OpenEdition Journals

Français | Partager

OPENEDITION SEARCH | Tout OpenEdition

Accueil Dossiers 22 Dossier : Modernité sexuelle et r... Qu'est-ce qu'une mosquée inclusiv...

ThéoRèmes

Penser le religieux

22 | 2025
Modernité sexuelle et religion
Dossier : Modernité sexuelle et religion

Qu'est-ce qu'une mosquée inclusive ? Enquête à Londres et Paris

What is an Inclusive Mosque? A Study in London and Paris

Benjamin Dubrulle
https://doi.org/10.4000/13i7v

Résumés

Français English
Cet article propose de mettre à jour les conditions sociales, politiques et historiques contribuant à l'émergence, en Europe, de nouveaux espaces de prière : les mosquées inclusives. Ces mosquées accueillent les minorités sexuelles et de genre, organisent des prières en mixité et permettent l'accès des femmes à la fonction d'imam. En nous appuyant sur une enquête ethnographique menée à Paris et à Londres, nous nous intéressons aux différents segments de la population musulmane attirés par ces mosquées, rendant possible leur maintien et développement dans la durée.

This article investigates the social, political and historical conditions giving rise to a new kind of place of worship in Europe: the inclusive mosques. These mosques welcome sexual and gender minorities, organize gender-mixed prayers and recognize women as imams.

Ethnographic research conducted in Paris and London captures the different strata of Muslim population attracted by these places of worship, enabling them to carry on and develop their activities.

Entrées d'index

Mots-clés : islam, mosquées, inclusivité, accueil, islam progressiste, homosexualité, France, Royaume-Uni
Keywords: Islam, mosques, inclusivity, hospitality, progressive Islam, homosexuality, France, United Kingdom

Texte intégral

Qu'est-ce qu'une mosquée inclusive ? Enquête à Londres et Paris

1 Dans la seconde moitié du XXe siècle, en France comme au Royaume-Uni, les premiers lieux de culte musulmans ont été construits pour répondre aux besoins de populations ouvrières récemment immigrées. Les salles de prières et les mosquées, qu'elles soient aménagées dans des bâtiments existants ou qu'elles fassent l'objet d'une nouvelle construction, s'adressaient le plus souvent à des croyants implantés localement, à l'échelle d'un quartier (Jouanneau, 2013). Les différentes affiliations nationales, ethniques et religieuses des populations issues de l'immigration informaient en grande partie l'origine des imams et l'islam pratiqué au sein de la mosquée locale. Certaines mosquées étaient ainsi spécifiquement attachées à une branche de l'islam (Eade, 1996), tandis que d'autres ont été le théâtre de lutte de pouvoir à l'échelle locale (Werbner, 2002). L'offre religieuse était ainsi fortement liée à un héritage migratoire.

2 Cependant, ces dernières décennies ont été le théâtre d'une diversification de l'offre religieuse musulmane dans ces deux pays européens. Suivant une logique de déterritorialisation déjà observée en contexte chrétien, la fréquentation d'un lieu de culte n'est plus uniquement déterminée par l'héritage familial ou le lieu de résidence, mais par des réseaux d'affinité (Willaime, 1999). Ceux-ci correspondent à des trajectoires religieuses en mouvement (Hervieu-Léger 2003), permises en partie par une mobilité géographique plus importante des croyants et croyantes (Coleman *et al.,* 2004). Certains groupes religieux plus récemment implantés en Europe revendiquent une lecture littéraliste des textes – à l'instar des associations et lieux de culte salafi (Adraoui, 2017) – tandis que d'autres proposent une application plus souple de la tradition, accommodant des aspirations à une forte autonomie individuelle.

3 C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent un ensemble d'associations, apparues de manière concomitante au début des années 2010 dans les paysages religieux français et britannique. Ces associations organisent des prières collectives, ainsi que des moments de discussion et d'étude des textes. Elles sont désignées par les personnes qui les fréquentent comme des mosquées, auxquelles est le plus souvent apposé le qualificatif d'inclusives. Cependant, ces associations se distinguent de mosquées plus traditionnelles sur plusieurs points. Les évènements qu'elles organisent sont itinérants et prennent place dans des locaux loués pour l'occasion,

dans des centres culturels ou des salles de séminaires à Londres et Paris. Lors des prières collectives, des tapis sont ramenés par les organisateurs et organisatrices, mais l'espace du culte ne comprend ni *mihrab* ni *minbar*[1]. Les prières sont organisées une ou deux fois par mois, en lieu et place des cinq prières quotidiennes qui sont au cœur de l'activité de la plupart des mosquées.

4 À Paris comme à Londres, ces associations cultivent par ailleurs trois points communs qui les éloignent d'une pratique orthodoxe de l'islam. D'une part, une volonté de démocratisation de l'autorité religieuse et plus spécifiquement d'un accès à la fonction d'imam, indépendamment du genre des individus. Des femmes peuvent donc mener des hommes en prière. D'autre part, l'organisation de prière en mixité de genre. Enfin, une volonté d'accueil de tous les croyants et croyantes s'accompagne d'une revendication spécifique : l'accueil des minorités sexuelles et de genre musulmanes. Ces groupes dérogent ainsi à l'orthodoxie en affirmant qu'il est possible de sortir de l'ordre hétérosexuel tout en demeurant musulman.

5 À Paris, c'est l'association *Homosexuels Musulmans de France* (*HM2F*) qui a organisé, à partir de 2012, des prières collectives ouvertes à tous et toutes. L'un des co-fondateurs, Ludovic Mohammed Zahed, revendique alors dans les médias français la pratique d'un islam « progressiste ». Si cette association n'existe plus aujourd'hui, c'est la mosquée *Sîmorgh* qui, à partir de 2019, a pris le relai en mettant en place une prière mensuelle, ainsi que des cours de théologie. À Londres, l'*Inclusive Mosque Initiative* (*IMI*) organise également depuis 2012 des prières deux fois par mois. Les activités de cette mosquée sont un peu plus diversifiées, avec des sessions de lecture et de discussion autour du Coran (*halaqa*) ainsi que des groupes de paroles pour les familles de musulmans LGBT, dans une volonté de préservation des liens familiaux.

6 L'objectif de cet article[2] est d'étudier la sociologie de ces espaces de prière et les réseaux affinitaires au sein desquels cette nouvelle offre cultuelle prend place. Il s'inscrit dans ma recherche de doctorat, qui porte plus largement sur des groupes musulmans revendiquant un accueil des minorités sexuelles et de genre, dont ces associations font partie. Ma recherche part ainsi de l'hypothèse que s'intéresser aux questions de genre et de sexualité (Clair, 2013 ; Dayan-Herzbrun, 1991) peut s'avérer heuristique dans l'étude de l'islam contemporain en Europe.

