



HAL
open science

Amours à Mascate. Espaces, rôles de genre et représentations intimes chez les jeunes (sultanat d'Oman)

Marion Breteau

► **To cite this version:**

Marion Breteau. Amours à Mascate. Espaces, rôles de genre et représentations intimes chez les jeunes (sultanat d'Oman). Anthropologie sociale et ethnologie. Aix-Marseille Université, 2020. Français. NNT: . tel-02488718

HAL Id: tel-02488718

<https://theses.hal.science/tel-02488718>

Submitted on 23 Feb 2020

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

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



UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
ÉCOLE DOCTORALE 355 Espaces, Cultures, Sociétés
Unité de recherche IDEMEC UMR 7307
Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative

Thèse présentée pour obtenir le grade universitaire
de docteur en Anthropologie sociale et culturelle

Marion BRETEAU

*Amours à Mascate.
Espaces, rôles de genre et représentations
intimes chez les jeunes (sultanat d'Oman)*

Sous la direction de Mme Laurence Hérault
et de Mme Stéphanie Latte Abdallah

Soutenue publiquement le 8 juillet 2019 devant le jury :

Amélie LE RENARD, Chargée de Recherche HDR, CNRS	Rapporteuse
Franck MERMIER, Directeur de Recherche, CNRS,	Rapporteur
Éléonore ARMANET, Maîtresse de Conférences, Aix-Marseille Université	Examinatrice
Catherine CAPDEVILLE-ZENG, Professeure, INALCO	Examinatrice
Frédéric LAGRANGE, Professeur, Université Paris-Sorbonne	Examinateur

pour Geneviève Momège

Remerciements

Mes premiers remerciements reviennent à toutes ces belles personnes et leurs familles rencontrées à Mascate ainsi que tous ceux qui ont ouvert la porte de leur inouvable pour moi. Je les remercie de m'avoir offert leur confiance et leurs rêves d'amour.

كلمة شكر و عرفان لكل الناس الجميلة وعوائلهم في مسقط ولكل هؤلاء الأشخاص الذين فتحوا أبواب اللامفتوح لي، لتقتهم وحلمهم بالحب.

J'ai eu la chance d'avoir travaillé auprès de deux chercheurs dont le regard professionnel m'a permis de construire ma réflexion. Je remercie donc Laurence Hérault ainsi que Stéphanie Latte Abdallah pour leur confiance, la rigueur de leur encadrement et leur présence lors de tous les moments qui ont ponctué ces années de doctorat.

Je tiens à remercier Éléonore Armanet, Catherine Capdeville-Zeng, Frédéric Lagrange, Amélie Le Renard et Franck Mermier qui me font l'honneur et le plaisir de participer au jury de ma soutenance.

Ma thèse a été financée par le conseil de l'École doctorale 355 d'Aix-en-Provence, dans le cadre d'un contrat doctoral avec charge d'enseignement de 2013 à 2016, dont je remercie Sabine Luciani, sa directrice, Laetitia Roux-Luzi et Sylvie Milhet. Le laboratoire de l'IDEMEC et le Centre Français d'Archéologie et de Sciences sociales (CEFAS) de Koweït m'ont accordé plusieurs bourses de mobilité afin de réaliser mes enquêtes de terrain. Je remercie le laboratoire de l'IDEMEC et ses directeurs Dionigi Albera et Benoît Fliche pour m'avoir donné la possibilité de travailler dans un environnement de recherche de qualité et auprès de chercheurs passionnés, ainsi que le laboratoire de l'IREMAM et sa directrice, Catherine Miller.

Je remercie particulièrement Katia Boissevain, Éléonore Armanet, Frédéric Saumade, Véronique Dassié et Valérie Feschet pour m'avoir offert de leur temps et de leurs conseils. Je tiens également à adresser une pensée à Abderahmane Moussaoui et Christian Bromberger qui ont respectivement encadré mes recherches de Master 1 et 2, j'ai pu acquérir un nombre important de connaissances grâce à eux. Je remercie aussi Nicole Isnardon et Carole le Cloierec de l'IDEMEC, ainsi qu'Olivier Dubois et Bérangère Clément de la médiathèque de la MMSH pour avoir satisfait au mieux mes désirs – prolongés – de lectures amoureuses et golfiennes dès mes études de Master.

La bourse de mobilité jeunes chercheurs du GIS Institut du Genre m'a permis d'effectuer un séjour de recherche au sein de l'équipe de l'University Research Priority Program (URPP) Asie et Europe de l'université de Zurich où j'ai plus particulièrement pu échanger avec Aymon Kreil. Je tiens à le remercier

pour toutes les occasions de travail qu'il m'a offertes ainsi que pour ses conseils. Je remercie les organisateurs des différents événements auxquels j'ai participé et qui m'ont apporté une formation complémentaire importante : l'atelier du numérique en Méditerranée qui s'est tenu à Sidi-Bu-Saïd en octobre 2015, qui m'a permis d'échanger plus particulièrement avec Dana Diminescu et Cédric Parizot ; de même, l'équipe de la Première Rencontre euro-arabe des jeunes chercheurs en sciences sociales de Manama, qui m'a permis de faire la rencontre de Franck Mermier et Tahar Labib, ainsi que l'ensemble des doctorants dans la belle synergie que nous avons produite en ces temps heureux.

Je souhaite également exprimer ma reconnaissance à Claire Beaudevin, Mohamed Bakhouch, Olga Andriyanova, Amélie Le Renard, Jean-Baptiste Pettier, Sébastien Roux et Maho Sebiane qui ont accueilli avec joie ma recherche dès les débuts de mon parcours ; Corinne Fortier, Marc Valeri et Aurel Von Richtofen d'avoir accepté de m'aider à plusieurs moments de ma recherche ; et Randi Deguilhem pour sa participation à mon jury de comité de suivi de thèse qui s'est tenu en septembre 2017.

À Angers, je remercie Chadia Arab pour les conseils qu'elle m'a apportés. À Mascate, je remercie Christian Adam de Villiers, le directeur du Centre Franco-Omanais et ses professeurs qui m'ont accueillie lors de mes différents séjours, ainsi que Hamid Bousbaa, *ūstad* Radhwan et prof Raja.

Je remercie le groupe des doctorants de l'IDEMEC et plus particulièrement Léa Linconstant pour son immense soutien ; Blanche Lacoste dont la présence auprès de moi a été si « multiple » et si riche, Noé Mercier, Andrae Thomazo et Mathieu Burgalassi pour les échanges et réflexions que nous avons réussi à construire, déconstruire et reconstruire ensemble. Je pense également à Claire Bullen avec qui les échanges ont toujours été enrichissants et solidaires. J'adresse un mot tout spécialement à Émilie Francez qui m'a beaucoup aidée et ce depuis mes études de Master, ainsi qu'au groupe de l'association EFiGiES Marseille dont Perrine Lachenal, Julie Abbou, Fleur Bauvieux, Manon Vialle, et Aurélie Fillod-Chabaud. Je remercie également le groupe des Mermiettes pour leur accueil parisien ; Michela de Giacometti, Marion Slitine et bien sûr Laure Assaf pour tous ses conseils pratiques, amicaux et complices ainsi que ses relectures.

Je salue mes amis pour leur présence, leur aide et relectures. Merci à Marien Gouyon pour son immense soutien et son humanité ; Léa Mathon de m'avoir rappelé tant de fois ce qu'est la vie, la vraie ; Claire Boër, mon amie et, je l'espère, future collègue, pour sa sérendipité, nos échanges vaporeux, littéraires, théoriques et plus encore ; Camille Robieux et sa connaissance indéfectible de la langue française sans épithète ni pronomiale ; Yves Mirman et sa précieuse présence ; Simon Dubois, Solène Rivoal, Frédéric Marchand, Eylaf Bader Eddin, Delphine Lance ; Mehdi Sakatni qui m'a aidée à me reposer du monde ; Nessim Znaien pour nos soirées « lecture de thèse ». Je désire également remercier Nouri Rupert, Coline Mias, Arnaud Kaba, Hicham Jamid, Edgar Charles Mbanza, Emmanuel Galland, Alice

Fromonteil, Renaud Bartens, Fran et Wigg pour leur accueil chaleureux de Zurich à Marseille, Maouine, Anne-Claire, Driss et Mouloud, Pépé, Gary, Malha et, comme promis, Yingzi, Marine et Nanane pour leur soutien économique-affectif ! Enfin, merci à David Dinh Gia et à Magali Merciadri pour tout ce qu'elle a pu m'apporter.

A special thanks goes to Soumya, Louise Gallorini, Mohamed and Najla for their precious help in translation and my friends in Oman, Stéphanie, Shahab, Nāṣer, Sajjad, Conrad, Corina, Marie, Julien and CJ.

Merci enfin et surtout à Odile Genty, qui m'a soufflé l'idée il y a bien longtemps de ce que je considère aujourd'hui comme ma vocation ainsi que Vincent Breteau, poète sauvage et aérateur des temps enserrés, qui m'ont soutenue dans la réalisation de ce beau projet.

Et parce que la vie, c'est la mort aussi,

Une pensée à 'A'īsha qui nous a quittés le 28 mai 2017.

Parce que, elle aussi, avait des rêves

(Elle me l'a dit),

Et quand bien même elle n'en eût pas,

Et surtout même qu'elle n'en eût pas

Un souffle d'elle parcourt ces pages.

ولأنها الحياة هناك الموت أيضاً

وقفه صمت لعائشة التي غادرتنا ٢٨ ابريل ٢٠١٧،

كانت عندها أحلام أيضاً

(لقد قالت لي)

حتى وإن لم تمتلك أحلام

خاصة إذا كانت لا تمتلكها،

روح منها هنا بين الصفحات المكتوبة.

Et quand l'écriture de mes remerciements survient à la fin d'une telle aventure, l'envie me prendrait bien d'ajouter un mot pour le serveur égyptien de Tche Tche et Imad pour son service assuré en chicha raisin-menthe.

