

Département d'études anciennes et de sciences des religions

Faculté des arts – Université d'Ottawa

**Rends-moi ce qui est mien :
le patrimoine religieux, entre intérêts
politiques et identités religieuses**

Loïc Druenne

**Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
de maîtrise ès arts en sciences des religions**

© Loïc Druenne, Ottawa, Canada, 2018

*To Love, you owe your being, O, Harem of Cordoba,
To Love, that is eternal; Never waning, never fading. [...]*

*Stars look upon your precincts as a piece of heaven.
But for centuries, alas! Your porticoes have not resonated With the call of the muezzin.*

*What distant valley, what way-side abode is holding back
That valiant caravan of rampant Love.*

*Germany witnessed the upheaval of religious reforms
That left no trace of the old perspective.*

*Infallibility of the church sage began to ring false.
Reason, once more, unfurled its sails.*

*France too went through its revolution
That changed the entire orientation of Western life.*

*Followers of Rome, feeling antiquated worshipping the ancients,
Also rejuvenated themselves with the relish of novelty.*

*The same storm is raging today In the soul of the Muslim.
A Divine secret it is, Not for the lips to utter.*

Masjid-e-Qurtaba – La mosquée de Cordoue

Allama Iqbal, poète, philosophe et politicien, Indes britanniques, 1877-1938

À Marie-Josèphe Ghislain

Sommaire

Introduction	1
Chapitre 1 – Un patrimoine partagé	5
I. <i>Le patrimoine religieux : un concept à définir</i>	5
1. Patrimoine	5
2. Patrimoine religieux	7
3. Le patrimoine religieux, quel intérêt ?	7
II. <i>Le patrimoine religieux, entre pouvoirs politiques et religieux</i>	17
1. Pouvoirs politiques, pouvoirs religieux : d’inévitables interactions	18
2. Quelle gestion pour le tourisme ?	18
III. <i>Un patrimoine disputé : qui pour gérer le patrimoine religieux ?</i>	23
1. Le patrimoine religieux, une alléchante ressource	24
2. Quand le religieux prend la main	26
3. Quand plusieurs religions s’invitent à la fête	27
4. Une gestion partagée ?	28
IV. <i>Le patrimoine, une question de droits humains</i>	31
1. Patrimoine religieux, religion, culture et identité	31
2. Identité et droits humains	32
3. Implications	33
Chapitre 2 – Un patrimoine contesté : La mosquée-cathédrale de Cordoue	35
I. <i>Un cas d’étude fascinant</i>	35
II. <i>Mosquée, cathédrale, mosquée-cathédrale ?</i>	35
III. <i>La mosquée-cathédrale, d’hier à aujourd’hui</i>	37
IV. <i>Revendications contemporaines</i>	39
1. Un contexte de sécularisation	39
2. À la source du conflit : l’immatriculation de la mosquée-cathédrale	41
3. Principaux acteurs impliqués	43
4. Modes d’action et arguments des parties	47
5. Enjeux du débat	65
6. Analyse	69
Chapitre 3 – Prendre les armes pour son héritage : la mosquée de Babri	73
I. <i>Ram Janmabhoomi, Babri Masjid : temple ou mosquée ?</i>	74
II. <i>Un ancien conflit</i>	75
III. <i>Revendications contemporaines</i>	76
1. Principaux acteurs impliqués	77
2. Modes d’action et arguments des parties	80
3. Enjeux du débat	86
Chapitre 4 – Conclusions analytiques et recommandations	92
I. <i>Un paysage de plus en plus complexe</i>	92
1. Au niveau <i>micro</i> : des acteurs de plus en plus visibles	92
2. Au niveau <i>méso</i> : le politique au cœur des débats	94
3. Au niveau <i>macro</i> : un patrimoine glocalisé	94
II. <i>Le glaive du verbe</i>	96
1. La puissance du symbole	96
2. La fracture identitaire	98
3. Le spectre des droits humains	99

III. <i>Le patrimoine religieux comme vecteur de développement</i>	100
Conclusion	104
Annexes	105
I. <i>Acte d'immatriculation de la mosquée-cathédrale</i>	105
II. <i>Versions successives de l'article 206 de la loi hypothécaire</i>	105
III. <i>Membres de la plateforme Mezquita-Catedral</i>	107
IV. <i>Texte de la pétition en faveur d'une mosquée-cathédrale publique</i>	109
Bibliographie	112

Table des encarts

Des débats invisibles	31
Une question de <i>timing</i>	43
La querelle juridique : résumé	55
La force du chiffre : la pétition de 2014	64

Introduction

« L'union fait la force », dit l'adage : de tout temps, l'être humain a fait jouer le meilleur de son capital social (Putnam 2001) pour s'allier avec d'autres et faire société (Ponthieux 2006). Les groupes ainsi formés, unis par des intérêts communs et selon des géographies variables, se trouvent invariablement confrontés tôt ou tard à d'autres groupes aux objectifs parfois bien différents des leurs. Quel que soit le terme employé ou la théorisation envisagée pour qualifier et modéliser les modalités de cette rencontre, l'interaction force invariablement les groupes impliqués à confronter les habitudes et visions des uns et des autres. Mais que faire lorsqu'une incompatibilité se pose, lorsque les intérêts des uns et des autres ne semblent pas pouvoir se réaliser simultanément ? Une intégration maximale des parties dans les processus de gestion du patrimoine accompagnée d'une réforme des systèmes de justice et d'un enseignement de qualité pourra faire du patrimoine un vecteur de développement à part entière.

La religiosité, notamment, est l'un des caractères d'une société donnée qui apparaît le plus mis en avant au cours de telles interactions (Furman 1986) – en tout cas dans les « rapports intersociétaux » traditionnels. L'individu membre d'une société se trouvant face à une altérité sociale proposant une religiosité différente – surtout lorsque celle-ci est avancée de manière exclusive et concurrente à la sienne – se sent ainsi facilement menacé par l'altérité qu'il découvre et/ou côtoie depuis un temps variable, et craint d'y perdre ce qui le constitue, ce qui lui semble le plus important, ses valeurs, son *identité* (Renteria 2013). Une société imposant sa culture à une autre lui indiquera alors les nouvelles règles à suivre, quitte à transformer des structures existantes de sorte à proposer davantage une *continuité* partielle (éventuellement sous la forme d'un remplacement) qu'une *destruction* complète. Il existe ainsi de nombreux exemples de lieux de culte récupérés ou transformés par une culture à partir de ceux d'une autre l'ayant précédée, que cela soit interprété par les uns et par les autres comme une *commodité*, une *continuité partielle* ou un *symbole de victoire* – voire plusieurs à la fois (Valérian 2015).

Le plus souvent, en réaction, une certaine contestation apparaît, et, quitte à s'essouffler après un temps, lutte contre le nouvel ordre établi (Grosclaude 2016). Il arrive aussi que ce soit à la faveur d'un contexte nouveau que des contestations depuis longtemps disparues ou affaiblies reprennent vigueur et s'imposent à nouveau dans le débat public (Toft, Philpott, et Shah 2011).

Tel est le cas, de manières différentes, des deux cas d'étude que nous étudions ici : la mosquée-cathédrale de Cordoue, autrefois une importante mosquée, fut transformée en lieu de culte

catholique au XII^{ème} siècle lors de la Reconquista, alors que la mosquée de Babri fut elle-même construite sur un emplacement hautement symbolique pour les hindous puisque ces derniers le considèrent comme le lieu de naissance du dieu Rama. Longtemps endormis – en raison de la toute-puissance catholique dans le premier cas, et de la domination musulmane dans l’autre –, les mouvements de contestation de ces deux réaffectations spatiales ont ainsi réémergé à la faveur de changements sociétaux bien différents – la sécularisation et le multiculturalisme dans le premier cas, la domination anglaise dans l’autre –, quitte à être désormais, dans le premier cas, davantage politiques que religieux, puisque la contestation actuelle dont fait l’objet la mosquée-cathédrale de Cordoue concerne moins sa reddition au culte islamique que l’éthique de son dénommement, de sa présentation et de son appartenance juridique.

Face à de tels débats – qui, rappelons-le, s’inscrivent au cœur des identités sociales –, les pouvoirs politiques ne peuvent rester silencieux : l’harmonie sociale, qu’elle soit favorable ou non à chacune des parties impliquées dans le débat, est par définition de son ressort. Nous voici donc en présence d’au moins un acteur supplémentaire : celui de la puissance publique. La manière dont cette dernière se positionnera – en arbitre neutre, en acteur partial ou à toute autre position intermédiaire – donnera inévitablement une orientation particulière au débat.

C’est donc à deux exemples de disputes patrimoniales entre groupes religieux que nous allons ici nous intéresser, dans les deux cas que nous avons déjà cités. Ou plutôt devrions-nous parler d’*un cas et demi* ? C’est en effet principalement au premier cas (la mosquée-cathédrale de Cordoue) que nous nous intéresserons, en faisant du deuxième (la mosquée de Babri) davantage un exemple comparatif qu’un second cas d’étude à part entière. Nous irons plus en profondeur dans le premier cas, en sélectionnant dans le second les caractéristiques les plus intéressantes en vue d’atteindre nos conclusions.

Ces dernières – qui se veulent des sources de réflexion véritablement *concrètes et applicables* – transpirent en réalité du texte dans toute sa longueur : c’est une question de *droits humains* que cette négociation autour du sort à réserver aux biens patrimoniaux disputés entre groupes religieux. La religiosité étant au cœur des dynamiques et des identités sociales, priver un *groupe* – et à travers lui les *individus* qui le composent – de leur lieu de culte est une atteinte aux *droits culturels* de ce groupe et de ses membres en ce qu’ils leur refusent la pratique de leur religion dans le lieu disputé. Bien entendu, il n’est pas simple de trouver une solution aux questions que nous abordons ici : comment satisfaire les désirs de deux ou plusieurs groupes lorsque ceux-ci paraissent incompatibles ? Sans proposer de solution unique, nous esquisserons ainsi à l’issue de cette recherche une approche compréhensive et inclusive faisant du patrimoine et de la

culture qui l'inclut un *vecteur de développement* à part entière. En effet, dans un contexte socio-politique de plus en plus pluriel, multiculturel et globalisé, il sera défendu que l'importance du patrimoine religieux pour les identités sociales mobilise les passions et, en situation de conflit, se manifeste à travers un recours de plus en plus fréquent des parties impliquées à la notion de *droits humains*. Fort de cette puissance d'identification, le patrimoine (notamment le patrimoine religieux) peut dès lors devenir un puissant levier de développement humain dès lors qu'il est construit de manière à perpétuer la culture en intégrant au maximum les parties qui s'en réclament.

À cette fin, la méthode que nous proposerons ici a principalement considéré les médias (articles web, archives documentaires, blogues) comme la source d'informations principale ayant permis de réaliser cette analyse. Les articles d'actualité utilisés dans le cadre de cette recherche, issus des sites web des principaux médias locaux, régionaux et/ou nationaux, ont plutôt été choisis en fonction des besoins de la recherche et de la reconstitution du déroulement des événements dans les deux cas d'étude considérés que sur base d'une quelconque méthode systématique. Il s'agissait, avant tout, de comprendre la succession de faits ayant mené à la situation actuelle ; les éventuelles opinions exprimées dans certains articles ont par ailleurs servi à constituer un profil général des acteurs et de leurs opinions.

Cette méthode présente l'avantage d'offrir un aperçu des *arguments* avancés par les différentes parties impliquées dans les débats pour justifier leurs opinions et leurs suggestions pour l'issue de ceux-ci. Les *principaux acteurs* – ceux à qui les médias donnent davantage la parole, et qui se trouvent au cœur de la question – se distinguent ainsi des *acteurs secondaires* – ceux qui ont une opinion marquée sur la question en raison de leurs intérêts personnels, mais qui ne sont pas directement impliqués dans les négociations. Les uns et les autres permettront, de manière combinée avec les articles journalistiques plus « neutres » (souvent offerts d'un point de vue externe), de dresser un intéressant tableau de la complexité des questions débattues et des positions respectives des acteurs tout en profitant de la sélection des informations déjà opérée par les journalistes, blogueurs et autres écrivains – cette sélection constituant elle-même un intéressant facteur d'analyse de leurs positions respectives.

D'autres sources d'informations auraient potentiellement pu être mobilisées dans le cadre de cette recherche, mais la diversité des supports rendait dès lors inévitablement plus compliqué un relevé systématique des faits et des arguments des parties : sites web, réseaux sociaux, manifestes et autres publications sont accessibles en ligne, selon les cas, de manières très inégales et incomplètes. De telles sources ont parfois été utilisées, mais de manière plus

ponctuelle que systématique : dans les cas d'étude considérés, *il n'est généralement pas de bon ton de révéler les débats au grand jour*. Ce ne sont donc pas les acteurs eux-mêmes qui, en général, s'en font les hérauts, ou du moins pas *tous* ces acteurs ; les médias, eux, prennent ce rôle très à cœur.

Ces articles forment un réseau d'informations tissé entre les éléments structurels apportés par la littérature scientifique déjà réalisée tant sur les cas ici étudiés que sur les types de situations auxquels ceux-ci s'apparentent ; c'est donc à la mise en place de ce « paysage structurel », théorique, que nous nous attellerons en premier (chapitre 1). Une fois cette base conceptuelle établie, nous nous lancerons dans une présentation de la mosquée-cathédrale de Cordoue et de la structure du conflit dont celle-ci fait l'objet (chapitre 2). Notre « analyse comparative sélective » sur la mosquée de Babri suivra, et ce selon la même structure (chapitre 3) ; nous terminerons enfin par un chapitre entièrement consacré aux conclusions théoriques qui nous semblent les mieux adaptées à un renouvellement de la considération du patrimoine religieux dans les sociétés contemporaines (chapitre 4). Le cadre conceptuel théorique sera davantage présent dans le premier et le quatrième chapitres, plus analytiques, mais les deux chapitres centraux n'en seront pas pour autant complètement dénués : bien que plus « factuels », ils n'en restent pas moins ancrés dans le « réseau d'éléments structurels » issu de la littérature scientifique.

Chapitre 1 – Un patrimoine partagé

Ce premier chapitre est avant tout un cadre théorique. Il situe la question qui nous intéresse dans la littérature relative au patrimoine religieux – à commencer par la définition de ce dernier – et argumente sur base de cette même littérature en faveur de la considération du patrimoine religieux comme d’une question de droits humains.

I. Le patrimoine religieux : un concept à définir

Afin de pouvoir étudier la question qui nous préoccupe de manière complète et cohérente, commençons par investiguer brièvement le concept de patrimoine lui-même : qu’entend-on par ce mot, et quel intérêt peut-on lui trouver ?

1. Patrimoine

La notion de patrimoine n’échappe pas au destin commun à la majorité des concepts des sciences humaines : sa définition fait l’objet de débats et n’est jamais finale. En l’absence d’un consensus sur le sujet, une distinction fait cependant l’objet d’un accord tacite entre les chercheurs passionnés de la question : la notion de « patrimoine » s’est peu à peu élargie avec le temps.

Au sens le plus restreint, le « patrimoine » est l’héritage matériel reçu par un individu d’un ancêtre décédé (Olsen 2003, 99), ou encore, de manière similaire, l’ensemble des possessions d’une famille. Jusque-là, il y a consensus. C’est ensuite que les choses se corsent : l’os d’un ancêtre fait-il partie du patrimoine ? Et celui d’une personne connue ? Et celui d’un inconnu depuis longtemps décédé ? En bref : peut-on dire que tout objet du passé fait partie du patrimoine ? Que dire ensuite des productions (culturelles, artistiques, etc.) contemporaines ? À partir de quand un objet nouvellement créé fait-il partie du patrimoine ? Et surtout : à qui appartient le patrimoine d’une famille ? Que faire si plusieurs membres de la famille se chamaillent en vue d’obtenir un objet particulier ?

Les choses se compliquent lorsque l’on considère le patrimoine qui n’appartient pas – ou plus – à un individu ou une famille : qui est légitime pour prendre des décisions importantes quant à la gestion d’un édifice public donné ? Si l’Occident moderne a confié cette responsabilité à l’État et à ses entités confédérées, il n’est pas rare que d’autres groupes se réclament d’un

patrimoine donné en raison de leur histoire commune avec lui, comme nous l'étudierons par la suite.

Par ailleurs, une « bonne » définition du patrimoine doit-elle répondre à certains critères ? Y a-t-il des éléments que l'on ne peut se permettre d'y omettre ? Par exemple, le patrimoine implique-t-il forcément une activité économique basée sur sa nature patrimoniale, ou une activité touristique est-elle nécessaire (Lowenthal 1996) ? Doit-il faire partie intégrante de la mémoire collective ? Si oui, de qui, et comment savoir si c'est le cas¹ ? Faudrait-il mentionner dans une telle définition la potentielle mobilisation du patrimoine à des fins politiques, discriminatoire ou même raciste (Tunbridge et Ashworth 1996, 1-3) ? Le patrimoine doit-il être matériel, ou peut-on y intégrer le patrimoine immatériel, tel que le folklore et les traditions ? Un paysage exceptionnel doit-il en faire partie² ?

Considéré de manière large, rapportent Timothy et Boyd (2002), « heritage encompasses a wide spectrum of landscapes and settings ranging from the natural to the urban, and from the built to the artificial » (cités dans Olsen 2003, 99).

Au-delà des définitions substantives du concept, plusieurs auteurs se sont efforcés de trouver une définition davantage fonctionnaliste, permettant ainsi d'atteindre un plus large consensus au sein de la communauté scientifique. Laconiques, une série de chercheurs se sont mis d'accord sur une définition du patrimoine comme « the present-day use of the past » (voir notamment Ashworth 2003; Graham, Ashworth, et Tunbridge 2000)³. Cette définition, très large, a le mérite de prendre en considération toutes les natures possibles du patrimoine matériel et immatériel. C'est cette définition qui sera utilisée dans le cadre de cette étude.

¹ Un temple oublié récemment découvert dans la jungle fait-il partie du patrimoine ?

² L'UNESCO a fait le choix de considérer une définition très large du patrimoine, en y incluant le patrimoine naturel (Butler et Boyd 2000; Thorsell et Sigaty 2001; cités dans Timothy et Boyd 2006, 1-2).

³ Nous reparlerons de cette définition dans la section 3.B.i de ce chapitre (p.11).

2. Patrimoine religieux

Le concept de patrimoine étant désormais défini de manière générale, c'est désormais sur celui de patrimoine *religieux* que nous allons porter notre attention. À la suite de l'ICOMOS et de l'UNESCO, la définition de « bien religieux » ici utilisée sera la suivante (ICOMOS 2005, 33) :

Toutes formes de biens associés à des valeurs religieuses ou spirituelles, p. ex. : églises, monastères, tombeaux, mosquées, synagogues, temples, sanctuaires, paysages sacrés, forêts sacrées et autres éléments du paysage sacrés, etc.

Parmi les 1073 sites que contient en avril 2018 la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO (UNESCO 2018b), environ 20% seraient considérés comme ayant une nature religieuse sur base des critères mentionnés dans la définition ci-dessus (UNESCO 2018a). Si aucune liste officielle de ces sites n'est actuellement disponible, cela donne cependant une idée de ce que représente ce type de patrimoine parmi cette Liste. En 2001, alors que les sites reconnus par l'UNESCO comme patrimoine mondial étaient moins nombreux, Shackley (2001b, 5) avait quant à lui estimé⁴ que 29% de la liste concernaient des sites « sacred or [of] religious significance ». 51% de ces sites étaient affiliés au christianisme et situés dans l'hémisphère nord, dénotant un profond déséquilibre au sein de la Liste.

L'UNESCO a en effet souvent été critiquée pour la manière dont elle sélectionne les sites du patrimoine mondial. Les critères de sélection des sites de la Liste seraient ainsi trop peu précis et trop généralistes (Alberts et Hazen 2010), provoquant des différences d'appréhension de ceux-ci parmi les États-membres (Schmitt 2009). L'ICOMOS relevait déjà en 1994 une série de déséquilibres au sein de la Liste de l'époque, « l'Europe chrétienne » y étant surreprésentée vis-à-vis des autres religions et du reste du monde (ICOMOS 2005), ce qui constituerait, pour certains, une forme de postcolonialisme (Ndoro 2015).

3. Le patrimoine religieux, quel intérêt ?

Depuis des millénaires, la possession de terres, la notion de territoire et la transmission de ce dernier à travers le temps et les générations font l'objet de conflits et de revendications diverses. Si les formes et l'ampleur de ce phénomène de conservation a fortement varié à travers le temps,

⁴ Les critères de sélection de Shackley n'étaient cependant pas les mêmes que ceux utilisés par l'UNESCO. Shackley y avait notamment inclus les sites d'art rupestre, ainsi que les pétroglyphes, mais pas les centres urbains ajoutés à la liste de manière globale, même si ceux-ci comprenaient souvent au moins un édifice religieux (à moins que l'édifice soit mentionné dans le titre donné par l'UNESCO à un site donné) (Shackley 2001b, 6).

ainsi que la nature de ce que l'on préserve (terres « nues », bâtiments spécifiques, culture(s) spécifique(s), époque(s) spécifique(s), etc.). Pourquoi ? Comment pourrait-on expliquer l'intérêt et la valeur que les sociétés attribuent à leur patrimoine et à la préservation de ce dernier ? Afin de cerner quelques caractéristiques de ce qui rend le patrimoine religieux important aux yeux des croyants de nombreuses religions, nous procéderons en plusieurs temps. Nous commencerons par étudier la manière dont le patrimoine est « vécu » par les sociétés (A), ce qui nous amènera à investiguer ce qu'il représente pour eux (B). À travers cette discussion, la perspective se déplacera peu à peu du patrimoine « en général » au le patrimoine « religieux » à proprement parler.

A. Une nostalgie du passé : le patrimoine comme expérience

L'intérêt des sociétés pour leur patrimoine est intrinsèquement lié à la manière dont ces sociétés considèrent leur passé. Selon la valeur attribuée à ce dernier, et à la répartition de cette valeur entre les différentes époques, cultures et groupes humains – bref, les différents contextes socio-politico-historiques – s'étant succédés dans un espace donné, différents éléments du patrimoine pourront être mis en avant et conservés en priorité : dans la plupart des villes occidentales modernes, par exemple, un édifice du XVI^{ème} siècle aura généralement plus d'intérêt, de valeur et donc d'attention publique qu'une construction hâtive des années 1970. De même, une ville au passé multiculturel et désormais plus ou moins « uniculturelle » préférera dans certains cas conserver les édifices liés à sa propre culture plutôt qu'à une autre, disparue de l'endroit ou néanmoins minoritaire.

Deux considérations non-exclusives se côtoient quant au patrimoine : chaque élément de celui-ci peut être considéré à la fois comme ce qu'il est – une trace du passé d'un groupe donné, apparue puis conservée dans un contexte donné – et, plus largement, comme un élément du « patrimoine de l'humanité », symbole de la créativité humaine et, à ce titre, appartenant à tous.

i. Le passé d'un groupe donné...

La première considération, traditionnelle, consiste à voir le patrimoine comme « appartenant » avant tout à un groupe donné – famille, village, région, pays, ou encore aire culturelle – pour les héritiers de qui il constituerait un symbole de la mémoire de leur passé (Lowenthal 1975, 12, paraphrasé dans Timothy 1997, 752) ou encore le point d'ancrage de leurs « racines » (Timothy 1997, 753). Dès lors, visiter ce patrimoine ou les régions où celui-ci se trouve devient pour les individus qui en font la démarche un acte de « nostalgia for the past » (Zeppel et Hall 1991, 49, cités dans Simone-Charteris et Boyd 2010, 230; voir aussi Lowenthal 1979; Abbate

et Nuovo 2013, 501) qui se rattache alors à une forme de tourisme culturel (Nuryanti 1996; M. K. Smith 2003). Ce goût du passé constituerait une source de confort et de repères dans la société moderne (Lowenthal 1975, 18). Ces formes d'intérêt et de nostalgie du passé liées au patrimoine rentreraient par ailleurs dans la même catégorie (*personal heritage*) que la recherche par un individu de ses origines généalogiques (Timothy 1997).

Cet intérêt d'un individu (ou d'un groupe) pour le passé peut aussi s'appliquer au patrimoine d'un autre groupe que le sien. C'est même à cette situation seule que Silberberg restreint sa définition du tourisme patrimonial, ce dernier étant selon lui l'acte de « persons from outside the host community » intéressées par le patrimoine d'une « community, region, group or institution » (1995, 361; voir aussi Simone-Charteris et Boyd 2010, 230).

Cependant, il arrive qu'un élément du patrimoine défini à l'échelle d'un groupe donné devienne exclusif à celui-ci au point que des individus étrangers au groupe en question ne puissent se relier personnellement à ce patrimoine. C'est notamment le cas de certains monuments commémoratifs d'individus liés exclusivement à un groupe, ou encore de certains musées locaux (Timothy 1997, 752).

ii. *...Ou celui de l'humanité*

Outre l'explosion du nombre de voyages internationaux, les années d'après-guerre et la mondialisation ont vu croître l'intérêt des individus pour un patrimoine d'autres cultures et origines que les leurs. Si l'on parlait déjà de « merveilles du monde » depuis l'Antiquité, c'est au XX^{ème} siècle qu'avec la démocratisation des voyages en avion, des individus de plus en plus nombreux ont commencé à voyager à travers le monde pour découvrir un certain nombre de pays et de sites considérés comme exceptionnels malgré leur déconnexion parfois complète avec la culture et l'expérience des visiteurs.

De manière parallèle à ce changement s'est opéré l'élargissement de la considération du patrimoine, de plus en plus vu comme « mondial » ou « universel » plutôt que « local ». Visiter ce patrimoine est ainsi peu à peu devenu pour certains « a way of appreciating universal civilization and achieving some degree of human unity » (Moulin 1990, 3, paraphrasé dans Timothy 1997, 752).

Le patrimoine et sa conservation sont donc profondément liés à la manière dont les sociétés lisent leur passé. À ce titre, ce dernier vient souvent à être « glorifié » sous la forme du souvenir idyllique d'un « âge d'or » désormais révolu, « a time when people were more innocent and

had simpler pleasures, reflecting the values longed for in today's complex society » (Squire 1994), quitte à effacer les aspects de cette histoire considérés de manière moins positive (Lowenthal 1996, cité dans Timothy et Boyd 2006, 6). Cette « relecture de l'histoire » selon un processus de sélection inévitablement biaisé par le contexte socio-historique dans lequel vivent ceux qui l'opèrent est un acte à haut potentiel de conflit, selon des processus qui seront étudiés plus en détail dans la section 3.B.ii de ce chapitre (page 12).

iii. *Le patrimoine comme expérience*

Que le patrimoine soit considéré de manière culturellement spécifique (i ci-dessus) ou de manière plus globale (ii ci-dessus), c'est à travers l'*expérience* qu'il peut procurer que son intérêt est perçu (Zeppel et Hall 1991, 49). Un monument commémoratif fera ainsi vivre aux personnes qui se sentent concernées une *expérience* que ne vivront pas ceux pour qui ce patrimoine ne représente rien de lié. Dans des édifices grandioses ou chargés de symbolisme, cette expérience pourra ainsi être forte pour certains individus, même si l'intensité et les sources de cette expérience peuvent varier (notamment en fonction des convictions de l'individu, de son état d'esprit et de ses connaissances préalables sur l'histoire, le caractère symbolique et l'importance de son rattachement personnel au patrimoine considéré). Le tourisme, avancent certains chercheurs, résulterait donc de la recherche d'*expérience* plutôt que de celle d'une « simple » *contemplation* (*gaze*) (Urry 1990; voir aussi Poria, Butler, et Airey 2003, 239, qui citent Urry)

iv. *Un désir d'authenticité*

Si la recherche d'*expérience* constitue le cœur de l'intérêt social pour le patrimoine, l'ampleur de celle-ci n'est pas sans lien avec le caractère *authentique* ou non de celui-ci (Fawcett et Cormack 2001; Poria, Butler, et Airey 2003, 239; MacCannell 1976). Si les considérations de cette authenticité varient dans le temps et l'espace⁵, il s'agit néanmoins d'un caractère important de la définition moderne et occidentale du patrimoine. L'UNESCO évalue notamment le caractère authentique des sites qu'il est question d'ajouter à la Liste du patrimoine mondial et se refuse à classer ou considérer des sites considérés « inauthentiques »⁶, alors que Timothy et

⁵ Il existe notamment, dans certains pays asiatiques, certains édifices considérés comme *authentiques* alors qu'ils sont régulièrement démolis et reconstruits à l'identique. C'est notamment le cas du sanctuaire shinto d'Ise, au Japon, traditionnellement démolit et reconstruit à l'identique tous les vingt ans (voir Eda 2013).

⁶ Quelques exceptions, consenties par l'UNESCO, sont cependant à relever. Le temple égyptien d'Abou Simbel, menacé d'inondation par la construction du barrage d'Assouan sur le Nil par Nasser dans les années 1960, a ainsi

Boyd (2006) font de la question de l'authenticité l'un des défis les plus actuels des *Heritage Studies*.

Dans le cas du patrimoine religieux, l'expérience recherchée peut ainsi, selon ce que recherchent les individus qui le visitent, se teinter de « religiosité » autant que de « profanité ». Dans le cas d'une expérience religieuse, l'objectif sera d'y « ressentir le transcendant » ou, plus simplement, d'y accomplir une exigence religieuse ou d'en revenir avec une foi « fortifiée », selon les mots de Shackley (2001a). Nous reparlerons des différentes motivations des visiteurs du patrimoine dans la section II.2.B. de ce chapitre (p.19).

Cette considération de l'authenticité comme étant au cœur de celle du patrimoine n'est cependant pas partagée par tous les chercheurs : plusieurs affirment en effet que les individus sont capables de faire la différence entre les patrimoines artificiel et authentique (Urry 1995) et que leur recherche ne se limite donc pas aux lieux les plus « authentiques » (Herbert 1995; Moscardo 2000; Swarbrooke 1996; Poria, Butler, et Airey 2003), voire que certains ne cherchent qu'à profiter de leurs vacances (Halewood et Hannam 2001; Moscardo 2000; Schouten 1995a; tous ces auteurs sont mentionnés dans Timothy et Boyd 2006, 5).

B. Un vecteur d'identité : le patrimoine comme catalyseur

Si le patrimoine est lié aux *racines* d'un groupe (A.i) ou de l'humanité (A.ii), si son intérêt est avant tout lié à son caractère *expérientiel* (A.iii) et *authentique* (A.iv), c'est à la fois en raison et en conséquence du fait que le patrimoine constitue un puissant *catalyseur d'identité* (Lowenthal 1979; Timothy 1997; MacCannell 1976; Abbate et Nuovo 2013).

i. Le passé incarné dans le présent

C'est sur cette intime relation entre patrimoine et identité que se fonde la définition du patrimoine comme « the present-day use of the past » que nous avons mentionnée dans la section I.1. de ce chapitre (p.5) (voir notamment Ashworth 2003; Graham, Ashworth, et Tunbridge 2000). Le patrimoine étant par définition issu du *passé*, dont il est le témoin, il est considéré comme *fixé, immuable*, et constitue dès lors un ensemble de repères et une source de

été entièrement démonté par l'UNESCO et rebâti à l'identique quelques centaines de mètres plus loin, à l'abri des eaux du lac artificiel. Malgré cette « inauthenticité » de l'emplacement du temple, celui-ci a pu conserver son titre de « patrimoine mondial ». La reconstruction des Bouddhas de Bâmiyân, au centre de l'Afghanistan, démolis par les Talibans en 2001, fera l'objet d'une exception semblable, de même que celle de la mosquée Al-Nouri de Mossoul, démolie par le groupe « État islamique » en juin 2017 (décision des Émirats arabes unis, de l'UNESCO et de l'Iraq, prise le 23 avril 2018 – voir UNESCO 2018c).

stabilité et de réconfort⁷. À ce titre, ce passé – ou, du moins, une *sélection* de celui-ci – se trouve incarné dans le présent. Proche de la définition ci-dessus, Lowenthal (1998) voit ainsi le patrimoine comme « something which clarifies pasts so as to infuse them with present purposes » (Buciek et Juul 2012, 116).

C'est ainsi que le patrimoine prend toute sa pertinence en tant que vecteur d'identité : en tant que représentant tangible du passé, il donne au présent sa signification, son ancrage et sa légitimité (Tuan 1977; Lowenthal 1975; Timothy 1997; Buciek et Juul 2012, 113).

ii. *Posséder son histoire pour se posséder soi-même*

Si le patrimoine, comme cela vient d'être affirmé, constitue un important vecteur d'identité pour les groupes sociaux qui y sont liés, il en découle que priver un groupe social de ce que celui-ci considère comme son patrimoine peut dans certains cas le priver aussi d'une part de son *identité*. L'actualité mondiale pourrait fournir de nombreux exemples de ce phénomène : le plus célèbre est sans doute celui situé au cœur du conflit israélo-palestinien – à qui appartient le territoire de l'État d'Israël, entre les Israéliens et les Palestiniens, dont les ancêtres ont semblablement vécu dans le même pays ? La réponse à cette question fera inévitablement des mécontents, qui se sentiront alors privés de leur passé, de leur histoire, de leur légitimité, et par là d'une part de leur identité⁸.

À la source des récits identitaires

Afin de désigner les constructions sociales des identités, c'est-à-dire la manière dont celles-ci sont construites en fonction d'une série d'éléments tels que le patrimoine (mais aussi le genre, l'origine sociale, l'origine géographique, le contexte politique, etc.), nous nous servirons du concept de « récit identitaire »⁹.

La lecture de Foucault (1975) est instructive quant à l'origine théorique de la construction de ces récits identitaires. En quelques mots, celui-ci explique que ce sont les interactions entre le savoir (les intellectuels) et le pouvoir qui forgent les narratifs historiques et sociaux (Foucault

⁷ Cette considération est cependant illusoire, le patrimoine existant étant forcément en constante évolution physique et/ou sémantique, soumis aux *récits* qui en guident la lecture (voir plus loin, notamment la section IV en page 30).

⁸ Ainsi, dans les revendications au sujet de la vieille ville de Jérusalem, Palestiniens comme Israéliens « looking to the sites of their religious traditions as a source of inspiration and a symbol of legitimacy » (Dumper et Larkin 2012, 27-28).

⁹ Le mot « récit » est un bien piètre équivalent francophone du mot anglais *narrative*, défini par Ryan (2007, 24) comme « about problem solving... conflict... interpersonal relations... human experience... the temporality of existence ».

1975; Vihalem 2011; cités par Augustin 2012, 28-29). La culture, en ce compris les religions et le patrimoine, est donc en constante relation avec le pouvoir, l'un se redéfinissant constamment en relation avec l'autre (Augustin 2012, 184-85). C'est ensuite notamment par les médias que les récits sont communiqués et popularisés (Groote et Haartsen 2012, 185). Ces derniers peuvent dans certains cas influencer à leur tour la société qui les a construits (Singh 2012, 125-26; Augustin 2012, 450), et portent un tel poids symbolique que les éléments autour desquels ils sont construits – dans ce cas, le patrimoine – constituent des cibles de choix lors des éventuels conflits (Harvey 2005; cité dans Singh 2012, 125-26).

Un concept : *Heritage Dissonance*

Lorsque les récits identitaires relatifs à un patrimoine donné concordent, tout va bien de ce côté. Mais lorsqu'un ou plusieurs récits minoritaires viennent contredire le récit dominant, un conflit latent apparaît, qu'un certain contexte peut révéler ou faire éclater. Dans les sociétés divisées, ou historiquement marquées par des conflits parfois lointains mais dont des traces ont persisté jusqu'à nos jours, ce type de situation est potentiellement plus susceptible de se produire que dans des sociétés davantage « consensuelles ».

Plusieurs auteurs se servent du concept de *Heritage Dissonance* pour désigner la situation où plusieurs récits coexistent au sujet d'un même patrimoine, que ceux-ci soient issus de différentes religions et/ou de groupes politiques divers. Graham et al. (2000; cités dans Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 37) le définissent comme « a disagreement between groups regarding the meaning of sites and potential for sites to be an object of hostility or conflict between groups ». L'*Heritage Dissonance* a pour effet que les « stakeholders treat heritage landscapes as a zero-sum game, in which an advantage for one stakeholder is simultaneously seen to disadvantage another » (Graham, Ashworth, et Tunbridge 2000; cités dans Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 37).

Certains avancent que le patrimoine est inévitablement sujet à ce problème, en raison de toutes les interactions, interprétations et représentations qui s'y côtoient, s'y succèdent et s'y opposent (Tunbridge et Ashworth 1996; Singh 2012; Harvey 2005). Le patrimoine est donc une perpétuelle source de conflits potentiels, de multiples interprétations étant toujours possibles à

son égard – « there is no such thing as a single history » (Timothy et Boyd 2006, 3)¹⁰. Grootte et Haartsen (2012, 183) concluent :

Heritage and its communication are in many senses plural concepts. There are different agents involved, communicating in different discourses, and they use different historical narratives linked to different place identities to achieve different objectives. These pluralities signify the importance of contestation. Heritage meanings are socially, or culturally, constructed and are therefore always contestable.

L’amnésie sociale, ou quand un récit est effacé

Tout groupe social relit l’histoire du patrimoine qui l’entoure afin d’y trouver une source durable de légitimité, et ce en opérant une **double sélection** :

- La première se fait parmi les **différents éléments** du patrimoine – certains ne seront peut-être pas gardés, d’autres seront réaffectés, d’autres encore seront mis en valeur ;
- La deuxième sélection se fait à travers la manière dont **chaque site** sera défini : certaines époques, certaines cultures, certains événements seront intégrés à l’histoire « officielle » du patrimoine, alors que d’autres seront minimisés, voire occultés en raison de leur origine culturelle ou plus généralement de leur considération par les tenants de la « culture dominante ».

Ces sélections peuvent être des processus volontaires visant à minimiser l’importance d’une altérité présente ou passée, mais cela n’est pas toujours le cas. Quoiqu’il en soit, il n’est pas rare que les groupes sociaux dont l’influence est minimisée dans les récits « officiels » d’un élément du patrimoine fassent entendre leur mécontentement et leur désir d’être reconnus comme des acteurs de la composition physique et/ou sociale du patrimoine en question¹¹. C’est de cette situation qu’il s’agit dans le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue, dont nous étudierons le cas dans le chapitre 2.

¹⁰ Voir aussi Buchholtz (2005), De Rogatis (2003), Digance (2003), Harvey (2003), Mordue (2005), Olsen et Timothy (2002), Poria et al. (2003), Robertson (2012), Timothy et Boyd (2002), Tunbridge et Ashworth (1996) et Yeoh et Kong (1996).

¹¹ Buciek et Juul (2012, 105) observent à ce sujet que « despite the fact that immigrants form a relatively large share of the population of most Western European countries, and hence contribute in a substantial manner to their economic and cultural development, these groups leave only very limited imprints on the official branding of heritage sites of these countries ».

Les chercheurs en *Heritage Studies* ont pris l'habitude de désigner par l'expression « amnésie sociale » (ou collective) ce processus de « selective memory in relation to certain events and people, or a purposeful course of ignoring history » menant à une réduction de l'accent placé sur ces événements ou groupes, voire leur effacement complet de l'histoire officielle (Timothy et Boyd 2006, 2; voir aussi Landzelius 2003, 208; Singh 2012, 134)¹². Ce type de situation est cependant de moins en moins courant, « as the world begins to demand more accurate and balanced depictions of history » (Timothy et Boyd 2006, 2), souvent au nom des droits humains (voir p. 16).

L'histoire au service de la cause

Enfin, si tous les groupes sociaux puisent une partie de leur sentiment de légitimité dans leur passé et leur patrimoine, cela peut aussi se produire au sein de groupes politiques mettant l'histoire au service de leur idéologie nationaliste et patriotique (Trigger 1984; McLean 1998; Morales Cano et Mysyk 2004; Timothy et Boyd 2006), identitaire (Meskell 2002; Ricoeur 2000; Rey 2010) ou d'exclusion (Silverman 2005; mentionné dans Dumper et Larkin 2012, 26).

Prendre les armes pour ses racines

Tenus à l'écart d'un patrimoine auquel ils accordent une valeur religieuse, trop peu impliqués à leur goût, voire « gommés » de l'histoire officielle de ce patrimoine, il peut arriver que certains « groupes religieux¹³ » se sentent « déshérités » (Tunbridge et Ashworth 1996, cités dans Olsen 2003, 101) et décident en conséquence de se battre pour récupérer ce qu'ils considèrent comme étant leur (Olwig 2005, cité dans Singh 2012, 126).

Ainsi, outre les revendications formelles, des actions sont parfois entreprises de manière plus ou moins violente par des individus afin de faire valoir leurs opinions. Pour prendre un exemple parmi de nombreux autres, plusieurs tentatives de démolition du « Dôme du Rocher », la mosquée bâtie sur le mont du Temple à Jérusalem, ont déjà échoué ou été déjouées de justesse. Celles-ci étaient l'œuvre de juifs ultra-orthodoxes, désireux de restaurer par cet acte un certain « ordre cosmique » (Moghadam 2006, 13; Sprinzak 1999, 146; Lavie 2005, tous trois cités dans Druenne 2016, 5-6).

¹² Paul Ricoeur mentionne à ce sujet « l'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli » (Ricoeur 2000, i; cité dans Augustin 2012, 30-31).

¹³ Par « groupes religieux », nous désignons ici des groupements d'individus dont la cohésion tient à des motivations principalement religieuses.

Démolir le patrimoine de ceux dont on ne reconnaît pas la légitimité, religieux ou non, constitue une tactique courante de groupes politiques ou religieux divers, que cela soit fait par « simple » souci de provoquer ou par idéologie. À titre d'exemples, on peut mentionner la démolition en 2001 des Bouddhas de Bâmiyân, au centre de l'Afghanistan, par les Talibans (à ce sujet, voir notamment LaFrance 2001; Bugnion 2004), ou encore la démolition d'une mosquée du XVI^{ème} siècle par des activistes hindous à Ayodhya, dans l'État d'Uttar Pradesh, en Inde (nous en reparlerons au chapitre 3). Ces derniers considéraient¹⁴ le site de la mosquée comme étant celui de la naissance du dieu Rama, ainsi que d'un temple dédié à ce dernier et démolit avant la construction du lieu de culte musulman (Bevan 2007, cité dans Singh 2012, 132). Nous reparlerons de ce cas dans le chapitre 3.

Les destructions du patrimoine religieux prennent ainsi généralement une dimension symbolique : ce sont des actes d'une grande puissance *politique*, ce qui implique parfois la démolition par un groupe religieux de lieux de culte pourtant de la même tendance religieuse que lui (Eaton 2001). Le groupe « État islamique » a ainsi démolit, le 21 juin 2017 à Mossoul, une mosquée du XIII^{ème} siècle dans laquelle avait été prêchée quelques années plus tôt la première fatwa d'Abou Bakr al-Baghdadi, le leader du tout jeune « État islamique ». Cette destruction, opérée alors que les islamistes reculaient face à l'armée irakienne, peut être interprétée comme un acte désespéré d'une armée en déroute aussi bien que comme un acte de défiance à l'égard de l'Occident, la mosquée ayant pris une importance considérable aux yeux de celui-ci au fil des années (BBC 2017)¹⁵.