Une question commune à toutes les religions

7 Quelques travaux en sciences sociales portent sur les mouvements religieux revendiquant l'accueil les minorités sexuelles et de genre. Des associations et lieux de culte se sont développés plus tôt en contexte chrétien. Dans la deuxième partie du XXe siècle, au sein de pays où l'homosexualité comme identité subjective est peu à peu devenue le socle de revendications collectives (Weeks, 1981), des espaces chrétiens accueillant les personnes homosexuelles, ainsi qu'un travail de justification théologique de cet accueil, ont émergé : dès les années 1960 en Amérique du Nord et plutôt à partir des années 1970 en Europe (Bourquin *et al.*, 2015). Le genre y est alors compris selon un système de classification binaire : ce sont des hommes et des femmes qui sont attirés par des personnes de même sexe qui font l'objet de cet accueil. Si j'utilise la catégorie « minorités sexuelles et de genre », c'est parce qu'aujourd'hui dans la majorité des espaces où j'ai pu me rendre, on ne souhaite pas uniquement accueillir des personnes homosexuelles, mais aussi des personnes trans

et/ou des personnes s'identifiant comme non-binaires. Il y a ici une question générationnelle, la manière dont on pense l'accueil au sein des espaces religieux s'inscrivant dans l'évolution plus générale des normes en termes de genre et de sexualité et de leur remise en question (Möser, 2022).

8 La littérature en sociologie des religions reflète en partie l'évolution de ces questions. Baptiste Coulmont (2003) s'est intéressé au mariage des couples homosexuels et à l'ordination des pasteurs homosexuels aux Etats-Unis, à partir des années 1970 jusque dans les années 1990. Au sein de certaines paroisses, l'accueil des personnes homosexuelles est intégré à des réflexions plus générales sur les nouvelles manières de faire famille, incluant les familles recomposées et monoparentales. D'autres recherches ont porté sur les mises en forme rituel d'union de couples de même sexe et le développement d'associations et de lieux de culte se focalisant sur l'accueil des personnes homosexuelles dans le christianisme et le judaïsme (Béraud, 2016 ; Bethmont et Gross, 2017 ; Gasquet, 2011 ; Gasquet et Gross, 2012 ; Vilbas, 2011). Plus récemment, plusieurs publications ont fait usage du terme queer, catégorie englobante qui désigne à la fois des personnes homosexuelles et des personnes ne s'inscrivant pas dans une classification binaire du genre (Becci, 2020 ; Browne *et al.*, 2016 ; Page et Yip, 2020).

9 On dispose de moins de travaux concernant le statut et l'accueil des minorités sexuelles et de genre en contexte musulman. En histoire de la sexualité, une littérature dense a mis en débat la possibilité, ou non, de penser des subjectivités homosexuelles dans les sociétés musulmanes prémodernes (El-Rouayheb, 2005 ; Habib, 2007; Murray *et al.*, 1997 ; Traub, 2008). Les recherches en anthropologie de Sonia Dayan-Herzbrun ont porté sur les différences culturelles concernant le caractère dicible ou non des sexualités dans les sociétés arabes contemporaines (Dayan-Herzbrun, 2000). En sociologie, plusieurs études ont traité de cette même question en contexte diasporique, en se focalisant sur les stratégies de gestion du stigmate des personnes homosexuelles issues de l'immigration (Amari, 2018 ; Hamel, 2012). L'étude de Jean-François Brault (2013) se focalise sur les trajectoires individuelles d'individus engagés au sein de l'association française HM2F/MPF. D'autres études, principalement anglophones, se sont intéressées aux trajectoires individuelles des personnes homosexuelles et musulmanes dans plusieurs pays occidentaux (Rahman et Valliani, 2016 ; Yip, 2004 ; Yip et Khalid, 2010 ; Yip, 2008).

10 Les études dédiées aux activités associatives et aux pratiques religieuses des groupes musulmans accueillant les minorités sexuelles et de genre sont plus rares. À l'exception notable de l'enquête effectuée par Shannon Shah (2016, 2018) au sein d'associations au Royaume-Uni et en Malaisie. Le travail de Shah examine en détails les débats internes à ces associations concernant l'affirmation d'identités LGBT+, considérées par certaines personnes enquêtées comme provenant d'une culture occidentale tandis que d'autres se les approprient plus volontiers. Son enquête souligne également l'importance de réseaux associatifs qui se déploient à une échelle internationale, où circulent des références intellectuelles permettant une interprétation égalitariste des textes sacrés.

11 Cependant, la plupart des travaux récents sont issus de mémoires de master. Ils n'ont pu être effectués, de fait, que sur un temps très court. Dans une perspective portant davantage sur les rapports de genre, Jeanne Leblay (2022) s'est intéressée au développement de l'imamat féminin en France. Son étude porte sur deux mosquées co-fondées par des femmes en région parisienne : la mosquée *Sîmorgh*, qui fait également partie de mon enquête, ainsi que la mosquée *Fatima*. Un ambitieux travail de terrain lui a permis de montrer que ces mosquées sont fréquentées par des

personnes appartenant à des classes moyennes supérieures diplômées, qui connaissent souvent des parcours de conversion ou de reconversion à l'islam. Le travail de Leblay montre également que les femmes revendiquant publiquement la fonction d'imames en France sont éloignées d'un militantisme féministe.

12 Enfin, l'étude de Romy Dematons (2021) porte sur trois espaces de prière revendiquant la pratique d'un islam progressiste en France, dont la mosquée *Sîmorgh*. Dematons montre que ces lieux de culte viennent répondre aux demandes de croyants et croyantes qui ne sont pas satisfaits de l'offre religieuse dominante. Les personnes enquêtées utilisent différents labels pour qualifier ces espaces et l'islam qui s'y pratique : « progressiste » pour certaines personnes, « libéral » pour d'autres, « féministe » encore pour d'autres personnes. La diversité du vocabulaire émique rend d'autant plus complexe l'appréhension de ces espaces par les sociologues. Dans le contexte francophone, les travaux de Leblay et Dematons mettent ainsi en lumière différentes manières de nommer et de problématiser une pratique de l'islam accompagnant et valorisant l'autonomie individuelle des croyants et des croyantes.

13 Jusqu'à maintenant, aucune recherche n'a étudié l'évolution de ces activités cultuelles sur un temps long et à travers différents contextes nationaux. La légitimité de ces associations tendant à être disputée dans l'espace religieux, il s'agit d'analyser les conditions sociales permettant à ces associations de pérenniser leurs activités. Ainsi, après avoir présenté l'enquête ethnographique, ce sont les origines de ces associations au sein de l'espace de la cause LGBT à Londres et Paris qui sont étudiées. Cela permet de comprendre un processus d'universalisation de la cause, qui voit la revendication de l'accueil des minorités sexuelles et de genre se muer en revendication de l'accueil inconditionnel de tous les croyants et toutes les croyantes au sein d'un lieu de culte à part entière : une mosquée inclusive. Enfin, on s'intéresse à la sociologie de ces espaces de prière, en saisissant en quoi la pratique religieuse peut être source de distinction sociale, tout en cherchant à saisir la pluralité interne de ces réseaux affinitaires.

