le commerce des manuscrits, une entreprise familiale ?

Dans les lettres, les relations de parenté entre les différents interlocuteurs samaritains sont omniprésentes. Le clan Kâhin est très largement représenté, pour des raisons évidentes puisque ce sont principalement les prêtres qui sont en possession de manuscrits liturgiques et se les transmettent de père en fils. Deux cousins sont particulièrement impliqués dans la vente des manuscrits, Pinhâs ibn Yitshâk et Ya‘qûb ibn Hârûn. Ils ont tous deux été éduqués par leur oncle paternel ‘Amrâm (grand prêtre de 1855 à 1874) en raison de la mort de leurs pères respectifs – comme c’est l’usage dans le samaritanisme – chacun l’année de leur naissance⁶⁸³. Déjà en contact avec des savants occidentaux, Ya‘qûb, Pinhâs et leur cousin patrilinéaire (aussi frère « adoptif » du coup) Yitshâk, rencontrent Moses Gaster à Naplouse vers 1900 et c’est à ce moment qu’ils commencent à lui vendre manuscrits et autres artefacts culturels. Leurs fils respectifs – ‘Amrâm, Sadîka, Tawfik, Ibrâhîm, Abîsha, Razzâl, Schefîq⁶⁸⁴, Ab-Hasda – poursuivront à leur tour cette « entreprise familiale »⁶⁸⁵.

Ils se procurent les manuscrits chez d’autres Samaritains, particulièrement chez un dénommé Sa’d ibn Ibrâhîm Mufarrij, dont le père, Ab-Sakwa est reconnu comme étant un grand scribe qui a recopié de nombreux manuscrits anciens. Cependant, Sa’d est opposé à cette vente systématique et les deux cousins, Abîsha et Ab-Hasda racontent dans leurs lettres qu’ils doivent lui mentir sur la valeur des textes en sa possession afin qu’il accepte de les livrer. Des lettres montrent aussi que certains prêtres vont jusqu’à dépouiller les maisons de leurs coreligionnaires de leurs manuscrits (notamment lors de décès)⁶⁸⁶.

En plus de dévoiler les conflits sur la question même de la vente de manuscrits, la correspondance révèle les jeux d’alliances et de compétition qui se créent entre les différents

⁶⁸³ Yitshâk est assassiné en 1841 alors qu’il était invité à un mariage musulman, par un homme qu’on dit « fou ». Son frère Harûn meurt une année avant lui, en 1840. Bien qu’ils aient été élevés par leur oncle, Pinhas et Ya‘qûb conservent le nom de leurs pères biologiques. On aurait pu penser que ces derniers seraient considérés comme les enfants adoptifs de ‘Amrâm. Pourtant, lorsqu’ils font référence à lui, ils en parlent comme de leur oncle. Par ailleurs, Pinhas épouse la fille de ‘Amrâm, et s’il avait été considéré comme son fils adoptif, cette alliance aurait été considérée comme incestueuse. Par contre, ils sont tous les deux prioritaires vis-à-vis d’un mariage avec les filles de ‘Amrâm (les informations précitées proviennent des archives de Ratsôn Tsedâka, 1989 [hébreu]). Ya‘qûb sera grand prêtre de 1874 à 1916 ; il s’agit de la même personne déjà évoquée dans les chapitres précédents, notamment Partie III.

⁶⁸⁴ L’investissement de Schefîq est de courte durée puisqu’il décède prématurément d’une longue maladie en 1908.

⁶⁸⁵ Sur les onze prêtres samaritains les plus actifs dans la vente de manuscrits, cinq d’entre eux seront officiés grands prêtres au cours de leur vie.

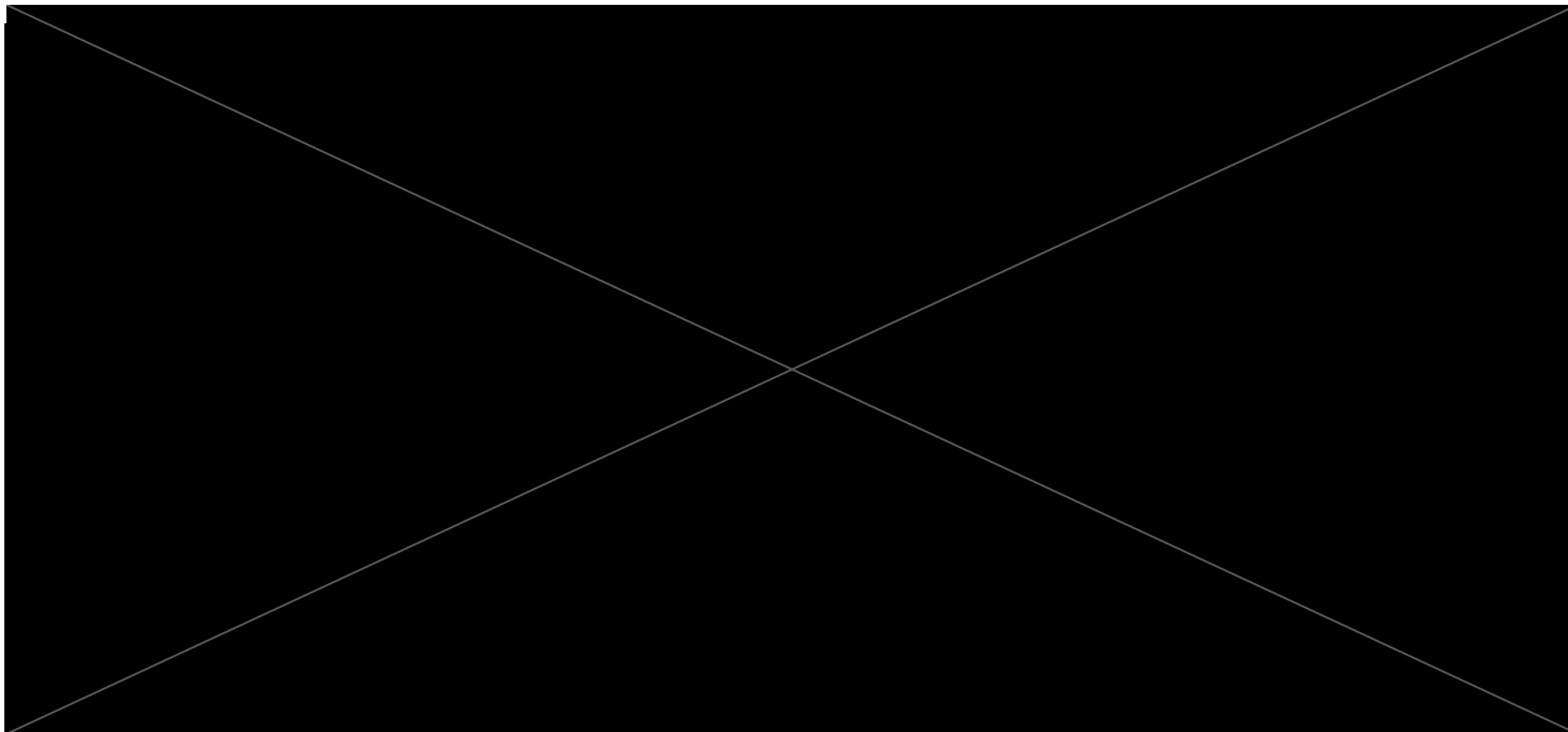
⁶⁸⁶ Par exemple, à la mort d’Ab-Sakwa, le grand prêtre Ya‘qûb retrouve une version du Livre de Josué dans sa maison, qu’il revend à Gaster en lui demandant de garder le secret.

lignages du clan Kâhin. D'un côté Yitshâk et son fils 'Amrâm sont en confrontation avec Ya'qûb, son fils Ab-Hasda et son neveu patrilinéaire, Abîsha. Mais ces associations s'avèrent mouvantes puisqu'à d'autres moments, Ya'qûb et Ab-Hasda font front contre Abîsha et son frère, Ibrâhîm. Ils s'accusent les uns les autres de trahir Gaster en vendant des artefacts à d'autres collectionneurs (comme David Yalin) ou encore de vendre trop de manuscrits à un prix trop bas (c'est notamment le cas d'Abîsha qui s'attire les foudres de ses coreligionnaires qui l'accusent de dilapider le patrimoine pour des sommes dérisoires). Un autre motif de discorde concerne la confection de manuscrits falsifiés, réalisés spécialement pour les touristes et les collectionneurs⁶⁸⁷. Cette pratique est effectivement confirmée par les philologues. Ainsi, Gaster se plaint dans plusieurs lettres d'avoir identifié un « faux » manuscrit⁶⁸⁸. D'autres sources confirment ces allégations : un article édité par le *PEF* datant de 1904 analyse un manuscrit samaritain qui serait « an attraction to possible buyers among tourists »⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ Cette pratique qui tend à réaliser de faux manuscrits concernerait une part importante de la collection Moses Gaster, si bien que leurs datations sont mises en doute.

⁶⁸⁸ Par exemple, la lettre B61 (1908) dans laquelle le prêtre Ya'qûb confirme à Moses Gaster la rédaction du livre de Josué tronqué, basé sur des passages du livre juif et du *Sepher ha-Yamîm*, par Ab Sakwa b. Sa'd. Ya'qûb explique que fou de rage, il jeta le livre au visage d'Ab Sakwa.

⁶⁸⁹ Cowley, 1904 : 72, cité par Ridolfo, *op.cit.* : 40.



- Clan Kâhin
 - Autre clan
 - ▲ Grand prêtre
1. Salâma (Shelmah) (né en 1784) : 1798-1855
 2. 'Amrâm (né en 1809) : 1855-1874
 3. Ya'qûb (né en 1840) : 1874-1916
 4. Ishâk (né en 1855) : 1916-1932
 5. Tawfîk (Maslîh) (né en 1869) : 1932-1943
 6. Abisha' (né en 1881) : 1943-1961
 7. 'Amrâm (né en 1889) : 1961-1980

Les personnes impliquées dans le commerce des manuscrits ont leur nom en vert

Figure 63. Le lignage Kâhin de 1784 jusqu'au milieu du xx^e siècle et ses membres impliqués dans le commerce des manuscrits (F. Urien-Lefranc)

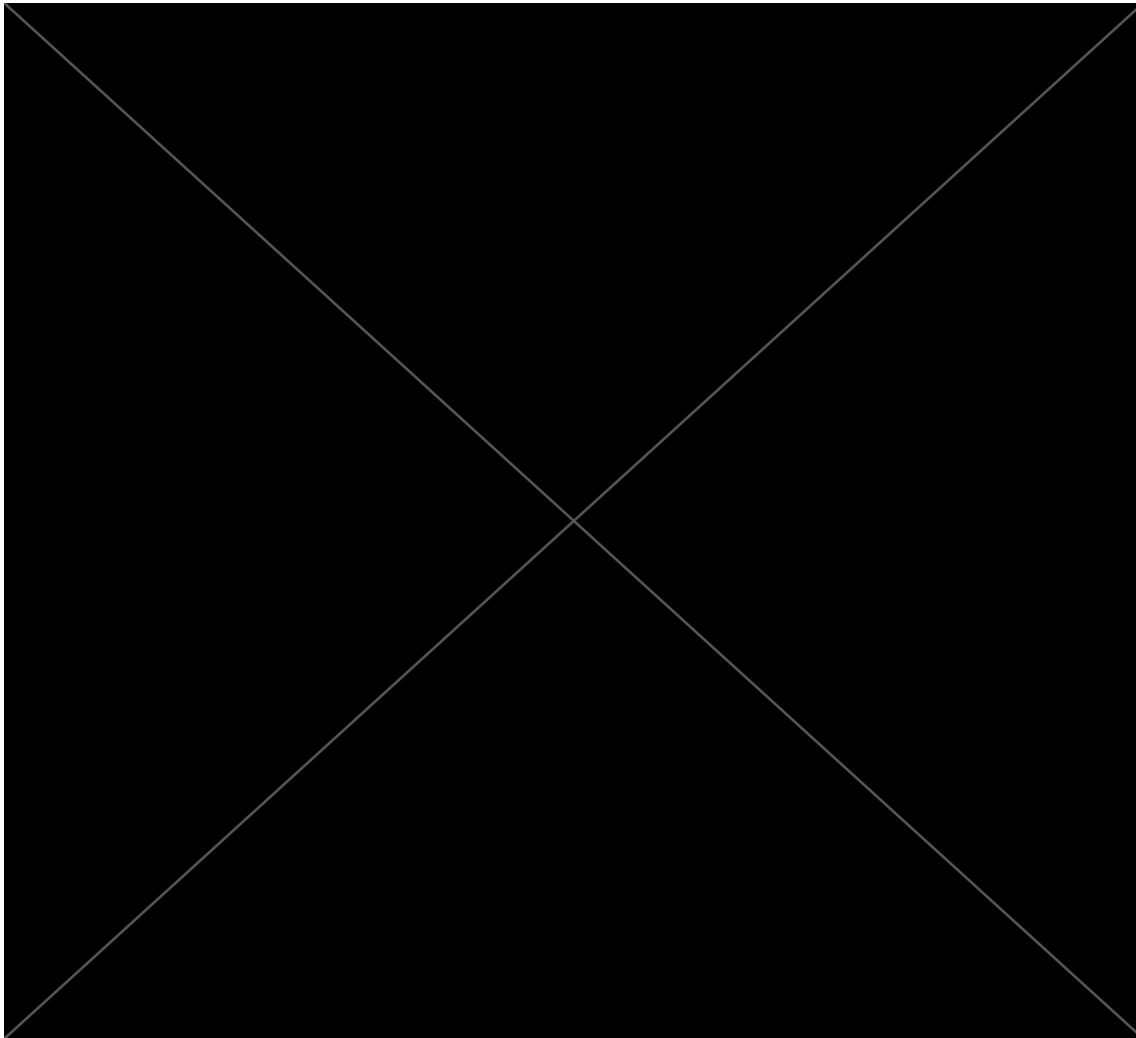


Figure 64. Photographie d'Abîsha ([a] Naji) ben Pinhâs

(source : auteur inconnu, photographie récoltée dans le fonds Moses Gaster, bibliothèque John Rylands, Manchester)

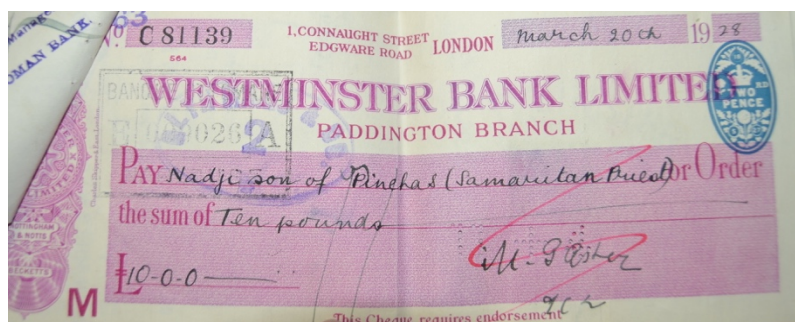


Figure 65. Exemple de chèque envoyé par Gaster à Abîsha
(Fonds Gaster, Bibliothèque John Rylands, Manchester)

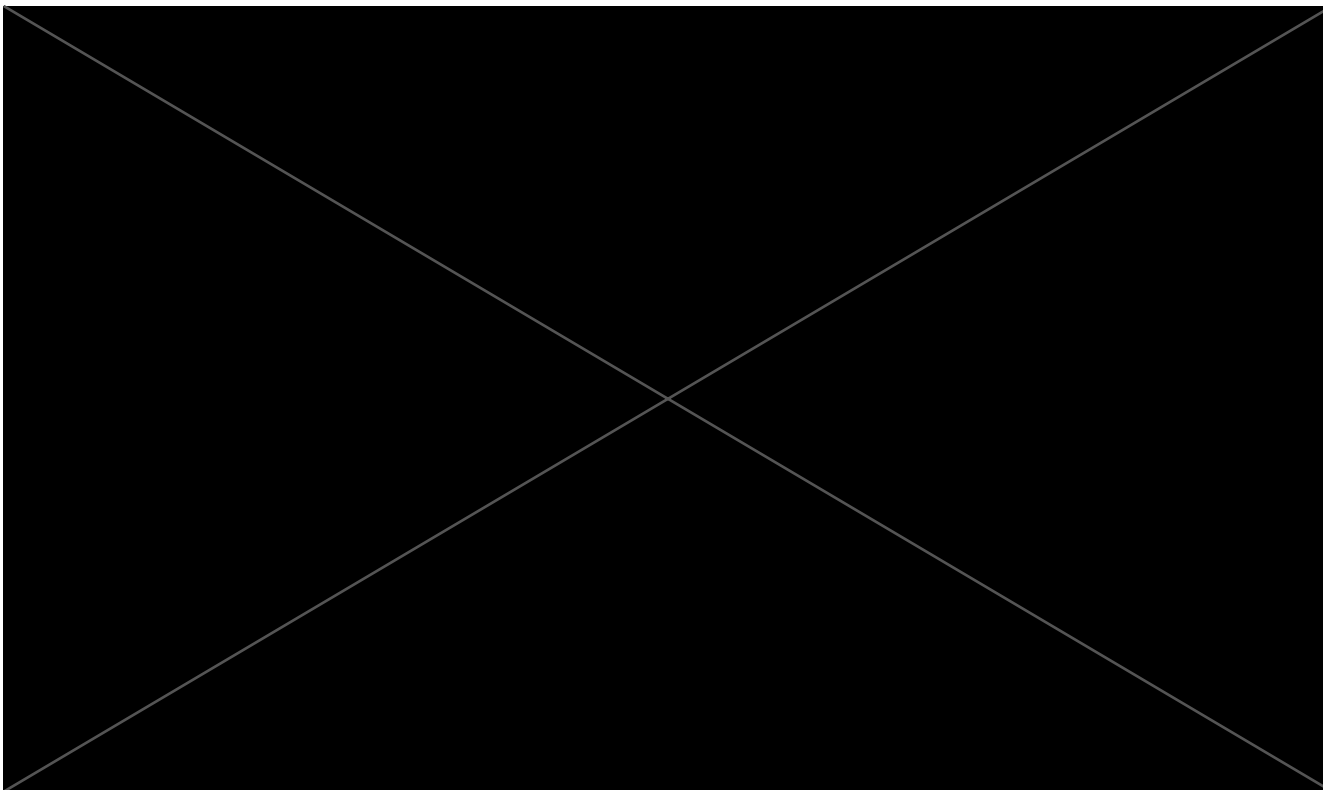


Figure 66. Les frères Kâhin, vers 1934.

Au premier plan, de gauche à droite : les trois frères Ibrâhîm, Abîsha, Razzâl ben Pinhâs avec la petite fille d'Abîsha, Ezzieh (née en 1925), et Ab-Hasda (à droite). Abîsha tient probablement une ketubbah (un contrat de mariage) dans ses mains (source : Ebay.com)

Lorsque Yitshâk se fit passer pour le grand prêtre

La copie d'une lettre adressée à l'Alliance Israélite de Paris par Mr. Benvéniste, le directeur de l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem relate une intrigante affaire : en 1902, Yitshâk ben 'Amrâm, prêtre de la communauté et cousin du grand prêtre Ya'qûb, se rend à Paris où il vend des manuscrits, se faisant passer pour le grand prêtre lui-même.

« Le grand prêtre de Sichem me déclare qu'Isaac Cohen, celui qui a été rendre visite à l'alliance n'est nullement le véritable grand prêtre, qu'il usurpe ce titre qui n'appartient qu'à lui seul, son neveu (sic !)⁶⁹⁰ se rend à Paris et dans diverses autres villes de l'Europe avec le titre de grand prêtre des Samaritains, il ramasse peut-être de l'argent qui servira pour ses dépenses personnelles et dont pas un sou ne reviendra aux pauvres Samaritains, qui souffrent de la misère et qui seraient heureux de recevoir quelques modestes secours des personnes

⁶⁹⁰ Le directeur de l'École commet ici une erreur puisqu'Yitshâk n'est pas le neveu de Ya'qûb mais en réalité son cousin patrilinéaire.

généreuses et compatissantes qui témoignent quelque'intérêt à leur sort. Isaac Cohen est un candidat au siège pontifical mais il ne pourra remplir cette haute fonction qui le rendra le chef de la communauté samaritaine que le jour où le sacrificateur actuel, Jacob Aaron ou Cohen sera décédé, jusque-là ce n'est qu'un menteur et faussaire et ce dernier est décidé à le poursuivre partout et à faire connaître la vérité sur les agissements malhonnêtes de son neveu (sic !) auprès de tous les chefs religieux de l'Europe »⁶⁹¹

Ce serait le grand prêtre Ya'qûb lui-même qui aurait révélé le subterfuge dans une lettre adressée à l'École biblique et archéologique de Jérusalem dans laquelle il demande qu'aucune somme d'argent ne soit versée à Yitshâk. Une autre fois encore, Ya'qûb se plaint qu' Yitshâk ait publié son portrait dans un journal américain, mais que c'est le nom de Ya'qûb qui est cité.

Malgré leur caractère anecdotique, ces événements illustrent singulièrement les rivalités entre les prêtres samaritains dont le commerce des manuscrits apparaît comme l'un des motifs de fond. À ce titre, une lettre de Ya'qûb adressée à Gaster exprime la manière dont les collectionneurs européens étaient rendus en partie responsables de ces troubles : « *Je dois vous informer qu'Yitshâk me hait beaucoup et depuis longtemps : c'est pour cette raison que je suis encore vivant jusqu'aujourd'hui et qu'il n'est pas en possession de la grande prêtrise à ma place, et qu'il ne puisse pas me remplacer pour vendre, acheter et faire tout ce qu'il veut avec les livres de la synagogue. Vous avez amplifié cette haine depuis le jour où je vous ai rencontré et qu'il a vu que vous m'écriviez* »⁶⁹². Ces témoignages montrent par ailleurs que les prêtres n'hésitaient pas à se déplacer vers l'Europe pour vendre des objets sacrés.

⁶⁹¹ Lettre de Mr Benvéniste adressée à l'Alliance Israélite de Paris (1902), que j'ai recueillie dans le scrapbook de Moses Gaster, bibliothèque John Rylands, Manchester.

⁶⁹² Lettre F88, Correspondance, fonds Moses Gaster, bibliothèque John Rylands, Manchester.

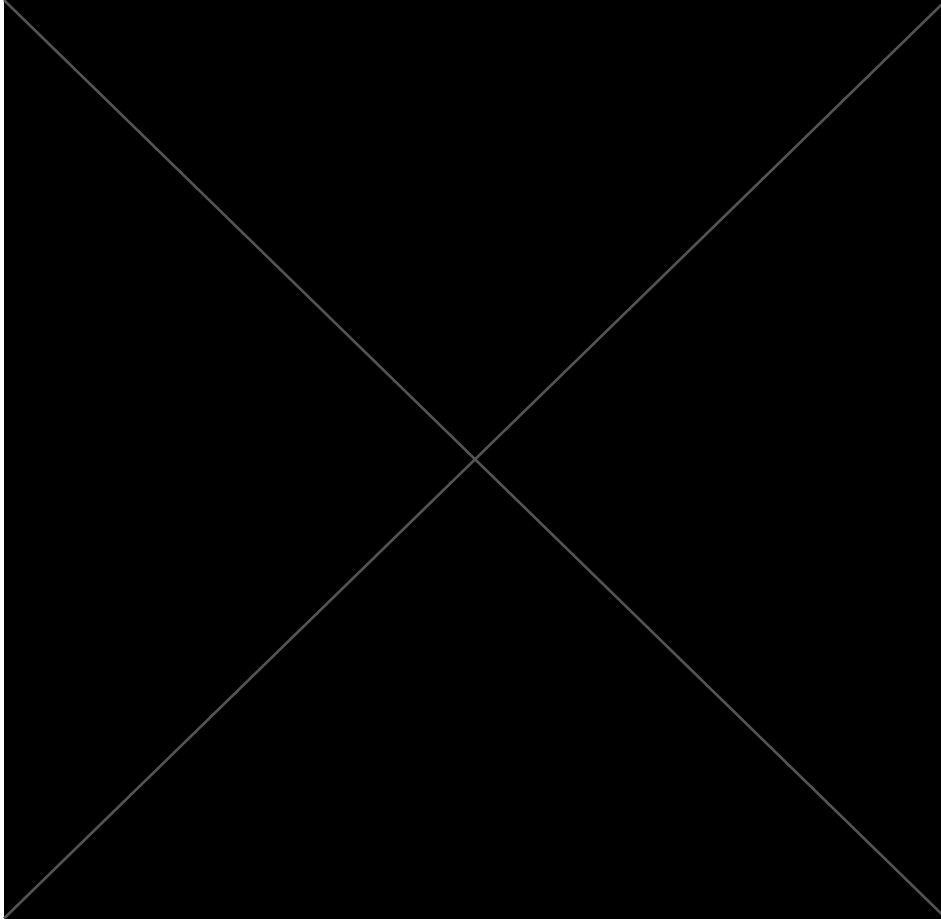


Figure 67. Photographie d'Yitshâk ben 'Amrâm
(source : auteur inconnu, fonds Gaster, bibliothèque John Rylands, Manchester)



Figure 68. Carte de visite de Shafik Kâhin. « *The son of the Samaritan High Priest* » distribuée lors de son voyage en Europe au début du XX^e siècle (fonds Moses Gaster, bibliothèque John Rylands, Manchester)

2.3.3. Mobilités vers l'Europe

Yitshâk n'est pas le seul samaritain à voyager en Angleterre. Au début du XX^e siècle, d'autres se rendent en Europe à plusieurs reprises⁶⁹³ – mais aussi en Égypte – pour y vendre des manuscrits et y trouver soutien politique et économique.

En 1906, une délégation composée d'Yitshâk, Ab-Hasda, 'Amrâm et Abisha séjourne quatre mois en Angleterre, chez Moses Gaster. L'objectif principal étant de parvenir à vendre un Pentateuque qu'ils datent d'environ 700 ans, une copie de l'original, précieusement conservé à Naplouse. Des manifestations en leur soutien (expositions, ventes aux enchères d'objets sacrés) seront organisées avec l'aide des consulats (français et britannique) et de sociétés philanthropiques. Un article de *La tribune* daté de 1906 et intitulé « Samaritans in London » reproduit à cette occasion une interview du prêtre Yitshâk :

« C'est dans la maison de M. Gaster que je vis hier le prêtre Isaac et deux de ses compagnons et qu'ils me racontèrent leur triste histoire. Ils étaient vêtus de leur costume local avec robe et turban, et formaient un groupe romanesque alors qu'ils étaient assis dans le salon. Le prêtre Isaac est un personnage impressionnant, avec une abondante barbe brune, des yeux noirs brillants et un teint olive foncé. Il ne put résister à l'envie d'enlever ses chaussures, à l'orientale, un exemple immédiatement suivi par ses amis. Parlant en hébreu, il me raconta l'objet de sa mission et me dit que dès qu'il pourrait l'accomplir, il retournerait dans son pays natal. Il ne pouvait que très peu supporter le climat froid de ce pays, et il était déjà gravement affecté par le brouillard et la pluie (...) Mais ce dont les Samaritains ont le plus hâte de se débarrasser, c'est d'un rouleau millénaire de leur Bible, avec une histoire manuscrite de leur communauté, également en samaritain, vieille de 700 ans (...) Le rouleau a été proposé au British Museum, mais l'administration plaida qu'elle était trop pauvre pour payer 5000 livres, le prix exigé. Les Rothschild et les Sassoon ont également été approchés, mais sans succès jusqu'à présent. Je demandai au prêtre Isaac de me donner un message pour le monde anglais, après quoi il écrit le message

⁶⁹³ Déjà, en 1854, 'Amrâm ben Salâma (1809-1874) voyage en Angleterre (avec l'aide de Rogers et à la demande du grand prêtre) pour récolter des fonds afin d'aider financièrement la communauté. Ce fut également le cas de Ya'qûb El-Shalabî en France et en Angleterre. Ya'qûb Kâhin s'est aussi rendu à Londres avec son fils Shafik au début XX^e siècle.

suivant en samaritain (...) Le Dr Gaster m'en a aimablement donné la traduction suivante : "Nous sommes venus à Londres pour demander à nos frères, les Israélites et aux autres personnes vivant à Londres, de nous aider et aussi pour nous aider à établir une école pour nos enfants" »⁶⁹⁴.

2.3.4. Entre vente forcée et appropriation coloniale

Si les lettres adressent en majorité des requêtes pécuniaires à Gaster – assorties de nombreuses négociations sur le prix des objets liturgiques en voie d'acquisition par le collectionneur –, celles-ci révèlent aussi l'état de grande pauvreté et de fragilité politique dans lesquels se trouvent les Samaritains. Plusieurs éléments conjoncturels permettent d'expliquer cette érosion. Comme je l'ai démontré dans la première partie, les changements successifs de pouvoir à Naplouse ont éloigné les Samaritains de leurs fonctions traditionnelles au service de la notabilité locale, qui leur prodiguait jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle une source de revenus non négligeable, ainsi qu'un appui politique. En outre, leur enrôlement forcé dans l'armée ottomane en 1917 amplifia leur situation d'extrême pauvreté. La cadence des lettres adressées à cette époque par les prêtres à Moses Gaster s'intensifie.

Face aux événements dramatiques qui l'affectent à partir du milieu du XIX^e jusqu'aux années 1930, la vente de manuscrits et autres artefacts liturgiques apparaît comme l'unique moyen de subsistance de la communauté, en particulier de la famille Kâhin. Conjugée au tourisme, elle leur permit de survivre financièrement⁶⁹⁵. Il y a une corrélation très nette entre l'accélération des ventes et la détérioration de l'état économique et politique de la communauté. En conséquence, de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, la situation économique des Samaritains, en particulier des prêtres, est entièrement dépendante du tourisme et de la commercialisation du patrimoine liturgique. Mais à quel prix ?

En effet, les Samaritains durent se séparer d'une immense partie – et même de la quasi-totalité – de leur patrimoine culturel, désormais déplacé à travers le monde. Cette décision forcée était d'autant plus difficile que le samaritanisme est une religion qui attache une importance très vive aux textes sacrés. À la lecture des correspondances, de nombreuses lettres montrent que le commerce fut adopté par les prêtres en dernière option et à contrecœur.

⁶⁹⁴ Je traduis de l'anglais.

⁶⁹⁵ Je rappelle qu'en raison de cette situation économique, les autres Samaritains avaient cessé de financer les prêtres comme c'était le cas jusque-là.

Outre le fait qu'il leur assurait un salaire régulier, il servit aussi à régler des problèmes plus ponctuels ; par exemple, le grand prêtre dut vendre un Pentateuque très ancien à des missionnaires russes de Jérusalem pour financer une caution permettant de libérer leurs coreligionnaires accusés de vol, dans le cadre d'une vente de manuscrits !⁶⁹⁶

L'acquisition des manuscrits samaritains s'intègre aux logiques d'appropriation coloniale du patrimoine, telle qu'observée dans d'autres terrains. La situation coloniale est caractérisée par un rapport asymétrique de domination, que l'on perçoit aisément dans les relations entretenues entre les prêtres et les érudits occidentaux. Cette relation d'allégeance est mise en relief dans la correspondance du fonds Gaster, où il est aisé de percevoir l'attitude contrainte des Samaritains. Au détour des lettres, on s'aperçoit que le collectionneur exigeait non seulement le monopole sur la vente des textes sacrés, mais aussi d'être prévenu de toute acquisition par un autre acheteur. D'autres voyageurs anglais menaçaient ouvertement les prêtres qui refusaient de vendre des manuscrits⁶⁹⁷. De surcroît, la commercialisation des manuscrits est vectrice de conflits et de divisions au sein la communauté.

Ce processus d'expropriation symbolique confère une autre fonction aux manuscrits samaritains en entraînant leur passage de la production d'un savoir sacré à la production d'un savoir académique et laisse à la communauté un patrimoine en exil.

Aujourd'hui, les Samaritains ont mis en place toute une série de projets, par le biais d'internet notamment, en vue de se réapproprier et de recomposer leur patrimoine : à travers le projet WIDE, décrit précédemment, visant à numériser les manuscrits, mais aussi par des actions individuelles. Une femme de la communauté me racontait qu'elle avait racheté le contrat de mariage de ses grands-parents via le site Ebay, alors que celui-ci avait été vendu à des collectionneurs dans les années 1920.

Il est intéressant de constater à quel point la période allant de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle fait à nouveau miroir à la situation actuelle. Outre la volonté de recouvrer symboliquement ces manuscrits – en les réveillant de leurs rayons poussiéreux, en les étudiant et en les numérisant – les motivations qui guident Benyâmîm Tsedâka dans ses voyages autour du monde ne sont pas différentes de celles portées par les délégations de prêtres séjournant en Europe au début du XX^e siècle : il s'agit de mettre en place des supports

⁶⁹⁶ Randall, 1862 : 158, cité par Ridolfo, *op.cit.* : 36.

⁶⁹⁷ Wilson rapporte une conversation entre un prêtre qui refuse la vente et un voyageur qui lui rétorque : « Take care what you say ; if the English come and take possession of the country, and restore to you Mount Gerizim, won't you give them a copy of the Law in token of your gratitude » (Wilson, 1847 :74).

économiques et politiques qui soutiendraient et porteraient le message des Samaritains de l'extérieur.

À force de revivifier leurs « ambassadeurs morts », les entrepreneurs communautaires ont fini par attirer des « ambassadeurs » bien vivants, désireux de se « convertir » à une religion, le samaritanisme, qu'ils jugent la plus « authentique » et la plus « pure ». Assiste-t-on à la formation d'une diaspora d'hommes et de femmes se revendiquant samaritains un peu partout dans le monde ? Ce sera l'objet du dernier chapitre.

CHAPITRE 3. LES « SAMARITAINS GLOBAUX ». VERS LA FORMATION DE NOUVELLES FRONTIÈRES COMMUNAUTAIRES

Dès ma première enquête, je fus surprise d'observer la présence de néophytes samaritains ayant intégré la communauté par choix (et non par alliance, comme c'est le cas de femmes venues d'Europe de l'Est). Ce chapitre se propose de s'arrêter sur leurs trajectoires individuelles et collectives et d'esquisser quelques pistes d'analyse sur les mutations que ce phénomène pourrait générer dans la communauté samaritaine d'origine.

Dans le judaïsme, la notion de *giyyûr* ne correspond pas exactement au mot « conversion » en français qui traduit une interprétation chrétienne. « Le *giyyur* implique plus explicitement l'idée d'un changement d'identité formelle et sanctionne l'entrée d'un individu dans la communauté d'Israël » (Tank-Storper, 2007 : 27). Sébastien Tank-Storper souligne qu'il s'agit d'un « acte juridique – qu'il convient de codifier – et qui détermine plus un statut qu'il témoigne d'une foi » (*ibid.*). Son ouvrage s'attache ainsi à analyser la relation – souvent conflictuelle – entre le *ger* « le converti » (accepté dans la maison de Dieu) et les institutions religieuses, « qui entendent défendre et préserver une conception spécifique de leur identité » (*ibid.* : 20).

Les Samaritains refusent d'employer le terme de *giyyûr* car le processus formel qui caractérise la conversion n'a pas été prévu et n'existe pas dans le samaritanisme. Comme je l'ai déjà évoqué, jusqu'à une période récente (le début du XX^e siècle) marquant l'ouverture aux mariages mixtes avec des femmes extérieures, on était samaritain car l'on était né samaritain, de parents samaritains. Autrement dit, l'appartenance religieuse n'était pas conçue en des termes universels. L'absence de cadre légal de conversion – encore aujourd'hui – est censée démontrer le peu d'entrées dans la religion (et donc l'endogamie), interprété comme un signe de sa « pureté ».

Ainsi, j'ai préféré employer les termes « d'adeptes », de « néophytes », de « nouveaux fidèles » ou encore de « néo-samaritains » plutôt que celui de « convertis ». De la même manière, j'utiliserai les expressions d'« entrée dans le samaritanisme » ou d'« identification samaritaine » plutôt que le mot « conversion » qui suppose un cheminement codifié et validé par une institution religieuse. En outre, cette mise à l'écart terminologique m'a semblé refléter davantage l'aspect éphémère et labile de ce phénomène – les exemples montrent que certaines

entrées dans le samaritanisme se sont soldées par des sorties seulement quelques mois plus tard.

3.1. Les Samaritains d'Amérique du nord

En septembre 2009, je rencontrais Sharlen, une américaine d'une quarantaine d'années qui avait fait le choix de venir vivre auprès de la communauté, à Holon, avec ses quatre enfants. Dès mon arrivée sur le mont Garizim, je fus rapidement présentée à Farîd, un trentenaire de nationalité iranienne par sa mère et américaine par son père, venu vivre dans le village. Tous deux étaient arrivés seulement quelques semaines avant moi et ne maîtrisaient totalement ni l'hébreu, ni l'arabe⁶⁹⁸. Il s'agit, à ma connaissance, des seuls affiliés par conviction ayant rejoint physiquement la communauté.

3.1.1. Sharlen à Holon

Lorsqu'elle était aux États-Unis, Sharlen était en quête spirituelle. C'est presque par hasard qu'elle s'intéressa à la religion samaritaine et prit alors contact avec Benyâmîm Tsedâka. Après sept années durant lesquelles elle pratiqua certains rites samaritains (avec ses enfants), Benyâmîm lui proposa de rejoindre la communauté à Holon. À son arrivée, Sharlen vient de valider une licence en histoire et en études religieuses à l'Université du Michigan. Elle débute un Master en « Bible in the ancient Near-East » à l'Université hébraïque de Jérusalem à la suite duquel elle envisage de poursuivre une thèse. Elle se rend plusieurs jours par semaine à Jérusalem pour ses études et pour suivre un *Oulpan* d'hébreu. Pour le moment, elle communique en anglais avec Miriam et Benyâmîm, et les conversations avec les Samaritains ne maîtrisant pas cette langue sont difficiles. Ses quatre enfants (trois fils de treize, quinze et dix-sept ans, et une fille de neuf ans) habitent avec elle à Holon. Ils apprennent l'hébreu moderne et samaritain et participent à tous les rites.

« J'ai été mariée pendant vingt ans. Avec mon époux, nous avons eu quatre enfants. Quand je l'ai épousé j'avais vingt-et-un ans et j'étais déjà

⁶⁹⁸ Les deux avaient débuté un *Oulpan* (« cours intensifs ») d'hébreu, Farîd dans la colonie d'Ariel, Sharlen, à l'Université hébraïque de Jérusalem

devenue pieuse à dix-neuf ans. Ma foi n'était pas vraiment reliée à une institution bien que j'aie été élevée catholique, je n'étais pas du tout attachée à être catholique. J'étais seulement- enfin, c'était juste que je suis née de cette façon, comme de nombreux juifs qui sont nés ainsi mais ne sont pas attachés à la religion, tu vois ? Avec mon époux, j'avais un seul critère, très simple : "Crois-tu en Dieu?" "Oui" c'est ce qu'il m'a dit mais je n'étais pas tout à fait convaincue, je lui ai répondu : "non, vraiment, je sais que beaucoup de gens le disent, mais crois-tu vraiment en Dieu ?" Parce qu'avant mes dix-neuf ans, je n'étais pas si sûre de moi-même (...) Il a dit « oui », qu'il croyait vraiment. Cela m'a suffi, je l'ai épousé et nous avons eu quatre enfants ensemble. Nous avons essayé différentes sortes d'Églises principalement parce que j'ai été élevée catholique, donc je ne pensais même pas encore à explorer le judaïsme. Puis je me suis finalement intéressée au judaïsme, au judaïsme messianique d'abord et... [Sharlen marque l'arrêt] le problème avec le judaïsme est que si vous n'êtes pas né juif, ils mettent tellement l'accent sur l'hérédité, ce qui pour moi n'a pas beaucoup de sens et ça n'apparaît pas non plus dans la plus ancienne des écritures de la Torah où il est question d'un étranger qui n'est pas d'ascendance israélite. Un [h] ger (« un converti »), est autorisé à rejoindre... – enfin, ils en font un tel enjeu, même si la conversion est autorisée. Je n'étais pas satisfaite parce que j'ai pu voir. J'ai rencontré Benny car j'étudiais le calendrier juif et j'ai alors réalisé que les Samaritains possèdent un calendrier différent. Jusque-là, je ne savais pas que les Samaritains existaient en tant que peuple (people). Je les connaissais du Nouveau Testament, mais je n'aurais jamais imaginé qu'un peuple si ancien existait encore. J'ai été fascinée, c'est comme imaginer de rencontrer les Incas, comme un peuple ancien qui te permet de revenir en arrière dans l'histoire (walk back in history). C'est fascinant ! J'ai une vive imagination, j'aime la Bible et lorsque je la lis, j'essaye toujours de m'imaginer vivre à l'époque de Moïse. À quoi ressemblerait ma vie en tant que femme ? Quelle est la religion la plus authentique (original) ? Donc ça m'a tout de suite intéressée. Et pour l'instant je commence à l'aider [Benyâmîm] comme je peux et en même temps il m'apporte son soutien dans mes études religieuses. Quand j'ai découvert qu'il n'y avait pas de traduction en anglais du Pentateuque samaritain... Même les manuscrits de la Mer morte ont une traduction en anglais. Je ne pouvais pas croire qu'il n'y avait pas de traduction du Pentateuque samaritain, alors c'est

comme ça que ça a commencé. Il a donc fait toute la traduction et j'ai simplement aidé avec l'anglais (...) Quand j'ai commencé à travailler sur ce projet, Benny a insisté pour que je me soumette aux règles de pureté et que je ne touche pas la Torah quand j'étais impure [durant les menstruations]. Et comme j'étais déjà pieuse et aussi que je m'intéressais à des choses liées aux études bibliques, c'est devenu une véritable fascination pour moi. Depuis, j'ai étudié que le rituel de la pureté dans le judaïsme est presque identique.

Quand j'ai commencé, quand je me suis engagée avec les Samaritains, pour mon mari ça allait trop loin. Tout d'abord, depuis le début de notre mariage, dix ans de mariage, il n'était vraiment pas intéressé par la religion et maintenant il me dit qu'il menait une fausse vie (false life), qu'il a fait semblant toutes ces années. Qu'il n'était pas, vraiment pas intéressé par quoi que ce soit de religieux de toute façon. Il est en fait assez soulagé que nous soyons ici, parce que les enfants sont comme moi avec ça, très excités par la religion, ils sont excités de vivre ici. Il y a eu quelques difficultés avec les différences de langue, mais nous ne sommes là que depuis le 10 août. Nous vivons donc ici maintenant et mon mari hum... Mon mari a beaucoup soutenu notre départ. Certains jours, il était plus enthousiaste à propos de mon départ que moi [elle rigole]. Il me demandait tous les jours "As-tu eu des nouvelles de l'Université hébraïque ?" Pendant les dix dernières années de notre mariage, il a trouvé un autre intérêt, dans le sport en particulier. Il est extrêmement impliqué, très athlétique, très compétitif. Beaucoup de choses ont changé pour lui. Donc c'était bien que je commence des études parce que je savais qu'il était très probable qu'à un moment donné je doive construire un futur pour les enfants et moi. Et j'aime les études de toute façon. C'est sûr que tout ne fonctionne pas parfaitement, il a rempli les papiers de divorce, ce dont il ne m'avait pas parlé avant mon arrivée ici. Je l'ai su peu après mon arrivée mais ce n'était pas un choc complet. J'étais un peu surprise mais je savais qu'il y avait des problèmes depuis longtemps. Donc je profite au maximum de ce que je fais, c'est le mieux que je puisse faire, et je vais de l'avant avec ma vie ».

Elle s'interrompt. Son fils aîné entre dans la pièce, il vient chercher des fruits pour préparer la sukkâh. Lorsqu'il a quitté la pièce, elle reprend :

« Mes enfants ne parlent pas encore l'hébreu moderne. Ils vont à l'école Eylon de Holon [...] Ils sont sur mon visa étudiant, qui dure jusqu'à juin, ensuite je devrais le faire renouveler. Nous réfléchissons au projet de demander le statut

d'immigrant. Mais pour le moment, il est trop tôt pour le faire. Rappelle-toi que nous ne sommes là que depuis août alors imagine le changement qui a eu lieu pour nous. Je veux voir comment mes enfants s'adaptent, je veux voir comment nous sommes acceptés par la communauté et comment nous-mêmes acceptons la communauté. Ça va demander beaucoup de travail mais à certains égards, je veux le faire de toute façon, juste postuler pour le statut d'immigrant et espérer que tout ira bien parce qu'il nous facilitera la vie de tant de façons.

Miriam l'interrompt – Israël n'aime pas les immigrants qui ne sont pas juifs.

Sharlen – Oui c'est bien le problème.

Fanny – Et comment ça se passerait si tu étais reconnue comme convertie au samaritanisme ?

Miriam – Si elle est reconnue comme samaritaine, elle obtiendra la citoyenneté !

Sharlen est plus sceptique – Je serai citoyenne mais cette situation ne s'est jamais présentée auparavant, ça change tout. Si à l'immigration, je dis : "Je suis une samaritaine convertie". Est-ce que ça sera vraiment accepté ? Parce que même certains convertis au judaïsme ne passent pas, certaines personnes en Amérique par exemple qui se convertissent au judaïsme réformé (...) Nous sommes en période d'essai avec la communauté. Nous ne sommes pas encore considérés comme cinq membres comme tout le monde. Je veux dire, nous participons, mes garçons vont à la synagogue. Pour eux, c'est assez naturel puisqu'ils faisaient déjà tout cela au Michigan. Ils ne connaissent pas l'hébreu ancien, mais les enfants d'ici, nés dans la communauté, la seule différence avec eux c'est qu'ils connaissent déjà l'hébreu moderne. L'hébreu ancien est si différent de l'hébreu moderne. Il suffit de regarder les lettres, c'est complètement différent et la prononciation est entièrement différente de l'hébreu moderne. Donc, de la même manière, les enfants qui sont nés dans la communauté apprennent vraiment la prononciation comme une autre langue, comme mes enfants, c'est juste qu'ils sont plus âgés. Mon fils de treize ans et ma fille de neuf ans apprennent très vite. Ils pourront, je crois- Batia, la mère de Benny qui leur enseigne l'hébreu, dit qu'ils en maîtriseront la lecture d'ici un an.

Fanny – Tes enfants s'identifient-ils comme samaritains ?

Sharlen – Ils le souhaitent, et ils sont très enthousiastes car d'une certaine façon, ils savent qu'ils participent à un moment historique et cela les aide, mais parfois ils rencontrent de grandes difficultés, en particulier à l'école et en raison de la

langue. Mais ils savent qu'ils font quelque chose que personne n'avait réalisé avant, c'est ce qu'ils aiment, et c'est une religion à laquelle ils croient également. Cela rend les choses plus faciles. Et les fêtes religieuses ont été si agréables cette année. Nous étions toujours seuls durant les fêtes au Michigan, et c'est vraiment génial d'être dans une communauté en train de pratiquer et de pouvoir pratiquer Yôm Kîppûr avec tout le monde. L'autre jour, ma fille est revenue en disant : "Nous avons parlé de Yôm Kîppûr aujourd'hui. Si j'étais au Michigan, je dessinerais des citrouilles en ce moment". Elle ne pouvait pas y croire tu sais ! Ainsi, pour la première fois, ils ont l'impression d'avoir des amis qui leur ressemblent, qui font les même choses qu'eux. Et donc qu'ils ne sont pas les seuls. Mais ils ont encore tellement de choses à voir et je m'interroge aussi beaucoup. Mon aîné a dix-huit ans. Qu'est-ce qu'il va faire quand il aura fini son lycée ? ».