Sommaire

Remerciements	5
Sommaire	9
Carte du sultanat d'Oman.....	13
Carte de Mascate.....	15
Chronologie historique du sultanat d'Oman	17
Tableau de transcription de l'alphabet arabe	19
Acronymes.....	21
Introduction générale.....	23
I. Comprendre le sultanat d'Oman	25
1. Politiques nationales et transformations du mariage omanais.....	29
2. La jeunesse comme possibilité.....	32
II. Une anthropologie de ce qui s'exprime	34
1. Interaction, relation et représentation.....	35
2. Le genre et l'expérience amoureuse.....	36
III. Organisation de la thèse	38
Chapitre 1. « Observer l'amour »	45
I. La construction de la reconnaissance	49
1. Obtenir un statut institutionnel.....	51
2. Langue, nationalité, perceptibilité.....	56
II. L'amour comme objet et comme méthode.....	64
1. Les mécanismes du consentement	65
2. Amitiés et amours ethnographiques	69
3. Les impondérables et les restes	77
Conclusion	85
Chapitre 2. Prémisses. Les géographies sociales de la distance	87
I. Parcours et espaces du quotidien.....	90
1. Parcours de vie, parcours de ville.....	93
2. L'entre-soi des espaces publics.....	98
3. Séparer les sexes dans l'espace domestique.....	106
II. La distance comme forme d'interaction et de connaissance.....	114
1. Premiers regards urbains : des distances sécuritaires	115
2. La physicalité des rencontres mixtes.....	129
3. La famille comme lieu et milieu de rencontre.....	136
Conclusion	142
Chapitre 3. Rencontres en ligne, abstraction des corps et esthétique de la coïncidence	145
I. Des présentations de soi négociées	149
1. Genrer les paramètres de partage	156
2. Consolidation de l'information et des identités.....	163
II. Une esthétique de la coïncidence.....	167
1. L'expression textuelle des sentiments.....	170
2. Passer à l'acte : de l'idéalisation à la réalité.....	177

Conclusion	183
Chapitre 4. Carrières amoureuses. Compétences, relations et territoires de la confiance	185
I. Distinguer l'amour et l'amitié	187
1. La confiance comme prise de risque	188
2. La métaphore de la parenté	191
3. Duperie et jalousie en interaction	196
II. Qui sait et comment savoir	204
1. Du confident à l'omniscient	204
2. Une affaire de famille	210
III. Se savoir amoureux : le don de sens	214
1. L'expression polyglotte des sentiments	215
2. Sincérité matérielle et sensorielle	219
3. Les forces contraires de la géographie amoureuse	225
Conclusion	234
Chapitre 5. Identité et exotisme chez le conjoint idéal.....	237
I. L'idéal de la famille omanaise : entre nationalité, religion et tribalité.....	239
1. Variations autour du mariage mixte national	240
2. Tolérance ibadite et mariage interreligieux.....	246
3. Exotismes locaux et redéfinition des frontières régionales	251
II. Lire la dualité des sexes dans la relation aux étrangers.....	259
1. L'inquiétante étrangeté marocaine	262
2. Entre « capacité » et « légitimité » d'aimer	269
3. Stratégies genrées et formes matérielles de pouvoir	278
Conclusion	283
Chapitre 6. Transmettre les valeurs du mariage : des amours arrangées ?	287
I. Des représentations de l'aimer en héritage	289
1. Un écart générationnel	290
2. Du mariage arrangé à l'amour arrangé.....	296
3. Le conflit de l'amour et de la maturité	300
II. De nouveaux apprentissages légitimants	303
1. Finalités pieuses et amour inconditionnel	305
2. L'agencement des sexes par le développement personnel	312
3. Les formations universitaires au mariage : une invitation au dialogue	320
Conclusion	334
Chapitre 7. Les spectacles de l'amour. Sociabilités festives, appartenances de classe et transnationalité.....	337
I. Les symboles amoureux entre tradition et modernité.....	340
1. Les symboles doubles d'une fête romantique	341
2. Le goût de l'Orient.....	346
II. Coulisses et scène d'une fête féminine	353
1. Des codes d'appartenance familiaux et économiques	354
2. Scénographie et invisibilité	360
III. Cosmopolitisme et expression de soi.....	365
1. La Saint-Valentin comme capital économique	366
2. Des hommes généreux et des femmes vénales.....	371
3. Des supports d'expression connectés	379
Conclusion	382

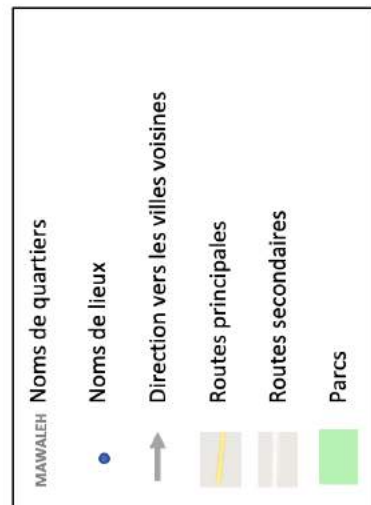
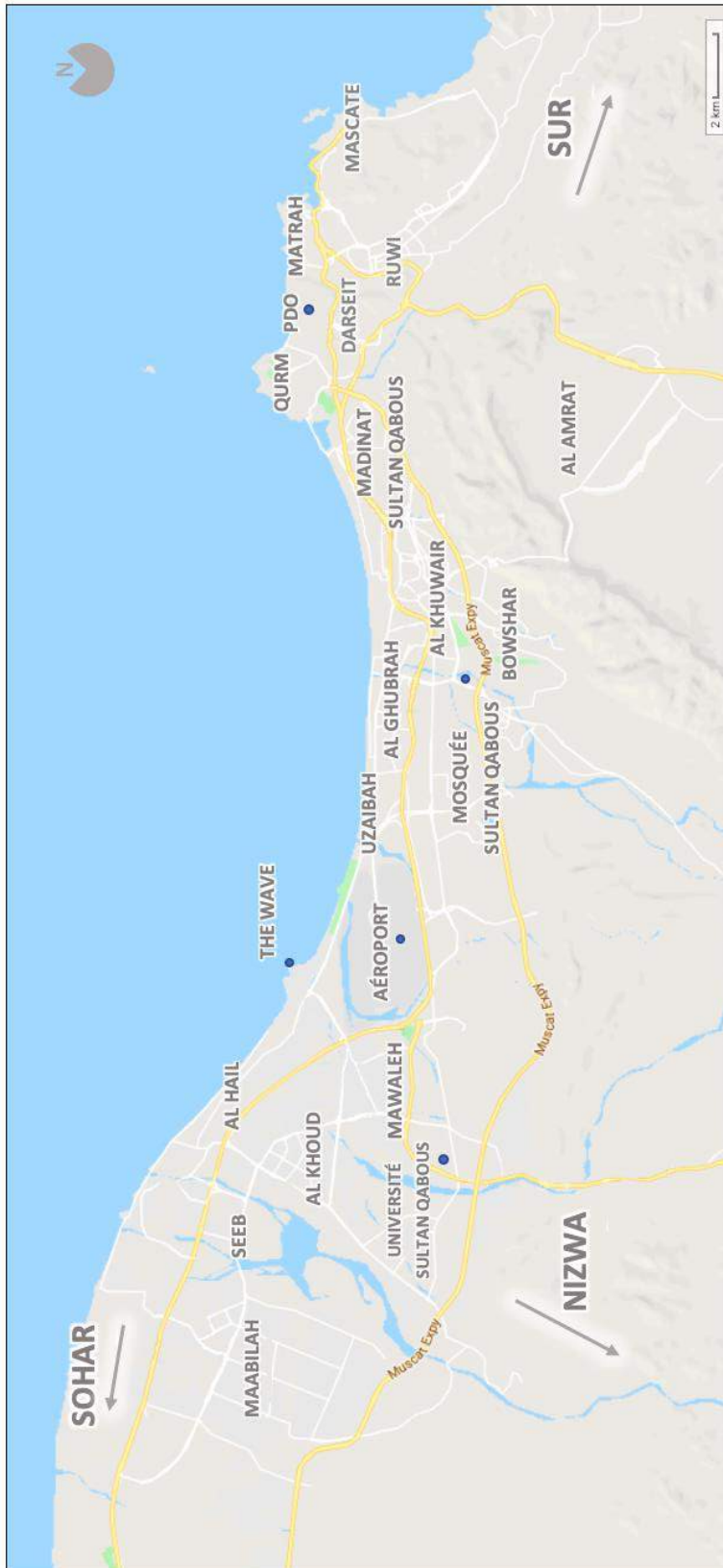
Conclusion générale	385
Bibliographie.....	395
Glossaire	417
Annexes	421
1. Formulaire de consentement	423
2. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en français.....	425
3. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en arabe.....	427
4. Version originale de la chanson ‘adabtūhum du groupe Hanood.....	433
Table des figures.....	435
Table des matières	437

Carte du sultanat d'Oman



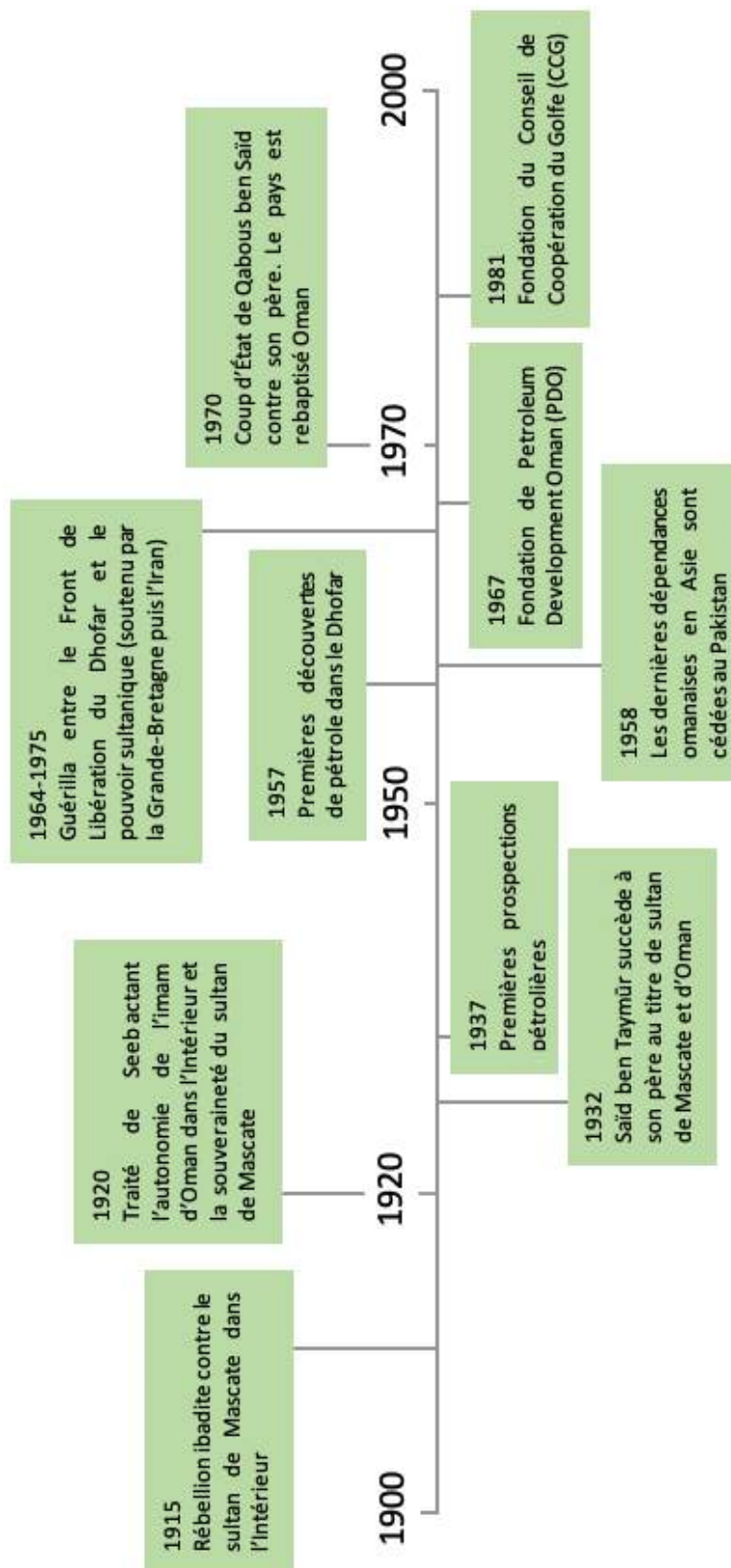
Source : Valeri M., 2015b, « Simmering unrest and succession challenges in Oman », *Carnegie Endowment for International Peace*, en ligne. URL : <https://carnegieendowment.org/2015/01/28/simmering-unrest-and-succession-challenges-in-oman-pub-58843>

Carte de Mascate



Conception de l'auteure

Chronologie historique du sultanat d'Oman



Conception de l'auteure

Tableau de transcription de l'alphabet arabe

Afin faciliter la lecture, les noms propres et les mots intégrés en langue française n'ont pas été retranscrits. Certains mots sont retranscrits selon l'arabe omanais, le j et le q sont prononcés selon le [g] phonétique.