Enquêter au sein des mosquées inclusives

14 C'est la question spécifique de l'accueil des minorités sexuelles et de genre qui m'a amené à enquêter au sein de ces espaces. Je reprends ici l'appellation émique de mosquées inclusives pour mieux l'interroger. J'ai mené une enquête multi située, débutée en octobre 2018 et achevée en décembre 2022. L'enquête a consisté en des périodes d'observation participante régulières durant les évènements organisés par ces groupes : des prières, groupes de lecture du Coran, repas de rupture du jeûne lors du ramadan, conférences. J'ai également réalisé des entretiens individuels avec plusieurs membres, parfois répétés sur plusieurs années. Le corpus a été étoffé par une analyse de la littérature théologique que ces groupes mobilisent, et produisent parfois eux-mêmes. Un fond d'archives, contenant les rapports d'activité de certaines associations, a été constitué.

15 Le périmètre de cette enquête a été déterminé par la revendication publique de l'accueil des minorités sexuelles et de genre, autant que par la possibilité pour un enquêteur d'entrer dans de tels espaces. Des pratiques de non-mixité en termes de genre, d'affiliation religieuse ou d'assignation raciale ont ainsi limité les espaces auxquels j'avais accès. En France, l'enquête a porté sur l'association *Homosexuels*

Musulmans de France/Musulmans Progressistes de France (HM2F/MPF), créée en 2010 et officiellement dissoute en février 2019, qui subsistait sous la forme d'un petit collectif organisant des rencontres bimensuelles jusqu'en 2020. Je me suis également intéressé aux activités de la mosquée *Sîmorgh*, fondée en 2019 par deux femmes dont une ancienne membre de HM2F/MPF. Au Royaume-Uni, l'enquête a porté sur les archives du *Safra Project*, groupe créé en 2001 afin de promouvoir les droits des femmes musulmanes LBT[3] dans la société britannique. Enfin, j'ai enquêté au sein de la *Inclusive Mosque Initiative*, fondée par d'anciennes membres du *Safra Project*.

Un ancrage dans le milieu associatif LGBT

16 À Paris comme à Londres, ces espaces de prière trouvent leurs origines dans le milieu associatif LGBT. Les premiers groupes sont créés par des personnes souhaitant affirmer une identité musulmane LGBT et cherchant à lutter contre les discriminations, que celles-ci proviennent de la population majoritaire ou qu'elles se reproduisent au sein du groupe musulman minoritaire. Il y a une continuité directe entre la fondation d'associations visant à représenter les minorités sexuelles et de genre musulmanes et l'organisation, plus tardive, de prières collectives. Les associations musulmanes LGBT proposent des moments de convivialité et des échanges d'expériences personnelles entre des personnes musulmanes, majoritairement issues de l'immigration, qui cherchent à négocier une sortie de l'ordre hétérosexuel. Elles se rapprochent en cela de l'activité des associations chrétiennes et juives LGBT plus anciennement établies (Gross, 2007). C'est une étape importante dans la formation de groupes considérés comme déviants : la mise en place d'un travail symbolique du groupe sur lui-même dans la construction d'une identité positive (Chauvin et Lerch, 2013).

17 Les premières années d'existence de ces associations sont caractérisées par une indétermination concernant la place que doit occuper la religion dans leurs activités associatives. L'identité musulmane peut en effet renvoyer à des origines migratoires communes, une assignation à l'altérité source de discriminations ou une appartenance à une communauté de croyants (Willems, 2023). De fait, au sein de l'association parisienne *Musulmans Homosexuels 2 France*, certains membres sont à la recherche d'un lieu où pratiquer leur religion, tandis que d'autres souhaitent simplement faire des rencontres ou militer contre les discriminations, sans nécessairement participer au culte. Comme me l'explique Ludovic Mohammed Zahed, co-fondateur de l'association :

> « Il y a des gens dans l'asso qui sont pas du tout croyants, même s'ils sont d'origine arabo-musulmane, berbère ou arabe… musulmane et qu'ils s'intéressent à ces questions pour se construire, se défendre aussi parfois contre l'agression de certains membres de leur famille, tout ça. Bah, ils sont pas musulmans. Ils ont pas envie d'assister à des réunions où on va se mettre dans un coin pour prier ou manger durant le Ramadan, ce que je peux tout à fait comprendre. Et donc, moi je disais, il faut faire un truc à part quoi. Donc on a fondé cette mosquée inclusive »[4]

18 La pluralité de sens accordé à l'identité musulmane est ainsi à l'origine de nombreux débats internes au sein de ces associations. Au fil du temps, les activités séculières liées à l'entraide et à la représentation politique des minorités sexuelles et

de genre musulmanes se sont séparées des activités proprement cultuelles. À partir de 2019, Eva Janadin et Anne-Sophie Monsinay affirment leur accueil de tous les croyants et toutes les croyantes lors des prières qu'elles organisent au sein de la mosquée *Sîmorgh*, en se focalisant exclusivement sur les activités cultuelles. Elles prennent leurs distances avec toute ancrage militant, qu'il soit féministe ou LGBT.

19 Il en va de même dans le contexte britannique, où l'association *Imaan* est fondée en 1999 à Londres pour représenter les minorités sexuelles et de genre musulmanes. Très vite, plusieurs femmes quittent l'association, qu'elles considèrent comme dominée par les hommes. À partir de 2001, ces femmes fondent le *Safra Project*. Cette association a pour but d'effectuer des recherches en sciences sociales sur les besoins des femmes musulmans lesbiennes, bisexuelles et transgenres afin d'améliorer leur accès aux services publiques. Une enquête est mise en œuvre et ses résultats sont publiés (Jivraj *et al.*, 2003). Au fil des années 2000, les membres du *Safra Project* cherchent à valoriser les recherches effectuées en participant à des conférences et en intervenant auprès d'institutions publiques.

20 Parmi les résultats de ces recherches figure le besoin d'espaces pour accueillir les femmes musulmanes LBT, des espaces qualifiés d'« inclusifs » par les chercheuses. Celles-ci sont également proches de réseaux féministes musulmans anglophones, notamment *Women Living Under Muslim Laws* et *Sisters in Islam* (Badran, 2010). À partir de 2012, deux des fondatrices du *Safra Project*, Tamsila Tauqir et Dervla Zaynab Shannahan, co-fondent une nouvelle association, nommée l'*Inclusive Mosque Initiative*. Cette association londonienne propose des activités cultuelles, notamment des prières collectives ouvertes à tous, tout en se distanciant d'activités militantes cherchant spécifiquement à représenter la cause des personnes LGBT+.