Holon, Septembre 2009

Entre Holon et sa présence aux fêtes sur le mont Garizim, je rencontrais Sharlen régulièrement. En 2011, elle me fit visiter la maison de Batîa, décédée l'année précédente, dans laquelle elle résidait à l'occasion des fêtes religieuses. Lorsque nous remontons à l'étage supérieur (habité par Benyâmîm, Miriam et leurs enfants lorsqu'ils sont sur le mont Garizim), elle s'étonne de m'entendre dire que je pars à Naplouse, et demande l'approbation de Benny pour m'accompagner au centre-ville. Lorsque celui-ci acquiesce, elle ne cache pas sa surprise : « *Cela fait des mois que je les tanne pour que quelqu'un m'emmène à Naplouse. J'y ai été deux fois, mais je devais rester dans la voiture pendant qu'ils allaient rapidement faire les boutiques* ».

Nous nous promenons donc dans les ruelles de la vieille ville. Je la guide vers l'ancien quartier samaritain. Autour d'un *knâfa*, elle se confie sur les difficultés, nombreuses, qu'elle rencontre depuis son arrivée et notamment lors de la Pâque précédente, en 2010. Tout avait pourtant été mis en place pour que leur intégration se passât au mieux. Ainsi, quelques semaines avant la cérémonie, le grand prêtre avait officialisé leur « adhésion » dans le journal *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômronîm*. Seulement, des Samaritains avaient souhaité organiser un vote à main levée afin de statuer pour savoir si Sharlen et ses enfants seraient autorisés à manger la viande pascale. Le résultat fut négatif. « *L'un des prêtres, pas le grand prêtre, a même exclu mes fils de la synagogue. Quelques femmes s'en sont prises à moi lors de la cérémonie, elles me donnaient des petits coups* ». Benyâmîm ainsi que le grand prêtre durent intervenir pour apaiser les esprits. Sharlen se souvient : « *C'était très difficile à vivre mais je*

pensais qu'une fois la Pâque passée, ce serait bon, nous serions enfin acceptés. Mes enfants ne se sentent pas intégrés, mon aîné ça va, mais les autres sont plus timides. Mon deuxième ne va quasiment jamais à la synagogue, Benny et moi essayons de le forcer mais il résiste. Beaucoup de Samaritains critiquent son attitude ».

Sharlen resta dans la communauté de 2009 à 2014, puis rentra au Michigan avec ses enfants et un compagnon israélien qu'elle avait rencontré à Jérusalem. Son départ est présenté comme un « échec » par Benyâmîm.

3.1.2. Farîd sur le mont Garizim

Lorsque je le rencontre cela fait trois mois que Farîd est installé à Kyriat Lûzah. Il loue la maison de Batîa. Il vient d'abandonner de longues études de médecine aux États-Unis. En effet, quelques mois avant de soutenir sa thèse, Farîd a décidé de « tout laisser tomber ». « Tout ce qu'il me restait à faire était d'appuyer sur le bouton ON et aller travailler sept ou huit heures par jour. Et c'est là que je me suis dit "Forget about it !" ». Farîd est bilingue en anglais et en farsi. Il a vécu aux États-Unis et en Iran. Sur le mont Garizim, il s'est lié d'amitié avec le prêtre Abu Wa'el qui lui enseigne l'hébreu ancien et la doctrine samaritaine. Ensemble, ils ont de longs débats sur l'herméneutique biblique, sujet de prédilection du jeune homme qui est particulièrement intéressé par les différentes traditions eschatologiques.

« J'ai entendu parler des Samaritains sur Wikipédia. Ensuite, j'ai tapé le mot sur google et c'est là que j'ai trouvé le nom de Benny. Je lui envoyé un mail "je suis intéressé", c'est alors il m'a parlé des Samaritains (...) Je crois en la Torah. Je crois en Dieu et pour moi la Torah représente les véritables paroles de Dieu. Je crois en ce que nous voyons comme du "bâlâgân" [terme d'origine persane très utilisé par les Israéliens, signifiant la « pagaille », le « désordre »], du non-sens. Les gens ont modifié leurs pratiques, ils ne respectent pas ce que Dieu a dit à Moïse, tel que c'est écrit dans la Torah. Je crois que la doctrine des Samaritains est la plus proche du texte originel. Elle a été préservée depuis 3000 ans ou plus. Je pense qu'ils détiennent le récit originel, antérieur à celui des Juifs. J'ai de bonnes raisons de penser que s'il y a une vérité, c'est celle-ci ! [il rigole] (...) Pour moi, ce fut une longue recherche, je possède un mélange d'origine juive et musulmane. Alors, je m'interrogeais : "je vais dans quel sens ?". Il y a

beaucoup de religions, alors laquelle est la vraie ? J'ai étudié le samaritanisme pendant plus d'un an.

Fanny – Tu penses vivre ici ?

Farîd – Je pourrais, mais ce n'est pas nécessaire pour être un Samaritain. Tu dois venir en pèlerinage trois fois par an, c'est tout. La communauté doit m'accepter ainsi que le grand prêtre. S'il y a des choses qui n'ont jamais été réalisées auparavant, c'est au grand prêtre de décider. Alors oui, bien sûr, je veux être samaritain. Personne n'a jamais fait cela, donc il n'y a pas de tradition à ce sujet. Ce qu'il se passe c'est que je suis le premier. Le temps nous le dira. Je suis unique dans le sens où je ne rejoins pas les Samaritains par mariage. Tu connais ces femmes qui ont rejoint la communauté dans le passé ? Elles ne se sont pas dit : "Oh j'aime cette religion, elle représente la vérité, alors je veux être samaritaine, du coup je vais épouser un samaritain" Non (...) Ce sera un voyage long et intéressant pour moi et euh- C'est une part de ma vie maintenant et je l'apprécie. Je pourrais retourner aux États-Unis pour finir mes études et revenir ici, ou pas, je ne sais pas. Je dois y réfléchir davantage mais en tous cas, ce qui se passe est très intéressant. Le moment le plus difficile et le meilleur de ma vie en même temps (...)

Fanny – Tu suis les rites religieux ?

Farîd – J'ai fait ma propre sukkâh à l'extérieur de la maison. J'ai entendu dire que quelqu'un l'avait fait l'année dernière, alors j'ai pensé que ça n'avait pas l'air problématique de changer ça. Parce qu'à l'origine, c'était censé être dehors, tout le monde le sait. Il y a des traditions et il y a des lois qui viennent de la Torah. Certaines traditions n'ont pas à être conservées juste parce qu'elles avaient été décidées par le grand prêtre à une époque donnée. Toutes les traditions ne sont pas dans la Torah. Par exemple, à propos de la barbe. Ici, les gens ne sont pas habitués à ce que quelqu'un porte une barbe parce que depuis cent ans tout le monde se rase tout le temps, alors j'ai décidé... Eh bien, ce n'est pas contre la Torah. Ça a semblé très étrange pour tout le monde, genre "tu veux être prêtre ?" [Rires] Mais je me disais "Il y a des centaines d'années, tous les Samaritains avaient des barbes ! Vous avez vu leurs photos d'il y a cent ans ?" Et puis, ils ont commencé à y réfléchir.

Il y a donc une frontière fine entre les traditions et la religion et j'essaie de trouver cette limite. C'est un processus très difficile de déterminer cette frontière

et de l'enseigner aux gens. Et il y a des choses qui ne viennent pas de la religion et que tu n'es pas obligé de faire. Comme d'aller prier seize fois par jour. Tu sais je ne suis pas quelqu'un qui aime aller à la prière entouré d'autres personnes. Je suis juste- J'aime prier seul. Je vais sur le toit et je prie. Je conduis et je prie. Je ne ressens pas le besoin d'aller à un endroit spécifique pour prier. Mais je discute beaucoup avec Abu Wa'el qui est très ouvert d'esprit et qui voit bien la différence entre les deux, la religion et la tradition.

Bon, pour la barbe ce fut un gros problème, un combat juste parce que j'avais décidé de ne pas me raser. Chaque Samaritain que je croisais me posait la question. Parce que personne ne le fait. C'est surtout les enfants, je devais leur apprendre que ce n'était pas dans la Torah. J'ai dû renoncer à cela, mais plus tard je pourrai arrêter de faire les choses auxquelles je ne crois pas. Mais c'est très difficile de s'y faire. Pour une femme, c'est même encore plus dur. Je ne sais pas ce que j'aurais fait si j'étais une femme. Je pense qu'au bout de deux semaines, j'aurais tout laissé tomber et je me serais dit "Ok, on oublie tout ça". »

Mont Garizim, octobre 2009

Farîd ne resta finalement à Kiryat Lûzah que quelques mois. Durant ma première enquête, je le rencontrai plusieurs fois, car nous partagions le même réseau relationnel parmi des jeunes samaritains, étudiants à l'université Al-Najah, notamment Abûd avec qui il était très proche. Lorsque je revins en 2011 et interrogeai le groupe d'amis de Farîd au sujet de son départ, ils étaient unanimes pour dire que celui-ci avait été causé par les attitudes réprobatrices des autres Samaritains à son égard. Deux éléments semblent avoir constitué une embûche à son intégration : son genre et sa nationalité irano-américaine.

S'il lui avait été formulé dès son arrivée et à de nombreuses reprises ensuite, de se tenir à l'écart des femmes de la communauté comme condition *sine qua non* de son intégration, il demeurerait des doutes quant à ses motivations. De surcroît, une rumeur circulait dans le village, le suspectant de vouloir espionner les faits et gestes des Samaritains pour le compte d'un gouvernement étranger. Évidemment sa nationalité irano-américaine était mobilisée comme argument. Par ailleurs, Farîd admettait lui-même que son attitude transgressive vis-à-vis de certaines règles religieuses (comme le port de la barbe, la prière hors du lieu dédié, l'installation d'une *sukkâh* à l'extérieur de la maison) agaçaient d'autres membres. En ce sens, il représente la figure archéo-typique du « pèlerin » (Hervieu-Léger, 1999) circulant entre les différentes offres religieuses et puisant dans la ressource symbolique

selon ses intérêts et ses besoins. Farîd n'hésitait pas à choisir parmi les éléments du samaritanisme qui lui paraissaient les plus authentiques, selon ses représentations et les recherches historiques qu'il avait pu mener. De surcroît, il remettait ouvertement en cause certaines traditions qui lui semblaient révolues. Sharlen, quant à elle, se pliait davantage aux règles religieuses et aux normes sociales, preuve sans doute d'une intériorisation des assignations et des contraintes communautaires liées au genre. Par ailleurs, habitant sur le mont Garizim et en tant qu'homme, Farîd put se détacher plus facilement de la figure tutélaire de Benyâmîm et de sa famille, ce qui ne fut pas le cas de Sharlen.

Sharlen et Farîd ont toutefois des profils concordants. Très éduqués, en quête spirituelle, célibataires, ils conçoivent l'entrée dans le samaritanisme comme un acte individuel intervenant à l'issue d'une pratique religieuse conduite sur plusieurs mois afin d'en tester la compatibilité avec leur mode de vie. Leur rapport au samaritanisme est fortement « intellectualisé » dans le sens où ils endossent une posture de « chercheur », investiguant les bribes les plus « authentiques » du réservoir culturel, qu'ils tentent de replacer historiographiquement et dans le champ des études comparatives des faits religieux⁶⁹⁹. Cette relation, privilégiant la doctrine à la *praxis* rituelle, instaure une certaine distance critique ainsi qu'une posture réflexive sur leurs propres croyances.

Par ailleurs, ils avaient tous les deux le sentiment de vivre une expérience unique marquant une rupture dans l'apparente stabilité de la lignée croyante samaritaine. Ce sentiment d'être l'unique arrivant par choix – paradoxal, puisqu'ils étaient arrivés en même temps et se connaissaient – était mobilisé comme une motivation supplémentaire leur permettant, selon eux, de dépasser les difficultés.

Alors que l'intégration des femmes d'Europe de l'Est est recherchée – bien que ce type d'alliance ne fasse pas l'unanimité – et qu'elles bénéficient du soutien de leur famille d'adoption, les arrivants par conviction ne sont pas soumis aux mêmes attentes et sont tenus à l'écart par le reste de la communauté. Les expériences de Sharlen et Farîd témoignent ainsi de la difficulté des Samaritains de penser leur religion comme ouverte et d'admettre la conversion, si celle-ci n'est pas régie par des impératifs matrimoniaux. Cette nouvelle manière de concevoir l'identité religieuse est portée par Benyâmîm avec d'autres Samaritains de Holon où les mariages mixtes sont depuis longtemps bien mieux acceptés que sur le mont Garizim.

⁶⁹⁹ Tous deux cherchaient à comprendre en permanence les origines de telle ou telle pratique. Sharlen comparait les règles de pureté rituelle aux thèses de l'anthropologue Mary Douglas, etc.

En 2011, Benyâmîm était très fier de me montrer les photos d'une famille texane (résidant à Dallas), pratiquant les rites samaritains et ayant comme projet de rejoindre la communauté quelques mois plus tard (ce ne fut finalement pas le cas pour des raisons qui me sont inconnues).

« *Regarde comme ils sont beaux. Ils souhaitent vivre sur la montagne ([h] ba-har), à Kiryat Lûzah et non à Holon, mais on verra. C'est du sang frais qui arrive pour nous* » s'écrie-t-il en regardant les photos. « *Je leur ai donné des noms en hébreu, ils les ont acceptés* ». Il me montre la femme sur la photo, « *elle s'appelle Beth, je l'ai appelé Batîa, comme ma mère. Et lui c'est Scott, qui signifie en norvégien "celui qui vient du nord", il s'appellera donc Tsâfôn (hébreu pour « nord »)* ».

Malgré l'insistance de Benyâmîm pour me convaincre qu'il existait de très nombreux néophytes samaritains partout dans le monde, ce phénomène m'a longtemps paru, certes intéressant mais résiduel. Pour moi, ces nouveaux affiliés demeuraient des cas isolés et marginaux. C'est devant mon ordinateur, en apercevant les photographies de brésiliens posant devant des amulettes samaritaines⁷⁰⁰ ou devant des représentations du mont Garizim, que j'ai été forcée de remettre en cause ma perception.

3.2. Les *Shomrey Ha-Torah*, des Samaritains au Brésil

Benyâmîm vient d'arriver à Paris, sur la route qui relie l'aéroport, il énumère les nombreux voyages qu'il prévoit de faire après avoir quitté la France ; Oslo, Copenhague, Londres, les États-Unis, puis São Paulo.

Fanny – Au Brésil ? Pour y donner une conférence ?

Benyâmîm – Non. Je vais rencontrer de nouveaux Samaritains. » Benny s'amuse de ma surprise. « Ils sont nombreux, très nombreux à vouloir se convertir. Enfin, non, pas se convertir, disons plutôt à vouloir adopter un mode de vie israélite samaritain⁷⁰¹. Je sais qu'ils sont des milliers⁷⁰². Vers São Paulo, Rio de Janeiro et même ailleurs. Ils cherchent la vérité et je crois qu'ils l'ont trouvée. »

⁷⁰⁰ L'une des étapes de ce changement d'identification consiste pour les néophytes à se faire photographier aux côtés d'une amulette plastifiée composée d'un verset biblique en hébreu samaritain et de publier la photo en ligne sur Internet.

⁷⁰¹ Benyâmîm refuse effectivement d'utiliser le terme hébraïque désignant la « conversion ». Comme élément de langage alternatif, il parle ainsi littéralement de ceux qui « rallient l'adoption de la tradition israélite samaritaine en tant que mode de vie » ([h] « *she-hitsetârfû le'immuts ha-mâssorêt ha-*

Cette nouvelle information me laisse à la fois curieuse et dubitative. Benny a souvent tendance à grossir les traits et les chiffres. Les jours qui suivent, il m'affirme qu'il existe aussi de nombreuses personnes « à Oslo, en Indonésie, en Sicile et même en France souhaitant devenir samaritaines ».

Fanny – En France ?

Banyamim – Oui, des Français m'ont contacté sur Facebook. Invite-les à venir nous rencontrer ! ».

Nous prévoyons un rendez-vous. Il s'avère que les personnes en question sont intéressées par la religion samaritaine mais pas du tout en voie de conversion.

Paris, octobre 2014

À chacun de ses retours en France, Benyâmîm me parle longuement de ces nouveaux adeptes brésiliens avec qui il est en contact. Il relate en abondance les questionnements et les demandes de conseil qu'ils lui adressent, leurs projets d'établir des synagogues samaritaines et de se plier aux règles religieuses. Il leur envoie des objets de culte ; telles que des robes de prières, un *tallît*, des exemplaires de sa traduction anglaise du Pentateuque qu'ils s'efforcent de traduire en portugais. L'émergence de ces néo-Samaritains au Brésil devint aussi, à partir de 2015, de plus en plus perceptible sur les réseaux sociaux, avec la traduction des messages des membres moyen-orientaux en portugais (grâce au site de traduction *Google translate*). Sur ces mêmes réseaux sociaux, Benyâmîm commence à annoncer les heures du coucher du soleil dans les différents lieux où seraient présents des néophytes, chaque semaine, avant Shabbât. Enfin, une nouvelle section en portugais brésilien fit son apparition dans le *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm* (comprenant des traductions de textes en portugais ou des articles – et même des poèmes – composés par des adeptes brésiliens).

Je remarquais la création d'un site internet dédié à la « communauté » brésilienne, utilisant la désignation de *Shomrey Ha-Torah Do Brasil* ainsi que la mise en ligne de vidéos didactiques en langue portugaise sur le site *Youtube* expliquant la manière dont on peut allier pratique des rites samaritains et résidence au Brésil. Un individu – en grande partie à l'origine de ces médias – semble particulièrement actif : il s'agit du président de la *Shomrey ha-Torah*.

Yisrâ'êlît shômrônît ke-dêrêkh hayîm ») ou de ceux qui « recherchent le chemin des Samaritains israélites » ([h] « mehapsîm dêrêkh ha-Yisrâ'êlît ha-shômrônîm »).

⁷⁰² Sur son site, Benyâmîm parle de 8000 à 9000 membres des communautés samaritaines au Brésil. Ce chiffre est en réalité très éloigné de la réalité (il semble s'appuyer sur le nombre de personnes d'un groupe *Facebook*). Il y aurait plutôt entre 150 et 250 personnes selon mes propres estimations.

Lorsque je contacte les brésiliens samaritains pour la première fois, la plupart se montrent tout d'abord réticents à me parler, ils me demandent des preuves de mes connexions avec les Samaritains moyen-orientaux. L'envoi de photos de moi en compagnie de Benny, mon enfant sur ses genoux, débloque la situation et contribue à sceller une confiance suffisante pour qu'ils acceptent d'évoquer leur « entrée ». Enfin, en vue d'appréhender un phénomène dont j'avais toujours des difficultés à cerner les contours, je décidais de me rendre sur le terrain brésilien durant un mois (en avril 2017). C'est en préparant mon séjour que je pris la mesure de l'immensité du territoire brésilien et surtout, de l'éparpillement des fidèles samaritains. De plus, la communauté était bien moins structurée que ce qu'elle donnait à voir sur la vitrine virtuelle. Les difficultés rencontrées lors de cette première expérience au Brésil furent en partie compensées à mon retour lorsque je constatais à quel point ce séjour m'avait ouvert les portes de la « communauté » brésilienne. Je reçus alors quasi-quotidiennement des messages de nouveaux fidèles via le réseau social *Facebook* (le plus utilisé par les adeptes brésiliens). Certains produisaient des récits-fleuves, sans que j'aie à poser de questions. D'autres, avec qui j'avais toutefois entretenu de nombreux contacts sur plusieurs mois, ne me parlèrent jamais du processus qui les amena à changer d'identification. Au final, je récoltais neuf récits d'entrée dans le samaritanisme que je m'efforcerais de relater le plus fidèlement.

Pour diverses raisons, le sujet de ces nouveaux adeptes du samaritanisme ne saurait être ici qu'esquissé. Tout d'abord, n'étant pas spécialiste du Brésil (et n'en maîtrisant pas la langue) je ne peux prétendre être en mesure de le traiter dans sa complexité. De plus, la courte durée du séjour effectué dans ce pays de la taille d'un continent, cumulé à la dispersion des individus se prétendant Samaritains ou en voie de l'être, et à l'intrication des « bricolages » spirituels dans ce territoire fortement structuré par le fait religieux, ne m'ont pas permis de mener de véritable enquête de terrain, mais seulement un repérage limité. Il s'agit par ailleurs d'un phénomène aux contours flottants et instables, qui possède, pour le moment, davantage la forme d'un projet utopique. Il serait intéressant de mener une enquête en prenant bien garde de ne pas enfermer ces nouveaux adeptes dans une catégorie confessionnelle pour voir se dérouler la pluralité des référents identitaires qui enserrant les trajectoires individuelles et collectives de ces Samaritains brésiliens (en considérant leurs différentes revendications d'appartenance ethnique et confessionnelle).

3.2.1. Recompositions identitaires en temps de crise politique et économique au Brésil

Lors de mes premières prises de contact avec des néophytes samaritains, le Brésil est plongé depuis plusieurs mois dans le scandale du *Lava Jato* ([p] « lavage express ») qui dénonce un système de corruption généralisé et n'épargne aucun parti politique. L'ancien président Lula (de 2003 à 2011), chef du parti travailliste, personnalité politique la plus populaire (surtout parmi les couches sociales les plus défavorisées) et candidat en tête des intentions de vote aux prochaines élections est accusé de corruption par le juge Moro. En plus de discréditer la classe politique dans son ensemble, le scandale mêle toutes les sphères de la vie publique brésilienne : les médias (avec *Globo*), la justice, les entreprises publiques et privées, les lobbys agricoles et industriels. La présidente Dilma Rousseff est destituée (l'« impeachment ») en août 2016 et remplacée par son vice-président Michel Temer. Ce nouveau gouvernement applique un programme néo-libéral à outrance. On assiste à une réduction nette des droits de l'homme et du droit du travail, un délabrement des services publics et de l'éducation, un renforcement des inégalités sociales et des discriminations⁷⁰³.

Tous mes échanges avec les adeptes brésiliens étaient fortement marqués par ce contexte de chaos politique et économique. À tel point qu'il prenait systématiquement le pas sur les récits individuels⁷⁰⁴. Selon mes interlocuteurs, leur futur est incertain – parfois énoncé comme « sans issue » – et leur apparaissait forcément sombre. En outre, tous sont issus d'un milieu populaire et se trouvent dans une situation très précaire, sans emploi, parfois avec plusieurs enfants à charge. Si, un départ (temporaire ou définitif) vers le mont Garizim est perçu comme un horizon souhaitable, il leur paraissait pour le moment inatteignable en raison des difficultés financières.

Ils sont nombreux à avoir un lien plus ou moins fort avec le judaïsme. Certains s'y sont convertis précédemment (ou s'y sont identifiés, sans être passés par une conversion formelle), d'autres ont hérité du judaïsme par leurs parents (en particulier du judaïsme karaïte, dont la doctrine est déjà proche du samaritanisme puisqu'elle rejette la tradition orale des rabbins). Le judaïsme brésilien est caractérisé par une grande diversité⁷⁰⁵, dont il résulte « de petites communautés en mouvement ancrées dans des traditions et des pratiques très

⁷⁰³ Pour une analyse récente de la situation au Brésil, je renvoie vers le dossier dirigé par Maud Chirio, Christine Douxami, Anaïs Fléchet et Sébastien Rozeaux (2018).

⁷⁰⁴ Lors des élections de 2018, la page *Facebook* créée par le leader des communautés brésiliennes appelait ouvertement les adeptes à voter pour le candidat d'extrême-droite Jair Bolsonaro, nostalgique de la dictature militaire.

⁷⁰⁵ Le Brésil compte environ 120.000 juifs (soit 0,1% de la population, source : *Confederação israelita Do Brasil*). En nombre, ils forment ainsi la deuxième diaspora juive d'Amérique latine.

hétérogènes » (Lelièvre, 2013)⁷⁰⁶. La mobilité des pratiques et des croyances au Brésil est un élément fondamental pour comprendre ces sauts confessionnels. Le fait religieux y est caractérisé par des frontières confessionnelles mobiles, poreuses et plurielles. Ainsi, le « butinage religieux » (Soares, 2009) y est une pratique courante, où le fidèle peut combiner simultanément divers systèmes de croyances sans que cette relation au sacré ne soit considérée comme contradictoire⁷⁰⁷.

3.2.2. Des *qehillôt* d'apparence très structurées

Comme ailleurs, les néophytes brésiliens reçoivent un prénom hébraïque de Benyâmîm Tsedâka. De plus, ils s'auto-désignent quasiment tous du patronyme « ben Avraham » (« descendant » ou « fils d' » d'Abraham) suggérant leur filiation (reconstruite) au personnage biblique. Ils utilisent divers marqueurs lexicaux identificatoires propres au samaritanisme, tels que les termes « gardiens » (« gardioes da Torà » en portugais, traduction de *shômrîm*, « gardiens » en hébreu), '*Elowêm* ou *Shêmâ*' pour évoquer Dieu selon la terminologie samaritaine (dans le judaïsme, c'est *Elohîm* ou *Ha-Shem*). Ils sont divisés en neuf « communautés » qu'ils désignent par le terme hébraïque *qehillôt*, chacune présidée par un leader ([p] *líder*) élu par le reste des membres. Enfin, un président ([p] « presidente da comunidade »), Ariel ben Haddad, résidant de l'État de São Paulo, élu lui-aussi en 2015 chapeaute tous les adeptes. Chacun des membres de la communauté (homme ou femme) peut se porter candidat comme président, vice-président, secrétaire général. Benny suit de loin les élections et félicite les candidats élus.

Cette forme d'organisation semble nécessaire au regard de la dispersion des fidèles dans un pays gigantesque comme le Brésil. Toutefois, je constatais sur le terrain que la communauté est bien moins structurée qu'elle ne le paraît. Ainsi, à l'exception des séjours de Benyâmîm, les différents groupes n'ont de contacts entre eux que via les réseaux sociaux en ligne.

⁷⁰⁶ Nathan Wachtel (2011) a décrit un phénomène qu'il qualifie de « spectaculaire » d'un retour au judaïsme d'individus s'identifiant comme marranes depuis la fin du XX^e siècle au Brésil.

⁷⁰⁷ Il est intéressant de noter que ce système est en contradiction avec la conception de la religion dans l'espace israélo-palestinien, où, si les conversions existent évidemment, l'identité religieuse se confond souvent avec l'identité ethnique.

J'observe toutefois le renforcement d'un réseau d'interrelations entre ces néo-samaritains, dont le désir est de « faire communauté » indépendamment des Samaritains moyen-orientaux (photos prises ensemble et publiées, déplacements des dirigeants d'un état à l'autre, solidarités, cours collectifs en ligne, etc.). Réseau au sein duquel Internet prend la forme d'un territoire social et communautaire. Internet me paraît en effet être un levier crucial dans les mécanismes de structuration de ces groupes d'adeptes. Permettant la propagation rapide d'idées, un enseignement religieux en ligne et le tissage des liens entre les nouveaux fidèles, il promeut un point de vue sur le monde tout en établissant règles et interdits.

C'est par son biais que sont formulées les déclarations de foi et changements d'identification, à l'instar de cette annonce mise en ligne par un ancien juif karaïte d'origine brésilienne mais vivant aux États-Unis :

« I want to make it known that from this day forward I renounce all karaite beliefs, and I will learn the way of ISRAELITE SAMARITAN way alone, and no more I will call myself a karaite jew [...] ».

Ce type de déclaration est relayée par le compte *Shomrey ha-Torah Do Brasil* et saluée par des centaines de *Likes* et de commentaires. L'offre virtuelle vise, il me semble, à constituer des communautés locales et à y intégrer les croyants isolés tout en concourant au maintien d'un réseau national et global. Sur la Toile, les adeptes samaritains sont davantage en quête d'une communauté réelle que virtuelle, toutefois, internet permet un accès direct à des formes de savoir (cours d'hébreu, traduction de la Torah samaritaine, conseils pratiques) diffusées par les autorités religieuses (incarnées ici par Ariel et Benyâmîm).

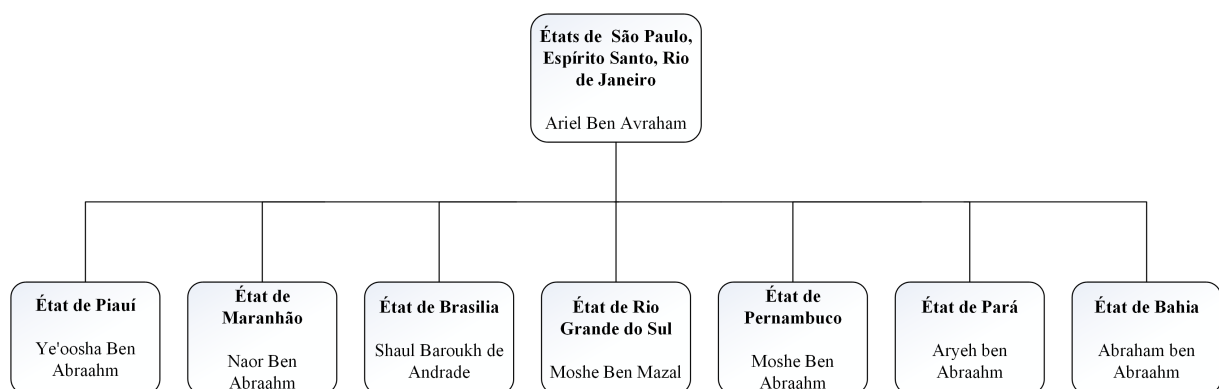
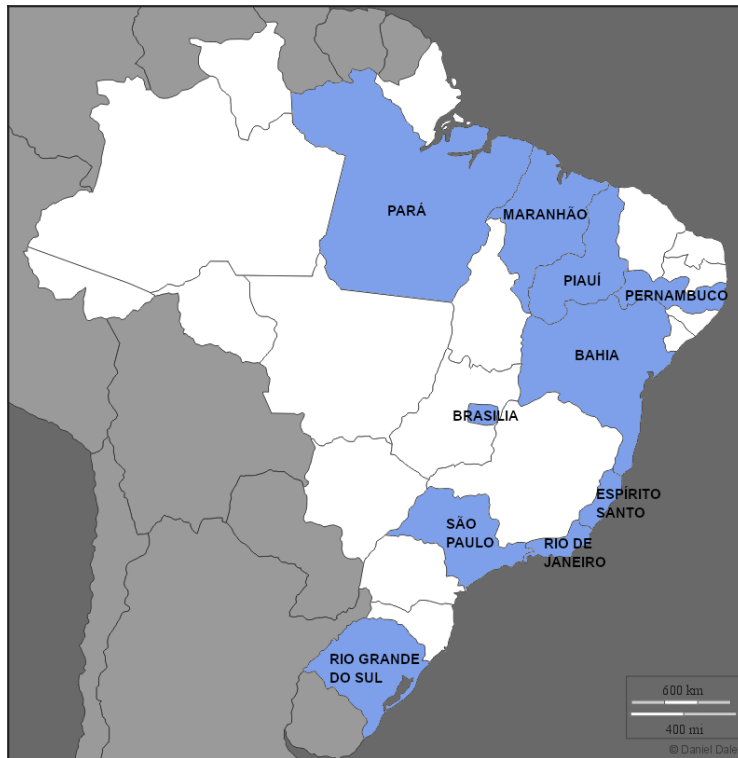


Tableau 7. Diagramme de l'organisation des « qehillôt » samaritaines au Brésil (F. Urien-Lefranc, 2018)



Carte 9. États brésiliens comprenant les *qehillôt* (réalisation F. Urien-Lefranc, copyright Daniel Dalet)

3.2.2. Parcours d'identification⁷⁰⁸ des *Gardoes*

Tous les récits que j'ai récoltés présentent un schéma-type que l'on peut dérouler de cette façon :

1. L'individu est en rupture avec son milieu d'origine, c'est le début d'une quête de sens et de spiritualité.
2. Par le biais de recherches sur internet (généralement sur le site *Wikipedia* où l'entrée « Samaritains » y est très fournie), il tombe presque par « hasard » sur la religion samaritaine.
3. Il approfondit l'étude (toujours sur internet, notamment sur le site web de Benyâmîm) de la religion et de l'histoire du samaritanisme, religion qu'il considère comme plus authentique que les autres.
4. Vient le moment de la rencontre virtuelle avec Benyâmîm et/ou Ariel. Benyâmîm lui assigne un nouveau prénom hébraïque.
5. Début de l'auto-identification en tant que Samaritain.

⁷⁰⁸ J'emprunte cette expression à Sébastien Tank-Storper (*op.cit.*).

6. Processus d'apprentissage des rites et du culte, en faisant en sorte que son mode de vie s'accorde avec les préceptes (ne pas travailler durant Shabbât...). Dans un dernier temps vient l'évocation du projet de *brît mîlah* pour les hommes qui ne sont pas circoncis.

De l'avant à l'après, récits d'une confession de foi

En raison de son statut de « *presidente da comunidade* », Ariel ben Haddad est le premier samaritain brésilien avec lequel j'ai pris contact. Avant mon voyage au Brésil, il m'accorda un entretien sur *Skype*. Aujourd'hui divorcé et père de quatre enfants, Ariel était membre de la communauté juive karaïte du Brésil, dans laquelle il enseigna l'hébreu biblique et la religion durant huit ans. Il dit avoir étudié le judaïsme à l'Université d'Harvard. C'est lorsqu'il s'intéressa aux différentes versions du récit sur le royaume du Nord qu'il prit connaissance de l'existence de la religion samaritaine. Enfin, il décrit sa rencontre (virtuelle) avec Benny comme un élément déterminant de son entrée dans le samaritanisme. Il se considère par contre toujours « ethniquement juif » (*eticamente judeu*).

« Nous ne sommes pas des prosélytes, mais nous sommes ouverts à recevoir des personnes intéressées à vivre la Torah selon la tradition samaritaine ([p] viver a Torá na tradição Samaritana). Beaucoup sont venus du judaïsme, parce que le judaïsme au Brésil est très fermé. Beaucoup sont aussi venus du christianisme... et généralement ce sont ceux qui demandent le plus de travail. Juifs et Samaritains sont très similaires dans la pratique religieuse... Ils sont les frères du même peuple, Israël. Mais ce n'est pas le cas des chrétiens. C'est donc normal que l'apprentissage soit plus difficile pour eux. On peut dire que nous avons une énorme croissance ici au Brésil car nous sommes au nombre de 250 personnes. Mais je m'inquiète beaucoup du niveau de connaissance de tout le monde... »⁷⁰⁹

Ariel se désigne comme [h] *moreh* des Samaritains du Brésil, terme pouvant signifier à la fois « enseignant » ou « guide ». Il possède effectivement une fonction religieuse. Il a

⁷⁰⁹ Discussion écrite en portugais qui a suivie l'entretien oral sur *Skype*.

créé un site internet qui dispense des cours d'hébreu et de pratique religieuse samaritaine⁷¹⁰. Leur contenu tend à démontrer la légitimité du samaritanisme en mobilisant le récit de la confection d'un faux tabernacle par le personnage biblique Élie, le rendant responsable de la séparation du judaïsme et du samaritanisme. Ariel répond aux questions des adeptes sur la manière d'adapter les préceptes religieux au Brésil⁷¹¹. Plus précisément, il endosse le rôle de *môhél* lorsqu'il conduit les circoncisions rituelles, et de prêtre, lorsqu'il rédige les contrats de mariage.

Avraham Peretz est un jeune brésilien de trente-deux ans que j'ai contacté par le biais du réseau social *Facebook*. Il a rapidement accepté de me rencontrer au Brésil quelques semaines plus tard. Notre entretien s'est déroulé dans un bar du quartier de Botafogo dans le centre de Rio De Janeiro. Avraham avait insisté pour m'y rejoindre en métro de Cabo Freio où il réside. Il est né dans une famille chrétienne de six enfants. Il suit une formation en informatique par correspondance mais il est actuellement au chômage.

« J'avais une copine, nous étions ensemble depuis deux ans mais nous sommes séparés maintenant. Elle était juive. Chez elle, j'ai retrouvé un très ancien livre. Très très ancien. Il était écrit dans une langue que je ne connaissais pas. Elle m'a dit que c'était de l'hébreu ancien, que c'était une très vieille langue. Elle m'a parlé des Samaritains. J'ai commencé à étudier la Torah. J'ai vraiment beaucoup étudié. Puis j'ai appris l'hébreu ancien.

Fanny – Tu as pris des cours ?

Avraham – Non chez moi, tout seul ». Il note des caractères en hébreu (en alphabet non cursif) qu'il retranscrit en hébreu samaritain.

« J'ai décidé de devenir samaritain, il y a un ou deux ans après avoir parlé sur internet avec Benny et Ariel. Puis lorsque j'ai rencontré Benny, en novembre 2016. Je l'ai vu lors de sa visite de Rio, Ariel m'a dit "va le voir" ! J'ai été le voir à son hôtel et nous avons beaucoup parlé ». Il me montre une photo de lui et

⁷¹⁰ <http://www.portaldatora.com.br/> Ce site diffuse également le répertoire des traditions historiques et doctrinaires samaritaines sous forme de leçons numérotées (« lição n°1, n°2... »). Ces leçons se présentent sous la forme de courts textes, dont le contenu est issu d'ouvrages de Benyâmîm traduit en portugais.

⁷¹¹ Ses conseils portent sur des sujets extrêmement variés : de la vie conjugale à comment trouver des alternatives aux climatiseurs les jours de Shabbât.

Benny. « C'est Benny qui m'a dit qu'il y avait d'autres Samaritains au Brésil. Nous sommes quatre à Rio. Cela arrive que l'on se voit pour Shabbât »⁷¹².

C'est à la suite d'une conversion au judaïsme que Naor, de la ville de Pedreiras, dans l'État de Maranhão situé au nord du pays, décide de se tourner vers le samaritanisme. Comme les autres, il s'est d'abord renseigné seul sur internet, puis sa rencontre avec Benyâmîm est présentée comme déterminante. *« Au fil du temps, je me suis rendu compte que tout ce qu'on m'avait présenté était faux. J'ai débuté une longue marche. Jusqu'à la Torah de Moïse. J'étais aussi dans le judaïsme pendant un certain temps. J'ai connu les Samaritains grâce à une histoire que j'ai vue sur Internet. Puis j'ai rencontré Benny Tsedâka. Un homme merveilleux, d'un cœur gigantesque, un vrai père et un grand professeur. »* Aujourd'hui, son épouse et lui effectuent des rites religieux à mi-chemin entre judaïsme et samaritanisme.

Le parcours ayant mené Dvoorah et Avraham au samaritanisme est bien plus sinueux. Après s'être intéressée à diverses religions (sans donner de précisions), Dvoorah s'est convertie au judaïsme messianique (*« messiânica »*)⁷¹³. Quelques années plus tard, elle entend parler des Samaritains ; *« ce petit peuple qui contenait un message avec une tradition datant du temps de nos patriarches, j'ai alors cessé de croire en l'arrivée du [h] Machi'ah (« messie »). Ensuite j'ai rencontré mon Avraham, grâce à Shemâ'. C'est lui qui m'a présenté au groupe. Et j'ai eu le plaisir de rencontrer Mr Tsedâka. Aujourd'hui nous sommes de plus en plus heureux d'avoir trouvé ce que nous cherchions.*

Son compagnon, Avraham, est né catholique, avant de se convertir au judaïsme messianique puis orthodoxe. Il n'a jamais été à l'école et a été alphabétisé tardivement. Cependant, il affirme s'être intéressé un temps à diverses spiritualités (*« christianisme, polythéisme grec, franc-maçonnerie, candomblé, spiritisme, bouddhisme »*). *« C'est un long parcours ([p] « trajetória longa »). Tout s'est passé il y a environ sept ans. J'ai changé de foi (« mudanças de fé ») lorsque j'ai commencé à davantage étudier la Bible »*. Il a rencontré celui qu'il surnomme le *« [h] hâkhâm (« sage ») Benny Tsedâka »* à São Paulo l'année précédente. Il me montre une photo de leur rencontre qu'il a encadrée.

Unis depuis qu'ils s'identifient comme Samaritains, Dvoorah et Avraham vivent à Valença dans l'état de Bahia, à 285 km de Salvador. Ce sont eux qui ont pris contact avec moi

⁷¹² L'entretien s'est déroulé en anglais.

⁷¹³ Issu du christianisme évangélique, le judaïsme messianique est un mouvement missionnaire qui combine une théologie chrétienne (notamment la croyance en Jésus) avec des pratiques partiellement juives.

par le biais de *Facebook*, à la suite de mon voyage au Brésil. Avraham est aussi le leader de la communauté de l'état de Bahia dont ils sont en réalité les seuls à faire partie.

Un trait est commun à tous ces témoignages : s'ils ont opté pour le samaritanisme, c'est parce que cette lignée croyante leur apparaît comme plus proche des textes originels. C'est avant tout la volonté de se tourner vers une pratique plus littéraliste que ce qu'ils avaient expérimenté jusque-là qui motive leurs choix (selon eux, le judaïsme s'appuierait trop sur le Talmud et délaisserait la Torah).

3.2.3. Un choix de rupture ?

Pour certains néophytes, ce choix s'est effectué en rupture avec leur milieu d'origine et fut mal accepté par leur entourage. Ainsi, Ariel me confie avoir étudié le samaritanisme, durant sept ans, « caché » chez lui. *« J'ai décidé d'abandonner le judaïsme karaïte et j'ai démissionné de mon poste. Je n'ai pas été compris, en fait j'ai même été persécuté, j'ai subi des menaces, mais tout cela est terminé aujourd'hui. Après mon départ de la communauté, beaucoup de gens sont venus me voir pour comprendre ce qui s'était passé. Beaucoup sont venus aussi pour la pratique religieuse israélite samaritaine ([p] « muitos vieram também para a pratica religiosa israelita samaritana »).* »

En effet, bien que cela ne soit pas représentatif des témoignages que j'ai pu recueillir, il semble qu'un certain nombre de nouveaux Samaritains soient originellement de confession karaïte. Ces changements d'identification ont fait naître des conflits avec la communauté karaïte du Brésil, dont Benny a rencontré l'un des chefs spirituels afin d'apaiser les tensions.

Avraham a opéré un changement de vie radical après être entré dans le samaritanisme. Il s'est séparé de sa femme, juive messianique, car, dit-il, le décalage entre eux était trop grand. Après avoir rencontré Dvoorah, il a quitté l'emploi qu'il exerçait depuis dix-huit ans parce que celui-ci ne lui permettait pas de pratiquer le rite du Shabbât. Ensemble, ils ont acheté une petite propriété à la campagne et apprennent le métier de fermier. Ils y produisent des fruits, des légumes, des aromates biologiques (clous de girofle, bananes, cacao, cupuaçu, fruits de la passion, maïs) qu'ils peinent encore à commercialiser. Ils sont fiers de me montrer de nombreuses photos de leur exploitation. Cette nouvelle vie leur permettrait d'être plus en accord avec leur foi et les rites religieux.

L'itinéraire d'Avraham Peretz est tout à fait différent. Né chrétien, son choix de devenir samaritain semble presque s'inscrire dans une logique de filiation. Dans son récit, il mobilise un grand-père juif célèbre et se place ainsi dans la « figure du marrane », en quête de se réapproprier des origines ayant été abandonnées par son aïeul.

« J'ai cinq frères et sœurs et aucun d'eux ne pratique la même religion, ma sœur pratique même le candomblé. Les autres sont chrétiens ou sans religion (...) Mon grand-père, le père de ma mère, a quitté le judaïsme et est devenu athée. Il était très connu, son nom est Gorge Pereira Meira ou Jorge Meirara (il écrit son nom sur mon cahier). Tape-le sur google, tu verras. Son morceau s'appelle « Um rio que passou em minha vida »⁷¹⁴. Son nom est Peretz comme moi, c'est un nom qui vient de l'inquisition. Lorsque les portugais sont arrivés au Brésil, 10% d'entre eux étaient Juifs. »

Son prénom de naissance est David, c'est Benny qui l'a rebaptisé Avraham il y a quelques mois, car il paraît plus jeune que son âge (comme le Abraham biblique). Pour le nouvel adepte, David représente un personnage négatif parce qu'il serait à l'origine de la division des Israélites. C'est un « faussaire » me dit-il avant de me raconter la tradition samaritaine du *mishkân* ([h] « tabernacle ») qui aurait été déplacé de Shiloh à Jérusalem (cf. supra, p. 120).

« Ma famille m'appelle Avraham et quelques amis aussi mais pas tous. Je n'aime pas qu'on m'appelle David. Ma mère et mes frères et sœurs ont bien compris mon désir de devenir samaritain. J'habite chez ma mère en ce moment et lorsque je fais le Shabbât, tu vois avec le vin, les purifications et tout, ça l'intéresse beaucoup, ça lui arrive de se joindre à moi. C'est le cas de mon frère également. Le samaritanisme les intéresse beaucoup. Par contre, ma nouvelle pratique n'est pas très bien acceptée par ma famille élargie ».
Je lui demande s'il a prévu de confectionner des matsôt pour la Pâque. « Non je ne peux pas » [Il hésite]. Plus tard dans la conversation, il me confiera ne pas

⁷¹⁴ « Um rio que passou em minha vida » (« une rivière qui est passée dans ma vie ») est effectivement une chanson très populaire au Brésil. Son auteur serait Paulinho da Viola.

être circoncis. « C'est pour ça que je n'ai pas le droit de faire des matsôt. Mais j'ai obtenu la bénédiction de Benny pour effectuer ma brît mîlah et j'espère qu'elle se produira prochainement, sous l'égide d'Ariel Haddad ».

Comme Avraham, Naor n'est pas circoncis et ne peut donc pas pratiquer les rituels de la Pâque avec le reste de la communauté. Il a décidé de célébrer l'événement dans l'intimité de son foyer.

La question de la circoncision est effectivement prégnante pour les membres masculins de la communauté brésilienne et conditionne leur légitimité à s'identifier comme samaritains. Selon Benyâmîm, en l'absence de rite formel de conversion, la première étape de l'entrée dans le samaritanisme réside dans la circoncision. Ariel, le président des *qehillôt*-s pratique ainsi les circoncisions des hommes et des enfants (ces derniers suivent un accompagnement médical à l'hôpital). La seconde prescription concerne l'alimentation. Étant donné la particularité de la *kashrût* samaritaine⁷¹⁵, les adeptes brésiliens, comme ils le témoignaient eux-mêmes, doivent s'abstenir de manger de la viande.

Benyâmîm me faisait part des listes de recommandations à privilégier qu'il transmet en première instance : la circoncision, la lecture de la Torah lors du Shabbât, le respect des règles de pureté rituelle (mais aussi, respecter sa femmes, éduquer sa famille à être honnête, avoir de meilleurs emplois pour une plus grande reconnaissance de la communauté par les institutions étatiques, etc).

⁷¹⁵ Cf. Supra p. 225.