Appel à des instances internationales

Comme on a pu le comprendre plus haut, certains sites du patrimoine religieux font l'objet de débats politiques quant à l'instance responsable de leur gestion, entre pouvoirs politiques et responsables religieux. Lorsque le contexte mène à une construction négative des récits identitaires relatifs à un patrimoine donné, et que des groupes montent au créneau pour faire valoir leur vision des choses et leurs droits, il arrive fréquemment qu'un appel soit lancé à une instance d'autorité supérieure, qui, espèrent les groupes concernés, jouera de son autorité en

¹⁴ De manière intéressante, il n'est même pas certain que le temple ait été autrefois situé à cet endroit précis. Il y avait déjà plusieurs siècles que des hindous s'efforçaient de faire disparaître la mosquée, tant par le droit que par la violence (Singh 2012, 132; celui-ci renvoie vers Elst 2002, 2003). Voir aussi le chapitre 3.

¹⁵ Selon Le Monde (Sallon 2017), il est probable que la décision finale de faire sauter la mosquée soit due au fait que les islamistes en retraite pensaient que l'armée irakienne était entrée dans l'édifice, ce qui n'était pas le cas.

faveur de la cause poursuivie – l’UNESCO, l’ONU, un État, le pape, la Junte Islamique d’Espagne, etc. (Dumper et Larkin 2012, 26).

Bien souvent, cependant, les plus politisées de ces instances se trouvent en situation délicate et n’osent pas agir, de peur des conséquences que pourraient avoir certaines prises de position sur des sujets sensibles, notamment dans le cas de conflits ayant une composante religieuse comme à Jérusalem (voir notamment Dumper et Larkin 2012). Des intérêts financiers peuvent ainsi parfois dissuader une organisation comme l’UNESCO de s’aliéner par une prise de position controversée un important donateur (Dumper et Larkin 2012, 27). À travers ses prises de position – particulièrement dans les situations où le patrimoine est impliqué –, cette organisation se trouve particulièrement exposée aux critiques des États et autres instances à son autorité et sa légitimité. À cet égard, la décision des États-Unis et d’Israël, le 12 octobre 2017, de quitter l’UNESCO en raison de ce qui fut désigné comme des « biais anti-Israël » est particulièrement éclairant (Koran et Cohen 2017). L’intervention d’une agence telle que l’UNESCO dans un débat sensible fait dès lors l’objet d’une intense circonspection (Dumper et Larkin 2012, 33) et d’une profonde contingence avec des enjeux politiques nationaux et internationaux (Dumper et Larkin 2012, 51), les positions prises par cette agence étant généralement très observées et valorisées. Face à ce danger perpétuel, l’UNESCO en vient parfois à se replier sur une considération du patrimoine dénuée de son contexte, ce qui provoque des problèmes plus insidieux encore (Dumper et Larkin 2012, 27) – le patrimoine devient, en quelque sorte, « aliéné », « dénaturé ».

II. Le patrimoine religieux, entre pouvoirs politiques et religieux

Après avoir fait le tour du concept de patrimoine en lui-même et de son importance dans la société, intéressons-nous désormais à l’importante question du rapport entre politique et religion dans le contexte du patrimoine. Cela nous permettra d’aborder de manière éclairée le cas d’étude sur lequel nous porterons plus loin notre attention. Le patrimoine architectural religieux faisant partie intégrante du tissu urbain des villes dans lequel il est implanté et attirant un tourisme avide de culture et d’histoire, des interactions entre les sphères des pouvoirs politique et religieux sont inévitables. Ces sphères, relatives à l’appartenance de ce patrimoine (public ou privé), se cristallisent généralement autour de deux thématiques : la *laïcité* (1) et le *tourisme* (2).

1. Pouvoirs politiques, pouvoirs religieux : d'inévitables interactions

Le patrimoine architectural étant inévitablement lié à un espace déterminé, il est intimement lié à la manière dont cet espace est organisé, c'est-à-dire à la *politique* au sens propre. Le patrimoine religieux, quant à lui, se trouve parfois encore plus mêlé de politique que le patrimoine « profane », ce qui est considéré comme sacré étant habituellement inscrit dans des relations de pouvoir (Chidester et Linenthal 1995; Azaryahu 1999). Collins-Kreiner et Gatrell (2006, 37; ces derniers citent Neusner 2003) ajoutent :

In the public sphere, religion produces political consequences, shaping attitudes and ideas that make an impact on issues of public policy. Religion comprises what people do together, not just what they believe in the privacy of their hearts. Religion functions socially, and because it operates within society it may function politically, sometimes through legitimate violence and coercion. In the view of adherents, power is exercised by or on behalf of God and his divine agencies.

À travers les questions liées à la gestion du patrimoine religieux, les sphères politique et religieuse ne peuvent donc s'éviter. Les sites religieux ne se trouvent pas dans un « vide socio-politique et spatial », pour reprendre les mots d'Olsen (2006, 114) ; ils sont, ajoute ce dernier, « affected by the politics and social trends of the area in which they are located » (voir aussi Shackley 2001b, 7).

La gestion du tourisme qu'attirent ces sites, ainsi que celle des sites en eux-mêmes, donne lieu à de nombreuses interrogations quant au caractère laïque de la plupart des pays occidentaux. Un État laïque peut-il légitimement financer la rénovation d'un édifice religieux touristique ? Si oui, cela lui donne-t-il des droits sur l'éventuelle pratique religieuse liée à cet édifice ? Si oui, où s'arrêtent ces droits¹⁶ ?

2. Quelle gestion pour le tourisme ?

Commençons par investiguer la question du tourisme sur des sites patrimoniaux à caractère religieux. Si les pouvoirs politique et religieux n'avaient aucune interaction, il ne fait aucun doute que leur coexistence serait paisible. Il existe cependant – et il a toujours existé – une série de domaines où des interactions sont inévitables : outre les diverses prétentions de l'un ou de l'autre à étendre son champ d'action que l'on a pu voir à plusieurs reprises à travers les siècles,

¹⁶ À ce sujet, voir notamment Philp et Mercer (1999), Estabrook (2002) et Olsen (2006).

certains phénomènes tels que le tourisme donnent aujourd'hui du fil à retordre aux partisans d'un repli total de la religion dans la sphère privée.

En effet, l'Histoire ayant doté plusieurs institutions religieuses d'un patrimoine parfois extrêmement riche – notamment en Europe –, il est désormais inévitable pour les tenants des pouvoirs politique et religieux de se concerter – ou, du moins, d'interagir – afin de décider du mode de gestion de ce patrimoine, symbole à la fois d'une (ou de plusieurs) institution(s) religieuse(s) et de l'histoire d'une société entière. Dès lors, de nombreuses questions se posent : qui devrait gérer ce patrimoine ? Selon quelles conditions ? Qui devrait en administrer l'attrait touristique, l'éventuelle publicité, les potentiels revenus ? Quel poids les institutions religieuses devraient-elles avoir dans la gestion du patrimoine religieux dont elles se revendiquent, ce dernier étant, sous les assauts de la laïcité, de plus en plus considéré comme un « patrimoine commun » ?

A. Un tourisme profane dans des lieux religieux

Un important défi consiste dès lors à distinguer les véritables intentions des individus qui rendent visite à un patrimoine religieux donné. En effet, pèlerins et autres voyageurs sont loin d'être les seuls à visiter de tels endroits (Olsen 2006, 106) : un nombre croissant d'amateurs de patrimoine religieux est de nos jours constitué d'amateurs du patrimoine en général ou de celui d'une société ou d'un groupe donné (Shackley 2001a, 5). Cela pose plusieurs questions quant à la gestion de ces sites religieux, qui, à la différence des sites touristiques non-religieux, ont un objectif primaire culturel plutôt que de loisir (Millar 1999; Shackley 2001a; cités dans Olsen 2006, 105).

B. Distinguer touristes et pèlerins ?

i. Des catégories peu satisfaisantes

Les choses se compliquent encore lorsqu'il est question de différencier – voire de quantifier – les parts respectives de « touristes » et de « pèlerins » parmi les visiteurs d'un patrimoine donné. En effet, ces deux concepts ne constituent pas des catégories closes et exclusives, les deux types de voyageurs se confondant dans de nombreux cas (Olsen 2006, 107).

À titre d'exemple, on peut citer le cas des Jardins Bahá'í à Haïfa (Israël), visités tant par des touristes « séculiers » que par des personnes motivées par des facteurs religieux, de nombreux individus cumulant selon des ratios variables des motivations relatives aux deux « types » de visiteurs (Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 32).

De nombreux auteurs¹⁷ ont pourtant essayé d'établir une typologie du « pèlerin » et du « touriste », pour un résultat, force est de l'avouer, généralement bien peu satisfaisant.

ii. *Une multitude de profils*

Les motivations des uns et des autres, bien loin de se regrouper au sein d'une « communauté interprétative » unique (Coleman et Elsner 1994, 74), sont en effet probablement aussi variées qu'il y a de voyageurs, chacun étant doté, dès avant sa visite, d'un ensemble de préconceptions et d'attentes relatives à ses expériences passées, ses besoins, ses origines géographiques et sociales, son niveau d'éducation et de religiosité ainsi que de toute une série d'autres facteurs (Olsen 2006, 107).

Les qualificatifs de « pèlerin » et de « touriste », faisant respectivement référence au voyageur religieux et au vacancier, constituent dès lors « a socially constructed binary that veils (or obscures) individual motives » (V. L. Smith 1992, citée dans Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 33).

iii. *Entre les extrêmes : propositions théoriques alternatives*

Entre les deux « extrêmes » que constituent la figure du « touriste » (séculier) et celle du « pèlerin » (sacré), Smith (1992) propose de dénommer « tourisme religieux » (*religious tourism*) la zone située à mi-chemin entre celles-ci. Cette catégorie intermédiaire permet aux chercheurs de ne pas se limiter à ces deux catégories « simplistes » (Cohen 1992; V. L. Smith 1992).

En quelques mots, le « tourisme religieux », aussi appelé « knowledge-based tourism » par Jackowski and Smith (1992), consiste en « the individual's quest for "holy places", shrines and other locales where visitors seek to experience and connect with sites of historical and cultural significance » (Nolan et Nolan 1989, cités dans Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 34), quête dans laquelle est opérée par l'individu une distinction entre ses croyances personnelles et ses visions du monde (cfr. V. L. Smith 1992).

Cette nouvelle distinction permet, ajoutent Collins-Kreiner et Gatrell (2006, 34), de souligner la nature interdépendante de ces catégories, l'infinité de positions intermédiaires possibles, ainsi que « the social construction of a site as simultaneously sacred and secular ». Les mêmes

¹⁷ Voir notamment Cohen (1992, 1998), Collins-Kreiner et Klot (2000), Olsen et Timothy (2006), V. L. Smith (1992), Vukonić (1996), et enfin Collins-Kreiner et Gatrell (2006).

précisent que les motivations d'un même individu peuvent être amenées à varier (consciemment ou non) en se déplaçant sur l'axe « pèlerin-touriste » (Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 34).

Cohen (1979, 180, cité dans Collins-Kreiner et Gatrell 2006, 36) va plus loin et propose pas moins de cinq « modes » d'expériences dont les visiteurs du patrimoine religieux seraient les bénéficiaires :

- Le mode *récréatif*, défini comme « a form of entertainment, based on the belief in the recuperative or restorative power of a tourist trip », strictement séculier et rationnel ;
- Le mode *diversif* (*diversionary mode*), consistant à une échapper à l'ennui et la routine du quotidien ;
- Le mode *expérientiel*, caractérisé par la recherche d'authenticité et de sens ;
- Le mode *expérimental*, dont l'objectif est simplement de « voir du neuf » ;
- Le mode *existentiel*, enfin, correspond au pôle « pèlerin » ou « sacré » de l'axe de Smith (1992), ayant un objectif purement spirituel de pèlerinage.

Que l'on préfère la proposition de Smith ou celle de Cohen, ces typologies n'en restent pas moins limitées et imparfaites. Il convient dès lors de les manier avec précaution et de ne pas présumer trop rapidement des motivations des individus.

C. Faire cohabiter tourisme et pratique(s) religieuse(s)

i. Lorsque le sacré s'étiole

En conséquence de l'immense variété de profils des visiteurs, il devient de plus en plus difficile, sur certains sites touristiques de nature religieuse à succès, de s'adapter à cette diversité d'attentes tout en canalisant les foules d'une manière efficace et qui ne déçoive personne (Olsen 2006, 107; Cohen 1998; Shackley 2002). Comment permettre à ceux qui le désirent de se recueillir en silence malgré la présence de nombreuses autres personnes aux motivations plus « profanes » ?

La préservation de la solennité du sacré paraît incompatible avec une ouverture au tourisme de masse. De nombreux chercheurs ont en effet montré la dégradation du caractère sacré des édifices « envahis » par des touristes de plus en plus nombreux et de moins en moins « éduqués » aux règles relatives au comportement adapté à des édifices religieux (tête couverte ou non, vêtements plus ou moins adaptés, pieds chaussés ou non, silence et recueillement,

etc.)¹⁸. Certains édifices célèbres seraient désormais davantage des « temples du *New Age* » ou des « temples du tourisme » que des lieux de culte, tels que la cathédrale Notre-Dame de Paris, l'abbaye de Westminster à Londres, la cathédrale de Chartres, celle de Cologne, la *Sagrada Familia* de Barcelone et même une bonne partie des églises de Rome (Vukonić 2006, 248-49), pour ne citer que des exemples européens – bien que l'on trouve des cas semblables dans le monde entier. Les événements et rituels religieux perdent alors parfois de leurs adhérents locaux, ceux-ci préférant éviter la foule des touristes (Cohen 1998, 7).

ii. *Réponses et réactions des croyants*

En réaction à cette « touristification » de leurs lieux de culte, les groupes religieux se trouvent face à un choix cornélien : s'adapter aux attentes des touristes et aux exigences relatives à l'accueil d'une grande quantité de personnes, ou se battre pour la préservation de leurs pratiques religieuses dans toute leur authenticité¹⁹. Dans de nombreux cas, c'est la première option qui est choisie, parfois au prix de conflits internes aux groupes religieux concernés (Robinson 2000, cité dans Olsen 2003, 100; Adams 1999, cité dans Singh 2012, 135; Shackley 1999a). D'autres, cependant, choisissent de ne pas (ou plus) ouvrir leurs sites aux touristes en raison des « impacts physiques » de ces derniers (Olsen 2006, 108) ainsi que de la crainte que ceux-ci impactent leurs visions du monde (Olsen 2006, 115).

Il apparaît cependant que les opinions et théories au sujet des touristes que se font les gestionnaires des sites autant que les chercheurs sont en réalité « des impressions subjectives plutôt que des recherches empiriques » (Heintzman et Mannell 2003, 56, cité dans Olsen 2006, 111, ma trad.).

iii. *Stratégies pour répondre à ces défis*

Afin de faire face au défi de la « profanation » des lieux sacrés tout en accueillant les touristes, plusieurs stratégies ont peu à peu vu le jour dans le domaine de la gestion du patrimoine. L'une des plus courantes consiste à ne laisser entrer les touristes qu'à certaines heures afin de réserver

¹⁸ Voir notamment de Holden (1988), Sousa (1988, 1993), O'Guinn et Belk (1989), Kirton (1990), Crain (1992, 1996), Hobbs (1992), Fish et Fish (1993), Jackson et Hudman (1995), Vukonić (1996, 2006), Shackley (1996, 1998, 1999a, 1999b, 2001a, 2001b, 2002, 2003), Shaw et Jones (1997), Cohen (1998), Gupta (1999), Graham et al. (2000), Langley (2000), Bremer (2000, 2001, 2004), McGettigan et Burns (2001), Olsen et Timothy (2002), Digance (2003), da Graça Mouga Poças Santos (2003) et enfin Olsen (2003, 2006), dans les articles duquel on trouve d'intéressantes listes d'auteurs ayant traité de ce sujet.

¹⁹ Olsen et Timothy (2002) insistent en effet sur l'importance du patrimoine religieux pour l'introspection.

certaines périodes à la prière et au recueillement (Schouten 1995b, cité dans Olsen 2006, 109). Là où le plan des lieux le permet, il arrive aussi que des zones soient réservées respectivement aux touristes et à la prière, afin d'orienter les visiteurs tout en minimisant leur « human impact » (Shackley 2002, citée dans Olsen 2006, 109). Une autre stratégie consiste à disposer à l'entrée de l'édifice un « Ministry of Welcome », censé accueillir cordialement les touristes, leur donner (oralement ou par écrit) des informations de base sur l'environnement où ils entrent et éventuellement les inviter, eux aussi, à la prière ou à la méditation²⁰ (Askew 1997, 13; et Coleman et Elsner 1994, 78, cités dans Olsen 2006, 110; voir aussi Prabhu 1993, 66). D'autres stratégies faciliteront la préservation du caractère sacré ou solennel du lieu, « including [...] a well-maintained physical structure; authentic ceremonies; an atmosphere of silence and recollection which facilitates worship; and the exclusion of merchants whose main aim is to turn a profit » (Prabhu 1993, 66, cité dans Olsen 2006, 110).

À l'abbaye de Westminster, à Londres, où les visiteurs se comptaient à 1 547 000 en 2017 (Statista 2018), un plan d'action appelé « Restoring the Calm » a été mis en œuvre afin de réduire les nuisances sonores dues au tourisme. Les visiteurs doivent s'acquitter d'un droit d'entrée, sont strictement guidés de manière à profiter de leur visite sans porter atteinte au calme des lieux et sont invités au silence complet une fois toutes les heures. L'édifice, enfin, est fermé aux touristes les dimanches et jours de fête (Lockwood 1999; Shackley 2001b, 8-9; Westminster Abbey 2018). Le plan semble avoir fonctionné, et les droits d'entrée ont permis d'aménager un espace réservé à la prière (Shackley 2001b, 9).

III. Un patrimoine disputé : qui pour gérer le patrimoine religieux ?

Après avoir exploré la question de la gestion du *tourisme* sur les sites patrimoniaux à caractère religieux, portons notre attention sur celle de la responsabilité de la gestion de ces *sites* en eux-mêmes. Ce tourisme pouvant potentiellement générer une quantité substantielle de revenus, il se trouve dès lors particulièrement intéressant pour une série d'acteurs non-religieux, notamment politiques : c'est ce dont nous parlerons en premier (1). Nous nous intéresserons ensuite aux cas où des pouvoirs religieux gèrent seuls leur patrimoine (2), avant de parler de deux cas dans lesquels plusieurs groupes religieux participent aux débats (3). Nous explorerons

²⁰ « In so doing », ajoute Askew, « tourists may become pilgrims » (1997, 13, cité dans Olsen 2006, 110).

ensuite la situation dans laquelle le patrimoine est géré de manière conjointe à différents acteurs (4).

1. Le patrimoine religieux, une alléchante ressource

Les éléments les plus renommés du patrimoine religieux (patrimoine architectural, mais aussi artéfacts, rituels, festivals et paysages) attirent souvent un nombre croissant de touristes, et avec eux, des bénéfices parfois substantiels (Timothy et Boyd 2002, cité dans Olsen 2006, 104; voir aussi Nolan et Nolan 1992; Shackley 2003). Ces derniers attirent de plus en plus l'attention des gouvernements et des promoteurs du tourisme, qui y voient « a resource that can be transformed and commodified for tourist consumption, which in turn encourages the growth of leisure and other activities » (Olsen 2006, 104 – je souligne). Le mot *consumption* est à prendre au sens propre : il s'agit en effet d'une réelle *consommation* à laquelle sont de plus en plus invités les visiteurs du patrimoine religieux, que celle-ci se fasse à travers l'achat de droits d'entrée²¹, de souvenirs ou de services sur le(s) site(s) visité(s), ou bien plus généralement à travers l'ensemble des démarches liées au déplacement (moyens de transport, logements, restaurants, magasins divers, etc.). De la même manière, il n'est pas rare que certaines organisations gouvernementales fassent un usage commercial de récits et d'événements religieux (Olsen 2006, 112).

Cette commercialisation du « tourisme religieux » est à la fois la cause et le résultat d'un processus de « muséalisation » du patrimoine religieux (Post et Pieper 1998; cités dans Olsen 2006, 113-14), ce dernier étant vu tant par les « touristes » que par une partie des « pèlerins » comme une source potentielle d'expériences éducationnelles ou culturelles (Winter et Gasson 1996, cités dans Olsen 2006, 113-14).

En effet, les sites du patrimoine ayant traversé l'histoire en accumulant au passage des traces matérielles de différentes époques (Shackley 2002, 346), ils constituent dès lors des « symboles d'une époque révolue » (Daskalakis 1984, cité dans Olsen 2006, 114, ma trad.), qu'il convient « de contempler mais pas de changer » (« *to be gazed upon but not changed* »), sous peine de provoquer des dissonances (Shackley 2002, 350). L'approche adoptée sur ce patrimoine s'apparente dès lors à celle que l'on aurait dans un musée, hors du temps et du monde

²¹ La mise en place d'un système de droits d'entrée fait souvent l'objet de débats complexes au sein des équipes de gestion d'un site patrimonial. En effet, s'il semble absurde de faire payer les croyants simplement désireux de prier dans l'édifice, l'instauration d'un accès gratuit « pour croyants » rencontre immédiatement la difficulté relative à la différenciation des « croyants » et des « touristes » (Shackley 2001a; Willis 1994).

contemporain – ce qui est impossible, rappelle Olsen, « because the sites will have been changed since their construction » (2006, 113-14).

Il est intéressant que cet effet de « muséalisation » et de préservation de l' « authenticité » des lieux s'accompagne souvent d'un processus que l'on pourrait qualifier d'*inverse* et consistant, comme nous l'avons vu, à une commercialisation croissante de l'accès au patrimoine comme aux ressources et artefacts qui y sont liés. Les deux processus – préservation et commercialisation – se produisent côte à côte mais de manière bien délimitée spatialement (Bremer 2001) : une boutique bien délimitée discrètement installée au fond d'un lieu de culte, une série de magasins de souvenirs autour de celui-ci, etc.

Le commerce du souvenir a pris au cours des années une ampleur considérable. Le kitsch et les produits dérivés ont pris d'assaut les boutiques environnant les sites du patrimoine religieux, parfois au point de modifier, voire de réinventer la signification d'objets traditionnels (Olsen 2003, 100). Si la majeure partie de ce commerce n'est généralement pas voulu par les gestionnaires des sites patrimoniaux mais constitue plutôt le résultat de l'opportunité commerciale que ceux-ci constituent, il arrive cependant que des acteurs religieux en viennent à « favoriser le style à la substance » et « le profit à l'authenticité » (respectivement McIntosh et Prentice 1999; et Alsayyad 2000; tous deux cités dans Olsen 2003, 100) de sorte que l' « authenticité » des sites s'en trouve comme « mise en scène » (Olsen 2003, 100). Il arrive en effet que se développe une « économie rituelle d'échange », « which is associated with the practice of charitable donations to both the poor and to the managers of sacred sites on behalf of a saint or divinity in exchange for some sort of divine compensation, whether it be for health, vow fulfillment, or other earthly or heavenly request » (Koskansky 2002, cité dans Olsen 2003, 101).

Nous avons vu plus haut (section 1 de ce chapitre) comment les pouvoirs de gestion du patrimoine religieux sont parfois difficiles à attribuer, entre les groupes religieux qui les occupent traditionnellement et les pouvoirs politiques. Comme on a pu le lire aux pages précédentes, les revenus occasionnés par le tourisme constituent l'un des enjeux majeurs de ce débat. Nous allons à présent nous intéresser à deux cas de figure possibles : celui d'une gestion

assurée uniquement par des pouvoirs religieux (2), et celui d'une gestion partagée entre pouvoirs politiques et pouvoirs religieux (3)²².

2. Quand le religieux prend la main

Il arrive, lorsque le modèle de relations entre religions et État en vigueur le permet, que les groupes religieux traditionnellement liés à un site en assurent seuls la gestion et s'en approprient²³ les bénéfices éventuels. Comme nous l'avons vu précédemment, certains acteurs (tels que les gestionnaires de l'abbaye de Westminster à Londres) développent de vrais plans de gestion de leurs lieux (Olsen 2006, 105). Si le contexte le leur permet, les acteurs religieux de la gestion du patrimoine participent peuvent avoir une action concrète sur les « visitor pressures, flows and experiences, site marketing and interpretation », organisée en fonction d'objectifs spécifiques collectivement déterminés visant généralement principalement à la préservation du « sens » de l'endroit (Shackley 2001b, et 2002, cité dans Olsen 2006, 106).

Une gestion du patrimoine strictement réservée aux acteurs religieux qui l'occupent est bien entendu appréciée par les institutions religieuses, libres dès lors d'agir comme bon leur semble. Si la possibilité d'un tel monopole se présente, il est compréhensible que ces acteurs religieux s'en fassent leurs choux gras. En Espagne, notamment, au début de ce siècle, les diocèses catholiques ont profité d'une vieille loi datant de l'époque franquiste pour devenir pleinement et légitimement propriétaires d'une série d'édifices religieux jusqu'alors légalement considérés comme publics. Cela provoqua de nombreux débats au sein de la société espagnole, desquels il sera question dans le deuxième chapitre de cette thèse.

Plus généralement, dans le cas de l'Église catholique, plusieurs documents ont été publiés afin de présenter comment la gestion du patrimoine peut se faire l'expression de la théologie catholique (Olsen 2006, 111). Plusieurs théologiens catholiques se sont ainsi efforcés d'expliquer la relation entre tourisme et religion, plus que dans les autres religions, dénominations, religiosités ou spiritualités (Vukonić 2006, 237).

²² Nous ne parlerons pas ici des sites patrimoniaux à caractère religieux gérés uniquement par des pouvoirs politiques, l'objectif étant de se concentrer principalement sur les acteurs religieux intervenant ou désirant intervenir dans la gestion d'un patrimoine donné.

²³ Le verbe « approprier » est ici à prendre au sens propre (c'est-à-dire du registre de la propriété), sans connotation négative.

3. Quand plusieurs religions s'invitent à la fête

Il n'est pas rare que plusieurs traditions religieuses revendiquent un même patrimoine – terme que nous entendons ici au sens large, c'est-à-dire recouvrant non seulement le patrimoine matériel, mais aussi les traditions (c'est-à-dire le patrimoine immatériel). Selon les cas, il s'agira (Olsen 2003, 101-2; voir aussi Timothy et Boyd 2002; Olsen 2000) :

- (1) Soit d'un patrimoine revendiqué par plusieurs groupes religieux ;
- (2) Soit d'un patrimoine religieux dont la *signification* et la *gestion* font l'objet de débats entre différents groupes partageant un héritage commun.

Ces deux cas peuvent tous deux mener à des conflits, selon le mécanisme des récits sociaux que nous avons étudié dans la section I.3.B.ii en page 12.

A. Premier cas : un patrimoine, plusieurs religions

L'exemple le plus célèbre du premier cas est certainement constitué par les lieux saints communs aux trois religions abrahamiques en Israël et plus particulièrement à Jérusalem (Olsen 2003, 101-2). Si la ville elle-même a souvent été conquise par différentes nations persuadées d'y avoir leur légitime place en raison de la présence de « leurs » lieux saints dans la ville, les conflits deviennent plus précis et complexes lorsque l'on s'intéresse à des sites particuliers. L'église du Saint-Sépulcre, qui abrite l'endroit où, selon la tradition, le Christ aurait été mis au tombeau, est ainsi l'objet des convoitises des chrétiens de diverses dénominations.

Le mont du Temple, toujours à Jérusalem, est à la fois le premier lieu saint du judaïsme, étant le site où s'élevait autrefois le temple de Jérusalem, et le troisième lieu saint des musulmans (après la Mecque et Médine), étant le site de la plus grande mosquée de Jérusalem. Il s'agit aussi d'un lieu commun aux deux religions, car, selon la tradition, c'est à cet endroit qu'Abraham aurait presque sacrifié son fils Isaac. Ces dissensions au sujet des lieux saints partagés constituent depuis plusieurs dizaines d'années un obstacle majeur à la coopération (Davison 1954, cité dans Olsen 2003, 101-2)²⁴.

²⁴ Voir aussi Olsen (2000, 2003) et Kong (2001).

B. Deuxième cas : un patrimoine, plusieurs significations

Le deuxième cas de dissensions patrimoniales concerne le patrimoine immatériel²⁵. Il arrive qu'une même tradition ou appellation soit revendiquée par plusieurs traditions religieuses, généralement au sein d'une même religion, ce qui tourne parfois au conflit (Adams 2005, citée dans Singh 2012, 134). L'exemple le plus frappant de ce phénomène est probablement la continuelle dispute, au sein du christianisme, visant à savoir quelle Église est la « vraie » Église du Christ, c'est-à-dire la plus proche de son enseignement. Si cette catégorie de revendications patrimoniales mérite d'être étudiée en détail, nous la laisserons ici de côté afin de nous concentrer sur la première catégorie.

4. Une gestion partagée ?

De nombreux auteurs et experts du patrimoine ont depuis longtemps appelé de leurs vœux une gestion commune du patrimoine impliquant tous les acteurs intéressés dans une dynamique constructive, coopérative et dynamique²⁶. Outre les responsables politiques et religieux, diverses associations de la société civile gagneraient, à les croire, à être incluses dans les négociations concernant les sites en question. Cette question, celle de l'*inclusive planning*, serait, selon Timothy et Boyd (2006, 10), l'un des enjeux les plus pressants des « sciences du patrimoine ». Selon eux, devraient être inclus à part entière, en plus des responsables gouvernementaux et religieux, les gestionnaires des sites, les propriétaires des terrains concernés, les résidents des lieux, les commerçants, les urbanistes, les organisateurs du tourisme local et régional, les agences régionales de développement économique, les associations officiellement reconnues, et même les touristes eux-mêmes (Olsen 2006, cité dans Simone-Charteris et Boyd 2010, 236; voir aussi Aas, Ladkin, et Fletcher 2005; Mattsson et Praesto 2005; Timothy 1999, ces derniers étant mentionnés dans Timothy et Boyd 2006, 10). Tous auraient « d'importants rôles à jouer dans le développement du tourisme patrimonial » et « chacun devrait être rendu capable de participer » (Timothy et Boyd 2006, 10, ma trad. ; Olsen 2006, 105; Stevens 1988, 44; et Shackley 2001a font la même suggestion).

²⁵ Le patrimoine culturel immatériel « comprend [...] les traditions ou les expressions vivantes héritées de nos ancêtres et transmises à nos descendants, comme les traditions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ou les connaissances et le savoir-faire nécessaires à l'artisanat traditionnel » (UNESCO 2004b).

²⁶ Citons notamment Aas et al. (2005), Augustin (2012), Dowling (1993), Getz (1986), Mattsson et Praesto (2005), Murphy (1985), Olsen (2006), Timothy (1998, 1999), Timothy et Boyd (2006), et Uriely et al. (2003).

En réponse à ces appels d'universitaires, des mesures sont prises par différentes associations et organisations, notamment la branche australienne de l'ICOMOS²⁷ qui, en 1999, rappela dans sa « Charte pour la conservation des lieux et des biens patrimoniaux de valeur culturelle » ce qui suit (ICOMOS 1999, art. 13)²⁸ :

La cohabitation de valeurs culturelles doit être reconnue, respectée et, particulièrement dans les cas où elles sont en conflit, encouragée. Dans certains cas, des conflits entre différentes valeurs culturelles peuvent influencer l'élaboration d'une politique et la prise de décision pour la gestion d'un lieu ou d'un bien patrimonial. Dans cet article, les valeurs culturelles comprennent ces croyances et convictions importantes pour certains groupes culturels, ce qui inclut notamment, mais non de manière exclusive, les aspects politiques, religieux, spirituels ou moraux. En ce sens, il s'agit de valeurs plus étendues que celles associées uniquement aux dimensions culturelles.

Lors de sa conférence « l'union des valeurs universelles et locales : la gestion d'un avenir durable pour le patrimoine mondial » tenue à Amsterdam en mai 2003, l'UNESCO prit des mesures en ce sens (UNESCO 2003, n° v) :

Tous les preneurs de participation éventuellement concernés par l'inscription d'un site sur la Liste du patrimoine mondial devraient être sensibilisés, consultés et impliqués dans l'interprétation et l'évaluation de ses valeurs, dans la préparation et la présentation de la Nomination, ainsi que du système de gestion.

Cette déclaration faisait suite à une réflexion menée au sein de l'UNESCO depuis la réunion d'experts *World Heritage Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting: Linking Culture and Nature* qui avait eu lieu à Amsterdam en 1998. Là, peut-on lire dans le rapport de la conférence de 2003, « davantage d'importance a été accordée à la relation intrinsèque entre la nature et la culture, les gens et les lieux, et la diversité culturelle » (UNESCO 2003, paragr. 2). Les populations et leurs valeurs devaient donc désormais non seulement être prises en considération à chaque étape de la gestion du patrimoine (UNESCO 2003, n° ii), mais aussi bénéficier de la reconnaissance officielle de ce patrimoine par l'UNESCO. Selon les termes de l'UNESCO, les bénéficiaires du tourisme de ces sites devaient

²⁷ L'ICOMOS, ou *Conseil international des monuments et des sites*, est « un réseau d'experts » qui « se consacre à la conservation et à la protection des monuments, des ensembles et des sites du patrimoine culturel » dans le monde entier (ICOMOS 2018).

²⁸ Voir aussi Singh (2012, 135).

ainsi revenir aux communautés locales sous forme d'investissement « dans l'immobilier, le logement et l'éducation » (UNESCO 2003, n° vi)²⁹.

Malheureusement, dans les faits, un tel idéal n'est que bien rarement atteint. C'est généralement la posture à adopter face au tourisme qui fait le plus débat ; la difficulté principale vient du fait que

various stakeholders have different interests in the way religious sites are conserved, managed and consumed by religious and secular tourists. Place custodians of religious heritage sites can be constrained by the views and beliefs of their religion. Specific views of tourism determine whether or not care takers of religious heritage sites will cooperate with outside stakeholders. For example, if the religious authorities who operate the site view tourism in a negative light, tourism may be prohibited or restricted (Simone-Charteris et Boyd 2010, 236, citant Olsen 2006, et Shackley 2001a).

La différence des méthodes employées par les pouvoirs politiques et religieux dans la gestion du patrimoine ne facilite par ailleurs en rien cette gestion (Shackley 2001a; Stevens 1988; Olsen 2006), les visions des uns et des autres et leurs prétentions à la définition de ce patrimoine venant régulièrement à différer, voire à s'opposer (Urry 1990; Young 1999; Simone-Charteris et Boyd 2010).

²⁹ Depuis, l'UNESCO a fait de nombreuses références à l'importance de l'implication d'un maximum d'acteurs dans la gestion du patrimoine (voir notamment UNESCO 2004a), ainsi qu'à l'importance de ce dernier pour les communautés locales (voir notamment Bokova 2017), ce sur quoi nous reviendrons dans la partie finale de cette thèse (p.100).

Des débats invisibles

Il a souvent été observé, dans le cadre des conflits concernant la gestion de sites du patrimoine, que les débats, même lorsqu'ils sont médiatisés, ne franchissent pas la porte des édifices en tant que tels. Pour le visiteur inattentif ou peu informé, ces conflits peuvent se trouver complètement invisibles : guides touristiques, gestionnaires de l'édifice, prospectus et présentations historiques gardent souvent le silence sur les questions plus délicates, susceptibles de déchaîner les passions des uns ou des autres. En pareil cas, explique Araujo, « la mémoire s'inscrit [...] dans un paysage physique et politique divisé par des conflits qui peuvent passer inaperçus des touristes et des visiteurs » (Araujo 2009, 109, citée dans Augustin 2012, 184-85).

IV. Le patrimoine, une question de droits humains

Jusqu'à présent, après avoir défini ce que nous entendons par l'expression « patrimoine religieux », nous avons expliqué en quoi ce patrimoine est important et la manière dont il constitue un élément central de la construction des récits identitaires et sociaux (I). Nous avons ensuite fait le tour de ce qui contribue à faire du patrimoine un carrefour entre les pouvoirs politiques et religieux, à savoir le tourisme et sa gestion (II) et des enjeux d'une gestion partagée du patrimoine, entre groupes politiques et groupes religieux (III). Il est à présent temps de conclure ce qui a constitué le fil rouge de notre réflexion : *le patrimoine et sa gestion sont intrinsèquement une question de droits humains*. Pour ce faire, nous procéderons en trois étapes : après un rappel de ce qui lie le patrimoine aux identités (1), une brève revue de la littérature expliquera en quoi ces identités sont elles-mêmes relatives aux droits humains (2). Nous énoncerons ensuite quelques implications de cette considération du patrimoine comme d'une question de droits humains (3).

1. Patrimoine religieux, religion, culture et identité

Dans la section I.3.B. de ce chapitre, nous avons expliqué en quoi le patrimoine constitue un important *catalyseur d'identité* en raison de sa situation au cœur des récits identitaires. Tout en étant une trace du passé, le patrimoine donne en effet au présent une partie de son sens d'une manière perçue comme stable mais ne l'étant pas véritablement (voir note 7 en page 12). Ce passé est en quelque sorte idéalisé, considéré comme ayant été à la fois plus simple et plus glorieux que le présent (Littler 2012, 93). La manière dont celui-ci est raconté, présenté et/ou conservé est susceptible de stimuler « thought and notions based on the individual's background » (Gruffudd, Herbert, et Piccini 1999; cités dans Poria, Butler, et Airey 2003, 239;

voir aussi Landzelius 2003, 208). Ces interprétations et relectures possibles étant infiniment nombreuses, toute mobilisation du passé dans les récits identitaires peut faire l'objet de *Heritage Dissonances*, voire de conflits (Robertson 2012, 156; voir aussi tous les auteurs mentionnés dans la note 10 en page 14). En présence de récits *dissonants*, ce sera celui de la majorité ou de l'ordre dominant qui aura le plus de facilité à s'imposer, souvent au détriment des autres (voir Hall (2005, 26), cité dans Littler (2012, 91) – voir aussi p.14).

L'un des principaux résultats de la conservation et de l'interprétation du patrimoine, conclut Howard (2003, 147; cité dans Groote et Haartsen 2012, 181-82), est donc

to provide identity [...]. There may be other purposes as well, such as legitimation, cultural capital and sheer monetary value, but the common purpose is to make some people feel better, more rooted and more secure.

Le patrimoine revêt ainsi une telle importance dans les identités³⁰ – qu'il *reflète* en même temps qu'il *renforce* (Tunbridge 2012, 300-301; Riley et Harvey 2005; Singh 2012) – que d'aucuns affirment qu'il est grand temps de prendre en considération les « sociopsychological needs » liés à ce dernier dans les décisions relatives à sa gestion (Michael 2002; cité dans Poria, Butler, et Airey 2003, 238; voir aussi Tunbridge 2012). C'est aussi l'opinion de l'UNESCO, comme nous en avons parlé dans la section III.4. de ce chapitre (p.28). Les groupes sociaux peuvent ainsi voir leur « sens de la communauté » renforcé par le sentiment de « propriété » qu'ils ressentent à l'égard de leur patrimoine (Logan 2012, 439) – particulièrement lorsque celui-ci revêt pour eux un sens religieux.

2. Identité et droits humains

Ainsi donc, le patrimoine religieux, symbole du passé en même temps que des croyances religieuses et sociales que lui attribuent les récits identitaires, et, à travers cela, élément de *culture*, constitue un élément à part entière des identités religieuses et sociales. De là, le lien avec les droits humains se dessine doucement.

Pourtant, ce que l'on appelle les « droits culturels » ne sont pas mentionnés dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (ONU 1948) et sont dès lors considérés comme une

³⁰ Il est intéressant de mentionner qu'à la terminologie de l'*identité*, plusieurs auteurs préfèrent celle de l'*appartenance*, qui reflète davantage l'attachement des sociétés à ce qui constitue cette identité – dans ce cas, donc, leur patrimoine (Probyn 1996; Fortier 2000; Buciek et Juul 2012).

« catégorie résiduelle » (Stavenhagen 1999; Symonides 1998; Eide 2001; tous trois cités dans Logan 2012, 445)³¹. Cela n'empêche cependant pas de plus en plus nombreux auteurs, mais aussi des organisations des Nations Unies elles-mêmes, de revendiquer l'importance et le caractère incontournable des droits des individus sur leur culture, à commencer par le *Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme* (OHCHR 2012).

Certains textes postérieurs à la Déclaration de 1948 sont peu à peu venus pallier ce manquement. La *Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale*, notamment, adoptée en 1966 par l'UNESCO, affirme ainsi que « toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées » et que « toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité » (UNESCO 1966, art. 1), étant le fruit de multiples rencontres culturelles (Kurin 2004, 70; cité dans Littler 2012, 99). Fidèle à son caractère idéaliste, l'UNESCO n'a pas peur de revendiquer ces droits comme étant universels (Logan 2002; Chen 2006; Jones 2001; tous trois cités dans Logan 2012, 443). Il s'agit donc, en quelque sorte, de « droits universels à la spécificité culturelle et temporelle », axés sur une ambivalence intéressante entre l'universel et le particulier (Logan 2012, 440). De nos jours, les droits culturels sont donc pleinement reconnus et défendus comme des droits humains à part entière (Chidester et Linenthal 1995; Collins-Kreiner et Gatrell 2006; Logan 2012).

3. Implications

Le patrimoine, et plus particulièrement le patrimoine religieux, est donc une question de droits humains. *Now what?* Quelles conclusions peut-on en tirer quant à la gestion de ce patrimoine et à sa valorisation en tant que telle ?

- La première conclusion que l'on peut tirer est que l'« **amnésie sociale** », lorsqu'elle est recherchée, peut constituer une atteinte aux droits des héritiers de ceux dont le souvenir est amenuisé ou effacé.
- La deuxième conclusion est que les **destructions de patrimoine religieux** constituent inévitablement des atteintes aux droits humains, car elles violent le droit de chacun à

³¹ Cette « mise de côté » des droits culturels passe souvent inaperçue. Il est ainsi surprenant de voir qu'ils sont pratiquement absents du recueil de 800 pages de Robertson et Roth sur les *Crimes against Humanity* (2007; mentionné dans Logan 2012, 443).

pratiquer sa propre religion de manière libre (Francioni et Lenzerini 2009; cités dans Singh 2012, 136; voir aussi ONU 1948, art. 18)³².