21 Au Royaume-Uni comme en France, l'organisation de ces temps de prières séparés des activités militantes procède ainsi d'une universalisation de la cause défendue. Les identifications LGBT des premières associations sont euphémisées. Un accueil de tous les croyants et croyantes est revendiqué, en repoussant dans le même temps le qualificatif de « mosquée gay », jugé inapproprié et stigmatisant.

Une universalisation de la cause

22 Ces activités associatives ont peu à peu attiré des personnes musulmanes cisgenres hétérosexuelles, issues de l'immigration ou récemment converties à l'islam. Dès lors, un processus d'universalisation de la cause se met en place : les temps d'échange et de prière sont pensés pour tous les croyants et toutes les croyantes. Cette diversification des membres est d'autant plus encouragée par les fondateurs et fondatrices des associations qu'elle représente une aubaine pour mettre à distance le stigmate d'une déviance à l'ordre hétérosexuel et à la normativité religieuse.

23 Avant même la création de l'*Inclusive Mosque Initiative*, les fondatrices du *Safra Project* voient arriver très tôt, dès 2006, les membres de la famille et les amis hétérosexuels des femmes qu'elles accueillent. Comme en témoigne le rapport d'activités associatives de cette année-là, relatant les moments de convivialité organisés dans plusieurs villes d'Angleterre :

> « [Il n'y a] pas seulement des femmes musulmanes LGBT qui participent, mais aussi leurs frères et sœurs, leurs enfants et leurs parents. (…) Les deux groupes sont ouverts aux gens qui partagent les valeurs et l'ethos du Safra Project et soutiennent les femmes musulmanes LBTQ. Les hommes et les non-musulmans n'en sont donc pas exclus. »[5]

24 Il s'agit de rencontres de groupes affinitaires et une insistance est mise sur la préservation des liens familiaux. Un tel positionnement est maintenu au sein de l'*Inclusive Mosque Initiative,* qui organise des groupes de parole réguliers pour les familles dont les enfants sont LGBT+. Il importe ainsi pour les fondatrices d'accueillir toutes les familles : c'est la volonté de préservation de la communauté de croyants et des liens familiaux qui vient justifier les écarts aux normes religieuses. Dans leur quête d'autonomie concernant leur style de vie et leurs choix conjugaux, les membres de la mosquée s'écartent d'une pratique orthodoxe de l'islam, mais ils et elles le font dans un but supérieur de préservation de la oumma.

25 Dans le contexte français, l'arrivée de croyants et croyantes hétérosexuels lors de temps de prière rend nécessaire une modification du nom de l'association : *Homosexuels Musulmans de France* se dote alors de l'extension *Musulmans Progressistes de France,* officiellement ajoutée aux statuts de l'association en 2015. Son co-fondateur, Ludovic Mohamed Zahed, propose au fil des années des mises en forme rituel d'union de couples. Lorsque j'évoque le sujet en entretien, il revendique une indifférence vis-à-vis de la sexualité des croyants et croyantes auxquels il s'adresse :

> On a eu des demandes il y a quelques années, et ensuite le bouche à oreille a fait que maintenant ça a pris de l'ampleur mais, on a eu des demandes de la part des gens de notre communauté, des personnes queer, ou des personnes hétéros progressistes, qui voulaient, voilà, célébrer leur union, que ça soit concubinage, Pacs, mariage, tout ce qu'ils veulent. Enfin ça, ça ne nous regarde pas, contrairement à d'autres imams qui veulent absolument savoir qui fait quoi avec qui dans un lit, moi ça ne m'intéresse pas[6].

26 La fondation de la mosquée *Sîmorgh* prolonge cette inscription dans un islam que les fondatrices identifient comme « progressiste », cherchant à banaliser les différences en termes de genre et d'orientation sexuelle. L'affirmation d'une telle indifférence n'a pourtant rien d'anodin. L'accueil des minorités sexuelle et de genre est revendiqué sur le site internet de la mosquée et demeure le marqueur symbolique d'une frontière avec la majorité des groupes musulmans, qui considèrent l'homosexualité comme une déviance à la norme religieuse. Cette indifférence dénote ainsi un autre rapport à la normativité religieuse, distinctif vis-à-vis d'autres fractions de la population musulmane.

Une question de classe sociale

27 Des travaux sociologiques récents ont montré le caractère particulièrement heuristique d'une approche en termes de classe sociale en sociologie des religions (Favier *et al.*, 2023; Samson et LeBlanc, 2022). Dans cette perspective, les pratiques religieuses peuvent faire partie intégrante d'un processus de distinction sociale. L'étude de ces pratiques et des libertés prises avec la norme religieuse révèle ainsi des différences en termes de goûts et d'aspirations parmi les croyants et croyantes, qui s'inscrivent dans une hiérarchie sociale. Cela permet d'aller au-delà d'un discours émique qui tend souvent à relativiser les différences internes au groupe religieux.

28 Une telle approche s'avère particulièrement utile pour étudier ces nouveaux espaces de prières. En effet, le public fréquentant la mosquée *Sîmorgh* à Paris et l'*Inclusive Mosque Initiative* à Londres se caractérise par son importante homogénéité sociale. Ces associations attirent des personnes fortement diplômées, ayant fait des études supérieures au niveau master voire, pour les personnes les plus

engagées, au niveau doctorat. Les compétences intellectuelles de ce public sont mises à profit lors des séances de lecture du Coran, et on trouve une forte continuité entre activités intellectuelles et activités cultuelles au sein de ces espaces[7]. Par ailleurs, le public assistant aux activités cultuelles a déjà accès et valorise une forte autonomie individuelle dans ses choix conjugaux et plus généralement dans son mode de vie.