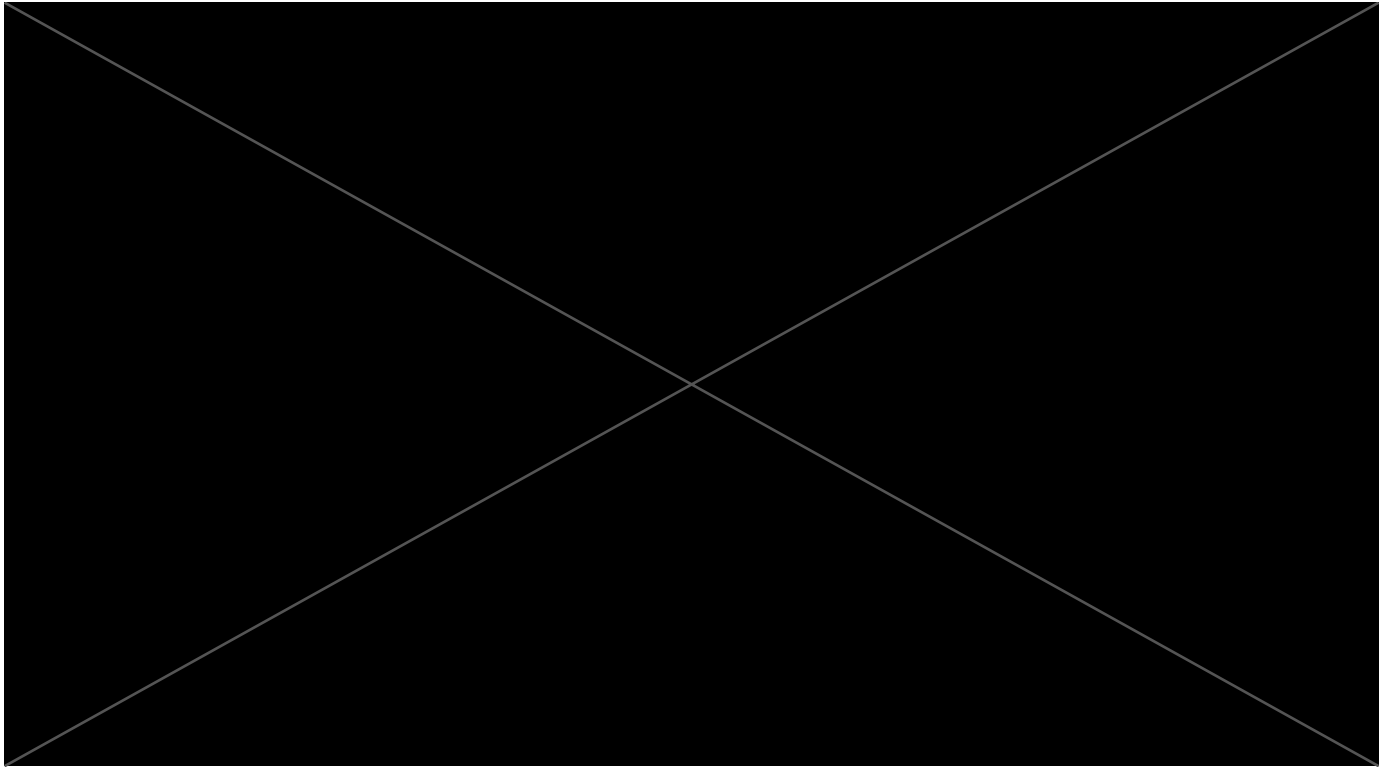


Figure 69. Emblèmes visant à identifier la communauté *Shomrey ha-Torah Do Brasil*
Y figurent l'hébreu samaritain, le mont Garizim, les rouleaux de la Torah (source : information transmise sur *google group*, nommé « Shomrey ha-Torah »)

3.3. Un samaritanisme sans ethnicité ?

Il existe aussi des cas d'adhésions au samaritanisme en Indonésie. Les nouveaux fidèles – probablement au nombre d'une dizaine – d'origine chrétienne, sont concentrés à Jakarta et dans la ville de Surabaya sur l'île de Java. Ils s'auto-désignent du nom « *Miqhal Bani Yisharon* » et disent être membres de la *World Union of Yisarie Samaritans*.

Ce mouvement aurait été initié par Yacob Bar-Karoza, un chrétien qui revendique une origine samaritaine. Selon lui, les « églises samaritaine » auraient été établies par Jésus, puis, durant la période romaine, les fidèles auraient été forcés de se convertir au catholicisme. Interrogé par la presse locale, il répond que la Cisjordanie, en particulier Naplouse, est leur patrie et leur lieu saint et qu'ils composent une « diaspora » en Indonésie⁷¹⁶. Yacob considère le mont Garizim comme le lieu saint originel, par contre, le personnage messianique samaritain (« Taheb ») serait incarné Jésus. Il a créé une école (*Alaf Taf center*) dans laquelle il donne des cours d'hébreu samaritain et de religion samaritaine aux chrétiens de la ville souhaitant se convertir. Apparemment, il est même possible d'obtenir un certificat, validé et « béni » par le *A. B. Institute of Samaritan Studies in Holon* (créé et géré par Benny)⁷¹⁷.

Par ailleurs, Benyâmîm Tsedâka se rend annuellement en Sicile pour participer à des conférences organisées par l'association « Shamar Vision », fondée en 2012 à Catane. Le président de cette association – également rédacteur en chef du journal en ligne *MetroCT*, se revendique samaritain. Avec un avocat, il a fait une demande de reconnaissance officielle de la religion samaritaine par l'État italien⁷¹⁸. Au-delà du statut symbolique que représenterait cette reconnaissance, cette dernière permettrait l'autorisation d'organisation de réunions sans avoir à en référer à la police italienne ainsi que des exemptions fiscales.

Il est difficile d'estimer le nombre de personnes se revendiquant samaritaines en dehors des frontières de la communauté traditionnelle (en raison de la dispersion, de l'isolement de certains, d'affiliations qui se révèlent temporaires). Si ce phénomène se poursuit, il est toutefois probable que le nombre de Samaritains hors des frontières dépasse le

⁷¹⁶ « Melihat Keturunan Samaria di Indonesia », *Mi'raj islamic news agency* (MINA News), 7 juin 2016 (MINA news est un site d'information islamique qui consacre une grande part de ses articles à la Palestine. Les articles comprennent une traduction anglaise sur laquelle je m'appuie).

⁷¹⁷ Les informations dont je dispose les concernant proviennent de leur site internet (<https://mbysby.wordpress.com/>), de mes conversations avec Benyâmîm Tsedâka et de l'article précité issu de la presse locale.

⁷¹⁸ « Benyamim Tsedaka, israelita samaritano, “trovatore” e uomo di Pace », Claudia Lo Presti, *MetroCT*, 23 octobre 2017.

nombre de Samaritains en Israël et en Palestine. Comment qualifier ces recompositions identitaires et religieuses ? En l'absence de conversion officielle quand peut-on dire que ces individus *deviennent* samaritains ? Quand peut-on parler d'accomplissement du processus d'identification, légitimé par la communauté d'inscription ? Si le seul critère que j'ai adopté a été celui de l'autodéfinition, chaque individu a son propre avis sur les conditions nécessaires pour être considéré comme samaritain. Pour Benyâmîm, la circoncision rituelle pour les hommes et le respect des règles de *Niddah* (et autres règles relatives à la pureté individuelle) pour les femmes constituent des conditions primordiales à la samaritanité. Pour certains de mes interlocuteurs brésiliens, l'adoption d'un prénom hébraïque et la croyance en l'antériorité du culte samaritain suffisaient pour qu'ils se désignent comme samaritains. Mais peut donc s'identifier comme samaritain qui veut ? En l'absence de processus institutionnalisé de conversion, le samaritanisme s'exporte facilement dans le sens où il ne nécessite pas de longs apprentissages contrôlés par une autorité religieuse. Mais il laisse place à des loyautés flottantes et à la liberté de considérer certaines pratiques religieuses comme optionnelles.

Les femmes (israéliennes ou ukrainiennes) rejoignant la communauté par alliance disposent du moment de la cérémonie du mariage durant laquelle le grand prêtre appose les mains sur leur front en signe d'approbation, comme rite d'entrée dans le samaritanisme. Mais comment les adhésions « par choix » seront-elles incorporées (même en restant à distance géographique) ? Il s'agit d'un sujet sur lequel les membres de la communauté moyen-orientale, en particulier le corps des prêtres, devront se positionner. En attendant, c'est à nouveau Benyâmîm qui semble se substituer à l'institution religieuse – et endosser le rôle du grand prêtre – pour transformer le « croire sauvage en croire ordonné » (Tank-Storper, *op.cit.*).

Les religions suscitent souvent des récits de conversion ayant un caractère stéréotypé (Tank-Storper, *ibid.* : 36-37). Les aspirations des nouveaux fidèles du samaritanisme (qu'ils viennent d'Amérique du nord ou du Brésil) expriment toujours la volonté d'adopter une praxis rituelle plus littéraliste, qui serait plus proche des gestes originels, tels qu'ils se les projettent. L'adhésion traduit ainsi un choix rationnel et néo-traditionaliste guidé par la perception du samaritanisme comme une religion ancestrale, supposée préservée de toute innovation, et donc plus « authentique ». L'entrée dans le samaritanisme apparaît dans les témoignages comme l'issue d'un long processus de recherche doctrinale et historique, à l'inverse du motif de la révélation soudaine et presque physique, comme cela peut être le cas dans d'autres religions. Cette démarche longue et réflexive ayant mené les adeptes au samaritanisme les place dans une forme d'« itinérance » (Champion, 1997 : 45), une quête de

sens continuellement questionnée. Cependant ces entrées ne traduisent pas qu'une adhésion à un message et des valeurs, elles impliquent, comme le rappelle Sébastien Tank-Storper (*op.cit.* : 18), un cadre ontologique mettant en œuvre un processus d'identification.

Il me semble que l'idée d'« identités religieuses composites et feuilletées » emblématiques du croire en modernité, développée par Danièle Hervieu-Léger (2001 :123) – et maintes fois reprise – apporte un éclairage plus adéquat que la notion figée de « conversion ». Mêlant individualisation du croire et extension de l'offre religieuse (Hervieu-Léger parle de « disponibilité consommatrice » ou de « marché symbolique »), la modernité apparaît caractérisée par la circulation entre les différentes offres du religieux. Bricolant avec les ressources symboliques à sa disposition, le croyant moderne reconstitue une signification subjective, reliée à ses trajectoires de vie et à son capital social et culturel. Selon Hervieu-Léger, « l'une des caractéristiques du paysage religieux contemporain est que les idées religieuses ne s'héritent plus, ou de moins en moins ». Le développement des communications, en particulier des réseaux sociaux et des forums religieux, fait apparaître Internet et les réseaux sociaux comme un nouveau territoire du religieux et contribue à l'extrême fluidification du croire. Ce cadre s'applique effectivement à certaines aires culturelles (France, États-Unis, etc. – et de manière exemplaire au Brésil en raison de sa longue histoire de métissage culturel et religieux).

Quelles seront les répercussions de ce décalage entre deux manières opposées de concevoir son appartenance religieuse dans le samaritanisme ? Quelle forme prendront ces adhésions dans le futur ? Augurent-elles l'exportation d'un samaritanisme détaché de toute ethnicité ? ⁷¹⁹ Déboucheront-elles sur la formalisation d'un réel processus codifié de conversion à l'instar du judaïsme ? S'inspireront-elles du modèle de la pratique d'un bouddhisme à l'occidentale⁷²⁰, assez éloigné du bouddhisme historique, s'appuyant sur une

⁷¹⁹ À titre d'exemple, les zoroastriens, décrits par Claudine Gauthier, font une nette distinction entre ceux qui sont inscrits dans une lignée héréditaire et les convertis (ou suspectés de l'être) d'origine musulmane qui sont contraints de se développer en marge et ne sont pas autorisés à participer à tous les rites (notamment la bénédiction en avestique, langue sacrée, ne saurait être prononcée pour eux). « Le fait que ce refus de reconnaître la conversion des néo-zoroastriens iraniens ait pour base le non-partage d'une histoire collective, rupture interprétée comme un acte de haute trahison historique envers la communauté et qui ne saurait être pardonné de nos jours à ses descendants, se perçoit bien dans la façon dont les zoroastriens considèrent, au contraire, de manière plutôt favorable la récente revendication d'une identité zoroastrienne par des groupes d'individus issus du Tadjikistan, d'Azerbaïdjan, mais aussi de Turquie ou d'Irak, même si ceux-ci, tels les yézidis, appartiennent aujourd'hui formellement à une tout autre religion ayant, comme le zoroastrisme, une composante ethnique et dont les doctrines révèlent une forte influence de l'islam » (2013 : 97). Les zoroastriens font donc une différence entre des convertis acceptables et non acceptables (quasiment impurs).

⁷²⁰ Je renvoie notamment aux articles de Lionel Obadia sur les juifs bouddhistes (dits les « joubous »).

série de clichés véhiculés entre autres, par les médias (Hervieu-Léger, *op.cit.* : 127) ? Ce phénomène s'étendra-t-il, force de prosélytisme, avec l'aspiration de composer une communauté de croyants – une *oumma* de Samaritains – sorte de projection imaginaire d'un « nous » qui transcende les États-nations et entretient un rapport privilégié à l'espace virtuel ? Au-delà de l'élaboration de ces quelques pistes de réflexion, les trajectoires des néophytes samaritains au Brésil comme ailleurs nécessiteraient une étude ethnographique à part entière. Il me semble plus à propos dans ce travail de m'arrêter sur la perception du phénomène par la communauté d'origine. Comment se représente-t-elle cet élargissement d'elle-même ?

3.3.1. Entre lieu saint imaginé et diaspora rêvée (recompositions, circulations et projections)

Dans l'horizon lointain, le mont Garizim

« Notre objectif est d'être progressivement prêts à vivre sur le mont Garizim (« Nosso objetivo é gradativamente estarmos prontos para viver no Gerizim »). Cela peut prendre des années, voire des générations mais nous atteindrons notre objectif [...] Nous avions prévu d'aller en Israël et de nous rendre sur le mont Garizim cette année mais le Brésil traverse une très grande crise financière. Cela a affecté toute la communauté. Beaucoup sont sans emploi depuis plusieurs mois... Alors ce n'est pas le moment de voyager ! »

Ariel ben Haddad, conversation privée sur le réseau social *Facebook*, mars 2017

La perspective d'un mouvement – et non d'un retour – vers le mont Garizim était énoncée par mes interlocuteurs brésiliens comme un horizon tendu, mais difficilement accessible. Le mont Garizim semble effectivement voué à demeurer un lieu imaginé pour eux. D'une part, les Samaritains (dont Benyâmîm) sont réticents à l'idée de voir s'installer ces nouveaux adhérents parmi eux, considérant que cela constituerait un facteur de déséquilibre pour la communauté. Des arguments économiques président à cette position : en raison du niveau de vie de ces Brésiliens, il semble difficile qu'ils puissent subvenir à leurs besoins à Holon, de même qu'à Kyriat Lûzah. En outre, l'acquisition de la citoyenneté israélienne au

motif de leur entrée dans le samaritanisme paraît difficile (notamment au regard des difficultés rencontrées par les juifs convertis)⁷²¹.

Par ailleurs, ces « néo-samaritains » du Brésil et d'ailleurs, sont perçus comme plus utiles hors des frontières. Les convictions qu'ils véhiculent contribuent à légitimer l'auto-représentation des Samaritains comme garants de la religion authentique. Leurs activités – débats sur des forums, organisations des conférences de Benyâmîm – intègrent le procès déjà engagé par les entrepreneurs culturels afin de visibiliser la singularité religieuse et culturelle samaritaine. Si l'émergence de nouveaux affiliés est plutôt bien accueillie par les Samaritains moyen-orientaux, à mi-chemin entre curiosité et enthousiasme, ils suscitent tout de même des débats dans la communauté. En juillet 2018, la publication sur *Facebook* par Benyâmîm de photos et d'un texte se félicitant du mariage d'un adepte sicilien fait l'objet de commentaires d'autres Samaritains qui s'interrogent sur la légitimité de ces nouvelles revendications. La controverse porte sur la non-validation du mariage par le grand prêtre, ni d'aucune de ces « conversions », et que, de fait, quiconque ne peut s'auto-définir samaritain. L'absence de célébration du sacrifice de la Pâque – et d'une manière générale le non-respect de la *kashrût* – s'avère être une condition *sine qua non* de la samaritanité dans les propos d'une internaute de Holon. En filigrane, la question posée est-celle-ci : le samaritanisme doit-il s'assortir d'une appartenance ethnique ou peut-il être adopté par choix ?

En réponse, Benyâmîm propose de mettre en place des mesures pour s'assurer du sérieux de ces nouveaux adeptes. Par exemple, trois années de test avant d'autoriser un individu vivant sur un sol étranger à recevoir la bénédiction du grand prêtre (c'est six mois pour les femmes se joignant à la communauté par le mariage), ou alors l'envoi de jeunes prêtres, mandatés par le grand prêtre, à leur rencontre afin qu'ils les jugent aptes (ou non) à rejoindre la communauté physiquement. Benyâmîm fait aussi référence à des périodes historiques : les Samaritains étaient des milliers à vivre à l'extérieur des frontières de la Terre sainte il y a des siècles, n'étaient-ils pas moins Samaritains ?, questionne-t-il.

D'autres commentaires jugent positivement ces nouvelles « entrées » mais s'inquiètent du trop grand nombre de néophytes, qu'il sera difficile d'incorporer. Parmi les commentaires, les néo-samaritains répondent, en anglais, que leur volonté n'est pas d'usurper une identité, ni de s'approprier une culture, mais qu'ils croient sincèrement en *Shêmâ'*, sans disposer des moyens financiers pour se déplacer vers le mont Garizim. Ces débats, de plus en plus courants sur les réseaux sociaux, bousculent les Samaritains dans leur rapport intime à l'appartenance

⁷²¹ En 2018, le grand prêtre a informé le ministre de l'Intérieur israélien de ces « conversions » (qui prendraient une ou deux années d'apprentissage).

religieuse. Interrogé sur le sujet, Abûd me confie « avoir encore du mal à y croire ». « Je vois bien qu'ils sont là mais je ne sais pas trop qu'en penser ». « Ce qui est sûr, c'est qu'ils font de nous des stars » ajoute t-il sur une touche d'humour. Bien qu'il n'en soit encore qu'au stade de prémisses, ce phénomène augure pour les Samaritains la formation d'un réseau deterritorialisé qui les soutiendrait de l'extérieur.

La formation d'une « diaspora » imaginée ?

Benny et moi sommes attablés dans un restaurant près de la BNF Richelieu. Je lui raconte mon séjour au Brésil. Nous discutons des personnes que j'y ai rencontrées, qu'il connaît toutes. Il m'explique que les nouveaux adeptes font souvent appel à lui pour des conseils, sur la manière d'adapter le samaritanisme à leur quotidien et même, sur la gestion de leur vie conjugale. Sa boîte mail est pleine, me dit-il, mais il semble se complaire dans ce rôle de conseiller religieux. Il détaille ensuite la situation des Samaritains au Brésil, notamment leurs difficultés financières. Au fil de la conversation, Benyâmîm me dit « Tu sais qu'un chercheur aurait trouvé la preuve que les Samaritains étaient les premiers à s'être rendus ([h] hari'shônîm lehagi'a) en Amérique. Son nom est Syrus Hertzl Gordon. Quoi ? Tu ne le connais pas ? C'est un archéologue très fameux, un professeur à l'Université de Columbia. Et aussi un grand ami à moi. Il est malheureusement décédé il y a quelques années. Il a fait des découvertes archéologiques sur la période précolombienne, il a découvert des pierres contenant des inscriptions en hébreu samaritain ! Mais je ne suis pas d'accord avec lui, s'il s'agissait réellement de Samaritains, il figurerait sur ces inscriptions le dixième commandement au sujet du mont Garizim, et là ce n'est pas le cas. Je le lui ai dit lorsqu'on s'est rencontrés en 1996. Mais il en était tellement convaincu. Il pensait que les Samaritains, pour échapper au décret des Byzantins à leur sujet, avaient construit des bateaux et se seraient enfuis. Ils auraient alors découvert l'Amérique. Mais sur ce point il a raison : dans des sources byzantines, on trouve effectivement la preuve que les Samaritains étaient des constructeurs de bateaux. Comme je te l'ai dit, les inscriptions, l'Amérique et tout, je n'y crois pas vraiment. Mais qui sait ? ([h] mi yôdé'a ?) ».

Paris, juin 2017

Ces propos ont fait ressurgir le souvenir d'une conversation que j'avais eue avec un jeune habitant du mont Garizim en 2009, alors qu'on évoquait l'arrivée de Farîd et de Sharlen :

« Ibrâhîm – Tout ça c'est à cause d'internet. En fait peut-être qu'il existe un groupe de Samaritains quelque part, bien plus nombreux que nous, mais que nous ne sommes pas en contact avec eux car ils vivent dans le Tiers-Monde, en Afrique, en Asie. Par exemple, en Inde, il y a eu des milliers de Samaritains.

Fanny – Je ne comprends pas, des Samaritains en Inde ?

Ibrâhîm – Peut-être, oui oui⁷²². Et au Yémen, il y en a eu aussi. En Éthiopie, je pense aussi. Tu sais qu'ils ont un calendrier similaire au nôtre là-bas, avec le jour qui débute à la tombée de la nuit. Depuis quelques temps, je fais des recherches sur internet à ce sujet et j'ai vu qu'au Soudan, il y eu un conflit entre des Samaritains et le gouvernement. J'ai contacté la personne qui a fait le reportage et je lui ai demandé "pourquoi s'appellent-ils Samaritains ?" mais il ne m'a pas répondu. En Irak, il y a un groupe de personnes, leur nom c'est "sabtîûn" de "sabt", en hébreu "Shabbât" quoi. Ils s'appellent "le peuple du samedi" donc, parce que le samedi, ils ne sortent pas et ne font rien⁷²³. D'où est-ce que ça vient ? Et je me demande pourquoi des groupes s'appellent "Samaritains". Ce n'est pas un mot arabe, ça vient de l'hébreu "shômronîm". Je voudrais bien comprendre ».

Mont Garizim, 2009

Ces propos me semblent refléter le désir d'une diaspora tant recherchée par le passé. L'emploi du terme « diaspora » peut paraître inapproprié tant le cas des Samaritains d'affiliation s'éloigne de la définition conventionnelle⁷²⁴. Peut-on parler de diaspora lorsqu'il n'y a ni exil, ni déracinement, ni mémoire collective commune ?

Par ailleurs, les représentations collectives importées par le judaïsme au sujet des « dix tribus perdues » me semblent jouer un rôle important dans la reformulation d'un imaginaire

⁷²² Ibrâhîm fait peut-être référence aux divers groupes juifs indiens qui sont parfois décrits comme descendants des « dix tribus perdues », les Juifs de Cochîn, les *Bnê Yisrâ'él*, les *Bnê Menashe*, etc.

⁷²³ Ibrâhîm semble faire référence à l'*Église adventiste du septième jour* fondée aux États-Unis au XIX^e siècle comptant effectivement des fidèles en Irak.

⁷²⁴ La notion de « diaspora » possède un caractère hautement polysémique et polycéphale, ayant fait l'objet de multiples définitions. Le terme tire son origine du verbe grec « diaspirein » (« disséminer »), traduction du terme hébraïque « galut ». Pour cerner les débats critiques sur l'extension de l'usage de la notion de « diaspora » et son déplacement de sens pour qualifier les formes d'hybridités, d'espaces de l'entre-deux, je renvoie à l'ouvrage de William Berthomière et Christine Chivallon (dirs.), 2006.

samaritain. Dans cet imaginaire, les Samaritains actuels composeraient le noyau resté sur place mais les descendants de ces tribus, éparpillés à travers le monde, seraient sur le point de reprendre conscience de leur identité originelle.

Les changements d'identification religieuse doivent être entrevus comme une réponse aux mutations sociales générées par la globalisation. Ils révèlent la création de nouveaux espaces identitaires déterritorialisés, qu'Arjun Appadurai nomme « les mondes imaginés ». L'imagination – au sens de faculté à se représenter et à se projeter – s'ouvre, à mon sens, comme un prisme particulièrement opérant pour comprendre ce phénomène. Appadurai souligne le pouvoir de l'imagination dans la fabrication des vies sociales, engendré par l'accès de plus en plus répandu aux médias « qui présentent un stock riche et toujours changeant de vies possibles » (2001 : 98). Dans cette lignée, les nouvelles identifications au samaritanisme apparaissent comme les produits de la déterritorialisation et de la globalisation. D'une part, il faut constater que dans tous les cas, la connaissance du samaritanisme s'est faite par le biais d'internet⁷²⁵. Les contacts de ces néo-samaritains, entre eux mais également avec les Samaritains ethniques se font aussi essentiellement sur les réseaux sociaux, de même que les apprentissages des pratiques culturelles et doctrinales.

Ces nouvelles recompositions interrogent la place d'internet et des réseaux sociaux dans les modes d'affiliations confessionnelles et ouvrent des perspectives intéressantes sur la mise en réseau de communautés religieuses transnationales. Dans le prolongement des hypothèses esquissées dans ce travail, il conviendra d'étudier, dans un futur proche, la façon dont la circulation des imaginaires collectifs et les dynamiques de légitimation du lieu saint samaritain participent de l'émergence de ce phénomène.

*

* *

⁷²⁵ Que ce soient le site *Wikipédia*, les sites samaritains en anglais, les forums religieux. De plus, il existe plusieurs vidéos sur *Youtube* postées par des brésiliens et donc en langue portugaise, qui expliquent le culte samaritain. Elles sont semble-t-il très populaires puisque certaines comptent plus de 100.000 vues : « Quem eram os samaritanos ? ». <https://www.youtube.com/watch?v=QftJ0hB5BXg>.

Conclusion de la quatrième partie

Partant de la description des visites touristiques sur le mont Garizim et à Holon, cette partie s'est attachée à décrire les modes de production et de mobilisation de stéréotypes par les entrepreneurs samaritains. Ces processus concourent, on l'a vu, à réifier l'identité sociale du groupe à travers la patrimonialisation et la labellisation de produits présentés comme typiquement samaritains (*tehina*, recettes de cuisine, *matsôt*, vin, chorale), dans lesquels le lieu saint prend souvent la forme d'un emblème. Mais le déploiement de ces « auto-stéréotypes », loin d'être seulement une forme de contestation à la situation présente, sert aussi à rendre l'image sociale des Samaritains conforme aux attentes extérieures (à l'imagerie touristique, aux imaginaires nationaux israélien et palestinien) tout en constituant un agent structurant, qui délimite la frontière du groupe vis-à-vis des « autres ».

Par ailleurs, la porosité des registres religieux et culturels révèle l'opposition entre entrepreneurs culturels et leaders religieux et tend à redéfinir les rôles qui structurent la communauté. D'une part, Benyâmîm Tsedâka, faisant valoir son statut d'universitaire, spécialiste du samaritanisme, empiète sur la juridiction des prêtres en matière de religion (par sa traduction et ses exégèses de la Torah, la numérisation des manuscrits, son rôle auprès des nouveaux adeptes internationaux, qui l'assignent en maître spirituel). D'autre part, les leaders religieux, incarnés par le clan Kâhin, réaffirment leur position avec force, par le biais de l'association *al-Âstûra al-Sâmiriyya* et du musée. Ainsi, ils puisent dans le registre du patrimoine ([a] *tûrath*) pour mettre en valeur l'ancrage des Samaritains dans la ville de Naplouse et dans le paysage palestinien.

En dépit des concurrences et des divisions (spatiales et politiques) internes, c'est surtout par la délimitation d'un entre-soi, physique et symbolique, que les Samaritains refondent leur appartenance à la communauté. Dans ce contexte, l'ouverture de la communauté à des membres exogènes (femmes venues d'Ukraine, nouveaux adeptes) s'impose comme un nouveau défi, impliquant aux Samaritains de se repositionner sur les traits ascriptifs (Rivoal, 2016 : 193) du samaritanisme (est-on Samaritain par naissance ?)

Enfin, l'émergence de groupes samaritains dans différentes régions du monde (en Indonésie, en Sicile et plus significativement au Brésil) ouvre des perspectives et des questionnements intéressants sur l'éclosion de communautés religieuses transnationales. Le phénomène est, ici, particulièrement atypique car il concerne une population – les Samaritains

d'Israël et de Palestine – très fortement ancrée dans le territoire, notamment autour de leur lieu saint et très attachée à une généalogie mythique et des groupes d'individus – au Brésil – qui ne revendiquent absolument aucune ascendance généalogique avec les Samaritains.

Le samaritanisme tend-il à devenir une religion pluri-localisée ? Quelle relation au lieu saint sera réinventée, sachant que la résidence à l'intérieur de ses frontières apparaît jusqu'à maintenant comme une condition à la samaritanité⁷²⁶ ? Si les adhésions se maintenaient et que l'on assistait à un réel processus d'intégration (par la voie de la conversion ou autre), quels seront les modes de communalisation (au sens wébérien) dans le futur ? Quelles seraient alors les innovations culturelles ?

⁷²⁶ Bien que, comme je l'ai dit, cette prescription ait été formulée dans une période récente, certainement à la fin de XIX^e siècle.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans l'introduction, je proposais d'étudier les modes d'inscription des Samaritains dans l'espace israélo-palestinien, plus précisément à travers l'articulation entre enracinement et mobilités. Retracer la généalogie de la construction et du maintien de cette minorité confessionnelle m'a conduit à engager une réflexion sur les notions de « communauté », d'« ethnicité », de « minorité confessionnelle » et de « ressources culturelles et symboliques » liées au territoire.

Au terme de cette recherche, le mont Garizim apparaît comme le point de repère symbolique et le support identitaire sur lequel sont projetés des imaginaires collectifs communautaires, mais aussi nationaux et transnationaux. Son statut de lieu saint et de lieu de vie confère une continuité rituelle, mémorielle et une cohérence sociale au groupe, en même temps qu'il marque territorialement la distinction des Samaritains des autres religions monothéistes – tournées vers Jérusalem – et cristallise ainsi leur particularisme identitaire. Cette prééminence du mont Garizim s'illustre dans les mobilisations politiques, menées par les leaders communautaires, centrées autour de la protection de l'accès au lieu.

Ce travail s'est efforcé de mettre en perspective les divers imaginaires collectifs portés sur les Samaritains : leur projection comme combattants face aux Croisés et leur rôle dans la fondation de Naplouse ; l'imagerie orientaliste qui tente de faire correspondre la Terre sainte à ses attentes ; la réactualisation du mythe des « dix tribus perdues » par les fondateurs du sionisme, tels que Ytzhak Ben-Zvi ; et enfin la réappropriation de ces imaginaires par la communauté elle-même ainsi que les continuels remaniements et constructions symboliques à l'œuvre.

Ainsi, l'élaboration discursive d'un particularisme samaritain était au cœur de cette thèse, entendu comme « peuple relique » par les textes de voyageurs puis par les sciences des races dans un contexte colonial. Par une approche transdisciplinaire et dialogique, j'ai voulu montrer comment la construction de cette singularité a joué un rôle décisif dans l'inclusion

des Samaritains au groupe national israélien. Dans un mouvement inverse, la double citoyenneté de même que le flottement juridique qui entoure leur statut créent les conditions sociales pour l'intériorisation et la réappropriation par les Samaritains de ces images stéréotypées. Celles-ci sont aujourd'hui mises en scène à travers différents dispositifs, en particulier lors de la Pâque. L'attention portée aux représentations et aux discours ont révélé la cérémonie comme un moment de réordonnement des hiérarchies sociales internes, tout en inscrivant le lieu saint dans une territorialité présente, dont il s'agissait d'appréhender les ressorts socio-politiques.

Je me suis donc attachée à mettre en lumière les mécanismes d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre afin d'examiner les logiques de fabrication de la minorité samaritaine au quotidien, en Palestine et en Israël. Par le droit en premier lieu, avec la construction de catégories juridiques fondées sur l'appartenance confessionnelle dès l'instauration des *millet-s* dont le système a été figé par le mandat britannique, pour être repris ensuite par les administrations israélienne et palestinienne. Ces catégories influencent les pratiques sociales : au niveau des différentes étapes de socialisation ; à l'école mais aussi au moment de la conscription militaire (effectuée par les Samaritains de Holon) qui constitue un enjeu dans la professionnalisation des jeunes et l'élaboration d'un réseau interpersonnel (susceptible de donner lieu à des alliances matrimoniales). Les assignations catégorielles ont également des répercussions sur la capacité de déplacement des membres et leur traitement aux frontières (*checkpoints*, aéroport). Si cette spécificité a une portée économique avantageuse, elle a progressivement opéré un glissement social des Samaritains dans la société palestinienne en inversant leur position dans le rapport de domination. À une échelle plus réduite, ces traitements différenciés aux frontières ont raffermi la distinction entre « ceux de Holon » et « ceux du mont Garizim ».

Mobilisant des travaux réalisés dans le champ de la géographie sociale (Debarbieux, 1995 ; *l'espace géographique*, 2008 : 195) et de l'anthropologie (Bontemps et Puig, 2014 ; Latte Abdallah, Parizot, 2017) je me suis intéressée à la manière dont les limites spatiales impliquent des actions sociales, en ce qu'elles génèrent des identifications. Ainsi, les discontinuités territoriales jouent un rôle dans l'exacerbation des identités claniques et agnatiques samaritaines. Quand bien même les déplacements sont fluides, les choix matrimoniaux restent souvent conditionnés par la séparation territoriale des lieux de vie (Holon et Kiryât Lûzah). Ces observations sous-tendent le renforcement des mariages à un

degré rapproché⁷²⁷, ainsi que les alliances conclues avec des femmes issues d'Europe de l'Est à l'aide d'agences matrimoniales, dont l'incorporation est perçue comme un moyen de « renouveler le patrimoine génétique » de la communauté (en raison du fort taux de handicap) sans établir de rupture dans la généalogie agnatique.

Dans un contexte marqué par la discontinuité du territoire et le flottement des assignations imposées par les politiques publiques et les identifications des acteurs, le lieu saint fait figure de point de repère fixe et est l'objet d'un surinvestissement symbolique. Le mont Garizim a pris une dimension nouvelle depuis les années 1990 puisqu'il est devenu le lieu de vie et de rassemblement de la communauté, répartie entre deux espaces territoriaux en tension. Les discours actuels des représentants samaritains tendent à le présenter en dehors des espaces politiques traditionnels et témoignent du repli de la communauté à l'intérieur de ses propres frontières. Le paradigme des *gated communities* s'applique à ces dynamiques d'entre-soi volontaire tout en mettant l'accent sur le modèle mondialisé sur lequel s'appuient les Samaritains comme mode de reconfiguration communautaire.

Toutefois, la dynamique de territorialisation du mont Garizim dépasse largement la volonté de conserver une homogénéité sociale et religieuse, puisqu'elle s'inscrit dans une aspiration à fonder un espace proto-national. Aspiration plus ou moins partagée au sein de la communauté pour laquelle la non-reconnaissance d'une « nation » samaritaine ne réside qu'en sa faiblesse statistique. Le lieu saint est ainsi l'objet d'actions multiples pour en assurer le contrôle et la propriété (demandes de rétablissement du *checkpoint*, création d'un hymne « national » lui rendant hommage, mise en tourisme, patrimonialisation, etc). En ce sens, il prend la forme de « lieu de condensation », selon le concept développé par Debarbieux (1995 :100).

L'isolation du village, en raison des reconfigurations territoriales opérées par l'État israélien, est aujourd'hui réinterprétée dans les discours samaritains comme la conséquence de son emplacement dans un périmètre sacré. Ainsi, la séparation récente du mont Garizim de Naplouse (incarnée par le *checkpoint*) a en quelque sorte abouti à la création d'une frontière entre le lieu saint, désormais lieu de vie d'une partie de la communauté, et le monde profane représenté par les sociétés voisines.

De surcroît, pour les Samaritains, la situation politique actuelle à Jérusalem où les tensions sont toujours plus vives, accrédite a posteriori l'authenticité du mont Garizim et son statut de Terre sainte. D'autres facteurs ont participé dès la fin du XIX^e siècle à cette

⁷²⁷ Notamment entre cousins au premier degré, passé de 26% en 1835-1948 à 45% sur la période 1968-2004.

réactivation du débat opposant le mont Garizim à Jérusalem comme lieu saint central. D'une part, la présence accrue à cette époque de voyageurs européens en Terre sainte qui ont dépeint les Samaritains comme les authentiques descendants des peuples israélites bibliques. D'autre part, les débuts du sionisme, dont l'ambition était de faire coller l'histoire juive biblique au projet national en formation. Ce processus d'indigénisation par le regard extérieur a contribué à distinguer les Samaritains de l'ensemble des Palestiniens. Par ailleurs, cette imagerie orientaliste et touristique est aujourd'hui injectée aux politiques patrimoniales concurrentes, israélienne d'un côté et palestinienne de l'autre.

Mes enquêtes ont montré qu'en dépit du statut juridique double et des imaginaires réifiants qui leur sont conférés, les Samaritains disposaient d'une marge de manœuvre leur permettant de déployer des positionnements identitaires multiples. Ainsi, bien qu'ils disposent d'un espace limité pour s'appropriier les dynamiques touristiques et patrimoniales, ils investissent entièrement cet espace. Au-delà de leur simple fonction de « guides » ou de « passeurs de mémoire », les entrepreneurs culturels sont à l'origine de la construction de catégories identitaires et ethnonymiques, qui mobilisent les données historiques, archéologiques, génétiques comme autant de preuves authentifiant leur autochtonie, en miroir des développements et des modalités discursifs à l'œuvre dans les sociétés israélienne et palestinienne (nationalismes religieux, rapport exclusif aux lieux saints, clôture des localités, etc.). S'appuyant sur des référents empruntés aux acteurs supranationaux (Unesco, ONU, etc.), elles déplacent des éléments intrinsèquement religieux dans le champ culturel et peuvent être interprétées comme autant d'actes de résistance face aux assignations catégorielles et aux appropriations patrimoniales. La mise en valeur du mont Garizim en tant que marqueur identitaire immuable possède un double avantage : il permet aux Samaritains de se distinguer du judaïsme aux yeux des Palestiniens – et donc des colons juifs en Cisjordanie – tout en réaffirmant leur enracinement dans le territoire.

C'est effectivement à travers l'autochtonie que les Samaritains parviennent à trouver une forme de permutation de leur image sociale. Le traitement privilégié dont ils sont l'objet en raison de leur citoyenneté double n'est pas présenté comme un effet de leur allégeance à l'État israélien. Il serait lié à leur antériorité, fortement revendiquée, les faisant apparaître comme « hors du temps » et « hors du conflit ». Ainsi, en même temps qu'elle marque leur ancrage dans le paysage, cette représentation les met à distance des sociétés israélienne et palestinienne.

Cette mise à distance symbolique et sociale est particulièrement puissante lors de la cérémonie de la Pâque. Moment de communion autour du mythe d'origine et de

réactualisation du passé biblique, la Pâque est devenue le lieu d'une redéfinition des contours identitaires de la communauté. Investie par un public hétéroclite, elle apparaît comme l'espace de représentation privilégié pour attester l'enracinement des Samaritains dans le paysage israélo-palestinien. La mise en scène de l'authenticité, notamment à travers le sacrifice pascal, leur permet de se présenter comme « le peuple le plus ancien du monde » et de revendiquer leur antériorité sur les terres de Samarie (actuelle Cisjordanie). Ce faisant, ils participent eux-mêmes de leur propre stéréotypification.

Mais ces stratégies de requalification d'une identité sociale mettent en évidence, en même temps, la fragilité de la situation samaritaine et la volonté d'acquérir une visibilité sur la scène internationale en vue de protéger leur ancrage territorial. Les modalités de construction d'un discours sur la paix et la réconciliation illustrent bien la façon dont les entrepreneurs samaritains se sont saisis, depuis les années 1990, de certaines figures de pacification ou de neutralité, telles que la promotion de l'image des « bons Samaritains » et du village de Kiryat Lûzah comme le « Genève » du Moyen-Orient. L'édification du Mont Garizim comme Centre pour la paix et de la Pâque comme moment de sa concrétisation correspond au même mécanisme d'articulation du contexte social et politique aux traditions religieuses samaritaines. C'est pourtant une « image inversée » (Aubin-Boltanski, 2007 : 286) de la situation présente qui est donnée à voir au cours du rituel ; l'image d'une communauté unie au-delà de la séparation territoriale et d'une très éphémère trêve entre Israéliens et Palestiniens.

La réactivation de la dimension eschatologique du rituel est portée par ces modalités discursives sur la réconciliation et la paix, qui s'appuient sur des données circonstancielles, telles que la présence de visiteurs extérieurs, la dualité du statut juridique de la communauté, la situation d'entre-deux du village. Faisant écho à la représentation religieuse du rassemblement sur le mont Garizim de « toutes les nations » à la fin des temps, la présence des visiteurs devient performative parce qu'elle s'inscrit dans un maillage symbolique qui resacralise le lieu saint et donne une dimension mondiale à la cérémonie. Dans le même temps, l'inscription territoriale flottante du sommet du mont Garizim, disputé par Israël et la Palestine, est présentée comme l'affirmation de son élection divine (opposé dans les discours à Jérusalem).

Présenté par les Samaritains comme le témoignage de leur antériorité sur le territoire, le lieu saint a donc progressivement cristallisé un processus de construction symbolique et identitaire qui s'inspire largement des représentations exogènes orientalistes et réifiantes. Ce travail de requalification réflexive s'inscrit en corollaire d'une revitalisation patrimoniale des

objets de culte, en particulier des manuscrits dispersés dans les bibliothèques nationales du monde entier. Ces textes anciens sont intégrés depuis 2008 à un projet de numérisation mené par l'Université du Michigan, impliquant la participation de membres, en particulier du grand prêtre et de Benyâmîm Tsedâka. Le support numérique permet alors aux manuscrits de circuler, d'être partagés, référencés, étudiés et apportent une visibilité accrue aux Samaritains. En réveillant cette « diaspora textuelle » (Ridolfo, *op.cit.*) les entrepreneurs communautaires entendent relancer les études sur le samaritanisme dans un contexte de construction de nouveaux énoncés identitaires. L'attitude de Benyâmîm Tsedâka à mon égard traduit d'ailleurs cette volonté d'accompagner les jeunes chercheurs pour régénérer le champ des sciences samaritaines. Considérant les répercussions positives qu'ont joué les entreprises scientifiques menées depuis le début XX^e siècle dans l'acquisition d'un statut et sa légitimation, c'est selon lui, par le monde académique qu'il trouvera une caution au récit mémoriel, faisant valeur de « preuve » de leur ascendance aux tribus israélites. D'un âge avancé, Benyâmîm évoque avec confiance la manière dont il pense transmettre le flambeau de cette médiation culturelle :

« C'est arrivé que l'on me pose la question : "Qui te remplacera le jour où tu ne seras plus là ?" Mes enfants sont bien trop occupés avec leur métier et leur vie de jeunes actifs. Yafa est professeur d'hébreu à l'Université, Ravit est banquière à l'international, Idan est informaticien. Il est plus intéressé par le basketball que par les sciences samaritaines. Mais je ne suis pas inquiet. Il n'y aura pas une personne pour porter le message des Samaritains mais plusieurs : toi en France, Ingrid à Copenhague⁷²⁸, Hana en Angleterre, Ariel au Brésil et tous les autres Samaritains partout dans le monde ».

Ces propos traduisent le soutien actif de Benyâmîm à l'émergence de réseaux déterritorialisés dont les recherches sur le samaritanisme sont placées sur le même plan qu'un processus d'adhésion en ce qu'elles s'intégreraient à des logiques de promotion de la doctrine. La petite communauté samaritaine, unanimement présentée comme un « vestige du passé biblique », est parvenue à s'inscrire pleinement dans le monde globalisé, en en saisissant les outils. Par la renégociation permanente de ses contours identitaires, elle parvient à donner au

⁷²⁸ Ingrid Hjelm est une philologue danoise, spécialiste du samaritanisme.

mont Garizim une dimension transnationale qui gomme l'ambivalence de son inscription territoriale.

La question qui se pose maintenant porte sur son devenir. Pour une communauté telle que les Samaritains, où l'identité est conçue comme le partage d'une parenté commune, ces nouvelles affiliations impliquent une réorganisation et une réaffirmation des modes d'ascription. « Comment est-on reconnu et se reconnaît-on samaritain ? » m'interrogeais-je dans l'avant-propos. Il semble que la réponse ne sera pas la même dans quelques années, de même que, nous l'avons vu, elle a bien évolué depuis le début du xx^e siècle.

Le caractère encore embryonnaire du phénomène des « entrées dans le samaritanisme » à une échelle globale permet d'en examiner les différentes étapes de formation. Seront-ils à l'origine de nouveaux modes de religiosité ? Quelles seront à l'avenir les décisions collectives concernant les modes d'intégration des individus qui souhaitent entrer dans le samaritanisme ? Les Samaritains israélo-palestiniens leur accorderont-ils une place en Terre sainte (ce qui nécessiterait l'extension du statut administratif par les autorités israéliennes) ou négocieront-ils avec ces nouveaux adeptes, le maintien d'une frontière, géographique et symbolique, entre d'un côté la communauté ethnique et de l'autre, des excroissances transnationales en réseau ? Surtout lorsqu'on a en tête la manière dont les diasporas peuvent être motrices en matière de revendications identitaires. Ces nouveaux paramètres interrogent la place d'internet et des réseaux sociaux dans les modes d'affiliation confessionnelle et la pratique du lieu saint à distance. Quoiqu'il advienne, l'ambivalence du statut administratif, la grande créativité des Samaritains en matière d'ajustement identitaire et leur appropriation des outils du monde globalisé, font de la communauté un laboratoire privilégié pour l'étude des recompositions et des circulations du religieux.

LEXIQUE

Concernant le vocabulaire utilisé plus d'une fois. En général, les samaritains utilisent l'équivalent arabe de l'hébreu et inversement, selon où et avec qui ils interagissent.

'ā'ila [a]: famille

'ezrābūt [h] : citoyenneté

'ilm [a] : sciences

'Alīya [h] : litt. « montée » qui désigne l'immigration juive en Israël. Les immigrants sont appelés *'ólīm*.

'araq [a]: alcool préparé à partir de jus de raisin distillé en eau-de-vie auquel on ajoute des graines d'anis.

Bēt knesset [h], *knīs* (souvent prononcé *kanīsa* [a]) : synagogue samaritaine

Bitāqat hanīyya [a] : carte d'identité

Bné Yisrā'él [h], *Banī isra'īl* [a] : Fils d'Israël

Brīt mīlab [h] est le rite de circoncision des nouveau-nés, célébré le huitième jour après sa naissance. Aujourd'hui, l'opération est menée sous la supervision du grand prêtre par un péritomiste juif ([h] *mohel*) ou, si le garçon naît en Palestine, par un médecin local (musulman ou chrétien). Le recours à une personne extérieure s'explique par les règles relatives à la pureté selon lesquelles la femme et son nouveau-né sont considérés comme impurs et ne peuvent entrer en contact d'aucun autre Samaritain.

Gematria [h] : « l'arithmancie » juive qui consiste à prendre la valeur numérique des lettres selon leur ordre dans l'alphabet hébraïque (*alef* : 1, *bet* : 2, jusque *taw* qui équivaut à 400). Répandue dans diverses aires culturelles, cette technique est très utilisée par les prêtres samaritains, autant pour les exercices d'analyse exégétique que pour les pratiques magiques. Selon eux, elle permettrait de révéler le sens caché des mots en additionnant la correspondance numérique des lettres qui le composent.

Hag (pl. *bagīm*) [h] : fête, pèlerinage (dans le samaritanisme, *bag ha-Matsôt*, *Sukkôt*, *Shávú'ót*).

Hamêts [h] : aliments fermentés ou levés (céréales, farines, gâteaux, pâtes, bière, etc.)