Consonnes	Transcription	Voyelles	Transcription
ء	'	َ	a
ب	b	ِ	i
ت	t	ُ	u
ث	ṯ	أ / ا	ā
ج	j	إ / ي	ī
ح	ḥ	أ / و	ū/w
د	d	ة	a
ذ	ḏ		
ر	r		
ز	z		
س	s		
ش	šh		
ص	ṣ		
ض	ḏ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		
ع	'		
غ	gh		
ف	f		
ق	q		
ك	k		
ل	l		
م	m		
ن	n		
ه	h		
و	ā		

Acronymes

Bz : bayza (1 rial correspond à 1000 bayza)

CCG : Conseil de Coopération du Golfe

CSP : Code du statut personnel

NCSI : National Center for Statistics and Information

OPEC : Organisation des Pays Exportateurs de Pétrole

PDO : Petroleum Development Oman (Société Omanaise des Pétroles)

RO : Rial Omanais (1 rial omanais correspond en 2015 à 2,3 euros)

EAU : Émirats Arabes Unis

CCE : Centre de Conseil Étudiant (*markaz li-īrshād aṭ-ṭullābī*)

SQU : Sultan Qabous University

TIC : Technologies de l'Information et de la Communication

VPN : Virtual Private Network

Introduction générale

Mascate, année 2015, quelques trois millions d'âmes. Dišhdašhas¹ immaculées et amidonnées tant que faire se peut, 'abayas noir ébène et partisans de l'iPhone contre ceux du Samsung Galaxy se croisent, se cherchent sans se bousculer, ni même se frôler. Le temps passe entre les cours à l'université ou les tâches à effectuer au bureau qui n'enchantent guère, les visites interminables chez un oncle, une tante, un frère, mais aussi dans les salons de beauté en tout genre pour s'assurer d'être présentable au mariage du soir. Peu de temps, donc, pour soi. Peu de temps pour l'amour. Et pourtant. Dans les interstices que les unes, les uns, et les autres réussissent à dégager, la jeunesse mascatie prend forme. Elle fourmille. Elle donne l'énergie cachée à une capitale vantée pour son calme olympien, diraient les touristes. Pour son ennui, diraient plutôt les Omanais. Lentement, les belles voitures circulent mais ne s'arrêtent pas, leurs conducteurs attendent eux-mêmes parfois le dernier instant du feu vert, dans l'espoir de saisir un regard caché derrière les vitres teintées d'un 4x4. Fin des cours, pause-déjeuner. Prévenir les parents. Aller à McDonald's et commander un encas au *drive-in*. Profiter du temps libre pour se promener à Avenues Mall, le centre commercial qui vient d'ouvrir. Passer prendre une amie pour s'y rendre ensemble. Commander un café *latte* et une barre de chocolat, s'asseoir à un fauteuil. Attendre un regard, peut-être ?

L'université propose des ateliers de photographie et de langues étrangères. Elle sera l'occasion de découvrir de nouveaux horizons. Mais aussi de rencontrer d'autres personnes, de croiser une jeune femme, un jeune homme. Comment dépasser sa timidité et réussir à lui parler ? Comment obtenir son numéro de téléphone sans paraître insistant ? Les quelques amis aideront à l'obtenir, aussi faut-il s'assurer de ne pas être suspecté.e de quelque projet honteux, voire interdit (*ḥarām*). Car tout se précipite alors, si l'un ou l'autre désire en savoir plus, le doute est proche pour croire en un projet amoureux voire un mariage, pire, un désir sexuel inavouable. Les clubs littéraires et culturels – à condition de réussir à y accéder, si un père en

¹ La dišhdašha est une robe blanche portée par les hommes. L'abaya est une longue robe féminine, généralement noire, portée au-dessus des vêtements lors des sorties en dehors de l'enceinte privée. Elle est accompagnée d'une *shila*, voile noir de tissu fin couvrant la chevelure.

autorise l'accès ou s'il en ignore l'existence, et si ces clubs ne sont pas soudainement fermés suite à une décision gouvernementale – permettront d'en savoir plus : sur son pays, sur ses origines, sur l'ailleurs. De mettre en mots ses pensées les plus profondes, celles que l'on ne peut confier à personne. Sur ses craintes de l'avenir, sur ses émotions, sur Allah aussi. Car si les jeunes Omanais.e.s ne parviennent pas à obtenir un numéro de téléphone ou un rendez-vous galant, ils prennent le temps, se plaignent même, d'avoir le temps de penser à l'amour. Ils écrivent, imaginent, mettent en image, avec le souci toujours présent de ne jamais se révéler. Étudiant.e.s, jeunes diplômé.e.s en peine d'emploi, jeunes travailleurs et travailleuses, chacun et chacune s'accommode du quotidien pour échapper aux sentiers familiaux qui poussent souvent vers le mariage à cette période cruciale, celle où l'individu devient femme ou homme.

À 23 ans, Ḥabība a rencontré son mari dans l'association de photographie de l'université de Mascate. Personne ne connaissait les circonstances de leur rencontre jusqu'au jour du mariage, et c'est lui qui, au détour d'une conversation, est venu lui demander son numéro de téléphone. L'usage du téléphone leur a été d'une grande aide. Car même s'ils se fréquentaient souvent, ceci se restreignait au cadre de l'association, et se téléphoner et s'écrire par téléphones interposés leur a permis de se connaître plus intimement sans rompre l'interdit de la rencontre en dehors du cadre marital. Comment Ḥabība pouvait-elle connaître les intentions du jeune homme ? Comment a-t-elle su qu'elle était amoureuse ? Était-ce de l'amour (*ḥubb*), de l'attirance (*ruḡḥba*), de la sympathie (*'ajab*) ? C'est en la demandant en mariage que le jeune a fait réaliser à Ḥabība qu'il était sincère (*ṣadiq*) et qu'alors elle pouvait écouter son cœur. Le soir de la fête, entre femmes, il y a peu d'invitées, les femmes de la famille de Ḥabība sont installées d'un côté, celles de la famille de son mari de l'autre. Elles ne se parlent pas. Elles attendent. Elles sont, en tout, une petite vingtaine. Laīla, Muna, Hawra et moi sommes les seules amies de la mariée à nous être rendues au mariage car celui-ci se tient à Barka, la ville d'origine de Ḥabība, à une heure de route de Mascate. Le jeune homme est issu de la Sharqiyah, dans le sud. Aussi, peu de monde a fait le déplacement. Quand le jeune homme fait son entrée dans la salle, il se dirige à vive allure jusqu'à l'estrade où Ḥabība l'attend, silencieuse mais l'air intérieurement excité. La soirée se clôt vite mais qu'importe, une fois les invitées parties ils pourront enfin se retrouver tous les deux. Est-il nécessaire de parler d'amour à leur sujet ? C'est si évident. Laīla rit de la précipitation du futur marié : « Regarde comme ils sont adorables (*ḥabbūb*) ! », et Muna de s'exclamer : « C'est vraiment beau (*ḡhāwī*) ! C'est génial (*ḥamās*) ! ». Ḥabība et son mari ne sont ni de la même famille, ni de la même tribu, ni de la même région. Ce n'était donc pas un mariage « traditionnel », « coutumier », « arrangé », mais bien un mariage d'amour. Comme beaucoup d'autres couples de leur âge, la capitale

omanaise, dans son cosmopolitisme feutré, les a fait se rencontrer. Et tout le monde le dit, à Mascate, *al-ḥubb fī kul makān* (l'amour est partout). Mais quelle forme prend-il chez les jeunes de la capitale omanaise ? Matériel, sensoriel, physique, spirituel, virtualisé ou sublimé, l'amour s'imisce dans les espaces de la ville, auprès d'une génération qui appréhende et qui exprime ses émois sous diverses formes.

I. Comprendre le sultanat d'Oman

Afin de comprendre ce qui se joue dans les relations amoureuses au sultanat d'Oman, il est essentiel de s'intéresser à la parenté, au mariage, à l'identité nationale ainsi qu'aux appartenances communautaires qui définissent la population de ce pays. Les travaux effectués jusqu'aujourd'hui en sciences sociales sont relativement réduits lorsqu'il s'agit du sultanat d'Oman, et seuls quelques ethnologues s'y sont aventurés à partir des années 1980, comme Fredrick Barth et son épouse Unni Wikan (Barth, 1983 ; Wikan, 1991 [1982]). À partir de l'organisation sociale de Sohar dans le nord du pays, le couple offre une riche description de la diversité de la population omanaise à l'échelle d'une seule ville. Entre autres analyses, ils soulignent les rôles de genre, les systèmes de parenté et les unions matrimoniales. Chronologiquement, Christine Eickelman, Dawn Chatty puis Mandana Limbert et Claire Beaudevin se sont intéressées aux rôles de genre et à la place des femmes dans la société omanaise par le prisme du religieux, de l'histoire, de l'identité nationale ou encore de la santé (Eickelman, 1984 ; Chatty, 2003 ; Limbert, 2010 ; Beaudevin, 2010). De ces recherches, il est possible de retenir les transformations qui ont eu lieu des années 1980 à aujourd'hui. Toutes permettent de retracer des changements qui vont dans la direction d'une forte urbanisation à quelques endroits du sultanat, et de relever sa relation avec les rôles de genre, analysés comme des « cultures » séparant le masculin du féminin (Barth, 1983). Les femmes, par leur plus forte indépendance et leur accès grandissant à l'espace public, font également l'objet d'un intérêt auquel les transformations du mariage sont associées.

La raison pour laquelle les chercheurs se tournent vers le sultanat d'Oman tient aujourd'hui de la situation des pays alentour. En effet, par l'implosion des printemps arabes, devenus hivers, pour stagner en des « révolutions » qui ont éclaté dans l'ensemble du pourtour méditerranéen, de nombreux terrains sont désormais inaccessibles. Aussi, le regard des chercheurs s'est tourné vers les pays du Golfe arabo-persique (*al-khalīj*)². L'image communément associée aux pays

² La traduction de l'expression arabe *al-khalīj* par « Golfe arabo-persique » ou « Golfe persique » pose question. Lors de l'installation du musée du Louvre à Abu Dhabi, le dernier terme avait été utilisé sur les cartes. Il a été demandé de la part des autorités qu'il soit changé pour « Golfe arabe » (*al-khalīj al-'arabī*), notamment parce

du Golfe renvoie à celle de villes tentaculaires émergeant du sable et d'un passé comble, si ce n'est le commerce des perles par voie maritime (Davis, 2007 : 20) ou l'agriculture pastorale et le nomadisme bédouin. Aux côtés des sociologues et des urbanistes, quelques anthropologues se sont attachés à comprendre les pays du Golfe comme une région dans laquelle la jeunesse baigne supposément dans l'aisance financière, à laquelle les booms pétroliers auraient donné accès. Plus discret que ses voisins, le sultanat d'Oman est quant à lui associé à un certain sentiment d'authenticité et à l'image d'une terre immaculée, non souillée par la démesure pétrolière. Pourtant, à bien y regarder, l'Oman contemporain fait lui aussi l'objet de transformations et d'influences étrangères qui donnent forme à des subjectivités similaires, faisant de lui un pays golfien.