Il paraît dès lors essentiel de prendre en considération les droits des parties concernées dans les modes de gestion du patrimoine (Carnegie Council 2004; Logan 2007, cités dans 2012, 439). Logan (2012, 448) relève cependant une série de questions pouvant susceptibles d'émerger dans une telle démarche :

- Les droits doivent-ils être considérés de manière individuelle, ou collective ? Un groupe peut-il vraiment avoir des droits en tant que groupe ?
- Que faire lorsque les droits culturels se trouvent en situation d'incompatibilité avec certains éléments des cultures protégées par ces mêmes droits ?
- Une culture a-t-elle le « droit » d'éliminer certaines traditions délibérément ? Toutes les cultures et tous les éléments culturels se valent-ils ? Comment décider³³ ?
- Est-il juste de condamner certaines formes de récits identitaires construits autour d'un patrimoine donné en raison de leur idéologie politique ?

Si chacune de ces questions mérite d'être considérée et débattue, ce n'est cependant pas le rôle de cette thèse d'en discuter. L'essentiel est de comprendre que le patrimoine religieux *est* une question de droits humains et que cette considération a des influences directes sur la manière dont ce patrimoine est considéré et géré.

³² La destruction du patrimoine religieux s'apparente en cela à une forme d'« iconoclasme » (Bevan 2007), d'« ethnocide » (A. D. Smith 1991) ou encore de « destruction de l'identité culturelle » (UNESCO 2004a).

³³ Voir Anaya (2004, 133). Renvoi par Logan (2012, 448).

Chapitre 2 – Un patrimoine contesté :

La mosquée-cathédrale de Cordoue

Maintenant que nous avons fait le point sur l'état des discussions universitaires relatives à notre sujet, attachons-nous à l'analyse de la situation d'un édifice religieux occidental dans la gestion duquel plusieurs acteurs politiques et religieux revendiquent leur droit au chapitre : la mosquée-cathédrale de Cordoue. À travers cette investigation, nous chercherons à cibler de bonnes pratiques en vue d'émettre des recommandations pour une meilleure prise en compte des droits humains dans le cadre de la gestion du patrimoine religieux.

I. Un cas d'étude fascinant

Le cas d'étude principal sur lequel nous porterons notre attention est un édifice et un lieu de culte. Sa pertinence dans le cadre de cette recherche réside dans le conflit dont ce lieu fait l'objet : depuis 2006, des tensions depuis longtemps latentes ont émergé entre les communautés chrétienne et musulmane de la ville de Cordoue, en Espagne, au sujet de la gestion d'une ancienne mosquée récupérée pour le culte catholique lors de la Reconquista, c'est-à-dire la reconquête par les rois catholiques espagnols des territoires occupés par les Musulmans pendant plusieurs siècles. Cette reconquête, commencée vers le VIII^{ème} siècle et terminée en 1492, s'est manifestée par l'expulsion ou la conversion de la majorité des juifs et des musulmans d'Espagne et par la transformation de plusieurs de leurs plus beaux lieux de culte en églises et en cathédrales. À cette époque, donc, la grande mosquée de Cordoue devint une cathédrale catholique. Traumatisme pour les musulmans solidement établis en Espagne, la Reconquista laissa dans l'imagination populaire espagnole un souvenir douloureux – celui de leur expulsion d'une sorte de « terre promise » (Talbayev 2018).

II. Mosquée, cathédrale, mosquée-cathédrale ?

Depuis 2006, la question de la propriété de la mosquée-cathédrale de Cordoue provoque des tensions entre différentes communautés religieuses et politiques de la ville de Cordoue et de l'Espagne. En effet, lors de la reprise de Cordoue aux musulmans en 1236 (soit bien avant la fin de la Reconquista, survenue en 1492), la mosquée principale de la ville fut transformée en cathédrale par le roi Ferdinand III de Castille, ce qu'elle est restée depuis lors, progressivement reconnue par plusieurs organismes de protection du patrimoine comme exceptionnelle en raison

de sa nature et de son histoire multiculturelle (État espagnol et UNESCO). Or, en 2006, profitant d'un cadre juridique favorable, l'Église catholique a discrètement fait officiellement inscrire à son nom la mosquée-cathédrale de Cordoue, non pas sous le nom de « mosquée-cathédrale », mais plutôt en la qualifiant de « cathédrale » (Godoy 2017). Lorsque cela se sut, la démarche provoqua l'ire d'une partie de la population de Cordoue et de l'Espagne : selon eux, non seulement un tel édifice ne devrait pouvoir être la propriété d'une institution religieuse dans un pays laïque comme l'Espagne, mais cela reviendrait en plus à tenter d'effacer le passé musulman de l'édifice, et par extension de la ville et de l'Espagne (Lozano 2014).

Depuis lors, aux côtés de la guerre juridique visant pour certains à rétablir la situation d'avant 2006, se joue une tout aussi redoutable « querelle lexicale » au sujet du nom commun de l'édifice. Ainsi, l'édifice communément appelé « Mezquita » (mosquée) par les habitants de Cordoue (Peschard 2015) est généralement qualifié de « Sainte Église Cathédrale » par les partisans de la propriété catholique (Mediterraneo Digital 2017, ma trad.), qui tinrent longtemps à effacer le mot « mosquée » de tous les prospectus relatifs à l'édifice, ce qui provoqua l'ire du camp adverse³⁴. Entre ces deux positions antagonistes, la plupart des acteurs préfèrent parler de « mosquée-cathédrale », par respect envers les deux sensibilités religieuses ayant fortement influencé l'architecture et l'histoire du bâtiment. Pour les partisans de cette dernière proposition, celle-ci

cherche à refléter ce qu'ils considèrent comme un paradigme universel d'harmonie entre les cultures, tel qu'il pourrait être interprété à partir de l'architecture exubérante qui rassemble divers éléments culturels, comme peu de bâtiments peuvent exposer dans le monde actuel (Lozano 2014).

Au-delà de ces tendances générales, il convient néanmoins de préciser que cette qualification différenciée de l'édifice relève aussi de la portée précise de ce que l'on désigne. Ainsi, lorsque l'UNESCO parle de « Grande Mosquée de Cordoue », c'est bien de la mosquée qu'il s'agit, à l'exclusion des modifications architecturales chrétiennes. De la même manière, par « cathédrale », le diocèse fait référence à la fonction du bâtiment. L'expression « mosquée-cathédrale » réfère davantage à son architecture et son histoire³⁵. Le diocèse lui-même parle de « mosquée-cathédrale », d'« ensemble monumental » (*conjunto monumental*) ou encore de

³⁴ En 2017, la décision du diocèse de Cordoue de rétablir l'expression « mosquée-cathédrale » (au lieu de « cathédrale » sur ses prospectus fut accueillie très favorablement par le « camp adverse » (Cantador 2017).

³⁵ Cette expression étant la plus « neutre », c'est elle qui sera utilisée dans le cadre de cette recherche.

« cathédrale, ancienne mosquée » lorsqu'il est question de l'édifice lui-même, considéré indépendamment de ses fonctions. Bien entendu, de telles « justifications » des qualificatifs utilisés n'effacent pas du tout les reproches échangés entre les parties du débat au sujet de leurs manières réciproques de désigner l'édifice (Caravaca 2014).

Afin d'éviter les tensions, certains contournements sémantiques sont parfois opérés – particulièrement par le diocèse. Le site internet de ce dernier s'intitule ainsi « Chapitre de la Cathédrale » (*Cabildo Catedral*), de même que les réseaux sociaux liés. Là, comme sur les brochures et les billets d'entrée (Peschard 2015), il est généralement fait mention de la « Cathédrale », dont la première lettre est systématiquement mise en majuscule – ce qui n'est cependant pas aussi régulièrement le cas de la première lettre du mot « mosquée » lorsque l'expression « mosquée-cathédrale » est utilisée en anglais (*Cabildo Catedral de Córdoba* 2018) – probablement une manière de minimiser l'importance historique de la présence musulmane dans l'édifice.

III. La mosquée-cathédrale, d'hier à aujourd'hui

La mosquée-cathédrale que l'on peut voir de nos jours à Cordoue relève d'une histoire longue et compliquée, faite de conquêtes et de transformations dont une compréhension est nécessaire afin de comprendre les dynamiques de revendication à l'œuvre de nos jours.

Le site occupé aujourd'hui par la mosquée-cathédrale aurait été l'emplacement d'un **temple romain** attribué au dieu Janus (Dussaud 1906, 219). En 572, Cordoue est conquise par le peuple wisigoth, qui détruit le temple et construit au même emplacement en 584 une **basilique chrétienne** dédiée à saint Vincent de Saragosse, un chrétien martyrisé à Valence vers l'an 305. Des restes de la basilique auraient été découverts lors de fouilles sous la mosquée-cathédrale, dont certains matériaux étaient originaires de la basilique initiale. Situé au cœur de Cordoue, la basilique aurait rapidement pris de l'importance et un monastère aurait été construit à ses côtés. L'hypothèse de cette basilique, ainsi que celle du temple romain l'ayant précédée, sont cependant contestées.

Lors de la conquête arabe, en 714, les musulmans et les chrétiens se mettent d'accord sur un mode de partage de la basilique entre les deux cultes, alors que les autres églises de la ville sont détruites (Dodds 2013, 11). Cet accord, conclu dans le contexte de la capitulation wisigothe, était valable tant que toutes les taxes dues par les chrétiens étaient respectées. Les difficultés

relatives à ce « voisinage » étaient nombreuses, de sorte qu'en 748, la partie chrétienne de l'édifice fut utilisée pour le jugement et la mise à mort de responsables politiques yéménites.

Vers 780, Abd al-Rahman I^{er} (731-788), émir de Cordoue à partir de l'an 756³⁶, décide de démolir la basilique wisigothe afin d'y construire une **mosquée**. En échange, il permet aux chrétiens de construire à nouveau des églises dans le reste de la ville (Dodds 2013, 12). La mosquée qu'il fit bâtir, qui utilisa à son tour des matériaux issus de la basilique (Charton 1841, 9:124), ne fut pas construite sur le même axe que la basilique mais ne fut pas non plus orientée vers l'est.

Par la suite, la mosquée fut agrandie à plusieurs reprises par les califes successifs : Hicham I^{er} (757-796, fils d'Abd al-Rahman I^{er}), Abd al-Rahman II (792-852, petit-fils d'Hicham I^{er}), puis Abd al-Rahman III (891-961, descendant d'Abd al-Rahman II), Al-Hakam II (915-976, fils d'Abd al-Rahman III) et Almanzor (938-1002, homme d'État sous Al-Hakam II puis calife « faisant fonction »), ce dernier étant le dernier à avoir significativement agrandi l'édifice jusqu'à en faire, à l'époque, la deuxième mosquée du monde en termes de superficie, après celle de la Mecque³⁷. Plus de 20 000 personnes pouvaient entrer en même temps dans ce vaste quadrilatère de 2,3 hectares.

En 1236, Cordoue est reprise aux musulmans par le roi Ferdinand III de Castille. La mosquée redevient alors brièvement une église avant que le roi ne donne l'ordre, en 1238, qu'il en soit fait une cathédrale. Plusieurs transformations architecturales firent de l'édifice un étonnant mélange d'architecture musulmane et d'éléments chrétiens : plusieurs chapelles y furent bâties dès le XIII^{ème} siècle, puis, au XVI^{ème} siècle, une grande partie du centre de l'ancienne mosquée fut détruite afin d'y incruster une cathédrale de styles gothique, Renaissance et baroque. Charles Quint, qui visita la ville peu après les transformations, en regretta vivement l'occurrence, et aurait dit au Chapitre de la cathédrale que celui-ci avait « détruit ce que l'on ne voyait nulle part pour construire ce que l'on voit partout » et que s'il avait su, il n'aurait jamais autorisé les transformations (Manuel 2016).

Depuis la reconquête catholique, le culte musulman est interdit au sein de l'édifice. La religion catholique y a été vécue et célébrée depuis ce temps sans réelle interruption. Le caractère exceptionnel de la mosquée-cathédrale a été reconnu en 1882 lors de son ajout à la liste

³⁶ Abd al-Rahman était un descendant des califes omeyyades de Damas ayant dû fuir la ville en 750 lorsque sa famille avait été renversée par la révolution abbasside.

³⁷ Elle le resta jusqu'au XV^{ème} siècle (Peschard 2015).

espagnole des « biens d'intérêt culturel » puis en 1984, où elle fut classée au patrimoine mondial de l'UNESCO. En 2014, cette dernière éleva son statut à celui de « bien de valeur universelle exceptionnelle » en reconnaissant que « L'utilisation religieuse continue de l'édifice explique en grande partie sa préservation » (UNESCO 2014; La Vanguardia 2014).

IV. Revendications contemporaines

La pratique catholique au sein de la mosquée-cathédrale de Cordoue s'est longtemps perpétuée sans contestation majeure. Pourtant, les choses ont commencé à changer dès la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, jusqu'à atteindre une situation de forte contestation cristallisée autour de certains symboles tels que la mosquée-cathédrale. C'est à ces contestations que nous allons à présent nous intéresser. Nous commencerons cependant par replacer celles-ci dans leur contexte plus large, en passant rapidement en revue l'évolution des relations entre religions et État en Espagne au cours des derniers siècles (1). Nous analyserons ensuite le cas de la mosquée-cathédrale en plusieurs étapes : une démarche juridique contestée (2) a mobilisé une série d'acteurs (3) qui, au moyen d'une série d'arguments et de tactiques (4), se battent pour faire valoir leur vision des choses (5). Nous terminerons par proposer quelques pistes d'analyse de la situation (6).

1. Un contexte de sécularisation

Pendant des siècles – principalement depuis l'unification de l'Espagne lors de la Reconquista, terminée en 1492 –, les politiques de l'État en ce qui concerne les religions ont été menées selon une approche *top-down*, l'État central imposant ses règles à tous. Si des changements ont commencé à voir le jour à partir de la fin de l'époque franquiste (1975)³⁸, c'est surtout depuis les années 1990 que ces politiques se rapprochent d'une perspective *bottom-up* favorisant l'inter-confessionnalisme et le multiculturalisme (Griera 2008). Délaissant progressivement de longs efforts d'aménagement de sa relation avec l'Église catholique, l'État espagnol accorde une attention croissante au respect des minorités religieuses – principalement juive, musulmane et protestante (Griera 2008). Cette transformation radicale des politiques reflète une évolution des opinions en faveur d'une redéfinition identitaire et d'une meilleure intégration, notamment sous les effets du concile Vatican II (Seglers 2004), de l'immigration et de la croissance

³⁸ Franco (1892-1975) avait réaffirmé en 1967 le catholicisme comme religion d'État, tout en tolérant les manifestations publiques des minorités religieuses (Griera 2008).

conséquente de la diversité ethnique et religieuse (Griera 2008). Le changement ne se fait pas sans difficultés et dépeint une situation « complexe, contradictoire » et conflictuelle (Griera 2008; Bader 2007, 881; Beckford 1999, 9), les différents acteurs publics impliqués n'étant que rarement d'accord sur la marche à suivre (Griera 2008, qui cite Goldstein 1994)³⁹.

Lors des négociations en vue de l'élaboration de la Constitution espagnole, la place de l'Église catholique dans la démocratie espagnole avait été largement débattue. La situation finale, définie par l'article 16.3 de la Constitution de 1978 et encore d'application de nos jours, fit de l'Espagne un « État non-confessionnel, [...] mais attribuant un "statut spécial" à l'Église catholique » (Griera 2008, ma trad. voir aussi *Constitución Española* 1978, art. 16.3). Un accord de concordat a par ailleurs été conclu en 1976 entre le Vatican et l'Espagne, garantissant notamment le statut légal de l'Église catholique en Espagne (Anderson 2003, cité dans Griera 2008; voir aussi *Conventiones Inter Apostolicam Sedem et Nationem Hispanam* 1976). La justification proposée par l'État espagnol de ce statut spécial se fonde dans la considération qu'en tant que « partie de notre patrimoine historique, [l'Église catholique] a le droit d'être traitée comme une institution spéciale » (Griera 2008 – je souligne).

La gauche politique espagnole joue depuis plusieurs décennies un important rôle dans le processus de sécularisation du pays : arrivée au pouvoir en 1982, avide d'une laïcisation des institutions espagnoles et d'un élargissement du consensus démocratique (Rozenberg 1996), ses efforts ont mené en 1992 – cinq siècles après l'expulsion des juifs et des musulmans d'Espagne – à la signature de premiers accords légaux entre l'État et les communautés juive, musulmane et protestante (Griera 2008; Proeschel 2005).

Même si des améliorations substantielles du dialogue se sont produites au cours des dernières décennies, des reproches sont encore adressées à l'État espagnol sur la manière dont il organise ce même dialogue. Ce dernier, en effet, continuerait selon certains auteurs à rechercher au sein des différentes minorités religieuses une structure hiérarchique semblable à celle de l'Église catholique, ce qui offrirait un interlocuteur clair ainsi que l'assurance que les accords pris lors de ces négociations seront ensuite respectés et appliqués par le reste de cette hiérarchie – qui, pour beaucoup de minorités religieuses, n'existe tout simplement pas (Motilla 2003; Moreras 2002; Griera 2008). De la même manière, l'État chercherait à se servir de son type de relation avec l'Église catholique comme d'un modèle auquel devraient se conformer les autres religions,

³⁹ En réalité, Griera (2008) cite une œuvre de Goldstein datant de 1993, dont la référence n'apparaît pas dans sa bibliographie. J'ai donc remplacé cette-ci par une autre, publiée en 1994, où Goldstein parle de la même chose.

plutôt que redéfinir un nouveau modèle de relations entre religions et État (Griera 2008). Par ailleurs, certains accords conclus entre une ou plusieurs minorités religieuses ne sont pas appliqués faute de moyens pour les mettre en œuvre (Moreras 2002; Griera 2008; Motilla 2003; Jordán Villacampa 2004). Enfin, seules sont habilitées à conclure des « accords de coopération » avec l'État les religions répondant aux conditions – peu mesurables – d'ancrage culturel, de présence dans l'entièreté du pays et d'avoir « un nombre significatif de fidèles » (voir Contreras Mazario 1987, cité dans Griera 2008).

2. À la source du conflit : l'immatriculation de la mosquée-cathédrale

Tout a commencé le **2 mars 2006**, lorsque le Chapitre de la cathédrale de Cordoue⁴⁰ a officiellement immatriculé à son nom – c'est-à-dire enregistré pour la première fois – la mosquée-cathédrale au sein du *Registre de la propriété* de Cordoue (Manuel 2016).

Cette procédure juridique, qui ne coûta au diocèse que 30€ de frais administratifs, fut réalisée selon les termes de l'article 206 de la *Loi hypothécaire* espagnole. Cet article, initialement publié en 1946 et réformé en 1997⁴¹, stipulait en effet à cette époque que « l'État, la Province, la municipalité et les corporations de droit public ou les services organisés faisant partie des structures politiques de celles-ci ou de celles de l'Église catholique » pouvaient « inscrire les biens immobiliers qui leur appartiennent et pour lesquelles elles ne disposent pas de titre de propriété » sur simple présentation d'une certification issue « du fonctionnaire en charge de l'administration » précisant notamment le nom et le mode d'acquisition du bien (*Ley Hipotecaria* 1996, ma trad. – je souligne)⁴². Dans ce cadre, un évêque a donc le droit d'agir comme un fonctionnaire de l'État, et ce en toute légitimité (El Plural 2013).

Étant donné qu'aucun acte de propriété de la mosquée-cathédrale n'existait, il a suffi à l'évêque de Cordoue de rédiger lui-même un document affirmant que la mosquée-cathédrale avait toujours appartenu à l'Église (Reina 2014, ma trad. – voir annexe I), dans laquelle on lit ce qui suit :

Ancienne basilique visigothe Saint-Vincent et mosquée. Reconquise par Fernand III le Saint, [qui] ordonna [...] qu'elle soit dédicacée à sainte Marie mère de Dieu, [ce qu']

⁴⁰ Une cathédrale étant par définition le chef-lieu d'un diocèse, et par souci de simplicité, nous nous référerons aux autorités ecclésiastiques locales par l'expression « diocèse » plutôt que celle de « Chapitre de la cathédrale », même si c'est au nom de cette dernière que sont opérées les démarches juridiques relatives à la mosquée-cathédrale de Cordoue dont il est ici question.

⁴¹ Les versions successives de la Loi hypothécaire se trouvent en annexe II.

⁴² Voir aussi Granada (2014).

elle fut le même jour. [...] La cérémonie consistant à tracer dans la cendre du sol une croix diagonale ainsi que des lettres des alphabets grec et latin était l'expression liturgique et canonique de la prise de possession [des lieux] par l'Église. [...] Le diocèse de Cordoue [...] est pleinement propriétaire [de la cathédrale], tranquillement et paisiblement, sans interruption ni conteste, depuis des temps immémoriaux, [et ce] sans en avoir un titre de propriété écrit.

Suite à cette déclaration, la démarche d'immatriculation de la mosquée-cathédrale a pu se réaliser selon les termes fixés par la loi hypothécaire, invoquée dans la même déclaration. Il est important de noter que l'immatriculation n'a aucune influence sur la propriété du bien enregistré, mais sa réalisation demande une preuve de possession du bien (Manuel 2016) – ce que fait l'évêque en invoquant la consécration de la cathédrale (en 1236) comme mode d'acquisition de celle-ci. Avant le 2 mars 2006, personne n'avait immatriculé la cathédrale et la propriété de celle-ci n'était donc pas juridiquement définie ; par cette démarche, elle est cependant officiellement considérée comme appartenant juridiquement (et plus seulement de fait) au diocèse de Cordoue. Inscrit aux registres communaux, l'édifice prend dès lors le nom de « *Santa Iglesia Catedral de Cordoba* » (sainte église cathédrale de Cordoue), en omettant son qualificatif habituel de « mosquée » (Reina 2014).

Le diocèse de Cordoue n'ayant fait aucune publicité de la procédure d'immatriculation de la mosquée-cathédrale, cette dernière est longtemps passée inaperçue, même après le 2 mars 2006. Peu à peu, dès 2009 (Camacho 2015) mais surtout à partir de 2014, une véritable levée de boucliers s'est opérée en réaction à cette démarche juridique, qui serait, selon ses détracteurs, à la fois immorale et inconstitutionnelle, sur base de critères sur lesquels nous reviendrons (Cantador 2017). Cependant, au début de la contestation, il était déjà trop tard : la *Loi* prévoit en effet un délai de deux ans à partir de l'immatriculation (*Ley Hipotecaria* 1946, art. 207), au-delà desquels celle-ci devient définitive et protégée juridiquement (*Ley Hipotecaria* 1946, art. 34). Depuis, la situation est encore plus compliquée, comme nous le verrons plus loin.

Le Parlement régional (la Junte d'Andalousie) se prononça néanmoins rapidement en faveur d'une titularité publique de l'édifice (Godoy 2017), de même que les principaux partis de gauche. Une plateforme constituée de membres issus de divers milieux de la société civile a alors été créée avec l'objectif de trouver une solution juridique qui permettrait de retrouver la situation antérieure à 2006 – ce qui est désormais possible mais très difficile, selon Antonio Manuel Rodríguez, professeur de droit civil à l'université de Cordoue (Caravaca 2014) et membre de la plateforme.

Cette dernière, appelée « *Mezquita-Catedral de Cordoba, Patrimonio de Tod@s*⁴³ » (« mosquée-cathédrale – patrimoine commun »), a appelé en mai 2014 les différents groupes parlementaires à reconnaître la mosquée-cathédrale comme un bien « complètement public et pas une propriété de l'Église catholique, que celle-ci continue à en assurer ou non la gestion » (Granado 2014).

Une question de *timing*

Pourquoi l'immatriculation a-t-elle été réalisée en 2006, et pas au cours des nombreux siècles qui l'ont précédée ? Outre le cadre juridique favorable que nous venons de détailler, le président du Chapitre de la cathédrale de Cordoue a donné en 2014 son point de vue sur la question. La fin de la dictature de Franco et l'avènement de la Constitution espagnole de 1978 établit pour la première fois une séparation entre l'Église et l'État, permettant le pluralisme religieux et l'acquisition de biens par d'autres religions. Il était donc devenu « logique » que l'Église catholique fasse de même, étant donné que jusqu'alors, il ne lui avait jamais été nécessaire de le faire (Lozano 2014).

3. Principaux acteurs impliqués

Si la plateforme dont nous venons de parler occupe une place conséquente sur l'échiquier vers laquelle tous les regards se tournent, elle n'est cependant bien entendu pas seule à se battre. Depuis l'émergence du conflit, différentes associations, institutions et partis politiques se sont positionnés contre ou en faveur de l'immatriculation.

Afin de simplifier le traitement des données subséquent, les différents acteurs seront classés dans des catégories ; précisons que celles-ci ne signifient aucunement que les parties qui y sont rassemblées ont une entente quelconque, ni même que leurs opinions sont égales sur tous les points. Cela arrive, mais ce n'est pas systématique. La réalité s'apparente plutôt à une forme de plan multidimensionnel complexe, que l'on ne peut que découper à des fins analytiques.

⁴³ Le mot « tod@s » est écrit avec une arobase afin d'en extraire la dimension genrée : « tod@s » remplace « todos y todas », c'est-à-dire « tous et toutes ».

A. Les partisans de la propriété catholique

Le **diocèse de Cordoue**, présidé par Mgr Demetrio Fernandez, a immatriculé à son nom la mosquée-cathédrale, qui constitue son propre cœur. Inflexible, le diocèse refuse aux musulmans le droit de prier dans l'édifice, et refuse d'emblée toute forme de partage. En réponse à des tracts distribués par la *Junta islamique d'Espagne* en 2010, Fernandez expliquait : « Some things, you can't share. You can attend to your friend, love him and be ready to help him, but there are some very intimate things you don't share ». Selon lui, permettre aux musulmans d'utiliser ne fût-ce qu'une part de l'édifice reviendrait symboliquement à leur donner l'ensemble du lieu (Shubert 2010).

Le **Partido Popular** (Parti populaire, PP), principal parti libéral-conservateur de la droite espagnole au pouvoir en Espagne jusqu'au 1^{er} juin 2018, se range clairement du côté de l'Église catholique dans le conflit relatif à la propriété de la mosquée-cathédrale (Lozano 2014), bien que certains de ses membres reconnaissent tout à fait le passé musulman de l'édifice (Cailleau 2010; Cantador 2017). L'ex-premier ministre, Mariano Rajoy, en est le président. De manière générale, une attention particulière est cependant portée sur la conservation de la relation entre l'Église catholique et le PP (Cailleau 2010).

Le parti **Vox**, qui se situe à l'extrême-droite de l'échiquier politique espagnol, s'oppose lui aussi à toute remise en question du statut actuel de la mosquée-cathédrale. En mars 2015, ce parti a diffusé une vidéo postdatée au 19 mars 2018 mettant en scène un accord entre le Gouvernement régional d'Andalousie, la gauche socialiste (PSOE), le parti d'extrême-gauche Podemos et des représentants de la communauté musulmane pour faire de la mosquée-cathédrale une mosquée en expropriant l'Église catholique de l'édifice (ABC España 2015). Le même parti avait déjà affirmé l'année précédente qu'une telle démarche reviendrait à offrir « un ballon d'oxygène » au djihadisme (ABC Cordoba 2014; El Diario 2014, ma trad.).

B. Les partisans d'une remise en question du statut légal actuel

Les contestataires de l'immatriculation catholique de la mosquée-cathédrale rassemblent une grande variété d'acteurs : associations, groupes religieux, partis politiques et organisations internationales s'unissent face aux acteurs que nous venons de mentionner.

La **Junta d'Andalousie** (*Junta de Andalucía*) est le Gouvernement de la communauté autonome d'Andalousie. Depuis sa fondation en 1978, c'est le **Partido Socialista Obrero Español** (Parti socialiste ouvrier espagnol, PSOE) qui en occupe la présidence, aux côtés du

parti **Izquierda Unida** (Gauche unie, IU). Les deux partis ont fait leur combat contre ce qu'ils voient contre une appropriation juridique et culturelle de la mosquée-cathédrale par l'Église catholique. Le secrétaire provincial du PSOE, notamment, avait interpellé en 2010 l'évêque de Cordoue en lui reprochant de « troubler la quiétude du village et de salir l'histoire [de la] ville » (Cailleau 2010). En 2015, les deux partis ont fait approuver par la Junte d'Andalousie « une motion affirmant que les évêques⁴⁴ ont agi "de manière inconsidérée" » (Peschard 2015). Cette même Junte a par ailleurs exprimé son désir de voir revenir la mosquée-cathédrale à une propriété publique, sans cependant se risquer à proposer de complètement l'en chasser (Camacho 2015; Lozano 2014).

La **municipalité de Cordoue**, dirigée par Isabel Ambrosio (PSOE), soutient pleinement une **commission d'experts** créée en 2014, dont l'objectif est de rendre à la mosquée-cathédrale son statut de bâtiment public « afin qu'il soit à tous les Cordouans et à tous les citoyens du monde plutôt que seulement le patrimoine de l'Église » (Isabel Ambrosio, citée dans Cantador 2017, ma trad.). Il s'agit pour eux d'obtenir « l'annulation de l'inscription faite par l'Église catholique » en trouvant « un moyen légal d'annuler les immatriculations » (Contreras 2017, ma trad.). Ce collectif, dénommé **Plataforma Mezquita-Catedral de Cordoba, Patrimonio de Tod@s**, dénonce sans hésitation « cette appropriation de la mosquée-cathédrale par l'Église catholique ». Ce collectif citoyen

préconise le respect de l'usage liturgique catholique de la mosquée-cathédrale dans le cadre d'une gestion publique et professionnelle d'un monument à la dimension incontestable, historique, architecturale, patrimoniale et touristique. Il ne s'agit pas [...] d'un débat religieux, mais culturel et de la gestion du patrimoine historique (Lozano 2014, ma trad.)

La plateforme, fortement critiquée par le *Partido Popular* par l'intermédiaire du porte-parole de ce dernier auprès de la mairie de Cordoue, est dirigée par Federico Mayor Zaragoza – qui fut Directeur général de l'UNESCO (1987-1999) – et rassemble une série d'experts « dans les domaines juridique, patrimonial et académique » (Cantador 2017)⁴⁵. La plateforme se dit prête à travailler en collaboration avec le diocèse et « très avancée étant donné les nombreux

⁴⁴ Le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue est loin d'être unique : des démarches juridiques similaires se sont produites à de multiples reprises à travers l'Espagne. Nous en reparlerons plus loin.

⁴⁵ Une liste (incomplète) des membres se trouve en annexe III.

rapports d'experts et études réalisés sur la question étant déjà pris en charge par la municipalité » (Cantador 2017).

Outre cette plateforme, les partis politiques qui lui sont directement liés, ainsi que les pouvoirs local et régional, on peut mentionner les « acteurs secondaires » suivants :

- Le parti d'extrême-gauche **Podemos** milite comme ses concurrents de gauche pour une « marche arrière » dans le processus d'appropriation juridique de la mosquée-cathédrale par l'Église catholique afin d'en faire à nouveau un édifice public. Ce parti, cependant, va plus loin puisqu'il propose de retirer aux catholiques le pouvoir de gérer la mosquée-cathédrale. En 2015, le parti avait aussi demandé que soit fait « un inventaire des biens appropriés par l'Église et de l'impact de ces appropriations sur le patrimoine culturel » (Camacho 2015), proposition depuis lors avancée par d'autres acteurs du débat.
- La **Junte islamique d'Espagne** se présente sur son site web comme « une organisation nationale à but non lucratif, fondée en 1989, dont l'objectif principal est d'articuler et d'organiser le mouvement des musulmans en Espagne et de contribuer à la réalisation de leurs droits civils » (Junta Islámica 2008, ma trad.). En 2010, la Junte islamique d'Espagne a réalisé et distribué des tracts au sujet de la mosquée-cathédrale, où celle-ci était désignée comme une mosquée uniquement, témoin de certaines « valeurs d'universalisme » et « legs précieux de la coexistence pacifique entre chrétiens, musulmans et juifs au temps d'Al Andalus (711-1492), symbole de cette Espagne multiculturelle » (Cailleau 2010). Par cette démarche comme dans le reste de ses communications publiques, la Junte islamique d'Espagne tend à critiquer la posture catholique « [en] la taxant de « fermée et de contraire au dialogue avec l'Islam » (Mohamed Escudero, coordinateur du Centre d'information de la Junte islamique, cité dans Cailleau 2010).
- L'association **Córdoba Laica** a organisé en mai 2016 une réunion afin de débattre de la propriété de l'édifice⁴⁶ (20 Minutos 2016).
- Le mouvement **Frente Civico. Somos Mayoría** (FCSM) a lancé en 2013 une campagne visant à dénoncer le « statut privilégié » de l'Église catholique en Espagne, celle-ci étant

⁴⁶ Le lieu de cette réunion, tenue le 5 mai 2016 dans les locaux de la mairie de Cordoue, avait fait réagir plusieurs groupements religieux : ne s'agissait-il pas d'une atteinte au statut de neutralité que devait garder la municipalité ? Cette dernière avait alors répondu qu'elle ignorait que cette réunion, organisée au sein de ses locaux, porterait sur un sujet aussi délicat (La Información 2016).

exemptée d'impôts et inscrivant des édifices publics tels que la mosquée-cathédrale en son nom propre (El Plural 2013).

- L'association **Europa Laica**, enfin, dans le même esprit, critique cette exemption d'impôts, particulièrement dans le cas de la mosquée-cathédrale, site du patrimoine mondial et entretenue par des fonds publics. Pour le groupement, il ne fait aucun doute que l'édifice devrait revenir « au peuple de Cordoue, avec l'État comme légitime propriétaire » (El Plural 2013, ma trad.).

Ces derniers acteurs interviennent dans le débat de manière sporadique, lorsque le contexte le leur permet. Ce sont finalement le diocèse et la plateforme dont il est le plus question dans les médias et « sur le terrain ».

4. Modes d'action et arguments des parties

L'immatriculation étant une démarche juridique, c'est sur ce plan que se joue la majeure partie du conflit : chaque partie essaie de défendre ses propres intérêts en « avançant ses pions » devant la justice. Cette dernière étant organisée au niveau national, on parlera de niveau *méso* (A). Afin de soutenir les démarches juridiques, deux autres niveaux d'action se joignent au premier : **1/** le niveau *micro* (B) est celui de la société civile, dont le soutien permet aux acteurs du débat de justifier leurs positions et de faire pression l'un sur l'autre, alors que **2/** le niveau *macro* (C) est celui des instances internationales, « supérieures », dont le soutien est susceptible d'apporter lui aussi un poids additionnel à certaines revendications. Enfin, les acteurs du débat eux-mêmes ou des individus qui en sont proches en viennent parfois à agir directement et concrètement pour faire valoir leurs opinions (D).

A. Convaincre par le milieu. *De potestate legis* : lutter par le droit

Au niveau *méso*, l'action du diocèse se résume principalement à la procédure d'immatriculation en elle-même – c'est du côté des opposants à cette immatriculation que la plupart des actions juridiques sont menées, et ce à l'encontre de celle-ci. Nous allons à présent dresser la liste et expliquer les principales pistes juridiques envisagées tôt ou tard afin de contester l'immatriculation de la mosquée-cathédrale de Cordoue. Chacune d'entre elles s'attaque à un point particulier de l'acte d'immatriculation ou des règles qui l'ont permis.

- i.* « *La consécration n'est pas un transfert de propriété* »

Le premier argument consiste à mettre en doute la **valabilité du mode d'acquisition** de la mosquée-cathédrale. En l'absence d'un titre de propriété officiel, le diocèse de Cordoue a

invoqué la consécration de la cathédrale en l'an 1236 comme « prise de possession » de l'édifice. D'aucuns s'efforcent de démontrer que cette consécration ne constitue en rien un mode d'acquisition juridiquement valable, et ce particulièrement au sein d'un État laïque (Manuel 2016; Libertas 2016b)⁴⁷. Le *Tribunal supérieur de justice d'Andalousie* a cependant jugé en juin 2015 que la donation de la mosquée-cathédrale par le roi Ferdinand III au diocèse constitue une justification satisfaisante de la propriété catholique de l'édifice (Libertas 2015), celle-ci s'étant effectuée « de manière publique pacifique et ininterrompue à titre de don » (Libertas 2016b).

En 2016, le *think-tank* indépendant *Foro Europa Ciudadana* a lui aussi reconnu à la validité du mode d'acquisition de la mosquée-cathédrale par le diocèse de Cordoue en expliquant qu'à partir du moment où l'immatriculation n'implique pas de changement de propriétaire mais plutôt une *déclaration* de cette propriété, le diocèse n'a fait que *déclarer officiellement* la propriété qu'il avait depuis plusieurs siècles sans conteste (Europa Press 2016). Dans cette perspective, que la consécration ou le don soient ou non valables, il y aurait de toute façon prescription acquisitive au profit du Chapitre de la cathédrale (Europa Press 2016).

ii. « *La mosquée-cathédrale a toujours été un édifice public* »

Le deuxième argument repose sur l'**absence d'un titre de propriété** lors de l'immatriculation. Un doute persiste sur la véracité de l'argument selon lequel après la consécration de la cathédrale, l'édifice aurait appartenu « tranquillement et paisiblement, sans interruption ni conteste » (*Immatriculation* 2006) au diocèse : si possession civile il y a eu, celle-ci est « invisible », les biens publics pouvant être « supposés » sans titre de propriété ni prescription (Manuel 2016; *Codigo Civil* 1889, art. 430, 437 et 444)⁴⁸.

Une législation incomplète

Par ailleurs, avant la réforme hypothécaire réalisée par le gouvernement Aznar en 1996-1998, la doctrine espagnole d'unicité entre peuple, Église et État brouillait les frontières entre le privé et le public. Lors de cette réforme, les frontières restaurées entre ces deux notions laissèrent de nombreuses lacunes juridiques – notamment la possibilité d'appropriation privée par l'Église

⁴⁷ A. Manuel (2016) relève que l'article 609 du Code civil espagnol, qui « établit les différentes manières d'obtenir un véritable droit sur des biens susceptibles de [faire l'objet d'une] propriété privée » (ma trad.), ne mentionne pas la consécration religieuse comme un mode d'acquisition possible.

⁴⁸ Il est utile de préciser ici que le rapport du *think-tank* indépendant *Foro Europa Ciudadana* relève des documents de la *Junte d'Andalousie* et de la Municipalité de Cordoue antérieurs à 2006, dans lesquels le Chapitre de la cathédrale est reconnu comme le propriétaire de l'édifice (Europa Press 2016).

catholique de biens considérés « par défaut » comme publics (Manuel 2016). Toute immatriculation de biens « destinés au culte catholique » était en effet explicitement interdite jusqu'à cette date (*Reglamento Hipotecario* 1947, art. 5.4). La réforme du 29 septembre 1998 a rendu possible la privatisation de biens publics, y compris les biens religieux (*Reglamento Hipotecario* 1998, art. 5).

Privée ou publique ?

D'aucuns réfutent cependant cette possibilité, affirmant qu'à partir du moment où l'immatriculation d'un bien demande un titre de propriété, un bien pour lequel il n'existe pas de tel titre est forcément public (Manuel 2016). La mosquée-cathédrale aurait donc toujours appartenu à l'État (et ce depuis la reconquête catholique, réalisée au nom du roi – et donc ici considéré comme public), et il serait impossible d'en faire un bien privé, même si l'Église catholique en est depuis longtemps l'usufruitière (Manuel 2016). S'il existe une règle ancienne rendant possible le don par « le roi ou l'empereur » de biens lui appartenant, cela n'est cependant possible sans document écrit que dans le cas où la valeur du bien faisant l'objet du don ne dépasse pas 500 *solidi*⁴⁹. En l'absence d'un document attestant d'un tel don, le diocèse ne pourrait donc se considérer légitime propriétaire de la mosquée-cathédrale (Manuel 2016).

Du pouvoir de l'empereur

Une autre « preuve » vient renforcer, aux yeux des opposants à l'immatriculation, l'évidence du caractère public de l'édifice : à plusieurs reprises à travers les siècles, le Chapitre de la cathédrale a dû obtenir l'autorisation de la municipalité, du roi ou de l'empereur avant de réaliser des travaux d'importance au cœur de l'édifice. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, lorsque ce Chapitre manifesta en 1520 le désir d'abattre une partie de la mosquée afin d'y ériger une cathédrale, la Municipalité de Cordoue réagit en menaçant de mort ceux qui s'attaqueraient aux précieuses arcades. Il fallut une autorisation expresse de l'empereur, Charles Quint, pour que les travaux puissent se faire. Ce dernier, n'ayant alors jamais visité Cordoue, regretta bien son acte en 1526, lorsqu'il vit le résultat : « Nous avons détruit ce que l'on ne voyait nulle part pour construire ce que l'on voit partout », aurait-il dit (Manuel 2016). Le fait que la décision finale ait dû se faire avec et selon l'avis des pouvoirs publics serait dès lors une preuve que l'édifice n'a pas été « la propriété » du diocèse depuis sa consécration (Manuel 2016). De la

⁴⁹ Le *solidus* était la monnaie romaine utilisée dès le début du IV^{ème} siècle. Un *solidus* était l'équivalent de 4,5 grammes d'or. Il est l'ancêtre du *sou*.

même manière, le financement public, encore de nos jours, de la restauration de la façade et de son éclairage nocturne serait un signe de plus du caractère public de la mosquée-cathédrale (Manuel 2016)⁵⁰.

La reconnaissance patrimoniale comme garante du caractère public

Face aux doutes quant au caractère privé ou public de la mosquée-cathédrale, un argument se fait souvent entendre : le simple fait que l'édifice soit reconnu comme « Bien d'intérêt culturel », comme « monument national » et comme « Patrimoine mondial de l'humanité » devrait à lui seul justifier qu'il soit considéré et traité comme appartenant à tous (Lozano 2014).