Hâtimat Torab [h], *kbitme* [a] : Équivalent samaritain de la *Bar Mitsvah* (de l'araméen « fils du commandement ») dans le judaïsme. Il s'agit du rite initiatique au cours duquel, à l'âge de 13 ans dans le judaïsme, et entre 6 et 8 ans dans le samaritanisme, les jeunes garçons accèdent à la majorité spirituelle (pour les jeunes filles juives, on parle de *Bat Mitsvah*, qui

s'effectue à douze ans). La cérémonie consiste en la récitation chantée d'un morceau de la Torah en hébreu biblique ou en hébreu samaritain

Hazzân (pl. *Hazzânîm*) [h] : prêtre assurant le service à la synagogue

Heshbôn qeshba : le « Vrai calcul », permettant de calculer le calendrier samaritain et utilisé dans les pratiques magiques

Jabal [a] : mont, montagne

Kâbin rasmî [a] : prêtre assistant le grand prêtre

Kasbrût (adj. kashêr) [h] : Système halakhique qui détermine ce qui est propre ou impropre ([h] *kashêr* ou *pâsûl*). Dans l'alimentation, la *kasbrût* désigne quels aliments peuvent être consommés ou non ainsi que les règles rituelles. Un aliment peut être *tâbôr* (acceptable, rituellement pur), *tâmê* (impur) ou *tarêf* (rendu impropre en raison d'une mauvaise application du rituel). Animaux illicites : porc, fruits de mer, animaux marins sans écailles ni nageoires, animaux n'ayant pas le sabot fendu, etc. Le sang, la graisse et le nerf sciatique doivent être retirés. L'animal ne doit pas être « abîmé », etc.

Kobên (pl. *Kobânîm*) [h], **kâbin** [a] : prêtre

Kobên gâdôl [h], **kâbin al-akbar** [a] : grand prêtre

Knâfa [a] : Pâtisserie (spécialité de Naplouse) à base de fromage et de cheveux d'anges, imbibée de sirop de sucre et recouverte de petits morceaux de pistache

Kûtîm [h] (ou Couthéens) : Appellation attribuée aux Samaritains par la tradition rabbinique (c'est également le nom d'un traité talmudique de propagande anti-samaritaine, « Massekhet Kûtîm »).

Maddâ' [h] : sciences

Matsâ (pl. *matsôî*) [h] : pain azyme confectionné uniquement à partir de farine non levée et d'eau, la pâte doit être pétrie sans arrêt et cuite dans un délai de quinze minutes pour empêcher sa fermentation

Mezûza (pl. *mezûzôt*, litt. « le montant de la porte ») [h] : Les *mezûzôt* samaritaines sont de grandes plaques de pierre (souvent de marbre), suspendues au-dessus des portes et sur lesquelles sont gravées des versets en hébreu samaritain (essentiellement du Deutéronome, souvent il s'agit des dix commandements). Elles sont comme fonction d'apporter la protection divine sur la maison. Dans le judaïsme, il s'agit d'un réceptacle fixé au linteau des portes qui renferme un rouleau de parchemin, composé de deux passages bibliques (Deut. 6 : 9 et 11 : 20)

Mô'éd (pl. *mô'adîm*) [h] : fête, distincte de la fête comprenant un pèlerinage - *hag* (dans le samaritanisme sont célébrés : *Yôm Kîppûr*, *Shemîmî 'Atseret*, *Pessah*, *Mô'éd ha-Hodesh ha-Shevî'î*)

Môbêl [h] : péritomiste (religieux habilité à pratiquer la circoncision)

Mutasallîm-s : chefs de district durant l'Empire ottoman

Niddab [h], **insammad** [a] : Commandement concernant la pureté familiale (*tabarat hamishpaha*). Il s'appuie sur les versets du Lévitique (15:19-30, 18:19, 20:18). Période de menstruation pendant laquelle les femmes, dans la communauté samaritaine, sont considérées comme impures rituellement (et non moralement). Dans le judaïsme, pendant cette période, les relations sexuelles sont interdites au sein du couple. Dans le samaritanisme, les règles sont bien plus

strictes puisque la femme ne peut avoir aucun contact direct ou indirect (par les objets par exemple) avec les membres de la communauté

Pâsâl [h], *barâm* [a] : impropre à la consommation

Perîsbab [h], *riddab* [a] : Apostasie

Qebillâb, *'édab* [h], *tâ'ifa* [a] : communauté

Qemi'ôt (sing. *qamê'a*) [h] : amulettes

Qumbâz [a] : robe liturgique.

Sakbra [a] : pierre, ou *Gib'at 'ôlam* [h] : « colline éternelle ». Ici, il s'agit des noms désignant le lieu le plus saint du mont Garizim, où trônait le Tabernacle et l'Arche de l'Alliance. Il représente à la fois l'origine et le centre du monde ainsi que l'emplacement eschatologique

Sâyye [a] : veste blanche recouvrant l'habit liturgique.

Séfer ha-Torab [h], *Tawrâh* [a] : Le livre de la Torah (comprenant les cinq livres du Pentateuque)

Sibr [a], *qesem* [h] : magie

Shavû'ôt [h] : Fête de pèlerinage sur le mont Garizim, *Shavû'ôt* (littéralement « les semaines ») est aussi appelée *bag ma'amâd bar Sinâi* (« la fête [de Moïse] se tenant sur le mont Sinâi » pour recevoir les dix commandements). Elle se déroule sept semaines après la Pessah, en général vers juin/juillet. Le pèlerinage a lieu le lendemain de shabbat à quatre heures du matin.

Shôbet [h] : boucher certifié *kashêr*

Shômrim [h], *Mûbafez* [a] : Les gardiens [de la tradition, de la Loi].

Sukkôt [h] (*bag haSukkôt*) : aussi appelée « fête des tabernacles » est l'une des trois fêtes de pèlerinage avec Pessah et Shavou'ot (bien que les Samaritains de Holon ne se rendent pas obligatoirement sur le mont Garizim pendant cette fête). Elle dure une semaine et se termine le jour appelé [h] *Simbat Torab* (ou [h] *Shemini Atseret*). Dans la lignée de Pessah – qui annonce le début de la saison agricole – la fête de sukkôt marque sa fin. Elle commémore la période d'errance des israélites dans le désert, durant laquelle ils bénéficièrent de la protection divine (celle-ci est incarnée dans la fête, par la soukkah, sorte de cabane ou de hutte, installée dans le judaïsme à l'extérieur de la maison. Ce que les Samaritains appellent *sukkab* diffère significativement, il s'agit d'un grand cadre métallique (environ 3 mètres sur 4 mètres), qui est installé au plafond des salons, à l'intérieur des habitations. Les Samaritains y accrochent des fruits (oranges, grenades, pommes etc.) et les arrangent selon des motifs géométriques (étoiles, spirales, carrés...).

Tâbôr [h] : Rituellement pur

Tâmé [h] : impur

Tabeb [aram.sama.] : personnage apocalyptique ancien dans le samaritanisme, relativement similaire au « fils de l'homme » dans le judaïsme. Le terme « *Tabeb* » en araméen samaritain correspond à la racine hébraïque « S.W.B », qui renvoie à la notion de « retourner », « faire de nouveau » ou encore « restaurer ». Le terme fait aussi référence à l'idée du « changement du coeur », autrement dit, d'un repentir. Le *Tabeb* est donc un restaurateur, un réparateur et un rénovateur. Il doit préparer la venue du « prophète comme Moïse » – parfois présenté comme Moïse lui-même dans les textes samaritains – qui intercédera entre Dieu et les hommes (dans certaines traditions, il est uniquement

question des Samaritains). Ainsi, dans les traditions samaritaines le *Tabeb* n'a jamais été considéré comme le « messie » ([h] *másháab*) (terme emprunté aux autres monothéisme, particulièrement au christianisme mais qui n'a aucun équivalent dans la terminologie samaritaine). Cependant, depuis le XIX^e siècle, il semble que le *Tabeb* est de plus en plus été associé à l'idée de « messie » par les Samaritains, certainement suite l'influence des savants occidentaux qui définissaient le *Tabeb* comme le « messie samaritain ».

Tallít [h] : châle de prière.

Tarbúsh : à la différence du *fez* – bien que les deux couvre-chefs soient souvent utilisés comme synonymes – le *tarbúsh* est suffisamment long pour permettre de placer un turban.

Táríkb [a] : histoire

Tefilab [h] : prière, chant religieux

Te'ádat zebút [h] : carte d'identité

Tilsam (pl. *tálasim*) [a] : talisman

Thaqáfa [a] : culture

Tebina [a] : crème réalisée à partir de graines de sésame pressées et mélangées à de l'eau. Elle est utilisée pour faire du Hummus.

Turáth [a] : patrimoine

Waqf (pl. *awqáf*) [a] : bien de main-morte.

Watan [a] : patrie.

Yôm Káppúr [h], *yôm Qíbbúr* [heb.sam.] : Le « jour du grand pardon » est une fête importante dans le judaïsme et le samaritanisme. Les fidèles sont soumis à un jeûne d'une journée (dès qu'ils ne sont plus allaités par leur mère dans le samaritanisme).

Zarb [a] : « fosse pour cuire le mouton ». Fours creusés dans la terre et utilisés par les Samaritains pour cuire la viande sacrificielle.

BIBLIOGRAPHIE

ABIR Mordechai, 1975, « Local leadership and early reforms in Palestine, 1800-1834 », in Moshe Ma'oz (ed.), *Studies on Palestine during the Ottoman period*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jérusalem, pp. 284-310.

ABU EL-HAJ Nadia, 2012, *The genealogical science : the search for jewish origins and the politics of epistemology*, University Press of Chicago, Chicago.

- 1998, « Translating Truths. Nationalism, the Practice of Archeology, and the Remaking of Past and Present in Contemporary Jerusalem », *American Ethnologist* 25 (2), pp. 166-188.

ABU-ZAHRA Nadia, 2008, *Legal Geographies in Palestine: Identity Documentation, Dispossession, Repression and Resistance*, thèse de doctorat, University of Oxford.

AGIER Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte, coll. « Sciences humaines », Paris.

- 1997, « Ni trop près ni trop loin, de l'implication ethnographique à l'implication intellectuelle », *Gradhiva*, n°21, pp.69-76.

ALBERT Jean-Pierre, 2000, « Des lieux où souffle l'Esprit », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°111.

ALBERT Jean-Pierre, PIETTE Albert, 2010, « Rites (rituel, ritualité) », in Danièle Hervieu-Léger, Régine Azria (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris, pp. 1102-1109.

ALMUT Nebel et al., 2005, « Y chromosome evidence for a founder effect in Ashkenazi Jews », *European Journal of Human Genetics*, vol. 13, pp. 388–391

ANDERSON Benedict, 1996 [1983], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris.

ANDERSON Robert, GILES Terry, 2005, *Tradition Kept: The Literature Of The Samaritans*, Hendrickson Publishers, Peabody.

- 2002, *The Keepers : An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Hendrickson Publishers, Peabody.

ANDÉZIAN Sossie, 2017, « A New Ethno-Religious Entity in British Mandate Palestine: The Armenian Catholic community », *Études arméniennes contemporaines*, n°9, [en ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/eac/1117>).

- 2012, *Le sacré à l'épreuve du politique. Noël à Bethléem*, Éditions Riveneuve, Paris.
- (dir.) 2010, « Fondations des lieux de culte », *Archives de sciences sociales des religions*, n°151, Paris.
- 2006, « Mémoires religieuses et construction nationale. Bethléem entre lieu de mémoire chrétien et ville autonome palestinienne » in Nadine Picaudou (dir.) *Territoires palestiniens de mémoire*, Karthala et IFPO, Paris et Beyrouth, pp. 139-171.
- 2001, *Expérience du divin en Algérie contemporaine*, CNRS Éditions, Paris

ANDÉZIAN Sossie, DÉCOBERT Christian (dirs.), 2018, *La Terre sainte en héritage*, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines », Paris.

ANDREAS Peter, 2003, « Redrawing the line. Borders and security in the Twenty-first century », *International security*, Vol. 28, n°2, pp. 78-111.

ANTÉBY-YEMINI Lisa, 2004, *Les juifs d'Éthiopie : les paradoxes du paradis*, CNRS Éditions, Paris.

APPADURAI Arjun, 2015 [1996], *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, collection « Petite Bibliothèque Payot », Paris.

ASAD Talal, 1993, *Genealogies of religions, Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2018, *Le corps de la Passion. Une femme mystique au Liban*, Éditions de l'EHESS, Paris.

- 2010, « Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban : Notre-Dame de Béchouate », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°151, EHESS, Paris, pp. 141-160.
- 2007, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine*, EHESS, Paris.
- 2006, « Le folkloriste comme technicien de la mémoire collective », in Picaudou Nadine (dir.), *De l'histoire sociale de la mémoire aux usages politiques du passé : le cas de la Palestine*, L'Harmattan, Paris, pp. 115-137.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, LAMINE Anne Sophie et LUCA Nathalie (dirs.), 2014, *Croire en actes : distance, intensité ou excès ?*, L'Harmattan, Coll. « Religion en question », Paris.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, GAUTHIER Claudine (dirs.), 2014, *Penser la fin du monde*, CNRS Éditions, Paris.

AVANZA Martina, LAFERTÉ Gilles, 2005, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61(4), pp. 134-152.

BAILEY Albert Edward, 1909, « The Samaritan Passover », *The Biblical World*, V.34, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 8-14.

BAILLET Maurice., MARGAIN Jean., LEMAIRE André, 1990, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* ; article « Samaritains », sup. Vol. 11, col. 740-1047, Letouzey et Ané, Paris.

BALANDIER George, 1953, « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Les Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, p. 41-65, PUF, Paris.

BALLIF Florine, ROSIÈRE Stéphane, 2009, « Le défi des “teichopolitiques”. Analyser la fermeture contemporaine des territoires », *L'Espace géographique*, vol. 38, n° 3, pp. 193-206.

BANCEL Nicolas, DAVID Thomas, THOMAS Dominic (dir.), 2014, *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, La Découverte, Paris.

BANCEL Nicolas, 2006, « Tourisme ethnique : une reconquête symbolique ? », in Pascal Blanchard (dir.), *Culture post-coloniale 1961-2006*, « Mémoires/Histoire », Autrement, Paris, pp. 215-227.

BANKO Lauren E., 2017, « Claiming identities in Palestine: migration and nationality under the Mandate », *Journal of Palestine Studies*, vol. 46, pp. 26-43.

– 2016, *The Invention of Palestinian Citizenship, 1918-1947*, Edinburgh University Press.

BARGÈS Jean J. L., 1855, *Les Samaritains de Naplouse : épisode d'un pèlerinage dans les lieux saints*, [sans nom d'éditeur], Paris.

BARGHOUTI Iyad, YOUSEF Hussein A., 1997, « Minority under Occupation: The Socio politics of the Samaritans in the Palestinian Occupied Territories », Université An-Najah, Nablus [en ligne, sans nom d'éditeur]

https://staff.najah.edu/media/sites/default/files/Minority_under_Occupation_the_Sociopolitics_of_the_Samaritans_in_the_Palestinian_Occupied_Territories.pdf

BARRY Laurent, 2008, *La parenté*, Gallimard, Coll. « Folio Essais », Paris.

– 1998, « Les modes de composition de l'alliance. "Le mariage arabe" », *L'Homme*, n°147, pp. 17-50.

BARTH Fredrik (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Editions Little Brown, Boston.

BARTHELEMY Guy, CASAJUS Dominique, LARZUL Sylvette et VOLAIT Mercedes (dirs.), 2016, *L'orientalisme après la querelle : dans les pas de François Pouillon*, Karthala, Paris.

BARTHES Roland, 1980, *La chambre claire*, Cahiers du cinéma, Gallimard Seuil, Paris.

BARTON William E, 1921, « The war and the samaritan colony », *Bibliotheca Sacra*, vol. LXXVIII, n°309, Oak Park, Illinois, pp.1-27.

– 1908, « The Samaritan Passover », *The open court*, Chicago, pp193-215

BAR-YOSEF Eitan, 2005, *The Holy Land in English Culture 1799-1917. Palestine and the Question of Orientalism*, Clarendon Press / Oxford University Press, Oxford / New York.

BASTIDE Roger, 2000 [1970], *Le prochain et le lointain*, L'Harmattan, Paris.

– 1955, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, 1954), Anhembi*, vol. 1, São Paulo, pp. 493-503.

- BASTIAN Jean-Pierre, ROUSSELET Kathy, CHAMPION Françoise (dirs.), 2001, *La Globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris.
- BAUMAN Zygmunt, 2002, *Society Under Siege*, Polity Press, Cambridge.
 – 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- BEHAR Doron M. et al., 2006, « The matrilineal ancestry of Ashkenazi jewry : portrait of a recent founder event », *American Journal of Human Genetics*, 78, pp. 487-497.
- BEN AMOS Avner, 2010, *Israël et la fabrique de l'identité nationale*, CNRS Éditions, Paris.
- BEN ARIEH Yehoshua, 1979, *The rediscovery of the Holy Land in the nineteenth century*, Sefer VeSefel, Jerusalem.
- BEN-BASSAT Yuval, GINIO Eyal, 2011, *Late Ottoman Palestine : the period of Young Turk rule*, Library of Ottoman Studies, I.B. Tauris, Londres et New-York.
- BEN HAYIM Ze'ev, 1977, *The literary and oral tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans*, Jerusalem.
- BENTWICH Norman (dir.), 1926, *Legislation of Palestine 1918-1925*, Whitehead Morris Limited, Alexandria.
- BENVENISTI Meron, 2000, *Sacred landscape: the buried history of the holy land since 1948*, University of California press, Berkeley.
- BEN-ZVI Yitzhak, 1935, *Sefêr ha-Shômrônîm : toldotehem, moshvotem, datam ve-sifrutam*, A.Y. Shtibel, Tel Aviv [hébreu].
 – 1929, « Mosaf le-davar », *Avraham ben Marhiv ha-shômrônî*, 5, Heshwan [hébreu].
- BEN-ZVI Yitzhak, POLIAKOV Léon, 1959, *Les tribus dispersées*, Éditions de Minuit, Paris.
- BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, 1966, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Doubleday [traduction française : 1986, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris].
- BERLINER David, 2010, « Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (rdp Lao) », *Terrain*, n° 55, pp. 90-105.
- BERTHELOT Katell, 2015, « Archéologie et autochtonie : le cas israélien », in Sylvie Sagnes (dir.), *L'archéologue et l'indigène. Variations sur l'autochtonie*, Éditions du CTHS, Paris, pp. 219-243.
- BERTHOMIÈRE William, 2007, « Globalisation des migrations internationales : dynamiques et modalités. Une contribution réflexive à partir du cas israélien », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, pp. 119-120 [En ligne] (URL : <https://journals-openedition-org.inshs.bib.cnrs.fr/remmm/4223>).
- BERTHOMIÈRE William, CHIVALLON Christine (dirs.), 2006, *Les diasporas dans le monde contemporain*, Karthala, Paris.

La Bible Ancien testament I, 1972 (traduction), Traduction œcuménique, Le livre de poche, Paris.

La Bible de Jerusalem (The Jerusalem Bible), 2000, Korén publishers Jerusalem ltd, Jerusalem. [Édition bilingue anglais/hébreu].

BIDET Jennifer, WAGNER Lauren, 2012, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°23 [En ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/traces/5554>).

BISHARA Azmi, 2004, *Checkpoint*, Actes Sud, Paris.

BOCCO Riccardo, 2011, « Pratiques des lieux, logiques des pouvoirs : une lecture foucauldienne des espaces israélo-palestiniens » in LATTE ABDALLAH Stéphanie, PARIZOT Cédric (dirs.), *À l'ombre du mur. Israéliens et Palestiniens entre séparation et occupation*, Actes Sud, MMSH, pp.283-304.

BONNE-TAMIR Batsheva, 1994, « Genetic Mapping of the Gene for Usher Syndrome : Linkage Analysis in a Large Samaritan Kindred », *Genomics*, n°20, pp. 36-42.

- 1980, « Un nouveau regard sur la génétique des Juifs », *Science*, XXIV, 4-5, pp. 181-186.
- 1980, « The Samaritans : A Living Ancient Isolate », in A.W. Erikson et al. (dirs.), *Population Structure and Genetic Disorders*, Academic Press, London, pp. 27-41.
- 1979, « Analysis of Genetic Data on Jewish Populations, I. Historical background, demographic features, and genetic markers », *American Journal of Human Genetics*, 31, n°3, pp. 324-340.
- 1966, « Genes and Phenotypes in the Samaritan Isolate », *American Journal of Physical anthropology*, n°24, pp.1-20.
- 1966, « Are there Hebrews Left? », *American Journal of Physical anthropology*, n°24, pp.135-146.
- 1965, *A Genetic View of the Samaritan Isolate*, Ph.D., Boston University School of Medicine [Unpublished].
- 1963, « The Samaritans : A Demographic Study », *Human Biology*, n°35, pp.61-89.

BONNE-TAMIR Batsheva et HAMMER Dean, 2000, « Jewish and Middle Eastern non-Jewish populations share a common pool of Y-chromosome biallelic haplotypes », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, n° 97-12, pp. 6769-6774.

BONNOT Thierry, 2015, « La biographie d'objets : Une proposition de synthèse », *Culture & Musées*, n°25, pp.165-183.

BONTE Pierre, 2010 [1994], « Quand le rite devient technique. Sacrifice et abattage rituel dans le monde musulman », *Techniques & Culture, Cultures matérielles*, 54-55, p. 547-561.

BONTE Pierre, BRISEBARRE Anne-Marie, GOKALP Altan (dirs.), 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS Éditions, Paris.

BONTE Pierre, 1999, « Sacrifices en islam. Textes et contextes », in Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp (dirs.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS Éditions, Paris, pp. 21-61.

BONTE Pierre, PORQUERES I GENÉ Enric, WILGAUX Jérôme, 2011, *L'argument de la filiation : aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

BONTEMPS Véronique, 2017, « “Tu dois prendre le risque, tu n’as pas le choix”. Entre précarisation et décision individuelle, récits d’ouvriers palestiniens travaillant en Israël » in Stéphanie Latte-Abdallah, Cédric Parizot (dir.), *Israël/Palestine : l'illusion de la séparation*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, pp. 149-166.

- 2015, « Une frontière palestinienne ? La zone d’attente de Jéricho lors du passage du pont Allenby », *L'Espace Politique* [En ligne], 27, n°3.
- 2014, « Entre Cisjordanie et Jordanie, l’épreuve du passage frontalier au pont Allenby », in Nicolas Puig, Véronique Bontemps, Marie-Antoinette Hily (dirs.), « Composer (avec) la frontière. Passages, parcours migratoires et échanges sociaux », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 30, n°2, pp. 69-90.
- 2012, « Le temps de traverser le pont. Pratiques et perceptions des temporalités dans les Territoires palestiniens occupés », *Temporalités*, n°15, « Fragments temporels du monde arabe » [en ligne] (URL : <http://temporalites.revues.org/1995>).
- 2012, *Ville et patrimoine en Palestine. Une ethnographie des savonneries de Naplouse*, Karthala-IISMM, Paris.
- 2009, « Naplouse, le savon et la ville. Patrimoine familial, travail ouvrier et mémoire au quotidien », Thèse de doctorat, Université de Provence, Aix-Marseille.

BONTEMPS Véronique, BOURMAUD Philippe et ROUSSEL Cyril, 2015, « Frontières et circulations au Moyen-Orient (Machrek/Turquie) », *L'Espace Politique* n°27, [en ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/espacepolitique/3563>)

BONTEMPS Véronique, PUIG Nicolas, 2014, « Éditorial », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol.30 - n°2, mis en ligne le 01 juin 2017, consulté le 21 janvier 2015. URL : <http://remi.revues.org/6843>

BOUKHRIS Linda, CHAPUIS Amandine, 2016, « Circulations, espace et pouvoir - Penser le tourisme pour penser le politique », *L'Espace Politique* n° 28, [En ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/espacepolitique/3707>)

BOURDIEU Pierre, 1980, « L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, pp. 63-72.

BOISSEVAIN Jeremy, 1996 « Ritual, Tourism and Cultural Commoditization in Malta », in T. Selwyn (dir.), *The Tourist Image : Myths and Myth Making in Tourism*, John Wiley, London, pp.105-117.

BOISSEVAIN Katia, 2010 (dir.) « Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse au Maghreb. Approches anthropologiques », in *Socio-anthropologie de l'image au Maghreb, Maghreb et sciences sociales 2009-2010*, Paris, L’Harmattan, IRMC, pp.17-162.

BOORSTIN Daniel, 1961, *The Image: A guide to pseudo-events in America*, Harper and Row, New York.

BOSREDON Pauline, GRÉGORIS Marie-Thérèse et BERGERY Elsa, 2019, « La difficile mise en œuvre de la patrimonialisation dans la ville de Naplouse (Territoires palestiniens occupés) », *Territoire en mouvement, Revue de géographie et aménagement*, 41 [En ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/tem/5087>)

BOURMAUD Philippe, 2009, « Construction nationale et discrimination au Proche-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à nos jours », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.3, n° 103, p. 62-76.

– 2008, « Une sociabilité interconfessionnelle », in Roger HEACOCK (dir.), *Temps et espaces en Palestine*, Institut français du Proche-Orient, Coll. « Contemporain publications », n° 25), Beyrouth, pp. 179-203.

– 2002, « Une approche des champs de production historique israélien et palestinien », *Labyrinthe* n°13, [en ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/labyrinthe/1497>).

BOWMAN John, 1977, *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*, Pittsburgh Original Texts and Translations Series No. 2. , Pennsylvania, the pickwick press.

– 2004, *The Samaritan Problem: Studies in the Relationships of Samaritanism, Judaism, & Early Christianity* , Pittsburgh Theological Monograph Series, n°4.

BOZARSLAN Hamit, 2015, *Révolution et état de violence. Moyen-Orient 2011-2015*, CNRS Éditions, Paris.

– 2008, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à al-Qaida*, La Découverte, Paris.

BRAUDE Benjamin, LEWIS Bernard, 1982, *Christians and Jews in the ottoman Empire. The Fuctionning of a Plural Society*, 2 vols, Homes and Meier, New York.

BREGER Marshall J., REITER Yitzhak, HAMMER Leonard, 2009, *Holy places in the Israeli-Palestinian Conflict. Confrontation and coexistence*, Routledge, London.

BRISEBARRE Anne-Marie (dir.), 1998, *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, CNRS Éditions, Paris.

BRISEBARRE Anne-Marie, KUCZYNSKI Liliane (dir.), 2009, *La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*, Karthala, Paris.

BROADIE Alexander, 1981, *A Samaritan Philosophy*, E.J.Brill, Leiden.

BROCA Paul, 1866, « Anthropologie », *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Tome V, Paris.

BRODWIN Paul, 2002, « Genetics, identity and the anthropology of essentialism », *Anthropological Quaterly*, vol. 75, n°2, pp. 323-330.

BRUBAKER Rogers, 1997, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Belin, Paris.

- 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°139, pp. 66-85.

BRUDER Édith, 2014, *Black Jews. Les Juifs noirs d'Afrique et le mythe des Tribus perdues*, Albin Michel, Paris.

CAPONE Stefania, 1999, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, « Hommes et Sociétés », Paris.

CARATINI Sophie, 1989, « À propos du mariage "arabe". Discours endogame et pratiques exogames: l'exemple des Rgaybat du nord-ouest saharien », *L'Homme* 110, pp. 30-49.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 2010 [2006], *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Éditions de l'éclat, Paris.

CARREL Marion, NEVEU Catherine, 2014 (dir.), « Introduction. Pour un renouvellement des recherches sur la citoyenneté » in Marion Carrel, Catherine Neveu (dirs.), *Citoyennetés ordinaires. Pour une approche renouvelée des pratiques citoyennes*, Karthala, Paris, pp. 5-12.

CASTELLS Manuel, 1984, *The city and the grassroots. A cross-cultural theory of Urban Social Movements*, University of California Press.

CAUVIN VERNER Corinne, 2005, *Au désert : jeux de miroirs et acculturation : anthropologie d'une situation touristique dans le sud marocain*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris.

CERTEAU DE, Michel, 1990, *L'invention du quotidien*, T. 1 « Arts de faire », Gallimard, Paris.

CHAMARD Camille, SCHLENKER Lee, 2017, « La place du marketing territorial dans le processus de transformation territoriale », *Gestion et management public*, 3, Volume 6 / n° 1, pp. 41-57.

CHASTEL André, 1986, « La notion de patrimoine » in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, tome II, La Nation, Bibliothèque Illustrée des Histoires, Paris, pp.405-450.

CHATELARD Géraldine, 2004, *Briser la mosaïque, Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIXe-XXe siècle*, CNRS Éditions, Paris.

CHAVENEAU Clio, 2015, « "It all depends on Ben Gourion !" Contrôles des mobilités étrangères vers les Territoires Palestiniens Occupés à l'aéroport de Tel Aviv-Jaffa », *L'Espace Politique*, n°27 [En ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/espacepolitique/3601>).

CHELHOD Joseph, 1965 « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme* 5 (3-4), pp. 113-173.

- 1955, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, PUF, Paris.

CHIFFOLEAU Sylvia, MADOEUF Anna, 2005, *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, IFPO, Beyrouth.

CHIRIO Maud , DOUXAMI Christine, FLÉCHET Anaïs et ROZEAUX Sébastien, 2018, « La crise politique au Brésil : temporalités, acteurs et enjeux », *Brésil(s)* n°1, [En ligne] (URL : <https://journals.openedition.org/bresils/2699>).

CHODKIEWICZ, Michel, 2005, « Le paradoxe de la Ka'ba », *Revue de l'histoire des religions* 222, p. 435-461.

CHRISTISON Kathleen, 1999, *Perceptions of Palestine : Their Influence on U.S. Middle East Policy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

CIARCIA Gaetano (dir.), 2011, *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala-Maison des sciences de l'homme de Montpellier, Paris-Montpellier.

- 2003, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Éditions de l'EHESS, Collection « Les Cahiers de l'Homme », Paris.
- « Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon », *Terrain*, n° 37, pp. 105-122.

COGGINS, Richard J., 1975, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta, John Knox Press.

COHEN Amnon, LEWIS Bernard (dirs.), 1978, *Population and Revenue in the towns of Palestine in the 16th century*, Princeton University Press, Princeton.

COLEMAN Simon, EADE John (dir.), 2004, *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, Routledge, Londres et New-York.

COLLINS John, 2008, « Dromocratic Palestine », *Middle East Report*, n°248, pp. 8-13.

CONDER Claude-Reignier, 1889, *Palestine*, George Philip & Son, London.

- 1878, *Tent work in Palestine*, vol.1, Palestine Exploration Fund, Richard Bentley & son, London.

CONNOR James, 1922, *Visit in the 1820 to Candia, Rhodes, Cyprus, and various part of Syria and Palestine*, Jowett's Christian researches.

COPET-ROUGIER Élisabeth, 1994, « Le mariage "arabe". Une approche théorique », in Pierre Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp. 453-473.

CORCOS Fernand, 1923, *Israël sur la terre biblique*, Jouve et Cie, Paris.

CORINALDI Michael, 1996, « Samaritan Halakhah », N.S. Hecht. et al. (dir.), *An introduction to the history and sources of Jewish law*, Clarendon Press, Oxford, pp. 57-73.

- 2000, « The Personal Status of the Samaritans in Israel », in Vittorio Morabito et al. (dirs.), pp. 2.85-2.96.

COWLEY Arthur Ernest, 1904, « Descriptions of four Samaritan Manuscripts belonging to the Palestine Exploration Fund », *Quarterly Statement, Palestine Exploration Fund*, Jerusalem, pp.67-78.

- 1895, *The samaritan doctrine of the Messiah*, Expositor, Serie I.

COURBAGE Youssef, TODD Emmanuel, 2007, *Le rendez-vous des civilisations*, Seuil, La République des Idées, Paris.

CRAVATTE Céline, 2009, « L'anthropologie du tourisme et l'authenticité. Catégorie analytique ou catégorie indigène ? », *Cahiers d'études africaines*, I, 193-194, pp. 603-620.

CROWN Alan David, 1989, *The Samaritans*, Tübingen.

CROWN Alan D., DAVEY Lucy (dir.), 1996, *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines*, Mandelbaum Publishing, Sydney.

CROWN Alan D., DAVEY Lucy, MORABITO Vittorio, 2000, *Samaritan researches vol.5, Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12, 1996)*, Sydney.

CROWN Alan D., FAÛ Jean-François, 2001, *Les Samaritains rescapés de 2700 ans d'Histoire*, Maisonneuve & Larose, Paris.

CROWN Alan D., PUMMER Reinhard, TAL A, 1993, *A Companion to samaritan Studies*, Tübingen.

CUISENIER Jean, 1962, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme* 2 (2), pp. 80-105.

DEBARBIEUX Bernard, 2006, « Prendre position : réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie », *Espace géographique*, 35, pp. 340-354.

– 1995, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'Espace géographique*, XXIV, 2 : 97-112.

DEBIÉ Franck, FOUET Sylvie, 2001, *La paix en miettes. Israël et Palestine (1993-2000)*, PUF, Géographies, Paris.

DÉCOBERT Christian, 2018, « Introduction. La terre sainte est une relique », in Sossie Andézian, Christian Décobert (dirs.), *La Terre sainte en héritage*, Éditions du Cerf, Patrimoines, Paris, pp. 9-26.

– 2000, *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des Sciences de l'homme, Paris.

– 1989, « L'orientalisme, des Lumières à la Révolution, selon Silvestre de Sacy », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, Les Arabes, les Turcs et la Révolution française, pp. 49-62.

DELISLE Guy, 2011, *Chroniques de Jérusalem*, Éditions Delcourt, Collection shampoing, Paris.

DELOYES Yves, HAROCHE Claudine, (dir.), 2004, *Maurice Halbwachs, Espaces, mémoire et psychologie collective*, Publication de la Sorbonne, Paris.

DELUZ Ariane et al., 1992, *De village en village : Espaces communautaires et développement*, Cahiers de l'Institut universitaire d'études du développement, PUF, Paris.

- DESROCHE Henri, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, Paris.
- DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre (dir.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Éditions Gallimard, NRF, Paris.
- DETIENNE Marcel (dir.), 1990, *Tracés de fondation*, Éditions Peeters Louvain, Paris.
- DE VAUX Roland, 1964, *Les sacrifices de l'ancien testament*. University of Wales Press.
- DEXINGER, Ferdinand, 1992, « Der Ursprung der Samaritaner im spiegel der früher Quellen », in Ferdinand DEXINGER et Reinhard PUMMER éd., *Die Samaritaner*, Darmstadt, Wege der Forschung, 604, p. 67-140.
- 1986 [1978], *Der Taheb : ein "messianischer" Heilsbringer der Samaritaner*, Müller, Salzburg.
 - 1989, « Samaritan Eschatology », in Alan D. Crown, *The Samaritans*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 266-292.
- DIANTEILL Erwan, HERVIEU-LÉGER Danièle, SAINT-MARTIN Isabelle, 2004, *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, L'Harmattan, Paris.
- DIANTEILL Erwan, LOWY Michael, 2017, *Le sacré fictif. Sociologies et religion, approches littéraires*, Paris, Éditions de l'Éclat, collection « Philosophie imaginaire ».
- DI CESARI Chiara, 2009, *Cultural Heritage Beyond the « State » : Palestinian Heritage Between Nationalism and Transnationalism*, Thèse de doctorat en anthropologie, Stanford University.
- DI MÉO Guy, 2007, « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles*, pp.1-14.
- 1998, *Géographie sociale et territoire*, collection Fac Géographie, Nathan Université, Paris.
- DHORME Edouard, 1949, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, PUF, Paris.
- DIECKHOFF Alain (dir.), 2008, *L'État d'Israël. Les grandes études internationales*, Fayard, Paris.
- 1999, « Visages du fondamentalisme juif », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, (n°28), p.85-94.
 - 1993, *L'invention d'une nation, Israël et la modernité politique*. Gallimard, NRF essais, Paris.
- DOQUET Anne, 1999, *Les masques dogon : ethnologie savante et ethnologie autochtone*, collection "Hommes et sociétés", n°3, Éditions Karthala, Paris.
- DOQUET Anne, LE MÉNESTREL Sara, 2006, « Introduction », *Autrepart*, IV, 40, pp. 3-13.
- DOUMANI Beshara, 1995, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, University of California Press, London.

1994, « The Political Economy of Population Counts in Ottoman Palestine : Nablus, circa 1850 », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, n° 1, Cambridge University Press, pp. 1-17.

DUMPER Michael, LARKIN Craig, 2012, « The politics of heritage and the limitations of international agency in contested cities: a study of the role of UNESCO in Jerusalem's Old City », *Review of International Studies*, 38, pp. 25-52.

DURKHEIM Emile, 2007, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS éditions, Paris.

EADE John, SALLNOW Michael (dirs.), 2000, *Contesting the sacred: The Anthology of christian pilgrimage*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

EFRON John, 1994, *Defenders of the race : Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe*, Yale University Press.

ELBEZ MéliSSa, 2016, « Qui sont les *mayas* de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique) », *L'Espace Politique* [En ligne], n°28-1, mis en ligne le 27 avril 2016, consulté le 23 mai 2017. URL : <http://espacepolitique.revues.org/3731>

ENDERLIN, Charles, 2013, *Au nom du temple. Israël et l'irrésistible ascension du messianisme juif (1967-2013)*, Paris, Seuil.

FABRE Daniel, 2013, *Émotions patrimoniales*, Maison des sciences de l'homme.

- 2010, « D'une ethnologie romantique », in Daniel Fabre & Jean-Marie Privat (dirs.), *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, Presses universitaires de Nancy, coll. « Ethnocritiques », Nancy, pp. 5-75.
- 2008, « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n° 185-186, pp. 269-300.
- (dir.) 2000, *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, MSH.

FALK Raphaël, 2006, *Le sionisme et la biologie des Juifs* [en hébreu], Resling, Tel-Aviv.

FARMER Leslie, 1944, *We saw the Holy City*, The Epworth Press, London.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1985 [1977], *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Folio Essais, Gallimard, Paris.

FELDMAN Jackie, RON Amos S., 2011, *American Holy Land: Orientalism, Disneyization, and the Evangelical Gaze*, *Orient-Orientalistik–Orientalismus : Geschichte und Aktualität, einer Debatte*, pp. 151-176.

FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher, 2002, *La bible dévoilée*, Gallimard, Folio Histoire, Paris.

FINKELSTEIN Israel, 2019, « L'histoire de l'Israël ancien entre archéologie et texte biblique. État des lieux », in Israël Finkelstein et Thomas Römer, *Aux origines de la Torah. Nouvelles rencontres, nouvelles perspectives*, Bayard, Montrouge.

- 2013, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*, Paperback.

FINN James, 1878, *Stirring Times*, London.

FOGEL Frederique, RIVOAL Isabelle (dir.), 2009, « La Relation Ethnographique : du terrain au texte. Introduction », *La Relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative n°33, Université Paris Nanterre [en ligne] (url : <https://journals.openedition.org/ateliers/8192>)

FOUCAULT Michel, 2001 [1976-1984], *Dits et écrits*, t. 2, Gallimard, Paris.

FRANKLIN George E., 1911, *Palestine, depicted and described*, J. M. Dent & Sons, London.

FRIEDMAN Isaiah, 1986, « The system of Capitulations and its effects on Turco-Jewish relations in Palestine, 1856-1897 » in David Kushner (dir.), *The legacy of Ottoman Palestine : political, social and economic transformation*, Yad Ishâk Ben Zvî, E. J. Brill, Jerusalem, pp.280-293.

GARCETTE Arnaud, 2015, *La filière oléicole au pied du mur : adaptations et contournements socio-économiques palestiniens face à l'occupation israélienne*, Thèse de doctorat, Aix-Marseille Université.

GAUTHIER Claudine, 2011, « Messianismes et millénarismes », *Archives de sciences sociales des religions*, (n°156), p. 43-59.

GALLINI Clara, 1995, « le rituel médiatique » in Althabe Gérard, Fabre Daniel, Lenclud Gérard (dir.) *Vers une ethnologie du présent*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, pp.117-126.

GALINIER Jacques, MOLINIÉ Antoinette, 2006, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, Paris.

GASTER Moses, 1984, *Les samaritains*, O.E.I.L., Paris. (*Traduction d'un ouvrage édité à Oxford en 1925*).

- 1927, *The Asatir: The Samaritan Book of the « Secrets of Moses » Together with the Pitron, or Samaritan Commentary, and the Samaritan Story of the Death of Moses*, Oriental Translation Fund, Royal Asiatic Society, London.
- 1932, *Samaritan Oral Law and Ancient Traditions*, Vol. I, Eschatology.
- 1954, *Transcript of the original text of the Samaritan Chronicle Tolidah*, University of Leeds

GELLNER Ernest, 1989, *Nation et nationalisme*, Bibliothèque historique Payot, Paris.

GENETTE Gérard, 1972, *Figures II*, Le Seuil, Paris.

GENNA Giuseppe, 1938, *I Samaritani*, CISP, Rome.

GERBER, Haim, 2003, « Zionism, Orientalism, and the Palestinians », *Journal of Palestine Studies* 33, pp. 23-41.

GÉRAUD Marie-Odile, 2002, « Esthétiques de l'authenticité. Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française », *Ethnologie française*, vol. 32, n° 3, pp. 447-459.

GINZBERG Louis, 1998 [1909], *Légendes des Juifs*, t. II, Cerf, Paris.

GINZBURG Carlo, 1989, *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Flammarion, Paris.

GIRARD René, 1972, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

GIVRE Olivier, 2016, « Les nouveaux sens du sacrifice musulman. Une ethnographie du changement rituel à Istanbul (Turquie) », in Emma Gobin, Maxime Vanhoenacker, *Retours aux rituels*, *ethnographiques.org* n°33, [en ligne] (URL : <https://www.ethnographiques.org/2016/Givre>)

GLENN Naomi B., SOKOLOFF Susan A., 2010, *Boundaries of jewish identities*, University of Washington Press, London, Seattle.

GOBIN Emma, VANHOENACKER Maxime, 2016 « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *ethnographiques.org*, n° 33.

GOFFMAN Erving, 1973a, *La Mise en scène de la vie quotidienne. I. La présentation de soi*, Éditions de Minuit, Paris.

- 1973b, *La Mise en scène de la vie quotidienne. II. Les relations en public*, Éditions de Minuit, Paris.
- 1974, *Les Rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris.
- 1975 [1963], *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Minuit, Paris.

GOLAN Oren, 2011, « Reconstruire les frontières religieuses en ligne : l'émergence d'un internet juif confessionnel », *Le Temps des médias* n°17. [en ligne] (URL : <http://www.histoiredesmedias.com/Reconstruire-les-frontieres.html>)

GOLDBERG Sylvie Anne, 2016, « Lien de sang – lien social. Matrilinearité, convertis et apostats, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44, consulté le 28 avril 2017.

GOLDING Louis, 1928, *Those ancient lands*, Alfred A. Knopf, London.

GOREAU-PONCEAUD Anthony, 2010, « Pratiques touristiques de et en diaspora. Quand les Indiens prennent possession du monde », *Mondes du Tourisme*, n°2, pp.70-86.

GRAHAM-BROWN Sarah, 1982, « The Political Economy of the Jabal Nablus, 1920-1948 », in OWEN Roger (ed.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London, pp.88-176

– 1980, *Palestinians and their society, 1880-1946: a Photographic Essay*, Quartet Books, London.

GRANGE Daniel, POULOT Dominique (dir.), 1997, *L'esprit des lieux. Le patrimoine et la cité*, Presses Universitaires de Grenoble.

GRAVARI-BARBAS Maria, GRABURN Nelson, 2012, « Imaginaires touristiques », *Via*, n°1 [En ligne].

GROVE George, 1861, « Nabloos and the Samaritans », *The narrative of an explorer in Tropical South Africa, Being an Account of a Visit to Damaraland in 1851 by Francis Galton*, Ward, Lock and Co., New York, and Melbourn.

GREENSPOON Léonard J., 2014, *Who is a Jew, Reflection on history, Religion and Culture*, Purdue University Press.

GUÉRIN Victor, 1874, *Description de la Palestine, Samarie*, Paris.

HABANE Anissa, 2015, *Fabrique patrimoniale, culturelle et touristique dans un espace en tension : le cas des villes palestiniennes*, Thèse de doctorat en géographie, Université Lille 1.

HALBWACHS Maurice, 2008 [1941], *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte, Etude de mémoire collective*, Quadrige/PUF, Paris.

- 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris.
- 1997 [1950], *Mémoire collective*, Albin Michel, Paris.

HAMÈS, Constant (dir.), 2007, *Coran et talismans, textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Éditions Karthala, Paris.

HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, collection « La librairie du XXIe siècle », Le Seuil, Paris.

HAUSSMANN DE WANDELBURG Emmanuel M., 1886, *La Palestine, la Syrie et l'Arabie visitées avec Mgr Valerga : souvenirs de voyages aux missions d'Orient*, Tome 2, Berche et Tralin, Paris, pp. 111-127

HANDEL Ariel, 2009, « Where, Where to and When in the Occupied Territories ? An Introduction to Geography of Disaster », in Lichal Givoni, Sari Hanafi, Adi Ophir (dirs.), *The Power of Exclusive Inclusion*, Zone Books, New York, pp.179-222.

HANIEH Adam, 2006, « The Politics of Curfew in the Occupied Territories », in Joel Benin et Rebecca Stein (eds.), *The Struggle for Sovereignty: Palestine and Israel, 1993-2005*, Stanford University Press, California, pp.324-337.

HEACOCK Roger (dir.), 2008, *Temps et espaces en Palestine*, Institut français du Proche-Orient, « Études contemporaines », n° 25, Beyrouth, pp. 293-305.

HEINICH Nathalie, 2018, *Ce que n'est pas l'identité*, Gallimard, Paris.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *Sociologies et religion, Approches classiques « Maurice Halbwachs »*, PUF, Paris, pp. 195-299.

- 1993, *La religion pour mémoire*, Les éditions du Cerf, Paris.

HERVIEU-LÉGER Danièle, AZRIA Régine (dir.), 2010, *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris.

HERZFELD Michael, 2007, *L'intimité culturelle : poétique sociale de l'État-nation*, Presses de l'Université de Laval, Québec.

– 1992, « La pratique des stéréotypes », *L'Homme*, 121, xxxii, pp. 67-77.

– 1991, *A Place in History Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press, Princeton.

HOBBSAWM Eric, RANGER Terence (dir.), 2006, *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris.

– 2002, *Nations et nationalisme depuis 1780: Programme, mythe, réalité*, Folio histoire, Paris.

HOEXTER Miriam, 1973, « The role of the Qays and Yaman factions in local political divisions, Jabal Nâblus compared with the Judean hills in the first half of the nineteenth century », *African and Asian affairs*, vol. 9, n°3, pp. 249-309.

HOTTIN Christian, VOISENAT Claudie (dir.), 2016, *Le tournant patrimonial. Mutations contemporaines des métiers du patrimoine*, Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cahiers d'ethnologie de la France », Paris.

HOUSEMAN Michael, 2012, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

– 1998, « Painful Places : ritual encounters with one's homelands », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Wiley, n°4 (3), p. 447-467.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS Éditions - Éditions de la MSH, Paris.

HJELM, Ingrid, 2000, *The Samaritans and early Judaism : a literary analysis*, Sheffield, JSOT, SS 303.

HURLBUT Jesse Lyman, KENT Charles Foster, 1914, *Palestine through the Stereoscope*, Underwood & Underwood, New York and London.