1. Le Golfe, l'Oman et Mascate

Les pays du Golfe ont récemment bénéficié de nombreux travaux concernant l'histoire urbaine, les processus d'urbanisation et les sociabilités relatives à la ville³. Les capitales sont par conséquent devenues un terrain d'observation privilégié. Elles sont souvent assimilées aux lieux de toutes les possibilités et ambitions, que ce soit en termes architecturaux, d'expériences et d'opportunités de vie (Beaugrand, Le Renard, Stadnicki, 2013) ou de centralisation des activités commerciales et politiques, de consommation et de loisir (Davis, 2007 : 19). L'image accolée aux villes golfiennes est également pensée dans une tension entre un excès de modernité et de conservatisme, tension comprimée à travers les termes de ville globale, super-moderne, islamique et arabe (Mounajjed, 2016 : 24). C'est en opposition à cette image que Mascate s'est construite. Contrairement aux pays côtiers du Golfe, Mascate est, à l'instar de l'Arabie saoudite ou du Yémen, un territoire réduit par rapport à l'échelle nationale. En effet, aux Émirats Arabes Unis (EAU) ou au Bahreïn, les capitales sont presque de la même taille que le pays lui-même. Le sultanat d'Oman est quant à lui composé en 2016 de plus de 4 500 000 habitants. Plus de 3 millions résident dans la capitale et sa périphérie⁴, soit environ 54 % de la population totale. L'arrivée du sultan Qabous Ben Sa'ïd en 1970 marque une période de modernisation

que le terme « persique » renvoie à l'Iran et aux crispations géopolitiques que les deux rives subissent suite à la révolution islamique iranienne. Voir Kazerouni A., 2017, *Le miroir des cheikhs : musée et politique dans les principautés du golfe Persique*, Paris, Presses Universitaires de France.

³ Pascal Menoret et Amélie Le Renard se sont attachés à étudier les formes de sociabilités propres à l'urbanité de Riyad, capitale de l'Arabie saoudite (Menoret, 2016 ; le Renard, 2011a). Au Yémen, Jean-Charles Depaule (1986), Franck Mermier (1997) ou encore Roman Stadnicki (2009) ont permis de constituer une base de données importante sur la ville de Sanaa. De même, au Koweït (Longva, 1997 ; al-Nakib, 2016), au Bahreïn (Fuccaro, 2009 ; al-Ansari, 2009 ; Gardner, 2010) Abu Dhabi (Assaf, 2017) ou à Dubaï (Elsheshtawy, 2004 ; Davis, 2007 ; Kanna, 2011).

⁴ *Statistical Year Book 2017*, No. 45, National Center for Statistics and Information, Oman.

politique, économique et sociale importante ; période que le contrôle étatique de la rente pétrolière a initié (Valeri, 2009)⁵. L'historiographie officielle évoque l'avant 1970 comme une ère d'« obscurité » (*ẓalām*) jusqu'à la « Renaissance » (*nahḍa*)⁶. Cette expression, employée pour faire référence à cette année-là, renvoie également à l'ensemble des changements politiques et sociaux liés à l'accès à l'éducation, à l'emploi ou aux soins, et l'imposition de nouveaux systèmes législatifs (Valeri, 2012 : 13).

En tant que lieu des premières transformations de la Renaissance, la ville de Mascate s'est ainsi vue reconfigurer en un temps record de seulement 40 ans. Afin de comprendre la différence entre cette ville et les autres capitales du Golfe, l'urbaniste Aurel von Richthofen (2016) a porté son attention sur les enjeux identitaires et esthétiques du développement urbain. Il rappelle que Mascate a pris des directions moins audacieuses que les capitales voisines, notamment dans un but de distinction. Celui-ci réside, par exemple, dans le fait de refréner la construction de buildings, de laisser peu de place à des styles architecturaux contemporains⁷, quand une politique de patrimonialisation se répand dans le pays dans un but de promotion nationale (Mermier, 2002). Animés par la critique de l'immodéré, ces exemples permettent de prendre toute la mesure qui pèse sur les enjeux identitaires entre les pays du Golfe. Pourtant, Mascate reste une ville construite selon le modèle américain, comme en témoigne l'installation de voies autoroutières de quatre à six voies, desservant les quartiers d'habitation et d'activité, dès lors éloignés les uns des autres. Aussi, un usage excessif de la voiture se fait ressentir (Menoret, 2016 : 96). Ces éléments sont importants à intégrer dans la compréhension des rencontres entre les jeunes. Comme je le montrerai, l'aspect le plus patent de l'usage de l'espace et des formes d'interactions conséquentes réside dans la distance. Celle-ci prend la ville entière, dans la manière de circuler, mais aussi dans l'habitat. Les constructions immobilières, basées sur le modèle de la maison individuelle, séparent les habitants les uns des autres. Dans son usage quotidien, la maison mène aussi à séparer les hommes et les femmes. En observant les

⁵ Voir la frise chronologique.

⁶ Ces expressions sont employées dans les discours du sultan, les manuels scolaires ou encore dans l'appellation de nombreux lieux et établissements publics (comme les hôpitaux, les mosquées, les routes). Un article du journal *ašh-šhabība*, version arabe du *Times of Oman*, rappelle l'un des discours du sultan : « Hier était dans l'obscurité, mais avec l'aide de Dieu l'aube brillera sur Oman et sur son peuple », « Que signifie le jour de la Renaissance pour les Omanais », *ašh-šhabība*, 19 juillet 2012. URL : <http://www.shabiba.com/article/150407/> - مقالات/ماذا يعني يوم- النهضة للعمانيين يرد- أحمد-حسن

⁷ Certaines initiatives nuancent la tendance à s'inscrire dans la « modération ». C'est le cas de l'opéra de Mascate finalisé en 2011, bâtiment inspiré de style arabo-islamique et rappelant également les forts omanais. Il figurait comme l'unique opéra du Golfe jusqu'en 2016, année d'ouverture d'un opéra à Dubaï, construit dans un style contemporain et futuriste. L'opéra omanais, qui reçoit des artistes du monde entier, a fait l'objet d'une polémique à l'échelle du sultanat, puisque le grand mufti d'Oman a jugé ce lieu comme immoral, de par les activités de divertissement qu'il promeut.

relations entre les sexes à travers l'organisation spatiale comme l'ont fait Anne Meneley au Yémen (1996), Farha Ghannam en Égypte (2002) ou Willy Jansen en Algérie (1997), il est possible de se demander comment les individus construisent des normes genrées qui participent de la distance dans les relations. Les formes d'habitation ne s'inspirent pourtant pas d'un modèle américain, puisqu'elles conservent la forme de type familiale où trois générations peuvent cohabiter, mais les individus y résident aujourd'hui par unité nucléaire. Les campus universitaires, eux aussi inspirés des modèles américains, reposent également sur des jeux de distance, tout comme l'occupation de l'espace domestique. Ces modalités spatiales intègrent des séparations sexuelles mais aussi nationales et communautaires, puisque les individus reproduisent ces normes genrées dans l'espace public (Le Renard, 2011a).

Pourtant, Mascate est ressentie comme une ville de mélange et de mixité (*īkhtilāf*), que ce soit au niveau des appartenances nationales, régionales ou en termes de mixité des sexes, par la plus grande pratique de l'espace public que la ville implique. En effet, celle-ci prend forme à partir des flux allant et venant de l'étranger (*al-khārij* ou extérieur), et ceux, à l'échelle locale, avec l'Intérieur (*ad-dākhilā*). Cette dernière expression, employée pour désigner l'ensemble des régions du pays, est comprise en opposition avec l'espace de la capitale. Elle correspond également au nom de l'une des régions proches de Mascate ; la Dakhiliyah. En effet, si la capitale est distinguée de l'Intérieur, c'est parce que celle-ci représente l'extériorité et l'ouverture (*al-iftitāh*), dans plusieurs sens du terme. Physiquement d'abord, il s'agit du lieu à partir duquel le rapport à l'étranger est le plus fort, de par sa proximité avec l'Iran et l'Asie ainsi que les autres pays du Golfe. Elle reçoit un nombre important de visiteurs et de travailleurs étrangers, au point que la population mascatie est composée d'un tiers d'entre eux. Sociologiquement parlant, ensuite, Mascate est considérée par les Omanais comme un lieu d'ouverture sociale et d'opportunités de carrière, puisque c'est là que se trouvent les universités principales et il est plus facile d'y trouver un emploi. En effet, beaucoup de jeunes hommes et femmes que j'ai rencontrés sont issus des régions intérieures et viennent à Mascate afin de suivre leurs études ou de décrocher leur premier emploi. Pour certains, le fait d'être éloignés de leur famille leur permet de développer des sociabilités qui donnent forme à la capitale, et dans lesquelles les rencontres amoureuses se développent. Dans cette tension entre sentiment d'isolement que la distance implique, et impression de mélange et d'opportunité, les jeunes inventent des formes de rencontre qui permettent d'outrepasser les difficultés relatives aux rencontres.

Apprendre les codes de la ville est également un prérequis à la mise en place de la relation amoureuse : en connaissant ses lieux secrets, invisibles et périphériques, il devient possible de transgresser les règles, fortement en prise avec les enjeux de réputation familiale. Dans ce contexte, Internet survient comme le petit nouveau de l'interaction sociale. Par l'absence matérielle des corps et la perception distendue qu'il donne à l'espace et au temps, le virtuel peut être considéré comme un médium par lequel les interactions sont désincarnées, désynchronisées et déterritorialisées (Proulx, 2006). Autrement dit, l'espace n'est plus une barrière, puisqu'il disparaît des conditions d'interaction. Pratique très récente, la rencontre virtuelle inscrit les formes d'échange qui s'y déroulent dans une génération propre à la jeunesse. C'est à partir de leurs smartphones que les jeunes se connectent, des téléphones dotés d'une connexion Internet et d'un appareil photo. Ils utilisent avant tout les réseaux sociaux, ce qui interroge les formes d'intimité qu'ils élaborent, puisque celles-ci se déroulent en l'absence physique de l'autre. Qu'est-ce que l'usage de tels modes de communication fait alors, à la fois dans l'établissement d'une génération jeune, à la construction de rapports de séduction, comme dans la pérennisation de ces rencontres ? Le virtuel permet-il de dépasser les contraintes physiques, mais aussi les interdits relatifs à la rencontre entre un homme et une femme, compte tenu que celle-ci devrait se contenir dans le cadre du mariage ?