Ainsi, en février 2016, le parti d'extrême-gauche « Podemos » avait demandé au Parlement andalou d'exproprier et de rendre publics tous les biens immatriculés par l'Église catholique pour lesquels celle-ci serait incapable de démontrer sa propriété (Libertas 2016a), et ce particulièrement dans les cas où les biens étaient inscrits sur une ou plusieurs listes patrimoniales. Si, en Espagne, la reconnaissance d'un bien comme étant d'« intérêt culturel » n'en fait pas un *bien public* mais un *bien d'utilité publique*, l'idée de Podemos est de dénoncer le changement de nom officiel de l'édifice, passé de « mosquée-cathédrale » à « cathédrale » – l'Église n'aurait selon eux pas le droit de décider unilatéralement de ce changement, le titre de « bien d'intérêt culturel » attribuant à l'administration publique la mission de protéger la « valeur au sens large » de ce bien. Par ailleurs, c'est bien sous le nom de « mosquée-cathédrale » que le site est inscrit dans le *Catalogue général du patrimoine historique andalou* (Libertas 2016a). Ce souci de cohérence entre les noms attribués à l'édifice dans les différentes listes où il est inscrit vient renforcer la complexité du débat.

iii. Inconstitutionnel et non légal

Le troisième argument visant à faire reconnaître la nullité de l'immatriculation de la mosquée-cathédrale consiste à s'attaquer à la *Loi hypothécaire* elle-même, en déclarant **inconstitutionnel** son article 206. Ainsi, la valeur d'« administration publique » accordée à l'Église catholique et l'autorisant à réaliser certaines procédures juridiques habituellement réservées aux pouvoirs publics serait contradictoire avec le caractère non-confessionnel de l'État espagnol et de ses institutions. La Constitution espagnole reconnaît en effet qu'« aucune confession n'aura de

⁵⁰ Cet argument est cependant contesté, la prise en charge financière publique des édifices patrimoniaux étant assurée par la Constitution à tous les biens patrimoniaux, indépendamment de leur caractère public ou privé (*Constitución Española* 1978, art. 46).

caractère étatique » (*Constitución Española* 1978, art. 16). Certains vont jusqu'à affirmer que la simple mention de l'Église catholique dans la *Loi hypothécaire* est contraire aux principes de laïcité de l'État (art. 16) et d'égalité devant la loi (art. 14) promus par la Constitution (Manuel 2016). La Constitution étant supérieure à toutes les lois (y compris les lois antérieures à la Constitution, comme c'est le cas en ce qui concerne la première version de la *Loi hypothécaire*), toutes les règles qui n'y sont pas absolument conformes sont anticonstitutionnelles et perdent leur pouvoir devant la Constitution (STC 1981; expliqué dans Manuel 2016).

Ainsi, en septembre 2014, le groupe parlementaire du parti *Izquierda Unida* au sein du Gouvernement andalou avait réclamé que soient déclarés inconstitutionnels non seulement l'article 206 de la *Loi hypothécaire*, mais aussi l'article 304 du *Règlement hypothécaire* (à distinguer de la *Loi* éponyme), ce dernier permettant aux diocèses de délivrer eux-mêmes, dans les cas d'immatriculations de biens religieux, des attestations indispensables selon la loi au bon déroulement de la procédure. Celles-ci sont, normalement, délivrées exclusivement par les pouvoirs publics (Granado 2014; voir aussi *Reglamento Hipotecario* 1947, art. 303-304). Cette exception accordée aux évêques ne serait, ainsi, pas légitime au regard de la Constitution (Manuel 2016). Le reste du Parlement n'a pas répondu favorablement à cette demande, ne voyant pas d'objection aux dits articles au sein de la Constitution (Granado 2014).

Cependant, sous la pression publique, l'État espagnol a fini par réformer en juin 2015 la *Loi hypothécaire*, retirant aux autorités catholiques la possibilité « d'enregistrer des biens à [leur] nom au moyen de la seule certification de l'évêque et sans qu'il lui soit nécessaire de posséder un titre de propriété du bien » (Webislam 2015, ma traduction). Cette *abrogation*, n'étant pas une *déclaration d'inconstitutionnalité*, ne concerne dès lors pas les immatriculations déjà réalisées lors de son vote⁵¹, ce qui fut fortement critiqué depuis lors sous l'appellation « amnistie de l'enregistrement » (Morán 2014). En effet, il est depuis lors devenu impossible d'introduire un recours juridique de masse qui remettrait en cause toutes les immatriculations réalisées, le traitement des plaintes devant désormais se faire au cas par cas.

Néanmoins, moins d'une semaine après la réforme de la *Loi hypothécaire* dont nous venons de parler, le juge d'instruction de Cordoue avait qualifié de non-lieu les multiples plaintes relatives à l'immatriculation de la mosquée-cathédrale – cette dernière étant considérée comme légale

⁵¹ Le texte initial de la *Loi de réforme hypothécaire* prévoyait un délai d'un an avant que l'interdiction d'immatriculation par des autorités catholiques n'entre en vigueur. Ce délai fut cependant retiré de la nouvelle loi juste avant le vote par lequel elle fut acceptée.

au regard de la Loi hypothécaire (Webislam 2015; Libertas 2015). Toutes les plaintes furent ainsi rapidement éliminées.

Outre la Constitution, d'**autres textes juridiques** en vigueur sont parfois mobilisés afin de démontrer l'illégitimité de l'immatriculation : l'article 15 de l'accord de Concordat entre l'Église catholique et l'État espagnol de 1976, par exemple, explique en effet que (*Conventiones Inter Apostolicam Sedem et Nationem Hispanam* 1976, ma trad. – je souligne – citées dans Manuel 2016)

*l'Église réitère sa volonté de continuer à mettre au service de la société son patrimoine historique, artistique et documentaire, et se coordonnera avec l'État pour mettre en pratique l'intérêt commun et la collaboration des deux parties afin de préserver, faire connaître et cataloguer ce patrimoine culturel en possession de l'Église, de faciliter son accès et son étude, d'optimiser sa conservation et d'empêcher tout type de pertes, dans le cadre de l'article 46 de la Constitution*⁵².

Si l'on distingue la *possession* de la *propriété*, comme le font les opposants à l'immatriculation de la mosquée-cathédrale⁵³, il devient à leurs yeux évident qu'à travers les mots utilisés, l'Église reconnaît qu'elle *utilise* le patrimoine sans pour autant en être *propriétaire* (Manuel 2016).

iv. *De nombreux cas*

Toutes ces pistes ont tôt ou tard été envisagées afin de démontrer la nullité de la procédure suivie en masse en Espagne par l'Église catholique, à Cordoue et ailleurs. En effet, le cas de la mosquée-cathédrale, s'il est le plus visible, est loin d'être unique : les biens appropriés par l'Église entre 2007 et 2015 auraient été entre 4500 et 5000 en Espagne (Webislam 2015; Peschard 2015), dont 180 à Cordoue (Colectivo Prometeo, cité dans Reina 2017)⁵⁴. Tous ne font cependant pas l'objet de contestations ; seuls ceux pour lesquels l'immatriculation a été réalisée sans titre de propriété sont concernés, ainsi que, dans une moindre mesure, ceux pour lesquels un diocèse a immatriculé un bien pourtant utilisé par une association ou un ordre

⁵² Cet article attribue aux pouvoirs publics le devoir de conservation et de promotion « du patrimoine historique, culturel et artistique des peuples de l'Espagne et des biens qu'y s'y trouvent, quels que soient leur régime juridique et leur propriété » (*Constitución Española* 1978, art. 46 – je souligne – note non incluse dans le texte original).

⁵³ En Espagnol, ces mots diffèrent davantage qu'en français.

⁵⁴ La province de Navarre, dans le nord de l'Espagne, a dénombré 1087 biens divers immatriculés par l'Église catholique entre 1998 et 2007. Dans la plupart des cas, les municipalités qui croyaient en être propriétaires se sont rendu compte « du jour au lendemain que [des biens] qu'elles croyaient leurs car elles les avaient construits et entretenus avaient en réalité un autre propriétaire : l'évêque » (Morán 2014). En réaction, des plateformes semblables à la *Plataforma Mezquita-Catedral* ont été créées dans les provinces les plus concernées (Morán 2014).

catholique, au nom de « l'Église catholique » comme entité globale et sans l'accord des usufruitiers du bien en question (Manuel 2016). Les cas d'appropriation catholique de rues, de places, de logements, de garages, d'emplacements commerciaux et de monuments provoquent tout autant de réactions. Il est déjà arrivé (notamment dans le cas de l'église d'El Salvador à Séville) que l'Église attende qu'un édifice soit rénové au moyen de fonds publics avant de le réclamer au nom de la loi (Manuel 2016).

v. *Peine perdue ?*

Toutes ces méthodes, envisagées tôt ou tard par les partisans de la propriété publique de la mosquée-cathédrale depuis le début des contestations, visent à faire annuler l'immatriculation catholique de l'édifice. Comme nous l'avons démontré, il s'agit cependant d'une tâche extrêmement compliquée, tant les dispositifs légaux de protection de l'opération sont nombreux et puissants – le plus puissant étant probablement la combinaison des articles 34, 40D et 207 de la *Loi hypothécaire*, ceux-ci limitant le délai de contestabilité des immatriculations à deux ans⁵⁵ (art. 207) au-delà desquels elles deviennent définitives à moins d'être annulées (art. 34), sachant que même en cas d'annulation, la rectification de l'immatriculation devrait se faire *avec l'accord du titulaire* (art. 40D), c'est-à-dire du diocèse. En cas de refus, seule une résolution judiciaire pourrait permettre une telle rectification – ce qui semblait peu probable jusqu'au 1^{er} juin 2018, le Parti Populaire au pouvoir étant favorable à l'immatriculation. En novembre 2017, ce dernier, s'exprimant à travers le gouvernement fédéral au pouvoir et dirigé par Mariano Rajoy, a affirmé que « les immatriculations réalisées par l'Église catholique [...] sont "pleinement valides" et qu'il ne [serait] par conséquent mené aucune action visant à en démontrer la nullité juridique » (Contreras 2017, ma trad.). Cette déclaration était une réaction à la réquisition d'un député PSOE qui avait demandé à obtenir la liste de tous les biens immatriculés par l'Église « en vertu de l'article 206 de la Loi hypothécaire » (Contreras 2017, ma trad.). Les immatriculations de ces biens sont cependant « sous la protection des tribunaux et produisent tous leurs effets jusqu'à ce que leur inexactitude soit déclarée selon les termes établis par la Loi » (Contreras 2017, ma trad., selon *Ley Hipotecaria* 1946, art. 40D; voir aussi Aliada Huaripata 2009). Une telle déclaration de nullité s'est déjà produite dans le cas d'un bien privé immatriculé par l'Église catholique, et ce après le délai de deux ans prévu par la loi⁵⁶ ;

⁵⁵ Un autre argument, moins utilisé, consiste à démontrer que l'absence de publicité autour de la démarche a rendu impossible une éventuelle intervention des autorités ou d'autres parties intéressées en temps et en heure (Manuel 2016). Des tentatives sont menées afin d'obtenir qu'une telle publicité soit rendue obligatoire (Morán 2014).

⁵⁶ Voir le jugement de la Cour suprême espagnole du 15 janvier 1991, ainsi que l'article d'A. Manuel (2016)

que la même chose se produise dans le cas de la mosquée-cathédrale est cependant pratiquement impossible, personne ne semblant avoir de véritable titre de propriété à son effet.

Ce n'est cependant pas tout. Le Code civil espagnol prévoit en effet un délai de prescription de dix ans de « possession et d'autres biens réels sur des biens immobiliers » (*Código Civil* 1889, art. 1957 – ma trad.) au-delà desquels le bénéficiaire – ici, le diocèse – est considéré comme propriétaire du bien. On parle alors de *prescripción adquisitiva (usucapión)*. Que l'on commence à compter à partir de la consécration de la cathédrale ou du jour de l'immatriculation, le diocèse de Cordoue est de toute façon juridiquement considéré comme le propriétaire de la mosquée-cathédrale – à la seule condition d'avoir agi « de bonne foi et à juste titre » (*Código Civil* 1889, art. 1957 – ma trad.). Les chances de faire de la mosquée-cathédrale un bien public s'amenuisent dès lors encore davantage. Seule une démonstration de nullité de l'acquisition pourrait faire changer les choses.

Le 1^{er} juin 2018, pour la première fois de l'histoire démocratique espagnole, le gouvernement fédéral espagnol a été renversé par un vote de méfiance au sein du Parlement suite à un scandale de corruption et remplacé par un gouvernement dirigé par Pedro Sanchez, du PSOE (Le Figaro 2018). Contrairement à son prédécesseur, M. Sanchez a exprimé par le passé des opinions favorables à une gestion publique de la mosquée-cathédrale de Cordoue, sans pour autant remettre en question l'utilisation catholique de celle-ci (Abad 2015; Alba 2015). Il se pourrait donc que le statut de la mosquée-cathédrale change encore au cours des mois ou années à venir.

La querelle juridique : résumé	
Fondements juridiques de l'immatriculation	Arguments contre l'immatriculation : justification et/ou état actuel
<p>- <i>LH* 206</i> : Les biens non-inscrits au <i>Registre de la propriété</i> peuvent l'être sur simple présentation d'un titre de propriété. <i>Si un tel titre n'existe pas</i>, dans le cas de biens destinés au culte catholique, une signature de l'évêque et la précision du mode d'acquisition du bien sont suffisants.</p>	<p>- <i>Acquisition</i> : La consécration n'est pas un mode d'acquisition légal.</p> <p>- <i>Propriété</i> : La mosquée-cathédrale a toujours été un bien public.</p> <p>- <i>Laïcité</i> : L'Église catholique a un statut privilégié dans la LH – <u>inconstitutionnel</u> avec Const.* 16.</p>
<p>- <i>LH 34/LH 207</i> : L'immatriculation est protégée par la loi (34) après un délai de deux ans (207), <u>sauf</u> si annulation.</p> <p>- <i>CC* 1957</i> : Il y a prescription acquisitive après dix ans de possession – le diocèse est alors considéré comme propriétaire, <u>sauf</u> si annulation.</p>	<p>- <i>Publicité</i> : Inexistante – procédure gardée secrète. Tentatives visant à rendre illégal un tel secret.</p> <p>- <i>Délais</i> : Passés – impossible de l'empêcher autrement que par annulation.</p>
<p>- <i>LH 40D</i> : En cas d'annulation, toute rectification demanderait l'accord du diocèse, <u>sauf</u> en cas de résolution judiciaire.</p>	<p>- <i>Annulation</i> : Peu probable – mais <u>seule solution, donc tous les efforts se concentrent là-dessus</u>.</p> <p>- <i>Accord du diocèse</i> : Hors de question.</p> <p>- <i>Résolution judiciaire</i> : Contexte politique longtemps défavorable car Parti populaire au pouvoir – mais changements possibles à l'avenir, car PSOE désormais au pouvoir.</p>
<p>- <i>Const. 46</i> : La restauration sur fonds publics de biens patrimoniaux est normale et légitime, même si le bien est privé.</p>	<p>- <i>Financement public</i> : Illégitime si l'édifice est privé (en plus d'être dispensé d'impôts).</p>

*LH = Loi hypothécaire ; Const. = Constitution ; CC = Code civil

B. Convaincre par le bas. Le pouvoir des mots : lorsque les acteurs se font entendre

La bataille juridique entre les partisans et les opposants de l'immatriculation de la mosquée-cathédrale de Cordoue peut sembler perdue d'avance pour ces derniers. Il est en conséquence particulièrement important pour eux de légitimer leur action juridique en démontrant qu'ils n'agissent pas en leur nom propre et de manière minoritaire, mais plutôt qu'ils rencontrent un vaste soutien, tant au niveau *micro* (les individus, la société) qu'au niveau *macro* (les autorités, les institutions qui font autorité). Les partisans de l'immatriculation font de même et déploient leur réseau de soutien, même si ce dernier est généralement moins visible. C'est sur le niveau *micro* que nous portons ici notre attention. On y verra les différents arguments avancés dans les discours des uns et des autres pour justifier auprès du plus grand nombre la qualité et la justesse de leurs motivations et de leurs objectifs.

i. La bataille médiatique : gagner les médias pour gagner les cœurs

Dans ce « combat au corps à corps », les **médias** tiennent une importance toute particulière. Celui qui a les médias de son côté détient inévitablement un avantage conséquent sur son adversaire, recevant à la fois plus de place et de considération dans ceux-ci, et par leur intermédiaire, dans la société. Ce sont ces médias qui communiquent et popularisent les **récits identitaires** dont nous parlions au premier chapitre (Groote et Haartsen 2012, 185) : journaux, réseaux sociaux, vidéos, émissions radiophoniques et télévisées, ou encore des tracts distribués en rue, font l'objet d'un combat presque quotidien.

Cette bataille médiatique peut parfois devenir rude : dans le cas du débat relatif à la mosquée-cathédrale, le côté catholique (c'est-à-dire le diocèse de Cordoue), moins plébiscité que le côté adverse, a appelé en 2015 « les représentants politiques, les organisations de la société civile et les médias » à « traiter de manière responsable, précise, respectueuse et véridique les nouvelles relatives à la cathédrale de Cordoue, ancienne mosquée » (Libertas 2015, ma trad. – je souligne). Il n'est en effet pas rare que se propagent de fausses informations semant le doute et la désinformation dans les deux camps ainsi que parmi les indécis, de manière plus ou moins affirmée.

En effet, en mars 2015, le parti d'extrême-droite Vox n'a pas caché que le journal télévisé qu'il a diffusé était faux, ce qui n'a pas empêché celui-ci de provoquer de nombreuses réactions parfois bien éloignées du second degré. Ce journal télévisé mettait en scène une expropriation de la mosquée-cathédrale en mars 2018 et l'ouverture de cette dernière à la prière islamique sous l'influence d'un gouvernement PSOE-Podemos (ABC España 2015).

À l'inverse, il arrive aussi que des informations soient présentées sous un jour défavorable, parfois radicalement différent de leur teneur originale. La *Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X*⁵⁷ présente ainsi la situation de la mosquée-cathédrale sur son site web en ces termes (FSSPX 2017) :

Le gouvernement autonome d'Andalousie, aux mains du Parti Socialiste Ouvrier Espagnol, a récemment manifesté sa volonté d'exproprier l'Église catholique d'Espagne de ce lieu de culte afin de le transformer en un lieu œcuménique. Cette initiative a reçu un écho favorable auprès d'associations musulmanes – possiblement en lien avec le Qatar wahhabite – dont certaines n'hésitent pas à tenter de venir prier de manière provocatrice dans ce sanctuaire catholique.

Si le caractère erroné ou déformé de chacune des informations de cet extrait est difficile à démontrer, il est certain que les faits, lorsqu'ils se sont produits, se trouvent ici extrapolés et déformés de manière démesurée.

Bien entendu, ce type de communication, assez extrême dans sa forme, ne domine pas la sphère publique. Cet exemple démontre néanmoins la puissance que peut avoir le choix des mots dans la transmission des informations, ainsi que la sélection des faits présentés.

Au-delà des médias, le caractère hautement sensible de la question fait de celle-ci un véritable enjeu politique que l'on retrouve parfois au cœur des débats électoraux (Camacho 2015). Cependant, malgré le soutien actif du PSOE et d'IU à la propriété publique de la mosquée-cathédrale, il est intéressant de relever l'évitement de la question dans les programmes de ces deux partis, qui ont préféré, en 2015, souscrire à un compromis proposé par la *Plataforma Mezquita-Catedral* (Camacho 2015). Le PSOE affirmait en 2014 qu'il préférerait attendre de régler tous les détails avant de présenter un recours à la Cour constitutionnelle, afin d'être sûr de ne pas manquer son coup (Morán 2014). Le parti Podemos, cependant, a quant à lui

⁵⁷ La *Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X* est une fraternité de prêtres catholiques traditionalistes fondée par M^{gr} Marcel Lefebvre en 1970. En 1975, suite à la décision de ce dernier d'ordonner des prêtres sans la permission du Vatican, la Fraternité est refusée par le pape, qui excommunie M^{gr} Lefebvre en 1988.

mentionné dans son programme à la même époque la proposition suivante (Podemos, cité dans Camacho 2015, ma trad.) :

Renforcer le caractère public et commun des biens patrimoniaux de propriété publique et privée, et ce en rétablissant comme biens publics les édifices patrimoniaux privatisés par l'Église catholique, comme la mosquée de Cordoue⁵⁸ et la Giralda de Séville.

ii. *Le retour des récits identitaires*

Dans le chapitre 1, nous avons développé le concept de « récit identitaire » et la manière dont ces récits cristallisent certains traits culturels et/ou identitaires d'une manière parfois violente⁵⁹. Afin de lire la situation de la mosquée-cathédrale à travers l'optique proposée par ce concept, plutôt que de nous contenter de comparer les récits des deux « camps », nous ferons d'abord une distinction entre les mobilisations *défensive* et *offensive* de ces récits.

Agir au nom de sa culture : les récits en position défensive

Par l'expression « position défensive des récits », nous désignons la manière dont ceux-ci peuvent être utilisés afin de *défendre* une identité, un ensemble de valeurs, un complexe culturel donné.

Du « côté catholique », la bataille juridique vient parfois à être assimilée à un combat identitaire, à une « résistance » face à une société vue comme étant de plus en plus « anticléricale ». L'imaginaire s'axe parfois sur le passé antérieur à la conquête musulmane pour affirmer la **prévalence historique** de la foi catholique : la *Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X*, que nous mentionnions précédemment, utilise par exemple dans sa communication au sujet de la mosquée-cathédrale certains préfixes censés rappeler que la présence catholique actuelle au sein de l'édifice serait, en quelque sorte, un « juste retour des choses » : « Leur but est de s'approprier, aux dépens de l'Église, la mosquée (re)devenue cathédrale au moment de la Reconquista » (FSSPX 2017, je souligne). L'**ancienneté** de la pratique catholique au sein de l'édifice constitue à leurs yeux une justification suffisante du caractère exclusivement catholique des lieux (Cailleau 2010). Dans cette communication, la figure de l'évêque, au centre des accusations adverses, constitue presque une **figure héroïque** : « L'évêque de Cordoue est mobilisé contre cette entreprise » (FSSPX 2017). La mosquée-cathédrale deviendrait ainsi tout un **symbole**, dont la défense s'apparente à celle d'une identité catholique menacée : « [...]

⁵⁸ On remarquera ici la dénomination « mosquée », plutôt que celle de « mosquée-cathédrale ».

⁵⁹ À ce sujet, voir l'excellent essai *Les identités meurtrières* d'Amin Maalouf (2003).

maintenir de façon pérenne l'identité catholique d'une cathédrale symbole de l'esprit de reconquête de tout un peuple » (FSSPX 2017, je souligne).

Cette idée de « victoire catholique » n'est pas unique : la *réaffectation religieuse* plutôt que leur *démolition* représente tout un symbole largement utilisé lors de conquêtes impliquant plusieurs religions. Lors de leur conquête de Jérusalem, les croisés avaient ainsi transformé le Dôme du rocher en église en guise de symbole de la « victoire » de leur foi, de la même manière que l'ordre du Temple avait réaffecté la mosquée Al-Aqsa en « résidence, entrepôt et latrines » (Prittie 1981; cité dans Sharkansky 1995, 6). Lorsque les musulmans reprirent la ville, ils firent à leur tour la même opération, en transformant les églises en mosquées ou en écoles – à l'exception notable de l'église du Saint-Sépulcre, sans doute épargnée par crainte que cela provoque une nouvelle croisade (Schaefer 1985, chap. 5; cité dans Sharkansky 1995, 6).

Du côté adverse, c'est l'héritage musulman que l'on défend. Le refus de l'évêque de se référer au lieu par l'expression « mosquée-cathédrale » en lui préférant celle de « cathédrale » reviendrait ainsi à « effacer », « occulter », « gommer » une **part importante de l'histoire** de l'édifice, de la ville, de la région et même du pays (Cailleau 2010; Camacho 2015). Émotionnellement, la mosquée-cathédrale est le « souvenir vivant » d'un âge d'or révolu : celui d'*Al-Andalus*⁶⁰. Cette nostalgie se lit dans de nombreux récits de voyages à Cordoue. Ghazi (2012) écrit notamment :

As I was walking through the courtyard, I was thinking, back in time, and tried to imagine the people of Andalucia rushing to pray in this very mosque. As soon as I entered, I felt at peace and was amazed by the beautiful architecture. I must admit that standing in this mosque made me feel small, and I was surprised at the size of the mosque.

Le poète Allama Iqbal, qui visita Cordoue en 1933, fut à ce point inspiré par la mosquée-cathédrale qu'il en fit en long poème intitulé « Masjid Qurtaba » (mosquée de Cordoue)⁶¹. Pour lui, cette visite s'apparenta davantage à un **pèlerinage** « to an outstanding symbol of faith » qu'à un simple voyage (Ghazi 2012).

⁶⁰ L'époque d'*Al Andalus* occupe une place fondamentale dans l'imaginaire collectif musulman – celui d'un âge d'or qui, selon certains, aurait fait émerger les bases de ce qui deviendrait plus tard le mouvement des Lumières (Ghazi 2012).

⁶¹ Un extrait de celui-ci se trouve dans les premières pages de ce volume.

Si l'Andalousie, et plus particulièrement Cordoue, ont une grande importance symbolique au regard de leur passé musulman, il en découle facilement la considération que « l'islam était au cœur de l'Espagne » pendant près de huit siècles (Ghazi 2012, ma trad.), et ce de tous les points de vue (philosophie, sciences naturelles, technologie, etc.). En « effacer la mémoire » en devient dès lors aussi absurde à leurs yeux que de nier l'influence catholique sur la région.

On retrouve à travers cette problématique le processus d'« amnésie collective » que nous expliquions dans le premier chapitre : un récit dominant (le récit traditionnel catholique) tend à minimiser le passé musulman de l'Andalousie et de l'Espagne (*Al-Andalus*) au détriment des musulmans contemporains dont un important élément de l'imaginaire collectif est ainsi occulté. Si la tendance contemporaine dans l'approche du patrimoine est à une reconnaissance croissante de l'importance des minorités – notamment religieuses – dans l'Histoire, la mosquée-cathédrale est probablement « l'exception qui confirme la règle », même si son cas n'est pas unique (M. K. Smith 2003; citée dans Timothy et Boyd 2006).

Le revers de la médaille : les récits en position offensive

Par opposition à leur position *défensive*, nous désignons par l'expression « position offensive des récits » la manière dont les récits peuvent au contraire être mobilisés dans des opérations d'*attaque* – ou plutôt devrions-nous parler de *disqualification* – de l'altérité, de ce qui est vu comme une menace à l'identité que l'on cherche à défendre.

Ainsi, certains membres du « **camp catholique** » tendent parfois à opérer ce type de *disqualification* du « camp adverse » en **réduisant** ce dernier à une « alliance » *des* musulmans (plutôt que *de* musulmans) avec la « gauche radicale andalouse », cette dernière étant qualifiée d'« anticléricale » (FSSPX 2017, je souligne). Au-delà de cette réduction, les opposants ainsi considérés ne seraient « **pas représentatifs** » de la « véritable identité musulmane », cette dernière faisant preuve d'attitudes « de respect et de dialogue avec l'Église catholique » (Mediterraneo Digital 2017). Les « islamistes » qui se cacheraient derrière des « tentatives d'expropriation » de l'Église seraient ainsi « **possiblement en lien avec le Qatar wahhabite** » (FSSPX 2017), voire même favorables au groupe terroriste « État islamique », dans les projets duquel la récupération islamique de la mosquée-cathédrale figurait en bonne place en 2014 selon le parti *Vox* (El Diario 2014; ABC Cordoba 2014). Enfin, les splendeurs architecturales de l'édifice seraient, aux dires de plusieurs partisans des catholiques, d'origine typiquement byzantine plutôt que musulmane, diminuant à nouveau l'importance de l'apport islamique à la valeur des lieux.

De la même manière, certains individus **défavorables à l'immatriculation** agissent parfois de manière à *disqualifier* l'importance ou la légitimité des arguments du diocèse. Au premier rang de ces arguments disqualifiants se trouve le célèbre **commentaire de Charles Quint**, lorsqu'il visita en 1526 la mosquée récemment augmentée d'une cathédrale, et que nous avons déjà mentionné : « Nous avons détruit ce que l'on ne voyait nulle part pour construire ce que l'on voit partout » (Manuel 2016; Ghazi 2012). La cathédrale insérée au cœur de la mosquée historique serait ainsi comme une « **trahison** » de **l'authenticité** des lieux (Rey 2010, 188-89) – d'autant plus que, comme nous avons pu le voir au début de ce chapitre, l'ajout de cette dernière se fit dans un contexte de forte contestation. Dans une perspective plus actuelle, l'évêque lui-même, étant la figure de proue de la « résistance catholique », est parfois accusé de **manquements à l'éthique**, appropriant à titre privé des lieux intrinsèquement publics en dépit de leur histoire collective et politiquement variée, en plus de leur importance sociale indéniable (Manuel 2016). Faisant référence à la légitimation historique que trouve le diocèse dans l'hypothèse de la basilique ayant précédé la mosquée, certains opposants à l'immatriculation affirment fermement que « ce ne sont pas les lois de Dieu qui attribuent la propriété, mais les lois des hommes » (Manuel 2016).

iii. Une identité multiculturelle ? Des appels au vivre-ensemble

Entre les militants les plus extrêmes des deux « camps », plusieurs individus appellent à la paix et au multiculturalisme. Pour eux, plutôt que d'être un symbole exclusivement musulman ou catholique, la mosquée-cathédrale serait plutôt le héraut d'une « Espagne multiculturelle », souvent en référence à la « coexistence pacifique entre chrétiens, musulmans et juifs au temps d'Al Andalus (711-1492) » (Cailleau 2010; Shubert 2010).

Par la nature-même de ses revendications, le « camp catholique » est cependant moins intéressé par un tel multiculturalisme, qui impliquerait une remise en question du statut actuel de la mosquée-cathédrale. L'évêque rejette ainsi « toute utilisation partagée par catholiques et musulmans de sa cathédrale, renvoyant dans les roses la Junte islamique, cette organisation religieuse qui lutte contre l'islamophobie. [...] La Junte islamique, loin de capituler, répond à l'homme d'Église en vantant les valeurs d'universalisme véhiculées par le monument » (Cailleau 2010). Un tel modèle de partage ne conviendrait cependant pas pour autant à tous les membres de « l'opposition », certains musulmans rappelant qu'il leur est interdit de prier là où se trouvent des croix (Shubert 2010).

C. Convaincre par le haut. L'appel à des instances supérieures

Dans un débat juridique tel que celui dont fait l'objet la mosquée-cathédrale de Cordoue à la suite de son immatriculation en 2006, avoir le soutien d'une instance plus large que le domaine local et si possible reconnue internationalement constitue un avantage conséquent pour les bénéficiaires de ce soutien. Ainsi, il n'est pas rare que de telles organisations – UNESCO, Commission européenne ou encore Vatican, pour ne citer qu'eux – soient interpellées et invitées à se prononcer dans le débat.

La première organisation internationale souvent interpellée par les opposants à l'immatriculation de la mosquée-cathédrale est l'**UNESCO**, qui, à travers sa fonction éducative, scientifique et culturelle (donc aussi patrimoniale), joue dans ce débat un rôle de conseillère, de référente et d'experte. L'organisation, qui, rappelons-le, désigne dans sa *Liste du patrimoine mondial* l'édifice comme « Grande Mosquée de Cordoue » pour désigner le site musulman, mais aussi comme « moquée-cathédrale » lorsqu'il est question de tout l'édifice, prend généralement soin de rester le plus loin possible des débats, et ce malgré les interpellations qui lui ont été faites à plusieurs reprises, notamment par la *Commission islamique d'Espagne* en 2008 (Vey 2010). Si Federico Mayor Zaragoza, l'ancien Directeur général de l'UNESCO, dirige la plateforme *Mezquita-Catedral, patrimonio de tod@s* (Cantador 2017), il le fait cependant en son nom propre. À ce jour, aucune déclaration officielle de l'UNESCO n'est (à notre connaissance) venue condamner l'immatriculation de la mosquée-cathédrale – sans doute par crainte de s'aliéner une partie du pouvoir central de l'Espagne, d'une manière que nous avons expliquée dans le premier chapitre. À titre officieux, cependant, il semble clair et cohérent avec la ligne politique de l'organisation que l'UNESCO est plutôt favorable à un statut public de l'édifice – la manière dont celui-ci devrait à ses yeux être utilisé reste néanmoins un mystère. En l'absence d'une position officielle, il n'est pas rare que soit rappelé l'ancien titre de Federico Mayor Zaragoza, celui-ci lui conférant *de facto* une certaine légitimité et autorité pour agir et s'exprimer.

En janvier 2016, la **Commission européenne** a rejeté les demandes de plusieurs députés du PSOE, de Podemos et d'Izquierda Unida, qui lui demandaient d'intervenir dans le débat relatif à la mosquée-cathédrale, et ce en affirmant qu'elle n'avait pas de « base légale pour intervenir » (Ruiz 2016), le dossier présenté par les députés n'étant à leurs yeux pas suffisamment étayé (Libertas 2016b). Ces demandes avaient déjà été introduites auparavant auprès de la Justice et des autorités espagnoles, sans succès : l'appel à des instances supérieures peut donc se produire aussi bien à des fins d'influence et d'autorité dans l'espoir de déclarations « symboliques »

(comme dans le cas de l'UNESCO) qu'à des fins teintées de requêtes juridiques dans l'espoir de décisions « normatives ».

En 2007, la *Ligue arabe* avait réclamé à la conférence de l'**Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe** (OSCE) le droit pour les musulmans de prier au sein de la mosquée-cathédrale, toujours sans succès (Vey 2010). Seule la **Cour européenne des droits de l'homme** (CEDH) avait statué le 4 novembre 2014 à l'encontre de l'immatriculation par l'Église catholique d'un bien précédemment acquis à titre privé (CEDH 2014; Manuel 2016), expliquant qu'

il est pour le moins surprenant qu'un certificat délivré par le secrétaire général de l'Évêché puisse avoir la même valeur que les certificats délivrés par des fonctionnaires publics investis de prérogatives de puissance publique. Par ailleurs, il est étonnant que la norme interne permettant ce mécanisme ne se réfère qu'aux seuls évêques diocésains de l'Église catholique, à l'exclusion des représentants d'autres confessions. Il faut également noter qu'il n'y a aucune limitation dans le temps à l'immatriculation ainsi prévue et qu'elle peut donc se faire, comme cela a été le cas en l'espèce, de manière intempestive, sans condition de publicité préalable et en méconnaissance du principe de la sécurité juridique.

La situation du bien en question était très semblable à celle de la mosquée-cathédrale, à la différence notable près qu'il avait été acquis formellement seize ans auparavant par une Société anonyme, qui, sous l'effet de l'immatriculation, s'est trouvée incapable d'effectuer le moindre recours contre celle-ci sous le droit espagnol. La situation fut ensuite rectifiée, comme en témoigne une résolution émise par la CEDH le 20 décembre 2016 (CEDH 2016) : l'État espagnol fut condamné à verser à la Société anonyme la somme de 615 000€ en dommages matériels et moraux, étant responsable des mesures juridiques ayant permis l'immatriculation d'un édifice privé. Les mesures prises n'allèrent pas plus loin, la possibilité que ce genre de situation se reproduire ayant été supprimée par la réforme hypothécaire de 2015 (CEDH 2016).

D'autres organisations internationales ont tôt ou tard pris la parole. En décembre 2014, l'**Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture** (ISESCO), fondée par l'**Organisation de coopération islamique** en 1979, a qualifié le changement de nom de la mosquée-cathédrale en « Sainte Église Cathédrale de Cordoue » comme « an attempt to obliterate the landmarks of Islamic history in Andalusia and a provocation for Muslims around the world, especially Muslims of Spain » (Hedgecoe 2015; Calderwood 2015).

Le **Vatican** a lui aussi été interpellé en la personne du pape par des musulmans qui lui demandaient le droit de prier dans la mosquée-cathédrale (NBC News 2006; Mediterraneo Digital 2017). Il ne semble pas qu'ils aient reçu de réponse, probablement à nouveau par crainte de tensions entre l'Église espagnole et le Vatican.

Enfin, plusieurs **déclarations publiques** d'autorités politiques, scientifiques ou autres ont été émises en faveur du statut public de la mosquée-cathédrale, notamment en 2017 de la part de cinq anciens maires de Cordoue (Contreras 2017).

La force du chiffre : la pétition de 2014

En 2014-2015, la *Plataforma Mezquita-Catedral de Cordoba, Patrimonio de Tod@s* avait lancé une pétition en faveur de la restitution de la mosquée-cathédrale de Cordoue au domaine public⁶². C'était là son acte fondateur. La pétition recueillit 391 432 signatures via la plateforme [Change.org](https://www.change.org)⁶³. Les organisations et individus qui y furent directement interpellés par cette pétition – la *Junte d'Andalousie*, l'UNESCO, et une série de responsables politiques en lien avec la *Junte* – étaient ceux qui étaient jugés les plus susceptibles de peser dans le débat à cette époque. Cette démarche eut beaucoup de succès à travers sa portée, le nombre et la variété de ses signataires, dont plusieurs bénéficiaient alors déjà d'une renommée internationale. Elle est un bon exemple d'une démarche à la fois *micro* et *macro* selon la manière dont nous avons défini ces termes en ces pages, rassemblant le soutien populaire et celui d'individus renommés, reconnus comme légitimes et largement écoutés⁶⁴.

Parmi les revendications avancées par la pétition – un ajustement des termes utilisés pour désigner la mosquée-cathédrale, la reconnaissance de sa titularité publique, la transparence de sa gestion, et la rédaction commune d'un *Code de bonnes pratiques* – n'ont à présent pas été atteintes, à l'exception de la première.

D. Au-delà des mots. La « guérilla » : la foi au risque de l'interdiction

L'interdiction formelle qu'ont les musulmans de prier au sein de la mosquée-cathédrale de Cordoue, ainsi que l'effacement de la mémoire collective d'*Al-Andalus* dont nous avons parlé fait depuis longtemps l'objet de revendications dont le mode d'action vient parfois à se

⁶² À ce sujet, voir notamment Lozano (2014), Peschard (2015) et Camacho (2015).

⁶³ Le texte intégral de la pétition, ainsi que la liste de ses destinataires, se trouve en annexe IV.

⁶⁴ Une liste partielle des signataires de la pétition se trouve en annexe III.

radicaliser. Les des demandes officielles répétées, continuellement heurtées à des refus de la part du diocèse, certains essaient d'y prier sans autorisation. En 2010, notamment, des jeunes musulmans originaires d'Autriche s'en firent expulser par des agents de sécurité après y avoir prié. L'affaire avait fait couler beaucoup d'encre, l'un d'entre eux ayant agressé un agent avec un couteau. En 2017, un musulman avait commencé à prier dans la partie de la mosquée où se plaçait le calife et ne répondait pas aux injonctions des agents de sécurité, qui l'ont immédiatement fait quitter les lieux (Godoy 2017). De nombreuses tentatives semblables se produisent encore régulièrement.

Quelques exceptions à cette interdiction peuvent cependant être relevées, telles que celle que reçut Saddam Hussein, en 1974, de prier en ces lieux, ainsi que les quatre prières communautaires organisées dans la mosquée-cathédrale en 1979, 1982, 1985 et 1999 (FSSPX 2017). Aucune, cependant, depuis le début de la controverse relative à la mosquée-cathédrale.

5. Enjeux du débat

Derrière les conflits et les arguments qui les alimentent, quelles sont les questions de fond, les enjeux du débat ? Au nom de quoi les différentes parties s'opposent-elles ? Les propositions qui suivent, sans prétention à l'exhaustivité (ni à la généralité), constituent cependant des pistes de réponse fondées sur la manière dont les acteurs formulent et choisissent leurs arguments : une « identité » perçue comme « menacée », les droits humains relatifs à la culture, le tourisme des lieux concernés, et enfin le modèle de relations entre les religions et l'État.

A. Une « identité chrétienne menacée »

Du côté catholique, l'idée que la querelle fait partie d'une résistance plus large face à une adversité mal intentionnée constitue un thème récurrent. Un sentiment d'inquiétude teinté de plus en plus le regard du diocèse – pour ne citer que lui – sur la société qui l'entoure, de plus en plus sécularisée et laïque. En quelques dizaines d'années, la religion catholique est en effet passée en Espagne d'une omniprésence non questionnée à une religion parmi d'autres, de plus en plus désinvestie par les institutions publiques qui autrefois lui étaient acquises. Certains vont jusqu'à craindre une éviction complète du culte catholique au profit d'un islam conquérant, comme en témoigne le faux journal télévisé diffusé par le parti d'extrême-droite *Vox* en mars 2015 (ABC España 2015) ou encore l'affirmation du même parti qu'exproprier la mosquée-cathédrale reviendrait à offrir « un ballon d'oxygène » au djihadisme (El Diario 2014; ABC Cordoba 2014).

L'immigration, surtout musulmane, ne fait que renforcer ces peurs en agitant devant les yeux de certains le spectre de la conquête musulmane du VIII^{ème} siècle. Le climat de tension accru à l'égard de l'immigration depuis le 11-Septembre, les attentats de Madrid du 11 mars 2004 et l'émergence en 2014 du groupe terroriste « État islamique » – qui, rappelons-le, verrait la mosquée-cathédrale de Cordoue comme une étape vers son succès – n'arrange rien à la situation et laisse chez certains un désir plus ou moins réel de contrôler la présence musulmane (Griera 2008), sans égard pour la majorité de musulmans qui a de bonnes relations avec l'Occident (Shackley 1999a, 2; Timothy et Iverson 2006, 200).

Outre la religion, c'est aussi « l'identité, la représentation de soi et le rapport à l'histoire » (Rey 2010, 189) qui sont en jeu à travers le concept de récits identitaires que nous avons plusieurs fois mentionné.

B. Droits humains

Du côté adverse, ce sont pour les droits humains et au nom de ceux-ci que l'on se bat. Tôt ou tard, ils sont brandis, revendiqués, agités en guise d'auto-défense face à ce que l'on considère comme un abus de pouvoir.

Nous avons vu comment la prise en compte des minorités religieuses dans le cadre de la politique espagnole est un phénomène récent et en perpétuelle évolution. Au fur et à mesure que l'Église catholique voit son influence diminuer – bien qu'elle soit encore très forte de nos jours –, d'autres groupes religieux, au premier rang desquels se trouvent les musulmans, les juifs et les protestants, acquièrent une certaine reconnaissance publique (Griera 2008). Ces minorités, elles aussi bien ancrées sur le sol espagnol, sont cependant systématiquement mises au second plan, n'étant pas « aussi ancrées » que l'Église catholique (Griera 2008). Cette catégorisation des groupes religieux en fonction de leur importance historique en Espagne constitue le facteur de légitimation des pouvoirs publics pour accorder moins d'espace – et dès lors moins de *droits* – aux groupes religieux minoritaires (Griera 2008)⁶⁵. Sur le plan des droits humains, ce qui en découle est une inégalité de traitement dont la réduction est lente et difficile (Griera 2008; Anderson 2003).

En réaction à cette intégration difficile des minorités se sont peu à peu constitués des groupes de dialogue interreligieux, qui revendiquent alors à la fois de nouveaux droits et une nouvelle

⁶⁵ En conséquence, seuls les religions reconnues par l'État ont la possibilité de réclamer des droits (Griera 2008).

politique des groupements religieux dans le pays, en privilégiant toutefois le dialogue sur la contestation (May 2006, cité dans Griera 2008) :

We can't allow the diffusion of a clash of civilizations theory. We have to do something against it. We want to show that religions can promote peace.

Cependant, si les droits humains sont fréquemment évoqués lorsqu'il s'agit de préserver la mémoire d'*Al Andalus* ou d'autoriser les musulmans à prier dans la mosquée-cathédrale⁶⁶, il est intéressant de relever que ces mêmes droits – et plus particulièrement celui de liberté religieuse – ont eux-mêmes servi contre les détracteurs de l'immatriculation en 2016, lorsque le *think-tank* indépendant *Foro Europa Ciudadana* a exprimé dans un épais rapport sur la mosquée-cathédrale l'avis qu'une expropriation de la mosquée-cathédrale serait une grave atteinte (Europa Press 2016) à l'article 10 de la *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne* (CDFUE 2000)⁶⁷, selon laquelle

toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

De cet article découlerait selon le *think tank* le droit de toute communauté religieuse à avoir un lieu dans lequel elle puisse pratiquer sa foi (La Voz 2017).