HUXLEY Henry Minor, 1906, « Zur Anthropologie der Samaritaner », *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, Volume 2, August/September, pp. 137- 139.

IOGNA-PRAT Dominique, VEINSTEIN Gilles, 2005, « Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, n° 222, pp.387-391.

IOGNA-PRAT Dominique, 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, Paris.

IRETON Sean, 2003, *The Samaritans, a Jewish sect in Israel Strategies for Survival of an Ethno-religious Minority in the Twenty First Century*, Mémoire de Master II, University of Kent, Canterbury.

ISSA Anton Odeh, 1976, *Les minorités chrétiennes en Palestine à travers les siècles. Etudes historico-juridique et développement moderne international*, Franciscan printing press, Jerusalem.

ISSER Stanley Jerome, 1976, *The Dositheans: a Samaritan sect in late antiquity*, Leyde, Brill.

JACOBSON Abigail, 2011, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Space, Place and Society, Syracuse University Press.

JAILLET Marie-Christine, 2004, « L'espace périurbain : un univers pour les classes moyennes », *Esprit*, n° 303, pp. 40-64

JAMOUS Raymond, 1981, *Honneur et Baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Édition Maison des sciences de l'homme, Paris,

JARASSÉ Dominique, 2008, « Visions françaises de la Palestine de l'entre-deux-guerres : orientalisme, art colonial et sionisme », Ran Aaronsohn et Dominique Trimbur (dirs.), *De Balfour à Ben Gourion Les puissances européennes et la Palestine, 1917-1948*, CNRS Éditions, Paris, pp. 291-306.

- 2005, « Fonctions et formes de la synagogue : refus et tentation de la sacralisation », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2005, mis en ligne le 14 janvier 2010, consulté le 12 octobre 2012. URL : <http://rhr.revues.org/4216>

JARRY Anna *et al.*, « Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain » (chantier), *Terrains & travaux*, 2006/1 n° 10, pp. 177-193.

JAUSSEN Antonin, 1927, *Coutumes palestiniennes*, vol. I, *Naplouse et son district*, Paul Geuthner, Paris.

JEUDY Henri-Pierre (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*, Édition de la Maison de l'Homme, Paris.

JOHNSON Penny, 2006, « Living Together in a Nation in Frangments », in L. TARAKI (dir.), *Living Palestine : Family survival, Resistance and Mobility under Occupation*, Syracuse University Press, New York, pp. 51-102.

JOLLY Éric, 2007, « Rêveries exotiques sur les Dogon », *L'Homme*, 182, pp. 187-214.

JOSCHKE Christian, 2014, « Au-delà de l'objectivité. Photographie anthropométrique et culture visuelle », Nicolas Bancel (dir.), *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, La Découverte, pp. 331-339.

KANAFANI-ZAHAR Aïda, 2004, *Liban. Le vivre ensemble (Hsoun, 1994-2000)*, Geuthner, Paris.

KAPPERS Ariëns, 1931, *Contributions to the Anthropology of the Near East. IV. The Semitic Races*, Konink, Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Proceed. XXXIV, n°1.

- 1934, *An introduction to the Anthropology of the Near East in ancient and recent times*, with a chapter on near eastern blood groups by L. W. Parr, Amsterdam.

KARATEKE Hakan T., REINKOWSKI Maurus, 2005, *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, The Ottoman Empire and its heritage, vol. 34, Brill, Boston.

KARAYANNI Michael M., 2007, « Living in a group of one's own: normative implications related to the private nature of the religious accommodations for the palestinian-arab minority in Israel », *UCLA Journal of Islamic and Near-Eastern studies law*, n°6, pp.1-45.

KAUFMAN Stephen, 1998, *Samaritan political identity*, Mémoire de Master, Tel Aviv University.

KEMP Peter, 2004, « Mémoire et Oubli: de Bergson à Ricoeur », in *Cahiers de l'Herne*, n° 81, pp.246-255.

KELLY Walter Keating, 1844, *Syria and the Holy Land, Their Scenery and Their People. Being Incidents of History and Travel, from the best and most recent authorities*, Chapman and Hall, London.

KESSEL, Joseph, 1965, *Terre d'amour et de feu. Israël 1925-1961*, Plon, Paris.

KHALIDI Rashid, 2003, *L'identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne*, La Fabrique, Paris.

– 1995, *Palestinian identity. The construction of modern national consciousness*, Colombia University Press.

KIRSH Nurit, 2003, « Population genetics in Israel in the 1950's : The unconscious internalization of Ideology », *ISIS, Journal of history of science*, 94, pp. 631-655.

KIZILOV Mikail, 2009, « Preliminary Materials », In *The Karaites of Galicia, Studia Judaeoslavica*, vol. 1, Brill, Leiden, Nederland, pp.1-18.

KOHEN, Amram Isaac, 1910, *Mount Gerizim, the one true sanctuary*, Jerusalem, Greek Convent Press.

KOPYTOFF Igor, 1986, « The cultural biography of things : Commoditization as process from The social life of things : commodities in cultural perspective », *Cambridge University Press*, Cambridge, pp. 64-91.

KUSHNER David, 1986, *The legacy of Ottoman Palestine : political, social and economic transformation*, Yad Ishâk Ben Zvî, E. J. Brill, Jerusalem.

LAITHIER Stéphanie, 2008, « Les colons, une minorité politique pour "sauver" Israël », in Stéphanie Laithier et Vincent Vilmain (dirs), *L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale*, PUPS, coll. « Cahiers Alberto Benveniste », Paris, pp.173-188.

LANFANT Marie-Françoise, 1995, « International tourism, internationalization and the challenge to identity », in John B. Allcock, Edward M. Bruner, Marie-Françoise Lanfant (dirs.), *International Tourism. Identity and Change*, Sage, Londres, pp. 24-43.

– 1980, « Introduction. Le tourisme dans le processus d'internationalisation », *Revue internationale des sciences sociales*, 32, 1, pp. 14-45.

LANTERNARI Vittorio, 1983, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, coll. Fondations, La Découverte, Paris.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, PARIZOT Cédric (dirs.), 2017, *Israël/Palestine, l'illusion de la séparation*, Presses Universitaires de Provence, coll. Sociétés contemporaines, Aix-en-Provence.

- 2011, *À l'ombre du Mur. Israéliens et Palestiniens entre séparation et occupation*, MMSH/Actes Sud, Arles.

LAURENS Henry, 1999, *La question de Palestine, 1799-1922, l'invention de la terre sainte*, Tome 1, Fayard, Paris.

LEACH Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma : A Study of Kachin Social Structure*, Harvard University Press, Cambridge.

LEES Robinson, 1905, *Village Life in Palestine. A Description of the Religion, Home Life, Manners, Customs, Characteristics and Superstitions of the Peasants of the Holy Land With Reference to the Bible*, Longmans, Green, and Co., London.

LE FOLL LUCIANI Pierre-Jean, 2015, « Les juifs d'Algérie face aux nationalités française et algérienne (1940-1963) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], n°137. URL : <http://journals.openedition.org.inshs.bib.cnrs.fr/remmm/9057>

LEGRAIN Jean-François, 2001, « Les projets de constitution palestinienne (1993-2000) : L'islam comme élément de souveraineté », *Civilisations*, 48, pp.121-137.

- 1999, *Les Palestines au quotidien. Les élections de l'autonomie, janvier 1996*, Presses de l'Ifpo, Cahiers du Cermoc.
- 1996, « La Palestine: de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures & Conflits*, n°21-22, pp.171-221.

LEGRAND Caroline, 2009, *Génétiq ue et recherche généalogique*, in Enric Porqueres i Gené (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

LEMAIRE André, 2009, *Histoire du peuple hébreu*, PUF, Paris.

2008, « L'interface : contribution à l'analyse de l'espace géographique », *L'Espace géographique* 2008/3, Tome 37, p. 193-207.

LOCHAK Danièle, 1991, « La citoyenneté : un concept juridique flou », in Colas D., Émeri C., Zylberberg J. (dirs.), *Citoyenneté et Nationalité. Perspectives en France et au Québec*, coll. « Politique d'aujourd'hui », PUF, Paris, pp.179-207.

LOTI, Pierre, 2008 [1893], *La Galilée*, Payot & Rivages, Paris.

LUCOTTE Gérard *et al.*, 1993 « Y-chromosome-specific haplotype diversity in Ashkenazic and Sephardic Jews », *Hum Biol.*, vol. 65, n° 5, pp. 835-40

MACCANNELL Dean, 1973, « Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings », *American Journal of Sociology*, 79, pp. 589-603.

MACCHI Jean-Daniel, 1994, *Les Samaritains : histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*. Le monde de la Bible , Éditions Labor et Fides, Genève.

- MAC DONALD John, 1964, *Theology of the samaritans*, SCM Press, Londres.
- 1963, *Memar Margah, the Teaching of Margah* (Traduction du *Memar Marqah*), A. Töpelmann, Berlin.
- MAGEN Yitzhak, MISGAV Haggai, TSFANIA Levana, 2004, *The mount Gerizim excavations. Volume I, The Aramaic, Hebrew and Samaritan inscriptions*, Judea and Samaria Publications.
- MANNI Franz, *et al.*, 2005, « A Y-chromosome portrait of the population of Jerba (Tunisia) to elucidate its complex demographic history », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 17 (1-2), [En ligne].
- MANTRAN Robert, 1989, *Histoire de l'empire ottoman*, Fayard, Paris.
- MA' OZ Moshe (dir.), 1975, *Studies on Palestine during the Ottoman period*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem.
- MARY André, 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in P. Laburthe-Tolra (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, L'Harmattan, Paris, pp. 85-98.
- MAUSS Marcel, HUBERT Henri, 1899, « Essai sur la nature et la fonction de sacrifice », *L'Année Sociologique*, Paris, pp.1-130.
- 1902-1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique*, Paris, rééd. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1989, pp. 3-14.
- MCGONIGLE Ian V., HERMAN Lauren W., 2015, « Genetic citizenship : DNA testing and the Israeli Law of Return », *Journal of Law and the Biosciences*, pp. 469–478
- MEMMI Sarah, 2014, *Vie conjugale, comportements procréatifs et rapports de genre dans les Territoires palestiniens*, thèse de doctorat, Université Paris Descartes.
- MERZA Éléonore, 2012, *Ni Juifs ni Arabes en Israël. Dialectiques d'identification et négociations identitaires d'une minorité dans un espace en guerre. Le cas des Tcherkesses (Adyghéens) de Kfar Kama et Reyhaniya*, Thèse de doctorat, EHESS.
- 2009, « À la recherche d'un temps perdu », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne] URL : <http://bcrfj.revues.org/index5908.html>
- MÉTRAL Jean, 1999, « Naplouse et son district : un essai de monographie urbaine », in Géraldine Chatelard, Mohammed Tarawneh (dirs.), *Antonin Jaussen. Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, CERMOC, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, pp. 121-135.
- MICHAUD Jean, PICARD Michel (dirs.), 2001, *Tourisme et sociétés locales en Asie Orientale, Anthropologie et sociétés*, vol. 25, n°2, Éditions de l'Université Laval, Québec.
- MICOUD André, 2010, « Le lieu comme figure exemplaire de l'ordre du territoire qui vient », in De la Soudière Martin, Brochot Aline, *Autour du lieu*, Communications, n°87, pp.109-119.
- 1991, *Des Hauts Lieux: la construction sociale de l'exemplarité*, CNRS Éditions, Paris.

MILLS John, 1864, *Three months residence at Nablus and an account of modern Samaritans*, London.

MITTWOCH Eugen, 1926, « Muslimische fetwâs über die Samaritaner », *OLZ* 29.

1907 « Modern Observation of the Levitical Passover Ancient Shechem. How the Feast is Prepared », *The Christian Work and Evangelist*, vol. LXXXII- n°2093 [Pas d'auteur].

MOERMAN Michael, 1965, « Ethnic identification in a complex civilization : who are the Lue ? », *American Anthropologist*, 67, pp.1215-1230.

MONTEFIORE Simon Sebag, 2011, *Jerusalem : The biography*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.

MONTGOMERY James Alan, 1985 [1907], *Les hommes du Garizim*, O.E.I.L, Paris.

MOR Menahem, 1989, « The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period », in Alan D. CROWN (dir.), *The Samaritans*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

MERVIN Sabrina, 2007, « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », in N. Puig et F. Mermier (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Presses de l'Ifpo, coll. « contemporain publications », Beyrouth, pp.57-75.

NADEL Siegfried Frederick, 1951, *The foundations of Social Anthropology*, Cohen et West, London.

NAMER Gérard, 1987, *Mémoire et Société*, Méridiens Kliencksieck, Paris.

NATSHEH Baselet, PARIZOT Cédric, 2011, « Du kit-kat au 4x4 : la séparation sous l'angle du trafic de marchandises entre Israël et la Cisjordanie », in Stéphanie Latte Abdallah, Cédric Parizot (dirs.), *À l'ombre du Mur. Israéliens et Palestiniens entre occupation et séparation*, Actes Sud, Arles, pp.153-184.

NEVEU Catherine, 2004, « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 20 - n°3.

NIPPGEN Joseph, 1910, « L'Anthropologie », in Cartailhac, Hamy, Topinard (dirs.), *Matériaux pour l'histoire de l'homme*, *Revue d'anthropologie*, *Revue d'ethnographie réunis*, tome 21, Elsevier-France, Paris, pp. 564-565.

NORA Pierre, 1984, *Les lieux de mémoire*, T. 1, *La République*, Gallimard, Paris.

NUÑEZ Theron, 1963, « Tourism, Tradition and Acculturation. Weekendismo in a Mexican Village », *Southwestern Journal of Anthropology*, 34, pp. 328-336.

OEFNER Peter, 2013, « Genetics and the history of the Samaritans: Y-chromosomal microsatellites and genetic affinity between Samaritans and Cohanim », *Human Biology*, vol. 85, n°6, pp.825-857.

OLIN Stephen, 1843, *Travels in Egypt, Arabia Petrea and the Holy Land*, New York.

OPHIR Adi, GIVONI Michal, HANAFI Sari (dirs.), 2009, *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York.

OWEN Roger (dir.), 1982, *Studies in the economic and social history of Palestine in the nineteenth and twentieth centuries*, Southern Illinois University press, Carbondale and Edwardsville.

PALMIÉ Stéphane, 2002, *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press, Durham and London.

PARFITT Tudor, 1997, *Journey to the Vanished City: the Search for a Lost Tribe of Israel*, Phoenix.

PARFITT Tudor, EGOROVA Yulia, 2006, *Genetics, Mass Media and Identity : A Case Study of the Genetic Research on the Lemba*, Routledge, Londres.

PARIZOT Cédric, 2010, « Temporalités et perceptions de la séparation entre Israéliens et Palestiniens », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*.

URL : <http://bcrfj.revues.org/index6291.htm>

– 2009, « Après le mur : les représentations israéliennes de la séparation avec les Palestiniens », *Cultures & Conflits*, vol. 73, n° 1, pp. 53-72.

PARR Leland W., 1930, « Die Blutgruppenverteilung in der Bevölkerung des nahen Osten und Nord-Afrika », *Ukrainisches Zentralblatt für Gruppen Forschung Bnd*, IV.

1913, « Passover with the Samaritans, “A Medieval and Picturesque Easter Ceremony” », *The Garden Grove Express*, Garden Grove, Iowa [sans auteur].

PATAÏ Raphaël, PATAÏ WING Jennifer, 1989, *Myth of the jewish race*, Wayne State University Press, Detroit.

PELEG, Yaron, 2005, *Orientalism and the Hebrew Imagination*, Ithaca & London, Cornell University Press.

PETEET Julie, 2008, « Stealing Time », *Middle East Report: Waiting, the Politics of Time in Palestine*, n°248, pp.14-17.

PETERMANN Julius H., 1860, *Reisen im Orient*, Bd.1, Leipzig.

PETERSON Andrew, 2005, *The towns of Palestine under the muslims rules : AD 600-1600*, BAR International Series, 1381, Archeopress, Oxford.

PETTI Alessandro, 2008, « Asymmetries », in Alex Farquharson (dir.), *The Impossible Prison*, Centre for Contemporary Art, Nottingham.

PICARD Michel, 1992, *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, L'Harmattan, Paris.

PICAUDOU Nadine (dir.), 2006, *Territoires palestiniens de mémoire*, Karthala et IFPO, Paris et Beyrouth.

PIETTE Albert, 2014, *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, coll. « Perspectives anthropologiques », Le Bord de l'eau, Paris.

PIRINOLI Christine, 2005, « Effacer la Palestine pour construire Israël. Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Etudes rurales*, 1, n° 173-174, pp. 67-85.

PRAINSACK Barbara, 2006, « “Negotiating Life”: the Regulation of Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research in Israel », *Social Studies of Science*, 36 (n°2), pp. 173–205.

POLIAKOV Léon, 1991, *Les Samaritains*, Seuil, Paris.

PORQUERES I GENÉ Enric, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Maison des Sciences de l'Homme, coll. 54, Paris.

- 2013, « Syncrétismes xuetes à Majorque au XVIIe siècle », in Jocelyne Dakhli et Wolfgang Kaiser (dirs.), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe : Passages et contacts en Méditerranée* (Tome 2), Albin Michel, Paris.
- 2009, *Défis contemporains de la parenté*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- 2003, « Les bases d'une exclusion professionnelle : les Caqueux de Bretagne », *Panoramiques*, n° 65, pp. 18-27.
- 2003, « Définitions des identités familiales chez les Xuetes de Majorque », in Patricia Hidioglou (dir.), *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 199-214.
- 2001, « Le mariage qui dérange : redéfinitions de l'identité nationale basque », *Ethnologie Française*, Vol. 31, n° 3, pp. 527-536
- 1995, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de Juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, Éditions Kimé, Paris.

POULOT Dominique, 2006, *Une histoire du patrimoine en Occident (XVIIIe-XXIe siècle)*, Collection Le nœud Gordien, PUF.

POUJEAU Anna, 2014, *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Société d'ethnologie, Nanterre.

POWELS Sylvia, 1988, « Relations entre les méthodes de calcul astronomiques chez les Samaritains et les arabes », *Études samaritaines / Table ronde internationale « Les manuscrits samaritains, problèmes et méthodes »*, Louvain, Peeters, Paris.

- 1989, « The Samaritan calendar », in Alan D. CROWN éd., *The Samaritans*, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), p. 691-742.

PROUST Marcel, 1987, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris.

PUECH Emile, 1993, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, Études Bibliques, NS, 22, Gabalda, Paris.

PUMMER Reinhard, 2015, *The Samaritans : A Profile*, William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan.

- 2009, *The Samaritans in Flavius Josephus*, Texts and Studies in Ancient Judaism, 129, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck).

– 2007, « The Samaritans and Their Pentateuch », dans *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, in Eisenbrauns, Winona Lake, p. 237-269.

– 1997, *The Samaritans*, Iconography of Religions, XXIII, 5., E. J. Brill, Leiden.

– 1993, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*, Vol. 1 & 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

– 1987, « Samaritan amulets from the roman byzantine periode and their wearers », *Revue Biblique*, vol. 92, n° 2.

QAFISHEH Mutaz M., 2010, « Genèse de la citoyenneté en Palestine et en Israël. Nationalité palestinienne de 1917 à 1925 », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, [En ligne], n°21.

RANDALL David Autin, 1862, *The handwriting of God in Egypt, Sinai, and the Holy Land*, J.E. Potter, Philadelphia, J.W. Goodspeed, Chicago and New York.

RAUCH André, 2002, « Touristes, autochtones : qui est l'étranger ? », *Ethnologie française*, XXXII, 3, pp. 389-392.

RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon, 2002, « A national colonial theology – Religion, orientalism, and the construction of the secular in zionist discourse », *Tel aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 30, p. 312-326.

REISINGER Yvette, STEINER Carol J., 2006, « Reconceptualizing object authenticity », *Annals of Tourism Research*, XXXIII, 1, pp. 65-86.

REYNAUD-PALIGOT Carole, 2014, « Construction et circulation de la notion de « race » au cours du XIX^e siècle », Nicolas Bancel (dir.), *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*. La Découverte, pp. 103-116.

RICCA Simone, 2010, « Heritage, Nationalism and the Shifting Symbolism of the Wailing Wall », in Sossie Andézian, « Fondations des lieux de culte », *Archives des sciences sociales des religions*, n°151.

– 2007, *Reinventing Jerusalem. Israel's Reconstruction of the Jewish Quarter after 1967*, I.B. Tauris, London, New York.

RICOEUR Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris.

– 1983, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*, Le Seuil, Paris.

– 1984, *Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction*, Le Seuil, Paris.

– 1985, *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Le Seuil, Paris.

– 1975, *La métaphore vive*, Seuil, Paris.

RICORDEAU Gwénola, 2011, « À la recherche de la femme idéale... Les stéréotypes de genre et de race dans le commerce de « promises par correspondance » », *Genre, sexualité & société*, 5, [En ligne].

RIDOLFO Jim, 2015, *Digital Samaritans. Rhetorical Delivery and Engagement in the Digital Humanities*, University of Michigan Press, Michigan.

RIEGL Alois, 1984, *Le culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse*, Éditions du Seuil, Paris.

RIVOAL Isabelle, 2010, « Minorité religieuse », in Danièle Hervieu-Léger, Régine Azria (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris, pp. 718-725.

- 2002, « Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, druzes d'Israël face à l'État », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 57 (1), pp. 49-70.
- 2000, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 1997, *Les maîtres du secret. L' Identité communautaire et ses manifestations au Proche-Orient : le cas des Druzes en Israël*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris.

ROBERTSON Edward, 1962, *Catalogue of the Samaritan manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester University Press, Manchester.

ROBERTSON SMITH William, 1889, *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series*, Adam & Charles Black, London.

ROBINSON Edward, 1841, *Biblical researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petrea*, London (3 vols).

ROGERS Edward Thomas, 1855, *Notices of the modern Samaritans: illustrated by incidents in the life of Jacob Esh Shelaby*, rassemblé et traduit par E.T. ROGERS, London.

ROGERS Mary Eliza, 1989 [1862], *Domestic Life in Palestine*, Kegan Paul, London.

ROMANI Vincent, 2007, « Enquêter dans les Territoires palestiniens. Comprendre un quotidien au-delà de la violence immédiate », *Revue française de science politique*, n°1, Vol. 57, pp. 27-45.

ROTHSCHILD Jean-Pierre, 1988, « Samaritan Manuscripts : A Guide to the Collections and Catalogues », in CROWN Alan David, 1989, *The Samaritans*, Tübingen, pp. 771-94.

- 1985, *Catalogue des manuscrits samaritains*, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits, Paris

ROTHSCHILD Jean-Pierre, SIXDENIER Guy-Dominique (dirs), 1988, *Études samaritaines, Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques : Communications présentées à la table ronde internationale. « Les manuscrits samaritains. Problèmes et méthodes »* (Paris 7-9 octobre 1985), Peeters, Louvain-Paris.

ROUHANA Nadim N., SULTANY Nimer, 2003, « Redrawing the Boundaries of Citizenship: Israel's New Hegemony », *Journal of Palestine Studies*, Vol. 33, No. 1, University of California Press (on behalf of the Institute for Palestine Studies), pp.5-22.

SABEAN David Warren, 2002, « Kinship and Prohibited Marriages in Baroque Germany : Divergent Strategies among Jewish and Christian Populations », *Leo Baeck Institute Yearbook XLVII*, pp. 91-103.

SACY, Sylvestre de, 1829, *Correspondance des Samaritains de Naplouse pendant les années 1808 et suivants*, Imprimerie Royale, Paris.

- 1812, *Mémoire sur l'état actuel des Samaritains, lu à la classe d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut impérial de France*, Treuttel et Wurtz, Paris.
- SAGNES Sylvie, 2015, *L'archéologue et l'indigène. Variations sur l'autochtonie*, CTHS, Paris.
- SAID Edward, 2005 [1978], *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, Paris.
- SAIDI Habib (dir.), 2010, « Tourisme culturel / Cultural Tourism », *Ethnologies*, 32, 2, pp. 5-22.
- « Saints, lieux », 1996, in G. WIGODER & S. A. GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Robert Laffont/Cerf, p. 902.
- SALENSON Irène, 2009, « Le schème de la clôture en Israël-Palestine », *L'Espace géographique*, vol. 38, n°3, pp. 207-221.
- « Samaritains », 1906, *Jewish Encyclopaedia*, Brockhaus and Efron, Saint Petersburg,
- SANBAR Elias, 2004, *Les Palestiniens, Images d'une terre et de son peuple de 1839 à nos jours*, Hazan, Paris.
- SAND Shlomo, 2008, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris.
- 2012, *Comment la terre d'Israël fut inventée : De la Terre sainte à la mère patrie*, Flammarion, Paris.
- SANTACHIARA BENERECETTI Silvana et al., 1993, « The common, Near-Eastern origin of Ashkenazi and Sephardi Jews supported by Y-chromosome similarity », *Annals of Human Genetics*, pp.55-64.
- SANT CASSIA Paul, 1999, « Tourism, Tradition and Memory in Malta », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.5, n°2, pp. 247-263.
- SALENSON Irène, 2009, « Le schème de la clôture en Israël-Palestine », *L'Espace géographique*, n°3, vol. 38, pp. 207-221.
- SARRAZIN Jean-Paul, 2011, *Du marxisme au chamanisme, naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*, Éditions universitaires européennes, Berlin.
- 2006, « Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine », *Autrepart*, n° 2, vol. 38, pp. 155-172.
- SASSEN Saskia, 2001 [1991], *The Global City : New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- SASSONI, Osher & SASSONI, Shomron, 2004, *Educational Guide, The Samaritan israelites and their religion*, Holon [sans nom d'éditeur].
- SCHATTNER-RIESER Ursula, 2013, « Fragment du Deutéronome de type "samaritain" (Xdeut ?) », in K. BERTHELOT, M. LANGLOIS & T. LEGRAND éd., *Torah. Deutéronome et*

Pentateuque dans son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux, araméens et grecs, Paris, Cerf, La Bibliothèque de Qumrân, 3a, p. 127-131.

- 2006, *Des Samaritains au bon Samaritain ou le plus petit groupe ethnico-religieux*, Clio, Paris.

SCHÖLCH Alexander, 1993, *Palestine in Transformation 1856-1882. Studies in Social, Economic, and Political Development*, Institute for Palestine Studies, Washington.

SCOTT James C., 2008, *La domination et les arts de la résistance*, Editions Amsterdam, Paris.

SCHÄFER Peter, 2007, *Histoires des Juifs dans l'antiquité*, Éditions du Cerf, Paris.

SCHORCH, Stefan, 2013, « The construction of Samari(t)an identity from the Inside and from the Outside », in R. ALBERTZ & J. WÖHRLE éd., *Between cooperation and hostility, Multiple identities in ancient Judaism and the interaction with foreign powers*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, p. 135-150.

SCHMIDT Francis, 1994, *La pensée du Temple de Jérusalem à Qoumrân*, Editions du Seuil, Paris.

SCHUR Nathan, 1992 [1989], *History Of The Samaritans*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, Frankfurt am Main, P. Lang.

- 1991, « The Samaritans in the Ottoman period (1516-1918) », in Abraham Tal et Moshe Florentin (eds.), *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Études Samaritaines, Tel-Aviv, 11-13 avril 1988*, Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, Tel-Aviv University, pp.147-52.
- 1989, « The Modern Period » in Alan D. Crown (dir.), *The Samaritans*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 113-134.
- 1986, « Itinaries by Pilgrims and travelers as source material for the history of Palestine in the ottoman period », in David Kushner, *The legacy of Ottoman Palestine : political, social and economic transformation*, Yad Ishâk Ben Zvî, Jérusalem, p.384.

SEGAL Rafi, WEIZMAN Eyal (dirs.), 2003, *Civilian Occupation: The Politics of Israeli Architecture*, Verso, Tel Aviv, Babel et Londres, New York.

SÉRANDOUR Arnaud, 2009, « Liminaires. Le développement du judaïsme et de la religion judéenne », *Les judaïsmes au temps de Jésus*, in *L'Archéo-Théma*, n°5, Paris, pp.4-7.

SHAMIR Ronen, 2005, « Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime », *Sociological Theory*, 23 (2), pp.197–217.

SHEHADEH Haseeb, 2015, « A Case of Palestinian Arab Justice between Minority and Majority. The Samaritan high priest Salāma b. Saḍaqa and the Arab tailors of Nablus in the nineteenth century », *Studia Orientalia Electronica*, n°101, 359-372.

SHEN Peidong et al., 2004, « Reconstruction of Patrilineages and Matrilineages of Samaritans and Other Israeli Populations From Y-Chromosome and Mitochondrial DNA Sequence Variation », *Human Mutation* 24, pp. 248-260.
<http://evolutsioon.ut.ee/publications/Shen2004.pdf>

SILBERMAN Neil Asher, SMALL David, 1993, *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

SILVER Mendel, 1927, *Palestine The Holy Land*, Houston.

SINTÈS Pierre, 2013, « (Re)construire la Djuderia de Rhodes », *Ethnologie française* n°1, vol. 43, pp. 19-30.

SKORECKI Karl et al., 1997, « Y chromosomes of jewish priests », *Nature* n°385, p. 32.

SMITH Jonathan Z., 1987, *To Take Place : Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago.

SMITH Valene L., EADINGTON William R., 1992, « Introduction: The Emergence of Alternative Forms of Tourism », in Valene L. Smith and William R. Eadington (dirs), *Tourism Alternatives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 1-12.

SZPIDBAUM Henryk, 1927, *Samarytanie, studjum antropologiczne*, druk. J. Dziewulski, Varsovie.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1988, « Subaltern Studies. Deconstructing Historiography », in Chakravorty Gayatri Spivak (dir.), *In other worlds*, Routledge, London, pp. 197-221.

SPURDLE Amanda B., JENKINS Trefor, 1996, « The origins of the Lemba “black Jews” of southern Africa : evidence from p12F2 and other Y-chromosome markers », *American Journal of Human Genetics*, n° 59, pp. 1126–1133

STEINDLER MOSCATI Gabriella, 2000, « The Correspondence between the Samaritans and Yitzhaq Ben Zvi. New evidence for their cultural and Political relationship », in Vittorio Morabito, Alan D. Crown, Lucy Davey (eds.), *Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12, 1996) and of the special section of the ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997)*, Studies in Judaica, Mandelbaum Publishing, Sydney.

STENHOUSE Paul, 1985, *The Kitab al-Tarikh of Abu 'l-Fath*, (Traduction du texte samaritain en anglais), Studies in Judaica, University of Sydney, Sydney.

TAL Abraham, 1993, « Mount Gerizim », in Alan D. Crown, Reinhard Pummer et Abraham Tal (dirs.), *A Companion to Samaritan Studies*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

– 1989, *Samaritan Literature. The Samaritans*, in Alan D. Crown, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 412-67.

TAL Abraham, FLORENTIN Moshe, 1991, *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines : Tel Aviv, April 11-13, 1988*, Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, Tel Aviv University.

TAWIL-SOURI Helga, 2012, « Uneven Borders, Coloured (Im)mobilities : ID Cards in Palestine/Israel », *Geopolitics*, 17, pp. 153-176.

TAYLOR Edward Burnett, 2010 [1871], *Primitive Culture*, Cambridge University Press.

TEKINER Roselle, 1991, « Race and the issue of national identity in Israel », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 23, n° 1, Cambridge University Press, pp. 39-55

1907, « The samaritan Passover », *The Christian Work and Evangelist*, vol. LXXXII- n° 2093 [sans auteur], pp. 415-416.

1881, « The Samaritan Passover in 1880 », *The Ecclesiastical Observer*, vol. XXXIV-n°15 [sans auteur], pp. 205-206.

THIESSE Anne-Marie, 2001, *La création des identités nationales Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Éditions du seuil, Paris.

THOMAS Mark G., PARFITT Tudor, 2000, « Y Chromosomes Traveling South: The Cohen Modal Haplotype and the Origins of the Lemba—the “Black Jews of Southern Africa” », *American Journal of Human Genetics*, n°66(2), pp. 674-686.

TORNATORE Jean-Louis, 2010, « L’esprit de patrimoine », *Terrain*, 55, pp. 106-127.

TOUQAN Fadwa, 1997, *Le rocher et la peine*, tome 1, L’Asiathèque, Paris.

TREVISAN SEMI Emmanuela, 2003, « From Egypt to Israel : the birth of a karaite ‘edah in Israël », in Meira Polliack, *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources*, Brill, Leyde, pp.417-430.

TSEDÂKA Batîa, SASSÔNÎ Zippora, 2011, *Nifle’ôt ha-mitbah ha-Shômrôni, 4000 shanôt mitbah ‘erets-îsrâ’elî* (« Merveilles de la cuisine samaritaines, 4000 ans de cuisine israéliite »), makhôn A.B. Lelimûdî shômrônît, Holon [hébreu].

TSEDÂKA Benyamim, 2017, *Commentaries on the Five Books of Moses* (en 5 volumes) [hébreu], A.B Institute of Samaritan Studies.

- 2017, *Understanding The Israelite Samaritans - From Ancient to Modern, An Introductory Atlas*, Carta, Jerusalem.
- 2013, *The Israelite Samaritan Version of the Torah*, Edited and translated by Benyamim Tsedaka, Co-edited by Sharon Sullivan, William B Eerdmans, Grand Rapids USA, Cambridge UK.
- 2015, *The History of the Israelite Keepers Based on Their Own Sources* [Hebrew], A.B Institute of Samaritan Studies, Israel Ministry of Culture.
- 2008, « Authentic inscriptions on Mount Gerizim vis-a-vis forged ones in Jerusalem », en ligne <http://shomron0.tripod.com/articles/authenticinscriptions.pdf>.
- 2002, *The History of the Samaritans According to Their Own Sources*, The A.B. Institute of Samaritan Studies Press, Holon.
- 2001, *Kitsûr Tôledôt ha-Yisrâ’elîm ha-Shômrônîm* (« Summary of the History of the Israelite Samaritans »), makhôn A.B. Lelimûdî shômrônît, Holon [hébreu].

TSEDÂKA Benyamim, SULLIVAN, Sharon, 2013, *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing Co.

TSEDÂKA Efrat, 2008, *The samaritans walking between the israeli, palestinian and jordanian raindrops* (en ligne) <http://www.thesamaritanupdate.com/>.

TSEDAKA Israel, 2000, « Mount Gerizim Bet-el and Jerusalem », compte-rendu d'un discours tenu lors du V^e congrès de la Société des études samaritaines à Helsinki, en ligne http://members.tripod.com/osher_2/Gerizimjrue.htm.

TSEDÂKA Ratsôn, 1989, « Mifqâd ha-Shômrônîm ba-shânât 1909 », *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*.

TUCKER Judith E., 1988, *Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage*, *Journal of Family History* 13 (2), pp. 165-179.

TWAIN Mark, 1869, *The innocents abroad; or, The new Pilgrims' progress, being some account of the steamship Quaker City's pleasure excursion to Europe and the Holy Land*, American publishing compagny, Hartford.

TWEEDY Owen, 1928, *The Samaritan Passover*, The Atlantic Monthly Company, Boston, pp. 550-555.

URIEN-LEFRANC Fanny, 2018, « Une autre « Terre sainte » revendiquée : le mont Garizim des Samaritains », *La Terre sainte en héritage*, Éditions du Cerf, pp. 163-187.

- 2016, « Le mont Garizim, nouvelle « Genève de la paix » : une capitale sans territoire ? », *Ethnologie française*, XLVI, n°04, pp.669-680.
- 2014, « La Pâque samaritaine : l'annonce d'une paix future entre Israéliens et Palestiniens sur le mont Garizim », in Emma Aubin-Boltanski, Claudine Gauthier (dir.), *Penser la fin du monde*, CNRS Éditions, Paris, pp. 363-390.
- 2014, « La Pâque samaritaine, moment de la réconciliation entre Palestiniens et Israéliens ? », in Yazid Ben Hounet, Sandrine Lefranc, Deborah Puccio-Den (dirs.), *Actes du colloque Justice, Religion, Réconciliation*, L'Harmattan, Paris, pp. 183-199.

VALENSI Lucette, 1998, « Anthropologie comparée des pratiques de dévotion. Le pèlerinage à Jérusalem au temps des Ottomans », in Jocelyne Dakhli, *Urbanité arabe, Hommage à Bernard Lepetit*, Sindbad, Actes Sud, Paris, pp.33-76.

VEINSTEIN Gilles, 2017, *Les Ottomans. Variations sur une société d'Empire*, Éditions de l'EHESS, Collection En temps & lieux, V. 68, Paris.

- 2013, « Juifs et musulmans dans l'Empire Ottoman », in Abdelwahab MEDDEB et Benjamin STORA (dirs.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Albin Michel, Paris.
- 2003, « Les Juifs de l'Empire ottoman », in P. BALTA, C. DANA et R. DHOQUOIS-COHEN (dir.), *La Méditerranée des Juifs. Exodes et enracinements*, Les Cahiers de Confluences, L'Harmattan, Paris, p. 115-130.

VILSKER Leib-Haimovitch, 2001, *Manuel d'araméen samaritain*, CNRS Éditions, Paris.

WADE Peter, 2009, « Race, identité et parenté », in Enric i Gené Porqueres (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, Éditions de l'EHESS, Paris, pp.171-196.

WEBBER Jonathan, 1985, « Religions in the Holy Land. Conflicts of interpretation », *Anthropology Today* n°1, pp.3-10.

WEBER Florence, 1989, *Le travail à côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, INRA, Éditions de l'EHESS, Paris.

– 2015, *Brève histoire de l'anthropologie*, Flammarion, coll. « Champs Essais », Paris.

WEBER Max, 1998 [1917], *Le judaïsme antique*, Éditions Pocket, Paris.

WEDEL Gerhard, 1989, « The Kitab at-Tabbah of Abu 'l-Hasan as-Suri », in Alan D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 468-480.

WENDLING Thierry, 2007, « Du rite et des théories indigènes de l'action », *Ethnologie française*, n°37, pp. 119-122.

VON WEISL Wolfgang, 1924, « Sacrifice of the Passover on the mount Gerizim », *The Living Age*, Vossische Zeitung, Berlin Liberal Daily, pp.76-80.

WARREN Charles, 1876, « A visit to the Samaritans », *Underground Jerusalem, An account of some of the principal difficulties encountered in its exploration and through the Jordan Valley and a visit to the Samaritans*, Richard Bentley and Son, London.

WHITING John D., 1920, « The last israelitish blood sacrifice. How the Vanishing Samaritans celebrate the Passover on sacred Mount Gerizim », *The National Geographic Magazine*, vol. 37, n°1, Washington, pp.1-46.

WILSON John, 1847, *The land of the Bible*, William Whyte, Edinburgh.

WILSON Charles William, 1881, *Picturesque Palestine, Sinai and Egypt*, D. Appleton, New York.

WIQODER Geoffrey, GOLDBERG Sylvie-Anne (dir.), 1996, *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Bouquins, Cerf / Robert Laffont, Paris.

YERUSHALMI Yosef Hayim, 1984, *Zahor, Histoire juive et memoire juive*, Éditions la découverte, Paris.

YOUNOVITCH Rina, 1933, « Étude sérologique des Juifs samaritains », in *Comptes rendus des séances de la Société de biologie et de ses filiales*, Masson, Paris, pp.970-971.

ZAFRANI Haim, 1986, *Kabbale, vie mystique et magie: judaïsme d'Occident musulman*, Maisonneuve & Larose, Paris.

ZERUBAVEL Yael, 1995, *Recovered Roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*, University of Chicago Press, Chicago.

ARTICLES DE PRESSE

« 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.

« Will the Mount Gerizim barrier stay ? » in *A.B. The Samaritan News*, 17 avril 2011.

« Arafat : End killing of “collaborators” » in *The Jerusalem Post*, 10 août 1989, cité dans *A.B. The Samaritan News*, 1990, Holon.

« Redivision of mount Gerizim following Oslo II », *A.B. The Samaritan News*, 1995.

« Samaritans on Mount Gerizim demonstrate for the first time in history to improve the quality of their life », *A.B. The Samaritan News*, août 2002.

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

AL'ÏSSA Oussama, « Qessa « sâmrî sharîr » ‘akhtâr al-muqâwama », *al-Akhbâr*, 21 juillet 2010 [arabe] ; <http://www.al-akhbar.com/node/47981>.

BARTHE Benjamin, « Les voleurs de Naplouse », *le Monde*, le 13 mars 2007.

BEN-TOVIM Ron, « Someone Else’s Simcha Ori Marchiv’s Hatimat Torah - A Samaritan rite of passage busts a move », *Haaretz*, 15 octobre 2012.

BOLTANSKI Christophe, « Le vol des livres de la Torah désespère les Samaritains. Arafat a promis de les aider à retrouver les rouleaux sacrés », *Libération*, 15 septembre 1995.

DÉMOULIN Chloé, « Netanyahu revient à la charge pour inscrire « État juif » dans la loi », *Médiapart*, 13 novembre 2017

DUPERRON Audrey, « Les Maasaï se battent pour protéger leur “marque” », *L’Express Business*, 19 janvier 2018.

ENDERLIN Charles, « Israël devient une “ethnocratie” », *Le Monde Diplomatique*, septembre 2018.

ESTRIN Daniel « Who stole the Torahs ? An ancient sect, a brazen theft and the hunt to bring the manuscripts home », *National Public Radio*, 29 avril 2018

- « Samaritan community in the West Bank », *The World*, 22 avril 2011.
- « Samaritans celebrate Passover at Mt. Gerizim much like Jews did in ancient times », *PRI The World*, 22 avril 2011.
- ESTRIN Daniel, DARAGHMEH Mohammed, « In the West Bank, Samaritans provide a sanctuary », *Associated Press*, 20 octobre 2016.

FLEISHER Malkah, « Samaritans Perform Passover Sacrifices », *Arutz sheva*, 28 avril 2010.

GALILI Lily, « Leap of faith », *Haaretz*, 27 octobre 2006.

GROSS Aeyal, « Court Rejection of Israeli Nationality Highlights Flaws of Jewish Democracy », *Haaretz*, 3 octobre 2013 ; <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-israeli-a-nationality-1.5344174>

HOVEL Revital, « Supreme Court Rejects Citizen's Request to Change Nationality From « Jewish » to « Israeli » », *Haaretz*, 3 octobre 2013.

JAULMES Adrien, « Les Samaritains fêtent la Pâque de l'ancien monde », *Figaro*, 11 avril 2009.

KOHÊN Hôfit, « Biglal ha-‘alimût : ha-mishtârâ tifgash ‘im ha-Shômrônîm », *Ynet*, 07 mars 2013

LEBARS Stéphanie, « Les Samaritains de Terre sainte », *Le Monde*, 29 juin 2005.

LEVINSON Chaim, « Ancient Site Near Nablus “Too Problematic” to Open », *Haaretz*, 2 juillet 2010.

- « Photo-op on Mount Gerizim. How an ancient Samaritan ritual turned into a tourist free-for-all », *Haaretz*, 22 avril 2011 ; <http://www.haaretz.com/israel-news/photo-op-on-mount-gerizim-1.357579>.

LO PRESTI Claudia, « Benyamim Tsedaka, israelita samaritano, “trovatore” e uomo di Pace », *MetroCT*, 23 octobre 2017.

MAZORI Dalia (pour *Ma‘ariv*), traduit par Sandy Bloom, « An archaeological pearl, Mount Gerizim is opened to tourists », *Al-Monitor*, 30 Juillet 2012.

- « We will not waive our right to commemorate the Jewish heritage and to facilitate accessibility to heritage sites », cité dans « An archaeological pearl, Mount Gerizim is opened to tourists », *Al-Monitor*, 30 Juillet 2012.

PIVEN Ben, « Samaritan Cookbook’: A Culinary Odyssey from the Ancient Israelites to the Modern Mediterranean », *Huffington Post*, 11 avril 2016.

POLLACK Robert, « The Fallacy of Biological Judaism », *The Jewish Daily Forward*, 7 mars 2003.

QÔZÎN Yanîr, « Der‘î : lô’ yê‘arekhû bdîqôt DNA le-‘ôlîm mi-hever hâ‘ammîm zô hametsâ’ah shel Lîberman », *Ma‘ariv*, 5 mars 2019.

RABISOVITS ‘Aharon, « Der‘î : “ ’î ‘efshar lehisttôvêv ba-misddrônôt misrâd ha-qlîtah ’im ’atah lo’ dôbêr rûsît” », *Haaretz*, 5 mars 2019.

RABÎN ‘Eitan, « Rav ha-mehablîm – Shômrônî », *NRG Ma‘ariv*, le 23 novembre 2004 [en hébreu] ; <http://www.nrg.co.il/online/1/ART/825/913.html>

RATNER David, « Good Samaritans now deliver to Nablus », *Haaretz*, le 29 novembre 2004.

RAVID Barak, « Israeli Official: 40% of Names on Shin Bet Fly-in Blacklist Were Not Activists », *Haaretz*, 16 avril 2012.

ROSENBLATT Dana, « Amid conflict, Samaritans keep unique identity », *CNN*, le 14 octobre 2002.

ROSS Dennis, *Fox News Sunday*, 21 mai 2002.

SHERWOOD Harriet, « How Ukrainian women saved the Samaritans of Mount Gerizim », *The Guardian*, 11 février 2013.

STEVES Rick, « Nablus, city of martyrs or city of terrorists », blog du Huffington post, 20 mai 2013 ; http://www.huffingtonpost.com/rick-steves/nablus-city-of-martyrs-or_b_3307248.html

[Sans nom d'auteur] « En Israël, les Arabes chrétiens seront désormais appelés à rejoindre l'armée », *Le Monde avec l'AFP*, 22 avril 2014.

[Sans nom d'auteur] « West Bank Samaritans mark Passover with blood and fire », *AFP*, 23 avril 2008.

[Sans nom d'auteur] « PA Minister visits families of prisoners to honor them », *Al-Hayat Al-Jadida*, 27 mai 2012.

[Sans nom d'auteur] *Al-Watan*, 23 avril 2013

[Sans nom d'auteur] « Al-Mustûtinat al-Sâmriyûn fi jabal al-Tûr », *al-Watan*, le 28 janvier 2004.

[Sans nom d'auteur] « Palestine : Naplouse, l'indomptable », *Ballast*, 7 octobre 2015.

[Sans nom d'auteur] « Ancient ritual slaughter unites enemies for a day », *Brisbane Times*, 4 mai 2007.

[Sans nom d'auteur] « Samaritan High Priest Saloum Cohen Dies at 82 », *Haaretz*, le 10 février 2004.

[Sans nom d'auteur] « Special Interview, the Samaritans of Israel », *Jewish Telegraphic Agency*, 19 septembre 1980.

[Sans nom d'auteur] « Melihat Keturunan Samaria di Indonesia », *Mi'raj islamic news agency, MINA News*, 7 juin 2016

[Sans nom d'auteur] « Tudor Parfitt's Remarkable Quest », *NOVA*, 22 février 2000.

[Sans nom d'auteur] « Mercy for Samaritans », *Palestine Post*, 10 décembre 1947.

[Sans nom d'auteur] « Quand les Masaï veulent protéger leur nom et toucher des royalties », *RFI*, 26 novembre 2013.

[Sans nom d'auteur] « Sheryî Marhîv, bat 8, mi-Holon : Anî 'ohevet lehîôt Shômronît », *Ynet*, 28 mai 2015.