29 Je rencontre ainsi au fur et à mesure de mes visites des doctorants et doctorantes, enseignants et enseignantes dans le secondaire et le supérieur, des journalistes, ingénieurs et ingénieures ou encore des médecins. Cet ancrage social tend vers les fractions intellectuelles des classes supérieures et explique que les membres de ces mosquées se sentent souvent autorisés et aient les compétences requises pour lire, traduire et proposer une interprétation de certains passages du Coran. En suivant Bourdieu (2009), il est possible de parler d'assignations statuaires dues au niveau de diplôme de cette population : sont compétents celles et ceux qui sont socialement désignés comme tels. Cet entre-soi est apprécié des membres de la mosquée. C'est ce que m'explique par exemple Noor[8], membre de l'*Inclusive Mosque Initiative* qui mène occasionnellement la prière. Noor a 32 ans lors de notre rencontre, elle est titulaire d'un doctorat en psychologie, exerce en tant que neuropsychologue dans un hôpital public :

> Je pense qu'il y a probablement aussi quelque chose ayant à voir avec le fait que… tu sais, une mosquée inclusive attire probablement une niche très spécifique de gens. Je plaisante de temps en temps sur le fait que la mosquée inclusive a plus de doctorat par tête que n'importe quelle autre mosquée dans le pays, et il y a quelque chose [de spécial] dans le fait de pouvoir parler avec des gens qui ont la volonté et la capacité de remettre les choses en question. Parce que tu fais beaucoup moins face au rejet, tu vois ?[9]

30 Il faut cependant nuancer l'homogénéité sociale observée au sein de ces espaces. En effet, du point de vue des origines géographiques comme des assignations raciales, ces activités cultuelles attirent divers segments de la population musulmane. À l'instar de Noor, des personnes ayant connu une socialisation primaire musulmane, au sein de familles issues de l'immigration postcoloniale, viennent chercher un islam légitimant des écarts à la norme de leur milieu social d'origine. Ayant connu la plupart du temps une mobilité sociale ascendante, ces croyants et croyantes estiment nourrir un rapport à l'islam plus intellectualisé que celui de leurs parents. Lors des groupes de parole, il n'est pas rare que des participants et participantes déplorent le manque de connaissances théologiques de leur famille, ainsi que leur confusion entre religion musulmane et culture d'origine. Cependant, derrière ces reproches, se niche la volonté de se maintenir dans l'islam pour réduire symboliquement la distance sociale avec les parents (Beaugé, 2023) et produire une critique depuis l'intérieur de la communauté de croyants et croyantes.

31 Des personnes converties à l'islam, issues de la population majoritaire blanche, fréquentent également ces espaces, à la recherche d'un islam qu'elles comprennent comme plus facilement compatible avec leur culture et ses valeurs. Ces croyants et croyantes associent l'égalité et la mixité de genre plus directement à la culture dominante, qu'elles identifient comme nationale ou européenne. Ainsi pour l'une des co-fondatrices de la mosquée *Sîmorgh* de Paris :

> C'est-à-dire que nous on est… déjà on est converties toutes les deux, on est issues d'une culture européenne, occidentale, ce qui fait que la mixité euh… pour nous c'est presque comme une évidence.[10]

32 Une partie substantielle des personnes converties interrogées en France étaient

issues de familles catholiques peu pratiquantes[11]. On peut faire l'hypothèse que l'absence de « régime des certitudes » (Lagroye 2006) les a menés à l'exploration d'autres religions, la conversion à l'islam étant parfois précédée par des conversions à d'autres religions. À Londres également, je rencontre lors des prières collectives des personnes converties ainsi que des couples mixtes, dont l'un des partenaires n'est pas musulman. Un soir de veillée du ramadan organisée par l'*Inclusive Mosque Initiative*, je croise une jeune femme non-musulmane, Cathy, qui se rend pour la première fois dans une mosquée : elle souhaite se marier avec son compagnon, musulman, mais sa belle-famille exige qu'elle se convertisse à l'islam. Cathy m'explique être « rassurée » par une mosquée qu'elle qualifie avant tout de « féministe », plus proche de ses aspirations personnelles et de ses idéaux politiques. Cette recherche d'un islam épuré d'éléments considérés comme des influences culturelles étrangères, mais explicitement compris comme compatible avec la culture dominante, est commune à d'autres convertis en Europe (Le Pape *et al.*, 2017 ; Rogozen-Soltar, 2012 ; Vroon-Najem, 2019).

33 À Londres plus particulièrement, l'*Inclusive Mosque Initiative* attire aussi une élite intellectuelle musulmane, très mobile socialement et géographiquement à l'échelle internationale. Ces membres confient souvent un sentiment de familiarité lors de leur arrivée à la mosquée, leur permettant de retrouver un entre-soi de classe malgré de nombreux déplacements à une échelle internationale. C'est le cas de Osman, qui a 29 ans et est doctorant en ingénierie chimique lorsque je le rencontre en 2019. Les parents de Osman sont originaires d'Inde, mais ont immigré dans un pays du Moyen-Orient[12] pour des raisons économiques. C'est dans ce pays qu'a grandi Osman. Il est hétérosexuel et fiancé à une jeune femme musulmane. Il a effectué une partie de ses études supérieures aux Etats-Unis, avant de commencer son doctorat à Londres et est régulièrement amené à rendre visite à ses parents au Moyen-Orient. Osman m'explique faire partie d'une minorité chiite, qui n'a officiellement pas le droit de pratiquer sa religion dans le pays où réside ses parents. Selon lui, cette appartenance à une minorité est à la source de sa recherche, lorsqu'il arrive à Londres, d'un lieu de culte plus ouvert à la diversité religieuse.

34 Autre membre de la mosquée, Khalil – 29 ans lors de notre première rencontre, en 2019 – était plus spécifiquement à la recherche d'un accueil envers les minorités sexuelles et de genre. Khalil est un homme homosexuel qui fréquente occasionnellement l'*Inclusive Mosque Initiative* pour les grandes occasions, comme lors des veillées du ramadan. Il est lui aussi originaire d'une communauté chiite minoritaire, dans un autre pays du Moyen-Orient. Khalil s'est établi à Londres pour ses études supérieures, puis a choisi de rester après avoir trouvé un emploi en tant qu'ingénieur. Il voyage régulièrement dans plusieurs capitales européennes pour rendre visite aux membres de sa famille, dont certains sont diplomates pour le compte de son pays d'origine. Virtuose religieux, Khalil sait passer avec facilité des mosquées chiites dans son pays d'origine, aux prières en mixité de la mosquée londonienne majoritairement sunnite, en fréquentant par ailleurs diverses confréries soufies.

35 L'accueil revendiqué des minorités sexuelles et de genre, les prières en mixité de genre et l'imamat féminin sont ainsi intégrés à un ensemble plus large de valeurs qui, aux yeux de certains membres, seraient propres à une culture européenne. C'est le cas des personnes converties, mais pas uniquement : Khalil est lui aussi tout à fait persuadé que ce type de pratiques ne sont pas transposables dans son pays d'origine, où les différences culturelles seraient trop importantes. Ce raisonnement en termes de différences culturelles a cependant peu de sens pour des descendants et

descendantes d'immigrés qui ont grandi en Europe. Ces croyants et croyantes cherchent, au sein de ces espaces de prière, un accueil et une égalité qu'ils et elles conçoivent comme endogènes à l'islam, plutôt qu'à l'Europe, quel que soit le lieu où on le pratique.

Contre quelles inégalités faut-il lutter ?