Si l'argument des droits humains reste généralement davantage utilisé par les opposants à l'immatriculation, l'ambivalence de ces droits présente l'inconvénient d'apporter de la confusion dans les situations où, comme dans le cas que nous étudions, plusieurs groupements avancent les mêmes droits l'un contre l'autre. Ainsi, en résumé :

- Empêcher les musulmans de prier dans l'édifice serait une atteinte à la liberté de « manifester sa religion ou sa conviction [...] en public ou en privé » ;
- Exproprier la mosquée-cathédrale de son occupant catholique irait à l'encontre du même droit, en plus de s'attaquer à la sécurité juridique ;
- Parler du bâtiment comme d'une cathédrale uniquement serait d'un certain point de vue assez logique, le bâtiment étant *utilisé* comme tel, mais cela reviendrait néanmoins à

⁶⁶ Ce que critique la *Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X*, qui parle du « mirage de la liberté religieuse » (FSSPX 2017).

⁶⁷ À ne pas confondre avec la *Convention européenne des droits de l'homme* du 4 novembre 1950.

occulter l'importance de l'influence musulmane sur les lieux, ce qui constituerait en soi une violation du principe de respect et de sauvegarde de la dignité et de la valeur de toute culture déclaré par l'UNESCO (1966, art. 1).

C. Tourisme

À travers son histoire et la richesse de son architecture, la mosquée-cathédrale de Cordoue constitue un site d'attrait majeur pour le tourisme, tant « religieux » que « profane ». Continuellement placée dans les listes des « endroits à visiter » en Espagne (Santos 2017), la construction a été classée troisième dans le *Top 25 Landmarks – World du Travelers' Choice Award 2017* décerné par TripAdvisor (TripAdvisor 2017).

Si le million de touristes qui visitent la mosquée-cathédrale chaque année sont pour la plupart ignorants du conflit que nous avons détaillé (Cailleau 2010; Shubert 2010)⁶⁸, l'enjeu de l'organisation des lieux est cependant un des points de focalisation centraux du débat. En effet, outre la manière dont les lieux sont racontés, présentés et mis en valeur affecte l'expérience touristique d'une manière parfois conséquente (Ababneh 2017), un tel tourisme génère des bénéfices dont l'affectation suscite souvent des réactions irritées : tous les revenus issus du prix d'entrée de 8€ imposé à tous les touristes⁶⁹ – c'est-à-dire 13 millions d'euros par an, selon Morán (2014) – ne sont ni déclarés, ni taxés (Caravaca 2014). Il est certain qu'une telle somme suscite des envies, surtout pour ceux qui considèrent que la mosquée-cathédrale devrait être un édifice public, qui enverrait alors ses bénéfices dans les caisses de la Municipalité ou de la région andalouse. Non seulement politique et juridique, le conflit relatif à la mosquée-cathédrale prend dès lors un indéniable tournant économique (Lozano 2014), qui, rappelons-le, est loin d'être un aspect réservé à l'unique cas de la mosquée-cathédrale (Timothy et Boyd 2006)

Selon le PSOE, l'Église catholique, légalement exemptée de l'impôt sur les biens immobiliers (*Conventiones Inter Apostolicam Sedem et Nationem Hispanam* 1976; Lozano 2014), devrait perdre cette exemption pour la mosquée-cathédrale à partir du moment où un bénéfice régulier est retiré de la gestion touristique de l'édifice (El Plural 2013). Le Département de la gestion

⁶⁸ Cette ignorance des touristes quant aux débats relatifs à ce qu'ils visitent est relevée par plusieurs auteurs. Can-Seng Ooi (2002) avance à ce sujet que l'on ne peut extraire la culture du contexte qui l'a fait évoluer. De la même manière, Reser et Bentrupperbäumer (2005) insistent pour que ces récits soient réellement pris en compte par les gestionnaires du tourisme afin d'offrir aux visiteurs une expérience plus enrichissante et instructive (Groote et Haartsen 2012, 191).

⁶⁹ Sauf les Cordobains.

fiscale de la mairie de Cordoue avait cependant répondu à l'époque au PSOE qu'il n'avait pas de base juridique suffisante pour changer la situation actuelle (El Plural 2013).

D. Laïcité

Le dernier grand enjeu du conflit dont fait l'objet la titularité de la mosquée-cathédrale de Cordoue, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises, concerne les relations difficiles entre le « statut spécial » accordé en Espagne à l'Église catholique et le principe d'absence d'une religion « étatique » énoncé dans la Constitution espagnole (art. 16.3). Un député de l'ancien groupe parlementaire *Izquierda Plural* qualifiait en 2015 de « plus que douteuse » la possibilité qu'avaient jusqu'alors les diocèses d'immatriculer à leur nom des biens religieux (Webislam 2015, ma trad.), alors que l'historien Manuel qualifiait l'année suivante l'immatriculation de « déloyauté institutionnelle et à l'égard de la ville de Cordoue » (Manuel 2016, ma trad.). Furieux, celui-ci concluait :

Dans un État non-confessionnel, démocratique et de droit comme le nôtre, la Constitution est l'unique livre « sacré » auquel tous les citoyens et citoyennes doivent le respect. Sans distinction ni privilège de quelque classe que ce soit. Et il appartient aux pouvoirs publics de garantir qu'il n'existe pas de norme qui l'enfreigne et d'annuler les effets des actes accomplis sous sa protection. Et c'est à eux que les citoyens demandent d'être à la hauteur de l'histoire en contestant l'enregistrement illégal de la mosquée-cathédrale de Cordoue. Un paradigme mondial de concordance entre les cultures est en danger. Notre mémoire et notre identité sont en jeu.

Le registre de l'identité est, une fois de plus, au rendez-vous. Il fait appel à ce que l'individu a de plus personnel : son individualité, la manière dont il se définit, les valeurs qu'il considère comme siennes.

6. Analyse

Après avoir dressé un bref tableau des principaux enjeux à l'œuvre dans le conflit que nous étudions, il nous reste à proposer quelques pistes d'analyse de la situation.

A. Un paysage morcelé

La première impression générale que l'on peut avoir face à cette situation est un sentiment de profonde perplexité. Le conflit entourant la mosquée-cathédrale est extrêmement compliqué, tant du point de vue juridique que du point de vue identitaire. D'un côté, on a le diocèse et ses alliés, dont l'action est juridiquement solidement justifiée et protégée ; de l'autre, on a les

partisans de l'annulation de l'immatriculation, principalement des militants de gauche militant pour la laïcité et le respect des droits des minorités, à qui la ferme adhérence à ces valeurs donne des ailes pour obtenir ce qui paraît impossible. Au final, on se trouve face à un cas d'insuffisance juridique, de profonde différence de valeurs et de visions du monde conflictuelles (Groote et Haartsen 2012, 182) entre une partie de la société et les pouvoirs locaux d'un côté, et une autre partie de la société et les pouvoirs fédéraux de l'autre.

B. Le pouvoir des mots

Par ailleurs, dans ce complexe conflit de valeurs, les discours prennent une importance considérable. Les mots sont à la fois à la source et dans les tranchées du débat : ils le provoquent et l'entretiennent. La manière de présenter l'édifice au monde (Franklin 2004; Saidi 2008, 2010; Hollinshead 1998), ignorant le terme « mosquée », provoqua une longue bataille des mots à l'intersection des systèmes politiques, économiques et sociaux (Saidi 2010, 6).

Dans ce contexte, les récits identitaires constituent la clé de la compréhension du conflit. L'important est de comprendre ce que la mosquée-cathédrale *représente* pour les individus qui s'investissent dans son destin : est-ce un lieu de culte catholique, héritage de nombreux siècles de domination de l'Église catholique en Espagne ? Ou bien est-ce un lieu de culte musulman, héritage de l'âge d'or de l'islam, irrémédiablement figé dans l'architecture des lieux ? Ou encore un admirable héritage de la créativité et du génie humain, symbole de l'Histoire et de la rencontre de deux civilisations ? Le problème n'est pas tant la diversité de ces récits que leur potentielle incompatibilité dans la pratique, lorsqu'il s'agit de décider d'un mode de gestion et d'utilisation de l'édifice (Shackley 2001b, 8).

C. Regarder mais pas toucher : la peur du changement

La troisième piste d'analyse que l'on peut relever, intimement articulée à la précédente, concerne la peur des uns et des autres de voir les lieux « dénaturés » par la gestion proposée ou tenue par le « camp » adverse. Tous les acteurs du conflit conviennent que la mosquée-cathédrale est un édifice exceptionnel, que chacun devrait être capable de contempler – la manière dont cette « contemplation » se réalise et la frontière au-delà de laquelle une « atteinte » est portée à son « intégrité » cristallisent dès lors tous les efforts du débat. Le patrimoine en lui-même *définit* la communauté (Picard 1992; cité dans Saidi 2010, 7-8) ; le patrimoine s'accompagne de *discours* (Bonnot 2002; cité dans Rey 2010), eux-mêmes élaborés en fonction des *récits identitaires*.

Ces discours, analysés par Bonnot (2002; cité dans Rey 2010), se construiraient selon trois pôles : le pôle scientifique (historiens, archéologues, etc.), le pôle politique et le pôle économique (le marché). « À ces trois pôles », ajoute Rey (2010, 188), « il semble qu'il faille ajouter [...] celui de l'institution religieuse, qui a mobilisé et convaincu différents individus des intérêts du [lieu] en termes de développement touristique ».

D. La plateforme *Mezquita-Catedral* : un fonctionnement stratégique

À la suite de Griera (2008)⁷⁰, on peut expliquer le succès de la mosquée-cathédrale dans l'opinion publique par trois capacités principales de celle-ci. La première serait sa capacité à mobiliser leur **capital symbolique**, ce qu'elle fait :

- En liant leurs propos à des thématiques reconnues (multiculturalisme, droits humains)⁷¹, ce qui amplifie leur portée et leur légitimité – c'est le cas de la plateforme, comme nous avons pu le voir dans la section 5.B. de ce chapitre ;
- En élargissant le cadre de leur action de manière à rallier des personnalités renommées et des organisations, ce qui améliore leur accès à la sphère politique et aux médias et leur permet d'organiser de grands événements populaires largement couverts par ces médias – ce qui est aussi le cas, d'après la section 4.C. de ce chapitre ;
- En fédérant différents groupes religieux minoritaires afin de centraliser les revendications en une voix – ce qui est aussi le cas de la mosquée-cathédrale, désireuse de rassembler tous les partisans d'une remise en question du statut juridique actuel de la mosquée-cathédrale, y compris des musulmans et des catholiques.

La deuxième raison de ce succès serait la capacité de ces groupes interreligieux à proposer des **politiques adéquates** aptes à régler les problèmes religieux aux niveaux local et régional. L'émergence de la question de la diversité religieuse étant relativement récente en Espagne, les groupes interreligieux, comme la plateforme, constituent une importante ressource d'informations et d'expérience pour l'élaboration de nouvelles politiques publiques.

Enfin, le dernier facteur que propose Griera pour expliquer le succès des groupes interreligieux est l'action de ces derniers à plusieurs niveaux de la pyramide institutionnelle, stratégie

⁷⁰ Griera tire ces caractéristiques de son étude des groupes interreligieux espagnols. La plateforme *Mezquita-Catedral* n'est bien entendu pas à proprement parler un tel groupe, mais l'analyse proposée se trouve tout aussi pertinente dans le cas de la plateforme.

⁷¹ L'auteure ajoute qu'en théorie des mouvements sociaux, cette démarche se nomme « *frame-bridging* » (Snow et Benford 1988; cités dans Griera 2008).

qu'applique aussi la plateforme *Mezquita-Catedral* en relation avec les autres plateformes équivalentes et au moyen de procédures d'appel à des instances supérieures (section 4.C. de ce chapitre).

Ces similitudes entre les modes d'action des groupes interreligieux espagnols ne signifient bien entendu pas que la plateforme *Mezquita-Catedral* est un groupe interreligieux (bien que cela pourrait être débattu), mais elles suggèrent néanmoins quelques pistes de compréhension de la large portée de la « campagne anti-immatriculation ».

Chapitre 3 – Prendre les armes pour son héritage : la mosquée de Babri

Ayant étudié en profondeur le conflit d'interprétation et d'utilisation de la mosquée-cathédrale de Cordoue et de son histoire multiséculaire, nous avons vu comment un acte juridique que l'on pourrait presque qualifier d'anodin en soi a déclenché au cœur de la société cordouane et espagnole des réactions en chaîne où les frontières entre intérêts politiques et intérêts religieux tendent parfois à disparaître. Nous avons expliqué que le débat qui a progressivement rempli l'espace public espagnol est intrinsèquement un acte *identitaire*, étant lié aux récits par lesquels les individus structurent et interprètent le monde qui les entoure. En effet, la mosquée-cathédrale, à travers sa longue histoire, se trouve au cœur de récits exclusifs : mosquée et lieu de pèlerinage pour les uns, cathédrale multiséculaire pour les autres ou patrimoine historique incontournable et donc public pour les derniers. Longtemps dormants, très minoritaires ou peu médiatisés, ces récits ne furent vraiment exacerbés que dans un contexte social changeant – celui d'une société en proie à une perte d'emprise de la religion catholique traditionnelle et où un multiculturalisme croissant remet en question jusqu'aux fondements-même de la société.

Nous avons déjà insisté sur le fait que le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue est loin d'être unique. De nombreux biens, religieux ou non, ont été appropriés par l'Église catholique par le même processus juridique que pour la mosquée-cathédrale, et ce dans toutes les régions espagnoles. Beaucoup des biens appropriés sont des héritages de la période arabe espagnole, mais de nombreux trésors de l'architecture juive séfarade⁷². À travers le reste de l'Europe, et particulièrement dans le nord, le sud et l'est de celle-ci, de nombreux sites religieux se trouvent dans des situations de conflits d'interprétation ou d'utilisation entre différents groupes religieux (parfois issus de la même confession), où bien souvent le politique trouve son mot à dire.

C'est précisément afin d'élargir la perspective que nous avons abordée jusqu'à présent que nous allons désormais porter notre attention sur un cas d'étude non-européen et non-reconnu par l'UNESCO. Étudier une situation issue d'un contexte semblable, en Europe et sous l'égide de l'organisation culturelle de l'UNESCO, aurait en effet laissé moins de place au développement

⁷² L'expression « juifs séfarades » désigne tant les juifs qui vivaient en Espagne à l'époque de la Reconquista que leurs descendants. Ces derniers représentent environ un cinquième de la population juive mondiale (Della Pergola 2007).

des conclusions qui peuvent être tirées de ce que nous avons étudié jusqu'à présent – nous en reparlerons dans le chapitre suivant.

Un important point commun subsiste entre le cas de la mosquée-cathédrale et celui-ci, outre leur statut contesté : ce deuxième cas, lui aussi, a fait couler beaucoup d'encre. Son moment le plus médiatique est depuis longtemps passé puisqu'il s'est produit en 1992, mais les conséquences judiciaires de celui-ci viennent seulement depuis quelques mois d'atteindre leur achèvement.

I. *Ram Janmabhoomi, Babri Masjid* : temple ou mosquée ?

Le 6 décembre 1992, à Ayodhya, dans le nord de l'Inde, des milliers d'activistes de la droite hindoue – environ 150 000, selon la BBC (Tully 2017) – empoignaient pelles et pioches pour détruire intégralement une mosquée du XVI^{ème} siècle, la mosquée de Babri (*Babri Masjid*), construite selon eux sur le lieu précis de la naissance du dieu Rama⁷³ (*Ram Janmabhoomi*). Croyant mettre un terme à une polémique de plus d'un siècle (Tully 2017), ils ne faisaient en réalité que mettre le feu aux poudres : un grave conflit s'ensuivit, au cours duquel plus de 2000 personnes perdirent la vie. À travers ce conflit, c'est non seulement les relations entre musulmans et hindous qui se jouaient, mais aussi l'attitude des autorités indiennes – censées être laïques depuis l'indépendance indienne de 1947 – face à ce qui fut « the most significant triumph for Hindu nationalism since independence and the gravest setback to secularism » (Tully 2017).

La mosquée de Babri se trouvait sur une colline située à Ayodhya, dans l'État d'Uttar Pradesh, dans le nord de l'Inde. Selon les inscriptions qui s'y trouvaient, elle aurait été érigée de 1528 à 1529 par Mir Baqi, un dignitaire mogol, sur l'ordre de l'empereur Babur, dont la mosquée a conservé le nom. D'autres affirment cependant que ces inscriptions seraient fausses et que la construction de la mosquée serait en réalité plus tardive. Plusieurs récits occidentaux (William Finch en 1611, Thomas Herbert en 1634) mentionnent en effet un « château » construit sur cette colline, et non une mosquée. Selon la légende, cette dernière fut érigée sur les ruines (et partiellement avec les matériaux) d'un temple commémoratif (le « château » que mentionnaient

⁷³ Rama, fils du roi Kausalya, dirigeant d'Ayodhya, est l'une des principales déités hindoues. Il serait un avatar (une réincarnation) du dieu Vishnu.

les occidentaux au XVII^{ème} siècle) en l'honneur du dieu Rama. Des écrits jésuites mentionnent déjà cette hypothèse au XVIII^{ème} siècle, confirmant les écrits antérieurs que nous avons mentionnés, mais cette-ci reste encore très controversée de nos jours. Aucune preuve « incontestable » n'en a été établie, même si un rapport de l'*Archeological Survey of India* publié suite à la démolition de la mosquée atteste que des preuves d'un temple préexistant à celle-ci auraient été découvertes sous les décombres (Udayakumar 1997).

Cette démolition faisait suite à une longue campagne menée pendant six années par le *Bharatiya Janata Party* (Parti du peuple indien, BJP), le parti de droite nationaliste hindoue visant à détruire la mosquée afin de la remplacer par un temple en l'honneur du dieu Rama (Tully 2017). Le même jour et au cours de ceux qui suivirent, des dizaines de musulmans furent massacrés jusqu'à l'intérieur-même de leurs maisons, à Ayodhya et ailleurs en Inde (BBC 2012b), ainsi que lors de nombreux affrontements entre musulmans et hindous, particulièrement à Bombay⁷⁴, où plus de 900 personnes perdirent la vie (Tully 2017).

II. Un ancien conflit

C'est en 1853, soit 325 ans après la date supposée de la construction de la mosquée de Babri, que sont pour la première fois enregistrés des événements de violence religieuse sur le site de celle-ci. Six ans plus tard, l'administration coloniale britannique sépare l'édifice en deux parties au moyen de clôtures, délimitant les sections respectivement réservées aux hindous et aux musulmans⁷⁵ (Ahmed 2015; BBC 2012b; Srivastava 1991).

Un matin de 1949, des représentations du dieu Rama « apparaissent » au sein de la mosquée. Ils auraient été placés là par des activistes hindous. Croyant à une manifestation du dieu lui-même, les hindous engagent des démarches juridiques visant à obtenir la garde des lieux. La communauté musulmane réagit en faisant de même. Le Gouvernement déclare le site « disputé » et place des scellés sur les portes (BBC 2012b). La mosquée reste alors fermée pendant plusieurs dizaines d'années.

⁷⁴ Renommée depuis lors « Mumbai ».

⁷⁵ Les musulmans eux-mêmes n'étaient pas tous d'accord sur la branche de l'islam à laquelle devait être attribuée la mosquée : les sunnites trouvaient logique que la mosquée de Babri leur revienne, car l'empereur Babur, qui aurait donné l'ordre de construire celle-ci, était lui-même sunnite ; les chiites revendiquent de même la mosquée, celle-ci ayant été bâtie par un dignitaire chiite, Mir Baqi (Ahmed 2015).

En 1984, des hindous constituent un comité de « libération » du lieu de naissance de Rama, au sein duquel plusieurs partis nationalistes hindous prennent rapidement une importance considérable. En 1986, la justice décide d'ouvrir la mosquée pour les hindous exclusivement ; en réaction, des musulmans créent leur propre comité d'action (BBC 2012b).

En 1989, des hindous prennent les choses en main en creusant les fondations d'un futur temple à proximité de la mosquée⁷⁶. En 1990, de premiers dégâts infligés à cette dernière par des hindous poussent le Gouvernement à lancer des négociations, qui échouent en 1991. En 1992, un parti nationaliste hindou, le BJP, arrive au pouvoir dans l'État d'Uttar Pradesh. La mosquée est démolie la même année, le 5 décembre. D'importants conflits éclatent dans tout le pays, provoquant la mort d'environ 2000 personnes.

III. Revendications contemporaines

La mosquée de Babri étant démolie, le site sur laquelle celle-ci s'élevait est actuellement non-bâti. Le conflit continue néanmoins, de manière désormais généralement moins violente, entre les partisans d'une reconstruction de la mosquée détruite et ceux de la construction d'un temple dédié au dieu Rama. Si, avec les années, la campagne a perdu de sa vigueur et de son caractère médiatique (Tully 2017), elle n'en continue pas moins dans l'ombre jusqu'à nos jours, alors qu'aux environs du site contesté, les pierres sculptées destinées au nouveau temple attendent, en tas bien alignés, d'être assemblées.

De la même manière que dans le chapitre précédent, l'analyse qui suit a pour objectif de comprendre dans quelle mesure un cas de patrimoine religieux disputé en-dehors du contexte espagnol entre en résonance avec notre premier cas d'étude. Comme pour ce dernier, il s'agit avant tout de catégoriser les acteurs à l'œuvre (1), avant de considérer les modes d'action des uns et des autres (2). L'étape suivante sera d'identifier les principaux enjeux du débat (3). Le tout sera volontairement amplement résumé, ce deuxième cas d'étude faisant davantage figure de comparaison⁷⁷.

⁷⁶ Depuis le XIX^{ème} siècle, une plateforme située à l'est de la mosquée était déjà réservée aux hindous (Ahmed 2015).

⁷⁷ Ceci constitue la raison pour laquelle nous ne nous efforcerons pas, dans ce chapitre, de tirer des conclusions de l'analyse proposée de la controverse d'Ayodhya.

1. Principaux acteurs impliqués

Commençons donc par énumérer les principaux acteurs de la controverses d'Ayodhya. De manière très simplifiée, ceux-ci peuvent être classés selon trois catégories : les membres de la société civile qui sont favorables à la mosquée (A), les individus favorables au temple hindou (B), et enfin les membres des institutions régionales et nationales du corps politique (C). Si la distinction entre les deux premières catégories est assez aisée, on ne peut en dire autant de la distinction entre les deux dernières, le pouvoir politique indien étant, comme nous le verrons, clairement incliné en faveur de la position hindoue.

A. Les partisans de la mosquée

Commençons donc par les acteurs favorables à la mosquée et à sa reconstruction. Ceux-ci sont très majoritairement musulmans ; outre une bonne partie de la communauté musulmane d'Ayodhya et d'Inde, deux organisations principales portent le flambeau de l'espoir d'une mosquée rebâtie.

D'une part, le **Comité d'action pour la mosquée de Babri** (*All India Babri Masjid Action Committee*, AIBMAC) est probablement l'association la plus en vue du combat pour une nouvelle mosquée. Fondé en 1986 à la suite de la décision de justice de ne donner accès à la mosquée de Babri qu'aux hindous, ce comité, ainsi que la campagne accrue en faveur de la construction d'un temple qui se développa en réaction à sa création, favorisa l'aggravation du clivage entre hindous et musulmans. En 2017, lorsqu'il fut question de trouver un accord entre les communautés religieuses en-dehors des tribunaux, ce Comité s'opposa fermement à cette option, affirmant que seule une décision de justice pourrait lui convenir (The New Indian Express 2017a; The Economic Times 2017). À la fin de la même année, peu avant le 25^{ème} anniversaire de la destruction de la mosquée, le même groupe avait appelé tous les habitants à célébrer l'événement dans la paix et la prière (The New Indian Express 2017b).

D'autre part, le **Comité sunnite du waqf** (*Sunni Waqf Board*) est une organisation fondée par l'État indien en 1964 afin d'organiser le *waqf*, c'est-à-dire les donations à des fins philanthropiques, pieuses ou charitables réalisées dans le cadre juridique islamique. Ces donations étant considérées comme étant à perpétuité, il arrive que le Comité sunnite du waqf revendique des biens considérés comme ayant (ou ayant eu) une fin pieuse ou charitable. C'est notamment le cas du Taj Mahal, dont ce Comité s'efforce d'obtenir les droits de gestion, en plus de la mosquée de Babri. En 2012, la Cour suprême de l'État d'Uttar Pradesh lui accorde

un tiers du terrain où s'élevait autrefois la mosquée, décision dont, mécontent, le Comité fait appel. La décision sera annulée dès 2013 par la Cour suprême de l'Inde (BBC 2012b).

B. Les partisans du temple

Le **Parti populaire indien** (*Bharatiya Janata Party*, BJP), premièrement, est l'un des deux principaux partis politiques peuplant le paysage politique de l'Inde, ainsi que le soutien le plus puissant de la cause hindoue dans la controverse d'Ayodhya. Fondé en 1980, le premier ministre actuel, Narendra Modi, en est issu. Dans les années 1980, ce parti fit de la campagne en faveur de la construction d'un temple à Rama une promesse électorale, plaçant au cœur de ses priorités cette question extrêmement sensible⁷⁸.

L'**Art of Living Foundation**, ensuite, est une organisation internationale bénévole et humanitaire indienne, fut fondée par Ravi Shankar en 1981. Cette organisation bénéficie d'un statut consultatif auprès du Conseil économique et social des Nations unies (ECOSOC) et d'une large reconnaissance mondiale. La Fondation se bat notamment en faveur de la résolution de conflits, de l'éducation et du développement durable. Persuadée, à l'inverse du *Babri Masjid Action Committee*, que c'est en-dehors des tribunaux que sera trouvée la meilleure solution à apporter au conflit relatif à l'emplacement de la mosquée de Babri, l'organisation a affirmé en mars 2018 par la bouche de son fondateur qu'il fallait que les musulmans laissent le terrain à la communauté hindoue (Firstpost 2018; The Times of India 2018) :

For a win-win situation, Muslims should gift the piece of land to the Hindus and withdraw all court cases. In return, Hindu saints should gift an equal area of land to the Muslims at a nearby location where they can construct a mosque. Such a settlement will lead to friendship between both the communities.

Enfin, il serait erroné de penser que *tous* les musulmans d'Ayodhya sont partisans de la reconstruction de la mosquée de Babri et dès lors opposés à la construction d'un temple hindou. En effet, bien qu'il soit difficile de les dénombrer, des **voix** s'élèvent en faveur des revendications hindoues (Chitransh 2017), reconnaissant l'importance des lieux pour les hindous (M. A. Khan 2017), relativisant celle du lieu pour les musulmans et appelant à des relations apaisées entre les communautés hindoue et musulmane d'Ayodhya et d'Inde (Abbas 2017; Frederick et Naqshbandi 2017; The Times of India 2006).

⁷⁸ Nous reparlerons du BJP dans la section « enjeux du débat » (3).

Ainsi, le **Comité central chiite du waqf** (*Shia Central Waqf Board*), dont nous avons déjà évoqué l'équivalent sunnite, s'est fait remarquer à plusieurs reprises par son soutien au BJP. En 2017, en effet, le président de ce Comité, Waseem Rizvi, avait rencontré le fondateur et dirigeant de la *Art of Living Foundation*, Ravi Shankar, et lui avait affirmé qu'il n'était pas nécessaire qu'une mosquée soit rebâtie à l'emplacement de la mosquée de Babri et qu'il devrait à l'inverse y être érigé un temple hindou (Daniyal 2017; T. Khan 2017). Le 7 août de la même année, ce même Comité avait déclaré à la Cour suprême ce même désir, affirmant qu'une mosquée pourrait si le besoin s'en présentait être construite sur un terrain adjacent (Daniyal 2017). Cette position fit l'objet de nombreuses critiques dans le « camp adverse » (Ahmad 2018). Le Comité a toujours pris part aux discussions concernant la mosquée, mais s'était fait plus discret depuis une décision de justice de 1946 selon laquelle la mosquée était déclarée sunnite (Daniyal 2017). Bien que cette décision ait depuis été annulée, la communauté chiite d'Ayodhya reste dès lors davantage dans l'ombre, étant minoritaire parmi les musulmans locaux⁷⁹.

Par ailleurs, au sein de la communauté hindoue, divers groupements réaffirment régulièrement leur soutien à la construction d'un temple sur l'emplacement de la mosquée démolie. Le parti de droite hindoue **Akhil Bhāratīya Hindū Mahāsabhā** (*Assemblée entièrement indienne et hindoue*), notamment, fondé en 1915, compte cette revendication parmi des propositions plus extrêmes, telles que celle de forcer les musulmans et les chrétiens à se faire stériliser afin de limiter leur expansion démographique (Deccan Chronicle 2015). On peut aussi mentionner le **Vishva Hindu Parishad** (VHP, *Conseil hindou mondial*), un parti de droite nationaliste ayant lancé la campagne de construction d'un temple dès les années 1980 et qui aurait mené la démolition de la mosquée en 1992, ou encore **Nirmohi Akhara** (*Groupe sans attachement*), une dénomination religieuse hindoue fondée en 1720 favorisant une vie austère dédiée à Rama. Dès 1885, celle-ci avait demandé à pouvoir construire un temple à proximité de la mosquée, ce qui lui fut refusé par la justice en raison de la potentielle « menace » pour l'ordre public que représenteraient deux importants lieux de culte juxtaposés. Depuis, le groupement n'a jamais mis fin à ses revendications. En 2012, la Cour suprême de l'État d'Uttar Pradesh accorda à Nirmohi Akhara un tiers du terrain disputé, ce qui fut annulé en 2013 (BBC 2012b).

⁷⁹ Lors des troubles ayant accompagné la prise d'indépendance de l'Inde en 1947, des conflits entre sunnites et chiites avaient mené à l'interdiction de la pratique chiite. Celle-ci fut abolie à la fin du XX^{ème} siècle à l'initiative du BJP, ce qu'avaient fortement apprécié les chiites d'Inde (Daniyal 2017).

C. Les institutions politiques

Dans le cas qui nous occupe, de nombreux élus se positionnent en faveur de la construction d'un temple, le BJP étant au pouvoir. La neutralité officielle des institutions politiques d'un État laïque comme l'Inde s'en trouve dès lors menacé, et il n'est pas rare que soit remise en question la mise en application de ce concept de laïcité.

Ainsi, lorsqu'en 2012, la **Cour suprême de l'État d'Uttar Pradesh** trancha en faveur d'une division de l'emplacement de la mosquée en trois sections – deux pour les hindous et une pour les musulmans –, la composition majoritairement hindoue de cette Cour fut incriminée et la décision en question finit par être cassée par la **Cour suprême fédérale** (BBC 2012b).

Par ailleurs, peu de temps après la destruction de la mosquée, le Gouvernement indien dépêcha une commission d'enquête, dénommée la **Commission Liberhan** en raison du nom de son responsable, le juge de la Cour suprême Manmohan Singh Liberhan, et censée investiguer sur les événements ayant mené à la destruction de la mosquée. Prévu dans un délai initial de trois mois, il faudra attendre dix-sept ans pour qu'en 2009, un rapport de 1029 pages soit publié. Celui-ci accusait directement pas moins de 68 personnes – la plupart étant des élus politiques, dont plusieurs étaient haut-placés – dont le comportement aurait influencé, directement ou non, le destin de la mosquée de Babri. La destruction de cette dernière y était qualifiée de « *neither spontaneous nor voluntary* », plusieurs témoins interrogés, soutenus par des photos, ayant révélé que la veille de la démolition, de nombreux hindous s'étaient entraînés sur une colline toute proche (Chibber 2009).

2. Modes d'action et arguments des parties

Comme dans le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue (chapitre 2), les modes d'action des différents acteurs du conflit relatif à la mosquée de Babri seront organisés en « niveaux d'action » plutôt que par types d'acteurs. De cette manière, les modes opératoires des uns et des autres pourront être directement comparés. Les « niveaux d'action » envisagés seront à nouveau le « milieu », c'est-à-dire les actions en justice, au niveau « méso », celui de l'État et de ses institutions fédérales et fédérées, le « bas », c'est-à-dire l'action directe et concrète par les individus, au niveau « micro », et le « haut », c'est-à-dire l'action « par autorité », qui consiste à faire appel à des instances supérieures au niveau étatique. Enfin, hors de cette distinction « micro-méso-macro », les actions plus directes et qui échappent aux mots seront abordées brièvement. Nous verrons si – et dans quelle mesure – ces différents « niveaux » sont mobilisés dans ce cas, afin de tirer par la suite des conclusions généralisées.

A. Convaincre par le milieu

Le premier « niveau d'action » sur lequel nous porterons notre attention est donc celui de l'action judiciaire. Dans le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue, nous avons vu qu'une partie essentielle de l'action se faisait au cœur des tribunaux, la complexité des lois venant à se heurter aux désirs de certains ; en ce qui concerne la mosquée de Babri, le seul acte de la démolition est un signe incontestable de l'échec des négociations et autres démarches juridiques.

Nous avons vu comment dès 1885, le groupe *Nirmohi Akhara*, qui se dit perpétuellement favorable à des accords juridiques ou négociés (The Asian Age 2010), avait entamé des démarches juridiques en vue de construire un temple juxtaposé à la mosquée, requête qui avait alors été refusée par la justice en raison du danger potentiel de deux importants lieux de culte côte à côte. En 1989, le même groupe avait poursuivi en justice le gouvernement de l'État d'Uttar Pradesh en réclamant de lui que lui soient cédés la mosquée et son terrain, en raison du fait que les hindous avaient pratiqué leur religion à cet endroit « depuis des temps immémoriaux ». Cette requête leur avait été refusée, étant donné que la mosquée, depuis sa construction, ne leur avait jamais appartenu (Allahabad High Court 1989).

Plus tard encore, en 2010, comme nous l'expliquions plus haut, la même Cour suprême de l'État d'Uttar Pradesh établit que le lieu disputé était celui de la naissance de Rama (« à la fois une personne morale et une déité » – voir BBC 2012a, ma trad.), que la mosquée avait été construite après la démolition d'un temple et que, par ailleurs, sa construction de correspondait pas aux règles imposées en la matière par l'islam (BBC 2012a). Cette Cour tranche alors en faveur d'une répartition du site en trois parts, respectivement attribuées aux musulmans, aux hindous (qui reçoivent la partie la plus disputée) et au groupement *Nirmohi Akhara*. Peu sont satisfaits de la décision de 8500 pages et décident d'en faire appel (BBC 2012a). Ce jugement est suspendu dès l'année suivante par la Cour suprême d'Inde (BBC 2012b).

Les démarches juridiques que nous venons de mentionner, comme d'autres à travers les années, ne rencontrèrent pas la satisfaction des différents groupes impliqués, avec la conséquence que nous connaissons et ses remous de violence meurtrière. Cependant, les institutions judiciaires indiennes n'ont jamais cessé de chercher une manière de calmer les débats en y trouvant une solution satisfaisante pour tous. Ainsi en avril 2002, la Cour suprême d'Inde entame des auditions visant à déterminer à qui appartient réellement le site de la mosquée Babri (BBC 2012b) ; le rapport de la Commission Liberhan, dont nous avons parlé à la fin de la section

précédente, vint incriminer des responsables de la démolition de la mosquée dix-sept ans après les faits, dont plusieurs étaient encore directement impliqués au sein du BJP, le parti nationaliste hindou au pouvoir. De nombreuses réactions se firent alors entendre jusqu'au cœur-même du Parlement indien (BBC 2012b).

Face à cet échec de la justice à trouver une solution, la Cour suprême avait suggéré au début de l'année 2017 aux différentes parties de trouver un accord en-dehors des tribunaux. Le *Comité d'action pour la mosquée de Babri* avait alors refusé catégoriquement toute démarche de ce type, affirmant qu'elle n'accepterait une médiation que de la part du Président de la Cour suprême lui-même (The New Indian Express 2017a; Firstpost 2017a), du moins tant que le contexte politique « défavorable aux musulmans » n'aura pas évolué (Firstpost 2017b).

En février 2018, une étape décisive a été atteinte lorsqu'au terme de longues auditions, la Cour suprême a déterminé que même détruite, la mosquée en restera toujours une (The Indian Express 2018a; The Economic Times 2018c, 2018a). Cette décision, qui venait briser l'acquisition par le gouvernement indien du terrain de la mosquée en 1993 (Parliament of India 1993), se fonda sur la considération que

Babri Masjid is an essential part of faith in Islam and Muslims can never abdicate the Masjid nor can they exchange land for Masjid or gift the Masjid land. Babri Masjid is a Masjid and it shall remain a Masjid till eternity. By demolishing Babri Masjid, it never loses its identity as a masjid. And according to Shariah, it always remains a Masjid.

Cependant, malgré cette décision, rien n'est gagné pour personne, et les débats continuent. Les questions les plus actuelles consistent généralement à déterminer si une mosquée en vaut une autre, si la mosquée de Babri était réellement un lieu sacré⁸⁰ et si, dès lors, une acquisition du terrain par le Gouvernement est légitime. Il est aussi question de déterminer si le conflit doit être considéré comme un conflit de propriété uniquement, ou si des sensibilités religieuses sont à prendre en considération – le nombre de juges devant prendre les décisions en dépend, étant plus élevé lorsque la question est reconnue comme ayant un caractère religieux (The Indian Express 2018b; The Economic Times 2018b).

⁸⁰ D'aucuns considèrent qu'en Islam, seules les mosquées de la Mecque, de Médine et de Jérusalem (al-Aqsa) seraient sacrées, et non les autres, le culte musulman pouvant être rendu n'importe où.

B. Convaincre par le bas

L'opinion publique joue aussi un rôle important dans le cas de la controverse d'Ayodhya. Les arguments mobilisés par les différentes parties cherchent à asseoir leur légitimité, tout en affaiblissant celle des autres.

i. « Nous étions là avant »

Si les hindous partisans de la destruction de la mosquée et de la construction d'un temple sont généralement convaincus qu'un temple – ou, du moins, une structure – dédié à Rama se trouvait à l'emplacement de la mosquée avant la construction de cette dernière (Hardgrave 1993; Matusitz 2014), cette information est loin d'être largement admise.

Longtemps, seules l'analyse des textes anciens et les suppositions des uns et des autres peuplaient le débat quant à l'existence ou non des ruines d'un temple hindou sous la mosquée. La présomption officielle était que ce n'était pas le cas. Après la destruction de la mosquée, l'*Archeological Survey of India* (ASI), qui mena une enquête sur les lieux, publia en 2003 un rapport de 574 pages selon lequel se trouveraient sous l'ancienne mosquée les ruines d'un temple du X^{ème} siècle soutenu par pas moins de 50 colonnes, ainsi que plusieurs objets incontestablement hindous. Le tout aurait mesuré pas moins de 50 mètres sur 30 (Rediff.com 2003).

Ce rapport fut cependant très critiqué, accusé de mensonge et discrédité en raison du manque d'expérience de certains chercheurs, de leurs mauvaises méthodes de travail ou même de leur méconnaissance de l'objet de leur recherche (Garg 2010). D'autres affirmèrent que plusieurs trouvailles ne se fondaient que sur des suppositions, que certaines « preuves » telles que des bases de piliers auraient été fabriquées de toutes pièces et placées là avant les fouilles, que la construction elle-même était une autre mosquée (Garg 2010), ou encore que la mosquée de Babri fut construite sur des ruines (BBC 2012a). La question n'est toujours pas réglée et le débat continue.

ii. « Cette mosquée était un symbole de notre oppression »

Afin de justifier leur acte, certains hindous acteurs ou partisans de la destruction de la mosquée de Babri insistèrent sur le caractère hautement symbolique de la mosquée comme symbole de l'invasion musulmane au XVI^{ème} siècle. Cette « domination » prendrait tout son sens en conjonction avec l'hypothèse de l'existence d'un temple détruit sous la mosquée. Véritablement

nationalistes, les acteurs de la destruction de la mosquée de Babri considéraient celle-ci comme une étape nécessaire sur le chemin d'affirmation de l'État et de l'identité indiens.

iii. « *Cette mosquée n'en est pas une* »

De la même manière, la mosquée de Babri elle-même a plusieurs fois été disqualifiée comme telle, y compris dans des décisions judiciaires. En effet, en 2010, la Cour suprême de l'Uttar Pradesh avait affirmé que la mosquée « *was not built in accordance with the tenets of islam* » (Firstpost 2017c; Reuters 2010), ayant été bâtie sur l'emplacement d'un lieu de culte détruit, sur un terrain non acheté, et enfin en réutilisant des colonnes sur lesquelles étaient gravées des représentations de divinités hindoues (DNA India 2010), autant de critères qui seraient contradictoires avec la Sharia et qui feraient de la mosquée de Babri une mosquée « illégitime » (Rao 2010), dont la destruction deviendrait alors « normale ».

iv. « *Rama n'est pas né à Ayodhya* »

Enfin, du côté adverse, le *Comité d'action pour la mosquée de Babri* a lui-même mis en doute les dires des hindous selon la tradition desquels la ville d'Ayodhya, et particulièrement l'emplacement de la mosquée, constitueraient le lieu de naissance et de vie du dieu Rama. Rassemblant plusieurs articles universitaires sur le sujet, ils avancèrent la possibilité que celui-ci – si tant est qu'il ait existé – soit né dans pas moins de huit autres endroits en Asie (Pollet 1995).

C. Convaincre par le haut

Enfin, au-delà des démarches juridiques (niveau *méso*) et des discours argumentaires (niveau *micro*), intéressons-nous à présent aux méthodes du niveau *macro*, c'est-à-dire l'appel à des instances d'autorité internationale dans l'espoir d'une déclaration favorable, d'un soutien ou de toute autre aide.

Dans le cas de la controverse d'Ayodhya, cependant, il est intéressant de constater que tel n'est pas le cas : la communauté internationale n'est nullement impliquée dans les débats, ou du moins pas d'une manière claire et officielle. Le conflit reste très local, ou plutôt très national (avec des répercussions dans le reste de l'Asie islamo-hindoue). Les raisons de ce confinement, que l'on ne peut que supposer, pourraient être variées – et pourraient faire l'objet d'une toute autre recherche.

D. La guérilla

Les trois niveaux d'action que nous avons successivement abordés jusqu'à présent manquent manifestement d'une catégorie puisqu'ils n'expliquent pas ce qui se passe lorsque le dialogue à ces trois niveaux ne passe pas – ou plus. Lorsque les mots ne suffisent plus, c'est une action plus directe qui prend le relais, une action généralement violente qui outrepassse les canaux « légitimes » de la revendication.