[Sans nom d'auteur] « The seven guiding principles », *Alef-Bet Hadashôt ha-Shômrônîm*, 1er septembre 1995, pp. 71-72.

TSEDÂKA Benyâmîm, « A full report on injured samaritan men », *The Samaritan Update*, 17 janvier 2002 ; <http://shomron0.tripod.com/update1.17.2002.htm>

TSEDÂKA Benyâmîm, « A third victory of the initiative of A. B. over the State of Israel : The High court of Justice ruled in favor of the Samaritan Priests », *A. B. The Samaritan News*, le 20 août 2003, Holon.

VERED Ronit, « Grilled greatness », *Haaretz*, 17 juin 2010.

WEISS Efrat, GRINDBERG Hanan, « Ha-Qass'am magîa' la-gadâ : Tsahal hâshaf helqî raqetot be-Shkhem », *Ynet*, le 17 août 2004 [en hébreu] ; <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2964695,00.html>.

SITES INTERNET

Arafat Yasser, speech in Johannesburg, 10 mai 1994 ;
<http://www.textfiles.com/politics/arafat.txt>

B'Tselem, « List of military checkpoints in the West Bank and Gaza Strip » ;
http://www.btselem.org/freedom_of_movement/checkpoints_and_forbidden_roads

Central Bureau of Statistics, « National population estimates », 2002 : 27 ;
www.cbs.gov.il/shnaton54/download/st_eng02.doc

Groupe Frontière, « La frontière, un objet spatial en mutation », *EspacesTemps.net*, 2004 ;
<https://www.espacestemp.net/articles/la-frontiere-un-objet-spatial-en-mutation/>

Guide du routard en ligne ;
http://www.routard.com/mag_reportage/326/bienvenue_en_palestine.htm?page=7

<http://shomron0.tripod.com/TheSamaritanUpdateIndex.html>

Insee, « Indice de Gini »
<https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1551>.

Institute for Palestine Studies ; <http://www.palestine-studies.org/jq/fulltext/78392>

Israel nature and parks authority ;
<http://www.parks.org.il/ParksAndReserves/grizim/Pages/default.aspx> (consulté le 12/10/2015), [en hébreu].

Israelite Samaritan Information Institute, « Israelite Samaritan families today » ;
<https://www.israelite-samaritans.com/about-israelite-samaritans/families/> ;

Israelite Samaritan Information Institute, « Ratsôn Tsedâka » ; <https://www.israelite-samaritans.com/history/ratson-tsedaka/>

Jewish women's archive ; <https://jwa.org/encyclopedia/article/bonne-tamir-batsheva>

l'Assurance nationale [en hébreu] ;

https://www.btl.gov.il/benefits/old_age/Pages/%D7%A9%D7%99%D7%A2%D7%95%D7%A8%D7%99%20%D7%94%D7%A7%D7%A6%D7%91%D7%94%20%D7%95%D7%9E%D7%95%D7%A2%D7%93%D7%9D.aspx

Library of congress ;
<http://rs5.loc.gov/service/mss/eadxmlmss/eadpdfmss/2008/ms008123.pdf>

Lonely Planet en ligne : <http://www.lonelyplanet.com/israel-and-the-palestinian-territories/the-west-bank-and-gaza-strip/nablus/introduction>

Map of Samaritan manuscript diaspora ;

<https://batchgeo.com/map/9882ff095531b419fb087a080b497b0f>

Ministère israélien des Affaires étrangères ; <https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel.aspx>

OCHA ;

<http://www.ochaopt.org/content/2015-overview-movement-and-access-restrictions>

« Nablus after five years of conflict », 2005 ; <https://www.un.org/unispal/document/nablus-after-five-years-of-conflict-ocha-report/>

Orphanet ; www.orpha.net

Palestinian central bureau of statistics – *al-jihâz al-merkazî lilehsâ' al-falestîni* ;
<http://www.pcbs.gov.ps/DesktopDefault.aspx?lang=ar>

Palestine Central Bureau of Statistics, « Marriage and Divorce Indicators in the Palestine by Region », 2017 ;

https://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%86%D8%AC%D9%84%D9%8A%D8%B2%D9%8A.html

Shikun & Binui ; <http://en.shikunbinui.co.il/category/history>

Sites messianiques juifs;

<http://prophecytoday.com>,

<http://www.prophecynews.co.uk>, <http://www.fulfilledprophecy.com>, <http://jewishroots.net>

Solidarité santé sud : « Santé pour tous en palestine » ; <http://solidarite-sante-sud.org/article-sante-pour-tous-en-palestine.html>

« The Internet Resource for Samaritan Manuscripts and Inscriptions Including Internet

Website Locations », *The Samaritan Update*, 2004.
<http://shomron0.tripod.com/manuscriptsinscriptions.html>.

UNRWA ; <http://www.unrwa.org/newsroom/features/balata-refugee-camp>

Wikipedia, « Histadrout » ;
<http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Histadrout&oldid=131188771>

FILMS

The new Samaritans, réalisé en 2006 par Alexander Shabataev, Sergey Grankin et Efim Kuchuk [52 min.]

The Lone Samaritan réalisé en 2010 par Barack Heymann [50 min.]

Samaritain réalisé en 2018 par Julien Menanteau [52 min.]

TABLE DES MATIERES

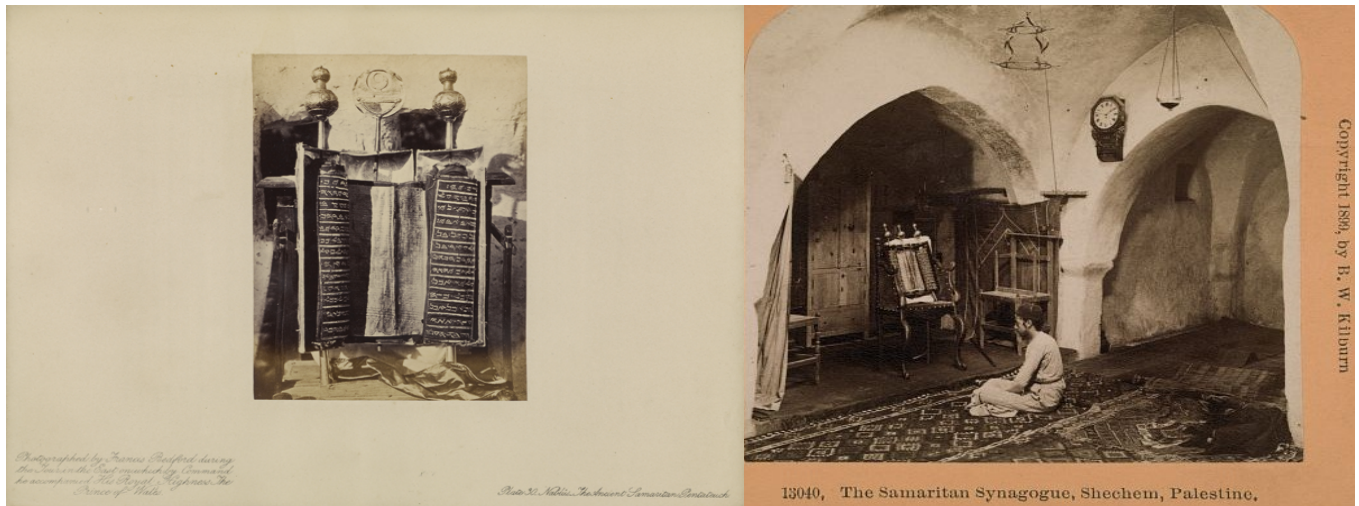
Annexe 1. Index des personnages historiques et des organisations	570
Annexe 2. Liste des grands prêtres cités	574
Annexe 3. Le récit de Ya'qûb El-Shalabî : les secrétaires samaritains au service des grandes familles notables.....	576
Annexe 4. Liste des recensements	581
Annexe 5. Archives nationales d'Israël.....	587
Annexe 6. La loi du retour, texte de loi et amendements.....	595
Annexe 7. Présentation du fonds Moses Gaster à Manchester	598
Annexe 8. Présentation du corpus matrimonial	600
Annexe 9. Inventaire palestinien	603
Annexe 10. Sommaire de l'ouvrage de Giuseppe Genna (1938) <i>I Samaritani</i>	606
Annexe 11. Extraits de textes de voyageurs (deuxième moitié du XIX ^e et début du XX ^e siècle) portant sur les Samaritains, classés thématiquement :	607
Annexe 12. Photographies (XIX ^e – début du XX ^e siècle).....	629
Annexe 13. Iconographies sur le thème du bon Samaritain dans le village et brochures touristiques.....	653

Annexe 12. Photographies (XIX^e – début du XX^e siècle)

Les premiers clichés (1860-1899)



Portrait stéréoscopique du grand-prêtre samaritain Amrâm Ben Shelmah (1855-1874) pris en 1860 publié M. W. Chase, Baltimore.

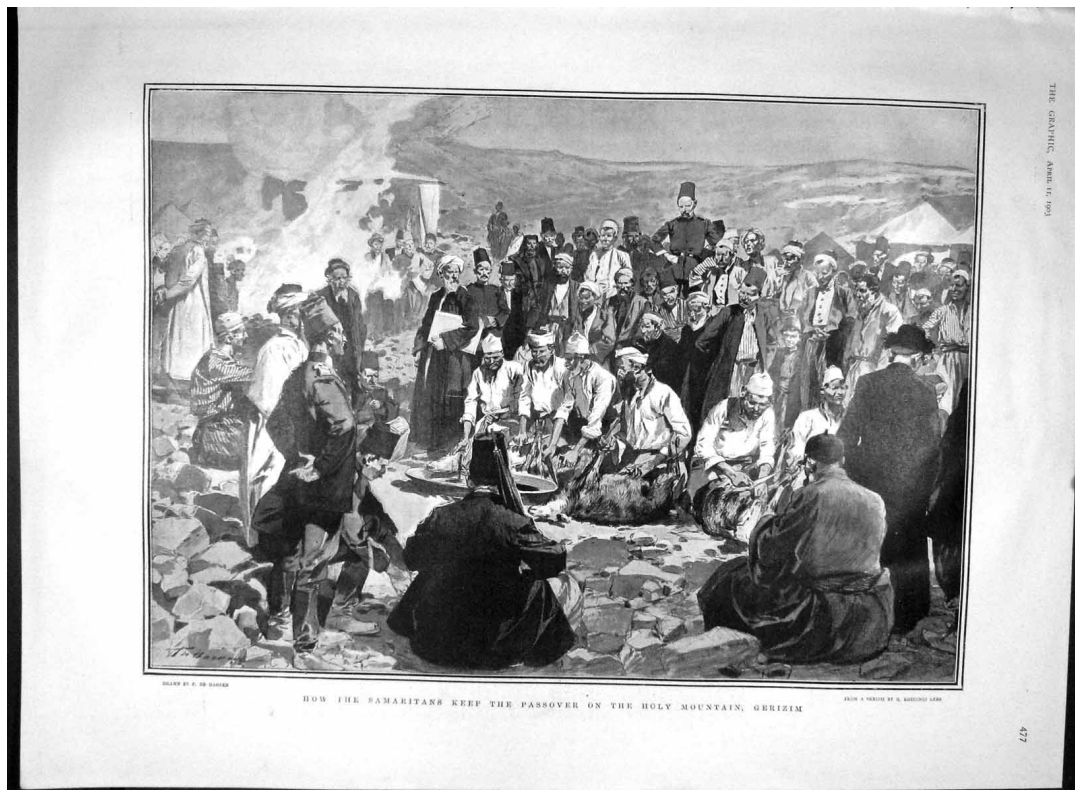


13040, The Samaritan Synagogue, Shechem, Palestine.

En haut à gauche : «Nablûs. The ancient samaritan Pentateuch», photographie prise en 1862 par Francis Bedford, 1862, tirage sur papier albuminé à partir d'un négatif verre au collodion, 12,5 x 8,9 cm, Los Angeles, J. Paul Getty Museum. En haut à droite et en bas : Vues stéréoscopiques prises en 1899 par Benjamin West Kilburn (1827-1909). En haut à droite : La synagogue samaritaine à Naplouse. En bas : Une famille samaritaine.

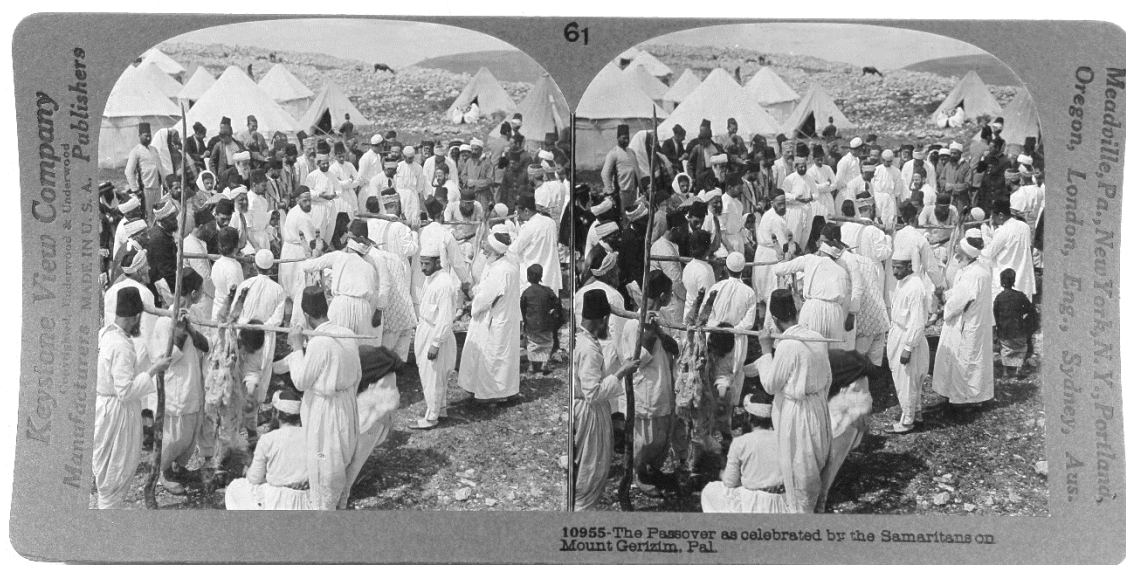
La Pâque

Durant la Pâque plusieurs informations sur l'actualité surgissent des photos, tels que les militaires britanniques ou turcs au second plan dont la tâche est de contenir la foule.



Source : *The graphic*, 11 avril 1903

« How all this brings before us the Old Testament rite of the Passover. And does it not remind us of that supper on Mount Zion, when our Lord gave the bread and the cup to his disciples, setting aside the old Passover, and instituting the new sacramental service of the Holy communion? » (Hurlbut et Kent, 1914 : 193)



Jesse Hurlbut (Edité par Underwood & Underwood)



"NEITHER SHALL YE BREAK A BONE THEREOF"
No forks, knives, or spoons are used at the feast and great care is observed not to break a bone. The fingers are the Samaritan's only eating utensils on this occasion.



EATING THE PASSOVER
The members of the six families collect, each around one of the lambs—men, women, children, and nursing babies.

THE LAST ISRAELITISH BLOOD SACRIFICE

39



HANDS OUTSPREAD TO HEAVEN

"And it was so, that when Solomon had made an end of praying: all this prayer and supplication unto the Lord, he rose from kneeling on his knees with his hands spread up to heaven." It was then the custom with the Hebrew nation, as still with the small remnant of the Samaritans, to spread forth the hands toward heaven. One object entirely out of harmony with the picturesqueness of this scene is the 20th century steamer chair in the center of the group of worshipers. It appealed to the Samaritans, however, as a convenient resting place for the sacred scroll in preference to the quaint but clumsy wooden stands of the synagogue.

THE LAST ISRAELITISH BLOOD SACRIFICE

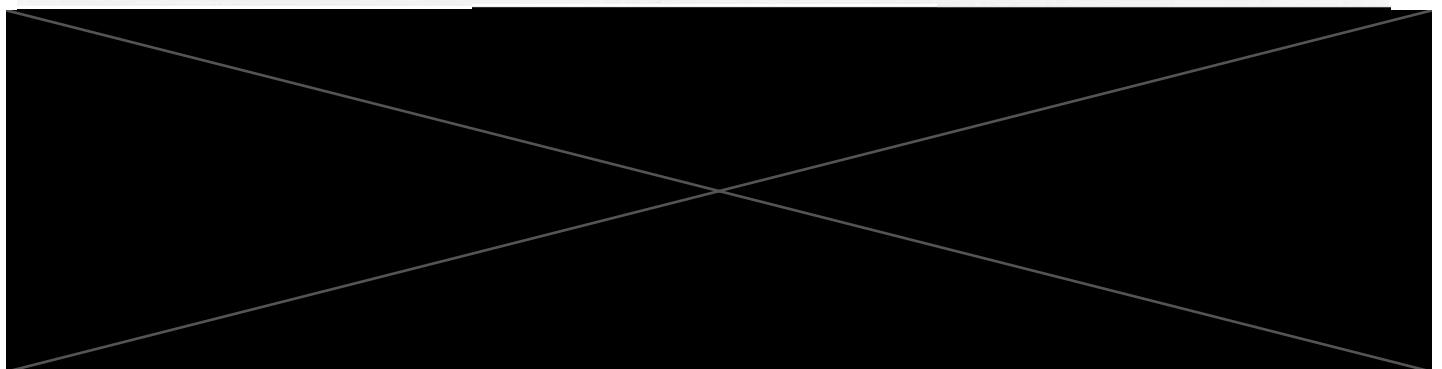
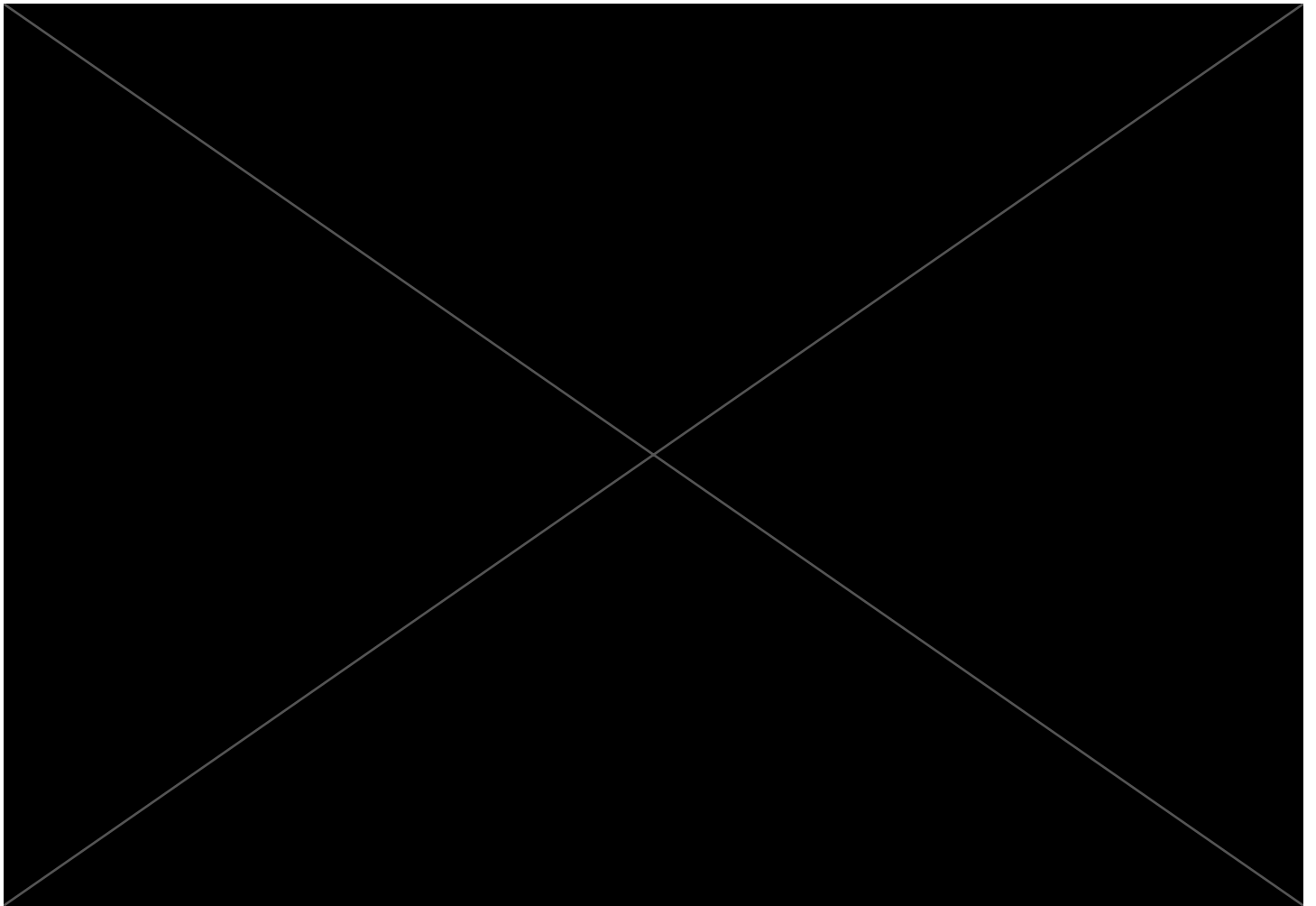
39

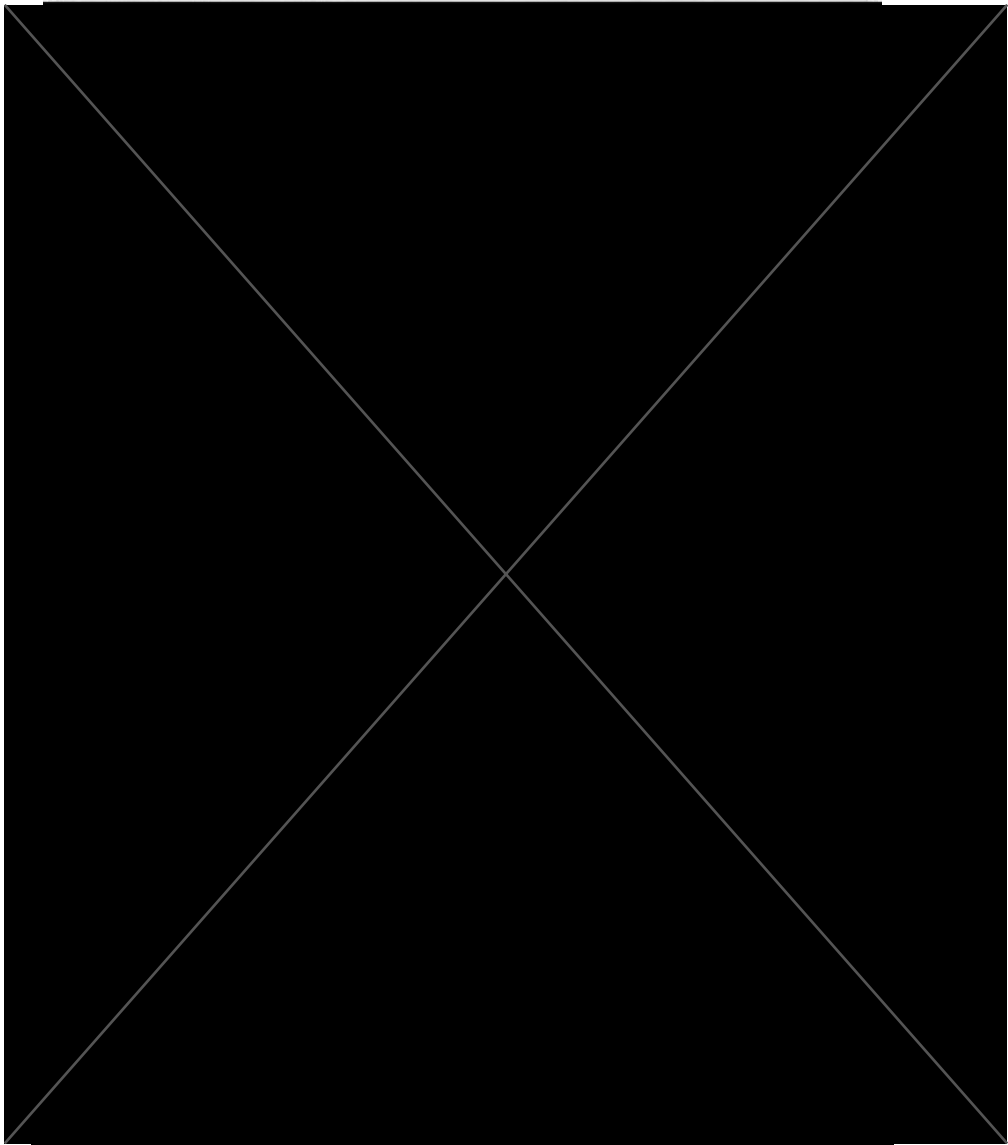
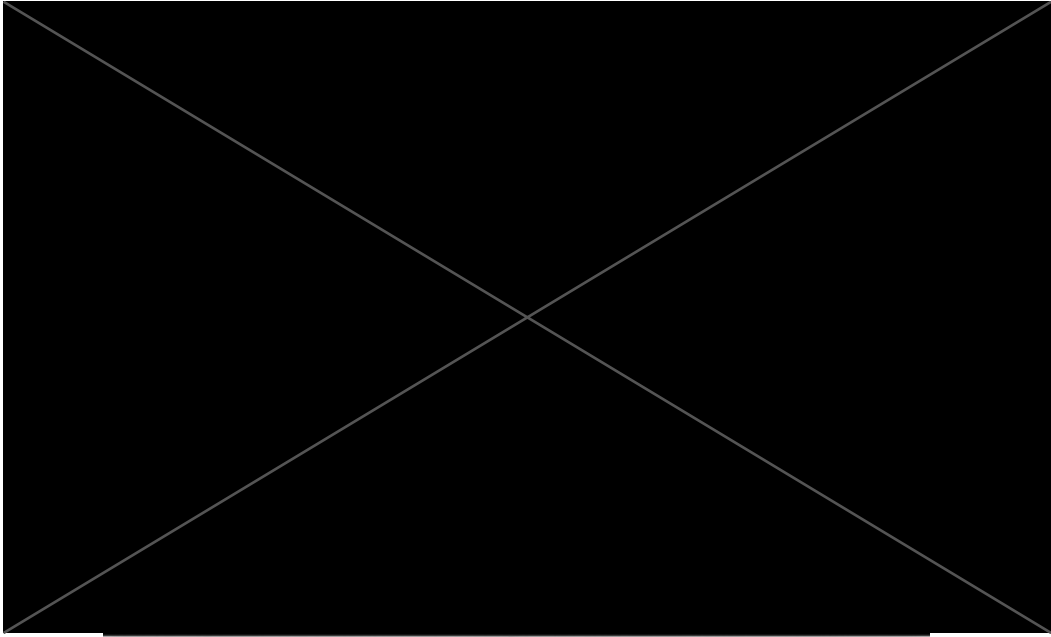


HANDS OUTSPREAD TO HEAVEN

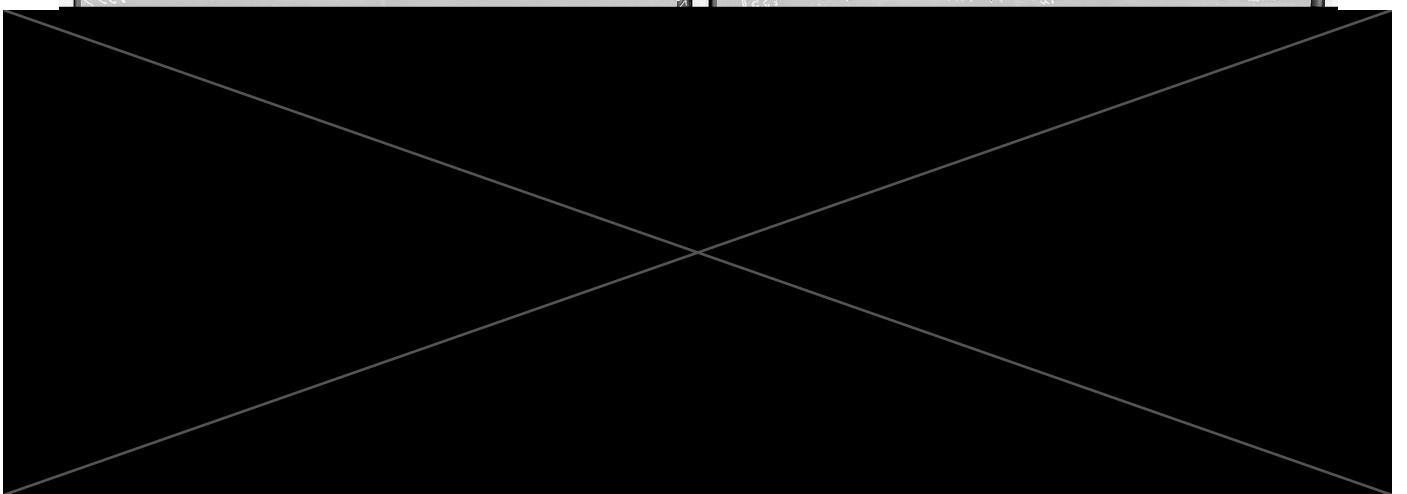
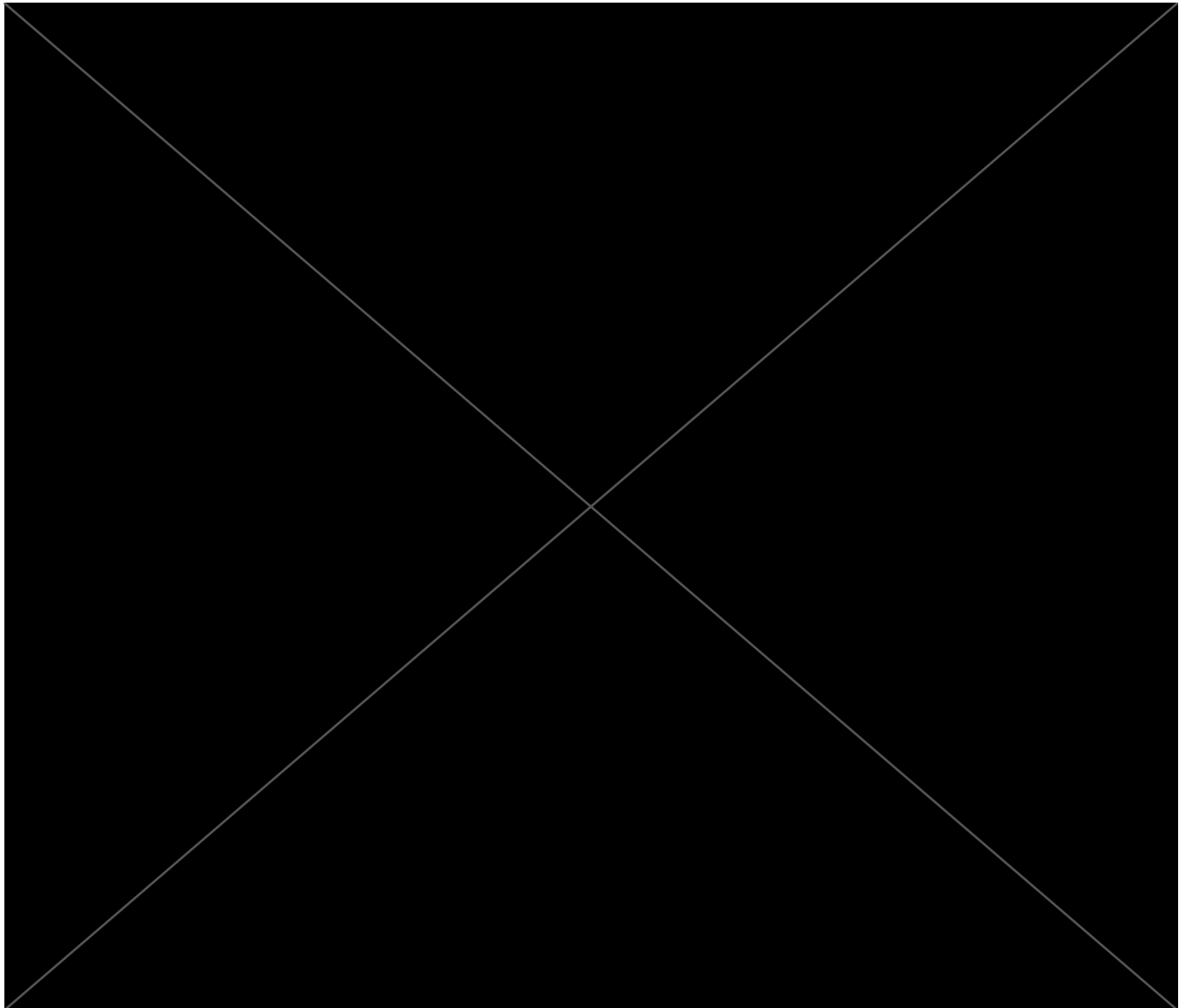
"And it was so, that when Solomon had made an end of praying: all this prayer and supplication unto the Lord, he rose from kneeling on his knees with his hands spread up to heaven." It was then the custom with the Hebrew nation, as still with the small remnant of the Samaritans, to spread forth the hands toward heaven. One object entirely out of harmony with the picturesqueness of this scene is the 20th century steamer chair in the center of the group of worshipers. It appealed to the Samaritans, however, as a convenient resting place for the sacred scroll in preference to the quaint but clumsy wooden stands of the synagogue.

La Collection Matson (1900-1920)

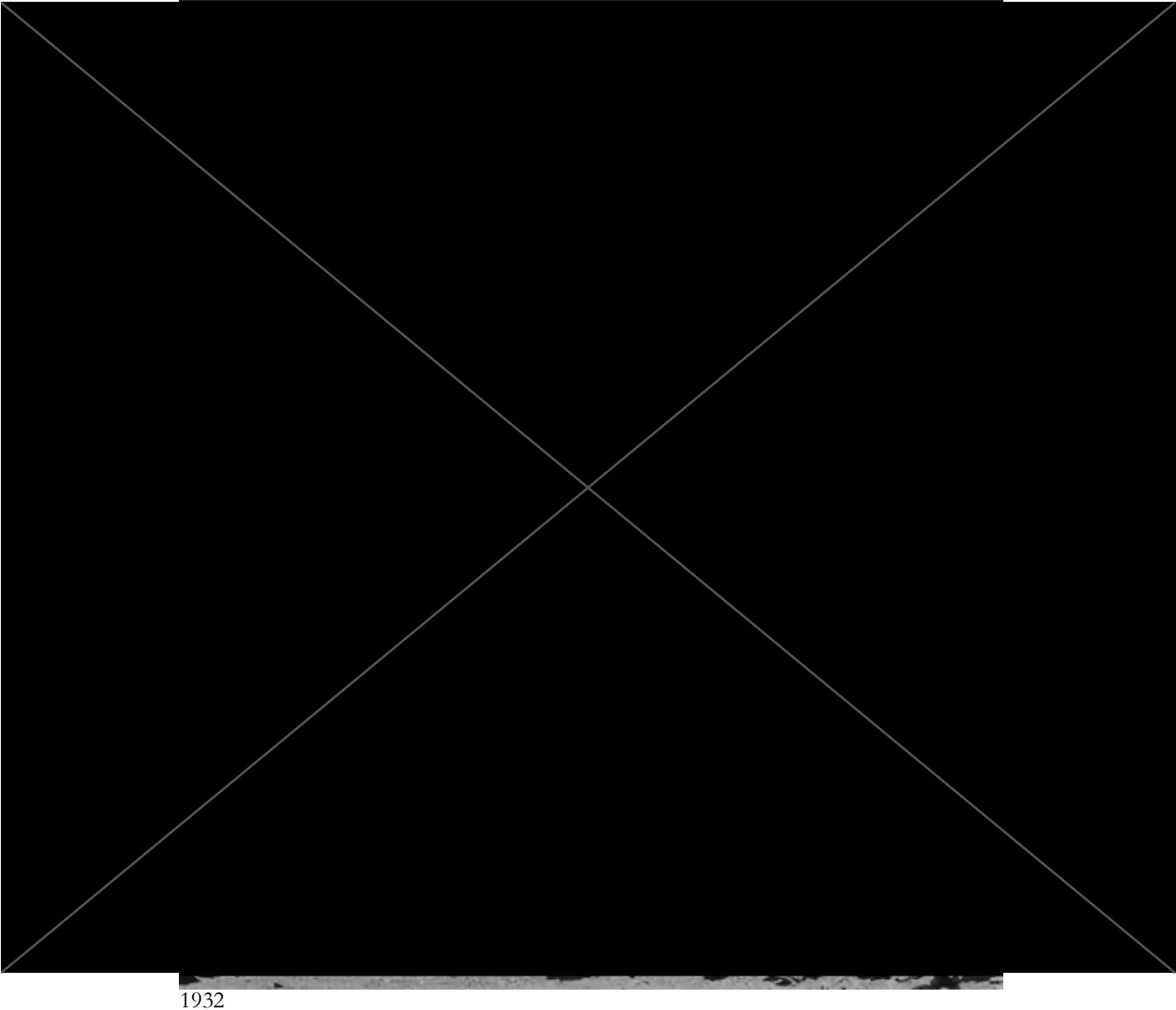
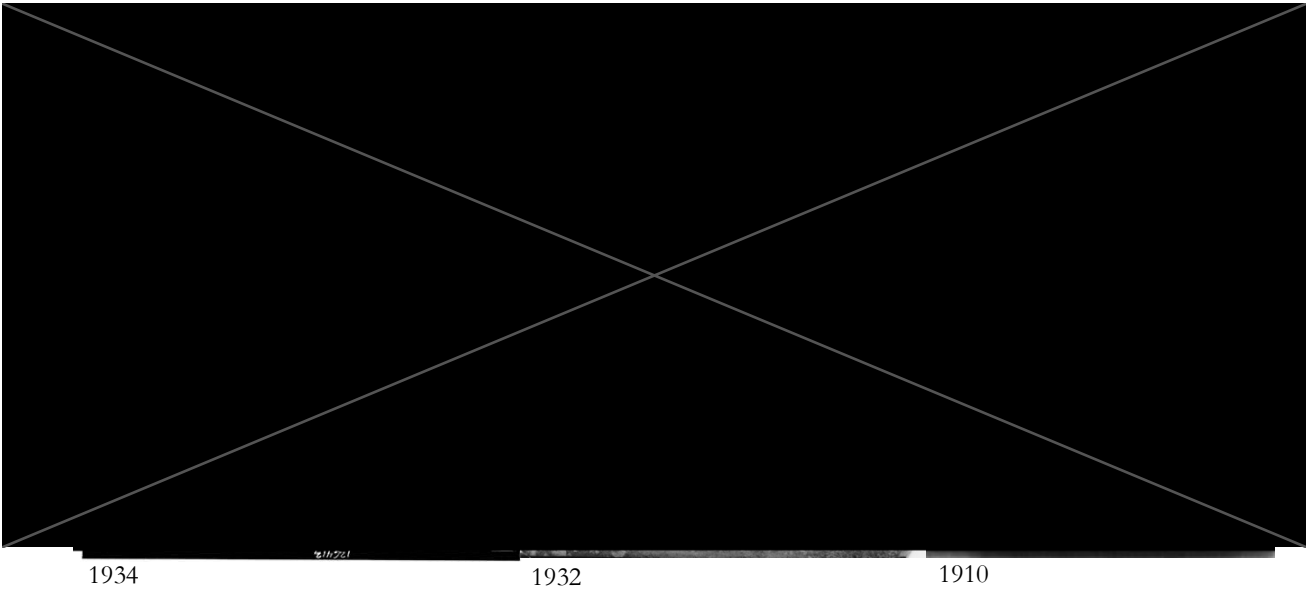


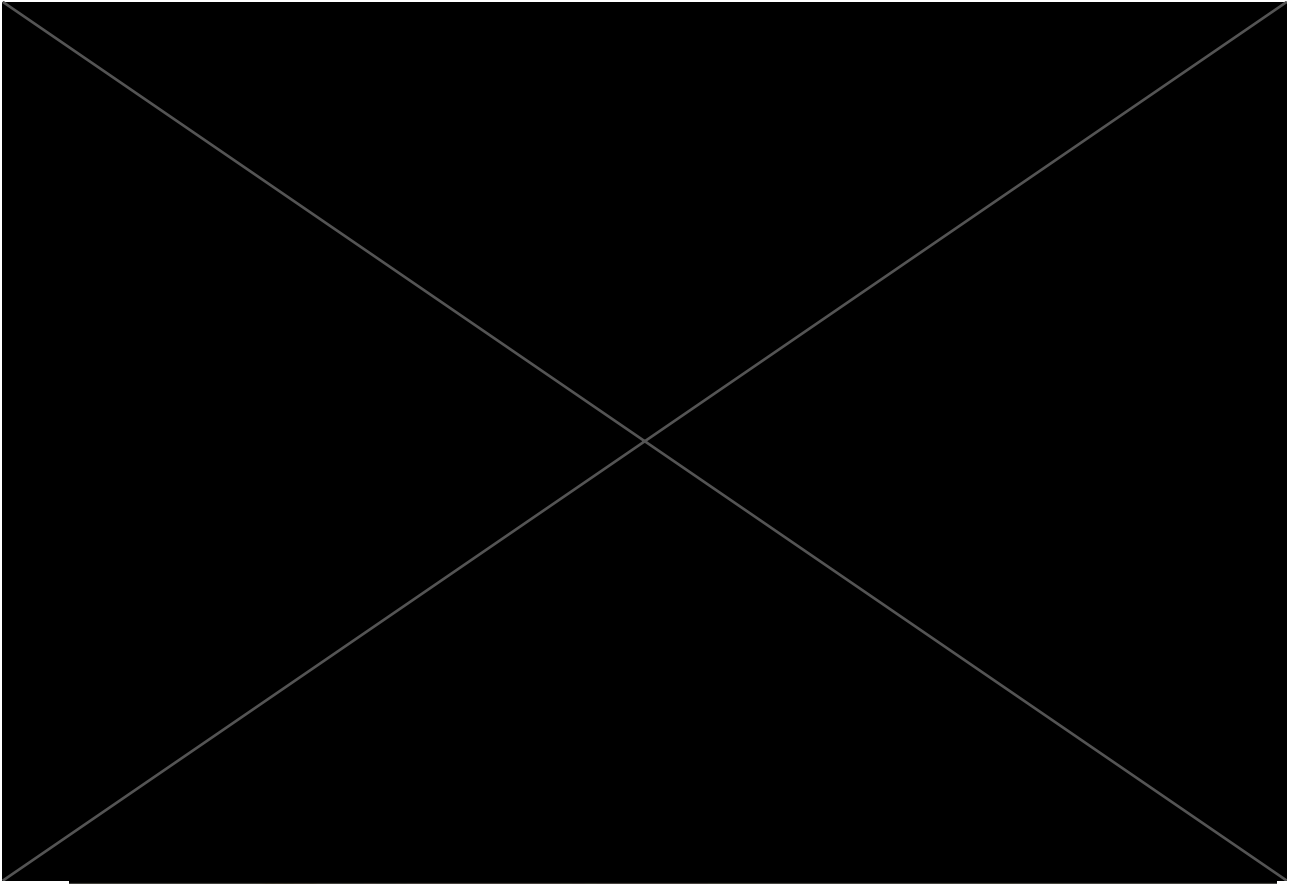


1328 28-1417

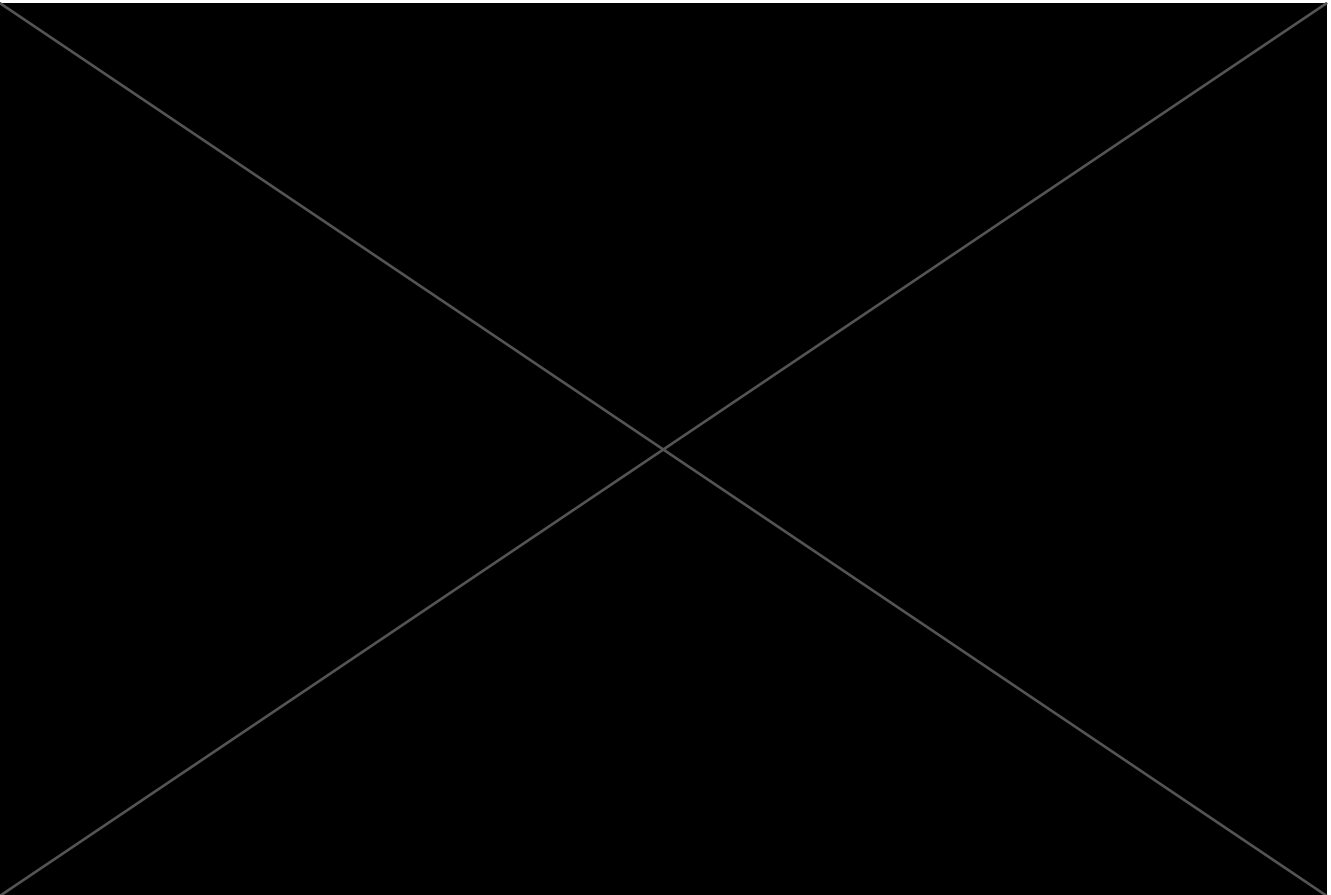


Collection photographique issue des voyages de Yitshak et Rahel Ben-Zvi pendant la Pâque samaritaine, 1910-1936 (source : *israelalbum.org.il*)