36 Cet entre-soi de classe permet d'expliquer ce qui fait tenir une pluralité de sensibilités intellectuelles et politiques parmi les membres. Les fondateurs et fondatrices de ces associations demeurent cependant les porte-paroles d'une cause, à laquelle tous les croyants et croyantes fréquentant ces espaces n'adhérent pas unanimement. Il faut ainsi préciser que si un corpus très similaire de travaux théologiques sont lus et étudiés à Paris comme à Londres – ceux de Farid Esack et de Amina Wadud notamment – ces réflexions théologiques sont aussi travaillées par des processus historiques de construction d'islams nationaux et locaux.

37 En France, les fondatrices de la mosquée *Sîmorgh* s'inscrivent dans un réseau associatif où des personnes exerçant des professions dans le secteur public (Éducation Nationale, Enseignement Supérieur et Recherche) sont surreprésentées. Un ethos républicain partagé – lié à une socialisation professionnelle au sein d'institutions publiques – se conjugue avec un fort éloignement des militantismes féministes et antiracistes[13]. L'islam « éclairé » défendu par la mosquée est également pensé par les fondatrices comme un antidote à la violence politique islamiste. En cela, cet islam s'aligne aux attentes des pouvoirs publics encourageant le développement d'un « islam des lumières » (Sèze, 2019), comme religion compatible avec les valeurs républicaines (Dazey, 2019) et rempart à la radicalisation. Les fondatrices font usage d'un vocabulaire faisant explicitement référence aux idéaux des Lumières, affirmant la nécessité d'une lutte contre « l'obscurantisme » en islam, sans pour autant clarifier à quels courants religieux elles font référence.

38 La proximité avec les pouvoirs publics et l'éloignement d'associations engagées dans la lutte contre les discriminations peuvent également expliquer une absence totale de discours, au sein de la mosquée, concernant la lutte contre l'islamophobie – comprise comme ensemble de discriminations subies en raison de l'appartenance, réelle ou supposée, des individus à l'islam (Asal, 2014 ; Hajjat et Mohammed, 2022). Cette situation s'inscrit dans un contexte national où la lutte contre l'islamophobie n'est pas considérée comme légitime par les pouvoirs publics français et défendre cette cause occasionne de nombreux coûts pour les associations musulmanes du pays – y compris des accusations de radicalisation et de « séparatisme » (Talpin *et al.*, 2017).

39 La situation est tout autre au Royaume-Uni. L'*Inclusive Mosque Initiative* est plus proche d'un ensemble d'associations londoniennes anti-impérialistes, anti-racistes et féministes – qui ont déjà fait l'objet de travaux sociologiques (Peace, 2008 ; Vervaecke, 2010). Les membres du bureau de la mosquée sont engagés dans la lutte contre les discriminations en parallèle de leurs activités cultuelles. L'*IMI* s'est ainsi positionnée comme soucieuse de lutter contre toutes les formes de discrimination, critiquant les politiques de lutte contre la radicalisation, auxquelles les membres reprochent de renforcer la stigmatisation et la surveillance des personnes musulmanes. Ce positionnement s'inscrit dans un contexte national où la lutte contre l'islamophobie constitue une cause légitime aux yeux des pouvoirs publics britanniques, participant d'une lutte plus large contre les discriminations dans la

société (Asal, 2014).

40 Par ailleurs, s'intéresser au paysage religieux à l'échelle nationale permet de nuancer le caractère novateur de certaines pratiques revendiquées par ces groupes. Dans un contexte britannique où les organisations religieuses sont traditionnellement considérées comme des opérateurs des politiques publiques (Beckford, 2012), de nombreux lieux de culte musulmans, même les plus orthodoxes, se montrent de plus en plus proactifs pour lutter contre certaines formes d'exclusion. On peut prendre l'exemple de la place donnée aux femmes au sein des mosquées, à l'agenda des instances de représentation du culte à l'échelle nationale[14], qui fait également l'objet d'initiatives locales. Il en va de même pour l'accessibilité du culte aux personnes en situation de handicap. Procéder à l'appel à la prière (*adhan*) en langue des signes, afin de le rendre accessible aux personnes sourdes et malentendantes, est une compétence développée depuis plusieurs années par la *East London Mosque*, mosquée majoritairement deobandi (Eade, 1996). *IMI*, dans son souci d'inclusivité, s'est ainsi alignée à certaines pratiques des mosquées existantes plus qu'elle n'a innovée en la matière.

41 Si l'accueil des minorités sexuelles et de genre et l'imamat féminin demeurent des frontières infranchissables pour la majorité des mosquées, la question de la lutte contre les inégalités dans la participation au culte est ainsi investie par de nombreuses associations musulmanes britanniques.

Conclusion

42 Qu'est-ce qu'une mosquée inclusive ? Il est vrai que les associations étudiées ne sont pas tout à fait des mosquées, dans le sens où les activités cultuelles demeurent itinérantes. Participer à ces activités suppose, par ailleurs, des dispositions sociales spécifiques. Ces groupes se situent ainsi à l'intersection de rapports de pouvoir complexes. Ils sont minoritaires dans l'espace religieux et c'est précisément parce que les pratiques cultuelles proposées sont considérées comme dérogeant à l'orthodoxie que des croyants et croyantes se rendent dans une association qu'ils et elles qualifient de mosquée : dans une volonté de se maintenir dans l'islam, dans un espace où ils et elles pourront cultiver un régime de validation mutuelle du *croire* (Hervieu-Léger, 2007) et être socialement reconnus comme des musulmans et musulmanes, malgré une déviance à la norme religieuse dominante.

43 En revanche, la légitimité de ces associations fait l'objet d'une moindre contestation au sein de la société majoritaire. Les membres les plus investis au sein de ces associations n'ont aucune difficulté à publiciser leurs activités dans la presse quotidienne nationale – reportage dans Le Monde ou tribune dans The Guardian – et à organiser des conférences au sein d'institutions publiques, telles que la British Library. Pour autant, il serait inexact de dire que ces associations s'intègrent tout à fait à la culture dominante, tant la place de l'islam au sein de la société et l'égalité en termes de genre et d'orientation sexuelle font l'objet d'intenses luttes politiques, en France comme au Royaume-Uni.

44 Le nom de ces associations évoque enfin un objectif sur le long terme affirmé par leurs fondateurs et fondatrices : pérenniser leurs activités jusqu'à pouvoir construire un bâtiment dédié aux activités cultuelles et s'inscrire durablement dans le paysage religieux. Ces mosquées inclusives sont ainsi le produit de la capacité d'auto-organisation d'une fraction privilégiée de la population musulmane en France et au Royaume-Uni, qui a les ressources nécessaires pour affirmer son ancrage dans la

oumma.