C'est donc un échec répété des négociations directes (d'acteur à acteur) ou indirectes (par l'intermédiaire de la justice) qui a mené à la destruction de la mosquée de Babri et aux autres actes de résistance menés à travers les années par des tenants de l'une ou l'autre religion pour affirmer ses droits sur les lieux. Le 6 décembre 1992, l'immense rassemblement hindou aux environs de la mosquée s'était officiellement donné pour consigne de ne pas toucher à la mosquée, et de se contenter de poser symboliquement les premières pierres d'un nouveau temple aux côtés de celle-ci (Basu 2017). La suite des événements et l'enquête qui a suivi ceux-ci ont cependant montré qu'une répétition de la destruction de la mosquée avait eu lieu la veille à proximité d'Ayodhya et que cette démolition avait donc été soigneusement préparée (Basu 2017).

Toujours dans les suites de la démolition de la mosquée et des milliers de victimes des actes de représailles survenus en Inde et ailleurs, de nouvelles tensions éclatent en 2001, puis, en 2002, où, alors que des centaines de volontaires se rassemblent pour construire le temple tant attendu, une attaque de train contenant des activistes hindous laisse des dizaines de morts, suivis de 1000 à 2000 autres – principalement musulmans – lors d'une nouvelle vague de violence à travers le pays (BBC 2012b). En 2005, des militants islamiques envoient une voiture chargée d'explosifs sur le temple en construction (BBC 2012b).

Selon certains, cependant, cette « guérilla » atteindrait désormais un certain essoufflement. Il deviendrait en effet de plus en plus difficile de rassembler les jeunes indiens d'aujourd'hui au nom de la religion, du fait de la forte croissance économique de ces dernières années qui aurait provoqué un déplacement des priorités (BBC 2012a). Nous en reparlerons plus loin.

3. Enjeux du débat

Après avoir identifié les principaux acteurs de la controverse d’Ayodhya ainsi que les arguments et modes d’action mobilisés par ceux-ci, nous sommes désormais en mesure de relever les principaux thèmes qui sont en jeu, ceux qui cristallisent le plus les interactions des protagonistes.

A. Identités et droits humains

Le premier enjeu de la controverse d’Ayodhya concerne certainement la manière dont deux religions – l’islam et l’hindouisme – existent côte à côte au cœur de la société et dans les identités populaires. Dans le nord de l’Inde, où se situe Ayodhya, les fidèles des deux religions sont étroitement mêlés, et la spiritualité de chacun se reflète profondément dans son apparence, son mode de vie, son cercle de relations, et ainsi dans son identité. La religion y est inhérente à la manière dont les individus se perçoivent et s’identifient ; dès lors, un lieu disputé entre les deux religions tel que celui où se trouvait autrefois la mosquée de Babri devient facilement le symbole d’une domination ou d’une menace perçue de l’identité des uns par les autres, comme dans le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue. À Ayodhya, cependant, la destruction qui a fait la réputation de ce lieu en Occident s’est fait le symbole d’une « lutte des identités », d’une lutte pour la reconnaissance de sa religion comme ayant une sorte de « prérogative » sur celle de l’autre.

i. Un problème de légitimité

En effet, comme l’expliqua un journaliste correspondant de la BBC présent à Ayodhya en 1992, le « problème » principal pour les hindous n’était pas tant l’absence d’un temple sur le lieu de naissance présumé de Rama que la présence d’une mosquée, « symbole d’une domination étrangère », sur les lieux (Tully 2017; India Today 2009). Par ailleurs, suite à la destruction, les nationalistes hindous qui s’étaient faits les acteurs de celle-ci pensaient s’être débarrassés de ce « problème » (Ashraf 2007; Tully 2017) ; bien mal leur en a pris, comme l’ont démontré les nombreux conflits qui se sont produits depuis lors.

Face à la destruction (ou la menace de destruction) d’un symbole de leur identité, les musulmans d’Ayodhya s’inquiètent pour leurs **droits** culturels : est-il *juste* que leur mosquée soit démolie ? N’ont-ils pas le *droit* de prier là où des générations de musulmans se sont rassemblés pour la prière ? De « l’autre côté » du conflit, les interrogations, semblables, vont bon train : n’est-il

pas *juste* de récupérer pour les hindous un de leurs plus importants lieux de culte ? N'ont-ils pas le *droit* d'ériger un temple pour y pratiquer leur religion et y venir en pèlerinage ?

En 2009, le secrétaire général du VHP⁸¹ expliquait en effet que la construction d'un temple à l'emplacement de la mosquée était « *a socio-religious, cultural and legal right of the Hindus* », et ce « pour toujours et à jamais » (India Today 2009) ; la revendication des « droits » au sens large n'était pas neuve, le « droit de rendre un culte » étant revendiqué par les uns et les autres depuis les émeutes provoquées par « l'apparition » d'idoles hindoues dans la mosquée en 1949 (BBC 2012a). Les droits des uns et des autres, en tout cas tels qu'ils sont interprétés et revendiqués par les protagonistes, justifient amplement leurs actions respectives. Un tel *conflit entre droits* semble dès lors n'avoir aucune solution.

ii. *Le conflit comme vecteur de division, mais aussi d'unité*

Si la controverse d'Ayodhya se révèle comme une question de *légitimité* des identités et des religions qui, dans ce cas, les cristallisent de manière *exclusive* et *divisive*, le conflit que nous considérons constitue néanmoins aussi un facteur d'*unité* entre les croyants d'une même religion – à condition, du moins, que les opinions de ceux-ci sur la controverse soient « compatibles ». En d'autres mots, si, par définition, le conflit opposant plusieurs groupements hindous et musulmans au sujet de la mosquée et du destin de son emplacement constitue avant tout une source de *division*, la dialectique « nous *versus* eux » renvoie aussi à l'inverse des signaux d'*unité* au sein de chacun des groupements.

Division

Il y avait des siècles qu'en Inde, les communautés hindoue et musulmane avaient cohabité de manière plus ou moins pacifique selon les époques. Lors de l'indépendance indienne en 1947 et de la partition du pays qui s'ensuivit entre l'Inde et le Pakistan (sur des bases religieuses), de nombreuses familles musulmanes du côté indien de la frontière avaient déjà fui au Pakistan, laissant derrière elles une communauté musulmane minoritaire, peu éduquée et appauvrie (Hussain 2012). De temps à autre, le réveil des tensions communautaires avait cristallisé les identités ; ce fut le cas d'une manière particulièrement puissante lorsque la mosquée de Babri

⁸¹ Vishva Hindu Parishad. Voir section 3. III. 1. B sur « les partisans du temple ».

fut anéantie en décembre 1992. En 2012, un journaliste basé à New Delhi écrivait à ce sujet (Ashraf 2012) :

It was the day on which a new fault emerged in Indian society, imaginary and therefore intangible, yet felt and deeply experienced. The word “they” [...] acquired another meaning. Who constituted “they” and who was “we”?

La religion, ajoutait-il dans la suite de son article, « n’avait pas toujours été le facteur déterminant de l’appartenance à l’une de ces deux catégories dans lesquelles on était matraqué sans considération » (Ashraf 2012, ma trad.). Du jour au lendemain, même les journaux réduisirent leur vocabulaire pronominal à ces deux mots (Ashraf 2012), participant à approfondir le fossé qui se creusait entre les deux « camps ».

Il est important de bien comprendre, comme nous l’expliquions plus haut, que ces deux « factions » ne se résumaient pas à « hindous contre musulmans ». Le journaliste dont il vient d’être question ajoute en effet (Ashraf 2012) :

Every Muslim was deemed to belong to “us”. It was impossible for him or her to belong to “them”, not because they were all devout and revered mosques but largely because the existence or destruction of the Babri Masjid symbolised their future status in India. The converse was therefore equally true: the category of “them” had to consist only of Hindus, obviously not all of them, for there were many who, like my two friends, were firmly in the camp of “us”.

La profonde fracture au cœur de la société indienne depuis des décennies – voire des siècles – n’a donc fait que se creuser davantage à l’occasion de la destruction de la mosquée et de la cristallisation des identités ayant précédé, accompagné et suivi l’événement. Toutefois, cette division, certainement très visible, ne pourrait persister bien longtemps si elle n’était pas soutenue par un autre phénomène parallèle mais inverse.

Unité

C’est en effet sous l’influence du nationalisme hindou que les forces se sont unies du côté hindou pour détruire la mosquée en 1992. À Ayodhya, ce nationalisme a constitué davantage qu’une toile de fond pour le conflit, plusieurs des principaux acteurs de la démolition de la mosquée de Babri et de la construction d’un temple sur l’emplacement de celle-ci adhérant à cette doctrine de manière officielle et assumée.

Dans le camp adverse, c'est la destruction de la mosquée elle-même, et non une forme de nationalisme, qui a rassemblé les musulmans sous une seule bannière. Le secrétaire général du *COVA Network*⁸² estimait en 2012 (Hussain 2012) que

in the phase before the Babri demolition, most elite and educated Muslims did not fully identify with the community. The general perception about a Muslim was that s/he was a poor, illiterate and orthodox person. [...] The [...] communal frenzy that gripped the country, leading to riots and culminating in the demolition of Babri Masjid, succeeded in creating a common Muslim stereotype that encompassed all sections and classes.

Se sentant menacés, des membres de la communauté musulmane se sont ainsi unis pour un combat commun en faveur de leur reconnaissance et de leurs droits, revendiquant plus que par le passé leur identité musulmane (Hussain 2012).

iii. Vers des identités sécularisées et multiculturelles

Nous expliquions plus haut que si la controverse d'Ayodhya continue au sein des tribunaux, le modèle d'action que nous qualifions de « guérilla » subit néanmoins un certain essoufflement. L'évolution sociétale, fortement accélérée par la croissance économique des dernières années, détournerait peu à peu les nouvelles générations des conflits du passé, notamment à travers une importance réduite accordée à la religion (BBC 2012a; French 2012). Les plus jeunes, de plus en plus organisés en réseaux basés sur le web, perdent en quelque sorte confiance en les partis politiques et préfèrent de plus en plus souvent trouver eux-mêmes une solution à leurs problèmes plutôt qu'à attendre une réaction de l'État (French 2012). Contrairement aux craintes suscitées par la destruction de la mosquée et des crises sociales l'ayant suivie, l'Inde reste – du moins officiellement – un État laïque (French 2012).

iv. Du choc à la culture populaire

Néanmoins, le choc de la destruction de la mosquée de Babri reste bel et bien présent, si ce n'est dans les motivations politiques des plus jeunes, au moins dans la culture populaire produite depuis 1992. Dès 1993, une nouvelle écrite par Taslima Nasrin racontait les violences subies par les hindous du Bangladesh les jours ayant suivi la destruction de la mosquée. En

⁸² Le *COVA Network* (*Confederation of Voluntary Organisations*) est une organisation non-gouvernementale (ONG) œuvrant pour la paix, la justice et l'harmonie sociale. Elle travaille, notamment, à apporter un soutien à la minorité musulmane d'Inde (Dienel 2014).

réaction, l'auteure reçut des menaces de mort et s'exila en Suède (Baker 1994). D'autres romans furent publiés au sujet des événements de décembre 1992 à Ayodhya, inscrivant ces derniers dans la mémoire sociale⁸³. Plusieurs films de Bollywood traitent (ou mentionnent) aussi les événements⁸⁴.

B. Politique, religion et laïcité

Le deuxième grand enjeu de la controverse d'Ayodhya est incontestablement le rapport de l'État et de ses institutions avec les religions et de la manière dont les intérêts de l'un recouvrent ou non ceux des autres.

En effet, si l'Inde est officiellement un pays laïque depuis son indépendance en 1947, le comportement des autorités, l'existence de partis ouvertement religieux et la puissance de ces derniers réveille de temps à autre le débat sur l'existence ou non d'une véritable « neutralité religieuse de l'État ». Dans le cas d'Ayodhya, il semble que les autorités les plus « basses » soient les plus influencées par des intérêts religieux, et ce même au sein des institutions judiciaires. En témoigne la considération de Rama lui-même comme « à la fois une personne morale et une déité » dans le jugement de la Cour suprême de l'Uttar Pradesh ayant divisé en 2010 le terrain de la mosquée en trois parties (BBC 2012a, ma trad.).

C'est cependant au cœur des partis politiques que la question d'Ayodhya est maintenue à l'agenda. « All political parties want to keep the issue burning », expliquait en 2017 un analyste politique indien (Ghadyalpatil 2017). À plusieurs reprises, le BJP, puissant parti au pouvoir tant localement qu'au niveau fédéral, s'est engagé à faire le nécessaire pour qu'un temple soit bâti (BBC 2012b) ; l'argument pourrait cependant prendre progressivement une motivation davantage électorale que religieuse, le parti ayant perdu les élections de 2004 après une campagne moins axée qu'à son habitude sur le nationalisme hindou (Tully 2017). Lorsque, cependant, des changements internes menèrent à l'exacerbation de ce nationalisme, le parti remporta haut la main les élections de 2014 (Tully 2017). Depuis, l'agenda avancé par le parti reste très axé sur des règles religieuses hindoues et une faible ouverture aux musulmans (Tully 2017).

⁸³ Voir notamment Madhavan, N. S. *Thiruthu*. D.C. Books, 1996 ; Ganguli, A. *Tanya Tania*. Bloomsbury India, 2016.

⁸⁴ Voir notamment *Bombay* (1995), *Naseem* (1995), *Daivanamathil* (2005), *Black Friday* (2007), *Slumdog Millionaire* (2008), *Striker* (2010), *Mausam* (2011) et *Khoon Maaf* (2011).

Ainsi, au fil du temps, la controverse d'Ayodhya a pris un tournant radicalement politique (Ghadyalpatil 2017). D'une question religieuse, elle est devenue un objet de cristallisation des identités religieuses, puis des droits liés à ces dernières. Par-là, elle s'épanouit dans les tribunaux, et devint insoluble à un point tel que des partis politiques en firent leur cheval de bataille à long terme.

Chapitre 4 – Conclusions analytiques et recommandations

Au terme de ces deux cas d'étude, le second étant venu compléter le premier, nous allons désormais discuter des conclusions que l'on peut tirer de ces deux cas sur la gestion d'un bien patrimonial religieux contesté.

I. Un paysage de plus en plus complexe

Le premier point commun entre le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue et celui de la mosquée de Babri est la complexité des conflits dans lesquels celles-ci sont profondément empêtrées. Dans les deux situations, il n'existe pas de solution immédiate et facile qui satisferait chacun, les intérêts des parties opposées étant trop incompatibles pour qu'une recomposition soit opérée. Le conflit se cristallise dès lors sur trois niveaux d'action, que nous avons déjà rencontrés à deux reprises : le niveau *micro*, c'est-à-dire celui des acteurs « du terrain », des individus impliqués au niveau le plus concret des débats ; le niveau *méso*, où se retrouvent les acteurs des niveaux régional et national, à plus large échelle que ceux du niveau précédent ; et enfin le niveau *macro*, que composent les acteurs internationaux qui, le cas échéant, s'impliquent dans les controverses.

1. Au niveau *micro* : des acteurs de plus en plus visibles

Le patrimoine, et le patrimoine religieux en particulier, n'a pas toujours été perçu comme un bien « d'intérêt public »⁸⁵. Pendant la majeure partie du XX^{ème} siècle, en effet (Silberman 2014, 434, qui cite Dietler 1994; West 1999; Glassberg 1990),

public participation in heritage was considered best when passive; the unchanging, elite values of each nation's cultural heritage were seen as a cultural vitamin that would enhance the citizen's patriotism or cultural literacy.

La « haute culture » et la « basse culture » étaient alors nettement distinctes, telles que les définissaient les bureaucraties et les institutions culturelles (Silberman 2014, 434, qui cite

⁸⁵ Par l'expression « intérêt public du patrimoine », nous désignons la conception du patrimoine d'une société comme étant le symbole non pas – ou *pas seulement* – d'un groupe ou d'un individu donné, mais, en quelque sorte, de tous.

Levine 1990). C'est lors de la Révolution Culturelle des années 1960 que la culture devint un idéal accessible et non l'apanage de quelques-uns (Silberman 2014, 434, qui cite Starn 2002). L'impact de cette évolution sur le patrimoine matériel et sa gestion se fit surtout ressentir après la *Convention du patrimoine mondial* de l'UNESCO, qui proposa « *a universalizing, global perspective* » qui contribua à inspirer aux minorités l'idée de se battre pour leurs droits culturels et patrimoniaux (Silberman 2014, 434, qui cite L. Smith 2006).

Dès lors que des groupes de plus en plus nombreux se battent pour la reconnaissance de leur impact dans l'histoire d'une société, pour obtenir la « garde » d'un bien auquel ils s'identifient ou encore pour leurs droits culturels en général, les parties ayant droit au chapitre dans la gestion du patrimoine deviennent progressivement plus nombreuses, rendant cette gestion plus complexe. Des groupes longtemps ignorés parce que minoritaires et/ou vaincus à une époque donnée prennent la parole, profitant du contexte favorable, afin de faire valoir leurs revendications. Les valeurs invoquées étant assez largement répandues dans la société où ils agissent (en ce qui concerne les pays d'Occident), leur message trouve souvent un écho favorable et n'en est alors que mieux encore médiatisé.

Certaines résistances s'opèrent cependant à l'encontre de cette (r)évolution sociétale de l'accès à la culture à travers le patrimoine : d'aucuns préfèrent en effet conserver précieusement ce dernier à l'abri des regards plutôt qu'y attirer des curieux en tous genres, susceptibles selon eux de n'apporter au patrimoine que d'irréremédiables aliénations (Silberman 2014, 435-36). La peur de la part des gestionnaires d'un bien de perdre de leur autorité sur ce dernier en raison de l'émergence d' « acteurs concurrents » peut elle aussi contribuer au refus d'une telle évolution (Silberman 2014, 435-36, qui cite Petzet 2010, 9).

Dans le cas du patrimoine religieux, outre les groupes religieux ayant traditionnellement contrôlé et géré les biens patrimoniaux et les pèlerins éventuels qui se rendent sur le(s) site(s) à des fins religieuses, différents groupes d'individus ont donc tendance à (ré)apparaître dans le débat public, remettant en question les modes traditionnels de gestion du patrimoine. Parmi eux se trouvent les éventuels **groupes religieux minoritaires** qui s'identifient au(x) bien(s) considéré(s) et dont ils se sentent écartés ; le nombre de **touristes** (dans le sens d' « amateurs non-pèlerins du patrimoine »), détachés de motivations religieuses ou pour lesquels celles-ci ne sont pas les principaux motifs de voyage, est lui aussi en constante augmentation. Ceux-ci voient dans certains cas les biens du patrimoine religieux comme des attractions « qui en valent le détour », « *in their own right because of their historical or aesthetic value* » (Metreveli et Timothy 2010, 237; voir aussi Jackson et Hudman 1995; Shackley 2001a; Timothy et Lawrence

2006). Enfin, on trouve dans ces débats de plus en plus d'acteurs économiques désireux de profiter de l'aubaine financière représentée par les sites en tant que tels. Leur présence n'est certainement pas nouvelle, mais le renouvellement et l'élargissement des masses se rendant sur les sites en question provoque néanmoins dans certains cas une montée en puissance de ce type d'acteurs.

À la fin, comme le montrent les exemples de la mosquée-cathédrale de Cordoue et de celle de Babri, on ne sait pas – ou plus – à qui est le patrimoine, ou quelle identité remporte la partie (Groote et Haartsen 2012, 191). Peuvent en résulter d'importants problèmes de gestion, dont nos deux cas d'étude ont donné un aperçu bref mais intense. « *Are the aims of heritage conservation and commerce converging? Is the voice of the heritage expert now guided by the vox populi? The current evidence for these trends, long considered anathema to heritage purists, suggests that an epoch-making change in heritage practice is now underway* », conclut Silberman (2014, 433).

2. Au niveau *méso* : le politique au cœur des débats

Au niveau du « milieu », celui de l'État et de ses institutions, sur lequel jouent les politiques en tous genres, les intérêts de quelques-uns quant à la gestion publique normative du patrimoine constitue facilement un puissant **argument électoral** pour les politiciens, qui n'hésitent pas à se saisir, à des fins honnêtes ou instrumentales – voire les deux à la fois – selon les cas, de ces questions hautement symboliques et délicates face auxquelles il est parfois difficile de ne pas avoir d'opinion.

En plus de ce rôle d'acteurs des revendications et de **porte-voix** des intérêts d'un groupe donné, les politiques viennent aussi à prendre dans les débats un rôle d'**arbitres** (Cailleau 2010), notamment à travers la justice et la législation. Ces deux rôles ont souvent tendance à se mélanger, les politiques mettant généralement en place des législations favorables à leurs propres idées – en témoigne l'action menée par la Municipalité de Cordoue pour un retour au statut public de la mosquée-cathédrale, ou encore celle menée par le BHP indien en faveur de la construction d'un temple à l'emplacement de la mosquée de Babri.

3. Au niveau *macro* : un patrimoine glocalisé

Depuis l'apparition de mécanismes internationaux de conservation, de promotion et de classement du « patrimoine mondial » (notamment l'UNESCO et l'ICOMOS, pour ne citer qu'eux), la perspective globale sur le patrimoine se dirige vers la notion d'un **patrimoine**

glocalisé⁸⁶, c'est-à-dire ancré et géré localement mais bénéficiant néanmoins à tous (voir notamment Watkins 2005; Leask et Fyall 2006; Logan 2012). Les communautés locales, de plus en plus impliquées dans la gestion de leur patrimoine (d'une manière amplifiée par la Révolution culturelle dont nous avons parlé), s'impliquent dans des processus de **patrimonialisation**, c'est-à-dire « un processus de reconnaissance du passé suivant des modes d'exploitation sociaux et politiques du patrimoine » (Saidi 2010, 10). Cette méthode présente l'incomparable avantage « d'assurer la cohésion entre les membres d'un groupe réclamant l'appartenance à un temps fondateur commun ainsi que l'adhésion à des idéaux collectifs, qu'ils soient nationaux, ethniques ou religieux » (Saidi 2010, 10). De cette manière, tous les acteurs ont de quoi y trouver leur compte : chaque groupe religieux se trouve reconnu pour la part qu'il a jouée dans l'histoire du bien, les pèlerins comme les touristes en retirent une expérience plus riche en connaissances, et les acteurs économiques en retirent les gains de la « conversion des ressources culturelles locales en produits globalisés » (Inglis et Holmes 2003, cités dans Saidi 2010, 10), ce qui ne peut que plaire au politique, qui garde l'opportunité de mobiliser autour d'enjeux patrimoniaux, notamment pour des valeurs de nationalisme « ouvert à l'autre dans un contexte de globalisation » (Ashworth 2009, cité dans Saidi 2010).

Cependant, cette connexion entre le patrimoine local et ce que l'on pourrait appeler la « communauté globale », en donnant un mot à cette dernière, lance aussi la course au soutien de causes particulières par des acteurs globaux, pour tant soit que le débat réussisse à mobiliser ces derniers. La reconnaissance internationale du caractère exceptionnel d'un bien du patrimoine religieux peut ainsi fortement faciliter les tentatives par les parties d'un éventuel conflit à son égard de voir leurs revendications soutenues, voire portées par un acteur d'autorité internationale – qu'il s'agisse ou non d'une organisation du patrimoine (Logan 2012, 440). Ainsi, dans le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue, nous avons vu comment les uns font appel à l'UNESCO, à la Commission européenne, à l'OSCE ou à la CEDH, alors que d'autres s'appuient sur le *rule of law* et sur le Vatican.

⁸⁶ À l'expression « glocalisation », Vásquez et Marcquardt (2000) substituent celle de « globalisation du local », à laquelle ils offrent une définition moins enchanteresse : « [...] *heritage is replicated, generalized, and themed to give the tourist a sense of familiarity and security while travelling* » (Olsen 2003, 99).

II. Le glaive du verbe

Le deuxième point commun entre les deux cas d'étude que nous avons étudiés, et qui a par ailleurs présidé à leur sélection, est l'importance de l'opinion publique et du débat qui s'y joue entre différentes interprétations de l'histoire ou de l'importance d'un site donné. Dans ce débat, les *mots* détiennent un pouvoir incontournable : celui de mobiliser les masses en faveur d'une opinion, d'une idée ou d'une valeur. Ceci n'est qu'une validation complémentaire de la pertinence de la considération des débats relatifs à nos cas d'étude comme des affaires intrinsèquement *politiques* – au sens propre, c'est-à-dire celui de *gestion de la ville* et de *répartition du territoire*.

En effet, pour qu'une revendication émerge de manière organisée et « digne d'être écoutée », il lui faudra passer d'abord par une phase de rassemblement et d'organisation de la contestation, de sorte qu'un message aussi clair et uniforme que possible puisse être avancé de manière aussi largement partagée que pourra y parvenir le groupement. Certains catalyseurs peuvent aider au déclenchement des actions : en Inde, par exemple, c'est l'administration britannique qui, réalisant le premier dénombrement de la population indienne, fit involontairement prendre conscience aux hindous que les musulmans de la région d'Ayodhya ne représentaient que 20% de la population ; à Cordoue, c'est, on l'aura compris, la démarche d'immatriculation de la mosquée-cathédrale qui mit le feu aux poudres.

1. La puissance du symbole

La manière dont les groupes sociaux se *nomment* les uns les autres ainsi que les lieux géographiques et les biens qui s'y trouvent s'apparente à cette importance des discours dans les opinions publiques. À ce sujet, on consultera Alderman (2012), qui ajoute (p.195) :

Naming is a noteworthy cultural practice not only because of its ability to create a sense of continuity over time but also through its capacity for changing and challenging lines of identity. Renaming represents a way of creating new connections between the past and the present.

Nous avons vu, en effet, à quel point l'appellation de la mosquée-cathédrale de Cordoue est susceptible de cristalliser des tensions – mosquée, cathédrale ou mosquée-cathédrale ? Une telle question ne peut laisser indifférent, car elle relève non seulement du rôle joué par l'islam dans l'histoire de l'édifice, mais aussi à la manière dont chacun, dans la ville et ailleurs, décidera de dénommer ce point précis de l'espace. À Ayodhya, il en va de même : faut-il parler du terrain

de l'ancienne mosquée comme de celui d'une mosquée démolie, ou de celui de la naissance d'un dieu et d'un temple détruit ? En effet,

In addition to facilitating physical navigation, toponyms evoke powerful images and connotations, contributing to the development of a sense of place. According to Berg and Kearns (1996), place naming plays a key role in the social construction of space and the contested process of attaching meaning to places. Place names are often used for commemorative purposes and can be studied as « symbolic monuments that greatly influence public memory » (Grounds 2001, 289) (Alderman 2012, 196).

Ainsi, la manière dont un lieu est défini par un groupe donné à travers le nom qui lui est attribué constituerait une idéologie à part entière (Alderman 2012, 197; 199) dans laquelle ce nom – le toponyme – s'intègre à part entière dans la vie d'une société (Duncan 2005; Pinchevski et Torgovnik 2002; tous cités dans Alderman 2012). Ce ne serait pas tant le nom en lui-même que le processus par lequel ce nom est attribué qui serait à cet égard le plus intéressant (Berg et Kearns 2002, 285; cités dans Alderman 2012, 199).

Pour reprendre l'expression de Bourdieu (Bourdieu 1979, 2014; Alderman 2012 cite les versions traduites de ces deux ouvrages), on peut qualifier de « capital symbolique » le processus par lequel des lieux sont nommés, de manières parfois différentes selon les groupes sociaux et les époques considérées (Alderman 2012, 199). En effet, pour Bourdieu, la culture se définit comme « *a 'field' in which social actors compete not only to accumulate economic capital but also symbolic capital, those practices and goods that are defined as socially distinctive, desirable, and superior* » (Gartman 2002, 257; cité dans Alderman 2012). Les toponymes ayant par définition une vocation à l'exclusivité et reflétant la vision du passé (donc la culture) de ceux qui les attribuent, ils peuvent à eux seuls contribuer au processus de distinction sociale que définit Bourdieu (1979), et à la marginalisation qui en est le corollaire (Alderman 2012, 199).

La mosquée-cathédrale de Cordoue et le terrain où s'élevait autrefois la mosquée de Babri, à travers leurs toponymes multiples relatifs à différentes lectures concurrentes de l'Histoire, se trouvent dès lors profondément intégrés, comme nous l'avons vu, aux interactions politiques et aux « manipulations [par] des élites politiques [...] dans leur tentative de gain de prestige, de légitimité et d'influence » (Forest et Johnson 2002, 524; cités dans Alderman 2012, 200).

Si les toponymes, ainsi que, plus largement, l'histoire et l'importance accordés aux lieux concernés, détiennent un important pouvoir symbolique, il en découle que ceux-ci peuvent constituer le moteur-même, ou du moins un catalyseur, de mouvements sociaux organisés en réaction à un point de vue, une histoire, une culture considérés par d'aucuns comme étant bafoués. Dans les cas sur lesquels nous avons porté notre attention, l'omission par le diocèse de Cordoue du mot « mosquée » dans ses outils de communication et la simple présence d'une mosquée sur un territoire sacré hindou ont constitué des déclarations de guerre symboliques absolument inadmissibles aux yeux d'une partie des populations concernées. Dans le cas de la mosquée de Babri, des activistes s'exprimant à son sujet n'hésitent pas à qualifier celle-ci de « réparation symbolique de l'erreur commise il y a des siècles (Ashraf 2007, 2012) et de symbole de la réduction à néant de la domination musulmane, au profit de la victoire de l'hindouisme. C'est donc à la fois, dans ce cas, un nationalisme et une religion qui, fusionnés, triomphent symboliquement. « *The demolition of Babri mosque was the proudest moment for Hindus* », certains n'hésitent-ils pas à ajouter (India Today 2009).

On a compris que le type de questions dont font l'objet tant la mosquée-cathédrale de Cordoue et la mosquée de Babri que de nombreux d'autres sites dans le monde sont profondément *symboliques* à plusieurs égards, ainsi que, par extension, politiques parce qu'**identitaires**. De là, on aperçoit déjà comment les brefs paragraphes que nous avons consacrés au *capital symbolique* de Bourdieu et à la marginalisation inhérente à celui-ci nous ramèneront par la suite aux **droits culturels** des « marginalisés », et aux droits humains que nous mentionnions dans le premier chapitre. C'est à ces deux concepts (en gras) que nous allons désormais nous intéresser.

2. La fracture identitaire

La présence de « nouveaux » acteurs du patrimoine religieux contesté, reconnus et acceptés ou non à la table des négociations, provoque inévitablement, comme nous l'avons vu, des frictions entre récits (*narratives*) concurrents, c'est-à-dire entre les tenants de différents points de vue, différentes lectures de l'histoire du bien patrimonial en question. Or, un symbole n'en est un que s'il se rattache à un ou plusieurs éléments concrets et constitutifs de l'identité d'un groupe (ou d'un individu) donné. Dès lors, un fait interprété ou réalisé expressément de manière symbolique a le pouvoir d'abattre en très peu de temps les frontières, les limites qui empêchaient un conflit couvant, une revendication, une violence plus ou moins directe. En 1990, par exemple, un militant hindou, leader du BJP, fit son *rath yatra*, une procession réalisée par les hindous chaque année, déguisé en un dieu Rama prêt pour la guerre. Cette initiative, qui

eut un succès immédiat et très large à travers l'importance du symbole que cet acte véhiculait, eut la conséquence immédiate de rompre « *an invisible boundary [...] between Hindus and Muslims* ». De nombreuses émeutes éclatèrent et un couvre-feu dût être imposé (Ashraf 2007).

Par ailleurs, dans les situations où une identité particulière est considérée par certains comme étant « bafouée » au profit d'une autre (à ce sujet, voir Rousseau 2016), il n'est pas rare, comme en parle Amin Maalouf dans son essai *Les identités meurtrières* (2003), que cette identité se trouve exacerbée, parfois au point de recourir à la violence. Pour illustrer ceci, on pourrait bien entendu parler des identités musulmanes que l'immatriculation de la mosquée-cathédrale a « attaquées », mais l'exemple le plus parlant est certainement celui des musulmans d'Ayodhya et du reste de l'Inde, qui, attaqués dans la partie la plus « sacrée » de leur identité – leur religion –, prirent les armes contre ceux qui, à leurs yeux ou objectivement, « leur voulaient du mal ».

Identity is not a choice in India. We define ourselves as much as we are defined by others. Muslims cannot escape their Muslim-ness, no matter how deracinated they are. That night conveyed to us our instinctive distrust of the state's neutrality, illustrated to us so many times in the past and, subsequently, in 2002 in Gujarat. Our incomprehension, even our disdain, for educated middle class Muslims who prefer to live in ghettos, in slummy conditions, melted away (Ashraf 2007).

Comme dans le cas des toponymes concurrents, le récit historique (et donc identitaire) « qui sera le plus largement accepté sera "hégémonique", selon le terme de Gramsci » (Groote et Haartsen 2012, 182; ceux-ci renvoient pour l'original à Gramsci 1947, et pour la version anglophone à Gramsci 1991). Il en découle que la communication de ces récits revêt une importance capitale (Groote et Haartsen 2012, 182), qu'illustrent très bien nos deux cas d'étude.

3. Le spectre des droits humains

Lorsque la mosquée de Babri fut anéantie le 5 décembre 1992, ce n'était pas, raconte un journaliste ayant assisté à la scène ainsi qu'à la « répétition » de la veille, une « simple » démolition : le symbole allait aussi plus loin que d'attaquer un lieu de culte pour en construire un autre. Il s'agissait plutôt de « *convey to Muslims their unequal status, their subservience, regardless of the rights guaranteed under the Constitution* » (Ashraf 2007). Peu importaient en effet le respect des minorités religieuses garantie par la Constitution ; peu importe, de la même manière, le passé musulman de la mosquée-cathédrale de Cordoue, puisque « de toute façon », l'édifice est à présent une cathédrale « de plein droit » aux yeux du diocèse.

Nous avons déjà montré en quoi le patrimoine religieux relève inévitablement des droits humains ; nous avons déjà confronté le « droit d'être entendus » (Logan 2012, 440) des héritiers de ceux de qui un bien patrimonial est issu à celui des « propriétaires de droit commun » de ces mêmes biens. À présent, il s'agit d'aller plus loin : si cette complexe question est liée aux droits humains, que peut-on faire de ce constat ? Que peut-on en dire, quelles en sont les influences ?

III. Le patrimoine religieux comme vecteur de développement

C'est par une approche renouvelée sur le patrimoine religieux que l'on trouvera une réponse concrète et *humaine* à ces questions : une approche de ce patrimoine comme *vecteur de développement*.

Si le patrimoine religieux est par définition un héritage du passé, témoin de temps plus ou moins révolus, il est aussi, à travers son existence et surtout son implication dans la société, rigoureusement inscrit dans le monde contemporain. Établissant le lien entre le passé et le présent, il constitue une source de repères et fait l'objet de significations et de symboles qui, rassemblés au sein de récits historiques, forgent le tissu identitaire d'un ou plusieurs groupes sociaux, souvent en relation avec d'autres groupes. La mosquée-cathédrale de Cordoue, puissant *symbole de la conquête musulmane* de l'Andalousie, fut ainsi transformée en église lors de la Reconquista dans ce que l'on pourrait considérer comme un *symbole de la « victoire du christianisme »* qu'apportaient avec eux les rois d'Espagne. Plus récemment, dans l'opinion de certains partisans d'une mosquée-cathédrale publique, celle-ci serait devenue, plus largement, un *symbole du multiculturalisme* et de la créativité humaine. Ces trois symboles, aussi incompatibles qu'ils puissent paraître, ont pourtant désigné plus ou moins successivement un seul et unique édifice. Sur cette passionnante thématique de l'évolution de ce que l'on pourrait penser figé, Silberman (2014, 435) écrit⁸⁷ :

Far from being hermetically sealed from the present, the legacies of the past have now become a preoccupation of contemporary society, in its quest to deal with change, sustainability, and the enhancement of human welfare.

⁸⁷ Ce faisant, il cite Labadi et Long (2010), Licciardi et Amirtahmasebi (2012), Barthel-Bouchier (2012) et Galla (2013).

Le patrimoine désigne donc quelque chose d'ancien, mais les différentes manières dont celui-ci est intégré (ou non) dans le tissu social le rendent sujet à de nouvelles évolutions à chaque étape de son existence – et même après, comme en témoigne le cas de la mosquée-cathédrale de Cordoue. Une approche d'un bien donné qui ignore ou minimise l'impact d'un facteur ou groupe social (ici, religieux) donné ne peut, en fin de compte, au sein de la société contemporaine toujours davantage axée sur les droits des minorités, que se retourner contre les auteurs de cette approche. Peuvent en résulter des écarts accrus entre groupes ethniques, groupes d'âge, et surtout, dans le cas qui nous intéresse ici, entre groupes politiques et/ou entre groupes religieux (Silberman 2014, 440).

De plus en plus souvent, la gestion du patrimoine religieux demande davantage qu'une « simple » conservation physique des biens concernés accompagnée d'une protection contre les éventuels dangers naturels ou humains qui les guettent et d'une promotion plus ou moins large : il s'agit de plus en plus de réaliser ces tâches en prenant en compte les sensibilités d'un maximum d'acteurs. À cette fin, Waterton, Smith and Campbell (2006; cités dans Singh 2012, 126) relèvent quatre étapes essentielles : la *compréhension* de la signification culturelle du bien pour les différents groupes sociaux qui s'en réclament, l'*information* sur la valeur et la nature du bien en question, la *conservation* de ce bien de manière à prendre en compte ses dimensions spirituelles, et la *responsabilité culturelle* des gestionnaires du bien face au passé et aux imbrications sociales dont celui-ci fait l'objet. Seule une telle prise en compte permettra de respecter les droits culturels et humains des parties du conflit⁸⁸.

Mais que faire alors quand l'exercice simultané des droits humains de plusieurs groupes est impossible ? C'est là que l'approche du patrimoine religieux comme vecteur de développement humain constitue un outil efficace pour prendre le relais. Par « développement », nous ne parlons pas – ou du moins pas principalement – d'un développement purement *économique*. Il s'agit, au contraire, d'une approche large, *holistique* du développement, semblable à celle proposée par l'ONU en 2015 à travers les Objectifs de développement durable (*Sustainable Development Goals*, SDGs).

⁸⁸ Sur l'intérêt d'une approche fondée sur les droits humains plutôt que sur un système autoritaire de résolution des conflits, voir *The Tyranny of Experts* (Easterly 2014).

Les SDGs consistent en dix-sept objectifs relatifs à des domaines aussi variés que la pauvreté, la faim, la santé, les énergies renouvelables, les inégalités, l'environnement et la justice, parmi d'autres. Chacun de ces objectifs se décline en plusieurs cibles, dont l'avancement est calculé en fonction d'une série d'indicateurs. Le tout est rassemblé au sein d'un document appelé *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (ONU 2015).

Trois des dix-sept SDGs s'avèrent particulièrement importants dans le cadre de cette approche du patrimoine religieux comme vecteur de développement. Premièrement, l'objectif 4, qui promeut une **éducation de qualité** pour tous, inclut la « promotion of a culture of peace and non-violence, global citizenship and appreciation of cultural diversity and of culture's contribution to sustainable development » (ONU 2015, n° 4.7). L'éducation, vecteur d'émancipation, facilite les rapports interculturels si difficiles dans les cas de disputes patrimoniales. Deuxièmement, l'objectif 10, qui vise **une réduction des inégalités**, cherche à « empower and promote the social, economic and political inclusion of all, irrespective of age, sex, disability, race, ethnicity, origin, religion or economic or other status » (ONU 2015, n° 10.2). Paix et stabilité sociales ne pourront être atteintes tant que les différentes spiritualités (ou non-spiritualités) ne seront pas considérées de manière égale. Troisièmement, enfin, l'objectif 16, centré sur **la paix, la justice et des institutions fortes**, en passant notamment par une réduction de « all forms of violence and related death rates everywhere » (ONU 2015, n° 16.1) et un « equal access to justice for all » (ONU 2015, n° 16.3). Dans les conflits relatifs à des biens du patrimoine religieux d'un pays, la justice a, en effet, un rôle significatif à jouer dans la résolution de ceux-ci d'une manière à la fois juste et non-partisane.

Ainsi, à travers son caractère mobilisateur et central au sein des sociétés, le patrimoine religieux peut être géré d'une manière positivement émancipatrice pour les populations hôtes. Cette approche, qui n'en est encore qu'à ses timides balbutiements, apparaît lentement mais sûrement au sein des organisations internationales. En 2003, l'UNESCO exprimait déjà sa conviction que « l'approche multilatérale et interdisciplinaire promue par la *Convention du patrimoine mondial* peut mener à des opportunités nouvelles pour la construction de la paix, le développement durable et la coopération internationale » (UNESCO 2003, n° xi). Le même texte promeut, quelques lignes plus loin, « la compréhension de la signification du savoir humain comme capital, et comme base pour la conservation durable et le développement fondé sur le respect et l'implication des communautés locales pour les valeurs sociales et culturelles » (UNESCO 2003, n° xviii). L'ancienne directrice générale de l'UNESCO, Irina Bokova, écrivait par ailleurs en 2017 dans la *Journal of International Affairs* à quel point le patrimoine jouait un rôle

fondamental dans la cohésion sociale, en appelant dès lors les acteurs de celui-ci à « adapter [leurs] outils au défi auquel nous faisons face » (Bokova 2017, 64).

Ainsi, le patrimoine religieux, ancré au cœur de sociétés en interaction avec lesquelles il évolue, s'en trouve constamment réinventé, reconnecté à de nouvelles conceptions du tissu social. Ces changements se font le plus souvent progressivement, mais parfois aussi de manières brusques, voire violentes. Le patrimoine « pousse [les sociétés] à se redéfinir en se positionnant continuellement au confluent de l'imaginaire national qu'elles véhiculent et de l'imaginaire touristique dont elles font l'objet » (Saidi 2010, 10). Dans un tel *nexus*, l'approche du patrimoine religieux comme vecteur de développement permet de mobiliser cette force de réinvention sociale que porte le patrimoine d'une manière qui puisse profiter au plus grand nombre.

Conclusion

Le patrimoine consistant en ce qu'il reste du passé, il constitue de ce fait un facteur de cristallisation vers lequel groupes et individus se tournent afin de donner un sens à leur présent à la lumière d'un passé généralement vu comme stable et immuable. Cependant, le passé est tout sauf immuable : de multiples lectures en sont possibles, autant qu'il existe de versions, de points de vue sur une histoire donnée.

Des conflits sont susceptibles d'éclater dès lors que ces lectures (récits) se contredisent ou s'opposent. Bien entendu, cela ne signifie pas que tous les conflits sont causés par ce phénomène ; cependant, il n'est pas rare qu'un patrimoine donné, s'il ne constitue pas la *source* d'un conflit, se trouve tôt ou tard mobilisé dans les récits d'un ou plusieurs acteurs du conflit comme un facteur de légitimation de ces récits sur la scène publique.