1. Politiques nationales et transformations du mariage omanais

Le mariage est le seul cadre accepté pour une relation entre un homme et une femme. Plus, il serait le cadre qui permettrait à des sentiments d'éclore ; une rencontre ou un rendez-vous amoureux étant dès lors relégués à la transgression. Cela signifie-t-il que l'amour ne pourrait se développer sans cadre marital ? Comment les jeunes envisagent-ils leurs rencontres « interdites » ? Ces types de rencontres donneraient à voir, à l'échelle globale, une transformation des pratiques matrimoniales. Elle consisterait à distinguer le « mariage traditionnel » du « mariage d'amour » (Padilla, Hirsch et *al.*, 2007). Le premier est pensé comme une alliance arrangée qui puisse satisfaire les attentes identitaires et sociales de chaque partenaire et des familles engagées, quand l'autre est souvent ressenti par l'absence de ces injonctions, vécues comme des contraintes, pour donner à voir une union qui aboutisse à la suite d'une relation amoureuse. Ces expressions sont utilisées à Mascate et elles défient les règles endogames fortement ancrées dans les pratiques matrimoniales. Néanmoins, plusieurs auteurs ont montré dans les pays arabes que l'alliance matrimoniale endogamique serait de moins en moins prégnante depuis l'avènement de l'urbanisation (Mernissi, 1975 ; Abumalek, 1994).

Celle-ci est associée à l'accès des femmes au travail, à l'université et à d'autres espaces publics, qui ont participé de l'accroissement de l'exogamie.

Mais les modes de rencontre et d'alliance sont rattrapés par d'autres injonctions propres aux politiques nationales omanaises, qui poussent à une forte séparation tangible au quotidien. Les groupes sociaux se définissent à partir des légitimités tribales, et les populations issues de l'Afrique de l'Est et d'Iran suite aux occupations coloniales omanaises participent d'une différenciation identitaire en termes ethnolinguistiques⁸. De plus, un grand nombre d'unions correspondent à ce que l'anthropologie a appelé le mariage arabe, autrement dit entre enfants de frères (*zawāj al-āqārib* ou mariage entre proches). Celui-ci est isogame, entraînant une proximité consanguine mais aussi statutaire, en raison de la règle de *kafa'a* (interdiction d'hypogamie féminine) inscrite dans le Code du Statut Personnel (CSP)⁹. L'exogamie existe, mais il s'agit de comprendre comment l'ensemble des lois qui contrôlent le mariage sont perçues et intégrées dans les alliances. Constituent-elles un frein au « mariage d'amour » (*zawāj ḥubb*), libre de toute injonction communautaire ? Poussent-elles les jeunes à reléguer l'amour au rang d'un imaginaire plutôt qu'un projet réalisable ? Un mariage traditionnel est-il nécessairement l'inverse du mariage d'amour ? De telles difficultés participent-elles à renforcer l'aspect interdit de la relation amoureuse ou, au contraire, à se satisfaire d'une relation en dehors du cadre marital ?

Outre la mixité qui caractérise la population mascatie, les politiques golfiennes favorisent la nationalisation de l'emploi et la migration à court terme (Hanieh, 2010 : 55). En Oman comme dans les autres pays membres du Conseil de Coopération du Golfe (CCG), la population est divisée entre nationaux et non-nationaux, que ce soit dans les lois ou dans les représentations et subjectivités. Alors que les populations étrangères sont majoritaires dans la plupart des pays du Golfe, celles-ci sont moindres en Oman, correspondant approximativement à 45 % de la population totale. Ce pourcentage comprend des travailleurs issus d'Asie, du sous-continent Indien et des pays euroaméricains. Dans ce contexte, la promotion de l'identité nationale est envisagée comme un moyen de surmonter les disparités identitaires, par un processus d'intégration politique et à travers la figure du sultan, image conciliatrice de la diversité (Valeri, 2012 : 13). Un certain nombre de décisions politiques attestent par ailleurs d'un désir de distinction, que ce soit à l'égard des Émirats Arabes Unis, vus comme figure progressiste de la région, ou de l'Arabie saoudite, son pendant inverse, tous deux concurrents économiques et

⁸ Pour plus de développements sur l'histoire d'Oman, voir Skeet I., 1985, *Oman before 1970: the end of an era*, Londres, Faber & Faber.

⁹ En d'autres termes, l'époux doit être « de statut égal ou plus élevé que la femme » (Bonte, 2000 : 41).

frontaliers d'Oman. Ceci imprègne largement les alliances matrimoniales qui sont soumises aux lois sur la nationalité et, ce, en fonction du sexe de la personne. Une femme omanaise ne peut épouser un non-Omanais, à moins de correspondre à certaines conditions. De plus, le système politique se fonde sur une ascendance ibadite, confession associée au kharijisme, troisième branche de l'islam après le sunnisme et le chiisme. Et bien que la majorité de la population soit sunnite, l'imaginaire national omanais repose sur un discours religieux ibadite, qui est associé à des qualités telles que la tolérance et le respect nécessaire pour l'acceptation des différences. Dans ce contexte, l'idéal d'une « pureté omanaise » (*āṣl 'umānī*) se développe dans les discours ordinaires (al-Rasheed, 2005 : 105). Comment se construisent et évoluent les prescriptions matrimoniales en Oman, et comment les pratiques matrimoniales se confrontent aux registres de la « pureté omanaise », de la tradition ou de la figure du « mariage d'amour », libre de toute injonction communautaire ?

L'idéal de la pureté omanaise se prolonge dans la manière dont les individus perçoivent les contours de la nation, à partir des critères géographiques du territoire, mais aussi dans la manière dont est perçu le conjoint idéal. Comme je le montrerai, par la promotion de la tolérance, le mariage et l'amour surviennent comme des pratiques qui pourraient tendre vers une mixité et l'acceptation des différences. Ainsi, un modèle du conjoint idéal se dessine. Il intègre l'ensemble de ces injonctions, lois et considérations morales qui mettent en concurrence celles et ceux qui n'y correspondraient pas. La figure du conjoint idéal questionne ce qui lui serait concurrentiel. À quels critères correspond un individu qui ne serait pas « mariable », ni même « aimable » ? Beaucoup de personnes étrangères font l'objet d'une stigmatisation. Celle-ci réunit des dimensions identitaires, nationales, religieuses qui se voient alors sexualisées, comme c'est le cas des femmes marocaines. Enfin, tout cela est sans compter les dimensions matérielles et financières que le mariage implique. En effet, une union matrimoniale exige des sommes importantes qui passent à la fois dans l'organisation des festivités mais aussi dans la contractualisation de l'union. Celle-ci est entérinée par l'offre d'une compensation matrimoniale (*mahar*) de la part du futur conjoint à son épouse, et beaucoup de jeunes hommes se trouvent face à la difficulté d'acquérir les montants exigés, notamment lorsqu'ils sont encore étudiants et sans revenu individuel. La dimension matérielle des relations est alors en tension : comment compenser l'impossibilité de financer un mariage ? Cela participe-t-il à pousser les jeunes à se contenter de flirts passagers ? La dimension genrée est également exprimée dans les enjeux matériels de la relation, à travers des stéréotypes sur le don, l'offre de cadeaux et la générosité selon le sexe.

2. La jeunesse comme possibilité

Ce que la Renaissance a fait au sultanat d'Oman trouve des répercussions dans le rapport que les individus établissent avec le temps et, corollairement, à la notion de génération et de jeunesse. Les transformations relatives à la rente pétrolière et à la prise de l'État par le sultan Qabous ont mené à considérer les années 1970 et 1980 comme un réel renversement auquel peu croyaient. Mais la rente pétrolière étant limitée, les Omanais ont tendance à considérer cette période comme une parenthèse enchantée, plus qu'un changement durable. Durant son enquête dans la Dakhiliyah, Mandana Limbert relève à la fin des années 1990 que cette période est effectivement ressentie comme « anormale » (Limbert, 2010 : 3). Le passé, le présent et le futur sont vécus avec une telle rapidité, et les transformations sociales ont mené à développer un rapport si ambigu avec le temps, que « le présent [est] hanté par le futur »¹⁰ que tout pousse à ressentir comme incertain. Celles et ceux qui ont grandi dans cette ambiance de prospérité et d'utopie (Limbert, 2010 : 3) sont les parents des jeunes que j'ai rencontrés. Ils sont les seuls à avoir assisté à la métamorphose de leurs environnements et paysages quotidiens. Leurs enfants, quant à eux, sont les premiers à vivre dans un Oman qualifié de « moderne », à avoir accès au travail ou à l'école de manière égale entre filles et garçons, quelle que soit leur origine sociale, ou à posséder les moyens de communication et la mobilité qui définissent l'Oman contemporain. Il faut donc le dire : les expériences que les jeunes Omanais et leurs parents ont du sultanat sont extrêmement différentes, et s'il fallait relever un dénominateur commun à ces deux générations, celui-ci serait l'accoutumance à l'impermanence. Et, quand les aînés, qui ont vu s'ériger l'Oman actuel, ont pour quelques décennies vécu le présent « non pas comme une étape en direction d'un progrès infini, mais comme un interlude [...] miraculeusement prospère »¹¹ (Limbert, 2010 : 9), les plus jeunes grandissent avec l'idée déjà présente que la fin de l'interlude est proche, et qu'il dépend d'eux en grande partie.

C'est par cette fracture temporelle et sociale que la notion de jeunesse peut être définie dans le contexte omanais. Les jeunes sont effectivement conscients qu'une part de l'avenir du sultanat repose sur les choix qu'ils seront menés à prendre au cours de leur vie. Et, dans un rapport présentéiste au temps, beaucoup d'entre eux considèrent la jeunesse comme une période déterminante pour leur futur, professionnellement parlant, mais aussi quant à leurs choix matrimoniaux. Catégorie nouvelle, le terme de *shabība* (jeunesse) renvoie à différents critères :

¹⁰ « [...] the past was evoked, experienced, and managed in the present, and how the present was haunted by the future ».

¹¹ « As such, Oman's present was not a step along a trajectory of infinite progress, but an interlude, surprisingly and perhaps miraculously prosperous ».