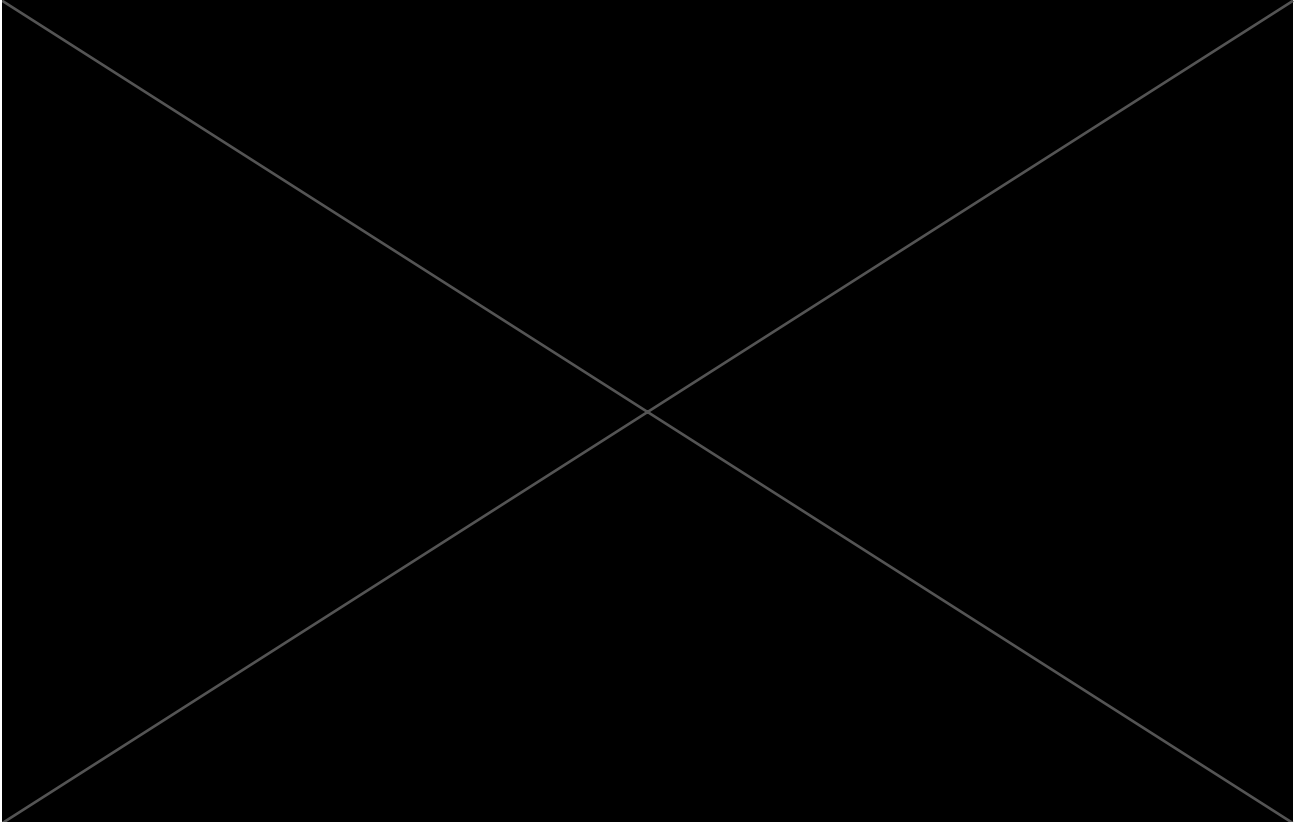




« Groupe de fidèles sur le mont Garizim lors de la paque » *PEF*, vers 1918



« Groupe de samaritains, dont le Cheikh Ya'qûb al-Shalabî, lors de la paque » *PEF*, vers 1918



Collection Y. Ben-Zvi, (source : Archives nationales
israéliennes, date inconnue)

Les grands prêtres

Le grand prêtre Ya'cov ben Aaron [Ya'qûb ibn Hârûn] (1840-1916)

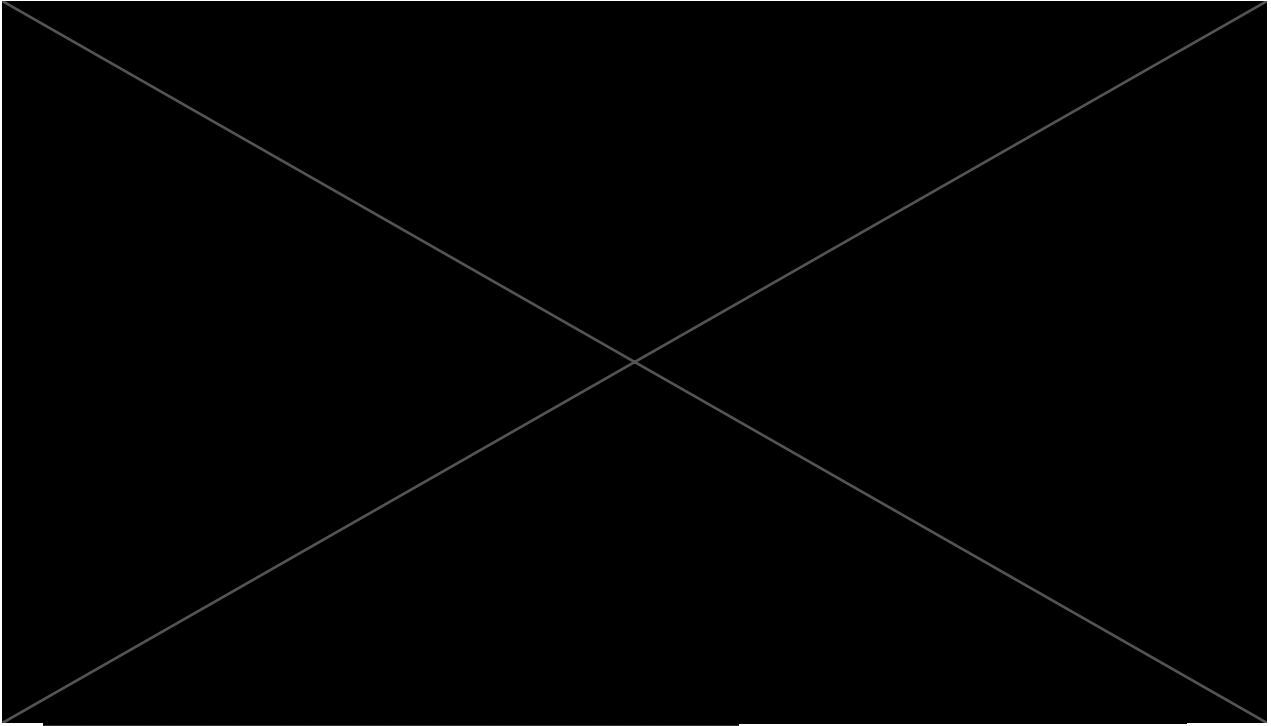
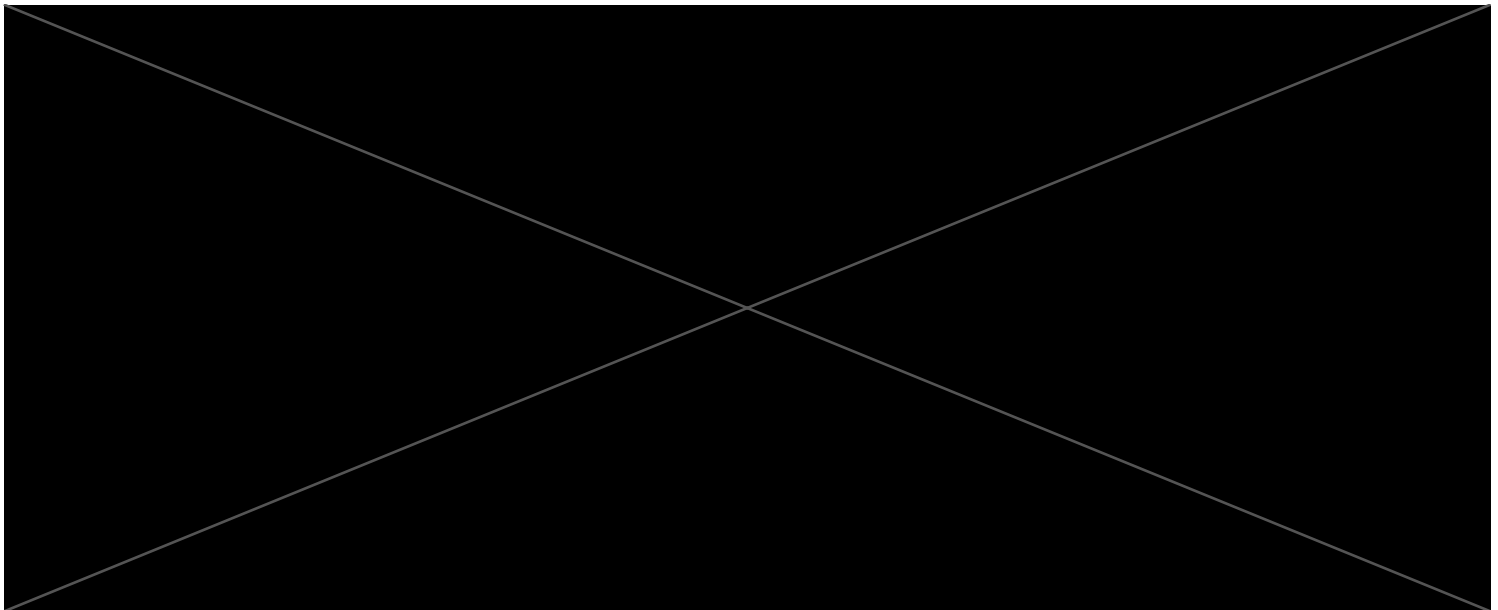
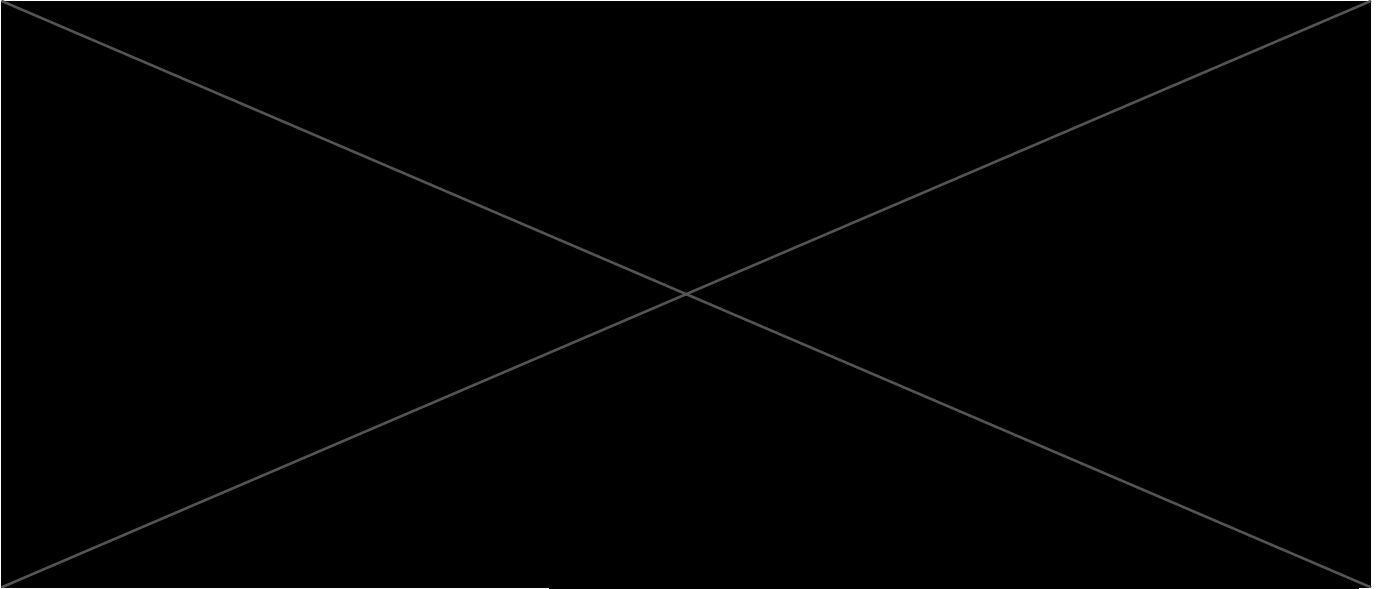


Photo prise à la lanterne magique, American Colony,
Jérusalem (1880)

Fonds Moses Gaster, Bibliothèque John
Rylands, Manchester (Auteur et date
inconnus)

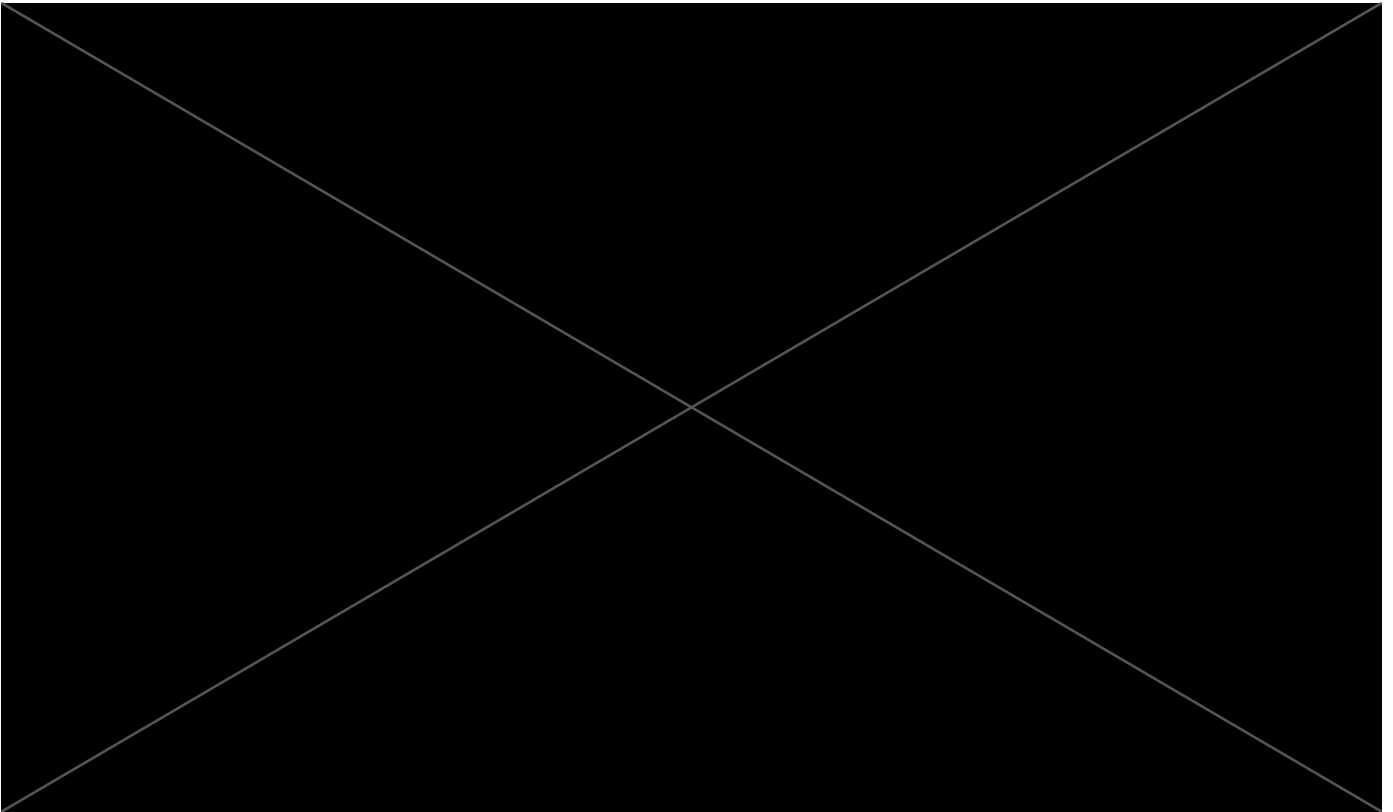


Portrait stéréoscopique réalisé par Jesse L. Hurlbut et édité en 1900 par la société américaine Underwood &
Underwood (source : ma consultation de la collection M. Gaster à Manchester)

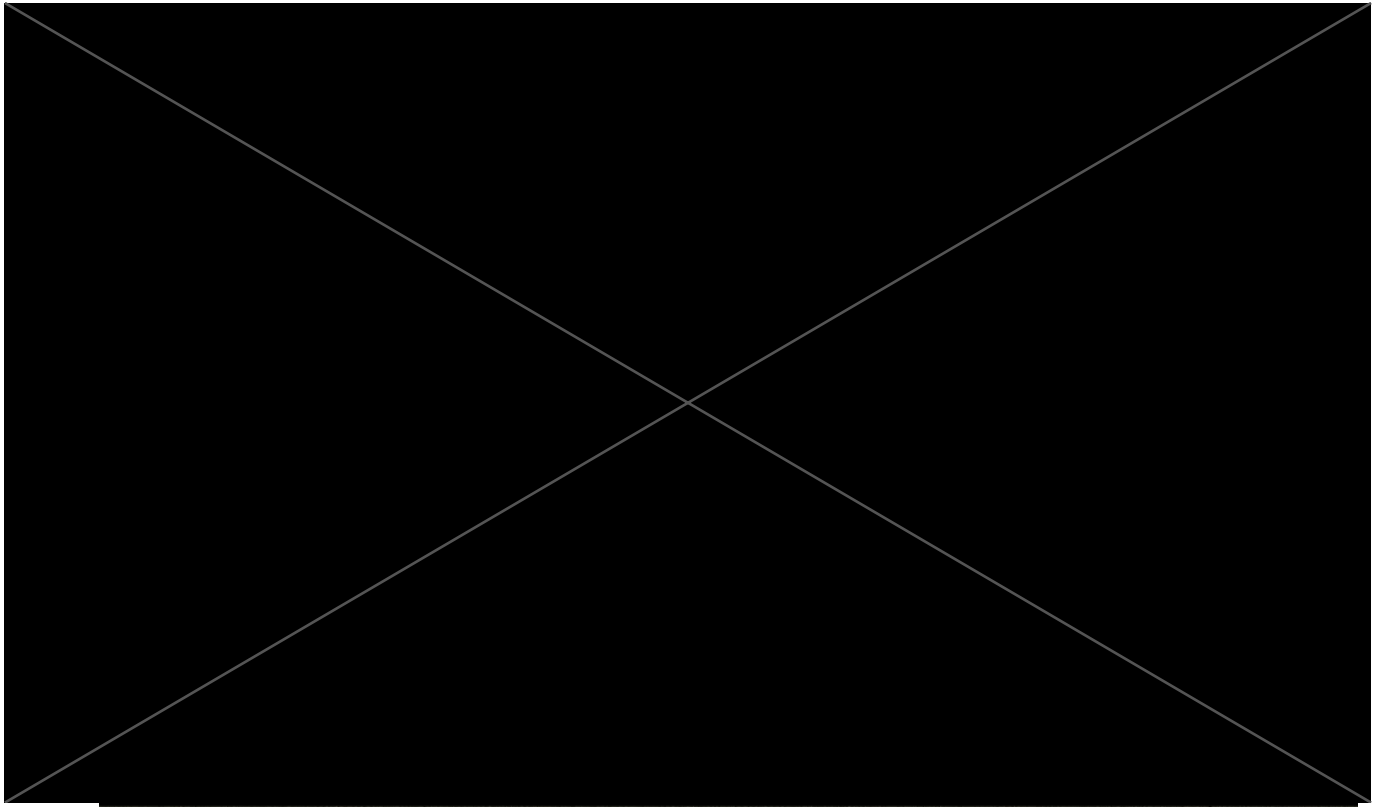


Collection Keystone-Mast (1900-1920)

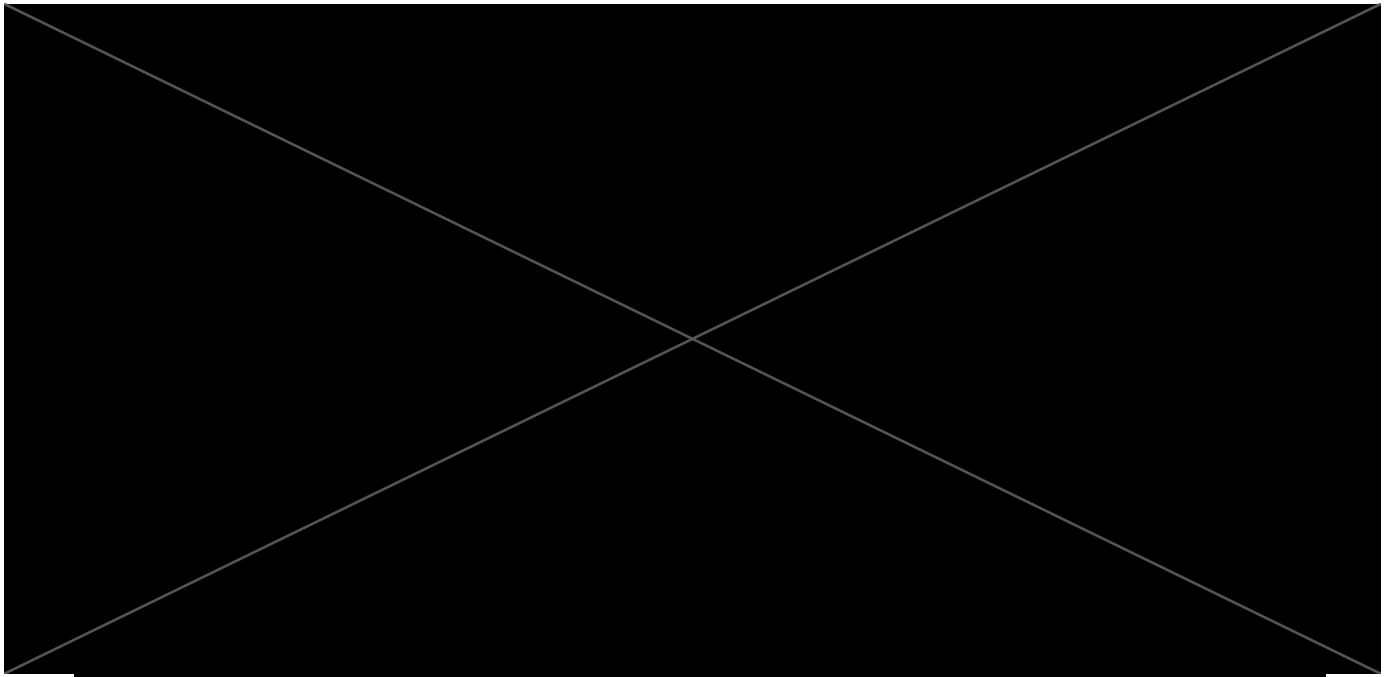
Collection Matson (1900-1920)



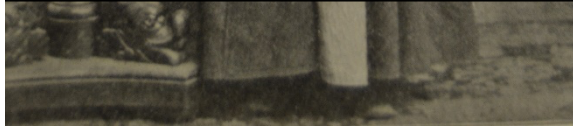
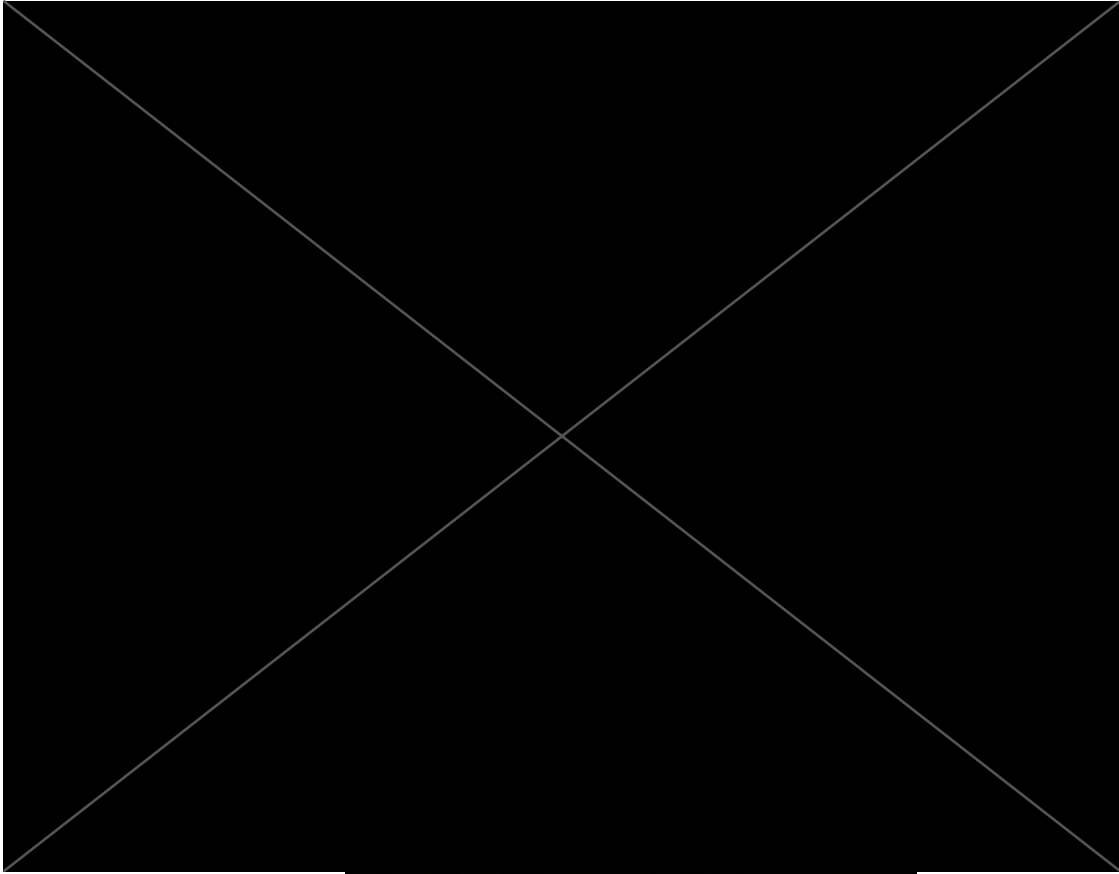
Source : *Wikipedia*



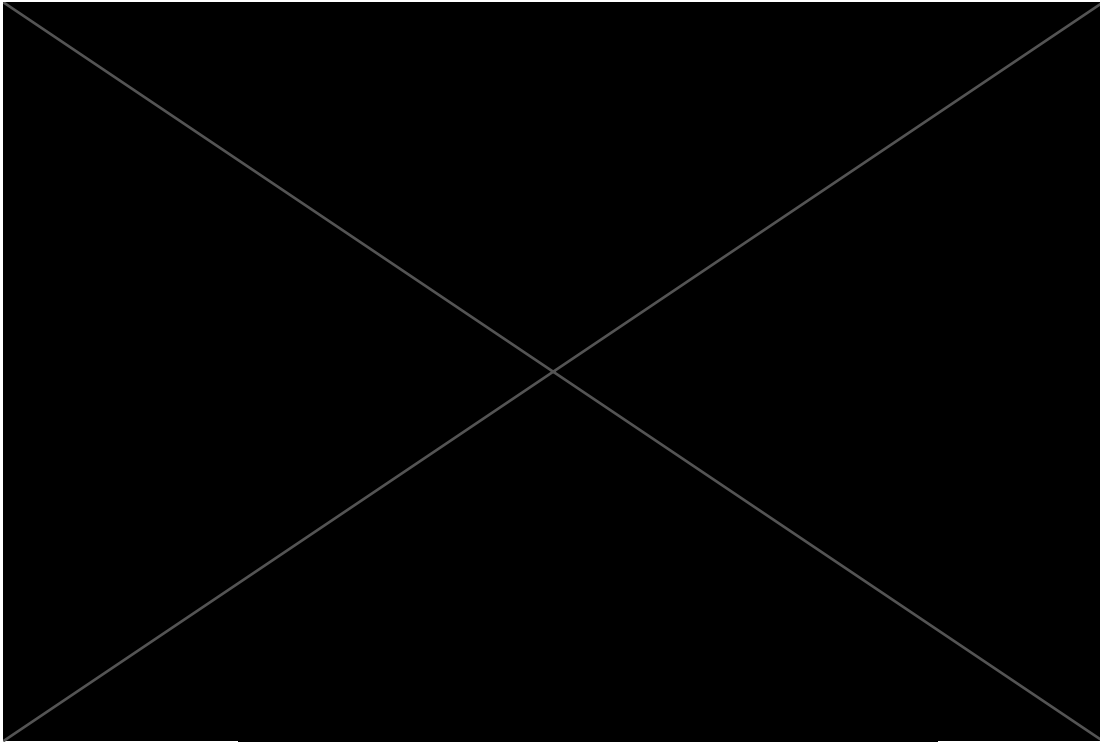
Collection Underwood (1911)



The Lenkin Family Collection of Photography, University of Pennsylvania

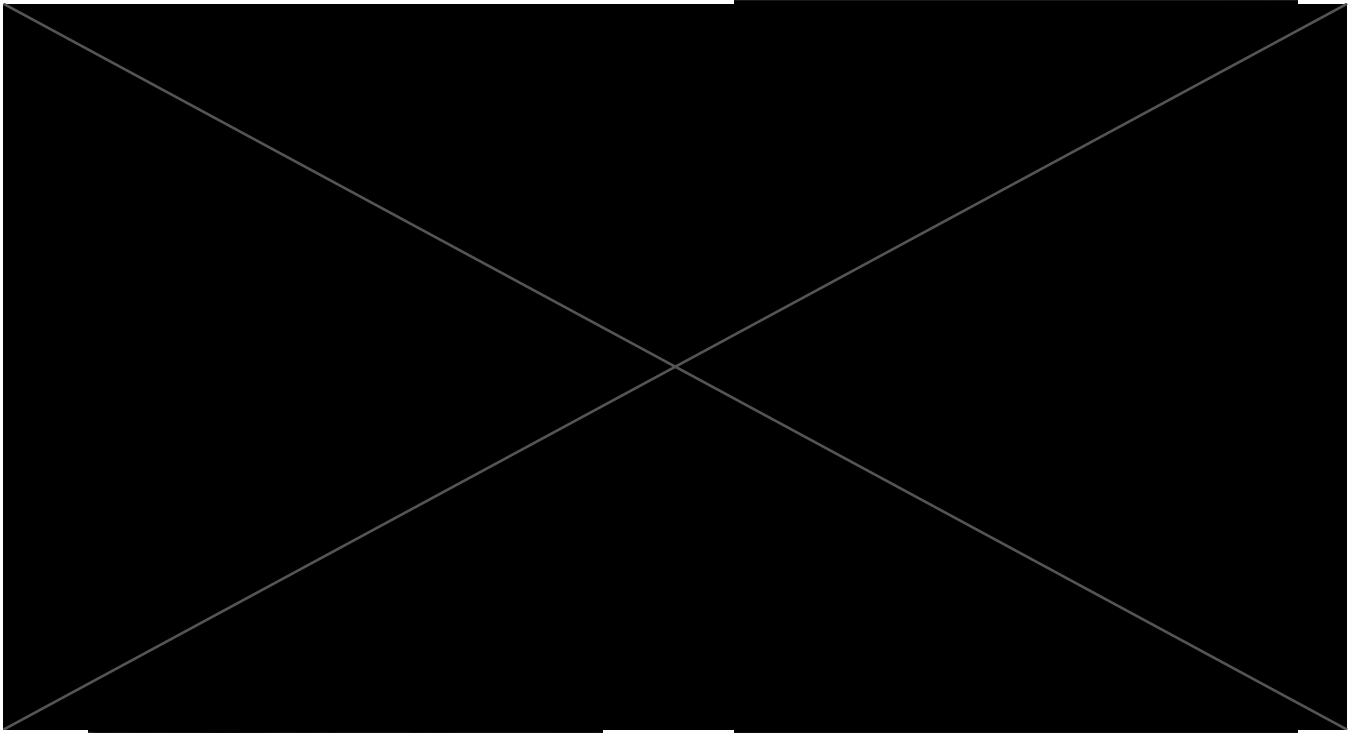


Fonds Moses Gaster, Bibliotheque John Rylands,
Manchester (1926)



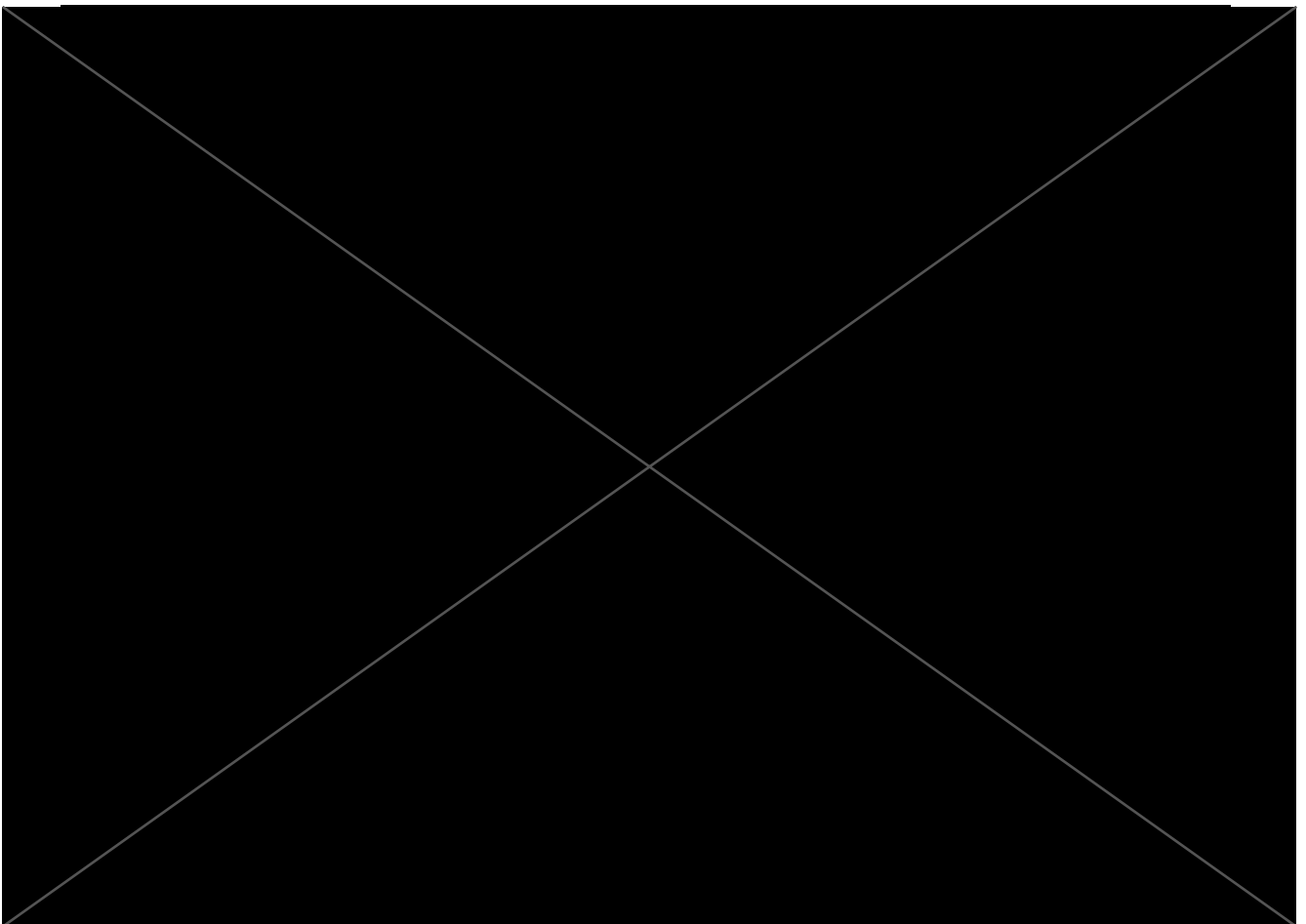
1911 (source : *A.B. The Samaritan news*, nov.-dec. 2015)

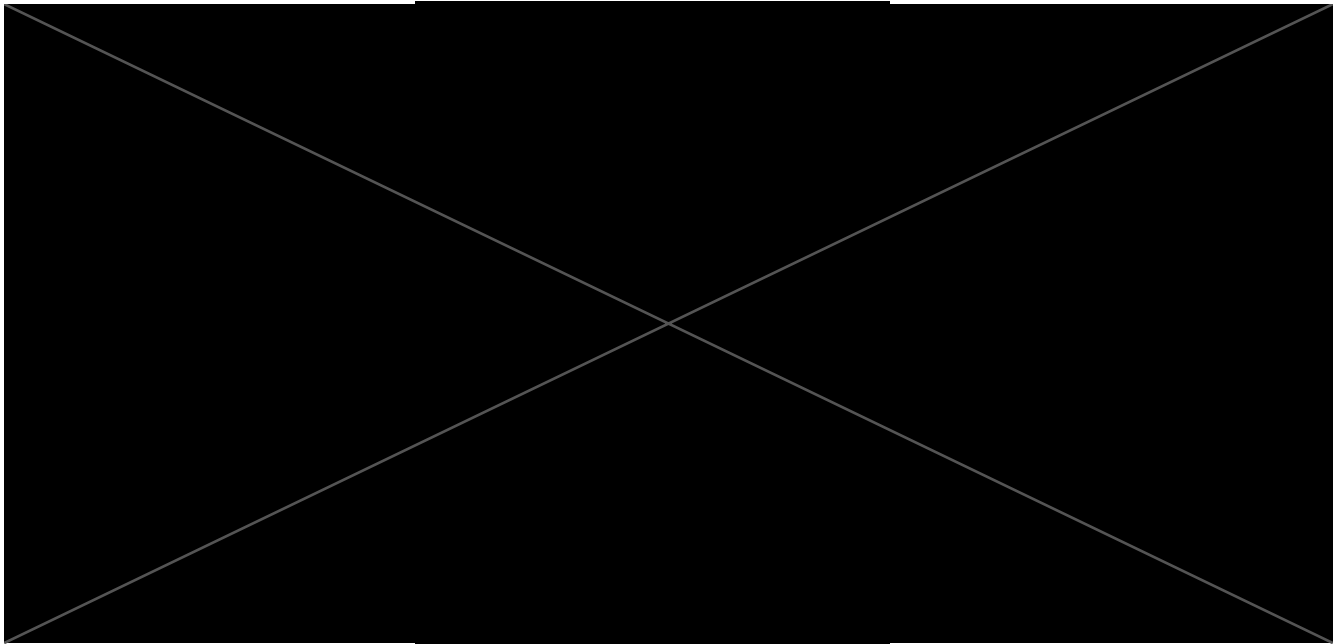
Le grand prêtre Yitshâk ben Amrâm, (1917-1932)



(source inconnue)

Collection American Colony

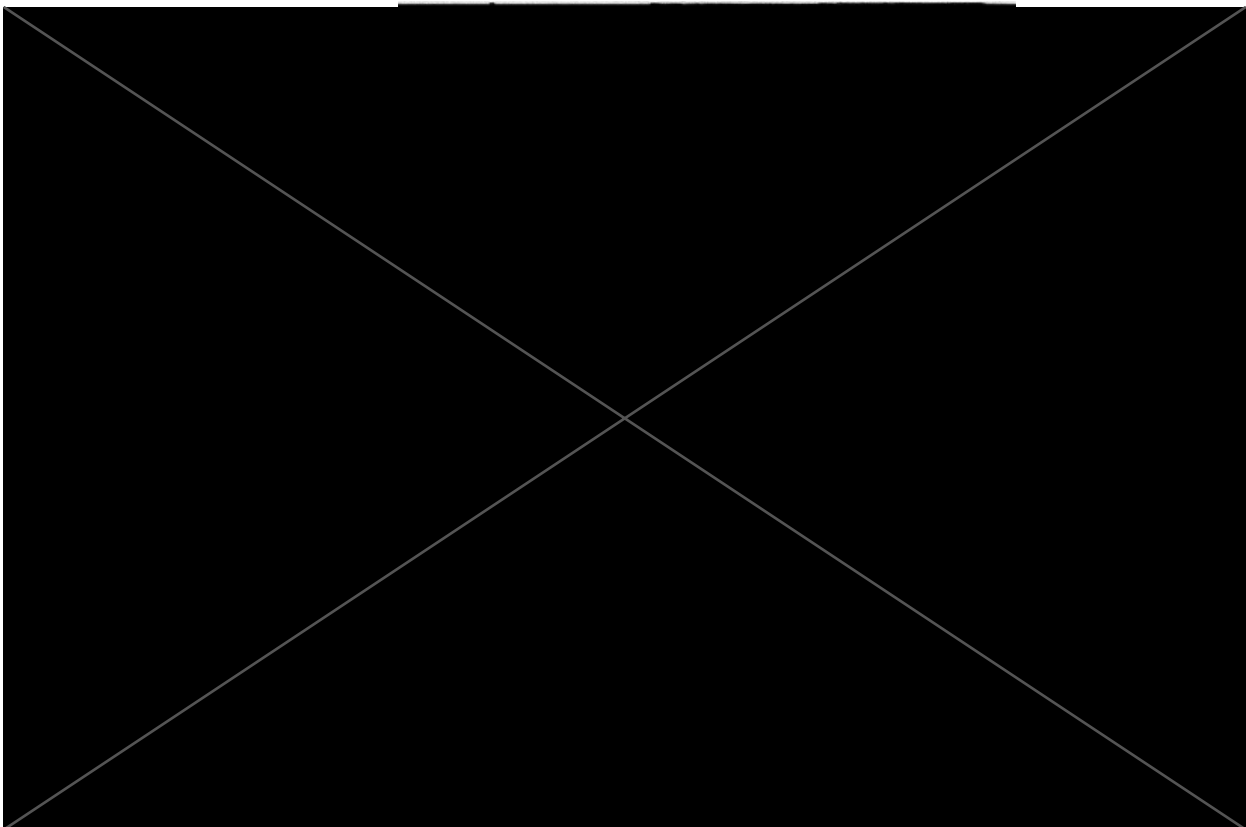




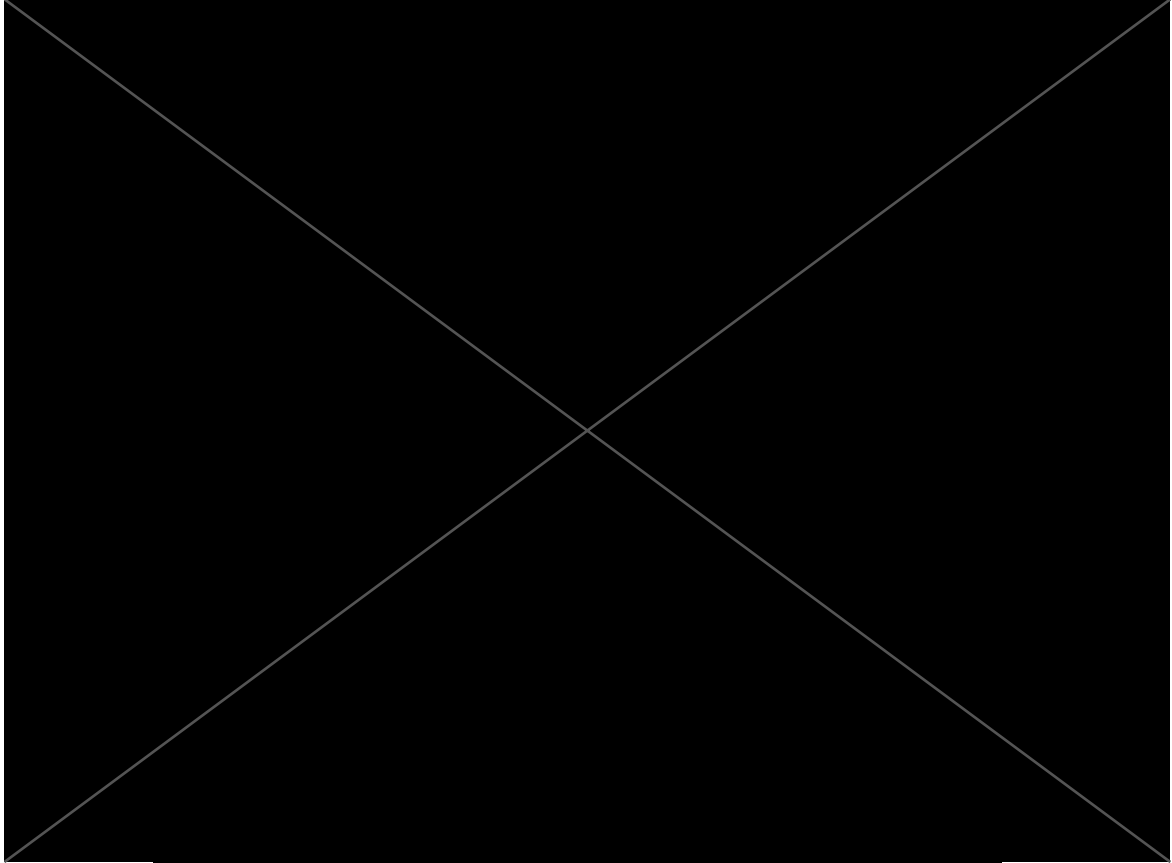
Collection Ytzhak Ben-Zvi
(1910-1936)

Collection Matson (1920)

Collection Edouard Fischer (1934)

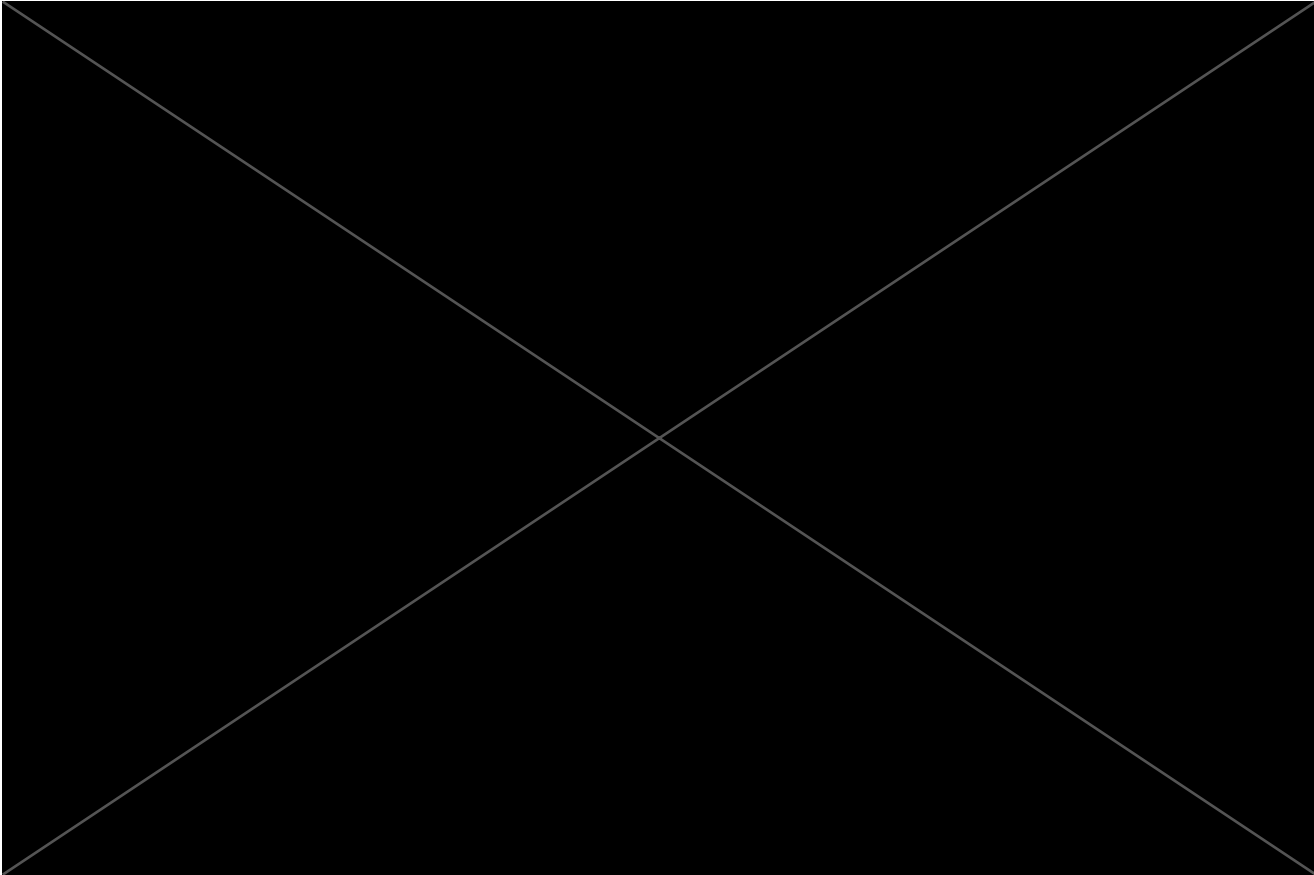


1932 (auteur inconnu)