Bibliographie

Adraoui M.-A. (2017). La hijra au service d'un projet de rupture intégral dans le salafisme français, *Ethnologie française*, *(47)*4, p. 649-658.
DOI : 10.3917/ethn.174.0649

Agrikoliansky É. (2001). Carrières militantes et vocation à la morale : les militants de la LDH dans les années 1980, *Revue française de science politique*, *(51)*1-2, p. 27-46.
DOI : 10.3917/rfsp.511.0027

Amari S. (2018). *Lesbiennes de l'immigration : construction de soi et relations familiales*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant.

Asal H. (2014). Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche, *Sociologie*, *(5)*1, p. 13-29.

Badran M. (2010). Où en est le féminisme islamique ? *Critique internationale*, nº 46-1, p. 25-44.
DOI : 10.3917/crii.046.0025

Beaugé J. (2023). Des différences dans l'indifférence. Derrière le voile, des préférences de classe. Dans *Religions et classes sociales*, Paris, ENS éditions, p. 137-160.

Becci I. (2020). Ouverture : des cadres religieux queer. Dans *Imaginaires queers*, Lausanne, BSN Press, p. 5-16.

Beckford J. A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *(51)*1, p. 1-19.
DOI : 10.1387/pceic.16294

Béraud C. (2016). De la reconnaissance à la mise en forme rituelle des unions de même sexe en France. Enquête auprès de catholiques gays et lesbiennes, *Papeles del CEIC*, *(2016)*2, p. 1-23.
DOI : 10.1387/pceic.16294

Bethmont R. et Gross M. (eds.). (2017). *Homosexualité et traditions monothéistes : vers la fin d'un antagonisme ?* Genève, Labor et Fides.

Bourdieu P. (2009). *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.

Bourquin Y. Sancho J. Ch. et Römer T.omas (eds.). (2015). *L'accueil radical : ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides.
DOI : 10.3917/tumu.041.0223

Brault J.-F. (2013). Une visibilité islamique dissidente. De HM2F à MPF : l'"intrusion" d'une mosquée inclusive dans l'espace public français, *Tumultes*, *(41)*2, p. 223-240.
DOI : 10.4324/9781315603247

Browne K., Munt S. R. et Yip A. K.-T. (2016). *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, London, Routledge.
DOI : 10.3917/dec.chauv.2013.01

Chauvin S. et Lerch A. (2013), *Sociologie de l'homosexualité*, Paris, La Découverte.
DOI : 10.3917/cdge.054.0093

Clair I. (2013). Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? *Cahiers du Genre*, *(54)*1, p. 93-120.
DOI : 10.3917/cdge.054.0093

Coleman S., Collins P. (2004). *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*, Florence UK, Taylor & Francis Group.
DOI : 10.3917/rfea.095.0073

Coulmont B. (2003). Églises chrétiennes et homosexualités aux États-Unis, éléments de compréhension, *Revue Française d'Études Américaines*, *(95)*1, p. 73-86.

Dayan-Herzbrun S. (1991). La sexualité au regard des sciences sociales, *Sciences Sociales et Santé*, *(9)*4, p. 7-22.

Dayan-Herzbrun S. (2000). Dire, ne pas dire les sexualités, *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, nº 82-83, p. 179-194.

Dazey M. (2019). Les conditions de production locale d'un islam respectable, *Genèses*, *(117)*4, p. 74-93.

de Gasquet, B. (2011). *Genre, rituel et politiques de l'identité juive. Dispositifs de socialisation dans des synagogues non orthodoxes en France*, [Thèse de sociologie non publiée] EHESS, Paris. https://theses.fr/2011EHES0110
DOI : 10.3917/gen.117.0074

de Gasquet B. et Gross M. (2012). La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations, *Genre, sexualité & société*, n° 8.

Dematons Lakrouz R. (2021). *Décoloniser les progressismes en islam*, Marseille, Éditions CALEM.

Eade J. (1996). 12. Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London. Dans Barbara Daly Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Oakland, University of California Press, p. 217-233.

El-Rouayheb K. (2005). *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, University of Chicago Press.

Esack F. (1996). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford, Oneworld Publications.
DOI : 10.4000/books.enseditions.44284

Favier A., Fer Y., Galonnier J. et Perrin-Heredia A. (eds.). (2023). *Religions et classes sociales*, Lyon, ENS éditions.
DOI : 10.4000/books.enseditions.44284

Gross M. (2007). Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation, *Social Compass*, *(54)*2, p. 225-238.

Habib S. (2007). *Female homosexuality in the Middle East: histories and representations*, New York, Routledge.

Hajjat A. et Mohammed M. (2022). *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »* (2013), Paris, La Découverte.

Hamel C. (2012). Devenir lesbienne : le parcours de jeunes femmes d'origine maghrébine, *Agora débats/jeunesses*, n° 60, p. 93-105.

Hervieu-Léger D. (2003). *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger, D. (2007). De l'accomplissement de soi à la dépendance psychologique. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Archives, n° 40, p. 67 76.

Janadin E. et Monsinay A.-S. (2019). *Une mosquée mixte pour un islam spirituel et progressiste*, Fondation pour l'innovation politique. https://www.fondapol.org/app/uploads/2020/06/151-mosquees-2019-02-14-w.pdf

Jivraj S., Jong A. de et Tauqir T. (2003). *The Safra Project: Initial Findings*, Canterbury, University of Kent.
DOI : 10.3917/agon.joua.2013.01

Jouanneau S. (2013). *Les imams en France : une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone.

Lagroye J. (2006). *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin.

Le Pape L., Laakili M. et Mossière G. (2017). Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes, *Ethnologie française*, *(47)*4, p. 637-648.

Leblay J. (2022). *L'imamat des femmes en France contemporaine. Mutations religieuses, socio-politiques et de genre au sein de mosquées « réformistes » dans la recherche d'un « islam de France »,* mémoire de master défendu à l'EHESS, Paris. Non publié.

Möser C. (2022). *Libérations sexuelles : une histoire des pensées féministes et queers sur la sexualité*, Paris, La Découverte.

Muslim Council of Britain. (2018). *Developing Better Mosques. A summary of the consultation results of Better Mosques: A Community Consultation 2018*, London, The Muslim Council of Britain.

Murray S. O., Roscoe W. (eds.). (1997). *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, New York, NYU Press.

Page S.-J. et Yip A. K.-T. (2020). *Intersecting Religion and Sexuality*, Berlin, Brill.
DOI : 10.1163/9789004390713

Peace T. (2008). L'impact de la « participation musulmane » sur le mouvement altermondialiste en Grande-Bretagne et en France, *Cultures & Conflits*, nº 70, p. 109-128.