« *Shâbb*, construit sur la racine *sh-b-b* relève d'une sémantique du feu, de l'incendie qui se déclare ou de la guerre qui éclate, de ce qui est ardent et vif, de l'animal qui se cabre. On pourra considérer que l'extension très large donnée à ce terme est relativement moderne. Dans la période de l'islam classique et du développement des classifications par la mystique soufie, la théorie des âges de l'homme pensait le développement humain en contexte confrérique selon quatre degrés associés à une acquisition particulière : l'enfant (*tufi*) qui est l'âge de la puissance d'intelligence à 15 ans, le jeune (*shâbb*) qui est l'âge de la puissance de jugement à 30 ans, l'homme (*rajul*) qui est la puissance de commandement vers 40 ans et enfin la puissance angélique préparant la séparation d'avec la matière que l'on atteint après 50 ans. » (Rivoal, Peatrik, 2015)

Comme nous le comprenons dans cet extrait, la jeunesse renvoie à une classe d'âge mais elle repose également sur le statut marital : se marier rend un garçon homme et une fille femme. Par conséquent, « la jeunesse est clairement attachée à l'absence de statut » (Rivoal, Peatrik, 2015), et que l'absence d'autres rites de passage que le mariage exprime d'une certaine manière. C'est ce que Myriam Catusse et Laurent Bonnefoy relèvent également, en associant la jeunesse à l'endurance du temps qui passe, du temps qui n'est fait de rien ou, du moins, d'une préparation pour le passage à l'âge adulte, comme l'acquisition progressive de maturité pour la prise de décisions de vie (Catusse, Bonnefoy, 2013). Quand les sciences humaines parlent du « jeune arabe », elles associent également l'image d'un adulte acteur et subissant de ruptures démographiques, de la crise des systèmes politiques, de l'économie et de l'emploi, aboutissant à celle du mariage et des valeurs transmises (Fargues, 2000 ; Bennani-Chraïbi, Farag, 2007). Les jeunes seraient alors à l'image de la modernité, un appel au changement, par la scolarisation à laquelle ils ont eu accès, en comparaison avec les générations précédentes, et le caractère contestataire qui leur est attribué (Bennani-Chraïbi, Farag, 2010 : 17). Mais la jeunesse oscille aussi entre loisir et ennui (Catusse, Bonnefoy, 2013 : 22). L'ennui (*al-malal*) et la projection sont autant de ressentis que les jeunes Mascatis évoquent, dans une tension avec ce qui serait de l'ordre de la fureur (*'anfwān ašh-šhabāb*), la joie de vivre et l'énergie, et les rappels quotidiens à trouver un « vrai » statut professionnel ou matrimonial. L'amour et la jeunesse apparaissent alors tous deux comme des possibilités. La possibilité, le temps de s'ennuyer, de se rêver et d'imaginer le futur¹², d'éprouver les frontières et, alors, d'aimer. La jeunesse est-elle un agencement d'utopies propre à un contexte particulier, que l'amour vient lui aussi

¹² Je reprends ici les propositions émises en juillet 2017 dans le cadre du 2^{ème} congrès du Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) Moyen-Orient et Mondes Musulmans lors de l'atelier organisé par Laure Assaf, Mariangela Gasparotto et Marion Slitine, « Demain, le printemps : Des quotidiens entre vies rêvées et mondes imaginaires », INALCO, Paris.

cristalliser ? Est-elle un pléonasme de l'amour ? De la tension entre des désirs individuels et des contraintes sociales et familiales ?

II. Une anthropologie de ce qui s'exprime

Lors d'un atelier doctoral autour des questions du numérique, l'historienne tunisienne Kmar Bendana rappelait un acquis des sciences sociales : « On ne peut faire l'histoire que de ce qui s'exprime »¹³. À quoi correspond « ce qui s'exprime » et, à l'inverse, ce qui ne s'exprime pas ? Ceci rappelle un principe fondamental, ontologique, au sujet des émotions : qualifiées d'irrationnelles, celles-ci seraient du domaine du sensoriel, de l'informe, et, par-là, de l'inexprimable. Si tel est le cas, l'anthropologie, avec les méthodes qu'elle a développées, a devant elle l'opportunité de prendre en compte des mécanismes indicibles. Mais en quoi consiste une anthropologie de l'amour ? Comment « observer l'amour » ? Ces questions ont longtemps été mises de côté par la recherche anthropologique, pensant, justement, que ne pouvait se faire l'anthropologie que de ce qui s'exprimait¹⁴.

Qu'il soit objet de recherche ou expérience personnelle, l'amour est soumis à une incompréhension. Et puisqu'il est de l'ordre de l'émotion, le voilà déconsidéré. Mieux, ce qui définit l'amour serait l'absence de définition. Selon Chiara Piazzesi (2014), la sociologie se repose elle-même sur cette absence, car le « sens commun amoureux veut que nous ne maîtrisions pas tout à fait nos sentiments — qui seraient imprévisibles, spontanés, livrés aux jeux du hasard aussi qu'à ceux du destin —, il veut aussi que nous maîtrisions pourtant très bien l'éventail complexe de leurs significations et leurs implications » (Piazzesi, 2014 : 7). Par la peur toujours ancrée d'être accusées de manque de scientificité et de verser dans le voyeurisme, les recherches effectuées en anthropologie sur le sentiment amoureux demeurent de l'ordre de l'assertion anecdotique. Intérêt scientifique récent, plusieurs auteurs ont abordé le phénomène amoureux en revenant sur les différents paradigmes sociologiques depuis l'*affective turn* aux États-Unis. Ceux-ci concernent la dichotomie entre la raison et l'émotion et les conceptualisations classiques de la part individuelle, sociale et symbolique des affects (Clough, Halley, 2007). Ce que l'on peut désormais considérer comme les fondements d'une anthropologie de l'amour (Cancian, 1987 ; Fisher, 1992 ; Jankoviak, 1995 ; Lindholm, 1995 ;

¹³ Atelier numérique en Méditerranée : frontières, migrations, mobilités, Atelier doctoral international coordonné par l'UMR TELEMME en collaboration avec le LABEXMED, le LAMES, l'IRMC, l'IEMAM et l'USR 3125, 22-25 juin 2015, Sidi-bou-Saïd, Tunisie.

¹⁴ « After kinship and marriage, anthropology discovers love », *New York Times*, 24 novembre 1992. URL : <https://www.nytimes.com/1992/11/24/science/after-kinship-and-marriage-anthropology-discovers-love.html?pagewanted=all>

Rebhun, 1999 ; Povinelli, 2006) a eu des répercussions dans les travaux portant sur l'aire arabe (Abu-Lughod, 2009 [1986] ; Joseph, 1998 ; Inhorn, 2007) et qu'il est temps d'inaugurer dans la région golfienne. M'inspirant de ces recherches, mon propos consistera à observer l'attribution de l'irrationnel aux émotions en tant que fruit d'une construction sociale contextualisée et influencée par les structures religieuses, économiques et politiques du sultanat d'Oman et qui irriguent, en retour, les rôles de genre.

1. Interaction, relation et représentation

Afin d'analyser les différentes formes du sentiment amoureux, je me situerai dans une approche interactionniste, qui aborde l'amour comme un « code de conduite » et de « communication ». Autrement dit, les relations amoureuses peuvent être comprises comme « un ensemble limité de ressources et de conventions qui fournissent des codes de conduites et des clés d'interprétation » (Henchoz, 2016). Cet ensemble offre aux individus un rôle qui leur confère une « capacité agissante », et dans lesquels les comportements sont compris comme « adéquats en regard [d'une] situation » (Henchoz, 2016). Le concept de script, développé par John Gagnon, rejoint ces propositions. Le script peut être défini comme une forme de récit typique qui ajuste les comportements dans une situation sociale, un « modèle discursif du fonctionnement sexuel » (Giami, dans Gagnon, 2008 [1991] : 28-29). Il faut, pour qu'un individu considère une attitude comme sexuelle, que les codes et leur compréhension soient partagés par les acteurs, formant des « routines externes », autrement dit visibles, reconnaissables, mais aussi « stylisées » (Giami, dans Gagnon, 2008 [1991] : 61), c'est-à-dire dont la codification soit rendue normale, comprise par tous et prise comme naturelle, dans une perspective goffmanienne (Goffman, 1977). Reprenant ces analyses, je propose de reconsidérer la notion de script, principalement basée sur la sexualité, à partir de celle de carrière (Henchoz, 2016). Inspirée par le concept de carrière de Howard Becker, cette expression permet de saisir l'amour et la relation intime que ce sentiment suggère comme un processus d'apprentissage d'un nouveau rôle (l'aimant, *al-ḥabīb*) en miroir avec une nouvelle personne (l'aimé, *al-maḥbūb*)¹⁵ et l'entourage.

En observant l'amour comme un cadre d'interaction et de communication, il est possible de saisir le phénomène en termes symboliques ou, comme je le montrerai, représentationnels. Cette proposition s'appuie sur celle de Niklas Luhmann, qui voit dans l'amour une sémantique ou « code de communication » (Luhmann, 1990 [1983] : 18). En d'autres termes, l'amour est

¹⁵ L'ensemble de ces termes et les variations qu'ils recouvrent en arabe seront détaillés ; ils diffèrent à la fois dans l'arabe classique, l'arabe omanais mais aussi dans le sens que les individus leur donnent.

constitué par un ensemble de représentations accordées aux relations, s'appuyant sur des références populaires, infusant dans la littérature, la musique et tout autre type de production culturelle pour produire ce qu'Alfred Gell entend quant à lui par la « fiction » (Gell, 1996). À Mascate, les fêtes de mariage réunissent des formes symboliques d'amour de la même manière que la Saint-Valentin. Cette dernière pratique, considérée comme occidentale et poussant aux relations illicites (autrement dit en dehors du mariage), entre en compétition avec des visions romantisées de l'amour que la littérature populaire arabe, les séries indiennes, mais aussi les textes religieux musulmans viennent abreuver. Comment l'ensemble de ces références s'intègrent-elles aux formes de représentation et de consommation de l'amour chez les jeunes Mascatis ? La Saint-Valentin, bien que contestée, est pratiquée par un certain nombre de personnes. Comment se confronte-t-elle à la conformité du couple omanais ? Est-elle présente uniquement chez les couples mariés ? Est-elle réservée à une classe sociale plus aisée qui, par ses richesses, pourrait accéder à ces formes de divertissement « romantique » ? La catégorisation sociale en termes matériels recouvre, enfin, l'influence que l'Occident exerce sur la notion de classe. Ainsi, les classes privilégiées sont souvent associées à un mode de vie libéral, détaché des contingences morales qui empêcheraient d'aimer hors-mariage. Est-ce à dire que les imaginaires amoureux diffèrent d'une classe à l'autre ? La Saint-Valentin, comme cas d'analyse des pratiques de consommation et des représentations de l'amour, éclairera sur la façon dont les individus donnent à voir un imaginaire global, localement situé, de l'amour, en relation avec le façonnement des classes sociales mascaties.

2. Le genre et l'expérience amoureuse

Considéré comme un sujet féminin, l'amour demeure jusqu'à maintenant dans le domaine des *gender studies* (Lindholm, 2016), et il permet effectivement de comprendre l'attribution des rôles de genre. Les représentations de l'amour et du couple possèdent effectivement une forte dimension hétéronormée. La première à se consacrer réellement à cet objet est Lila Abu-Lughod (2009 [1986]), qui analyse les formes d'évocation amoureuses et la part du symbolique à travers les chants collectifs en contexte égyptien. Son travail permet de montrer que les formes d'expression sont elles aussi influencées par une dimension genrée. Dans la continuité de ces travaux, ma recherche s'attache à explorer l'implication des relations amoureuses dans la formation de rôles de genre hétéronormés. Aux États-Unis, c'est surtout Anthony Giddens, avec *La transformation de l'intimité*, qui a inauguré ce champ (Giddens, 2004 [1992]). En s'intéressant aux pratiques sexuelles et aux représentations de l'érotisme, il propose plusieurs

conceptualisations de la conjugalité dans lesquelles il intègre l'amour. Francesca Cancian reprend ces analyses peu de temps après pour observer la « genderisation » des pratiques amoureuses. Elle relève comment la séparation des activités domestiques et du travail a participé à « polariser » les rôles de genre, à produire des codes hétérosexuels, et à faire de l'amour une « qualité féminine » (Cancian, 1987 : 23). Pour l'auteure, la sécularisation des espaces privés et publics est également allée de concert avec ce phénomène polarisant, puisque c'est par l'exclusion de l'action publique et politique qu'a été créée une culture populaire, secondaire après la religion, une « culture de masse des sentiments » (Cancian, 1987 : 24) moins effective et douée de pouvoir.