Dès lors, qu'il soit impliqué tôt ou tard dans les conflits, le patrimoine est intimement lié à l'*équilibre social* à travers les *identités* dans lesquelles il s'inscrit. Toute étude des conflits, ou d'une identité sociale donnée, gagne donc à prendre en compte le patrimoine à titre d'indicateur, si ce n'est de facteur analytique. C'est donc en raison de son importance pour les identités sociales que le champ des *Heritage Studies* gagnerait à être plus largement reconnu et pris en compte. Cette importance se concrétise notamment à travers les approches du patrimoine comme vecteur de développement.

Souvent, lorsqu'un conflit se joue à la suite de l'opposition de deux récits identitaires (et éventuellement religieux), un simple dialogue entre les parties ne suffit pas, même si des avancements importants peuvent être atteints de la sorte. La justice a en conséquence un rôle crucial à jouer. Le droit serait-il dès lors une solution ? Faut-il partager les sites contestés comme le fut la mosquée de Babri, ou encore en chasser tous les intéressés comme cela fut fait dans le cas de la basilique Sainte-Sophie d'Istanbul, devenue une mosquée puis un musée lors de la sécularisation de la Turquie ?

Il n'y a hélas pas de formule magique : il n'est pas toujours bon, juste et satisfaisant de partager un site contesté, ni d'en écarter toutes les parties de manière permanente. La tentation du *statu quo* est souvent grande pour les pouvoirs politiques, pour qui ces conflits constituent d'importants enjeux électoraux : il est dangereux de jouer avec les identités. Une approche compréhensive (dans le sens anglophone du terme) est nécessaire dans chaque cas, de manière à prendre en compte autant d'arguments et de sensibilités que possible.

Annexes

I. Acte d'immatriculation de la mosquée-cathédrale

NOTAS MARGINALES		FINCA N.º 23.913 196
		<p>URBANA.- SANTA IGLESIA CATEDRAL DE CORDOBA, situada en la calle Cardenal Herrero número uno, de Córdoba; comprende una extensión superficial de veinte mil trescientos noventa y seis metros cuadrados, con igual superficie construida, según se desprende todo ello de la certificación descriptiva y grafica emitida por la Gerencia Territorial del Catastro a través del Instituto de Cooperación de la Hacienda Local, el día 21 de febrero de 2.006 que se acompaña. Linda, visto desde su entrada, por la derecha, con la calle Torrijos; por la izquierda, con la calle Magistral González Francés; por el fondo, con la calle Corregidor Luis de la Cerda; y por su frente, con la calle Cardenal Herrero. Antigua Basilica visigoda de San Vicente y mezquita. Reconquistada la ciudad por Fernando III el Santo, el monarca dispuso que en la festividad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo del año 1.236 fuera dedicada a Santa María Madre de Dios y consagrada aquel mismo día por el Obispo de Osma Don Juan Domínguez, en ausencia del Arzobispo de Toledo Don Rodrigo Jimenez de Rada, asistido por los Obispos de Cuenca, Baeza, Plasencia y Coria. La ceremonia de trazar con el báculo sobre una faja de ceniza extendida en el pavimento en forma de cruz diagonal las letras de los alfabetos griego y latino fue la expresión litúrgica y canónica de la toma de posesión por parte de la Iglesia. Todo el edificio quedó convertido en templo cristiano, pero no adquirió el carácter de Catedral hasta la elección del primer Obispo, Don Lope de Fitero, poco antes del mes de noviembre de 1.238, y de su consagración episcopal en un día de los primeros meses del año siguiente. La Catedral fue declarada monumento nacional en 1.882 y monumento Patrimonio de la Humanidad en 1.984. El inmueble está destinado al culto católico. REFERENCIA CATASTRAL: 3541601UG4934S000130. El inmueble de referencia aparece reseñado con el número 104 del folio 24 en el Libro Inventario de Bienes Inmuebles de la Diócesis de Córdoba. SIN CARGAS.- La Diócesis de Córdoba, con domicilio en calle Amador de los Ríos 1 de Córdoba, resulta dueña del pleno dominio de esta finca, que posee quieta y pacíficamente, sin interrupción ni contradicción, desde tiempo inmemorial a título de dueño, sin que tenga título escrito de dominio. Y ahora mediante la certificación que luego se dirá solicita la inmatriculación a favor de la Diócesis de Córdoba, de la finca de este número de conformidad con lo dispuesto en el artículo 206 de la Ley Hipotecaria. En su virtud, INSCRIBO a favor de la DIOCESIS DE CORDOBA el pleno dominio de esta finca al amparo del artículo 206 de la Ley Hipotecaria, sin perjuicio de tercero hasta transcurrido dos años. Así resulta de una certificación expedida en Córdoba el día veintidos de febrero del corriente año, por Don Santiago Gomez Sierra, Vicario General de la Diócesis de Córdoba, la cual por duplicado y en unión de una instancia suscrita en Córdoba el día 1 de Marzo de 2.006, por Don José Luis Vidal Soler, en representación del Departamento de Patrimonio del Obispado de Córdoba, ha sido presentada en esta oficina a las trece horas y treinta minutos del día de ayer, asiento 78, Diario 508. No sujeto al impuesto por autoliquidación y archivada la carta de pago. Queda un ejemplar archivado con el número 7 en su legajo correspondiente. Córdoba dos de marzo de dos mil seis. - A - - - - -</p>

Source : Reina (2014)

II. Versions successives de l'article 206 de la loi hypothécaire

Texte original, publié le 27/02/1946, en vigueur à partir du 20/03/1946

El Estado, la Provincia, el Municipio y las Corporaciones de Derecho público o servicios organizados que forman parte de la estructura política de aquél y las de la Iglesia Católica, cuando carezcan del título escrito de dominio, podrán inscribir el de los bienes inmuebles que les pertenezcan mediante la oportuna certificación librada por el funcionario a cuyo cargo esté la administración de los mismos, en la que se expresará el título de adquisición o el modo en que fueron adquiridos.

Modification publiée le 31/12/1996, en vigueur à partir du 01/01/1997

El Estado, la Provincia, el Municipio y las Corporaciones de Derecho público o servicios organizados que forman parte de la estructura política de aquél y las de la Iglesia Católica,

cuando carezcan del título escrito de dominio, podrán inscribir el de los bienes inmuebles que les pertenezcan mediante la oportuna certificación librada por el funcionario a cuyo cargo esté la administración de los mismos, en la que se expresará el título de adquisición o el modo en que fueron adquiridos.

Mediante certificación administrativa, librada en los términos indicados en el párrafo anterior y con los demás requisitos en cada caso establecidos, podrán inscribirse la declaración de obra nueva, mejoras y división horizontal de fincas urbanas, y, siempre que no afecten a terceros, las operaciones de agrupación, división, agregación y segregación de fincas del Estado y de los demás entes públicos estatales certificantes.

Dernière mise à jour, publiée le 25/06/2015, en vigueur à partir du 26/06/2015

1. Las Administraciones Públicas y las entidades de Derecho público con personalidad jurídica propia vinculadas o dependientes de cualquiera de aquéllas podrán inmatricular los bienes de su titularidad, mediante la aportación de su título escrito de dominio, cuando dispongan de él, junto con certificación administrativa librada, previo informe favorable de sus servicios jurídicos, por el funcionario a cuyo cargo se encuentre la administración de los mismos, acreditativa del acto, negocio o modo de su adquisición y fecha del acuerdo del órgano competente para su inclusión en el inventario correspondiente o, caso de no existir, fecha del acuerdo de aprobación de la última actualización del inventario de la que resulte la inclusión del inmueble objeto de la certificación con indicación de la referencia o indicador que tenga asignado en el mismo, así como de su descripción, naturaleza patrimonial o demanial y su destino en el primer caso o su eventual afectación, adscripción o reserva, en el segundo.

Asimismo, las entidades referidas deberán aportar certificación catastral descriptiva y gráfica de la parcela o parcelas catastrales, que se corresponda con la descripción literaria y la delimitación geográfica de la finca cuya inmatriculación se solicita en la forma establecida en la letra b) del artículo 9. Solo en caso de que la finca careciese de certificación catastral descriptiva y gráfica, podrá aportarse una representación gráfica georreferenciada alternativa, la cual deberá corresponderse con la descripción literaria realizada y respetar la delimitación de los colindantes catastrales y registrales. A la representación gráfica alternativa deberá acompañarse informe del Catastro.

2. En todo caso, será preciso que el Registrador compruebe la falta de previa inmatriculación de todo o parte del inmueble. Si advirtiera la existencia de fincas inscritas coincidentes en todo

o en parte, denegará la inmatriculación solicitada, previa expedición de certificación de las referidas fincas, que remitirá al organismo interesado junto con la nota de calificación.

3. Practicada la inmatriculación, el Registrador expedirá el edicto a que se refiere la regla séptima del apartado 1 del artículo 203 con el mismo régimen en ella previsto, incluido el sistema de alertas.

4. Junto al procedimiento registral ordinario, cuando se trate de fincas propiedad de alguna de las entidades referidas en el apartado 1, podrá obtenerse la reanudación del tracto sucesivo interrumpido a través de certificación administrativa, expedida con los requisitos señalados en el presente artículo, que ponga fin al procedimiento regulado en el apartado 3 del artículo 37 de la Ley 33/2003, de 3 de noviembre, de Patrimonio de las Administraciones Públicas.

5. Además de ello, mediante certificación administrativa del acto en que así se disponga, podrán practicarse, en los bienes de titularidad de las Administraciones Públicas y de las entidades de Derecho público a que refiere el apartado 1 de este artículo, operaciones registrales de agrupación, división, agregación, segregación, declaración de obra nueva, división horizontal, constitución de conjuntos inmobiliarios, rectificación descriptiva o cancelación, siempre que tales actos no afecten a terceros que no hubieran sido citados en el expediente, se cumplan los requisitos establecidos por la legislación sectorial y se aporte la representación gráfica catastral de la finca o representación alternativa, en los términos previstos en el artículo 10.

Source : Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado (*Ley Hipotecaria* 1946; *Ley Hipotecaria* 1996; *Ley Hipotecaria* 2015)

III. Membres de la plateforme *Mezquita-Catedral*

Parmi les membres de la plateforme *Mezquita-Catedral de Cordoba, Patrimonio de Tod@s*, on trouve notamment les suivants :

- **Federico Mayor Zaragoza**, ancien Directeur général de l'UNESCO, président de la plateforme
- **Miguel Santiago Losada**, juriste, porte-parole de la plateforme
- **Anna Freixas**, écrivain
- **Antonio Gala**, écrivain
- **Josefina Molina**, cinéaste
- **Norman Foster**, architecte britannique
- **Vicente Amigo**, guitariste
- **Juan Goytisolo**, poète
- **Rosa Montero**, écrivain
- **Miguel Ríos**, chanteur
- **Antonio Muñoz Molina**, écrivain
- **Emilio Liedó**, philosophe
- **José Manuel Caballero Bonald**, poète

- **Manolo Sanlúcar**, guitariste
- **Benito Zambrano**, réalisateur
- **Rafael Mir Jordano**, avocat et écrivain
- **Miguel Delibes**, biologiste
- **Ismael Serrano**, chanteur
- **Javier Reverte**, écrivain
- **Gerardo Olivares**, architecte
- **Antonio Gasmoneda**, poète
- **Eduardo Mendicutti**, écrivain
- **Isidoro Moreno**, anthropologue
- **Ana Rossetti**, écrivain
- **José Chamizo**, prêtre et parlementaire
- **Elías Fereres**, ingénieur agronome
- **Francisco Pérez Jiménez**, scientifique
- **Santiago Ausérón**, chanteur
- **Eduardo Manzano**, comédien
- **Ian Gibson**, écrivain
- **Enrique de Castro**, homme d'affaires
- **Elvira Lindo**, journaliste
- **Eduardo Galeano**, journaliste
- **Luis García Montero**, poète
- **Raimundo Amador**, musicien
- **Mercedes Sampietro**, actrice
- **Paco León**, acteur
- **José Infante**, poète
- **Carmelo Casaño**, avocat
- **Natalia Dicenta**, actrice
- **María Jesús Viguera**, philologue
- **Amelia Valcárcel**, philosophe
- **Juan Serrano**, guitariste
- **José Guirao**, expert en art
- **Carme Elías**, actrice
- **Pedro Guerra**, chanteur
- **Julio Samsó**, orientaliste
- **Gines Morata**, biologiste
- **Javier Latorre**, danseur
- **José A. González A.**, anthropologue
- **Juan Modolell**, scientifique
- **Evaristo Villar**, religieux
- **Pilar Bardem**, actrice
- **Juan Cuenca**, architecte
- **Juan José Tamayo**, théologien
- **Almudena Grandes**, écrivain
- **Chantal Maillard**, poète et philosophe
- **Maria Sunyer**, écrivain
- **Juana Castro**, activiste cubaine
- **María Morales**, artiste
- **José Maria Palencia**, homme d'affaires
- **Joan M. Serrat**, musicien
- **José Luis Cano**, écrivain
- **Javier Coronas**, humoriste
- **Maruja Torres**, journaliste et écrivain
- **Tomás Egea**, peintre (déc.)
- **Rafael Álvarez « El Brujo »**, artiste
- **Elena Foster**, conservatrice d'art
- **Aitana Sánchez Gijón**, actrice
- **Rosa Regás**, écrivain

IV. Texte de la pétition en faveur d'une mosquée-cathédrale publique

Les destinataires de la pétition étaient les suivants :

- La **Junta de Andalucía**, c'est-à-dire le Gouvernement Andalou ;
- L'**UNESCO Espagne**, c'est-à-dire la *Comisión Nacional Española de Cooperación con la UNESCO* (Commission nationale espagnole de coopération avec l'UNESCO) ou la *Delegación Permanente de España ante la UNESCO* (Délégation permanente de l'Espagne auprès de l'UNESCO) ;
- L'**UNESCO** est aussi désignée comme destinataire de la pétition, probablement dans l'espoir d'obtenir une intervention de celle-ci dans le débat. La Directrice générale de l'époque, Irina Bokova, est personnellement visée par la mention « Directora » ;
- **Juan Manuel Moreño**, fraîchement élu Président du *Partido Popular* à l'époque de la pétition, venait d'être désigné candidat à la présidence de la *Junta de Andalucía* – élection qu'il perdra en mars 2015 en raison du mauvais score de son parti ;
- **Susana Díaz**, membre du PSOE, est Présidente de la *Junta de Andalucía* depuis 2013 ;
- **Antonio Maíllo** est Coordinateur général du groupe *Izquierda Unida Los Verdes-Convocatoria por Andalucía* depuis 2013. Comme Juan Manuel Moreño, il fut un temps candidat à la présidence de la *Junta de Andalucía* ;
- **Teresa Rodríguez**, issue du parti Podemos dont elle participa à la création en 2014, elle était, à l'époque de la pétition, candidate au nom de celui-ci aux élections européennes ;
- **Juan Marín**, probablement ajouté à la pétition après le lancement de celle-ci, est devenu député au sein du Parlement andalou en avril 2015 pour son parti *Ciudadanos-Partido de la Ciudadanía* (Cs). Auparavant, il était Conseiller municipal dans la commune de Sanlúcar de Barrameda ;
- **Antonio Jesús Ruiz** était secrétaire général du *Partido Andalucista*, de tendance nationaliste et progressiste, qui fut dissout en septembre 2015 ;
- **Martín de la Herrán** était, au nom du parti *Unión Progreso y Democracia* (UPyD), de tendance centriste et fédéraliste, candidat à la présidence de la *Junta de Andalucía* en 2015.

Le texte de la pétition était le suivant :

Voici 30 ans que la Mosquée-Cathédrale de Cordoue a été déclarée *Patrimoine mondial* par l'UNESCO, non seulement en raison de sa richesse et sa complexité extraordinaires, **mais particulièrement parce qu'il s'agit d'un paradigme universel d'entente entre cultures.**

Face aux tentatives continuelles d'appropriation légale, économique et symbolique [de l'édifice] par le diocèse de Cordoue, violant gravement les principes ayant présidé à cette reconnaissance, nous demandons au nom de la citoyenneté une intervention des pouvoirs publics et de l'UNESCO afin d'éviter le danger que court sa déclaration comme patrimoine mondial.

NOUS DEMANDONS :

- 1. Que le terme « cathédrale » soit uniquement utilisé au sens institutionnel pour désigner l'entièreté du monument.**

« Mosquée de Cordoue » est sa désignation populaire, universellement connue et utilisée par l'UNESCO pour la déclarer site du patrimoine mondial en 1984. [Le terme] symbolique « mosquée-cathédrale », unanimement reconnu au niveau municipal par la municipalité de Cordoue, définit avec précision son essence et sa réalité architecturale.

- 2. La reconnaissance juridique de sa titularité publique.**

La mosquée-cathédrale est la propriété des citoyens, un *Bien d'intérêt culturel*, un *Monument national* et un *Patrimoine mondial*. Tout acte d'appropriation privée n'a aucune valeur dès lors qu'il s'agit d'une propriété publique.

- 3. La gestion publique et transparente de la mosquée-cathédrale.**

Son immense dimension culturelle, symbolique et patrimoniale doit être administrée par un patronage public selon des critères ajustés à son caractère universel, et ce en garantissant la transparence sous tous les aspects de sa gestion, y compris sa gestion financière et sa diffusion historique, artistique et architecturale à des fins strictement scientifiques.

- 4. La rédaction d'un Code de bonnes pratiques.**

Par consensus entre les administrations publiques, les universitaires, les citoyens et l'UNESCO, afin d'éviter les actions qui nuisent à la fois à l'image et à la signification du monument, et selon les intérêts généraux de Cordoue, de l'Andalousie et de l'Espagne, [l'édifice] étant l'un des trois monuments les plus visités du pays.

Pour une mosquée-cathédrale de tous. **Signez et diffusez cette pétition.**

Source : <https://www.change.org/p/salvemos-la-mezquita-de-c%C3%B3rdoba-por-una-mezquita-catedral-de-todos>, page consultée le 17 février 2018 (ma trad.).

Bibliographie

- 20 Minutos. 2016. « La asociación “Córdoba Laica” convoca una reunión este jueves en el Ayuntamiento para hablar de la Mezquita ». *20minutos.es*, 5 avril 2016. <https://www.20minutos.es/noticia/2738770/0/asociacion-cordoba-laica-convoca-reunion-este-jueves-ayuntamiento-para-hablar-mezquita/>.
- Aas, Christina, Adele Ladkin, et John Fletcher. 2005. « Stakeholder Collaboration and Heritage Management ». *Annals of Tourism Research* 32 (1): 28-48.
- Ababneh, Abdelkader. 2017. « Tour guides and heritage interpretation: guides’ interpretation of the past at the archaeological site of Jarash, Jordan ». *Journal of Heritage Tourism* 13 (3): 257-72.
- Abad, Lucía. 2015. « Pedro Sánchez se compromete a que Córdoba deje de ser el farolillo rojo de los PGE ». *Cordoba Hoy*, 26 novembre 2015. <http://www.cordobahoy.es/articulo/la-ciudad/pedro-sanchez-compromete-cordoba-deje-ser-farolillo-rojo-pge/20151126151314003189.html>.
- Abbas, Nayyar. 2017. « Do any Muslims support Ram Mandir in Ayodhya? » *Forum*. <https://www.quora.com/Do-any-Muslims-support-Ram-Mandir-in-Ayodhya#>.
- Abbate, Costanza Scaffidi, et Santo Di Nuovo. 2013. « Motivation and personality traits for choosing religious tourism. A research on the case of Medjugorje ». *Current Issues in Tourism* 16 (5): 501-6.
- ABC Cordoba. 2014. « Vox cree que “expropiar” la Catedral sería “dar oxígeno” a la yihad ». *ABC Córdoba*, 13 novembre 2014. <http://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/20141113/sevp-cree-expropiar-catedral-seria-20141113.html>.
- ABC España. 2015. « Así expropiarán PSOE y Podemos la Mezquita de Córdoba y la Giralda, según Vox ». *ABC España*, 17 mars 2015. <http://www.abc.es/espana/20150317/abci-catedral-cordoba-201503171258.html>.
- Adams, Kathleen M. 1999. « Taming Traditions. Torajan Ethnicity in the Age of Tourism ». In *Converging Interests: Traders, Travelers, and Tourists in Southeast Asia*, édité par Christina Fink et Jill Forshee, 249-63. Berkeley: University of California Press. <https://trove.nla.gov.au/version/46666220>.
- . 2005. « Public Interest Anthropology in Heritage Sites: Writing Culture and Righting Wrongs ». *International Journal of Heritage Studies* 11 (5): 433-39.
- Ahmad, Qazi Faraz. 2018. « Ahead of Ayodhya Hearing, Babri Masjid Action Committee Is All Geared Up ». *News18*, 2 juillet 2018. <https://www.news18.com/news/india/ahead-of-ayodhya-hearing-babri-masjid-action-committee-is-all-geared-up-1653567.html>.
- Ahmed, Hilal. 2015. *Muslim Political Discourse in Postcolonial India: Monuments, Memory, Contestation*. New York: Routledge.
- Alba, Alfonso. 2015. « Pedro Sánchez: “Queremos mimar la Mezquita desde la administración pública” ». *Cordópolis*, 26 novembre 2015. <http://cordopolis.es/2015/11/26/pedro-sanchez-queremos-mimar-la-mezquita-desde-la-administracion-publica/>.
- Alberts, Heike C., et Helen D. Hazen. 2010. « Maintaining authenticity and integrity at cultural world heritage sites ». *Geographical Review* 100 (1): 56-73.
- Alderman, Derek A. 2012. « Place, Naming and the Interpretation of Cultural Landscapes ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 195-214. Aldershot: Ashgate.
- Aliada Huaripata, Luis A. 2009. « El principio de legitimación registral ». Document de cours présenté à Facultad de Derecho, Universidad de San Martín de Porres, Lima, Pérou, mars 27.

- http://www.derecho.usmp.edu.pe/postgrado/maestrias/maestria_derecho_civil/material%20es/3ciclo/Derecho_Registral_Inmobiliario/Dr_Moises_Arata_Solis/lecturas/LEGITIMACION_REGISTRAL.doc.
- Allahabad High Court. 1989. *Allahabad High Court Judgement summary*. <http://elegalix.allahabadhighcourt.in/elegalix/ayodhyafiles/hondvsj-gist-vol2.pdf>.
- Alsayyad, Nezar. 2000. « Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism: Manufacturing Heritage, Consuming Tradition. » In *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*, édité par Nezar Alsayyad, 1-33. New York: Routledge.
- Anaya, S. James. 2004. *Indigenous Peoples in International Law*. 2^e éd. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, John. 2003. « Catholicism and democratic consolidation in Spain and Poland ». *West European Politics* 26 (1): 137-56.
- Araujo, Ana Lucia. 2009. « Enjeux politiques de la mémoire de l'esclavage dans l'Atlantique Sud. La reconstruction de la biographie de Francisco Félix De Souza ». *Lusotopie* XVI (2): 107-31.
- Ashraf, Ajaz. 2007. « How Advani's Rath Yatra and the Demolition of the Babri Masjid Led to the Discovery of Another India ». *Scroll.In*, 12 juin 2007. <https://scroll.in/article/860283/how-advanis-rath-yatra-and-the-demolition-of-the-babri-masjid-led-to-the-discovery-of-another-india>.
- . 2012. « Babri Masjid demolition: Has India changed since 6 Dec, 1992? » *Firstpost*, 12 juin 2012, sect. Politics. <https://www.firstpost.com/politics/babri-masjid-demolition-has-india-changed-since-6-dec-1992-547150.html>.
- Ashworth, Gregory J. 2003. « Heritage, Identity and Places: For Tourists and Host Communities. » In *Tourism in Destination Communities*, édité par Shalini Singh, Dallen J. Timothy, et Ross Kingston Dowling, 79-97. Wallingford: CABI.
- . 2009. « Heritage Tourism—Current Resource for Conflict ». *Annals of Tourism Research* 36 (3): 522-25.
- Askew, Richard. 1997. *From Strangers to Pilgrims: Evangelism and the Church Tourist*. Cambridge: Grove Books.
- Augustin, Jean. 2012. « La mémoire de l'esclavage dans l'espace public : Initiatives pour sa patrimonialisation à Bordeaux (France) et à Port-au-Prince (Haïti) ». *Ethnologies* 34 (1-2): 205-26.
- Azaryahu, Maoz. 1999. « McDonald's or Golani Junction? A Case of a Contested Place in Israel ». *The Professional Geographer* 51 (4): 481-92.
- Bader, Veit-Michael. 2007. « The Governance of Islam in Europe: The Perils of Modelling ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6): 871-86.
- Baker, Deborah. 1994. « Exiled Feminist Writer Tells Her Own Story ». *The New York Times*, 28 août 1994. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/97/05/11/reviews/30906.html>.
- Barthel-Bouchier, Diane. 2012. *Cultural Heritage and the Challenge of Sustainability*. New York: Routledge.
- Basu, Anasuya. 2017. « The Build-up to a Demolition That Shook India ». *BBC News*, 5 décembre 2017, sect. Inde. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-42106056>.
- BBC. 2012a. « Q&A: The Ayodhya Dispute ». *BBC News*, 5 décembre 2012, sect. Asie méridionale. <https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11435240>.
- . 2012b. « Timeline: Ayodhya Holy Site Crisis ». *BBC News*, 6 décembre 2012, sect. Asie méridionale. <https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11436552>.
- . 2017. « Why Mosul's Great Mosque of Al-Nuri Mattered ». *BBC News*, 21 juin 2017, sect. Middle East. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-39339373>.

- Beckford, James A. 1999. « The Politics of Defining Religion in Secular Society ». In *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, édité par Jan Platvoet et Arie L. Molendijk. Leiden: Brill.
- Berg, Lawrence D., et Robin A. Kearns. 1996. « Naming as Norming: 'Race', Gender, and the Identity Politics of Naming Places in Aotearoa/New Zealand ». *Environment and Planning D: Society and Space* 14 (1): 99-122. <https://doi.org/10.1068/d140099>.
- Berg, Lawrence D., et Robin A. Kearns. 2002. « Proclaiming Place: Towards a Geography of Place Name Pronunciation ». *Social & Cultural Geography* 3 (3): 283-302. <https://doi.org/10.1080/1464936022000003532>.
- Bevan, Robert. 2007. *The Destruction of Memory: Architecture at War*. London: Reaktion Books.
- Bokova, Irina. 2017. « UNESCO's Role in Emergency Situations: What Difference Can Soft Power Make in Times of Crisis? » *Journal of International Affairs* 70 (2): 59-68.
- Bonnot, Thierry. 2002. « Des tuiles, des toits et des couleurs. De Beaune à Disneyland Paris, une tradition bourguignonne ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 38 (mars): 153-62.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- . 2014. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Points.
- Bremer, Thomas S. 2000. « Tourists and Religion at Temple Square and Mission San Juan Capistrano ». *The Journal of American Folklore* 113 (450): 422-35.
- . 2001. *Religion on Display: Tourists, Sacred Place, and Identity at the San Antonio Missions*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2004. *Blessed with Tourists: The Borderlands of Religion and Tourism in San Antonio*. New edition edition. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Buchholtz, Debra. 2005. « Cultural Politics or Critical Public History?: Battling on the Little Bighorn ». *Journal of Tourism and Cultural Change* 3 (1): 18-35.
- Buciek, Keld, et Kristine Juul. 2012. « 'We Are Here, Yet We Are Not Here': The Heritage of Excluded Groups ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 105-24. Aldershot: Ashgate.
- Bugnon, François. 2004. « La Genèse de La Protection Juridique Des Biens Culturels En Cas de Conflit Armé ». *International Review of the Red Cross* 86 (854): 313-24.
- Butler, Richard W., et Stephen W. Boyd. 2000. « Tourism and National Parks: The Origin of the Concept ». In *Tourism and National Parks: Issues and Implications*, édité par Richard W. Butler et Stephen W. Boyd, 13-27. Chichester: Wiley.
- Cabildo Catedral de Córdoba. 2018. « Cabildo Catedral de Córdoba ». Site officiel. Cabildo Catedral de Córdoba. 2018. <http://cabildocatedraldecordoba.es/>.
- Cailleau, Émilie. 2010. « Guéguerre sémantique autour du temple de Cordoue ». *Chica de Paris* (blog). 30 novembre 2010. <http://blogs.lexpress.fr/chica-de-paris/2010/11/30/la-mosquee-cathedrale-de-cordoue-seme-la-zizanie/>.
- Calderwood, Eric. 2015. « The Reconquista of the Mosque of Córdoba ». *Foreign Policy*, 4 octobre 2015. <http://foreignpolicy.com/2015/04/10/the-reconquista-of-the-mosque-of-cordoba-spain-catholic-church-islam/>.
- Camacho, Julia. 2015. « Podemos defiende la expropiación de la Mezquita de Córdoba a la Iglesia ». *El Periodico*, 12 mars 2015. <http://www.elperiodico.com/es/politica/20150312/podemos-defiende-la-expropiacion-de-la-mezquita-de-cordoba-a-la-iglesia-4013231>.
- Cantador, F.J. 2017. « La comisión de la Mezquita confía en tener el dictamen a finales de año ». *El Día de Córdoba*, 23 juin 2017. http://www.eldiadicordoba.es/cordoba/comision-Mezquita-confia-dictamen-finales_0_1147685379.html.

- Caravaca, Toñi. 2014. « ¿De quién es la Mezquita? » *El Mundo*, 13 février 2014. <http://www.elmundo.es/andalucia/2014/02/13/52fcba6122601d57448b4577.html>.
- Carnegie Council. 2004. « Why Cultural Rights Now? » Carnegie Council for Ethics in International Affairs. 23 septembre 2004. <https://www.carnegiecouncil.org/studio/multimedia/20040923b-why-cultural-rights-now>.
- CDFUE. 2000. *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne*.
- CEDH. 2014. Sociedad Anónima del Ucieza c. Espagne. Cour européenne des droits de l'homme.
- . 2016. Sociedad anónima del Ucieza contre l'Espagne. Cour européenne des droits de l'homme.
- Charton, Édouard, éd. 1841. *Magasin pittoresque*. Vol. 9. Paris: Aux Bureaux d'Abonnement et de Vente.
- Chen, Albert H. Y. 2006. « Conclusion: Comparative Reflections on Human Rights in Asia ». In *Human Rights in Asia: A Comparative Legal Study of Twelve Asian Jurisdictions, France and the USA*, édité par Randall Peerenboom, 487-516. New York: Routledge.
- Chhibber, Maneesh. 2009. « Babri demolition meticulously planned, says Liberhan, indicts Atal, Advani - Indian Express ». *The Indian Express*, 23 novembre 2009, sect. Archive. <http://archive.indianexpress.com/news/babri-demolition-meticulously-planned-says-liberhan-indicts-atal-advani/544995/>.
- Chidester, David, et Edward T. Linenthal. 1995. « Introduction ». In *American Sacred Space*, édité par David Chidester et Edward T. Linenthal. Bloomington: Indiana University Press.
- Chitransh, Ananya. 2017. « Do any Muslims support Ram Mandir in Ayodhya? » *Forum*. <https://www.quora.com/Do-any-Muslims-support-Ram-Mandir-in-Ayodhya#>.
- Codigo Civil*. 1889. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1889-4763>.
- Cohen, Erik. 1979. « A Phenomenology of Tourist Experiences ». *Sociology* 13 (2): 179-201.
- . 1992. « Pilgrimage centres: Concentric and excentric ». *Annals of Tourism Research* 19: 33-50.
- . 1998. « Tourism and religion: a comparative perspective ». *Pacific Tourism Review* 2 (1): 1-10.
- Coleman, Simon, et John Elsner. 1994. « The Pilgrim's Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai ». *World Archaeology* 26 (1): 73-89.
- Collins-Kreiner, Noga, et Jay D. Gatrell. 2006. « Tourism, Heritage and Pilgrimage: The Case of Haifa's Bahá'í Gardens ». *Journal of Heritage Tourism* 1 (1): 32-50.
- Collins-Kreiner, Noga, et Nurit Kliot. 2000. « Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims ». *GeoJournal* 50 (1): 55-67.
- Constitución Española*. 1978. http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/constitucion.t1.html.
- Contreras, Irene. 2017. « El Gobierno respalda la inmatriculación de la Mezquita-Catedral de Córdoba y el Pocito ». *ABC Córdoba*, 14 novembre 2017. http://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/sevi-gobierno-respalda-inmatriculacion-mezquita-catedral-cordoba-y-pocito-201711141241_noticia.html.
- Contreras Mazario, Jose Maria. 1987. « La comisión asesora de libertad religiosa ». *Revista Española de Derecho Constitucional*, n° 19: 131-63.
- Conventiones Inter Apostolicam Sedem et Nationem Hispanam*. 1976. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19790103_santa-sede-spagna_sp.html.

- Crain, Mary M. 1992. « Pilgrims, “Yuppies”, and Media Men: The Transformation of an Andalusian Pilgrimage ». In *Revitalizing European Rituals*, édité par Jeremy Boissevain, 95-112. New York: Routledge.
- . 1996. « Contested Territories: The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rodo in Southwestern Andalusia ». In *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, édité par Jeremy Boissevain, 27-55. New York: Berghahn.
- Daniyal, Shoaib. 2017. « Why Is a Muslim Body Backing BJP’s Plan to Build Ram Temple on the Site of Babri Masjid in Ayodhya? » *Scroll.In*, 11 février 2017. <https://scroll.in/article/856328/why-is-a-muslim-body-backing-bjps-plan-to-build-ram-temple-on-the-site-of-babri-masjid-in-ayodhya>.
- Daskalakis, G. 1984. « Tourism and the Architectural Heritage - Cultural Aspects ». Édité par AIEST. *Tourism and the Architectural Heritage – Cultural, Legal, Economic and Marketing Aspects*, n° 25: 23-36.
- Davison, Roderic H. 1954. « Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century ». *The American Historical Review* 59 (4): 844-64.
- De Rogatis, Amy. 2003. *Moral Geography: Maps, Missionaries, and the American Frontier*. New York: Columbia University Press.
- Deccan Chronicle. 2015. « Muslims, Christians Should Be Forcibly Sterilised, Says Hindu Mahasabha Leader ». *Deccan Chronicle*, 12 avril 2015. <https://www.deccanchronicle.com/150412/nation-current-affairs/article/muslims-christians-should-be-forcibly-sterilised-says-hindu>.
- Della Pergola, Sergio. 2007. « World Jewish Population ». New York: American Jewish Committee. http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/AJYB727.CV.pdf.
- Dienel, Hans-Liudger. 2014. *Constraints and Opportunities for the Development of Communication and Participation Strategies: Analysis for a Political Dialogue on Climate Friendly City Development*. Bremen: Europaeischer Hochschulverlag.
- Dietler, Michael. 1994. « “Our Ancestors the Gauls”: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe ». *American Anthropologist* 96 (3): 584-605.
- Digance, Justine. 2003. « Pilgrimage at contested sites ». *Annals of Tourism Research* 30 (1): 143-59.
- DNA India. 2010. « Hindu Temple Remnants Used to Construct Babri Masjid: Judge ». *DNA India*, 1 octobre 2010. <http://www.dnaindia.com/india/report-hindu-temple-remnants-used-to-construct-babri-masjid-judge-1445923>.
- Dodds, Jerrilynn D., éd. 2013. *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Dowling, Ross K. 1993. « Tourism Planning, People and the Environment in Western Australia ». *Journal of Travel Research* 31 (4): 52-58.
- Druenne, Loïc. 2016. « Cabale et attentats-suicide en Israël : entre ultra-orthodoxie et modernité ». Bref exposé pour le cours « Textes et récits religieux » donné par Pierluigi Piovanelli, Ottawa: Université d’Ottawa.
- Dumper, Michael, et Craig Larkin. 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 (1): 25-52.
- Duncan, James S. 2005. *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandy Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dussaud, René. 1906. « La matérialisation de la prière en Orient ». *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris* 7 (1): 213-20.
- Easterly, William. 2014. *The Tyranny of Experts: Economists, Dictators, and the Forgotten Rights of the Poor*. New York: Basic Books.

- Eaton, Richard M. 2001. *Essays on Islam and Indian History*. Oxford: Oxford University Press.
- Edahiro, Junko. 2013. « Rebuilding Every 20 Years Renders Sanctuaries Eternal -- the Sengu Ceremony at Jingu Shrine in Ise ». *Japan for Sustainability* (blog). août 2013. https://www.japanfs.org/en/news/archives/news_id034293.html.
- Eide, Asbjorn. 2001. « Cultural Rights as Individual Human Rights ». In *Economic, Social and Cultural Rights: A Textbook, Second Revised Edition*, édité par Asbjorn Eide. New York: Springer.
- El Diario. 2014. « Vox dice que “expropiar” la Mezquita de Córdoba a la iglesia es “un balón de oxígeno” al yihadismo ». *El Diario*, 11 décembre 2014. http://www.eldiario.es/andalucia/Vox-expropiar-Mezquita-Iglesia-yihadismo_0_323718323.html.
- El Plural. 2013. « La Iglesia seguirá sin pagar impuestos por la Mezquita de Córdoba gracias al PP ». *El Plural*, 14 juillet 2013. <https://www.elplural.com/2013/07/14/la-iglesia-seguira-sin-pagar-impuestos-por-la-mezquita-de-cordoba-gracias-al-pp>.
- Elst, Koenraad. 2002. *Ayodhya: The Case against the Temple*. New Delhi: Voice of India.
- . 2003. *Ayodhya, the Finale - Science versus Secularism in the Excavations Debate*. New Delhi: East West Books.
- Estabrook, Carl B. 2002. « Ritual, Space, and Authority in Seventeenth-Century English Cathedral Cities ». *The Journal of Interdisciplinary History* 32 (4): 593-620.
- Europa Press. 2016. « Foro Europa Ciudadana dice que expropiar a la Iglesia la Mezquita de Córdoba sería “un ataque a la libertad religiosa” ». *Europa Press*, 3 mars 2016. <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-foro-europa-ciudadana-dice-expropiar-iglesia-mezquita-cordoba-seria-ataque-libertad-religiosa-20160303141631.html>.
- Fawcett, Clare, et Patricia Cormack. 2001. « Guarding authenticity at literary tourism sites ». *Annals of Tourism Research* 28 (3): 686-704.
- Firstpost. 2017a. « Ayodhya Ram Mandir issue: Muslim organisations sceptical of out-of-court settlement ». *Firstpost*, 21 mars 2017, sect. India. <https://www.firstpost.com/india/ayodhya-ram-mandir-issue-muslim-organisations-sceptical-of-out-of-court-settlement-3345594.html>.
- . 2017b. « Babri Masjid dispute cannot have out-of-court settlement with Modi, Yogi in power, says BMAC ». *Firstpost*, 26 mars 2017, sect. India. <https://www.firstpost.com/india/babri-masjid-dispute-cannot-have-out-of-court-settlement-with-modi-yogi-in-power-says-bmac-3353376.html>.
- . 2017c. « Ram Mandir-Babri Masjid Row: All You Need to Know about the Long-Standing Ayodhya Dispute ». *Firstpost*, 12 juin 2017. <https://www.firstpost.com/india/ram-mandir-babri-masjid-row-all-you-need-to-know-about-the-long-standing-dispute-3345206.html>.
- . 2018. « Ayodhya dispute: Sri Sri Ravi Shankar says there is “cooperation from Muslim community” to build Ram Temple ». *Firstpost*, 3 janvier 2018, sect. India. <https://www.firstpost.com/india/ayodhya-dispute-sri-sri-ravi-shankar-says-there-is-cooperation-from-muslim-community-to-build-ram-temple-4371753.html>.
- Fish, Jason M., et Mary Fish. 1993. « International Tourism and Pilgrimage: A Discussion ». *Journal of East and West Studies* 22 (2): 83-90.
- Forest, Benjamin, et Juliet Johnson. 2002. « Unraveling the Threads of History: Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow ». *Annals of the Association of American Geographers* 92 (3): 524-47.
- Fortier, Anne-Marie. 2000. *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Francioni, Francesco, et Federico Lenzerini. 2009. « Obligation to Prevent and Avoid Destruction of Cultural Heritage: From Bamiyan to Iraq ». In *Art and Cultural Heritage*:

- Law, Policy and Practice*, édité par Barbara T. Hoffman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, Adrian. 2004. « Tourism as an Ordering: Towards a New Ontology of Tourism ». *Tourist Studies* 4 (3): 277-301.
- Frederick, Oliver, et Aurangzeb Naqshbandi. 2017. « Ram Temple Case: Muslims Say Ayodhya Row No More Relevant to Them, Hope for a Peaceful End ». *Hindustan Times*, 6 décembre 2017. <https://www.hindustantimes.com/india-news/ram-temple-case-muslims-say-ayodhya-row-no-more-relevant-to-them-hope-for-a-peaceful-end/story-ZVpGl1gXuM1AodVwrGeQCL.html>.
- French, Patrick. 2012. « Viewpoint: How India Moved on from Ayodhya ». *BBC News*, 6 décembre 2012, sect. India. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-20552040>.
- FSSPX. 2017. « Espagne : Cordoue, la cathédrale bientôt mosquée ? » *Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X* (blog). 7 juillet 2017. <http://fsspx.news/fr/news-events/news/espagne-cordoue-la-cath%C3%A9drale-bient%C3%B4t-mosqu%C3%A9e-30939>.
- Furman, Dmitri. 1986. *Religion and Social Conflicts in the USA*. Imported Pubn.
- Galla, Amareswar. 2013. *World Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ganguli, Antara. 2016. *Tanya Tania*. New Delhi: Bloomsbury India.
- Garg, Abhinav. 2010. « How Allahabad HC Exposed “experts” Espousing Masjid Cause - Times of India ». *The Times of India*, 10 septembre 2010. <https://timesofindia.indiatimes.com/india/How-Allahabad-HC-exposed-experts-espousing-Masjid-cause/articleshow/6716643.cms>.
- Gartman, David. 2002. « Bourdieu’s Theory of Cultural Change: Explication, Application, Critique ». *Sociological Theory* 20 (2): 255-77.
- Getz, Donald. 1986. « Tourism and population change: Long-term impacts of tourism in the Badenoch and Strathspey district of the Scottish highlands ». *Scottish Geographical Magazine* 102 (2): 113-26.
- Ghadyalpatil, Abhiram. 2017. « How Babri Masjid Demolition Redefined Politics of Social Identity ». *LiveMint*, 6 décembre 2017, sect. Politics. <https://www.livemint.com/Politics/DMH9dZ2cO44c0g9hZ7zGwO/How-Babri-Masjid-demolition-redefined-politics-of-social-ide.html>.
- Ghazi, Samran. 2012. *Andalusia, Spain - Short Islamic Documentary HD*. <https://www.youtube.com/watch?v=cmtP-yM8L4A>.
- Glassberg, David. 1990. *American Historical Pageantry: The Uses of Tradition in the Early Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Godoy, Sandra. 2017. « Un pakistaní agrade a un vigilante español en la Mezquita-Catedral de Córdoba ». *Mediterraneo Digital*, 4 mars 2017. http://www.mediterraneodigital.com/index.php?option=com_content&view=article&id=12289.
- Goldstein, Judith L. 1994. *Ideas, Interests, and American Trade Policy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Graça Mouga Poças Santos, Maria da. 2003. « Religious tourism: contributions towards a clarification of concepts ». In *Religious Tourism and Pilgrimage*, édité par Carlos Fernandes, Fernandes C. McGettigan, et Jonathan Edwards. ATLAS Special Interest Group, 1st Expert Meeting. Fatima: Tourism Board of Leiria/Fatima.
- Graham, Brian J., Gregory J. Ashworth, et John E. Tunbridge. 2000. *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. Londres: Arnold.
- Gramsci, Antonio. 1947. *Lettere dal carcere*. Torino: Einaudi.
- . 1991. *Prison notebooks*. New York: Columbia University Press.
- Granado, Olga. 2014. « IU propone recurrir la ley que permitió inmatricular la Mezquita de Córdoba ». *El Diario*, 9 novembre 2014, Web édition.