Rahman M. et Valliani A. (2016). Challenging the opposition of LGBT identities and Muslim cultures: initial research on the experiences of LGBT Muslims in Canada, *Theology & Sexuality*, *(22)*1-2, p. 73-88.
DOI : 10.1080/13558358.2017.1296689

Rogozen-Soltar M. (2012). Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam, *American Anthropologist*, *(114)*4, p. 611-623.

Samson F. et LeBlanc M. N. (2022). Repenser les religiosités islamiques en Afrique : classes sociales et manières de se montrer musulman.e, *Cahiers d'études africaines*, *(248)*4, p. 679-695.

Sèze R. (2019). *Prévenir la violence djihadiste : les paradoxes d'un modèle sécuritaire*, Paris, Éditions du Seuil.

Shah S. (2016). Constructing an alternative pedagogy of Islam: the experiences of lesbian, gay, bisexual and transgender Muslims, *Journal of Beliefs & Values*, *(37)*3, p. 308-319.

Shah S. (2018). *The making of a gay muslim: religion, sexuality and identity in Malaysia and Britain*, Cham, Palgrave Macmillan.
DOI : 10.1007/978-3-319-63130-1

Talpin J., Frégosi F. et O'Miel J. (2017). Introduction. Se mobiliser en tant que musulmans. Condition minoritaire et engagement politique. Dans *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 27-59.

Traub V. (2008). The Past Is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamicate Sexuality Studies. Dans Kathryn Babayan et Afsaneh Najmabadi (eds.), *Islamicate sexualities: translations across temporal geographies of desire*, Cambridge, Harvard University Press, p. 1-40.

Vervaecke P. (2010). Chapitre 10 / Un Islam pluriel. L'action collective des musulmans modérés : Londres. Dans Emmanuelle Le Texier, Olivier Esteves et Denis Lacorne (eds.), *Les politiques de la diversité*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 205-221.

Vilbas J. (2011). *Le mouvement chrétien inclusif et sa théologie de l'hospitalité*, thèse de théologie soutenue à l'université de Strasbourg, Strasbourg. https://publication-theses.unistra.fr/public/theses_doctorat/2011/VILBAS_Jean_2011.pdf

Vroon-Najem V. (2019). Muslim Converts in the Netherlands and the Quest for a "Culture-Free" Islam, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186-2, p. 33-51.

Wadud A. (1999). *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*, New York, Oxford University Press.

Weeks J. (1981). *Sex, politics, and society: the regulation of sexuality since 1800*, London, New York, Longman.

Werbner P. (2002). *Imagined diasporas among Manchester Muslims: the public performance of Pakistani transnational identity politics*, Oxford: Santa Fe, School of American Research Press.

Willaime J.-P. (1999). De l'inscription territoriale du religieux à sa prise en charge individuelle et subjective : les mutations du religieux chrétien en Occident, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *(107)*1, p. 139-145.
DOI : 10.3406/assr.1999.1167

Yip A. K.-T. (2004). Negotiating Space with Family and Kin in Identity Construction: The Narratives of British Non-Heterosexual Muslims, *The Sociological Review*, *(52)*3, p. 336-350.

Yip A. K.-T. (2008). The quest for intimate/sexual citizenship: lived experiences of lesbian and bisexual Muslim women, *Contemporary Islam*, *(2)*, p. 99-117.
DOI : 10.1007/s11562-008-0046-y

Yip A. K.-T. et Khalid A. (2010). Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims. Dans Kath Browne, Sally R. Munt et Andrew Kam-Tuck Yip (eds.), *Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places*, London, Routledge, p. 81-110.

Notes

1 Au sein d'une mosquée, le *mihrab* est une niche orientée vers la Mecque vers laquelle s'effectue la prière, tandis que le *minbar* est une chaire servant au sermon.

2 Ce travail a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la Recherche au titre du Programme d'Investissements d'Avenir EUR Sciences Sociales du Genre et de la Sexualité portant la référence ANR-18-EURE-0008

3 L'acronyme LGBT+ est utilisé pour Lesbiennes, Gays, Bisexuels, Trans, le signe + suggérant l'inclusion d'autres identités. Des variantes sont également utilisées par les associations, telles que LBT pour les Lesbiennes, Bisexuelles et Trans ou LBTQ pour Lesbiennes, Bisexuelles, Trans et Queer.

4 Entretien individuel avec Ludovic Mohammed Zahed, le 05/10/2021.

5 *« [There are] not only Muslim LGBT women attending but also their siblings, children and parents … Both groups are open to people who share the values and ethos of the Safra Project and are supportive of Muslim LBTQ women. It is therefore not exclusive to men or non-Muslims. »* Archives de l'association. Extrait du rapport annuel pour la période du 01/04/2005 au 31/03/2006, page 5.

6 Entretien individuel avec Ludovic Mohammed Zahed, le 05/10/2021.

7 Des analyses similaires ont été réalisées par Béatrice de Gasquet dans ses travaux de thèse sur les synagogues libérales à Paris.

8 Les prénoms de certaines personnes enquêtées, celles qui ne sont pas des figures publiques, ont été changés afin de garantir leur anonymat.

9 *« I think there's probably also something there about the fact that… you know, an inclusive mosque probably attracts quite a specific niche of people. I sometimes joke that the inclusive mosque has more PhDs per head than any other mosque in the country, and there's something about being able to talk to people who have the willingness and ability to question things. Because you're shut down a lot less, you know?* » Entretien individuel avec Noor, le 20/11/2020.

10 Entretien individuel avec Eva Janadin, en juillet 2020.

11 Cette observation est également confirmée par les entretiens réalisés au sein de la mosquée par Jeanne Leblay dans son mémoire de master concernant l'imamat féminin en France.

12 Afin de préserver l'anonymat des personnes enquêtées, le pays d'origine est remplacé par une aire géographique plus vaste.

13 À cet égard, on note des points communs en termes d'ancrage professionnel et de rapport à la politique entre les carrières de ces fondatrices et celles que Eric Agrikoliansky (2001) donne à voir chez les membres de la Ligue des Droits de l'Homme dans les années 1980.

14 Voir notamment la consultation «*Developping Better Mosques*» lancée par le *Muslim Council of Britain* (MCB 2018) à une échelle nationale.

Pour citer cet article

Référence électronique
Benjamin Dubrulle, « Qu'est-ce qu'une mosquée inclusive ? Enquête à Londres et Paris », *ThéoRèmes* [En ligne], 22 | 2025, mis en ligne le 20 mars 2025, consulté le 17 avril 2025. URL : http://journals.openedition.org/theoremes/16734 ; DOI : https://doi.org/10.4000/13i7v

Auteur

Benjamin Dubrulle
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux (CéSor), CéSor – UMR 8216 EHESS/CNRS, Campus Condorcet,

93300 Aubervilliers

Droits d'auteur

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.