Les remarques de F. Cancian vont dans la même lignée que les analyses qui portent sur les transformations de l'espace dans les pays arabes et musulmans. C'est par la sécularisation progressive de la société et le refoulement du religieux et de la morale dans l'espace privé et donc, celui des femmes, que les sentiments ont progressivement été accolés à des attributs de genre (Dennerlein, 2017 : 252). L'amour est devenu un sentiment privé, « dissocié de la vie publique, de la production économique et de l'action pratique » (Cancian, 1987 : 24). Pourtant, de nouvelles entreprises émergent à Mascate dans les milieux institutionnels, universitaires et religieux, qui consistent à promouvoir l'expérience amoureuse dans le cadre du mariage. Les structures institutionnelles mascaties montrent que les enjeux amoureux et matrimoniaux sont aussi gérés par la sphère publique. Cette particularité permet de revenir sur différentes acceptions classiques données à l'amour et au mariage en contexte musulman. Plusieurs termes issus des corpus religieux sont souvent employés pour comprendre les rapports entre les sexes. L'expression de *zinā* (transgression sexuelle), par exemple, renvoie à l'interdit sexuel, à l'adultère et aux rapports hors mariage (Bouhdiba, 1975 : 43), et la tentation est proscrite si elle venait à dépasser les frontières du licite, frontières hétérosexuelles, sans quoi « l'ordre du monde » est violé (Bouhdiba, 1975 : 46). En contextualisant l'ensemble de ces représentations discursives, nous pouvons nous demander comment les normes viennent influencer les pratiques amoureuses. Les termes employés dans les textes et discours religieux s'inscrivent dans un ordre naturaliste, qui renvoie les « natures » féminines et masculines à des comportements que les individus performant en retour. Comme le fait de promouvoir au sein des milieux religieux l'amour dans le mariage, nous verrons que les individus se prennent des recommandations musulmanes comme d'une forme d'enseignement à même de soutenir des projets amoureux et maritaux ensemble. Les discours religieux peuvent alors discréditer les recommandations des parents : comment entrent en concurrence ces différentes formes de

transmissions ? Comment la pluralité des discours vient renforcer le sentiment d'incompréhension entre les générations ?

III. Organisation de la thèse

Malgré le rythme accéléré des transformations post-pétrolières, le manque d'études anthropologiques sur Mascate est lié aux développements plus lents de la ville en comparaison avec les capitales voisines. Les difficultés d'accès au terrain mascati ont également été un frein à la recherche. Après 1965, période d'affrontements et de transformations du paysage politique, les permis d'entrée dans le pays pour les missions journalistiques et diplomatiques ne sont plus délivrés (Valeri, 2009 : 67). Les conditions de la recherche illustrent la politique d'austérité menée ces dernières décennies par Sa'ïd ben Taymur, père du sultan actuel, frileux à l'ouverture internationale. Les villes secondaires ont alors été employées à la compréhension des mécanismes de transformations du sultanat, notamment parce que l'existence de villes, au sens compris aujourd'hui, n'est pas si frappante jusqu'alors (Andriyanova, 2013)¹⁶. Mais se donne à voir un attrait particulier pour des modes de vie qualifiés de traditionnels, une sorte de quête du typique, de l'exotique et du trivial à la lecture des travaux sur les autres pays du Golfe¹⁷. C'est ce que U. Wikan note, en précisant que l'Oman « était jusqu'en 1970 un pays fermé, uniquement représentatif d'une civilisation arabe traditionnelle, presque intacte de la modernisation »¹⁸ (Wikan, 1982 : 3).

Puisqu'il serait « voué[s] à un déclin certain » à cause de la plus maigre rente pétrolière que le sultanat perçoit, celui-ci reste un terrain employé pour observer le typique et les « traditions » (Beaugrand, Le Renard, Stadnicki, 2013). Ainsi, les recherches sur le sultanat dénotent avec les orientations prises au sujet des pays voisins. En effet, de manière plus vaste, les travaux sur les

¹⁶ Le premier à se pencher sur le développement de Mascate est John Gordon Lorimer, qui livre un rapport démographique et historique pour le compte du protectorat britannique (Lorimer, 1908-1915). Dans les années 1960, Ian Skeet (1985) établit une collecte d'informations et de photographies de Mascate qui attestent des débuts de la transition politique de la Renaissance. Dans les années 1980 et 1990, les recherches de Fred Scholz illustrent des transformations plus franches et plus marquées spatialement (Scholz, 1990). Enfin, les travaux récents d'Aurel von Richthofen (2016) en urbanisme et en architecture apportent une version plus actuelle des connaissances sur Mascate, dont l'approche critique tente de lier compréhension politique, économique et sociologique pour saisir l'écologie de la ville.

¹⁷ Les travaux monographiques de Fredrik Barth et Unni Wikan portent exclusivement sur la ville de Sohar, ceux de Christine Eickelman (1987) ont été conduits à al-Hamra dans la région de la Dakhiliyah, de même que Mandana Limbert (2010) à Bahla. Ces deux dernières villes de taille moyenne, postées en plein milieu de zones rurales, marquent une importance dans l'histoire du pays, ce qui peut justifier l'intérêt que ces anthropologues leur ont accordé. La première a longtemps été la capitale du pays, quand la seconde a été un bastion d'opposants en faveur de l'imamat ibadite qui constituait la force politique de la région de Bahla (Limbert, 2010 : 7).

¹⁸ « Oman was till 1970 a closed country, uniquely representative of traditional Arabic civilization, almost untouched by modernization ».

pays du Golfe font l'objet de visions négatives, balançant entre critiques de l'autoritarisme politique et de l'influence religieuse conservatrice. Pourtant, le sultanat d'Oman figure comme l'un des exemples les plus à même de satisfaire de telles attentes. L'amour lui-même figure comme un interdit, comme beaucoup d'autres phénomènes ramenés aux subjectivités et aux individualités dans les travaux sur les pays arabes et musulmans¹⁹. Aussi, le risque est proche d'être taxé.e d'orientalisme scientifique. Celui-ci consisterait à vouloir faire ressortir les aspects négatifs des sociétés arabes ou, à l'inverse, donner le sentiment de visions optimistes dans l'ombre des autoritarismes. Quand Andrew Gardner (2010) explore la violence structurelle à laquelle sont soumis les migrants indiens au Bahreïn, il prévient que son but ne réside pas dans la stigmatisation de la société qu'il étudie, qui consisterait à renverser l'impression d'exotisme, pour aboutir à des conclusions réductrices sur la violence sociale. Afin d'éviter de telles assertions, il insiste sur l'aspect transnational du contexte étudié, puisque ce pays, tout comme ses voisins, réunit des individus issus d'Asie, du subcontinent indien et des nationaux dans un contexte musulman fortement empreint d'influences euroaméricaines (Gardner, 2010 : 4). Et, dans son ethnographie sur le rodéo automobile à Riyad, Pascal Menoret s'interroge lui aussi sur les risques d'interprétations hâtives quant aux conditions de vie golfiennes :

« Une ethnographie des rodéos automobiles risque d'être perçue comme un travail sensationnaliste et voyeuriste, qui, en examinant la marge, n'éclaire pas les mécanismes politiques, sociaux et économiques de la marginalisation. Chercher un sens politique aux dérapages en voiture peut aussi être vu comme une manière d'idéaliser la résistance et de confondre exubérance juvénile et rébellion subversive. L'étude des rodéos urbains dépeint-elle les Saoudiens comme irréductiblement étranges et exotiques ? Je ne le pense pas. Au contraire : en ramenant Riyad dans le groupe des sociétés urbaines dysfonctionnelles, cette étude montre la trompeuse banalité de l'Arabie saoudite. [...] Riyad, néanmoins, n'est pas seulement produite par l'État saoudien et mérite une place sur la carte mondiale de la marginalité et de la révolte urbaines. » (Menoret, 2016 : 27)

Similairement, consacrer une thèse sur les sentiments amoureux en contexte omanais pourrait sembler découler d'une vision romantique, animée par les fantasmes de l'amour arabe

¹⁹ J'emploierai peu les qualificatifs d'« arabe » ou « arabo-musulman » en dehors de leur acception émic. S'il fallait donner un sens à ces termes comme des ensembles géographiques, historiques ou sociaux, je me rapproche de la définition donnée par Mounia Bennani-Chraïbi et Iman Farag, qui soulignent toute leur complexité : « c'est quelquefois avec d'autres découpages que la somme des 22 États membres de la Ligue arabe que l'on désigne certaines composantes de cette construction sociale et historique qu'est le "monde arabe". L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient en sont des exemples. Si « monde » arabe il y a, c'est de par ses interactions intenses, souvent conflictuelles, ou encore de par les visées ou regards extérieurs qui le constituent en tant que tel (Picard, 2006). Il suffit de songer à la visibilité nouvelle des sociétés dites « émergentes » du Golfe : par ce qu'elles engagent en termes de connexions et de flux, ces sociétés requestionnent à leur tour les frontières du monde arabe » (Bennani-Chraïbi, Farag, 2007 : 11).

que la littérature classique véhicule, et dont il serait possible d'observer les faits et les mots. L'on connaît le penchant objectifiant de l'orientalisme qui, dans sa tentative de compréhension scientifique, a fait de l'Oriental une figure dans lesquelles sont contenues les propres désirs et révolutions de l'Occident. La part d'orientalisme qui guette cette recherche consisterait alors à sexualiser et à érotiser les objets et individus soumis à la curiosité de la chercheuse, mettant en exergue le double aspect pudique et pourtant présent de l'amour et de la sexualité en islam (Massad, 2007 : 47). Vivre les fantasmes ? Une telle étude peut, en effet, donner l'impression de ces mêmes desseins « voyeuristes » et « sensationnalistes » (Menoret, 2016 : 27). Car étudier l'amour revient aussi, d'une certaine manière, à étudier « la marge », ce qui pourrait participer à idéaliser des pratiques résistantes à l'ordre en place. L'amour serait effectivement une « révolution à deux »²⁰ (Alberoni, 1995 : 10), une menace sociale (Latte Abdallah, 2011) voire même un phénomène « antisocial » (Yacine, 2006 : 76), un refuge face à la tendance utilitariste de la société (Lindholm, 2006), d'un système de parenté tribal, patriarcal, androcentré et contraignant, dont l'alliance matrimoniale serait le seul cadre potentiellement admis. Je propose, en replaçant les éléments dans leur contexte, d'analyser comment l'expérience amoureuse peut résulter de structures sociales, comment celles-ci peuvent être ressenties tantôt comme oppressives, tantôt comme productrices d'émotions. Afin de ne pas verser dans l'exotisme, il me semble enfin important de souligner, leur aspect connecté, transnational, mais aussi individuel et subjectif.

Suivant le rythme que la plupart des jeunes rencontrés vivent, la thèse reflète la chronologie de l'engagement dans une relation amoureuse, à travers les temporalités mais aussi les espaces de rencontre. Elle mène à interroger les formes de relations, du flirt à la romance, et les limites de celles-ci, jusqu'à l'évocation du mariage sous l'angle juridique, religieux, mais aussi festif. Cet ordre permettra de comprendre comment l'amour peut être analysé dans une dimension interactionnelle, relationnelle mais aussi représentationnelle, et comment les structures sociales influencent l'expérience amoureuse.