- https://www.eldiario.es/andalucia/IU-recurrir-inmatricular-Mezquita-Cordoba_0_302019943.html.
- Griera, Maria. 2008. « Defining Religion: New Patterns of Political Governance in Catalonia and Spain ». *Eurostudia* 4 (1): 0-0.
- Groote, Peter, et Tialda Haartsen. 2012. « The Communication of Heritage: Creating Place Identities ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 181-94. Aldershot: Ashgate.
- Grosclaude, Jérôme. 2016. *Religion et contestation*. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal.
- Grounds, Richard A. 2001. « Tallahassee, Osceola, and the Hermeneutics of American Place-Names ». *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2): 287-322. <https://doi.org/10.1093/jaarel/69.2.287>.
- Gruffudd, Pyrs, David T Herbert, et Angela Piccini. 1999. « ‘Good to Think’: Social Constructions of Celtic Heritage in Wales ». *Environment and Planning D: Society and Space* 17 (6): 705-21.
- Gupta, Vasanti. 1999. « Sustainable tourism: learning from Indian religious traditions ». *International Journal of Contemporary Hospitality Management* 11 (2/3): 91-95.
- Halewood, Chris, et Kevin Hannam. 2001. « Viking Heritage Tourism ». *Annals of Tourism Research* 28 (3): 565-80.
- Hall, Stuart. 2005. « Whose Heritage? Un-Settling “The Heritage”, Re-Imagining the Post-Nation ». In *The Politics of Heritage: The Legacies of Race*, édité par Jo Littler et Roshi Naidoo. New York: Routledge.
- Hardgrave, Robert. 1993. « India: The Dilemmas of Diversity ». *Journal of Democracy* 4 (4): 54-68.
- Harvey, David C. 2003. « “National” Identities and the Politics of Ancient Heritage: Continuity and Change at Ancient Monuments in Britain and Ireland, c.1675-1850 ». *Transactions of the Institute of British Geographers* 28 (4): 473-87.
- . 2005. « Newgrange, Heritage and the Irish Nation: Two Moments of Transformation ». In *Ireland’s Heritages: Critical Perspectives on Memory and Identity*, édité par Mark McCarthy, 123-37. New York: Routledge.
- Hedgecoe, Guy. 2015. « Córdoba controversy: Historic Mosque-Cathedral mired in cultural dispute ». *Aljazeera*, 24 mars 2015. <http://america.aljazeera.com/articles/2015/5/24/cordoba-mosque-cathedral-controversy.html>.
- Heintzman, Paul, et Roger C. Mannell. 2003. « Spiritual functions of leisure and spiritual well-being: coping with time pressure ». *Leisure Sciences*, n° 25: 207-30.
- Herbert, David T., éd. 1995. *Heritage, Tourism and Society*. New York: Mansell.
- Hobbs, Joseph J. 1992. « Sacred Space and Touristic Development At Jebel Musa (Mt Sinai), Egypt ». *Journal of Cultural Geography* 12 (2): 99-113.
- Holden, Peter J., éd. 1988. *Tourism, an ecumenical concern: the story of the Ecumenical Coalition on Third World tourism*. Bangkok: The Coalition.
- Hollinshead, Keith. 1998. « Tourism, Hybridity, and Ambiguity: the Relevance of Bhabha’s ‘Third Space’ Cultures ». *Journal of Leisure Research* 30 (mars): 121-56.
- Howard, Peter. 2003. *Heritage: Management, Interpretation, Identity*. Leicester: Leicester University Press.
- Hussain, Mazher. 2012. « The demolition that rebuilt a community ». *The Hindu*, 12 juin 2012. <http://www.thehindu.com/opinion/op-ed/The-demolition-that-rebuilt-a-community/article14641191.ece>.
- ICOMOS. 1999. *Charte de Burra pour la conservation des lieux et des biens patrimoniaux de valeur culturelle*.

- . 2005. « La Liste Du Patrimoine Mondial : Comblen Les Lacunes - Un Plan d'action Pour Le Futur ». München: ICOMOS.
- . 2018. « L'ICOMOS en bref ». Conseil international des monuments et des sites. 2018. <https://www.icomos.org/fr/a-propos-de-licomos/mission-et-vision/licomos-en-bref>.
- Immatriculation. 2006. *Acte d'immatriculation de la mosquée-cathédrale de Cordoue*. Vol. Registro de la Propiedad N° Cuatro.
- India Today. 2009. « Mosque Demolition Proudest Moment for Hindus: Togadia ». *India Today*, 24 novembre 2009, sect. India. <https://www.indiatoday.in/india/story/mosque-demolition-proudest-moment-for-hindus-togadia-61582-2009-11-24>.
- Inglis, David, et Mary Holmes. 2003. « Highland and other haunts: Ghosts in Scottish Tourism ». *Annals of Tourism Research* 30 (1): 50-63. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(02\)00031-2](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(02)00031-2).
- Jackowski, Antoni, et Valene L. Smith. 1992. « Polish pilgrim-tourists ». *Annals of Tourism Research* 19 (1): 92-106.
- Jackson, Richard, et Lloyd Hudman. 1995. « Pilgrimage tourism and English cathedrals: The role of religion in travel ». *Tourism Review* 50 (décembre): 40-48.
- Jones, Peter. 2001. « Human Rights and Diverse Cultures: Continuity or Discontinuity? » In *Human Rights and Global Diversity*, édité par R. Paul Churchill, 27-50. Londres: Frank Cass.
- Jordán Villacampa, Luisa. 2004. « Religión y derecho en la España de la primera década del tercer milenio ». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos XI*: 41-50.
- Junta Islámica. 2008. « ¿Quiénes somos? » Junta Islámica. 2008. <http://www.juntaislamica.org/presentacion/>.
- Khan, Mahim Alam. 2017. « Do any Muslims support Ram Mandir in Ayodhya? » *Forum*. <https://www.quora.com/Do-any-Muslims-support-Ram-Mandir-in-Ayodhya#>.
- Khan, Tariq. 2017. « Shia Waqf Board Chief Meets Sri Sri, Favours Ram Temple at Disputed Site ». *Hindustan Times*, 31 octobre 2017. <https://www.hindustantimes.com/india-news/shia-waqf-board-chief-meets-sri-sri-favours-ram-temple-at-disputed-site/story-K8Bsa4mChdgPxDZhCpZ2hL.html>.
- Kirton, A. F. 1990. « Tourism, Religion and Moral Values ». *Contours* 4 (7): 5-7.
- Kong, Lily. 2001. « Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity ». *Progress in Human Geography* 25 (2): 211-33.
- Koran, Laura, et Zachary Cohen. 2017. « US withdraws from UNESCO over “anti-Israel bias” ». *CNN*, 10 décembre 2017, Web édition, sect. CNN Politics. <http://www.cnn.com/2017/10/12/politics/unesco-us-withdraw/index.html>.
- Koskansky, O. 2002. « Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage ». *Cultural Anthropology* 17 (3): 359-400.
- Kurin, Richard. 2004. « Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal ». *Museum International* 56 (1-2): 66-77.
- La Información. 2016. « El PSOE asegura que no conocía la reserva de espacios municipales para “Córdoba Laica” ». *La Información*, 27 avril 2016. https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/religion-y-credos/psoe-espacios-municipales-cordoba-laica_0_911610227.html.
- La Vanguardia. 2014. « UNESCO eleva a Bien de Valor Universal Excepcional el título de la Mezquita ». *La Vanguardia*, 25 juin 2014. <http://www.lavanguardia.com/local/sevilla/20140625/54410382339/unesco-eleva-a-bien-de-valor-universal-excepcional-el-titulo-de-la-mezquita.html>.
- La Voz. 2017. « El caso de la Mezquita-Catedral ». *La Voz De Córdoba*, 22 novembre 2017. <http://www.lavozdecordoba.es/destacada/2017/11/22/expropiacion-mezquita-catedral-violacion/>.

- Labadi, Sophia, et Colin Long, éd. 2010. *Heritage and Globalisation*. New York: Routledge.
- Lafrance, Pierre. 2001. « Comment les bouddhas de Bamyan n'ont pas été sauvés ». *Critique internationale* no 12 (3): 14-21.
- Landzelius, Michael. 2003. « Commemorative Dis(Re)Membering: Erasing Heritage, Spatializing Disinheritance ». *Environment and Planning D: Society and Space* 21 (2): 195-221.
- Langley, Ceredig Lloyd. 2000. « Churches and Chapels on Open-Air Museum Sites ». In *Godly Things: Museums, Objects, and Religion*, édité par Crispin Paine. Londres: Leicester University Press.
- Lavie, Mark. 2005. « Israelis foil plot by jewish extremists ». *Associated Press*, 16 mai 2005. <http://www.unitedjerusalem.org/index2.asp?id=589380&Date=5/16/2005>.
- Le Figaro. 2018. « Espagne : Mariano Rajoy renversé par le Parlement et remplacé par Pedro Sanchez ». *Le Figaro*, 1 juin 2018. <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2018/06/01/97001-20180601FILWWW00134-espagne-rajoy-renverse-par-le-parlement.php>.
- Leask, Anna, et Alan Fyall. 2006. *Managing World Heritage Sites*. New York: Routledge.
- Levine, Lawrence W. 1990. *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ley *Hipotecaria*. 1946. <https://www.boe.es/buscar/pdf/1946/BOE-A-1946-2453-consolidado.pdf>.
- . *Ley Hipotecaria*. 1996. <https://www.boe.es/buscar/pdf/1946/BOE-A-1946-2453-consolidado.pdf>.
- . *Ley Hipotecaria*. 2015. <https://www.boe.es/buscar/pdf/1946/BOE-A-1946-2453-consolidado.pdf>.
- Libertas. 2015. « La Justicia determina que la Catedral de Córdoba es propiedad de la Iglesia desde el año 1236 ». *Forum Libertas* (blog). 10 juin 2015. <http://www.forumlibertas.com/la-justicia-determina-que-la-catedral-de-cordoba-es-propiedad-de-la-iglesia-desde-el-ano-1236/>.
- . 2016a. « Podemos también quiere expropriar la Catedral de Córdoba a la Iglesia ». *Forum Libertas* (blog). 8 février 2016. <http://www.forumlibertas.com/podemos-tambien-quiere-expropiar-la-catedral-cordoba-la-iglesia/>.
- . 2016b. « ¿La Catedral de Córdoba no pertenece a nadie? Eso dice el Ayuntamiento socialista ». *Forum Libertas* (blog). 16 mars 2016. <http://www.forumlibertas.com/la-catedral-cordoba-no-pertenece-nadie-dice-ayuntamiento-socialista/>.
- Licciardi, Guido, et Rana Amirtahmasebi. 2012. *The Economics of Uniqueness: Investing in Historic City Cores and Cultural Heritage Assets for Sustainable Development*. Washington: World Bank Publications.
- Littler, Jo. 2012. « Heritage and “Race” ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 89-104. Aldershot: Ashgate.
- Lockwood, Charles. 1999. « A Day In The Life Of Westminster Abbey ». *The Chicago Tribune*, 12 mai 1999. http://articles.chicagotribune.com/1999-12-05/travel/9912050410_1_religious-life-stone-doors.
- Logan, William S. 2002. « Globalizing Heritage: World Heritage as a Manifestation of Modernism and Challenges from the Periphery ». In *20th century heritage: our recent cultural legacy: proceedings of the Australia ICOMOS National Conference 2001, 28 November - 1 December 2001, Adelaide, the University of Adelaide, Australia*, édité par David S. Jones. Adelaide: ICOMOS Australia.
- . 2007. « Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection ». In *Cultural Heritage and Human Rights*, édité par Helaine Silverman et D. Fairchild Ruggles, 33-52. New York: Springer.

- . 2012. « Cultural diversity, cultural heritage and human rights: towards heritage management as human rights-based cultural practice ». *International Journal of Heritage Studies* 18 (3): 231-44.
- Lowenthal, David. 1975. « Past Time, Present Place: Landscape and Memory ». *Geographical Review* 65 (1): 1-36.
- . 1979. « Environmental Perception: Preserving the Past ». *Progress in Geography* 3 (4): 549-59.
- . 1996. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: Free Press.
- . 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lozano, Miguel. 2014. « Mezquita-catedral de Córdoba, abierta a la polémica ». Site personnel. *Miguel Lozano* (blog). 5 août 2014. <https://mlozano.blogia.com/2014/050801-mezquita-catedral-de-c-rdoba-abierta-a-la-pol-mica.php>.
- Maalouf, Amin. 2003. *Les identités meurtrières*. Le livre de Poche. Paris: Grasset.
- MacCannell, Dean. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.
- Madhavan, N. S. 1996. *Thiruthu*. Kottayam: D.C. Books.
- Manuel, Antonio. 2016. « Nulidad de la inmatriculación de la Mezquita de Córdoba ». *Antonio Manuel* (blog). 16 mars 2016. <http://antoniomanuel.org/nulidad-de-la-inmatriculacion-de-la-mezquita-de-cordoba/>.
- Mattsson, Jan, et Anja Praesto. 2005. « The Creation of a Swedish Heritage Destination: An Insider's View of Entrepreneurial Marketing ». *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism* 5 (2): 152-66.
- Matusitz, Jonathan. 2014. *Symbolism in Terrorism: Motivation, Communication, and Behavior*. New York: Rowman & Littlefield.
- May. 2006. Interview du Directeur du programme du dialogue interreligieux de l'UNESCO.
- McGettigan, Fernandes C., et Kevin Burns. 2001. « Clonmacnoise: A Monastic Site, Burial Ground and Tourist Attraction ». In *Cultural Attractions and European Tourism*, édité par Greg Richards. Wallingford: CABI.
- McIntosh, A. J., et R. C. Prentice. 1999. « Affirming Authenticity: Consuming Cultural Heritage ». *Annals of Tourism Research* 26 (3): 589-612.
- McLean, Fiona. 1998. « Museums and the construction of national identity: A review ». *International Journal of Heritage Studies* 3 (4): 244-52.
- Mediterraneo Digital. 2017. « Brutal estampida de 118 musulmanes en la Mezquita-Catedral de Córdoba ». *Mediterraneo Digital*, 4 juin 2017. http://www.mediterraneodigital.com/index.php?option=com_content&view=article&id=12348.
- Meskell, Lynn. 2002. « The Intersections of Identity and Politics in Archaeology ». *Annual Review of Anthropology* 31 (1): 279-301.
- Metreveli, Marina, et Dallen J. Timothy. 2010. « Religious heritage and emerging tourism in the Republic of Georgia ». *Journal of Heritage Tourism* 5 (3): 237-44.
- Michael, Ewen. 2002. « Antiques and tourism in Australia ». *Tourism Management* 23 (2): 117-25.
- Millar, Sue. 1999. « An Overview of the Sector ». In *Heritage Visitor Attractions: An Operations Management Perspective*, édité par Anna Leask et Ian Yeoman, 1-21. Londres: Cassell.
- Moghadam, Assaf. 2006. « Defining suicide terrorism ». In *Root causes of suicide terrorism: the globalization of martyrdom*, par Ami Pedahzur. Political violence. New York: Routledge.

- Morales Cano, Lucero, et Avis Mysyk. 2004. « Cultural tourism, the state, and Day of the Dead ». *Annals of Tourism Research* 31 (4): 879-98.
- Morán, Carmen. 2014. « El PSOE, preparado para recurrir las inscripciones de la Iglesia ». *El País*, 26 octobre 2014. https://politica.elpais.com/politica/2014/10/26/actualidad/1414352245_577887.html.
- Mordue, Tom. 2005. « Tourism, Performance and Social Exclusion in “Olde York” ». *Annals of Tourism Research*, janvier.
- Moreras, Jodi. 2002. « Limits and Contradictions in the Legal Recognition of Muslims in Spain ». In *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, édité par Wasif A. R. Shadid et Sjoerd van Koningsveld, 52-64. Leuven: Peeters.
- Moscardo, Gianna. 2000. « Cultural and Heritage Tourism: The Great Debates ». In *Tourism in the 21st Century: Lessons from Experience*, édité par Bill Faulkner, Gianna Moscardo, et Eric Laws, 3-17. Londres: Cengage Learning.
- Motilla, Agustín. 2003. « El islam en España: marco legal ». In *El Islam Plural*, édité par Maria Angels Roque. Barcelona: Icaria.
- Moulin, Claude. 1990. « Cultural Heritage and Tourism Evolution ». *Historic Environment* 7 (3/4): 3.
- Murphy, Peter E. 1985. *Tourism: A Community Approach*. Methuen.
- NBC News. 2006. « Muslims Ask Pope to OK Worship in Ex-Mosque ». *NBC News*, 26 décembre 2006. http://www.nbcnews.com/id/12023329/ns/world_news-europe/t/muslims-ask-pope-ok-worship-ex-mosque/.
- Ndoro, Webber. 2015. « Heritage laws: whose heritage are we protecting? » *The South African Archaeological Bulletin* 70 (202): 136-37.
- Neusner, Jacob, éd. 2003. *God's Rule: The Politics of World Religions*. Washington: Georgetown University Press.
- Nolan, Mary Lee, et Sidney Nolan. 1989. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. 1st Edition edition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- . 1992. « Religious Sites as Tourism Attractions in Europe ». *Annals of Tourism Research* 19: 68-78.
- Nuryanti, Wiendu. 1996. « Heritage and Postmodern Tourism ». *Annals of Tourism Research* 23 (2): 249-60.
- O'Guinn, Thomas C., et Russell W. Belk. 1989. « Heaven on Earth: Consumption at Heritage Village, USA ». *Journal of Consumer Research* 16 (2): 227-38.
- OHCHR. 2012. « The Destruction of Cultural and Religious Sites: A Violation of Human Rights ». *United Nations Human Rights - Office of the High Commissioner* (blog). 24 septembre 2012. <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DestructionShrines.aspx>.
- Olsen, Daniel H. 2000. « Contested heritage, religion, and tourism ». Thèse de maîtrise non publiée, Bowling Green: Bowling Green State University.
- . 2003. « Heritage, Tourism, and the Commodification of Religion ». *Tourism Recreation Research* 28 (3): 99-104.
- . 2006. « Management Issues for Religious Heritage Attractions ». In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, édité par Dallen J. Timothy et Geoffrey Lawrence, 104-18. *Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility* 4. New York: Routledge.
- Olsen, Daniel H., et Dallen J. Timothy. 2002. « Contested Religious Heritage: Differing Views of Mormon Heritage ». *Tourism Recreation Research* 27 (2): 7-15.
- . 2006. « Tourism and Religious Journeys ». In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, édité par Dallen J. Timothy et Geoffrey Lawrence, 1-21. *Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility* ; 4. New York: Routledge.

- Olwig, Kenneth R. 2005. « Introduction: the nature of cultural heritage, and the culture of natural heritage—northern perspectives on a contested patrimony ». *International Journal of Heritage Studies* 11 (1): 3-7.
- ONU. 1948. *Déclaration universelle des droits de l'homme*.
- . 2015. « Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development ». New York: UN Publishing.
- Ooi, Can-Seng. 2002. *Cultural Tourism & Tourism Cultures: The Business of Mediating Experiences in Copenhagen and Singapore*. Copenhagen: Copenhagen Business School Press.
- Parliament of India. 1993. *The Acquisition of Certain Area at Ayodhya Act*. <https://indiacode.nic.in/bitstream/123456789/1915/1/199333.pdf>.
- Peschard, Céline. 2015. « Comment l'Église s'est accaparé la mosquée de Cordoue ». *ARTE Info*, 1 mai 2015. <https://info.arte.tv/fr/espagne-comment-leglise-sest-accapare-la-mosquee-de-cordoue>.
- Petzet, Michael. 2010. *International Principles of Preservation*. Paris: ICOMOS.
- Philp, Janette, et David Mercer. 1999. « Commodification of buddhism in contemporary burma ». *Annals of Tourism Research* 26 (1): 21-54.
- Picard, Michel. 1992. *Bali : tourisme culturel et culture touristique*. Paris: L'Harmattan.
- Pinchevski, Amit, et Efraim Torgovnik. 2002. « Signifying Passages: The Signs of Change in Israeli Street Names ». *Media, Culture & Society* 24 (3): 365-88. <https://doi.org/10.1177/016344370202400305>.
- Pollet, Ag. 1995. *Indian Epic Values: Rāmāyana and Its Impact: Proceedings of the 8th International Rāmāyana Conference, Leuven, 6-8 July 1991*. Leuven: Peeters Publishers.
- Ponthieux, Sophie. 2006. *Le capital social*. Repères. Paris: La Découverte.
- Poria, Yaniv, Richard Butler, et David Airey. 2003. « The Core of Heritage Tourism ». *Annals of Tourism Research* 30 (1): 238-54.
- Post, P., et J. Pieper. 1998. *The Modern Pilgrim Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Leuven: Peeters.
- Prabhu, P. P. 1993. « Religion's responsibilities in cultural tourism ». In *Universal Tourism: Enriching or Degrading Culture?*, édité par Wiendu Nuryanti. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Prittie, Terence. 1981. *Whose Jerusalem?* First Edition edition. London: Frederick Muller Ltd.
- Probyn, Elspeth. 1996. *Outside Belongings*. New York: Routledge.
- Proeschel, Claude. 2005. *L'idée de laïcité: une comparaison franco-espagnole*. Paris: L'Harmattan.
- Putnam, Robert D. 2001. *Bowling Alone*. New York: Simon and Schuster.
- Rao, Ramesh. 2010. « Ayodhya Is Emblematic of Indian Democracy ». *The Guardian*, 30 septembre 2010, sect. Opinion. <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/sep/30/ayodhya-emblematic-indian-democracy>.
- Rediff.com. 2003. « Proof of Temple Found at Ayodhya: ASI Report ». *Rediff.Com*, 25 août 2003. <http://www.rediff.com/news/2003/aug/25ayo1.htm>.
- Reglamento Hipotecario*. 1947. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1947-3843>.
- . *Reglamento Hipotecario*. 1998. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1947-3843>.
- Reina, Carmen. 2014. « La Iglesia inscribió la Mezquita-Catedral a su nombre sin tener "título escrito de dominio" ». *El Diario*, 27 février 2014. https://www.eldiario.es/andalucia/Iglesia-inscribio-Mezquita-escrito-dominio_0_233427308.html.

- . 2017. « Descubren 180 bienes inmatriculados por la Iglesia en Córdoba ». *El Diario*, 5 septembre 2017. https://www.eldiario.es/andalucia/cordoba/Descubren-bienes-inmatriculados-Iglesia-Cordoba_0_641836499.html.
- Renteria, Tamis Hoover. 2013. *Chicano Professionals: Culture, Conflict, and Identity*. New York: Routledge.
- Reser, Joseph P., et Joan M. Bentrupperbäumer. 2005. « What and where are environmental values? Assessing the impacts of current diversity of use of ‘environmental’ and ‘World Heritage’ values ». *Journal of Environmental Psychology* 25 (2): 125-46.
- Reuters. 2010. « India Braces for Politically Charged Verdict ». *Reuters*, 20 septembre 2010. <https://in.reuters.com/article/idINIndia-51608320100920>.
- Rey, Séverine. 2010. « Quand pèlerinage et tourisme se mêlent : La fabrication du patrimoine à Lesbos (Grèce) ». *Ethnologies* 32 (2): 179-97.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. Paris: Seuil.
- Riley, Mark, et David Harvey. 2005. « Landscape Archaeology, Heritage and the Community in Devon: An Oral History Approach ». *International Journal of Heritage Studies* 11 (4): 269-88.
- Robertson, Geoffrey, et Kenneth Roth. 2007. *Crimes Against Humanity: The Struggle for Global Justice*. 3^e éd. Princeton: New Press.
- Robertson, Iain J.M. 2012. « Heritage from Below: Class, Social Protest and Resistance ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 143-58. Aldershot: Ashgate.
- Robinson, Michael David. 2000. « Tourism Encounters: Inter- and Intra-Cultural Conflicts and the World’s Largest Industry ». In *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*, édité par Nezar Alsayyad, 34-67. New York: Routledge.
- Rousseau, Katherine. 2016. « Pilgrimage, Spatial Interaction, and Memory at Three Marian Sites ». Thèse de doctorat, Denver: University of Denver.
- Rozenberg, Danielle. 1996. « Minorías religiosas y construcción democrática en España (del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo) ». *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, n° 74: 245-68.
- Ruiz, Blanca. 2016. « Comisión Europea: No hay base legal para intervenir sobre propiedad de catedral de Córdoba ». *ACI Prensa*, 27 janvier 2016. <https://www.aciprensa.com/noticias/comision-europea-no-hay-base-legal-para-intervenir-sobre-propiedad-de-catedral-de-cordoba-20701>.
- Ryan, Marie-Laure. 2007. « Toward a Definition of Narrative ». In *The Cambridge Companion to Narrative*, édité par David Herman, 22-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saidi, Habib. 2008. « When the Past Poses Beside the Present: Aestheticising Politics and Nationalising Modernity in a Postcolonial Time ». *Journal of Tourism and Cultural Change* 6 (2): 101-19.
- . 2010. « De la culture touristique au tourisme patrimonial ». *Ethnologies* 32 (2): 5-22.
- Sallon, Hélène. 2017. « A Mossoul, les forces spéciales irakiennes se préparent à reprendre le dernier carré de l’EI ». *Le Monde*, 27 juin 2017, sect. International. http://www.lemonde.fr/moyen-orient-irak/article/2017/06/27/a-mossoul-les-forces-speciales-irakiennes-se-preparent-a-reprendre-le-dernier-carre-de-l-ei_5151782_1667109.html.
- Santos, Elena. 2017. « La mezquita-catedral de Córdoba, el mejor lugar de interés turístico de Europa y el tercero del mundo ». *El Huffington Post*, 30 mai 2017. http://www.huffingtonpost.es/2017/05/29/la-mezquita-catedral-de-cordoba-el-mejor-lugar-de-interes-de-eu_a_22115214/.

- Schaefer, Karl R. 1985. « Jerusalem in the Ayyubid and Mamluk Eras ». Thèse de doctorat, New York: New York University.
- Schmitt, Thomas M. 2009. « Global cultural governance. Decision-making concerning world heritage between Politics and Science ». *Erdkunde* 63 (2): 103-21.
- Schouten, Frans. 1995a. « Heritage as Historical Reality ». In *Heritage, Tourism and Society*, édité par David T. Herbert, 21-31. New York: Mansell.
- . 1995b. « Improving visitor care in heritage attractions ». *Tourism Management* 16 (4): 259-61.
- Seglers, Alex. 2004. « Catalanisme, laïcitat i pluralisme religiós ». *Revista de Catalunya*, n° 192: 25-46.
- Shackley, Myra. 1996. « Visitor Management and the Monastic Festivals of the Himalayas ». In *Culture as the Tourist Product*, édité par Michael David Robinson, Nigel Evans, et Paul Callaghan. Sunderland: Centre for Travel and Tourism.
- . 1998. « A golden calf in sacred space?: The future of St Katherine's monastery, Mount Sinai (Egypt) ». *International Journal of Heritage Studies* 4 (3-4): 124-34.
- . 1999a. « Managing the Cultural Impacts of Religious Tourism in the Himalayas, Tibet and Nepal ». In *Tourism and Cultural Conflicts*, édité par Michael David Robinson et Priscilla Boniface, 95-112. Wallingford: CABI.
- . 1999b. « Managing the visitor experience: the case of cultural World Heritage Sites ». In *Heritage, Tourism and Local Communities*, édité par Wiendu Nuryanti. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- . 2001a. *Managing Sacred Sites: Service Provision and Visitor Experience*. New York: Continuum.
- . 2001b. « Sacred World Heritage Sites: Balancing Meaning With Management ». *Tourism Recreation Research* 26 (1): 5-10.
- . 2002. « Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia ». *International Journal of Tourism Research* 4 (5): 345-52.
- . 2003. « Management challenges for religion-based attractions ». In *Managing visitor attractions; new directions*, édité par Alan Fyall, Brian Garrod, et Anna Leask, 159-71. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Sharkansky, Ira D. 1995. « Policy Strategies of Accommodation or Domination in Jerusalem: An Historical Perspective ». *Journal of Conflict Studies* 15 (1).
- Shaw, Brian J., et Roy Jones, éd. 1997. *Contested Urban Heritage: Voices from the Periphery*. Aldershot: Ashgate.
- Shubert, Atika. 2010. « Muslims in Spain Campaign to Worship alongside Christians ». *CNN*, 30 août 2010. <http://www.cnn.com/2010/WORLD/europe/08/17/cordoba.mosque.spain/index.html>.
- Silberberg, Ted. 1995. « Cultural tourism and business opportunities for museums and heritage sites ». *Tourism Management* 16 (5): 361-65.
- Silberman, Neil. 2014. « Changing Visions of Heritage Value : What Role Should the Experts Play? » *Ethnologies* 36 (1): 433-45.
- Silverman, Helaine. 2005. « Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism ». *Anthropology and Humanism* 30 (2): 20.
- Simone-Charteris, Maria T., et Stephen W. Boyd. 2010. « The Development of Religious Heritage Tourism in Northern Ireland: Opportunities, Benefits and Obstacles ». *Turizam : Međunarodni Znanstveno-Stručni Časopis* 58 (3): 229-57.
- Singh, Rana P. B. 2012. « The Contestation of Heritage: The Enduring Importance of Religion ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 125-42. Aldershot: Ashgate.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. Londres: Penguin.

- Smith, Laurajane. 2006. *The Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, Melanie K. 2003. *Issues in Cultural Tourism Studies*. Londres: Psychology Press.
- Smith, Valene L. 1992. « Introduction: The quest in guest ». *Annals of Tourism Research* 19 (1): 1-17.
- Snow, David, et Robert D. Benford. 1988. « Ideology, frame resonance, and participant mobilization ». *International Social Movement Research*, n° 1: 197-218.
- Sousa, D. de. 1988. « Tourism as a Religious Issue: A Third World Perspective ». *Contours* 3 (5): 5-13.
- . 1993. « Tourism and Pilgrimage: Tourists as Pilgrims? ». *Contours* 6 (2): 4-8.
- Sprinzak, Ehud. 1999. *Brother against brother: violence and extremism in Israeli politics from Altalena to the Rabin assassination*. New York: Free Press.
- Squire, Shelagh J. 1994. « The cultural values of literary tourism ». *Annals of Tourism Research* 21 (1): 103-20.
- Srivastava, Sushil. 1991. *The Disputed Mosque: A Historical Inquiry*. New Delhi: Vistaar Publications.
- Starn, Randolph. 2002. « Authenticity and Historic Preservation: Towards an Authentic History , Authenticity and Historic Preservation: Towards an Authentic History ». *History of the Human Sciences* 15 (1): 1-16. <https://doi.org/10.1177/0952695102015001070>.
- Statista. 2018. « Westminster Abbey Visitor Numbers 2010-2017 ». Statista. 2018. <https://www.statista.com/statistics/586792/westminster-abbey-visitor-numbers-united-kingdom-uk/>.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1999. « Cultural Rights: A Social Science Perspective ». In *Cultural Rights and Wrongs: A Collection of Essays in Commemoration of the 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights*, édité par Halina Niec, 62-75. Paris: UNESCO.
- STC. 1981. *Recurso de inconstitucionalidad*. Vol. 186/80.
- Stevens, T. 1988. « The Ministry of Welcome: Tourism & Religious Sites. » *Leisure Management* 8 (3): 41-44.
- Swarbrooke, John. 1996. « Understanding the Tourist: Some Thoughts on Consumer Behaviour Research in Tourism ». *Insights*, n° 8: A67-76.
- Symonides, Janusz. 1998. « Cultural Rights: A Neglected Category of Human Rights ». *International Social Science Journal* 50 (158): 559-72.
- Talbayev, Edwige Tamalet. 2018. « Chiasmus and après-coup: Andalusia as trauma in Rachid Boudjedra's La Prise de Gibraltar ». *The Journal of North African Studies* 23 (1-2): 90-108. <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1400242>.
- The Asian Age. 2010. « Who Is Nirmohi Akhara ». *The Asian Age*, 30 septembre 2010. <http://archive.asianage.com/india/who-nirmohi-akhara-252>.
- The Economic Times. 2017. « No out-of-court settlement with Narendra Modi, Yogi Adityanath at helm: Babri Masjid Action Committee ». *The Economic Times*, 26 mars 2017, sect. Politics and Nation. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/no-out-of-court-settlement-with-narendra-modi-yogi-adityanath-at-helm-babri-masjid-action-committee/articleshow/57843131.cms>.
- . 2018a. « Once a mosque, always a mosque, Supreme Court told ». *The Economic Times*, 23 mars 2018, sect. Politics and Nation. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/once-a-mosque-always-a-mosque-supreme-court-told/articleshow/63433460.cms>.
- . 2018b. « Refer Ayodhya case to larger bench: Muslim bodies to SC ». *The Economic Times*, 15 mai 2018, sect. Politics and Nation.

- <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/refer-ayodhya-case-to-larger-bench-muslim-bodies-to-sc/articleshow/64181290.cms>.
- . 2018c. « Babri Masjid will remain mosque till eternity: AIMPLB ». *The Economic Times*, 2 novembre 2018, sect. Politics and Nation. <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/babri-masjid-will-remain-mosque-till-eternity-aimplb/articleshow/62874470.cms>.
- The Indian Express. 2018a. « Babri Masjid Case: Mosque Can Be Destroyed, Not Its Significance, Says Petitioner ». *The Indian Express*, 24 mars 2018. <http://indianexpress.com/article/india/babri-masjid-case-mosque-can-be-destroyed-not-its-significance-says-petitioner-5109398/>.
- . 2018b. « Ayodhya Case Purely a “Property Dispute”: Hindu Bodies to SC ». *The Indian Express*, 27 avril 2018. <http://indianexpress.com/article/india/ayodhya-case-purely-a-property-dispute-hindu-bodies-to-supreme-court-5154176/>.
- The New Indian Express. 2017a. « Babri Masjid Action Committee says no out-of-court settlement ». *The New Indian Express*, 21 mars 2017. <http://www.newindianexpress.com/nation/2017/mar/21/babri-masjid-action-committee-says-no-out-of-court-settlement-1583957.html>.
- . 2017b. « Babri Masjid Action Committee calls for observing anniversary peacefully ». *The New Indian Express*, 12 avril 2017. <http://www.newindianexpress.com/nation/2017/dec/04/babri-masjid-action-committee-calls-for-observing-anniversary-peacefully-1718408.html>.
- The Times of India. 2006. « Babri demolition 25th year: Ayodhya Muslims make garlands for Hindu devotees ». *The Times of India*, 12 avril 2006. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/lucknow/Ayodhya-Muslims-make-garlands-for-Hindu-devotees/articleshow/55780396.cms>.
- . 2018. « Muslims should gift Ayodhya land to Hindus, says Sri Sri Ravi Shankar - Times of India ». *The Times of India*, 28 février 2018, sect. City. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/varanasi/muslims-should-gift-ayodhya-land-to-hindus-says-sri-sri-ravi-shankar/articleshow/63104267.cms>.
- Thorsell, Jim, et Todd Sigaty. 2001. « Human Use in World Heritage Natural Sites: A Global Inventory ». *Tourism Recreation Research* 26 (1): 85-101.
- Timothy, Dallen J. 1997. « Tourism and the Personal Heritage Experience ». *Annals of Tourism Research* 24 (3): 751-54.
- . 1998. « Cooperative Tourism Planning in a Developing Destination ». *Journal of Sustainable Tourism* 6 (1): 52-68.
- . 1999. « Participatory Planning - A View of Tourism in Indonesia ». *Annals of Tourism Research* 26 (avril): 371-91.
- Timothy, Dallen J., et Stephen W. Boyd. 2002. *Heritage Tourism*. New York: Prentice Hall.
- . 2006. « Heritage Tourism in the 21st Century: Valued Traditions and New Perspectives ». *Journal of Heritage Tourism* 1 (1): 1-16.
- Timothy, Dallen J., et Thomas Iverson. 2006. « Tourism and Islam: Considerations of Culture and Duty ». In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, édité par Dallen J. Timothy et Geoffrey Lawrence, 186-205. Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility 4. New York: Routledge.
- Timothy, Dallen J., et Geoffrey Lawrence, éd. 2006. *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility; 4. New York: Routledge.
- <https://login.proxy.bib.uottawa.ca/login?url=http://ebookcentral.proquest.com/lib/ottawa/detail.action?docID=274438>.

- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, et Timothy Samuel Shah. 2011. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W. W. Norton & Company.
- Trigger, Bruce G. 1984. « Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist ». *Man* 19 (3): 355-70.
- TripAdvisor. 2017. « TripAdvisor Travelers' Choice Awards ». Site touristique. TripAdvisor. 2017. <https://www.tripadvisor.com/TravelersChoice-Landmarks>.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space And Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tully, Mark. 2017. « How the Babri Mosque Destruction Shaped India ». *BBC News*, 6 décembre 2017, sect. Inde. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773>.
- Tunbridge, John E. 2012. « Plural and Multicultural Heritages ». In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, édité par Brian J. Graham et Peter Howard, 299-314. Aldershot: Ashgate.
- Tunbridge, John E., et Gregory J. Ashworth. 1996. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.
- Udayakumar, S. P. 1997. « Historicizing Myth and Mythologizing History: The "Ram Temple" Drama ». *Social Scientist* 25 (7/8): 11-26. <https://doi.org/10.2307/3517601>.
- UNESCO. 1966. *Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale*. http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.
- . 2003. « Conclusions et recommandations de la conférence "L'union des valeurs universelles et locales: la gestion d'un avenir durable pour le patrimoine mondial" ». Amsterdam: UNESCO.
- . 2004a. « L'union Des Valeurs Universelles et Locales : La Gestion d'un Avenir Durable Pour Le Patrimoine Mondial ». *World Heritage Papers*, n° 13: 207.
- . 2004b. « Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » UNESCO. 2004. <https://ich.unesco.org/fr/qu-est-ce-que-le-patrimoine-culturel-immateriel-00003>.
- . 2014. « Centre historique de Cordoue ». UNESCO. 2014. <https://whc.unesco.org/fr/list/313/>.
- . 2018a. « Initiative sur le patrimoine d'intérêt religieux ». Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO. 2018. <https://whc.unesco.org/fr/patrimoine-religieux-sacre/>.
- . 2018b. « Liste du patrimoine mondial ». Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO. 2018. <https://whc.unesco.org/fr/list/>.
- . 2018c. « UAE, UNESCO and Iraq Conclude Historic \$50m Partnership to Reconstruct Mosul's Iconic Al-Nouri Mosque and Al-Hadba Minaret ». UNESCO. 23 avril 2018. <http://whc.unesco.org/en/news/1814/>.
- Uriely, Natan, Aviad Israeli, et Arie Reichel. 2003. « Religious Identity And Residents' Attitudes Toward Heritage Tourism Development: The Case Of Nazareth ». *Journal of Hospitality & Tourism Research* 27 (1): 69-84.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Thousand Oaks: Sage.
- . 1995. *Consuming Places*. New York: Routledge.
- Valérien, Dominique. 2015. *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Vásquez, Manuel A., et Marie F. Marquardt. 2000. « Globalizing the Rainbow Madonna: Old Time Religion in the Present Age ». *Theory, Culture & Society* 17 (4): 119-43. <https://doi.org/10.1177/02632760022051347>.
- Vey, Tristan. 2010. « Des musulmans expulsés de la cathédrale de Cordoue ». *Le Figaro*, 2 avril 2010. <http://www.lefigaro.fr/international/2010/04/02/01003-20100402ARTFIG00465-des-musulmans-expulses-de-la-cathedrale-de-cordoue-.php>.

- Vihalem, Margus. 2011. « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault ». *Synergies Pays Riverains de la Baltique*, n° 8: 89-100.
- Vukonić, Boris. 1996. *Tourism and Religion*. Bingley: Emerald.
- . 2006. « Sacred Places and Tourism in the Roman Catholic Tradition ». In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, édité par Dallen J. Timothy et Geoffrey Lawrence. Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility; 4. New York: Routledge.
- Waterton, Emma, Laurajane Smith, et Gary Campbell. 2006. « The Utility of Discourse Analysis to Heritage Studies: The Burra Charter and Social Inclusion ». *International Journal of Heritage Studies* 12 (4): 339-55.
- Watkins, Joe. 2005. « Cultural Nationalists, Internationalists, and “Intra-Nationalists”’: Who’s Right and Whose Right?’ » *International Journal of Cultural Property* 12 (1): 78-94. <https://doi.org/10.1017/S0940739105999992>.
- Webislam. 2015. « La Ley Hipotecaria avala los registros hechos por la Iglesia ». *Webislam* (blog). 16 juin 2015. https://www.webislam.com/noticias/100828-la_ley_hipotecaria_avalala_los_registros_hechos_por_la_iglesia.html.
- West, Patricia. 1999. *Domesticating History: The Political Origins of America’s House Museums*. Washington: Smithsonian Books.
- Westminster Abbey. 2018. « Visit Us ». Westminster Abbey. 2018. <http://www.westminster-abbey.org/visit-us>.
- Willis, Kenneth G. 1994. « Paying for heritage: what price for durham cathedral? » *Journal of Environmental Planning and Management* 37 (3): 267-78.
- Winter, Michael, et Ruth Gasson. 1996. « Pilgrimage and tourism: Cathedral visiting in contemporary England ». *International Journal of Heritage Studies* 2 (3): 172-82.
- Yeoh, Brenda S. A., et Lily Kong. 1996. « The notion of place in the construction of history, nostalgia and heritage in Singapore ». *Singapore Journal of Tropical Geography*, juin, 52-65.
- Young, Martin. 1999. « The Social Construction of Tourist Places ». *Australian Geographer* 30 (3): 373-89.
- Zeppel, H., et C. M. Hall. 1991. « Selling Art and History: Cultural Heritage and Tourism. » *Journal of Tourism Studies* 2 (1): 29-45.