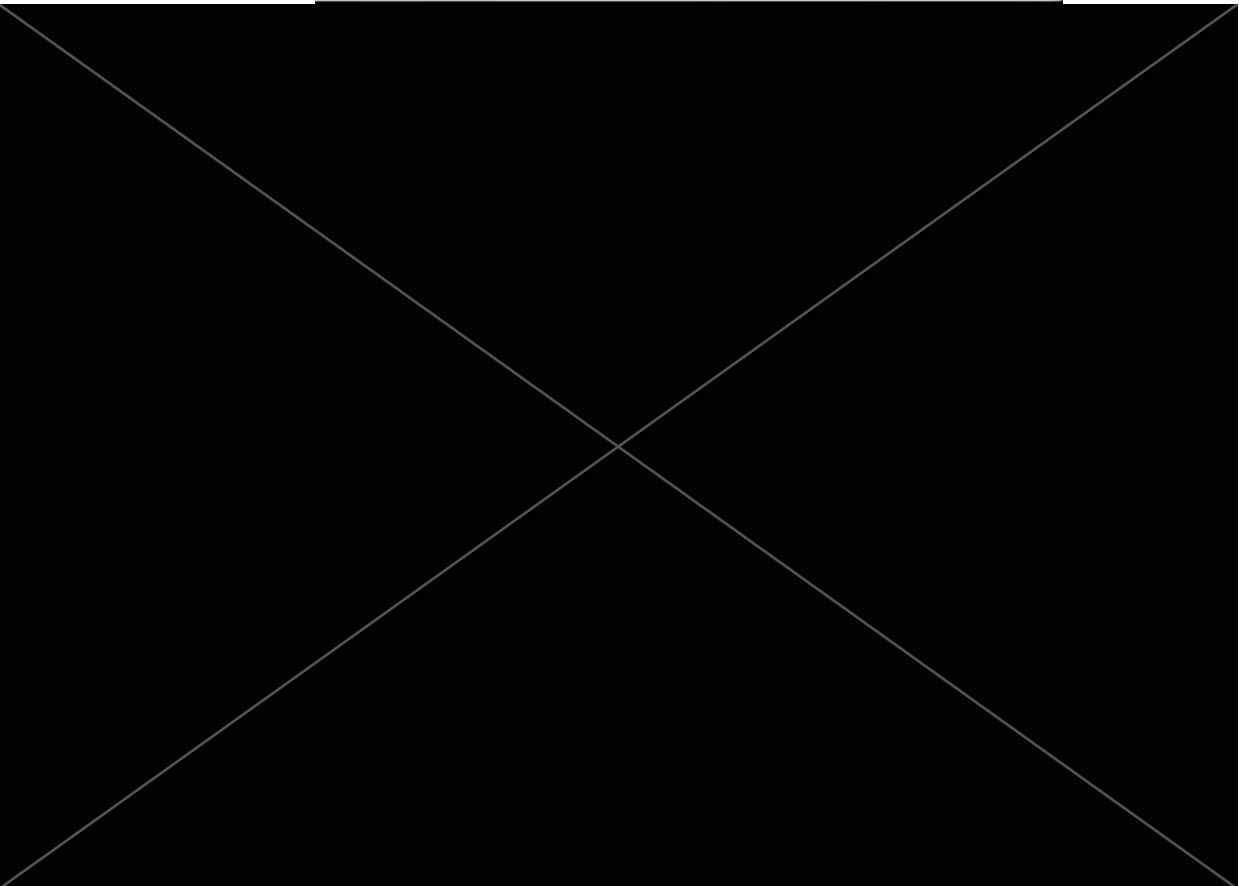


Matsliakh ben Pinhas (grand prêtre de 1933 à 1943). Photographie à la lanterne magique (1910)

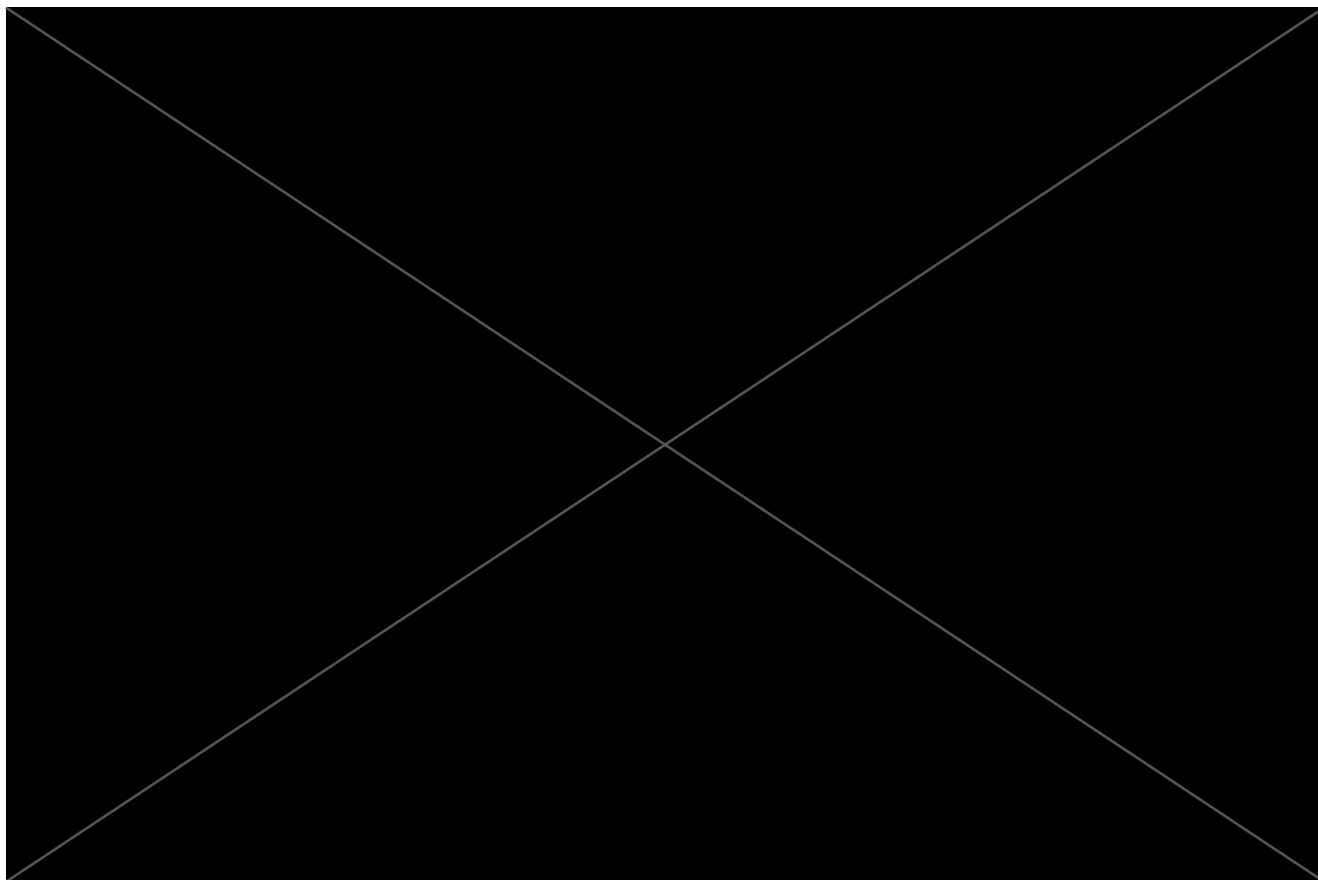
Images de femmes



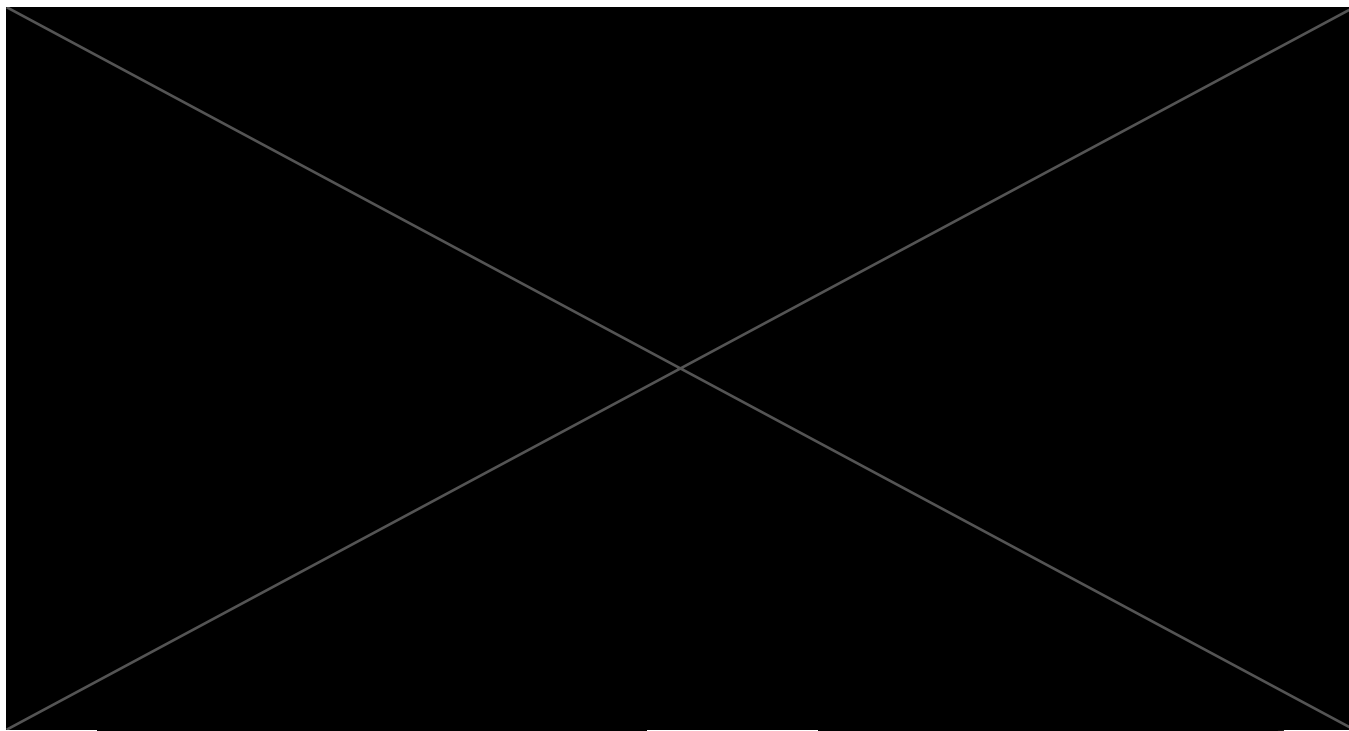
Collection Matson (1900-1920)



Images d'hommes

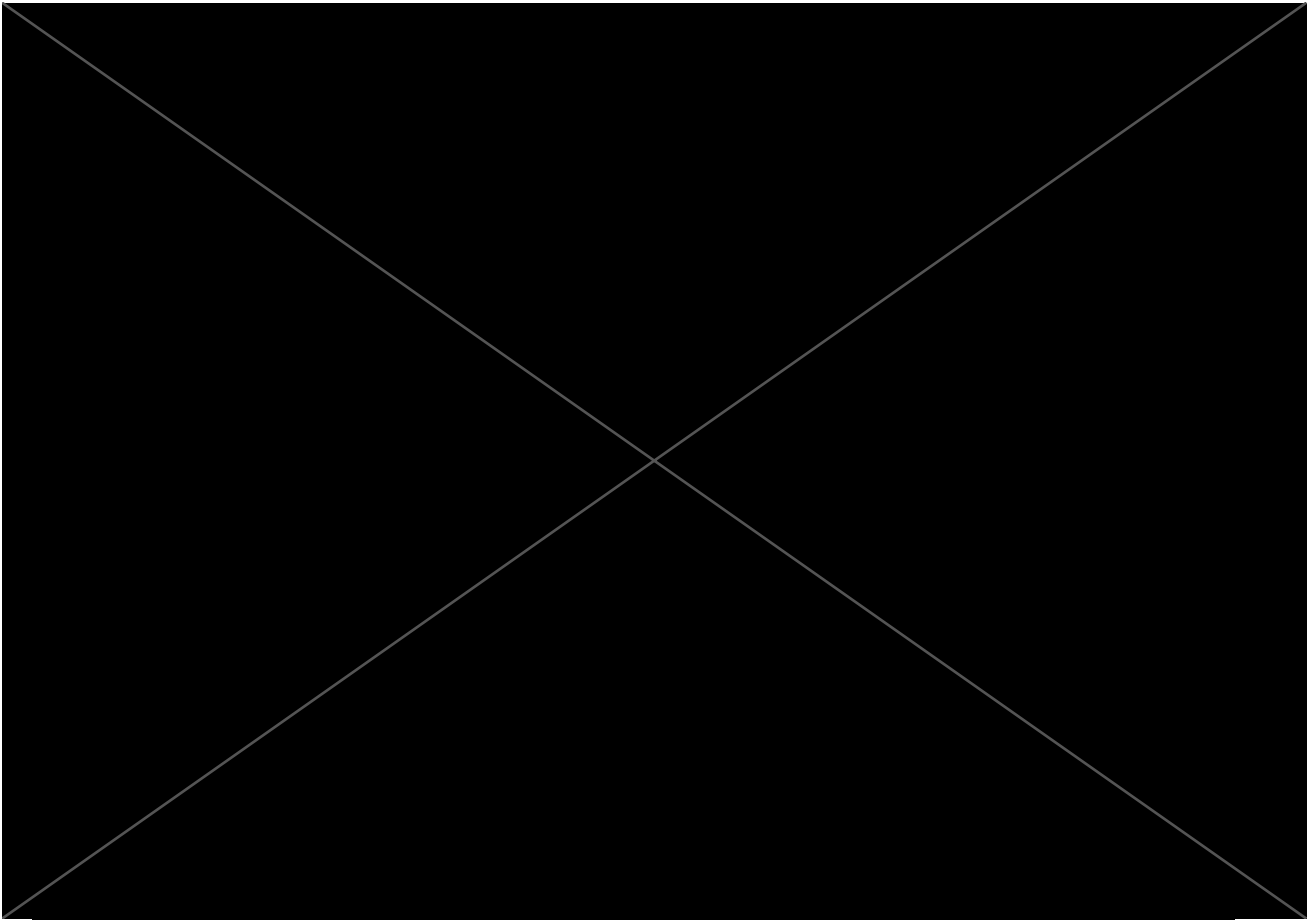


o ect on atson

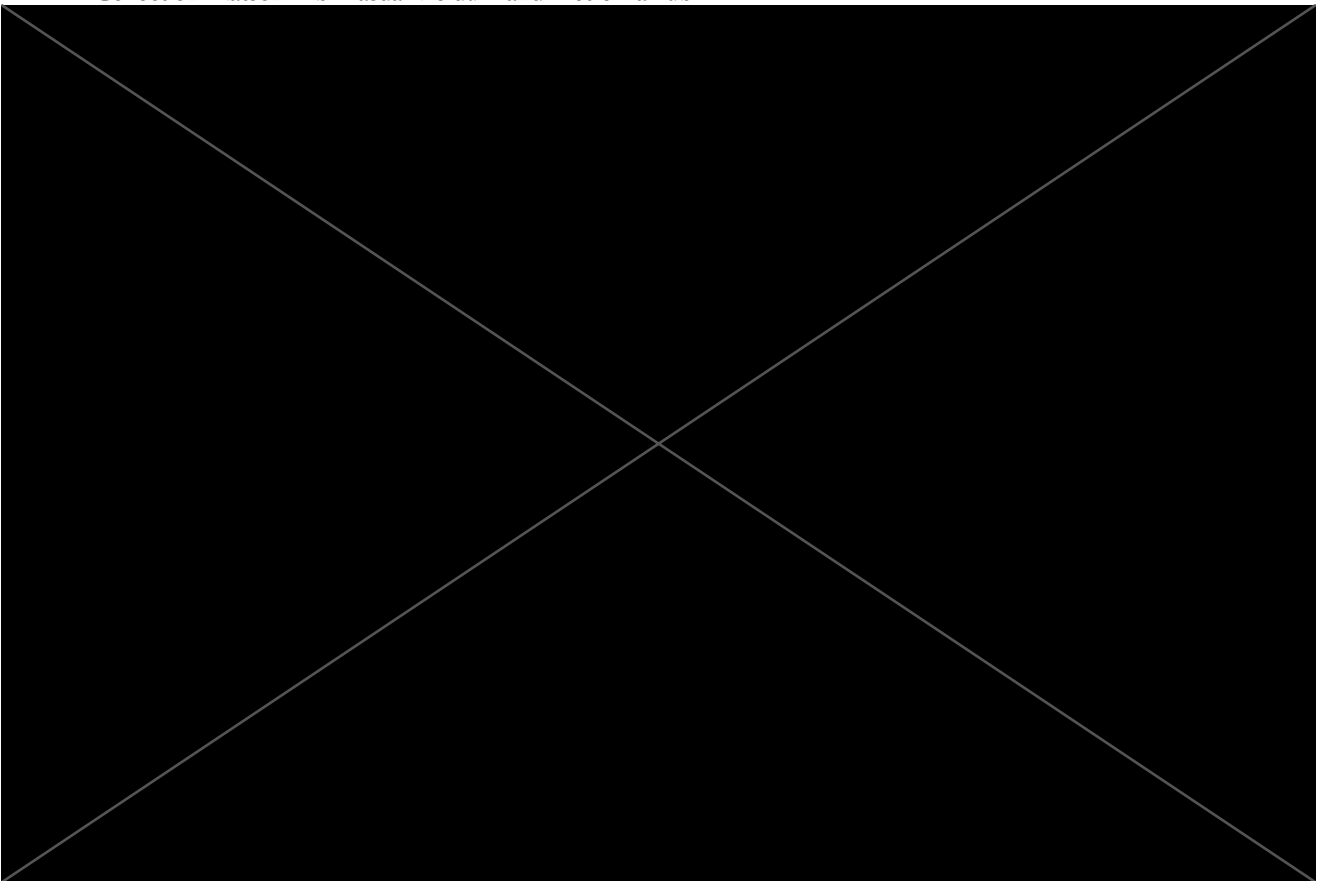


Source : *New York State Archives*

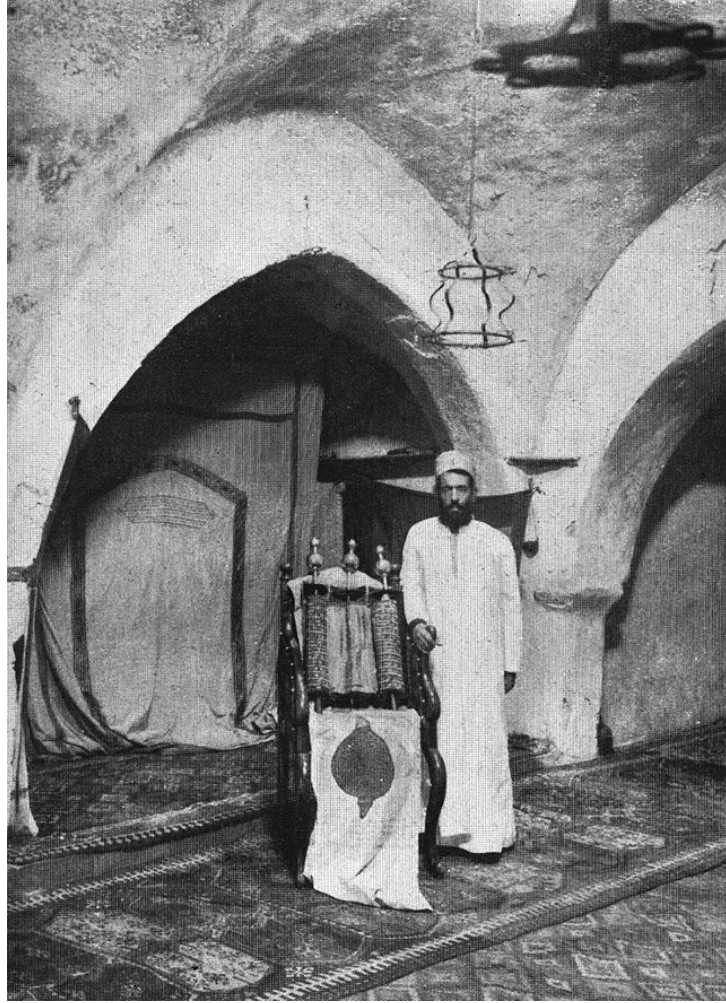
Source : *Archives nationales israéliennes*



Collection Matson. Ab-Hasda fils du rand rêtre Ya' ûb

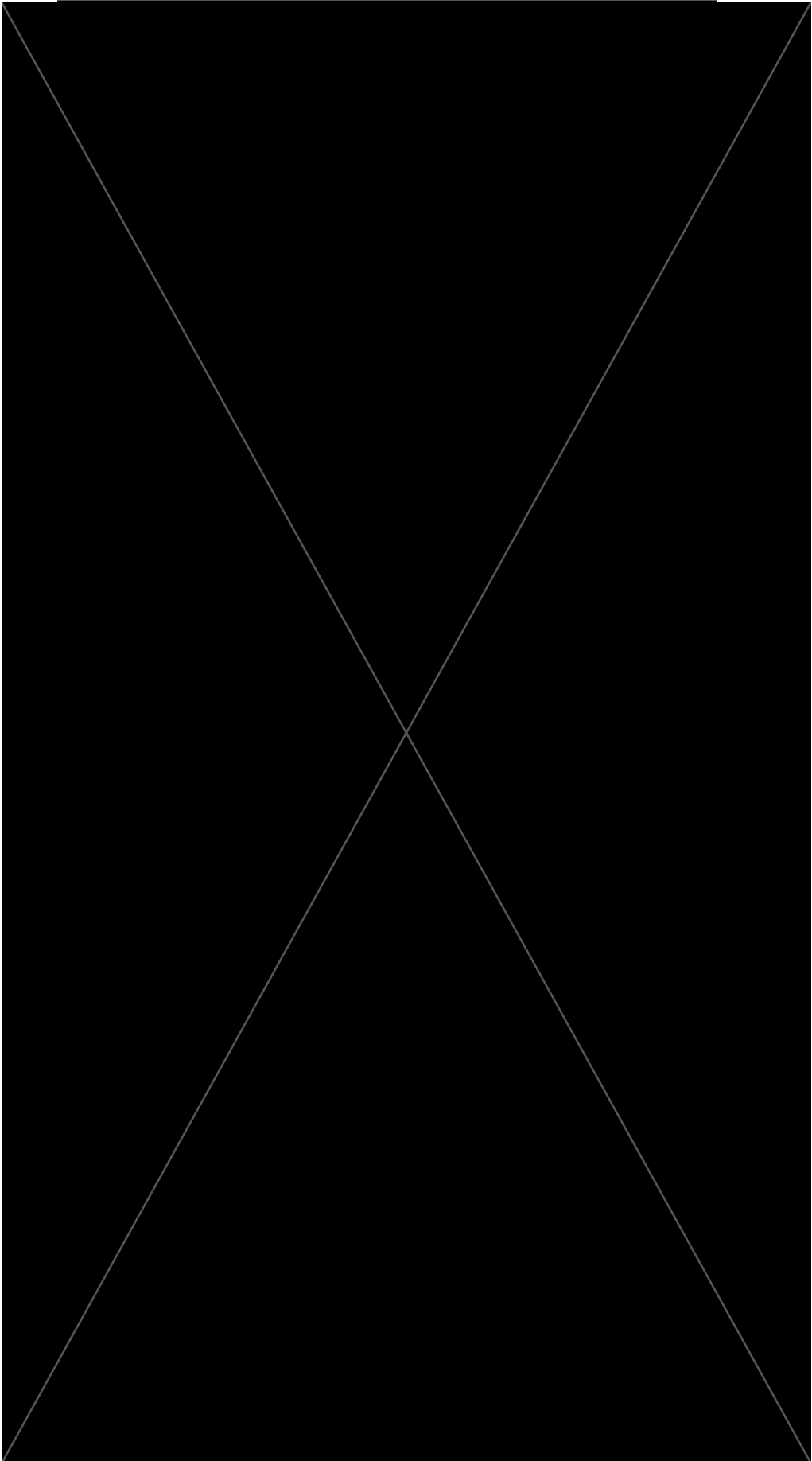


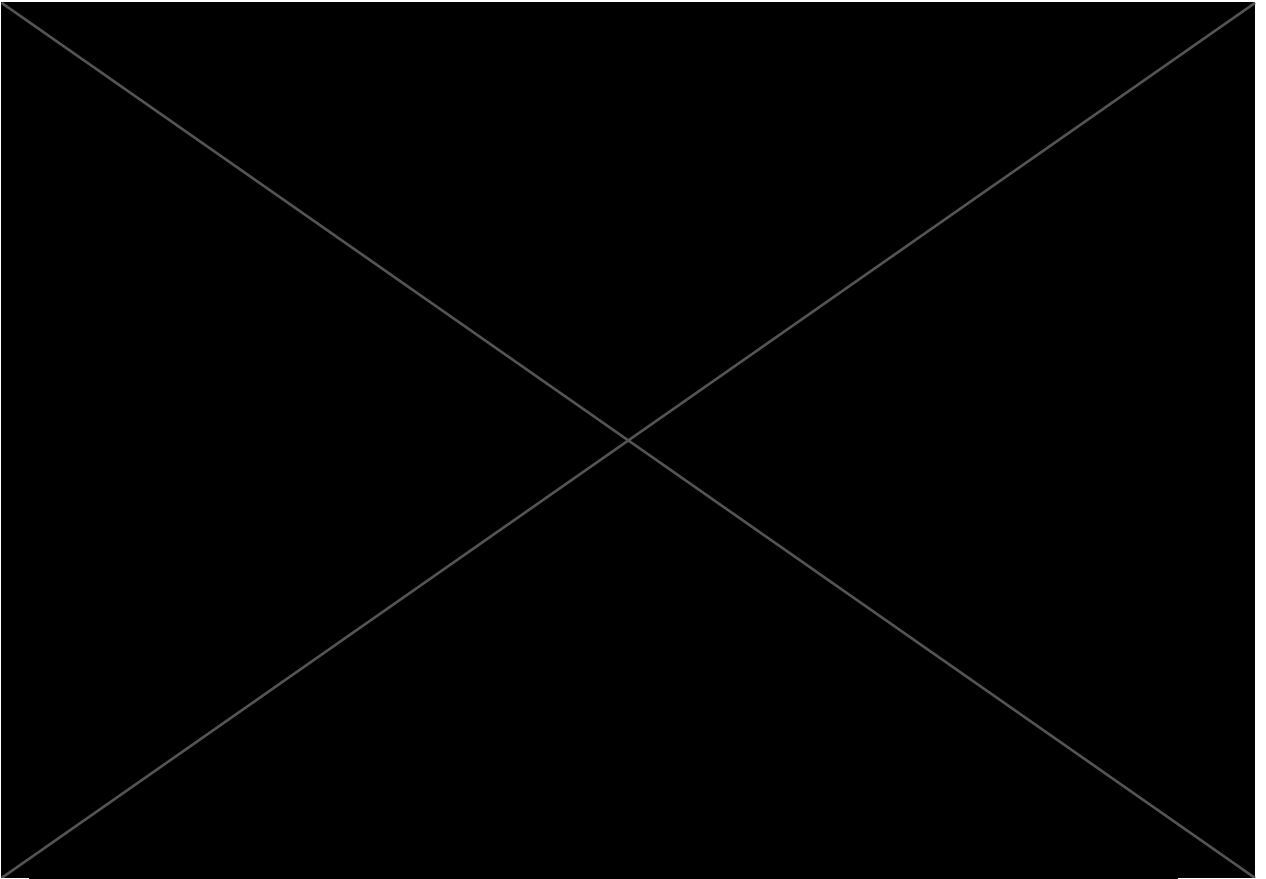
Collection Matson



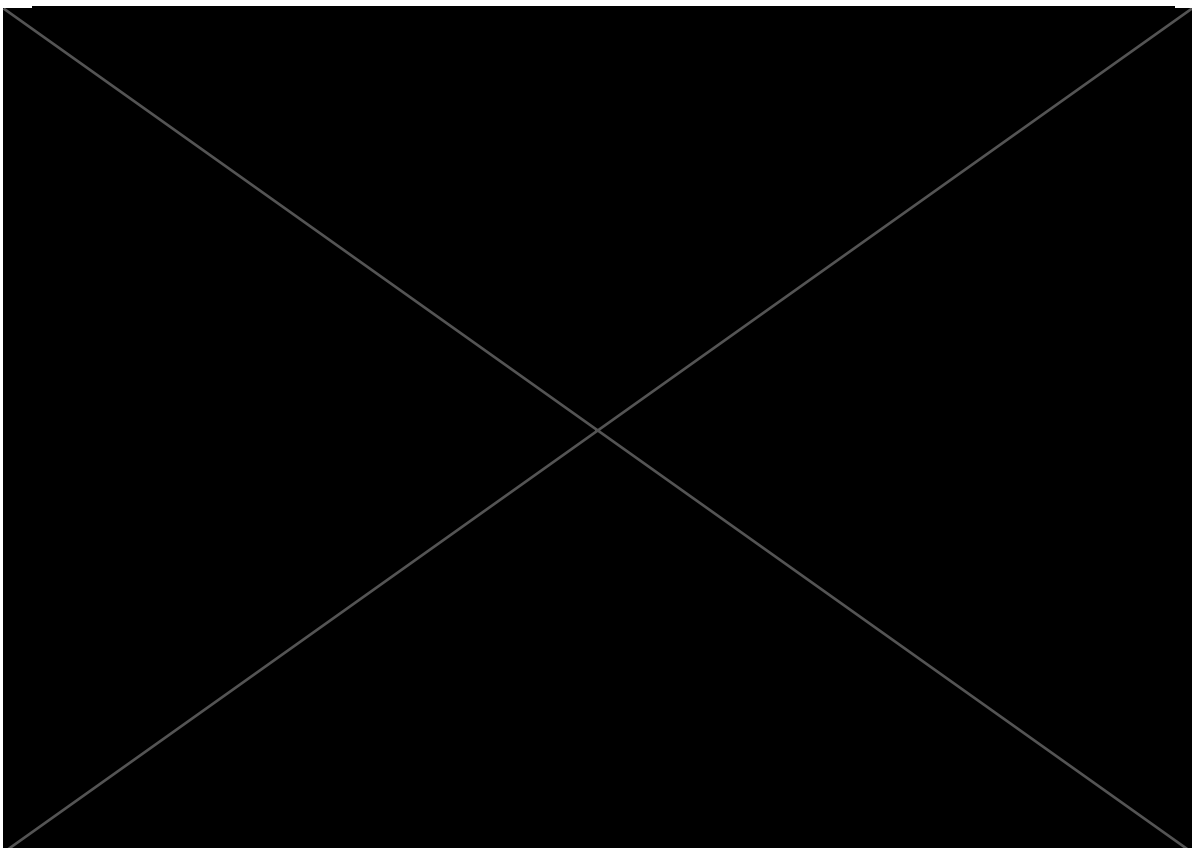
Intérieur de la synagogue samaritaine à Naplouse

Enfants (Collection Matson)

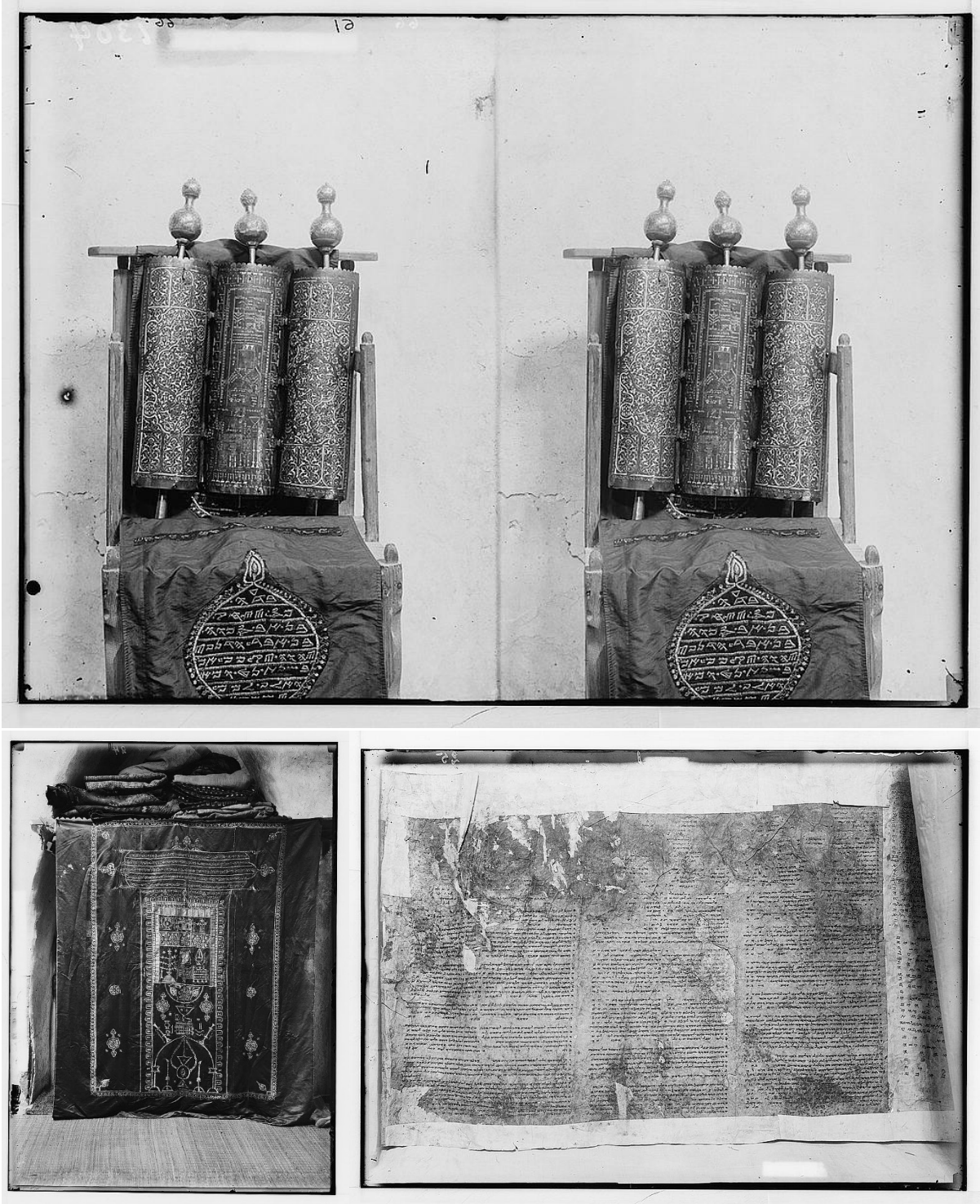




Jeunes filles samaritaines à l'école



Clichés du Pentateuque seul (*Collection Matson*)





The Lenkin Family Collection of Photography, University of Pennsylvania

Annexe 13. Iconographies sur le thème du bon Samaritain dans le village et brochures touristiques



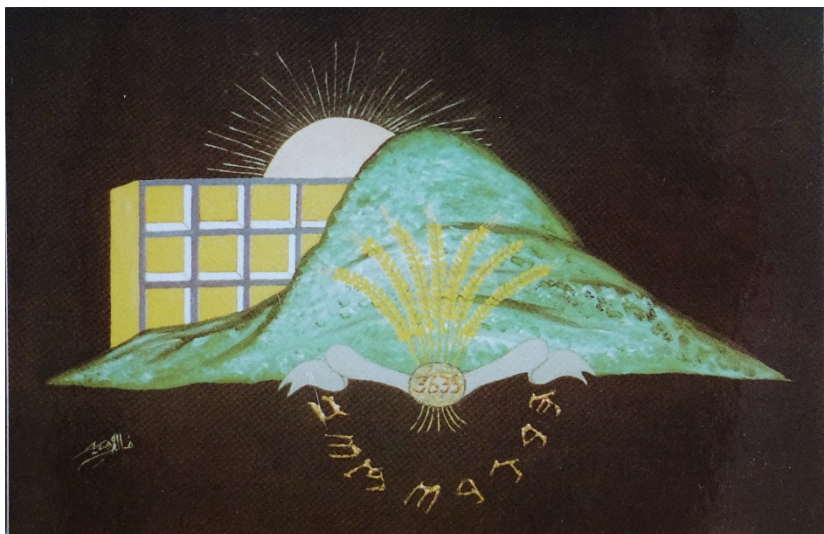
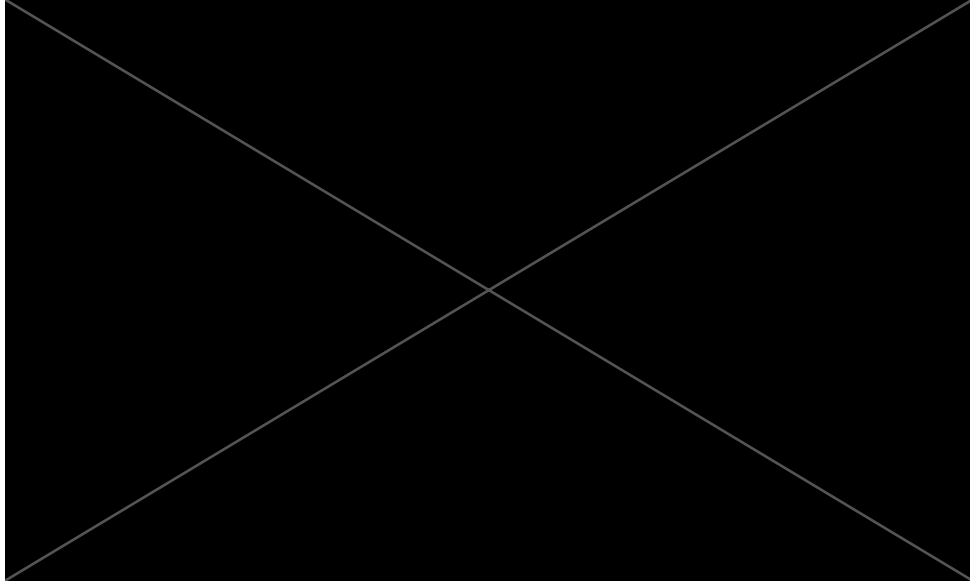
La façade du restaurant du village. « The good Samaritan »



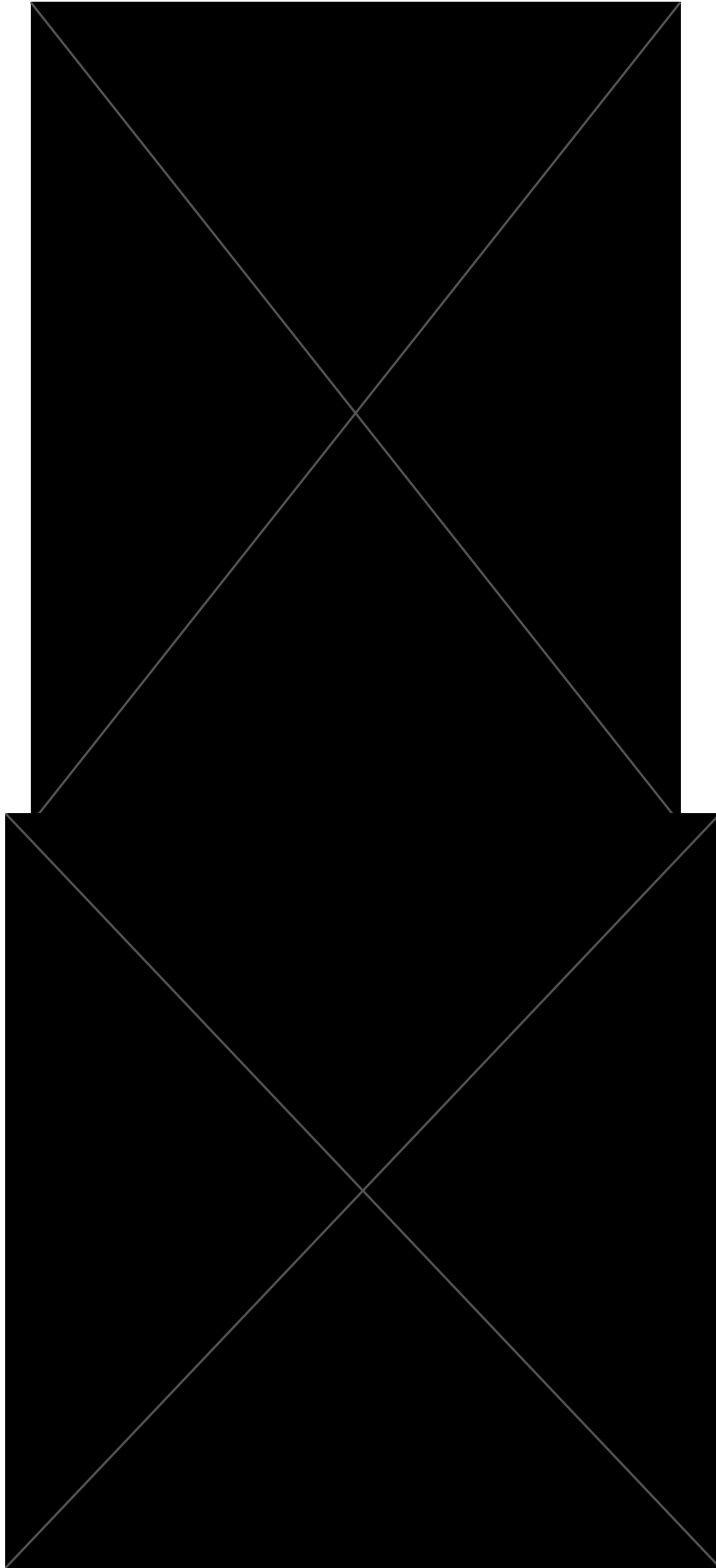
A l'intérieur du restaurant. Un tableau représentant la parabole du bon samaritain.



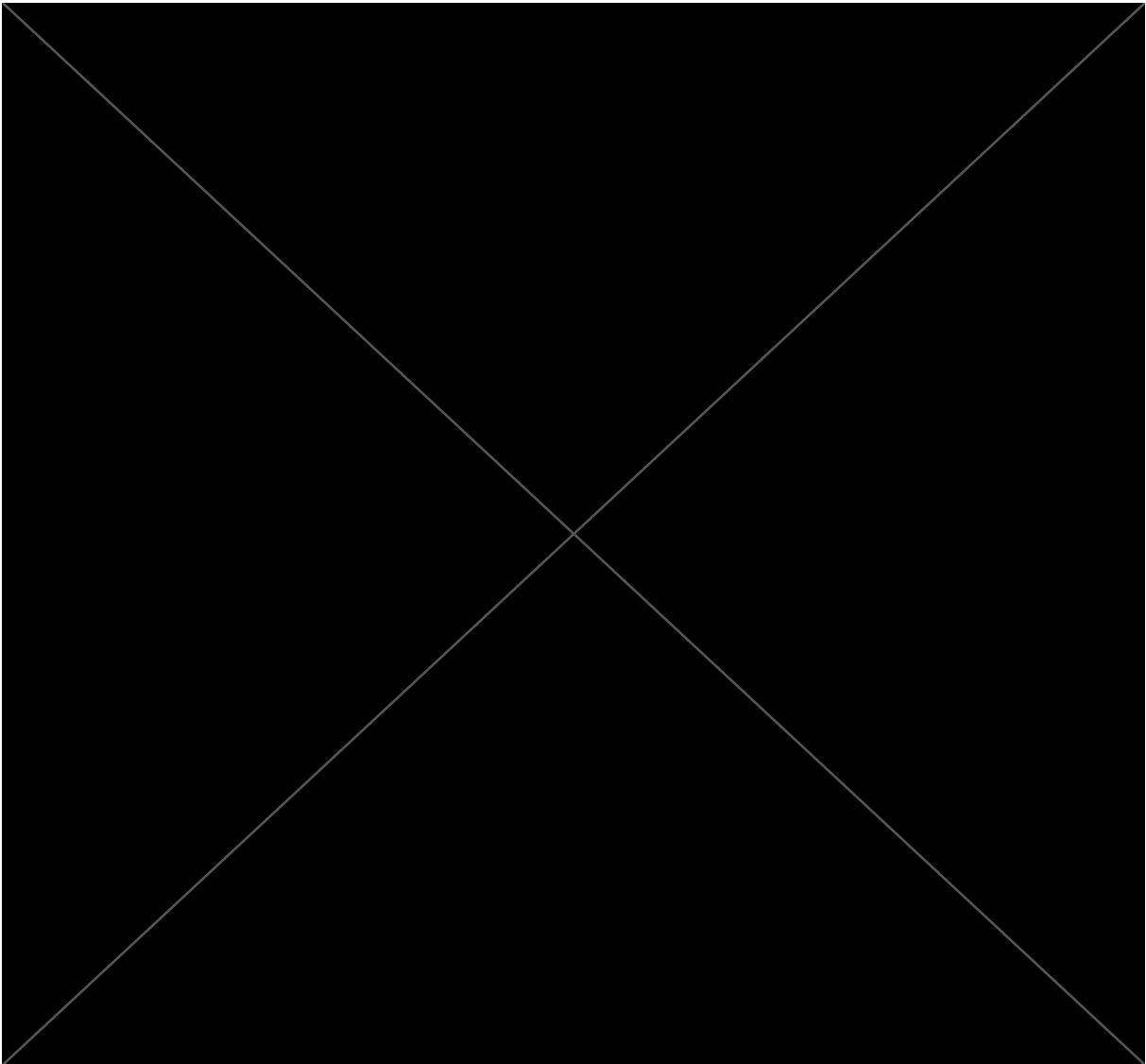
Tableau « La samaritaine », dans le musée du village de Kíryat Luza.



Photos 1, 2, 3 : Cartes postales vendues dans le musée samaritain (mont Garizim). Elles représentent : des prêtres tenant le rouleau d'Abisha, une sùkkah et une représentation du mont Garizim (il est écrit *Hargrizim* en hébreu samaritain)



Livrets à destination des touristes, édités par les Samaritains, l'un à Kyriat Lûzah, l'autre à Holon (le second a été rédigé par Benyâmîm Tsedâka).



Fascicule à destination des touristes hollandais