Dans quelles sphères l'expérience amoureuse et les manifestations du sentiment se déploient-elles ? Toute la force et les limites de l'ethnographie, comme méthodologie participante, apparaissent alors. L'anthropologue peut-il tout observer ? Doit-il participer ? Comme je m'appliquerai à le montrer dans le chapitre premier, les conditions de mon expérience de terrain et la façon dont elles ont fomenté l'objet de ma recherche reposent bien

²⁰ L'auteur entend la révolution à deux par le fait que « l'amour naît dans l'ordre social, contre l'ordre social, il est un processus de destructuration-restructuration » (Alberoni, 1995 : 10).

sur l'étude d'une marge ou, comme je le développerai, d'un reste, c'est-à-dire « tout ce qui semble ne pas compter dans [une] situation » (Piette, 2017 : 70) ; terme que j'emploierai pour qualifier l'objet « amour » et sa méthode d'observation. Ce chapitre méthodologique permet de saisir les différents temps et espaces dans lesquels l'enquête a été réalisée, les villes, les quartiers mais aussi les familles qui m'ont reçue, afin de comprendre la variation des possibilités d'évocation de l'amour avec les personnes rencontrées.

En revenant sur les différents espaces de la ville, j'évoquerai les « prémisses » de la rencontre (chapitre 2). J'exposerai une description de Mascate à travers les formes de mobilité et de rencontres entre les jeunes ; pratiques fortement marquées par un sentiment d'isolement. Je questionnerai comment les jeunes mettent néanmoins en place des formes d'interaction en montrant que, même s'ils sont éloignés les uns des autres, ils développent des formes d'interaction à travers une « géographie de la distance ». En effet, des espaces publics aux espaces privés, la pratique de l'espace fait apparaître des sociabilités où la séparation est à la fois sexuelle et communautaire. S'y créent des homosociabilités, c'est-à-dire des sociabilités basées sur la présence d'individus de même sexe. De plus, si les individus évoluent dans des milieux homosociaux, ils donnent aussi à voir des formes de rencontres mixtes et des interactions construites dans la distance. Aussi, je propose de considérer l'université, les lieux de travail, de loisir mais aussi l'espace domestique comme des lieux, dans le sens spatial du terme, et des milieux, comportant une dimension sociale, de rencontre et de d'évitement entre les individus. Ces prémisses permettront de saisir les normes sociales qui influencent les interactions entre personnes de sexe différent, ainsi que les mécanismes de pudeur qui définissent les différents types de rencontre.

La fragmentation de l'espace mascatie rend difficile la construction d'une relation avec une personne de l'autre sexe. Ajoutée à l'interdit de la relation en dehors du cadre marital, elle place les pratiques de flirt dans un espace-temps du secret, que la sphère *online*, telle que définie par les acteurs, participe à renforcer. Le chapitre suivant (chapitre 3) aborde les formes virtuelles de rencontre et de présentations de soi, afin de réfléchir comment le numérique peut être employé comme un ressort pour dépasser les contraintes sociales de la distance, mais aussi de l'injonction au mariage. Les formes de présentation de soi obéissent à un ordre hétérosexuel fort, que l'observation des profils sur différentes plateformes et sites Internet permettra d'illustrer. Internet étant soumis au visuel et à la textualité, ce chapitre sera également l'occasion de se pencher sur les formes d'expression et sur le contenu des échanges entre amoureux par écran interposé, à travers une description comparée des types de réseaux utilisés et de leurs paramètres. Nous verrons que l'absence physique des individus participe du processus amoureux, en menant

à des formes variées d'idéalisation de l'interlocuteur et de la relation (Lemeilleur, 2016), ce qui invitera à réfléchir sur la dimension individuelle de l'interaction dans l'expérience amoureuse.

Dans le chapitre 4, j'observerai la mise en place des rencontres hors ligne, dans une perspective chronologique des modes d'engagement dans la relation. Après avoir distingué, selon le vocable des enquêtés, le registre de l'amitié et de l'amour, je reviendrai sur l'observation de la ville, cette fois à travers un regard en recherche d'intimité. J'exposerai les caractéristiques des lieux occupés, qui donnent à voir une réelle géographie de la séduction, et qui révèlent une capacité de connaissance de la ville par les jeunes. Ces derniers produisent des intimités amoureuses qui s'accommodent du secret mais aussi de la confiance, condition nécessaire à l'élaboration de la « carrière amoureuse » (Henchoz, 2016). Dans un rapport métaphorique, je proposerai de comprendre chaque connaissance de la ville comme une forme de connaissance de l'état de la relation. En comparant les types de lieux, mais aussi des cadeaux et activités que les amoureux fréquentent et s'offrent, il s'agira de montrer les signes qui permettent de se savoir amoureux. La confiance permettra de montrer qu'une relation et l'intimité amoureuse ne sont pas seulement interindividuelles, mais elles sont prises dans les enjeux des relations amicales et familiales gravitant autour des amoureux.

Après le temps du flirt, survient rapidement celui du mariage, qui permet à de nombreux amoureux de sortir de l'ombre inconfortable de la transgression. Le mariage est avant tout un contrat dont les fondements sont religieux et juridiques. Il révèle les caractéristiques relatives au nationalisme omanais, car il est codifié par un ensemble de lois restrictives en termes de nationalité. À l'appui de plusieurs cas de mariages et en soulignant le rôle des appartenances religieuses, ethnolinguistiques, régionales et nationales dans la qualification d'une union mixte ou non-mixte, le chapitre 5 aborde les différentes formes de mariage existant à Mascate. Ainsi, je mettrai en relief les contours du conjoint idéal au regard des politiques nationales de la famille et du couple. Mais je montrerai qu'il existe un versant opposé de cette figure. En effet, si certaines personnes semblent correspondre au conjoint idéal, d'autres s'en détachent. Le cas des femmes marocaines est un exemple qui permet de soulever différentes représentations accordées à l'étranger, moralement et sexuellement. Se produit à leur égard une tension entre répulsion et attirance qui se cristallise dans une figure érotisée, exotisée et « assujettie » (Foucault, 1976 : 205). Le stéréotype de la femme marocaine comme « objet du désir des hommes » (Fassa, Kraus, Malbois, 2005 : 6) renseignera en retour sur les représentations accordées au plaisir masculin, généralement compris en termes sexuels, à travers une dialectique qui influence discours, pratiques et rôles de genre dans les comportements amoureux et les possibilités de mariage. À ce titre, je reviendrai sur les capacités d'action des femmes d'un point de vue

économique et qui font passer les relations pour des « transactions intimes » (Zelizer, 2001 ; Cheikh, 2012) pour dépasser l'inégalité largement genrée des rapports de pouvoir.

Le chapitre 6 vient compléter les différentes perceptions accordées à l'amour, pris cette fois comme un objet de discours et de transmission. J'analyserai comment les représentations des personnes des anciennes générations participent à distinguer le mariage d'amour du mariage traditionnel. Ces formes de transmissions entrent en compétition avec de nouveaux types d'apprentissages qui émergent dans les milieux religieux et universitaires ainsi que dans la littérature en développement personnel. Ces influences invitent à une considération nouvelle de l'amour, comme condition de réussite du bonheur conjugal. Elles apportent également une vision plus large du sentiment, puisque souvent comparé à la relation envers le divin. En effet, la diversité des termes visant à désigner l'amour se base sur une distinction entre l'amour humain, vu comme conditionnel et soumis aux passions charnelles, et l'ordre du divin, dont le sentiment serait inconditionnel et spirituel. Cette perception est souvent associée à l'union conjugale, dès lors que le mariage est considéré comme un acte religieusement méritoire. Je décrirai une pratique récente, observée à l'université de Mascate, qui consiste à délivrer des ateliers de préparation au mariage. Véhiculant eux aussi une approche naturaliste de l'identité sexuée et des comportements affectifs, et donnant à voir une version musulmane du développement personnel, ces ateliers entrent en concurrence avec les valeurs transmises par les parents ; ils redéfinissent la notion de légitimité des valeurs et de la morale au sujet du mariage et de l'amour.

Les fêtes de mariage féminines et la Saint-Valentin viendront illustrer de manière représentationnelle la promotion du sentiment amoureux dans le cadre conjugal (chapitre 7). Plutôt que de les aborder sous l'angle du rituel, je décrirai ces événements à partir des ressentis, ceux des futurs mariés mais aussi des invitées, afin de faire émerger les enjeux d'appartenance identitaires et économiques, ainsi que les formes de contrôles auxquels les individus sont soumis lors de ces « spectacles ». Je décrirai l'ensemble des symboles qui circulent dans ces temps festifs. En termes genrés, d'abord, par le fait d'être célébrés séparant les hommes des femmes, ces événements participent de la féminisation de certains aspects de l'union et de l'amour. Les festivités sont également empreintes de représentations que les jeunes qualifient d'étrangères, d'occidentales ou d'exotiques. En comparant les fêtes de mariage à la Saint-Valentin, je tenterai enfin de faire ressortir l'aspect réflexif de pratiques cosmopolites dans lesquelles les jeunes Mascatis s'inscrivent. Celles-ci mènent souvent à des positionnements moraux inspirés de la modestie musulmane et à des critiques que les jeunes développent à l'égard du système matrimonial et de ses enjeux économiques auxquels les femmes et les hommes sont inégalement

soumis. Je prendrai appui sur les notions de transnationalité et de cosmopolitisme tels que définis par L. Abu-Lughod (1997) ; afin de comprendre la circulation des représentations amoureuses et de leur ancrage local.

Chapitre 1. « Observer l'amour »

« Franz Kafka fut un écrivain relativement prolifique. Pourtant, plusieurs de ses contemporains s'étonnaient de sa difficulté à s'exprimer. "Il est comme un homme nu parmi des gens habillés", disait de lui Milena Jesenská. Bertolt Brecht lui trouvait un air effaré, comme s'il se sentait en permanence surveillé par une police de la pensée. »

Horoscope de Bob Brezsny, Courrier international, 17 juillet 2015

Plus que jamais, enquêter sur l'intime met en exergue les enjeux éthiques de la démarche ethnographique. Se mêlent impressions, ressentiments, envies des uns et sensibilités des autres qui, dans le contexte qui nous intéresse, ont pour vocation de se dérober. Et lorsque « le terrain s'inscrit dans le lieu de l'autre » (Albera, 2001 : 8), les seuils d'une société sont mis à l'épreuve par l'imposition de l'étranger, « nu parmi des gens habillés » ; l'enquêteur. La pluralité des catégories attribuées au chercheur sur le terrain est aujourd'hui un fait reconnu et peut offrir une aisance et une facilité d'accès aux informations. Mais certaines de ces assignations peuvent aussi entraîner des difficultés. L'enquête consiste alors de se défaire de celles-ci, à s'en accommoder ou à renoncer. Le « risque humain » entre même parfois en jeu (Catusse, Signoles, Siino, 2015 : 138), ce qui demande de redéfinir les conditions de la production du savoir. Des inquiétudes diplomatiques et sécuritaires à recevoir des individus qui puissent être des « espions » ont en effet abouti à des dispositifs de surveillance et de contrôle sur les chercheurs en sciences sociales. De nouvelles manières de faire du terrain, quand celui-ci n'est pas fermé, se développent, d'un point de vue pragmatique et éthique²¹. Dans les pays du Golfe, la pratique

²¹ BOUMAZA M., CAMPANA A., 2007, « Enquêter en milieu "difficile". Introduction », *Revue française de science politique*, Vol. 57, No. 1, pp. 5-25 ; MOUSSAOUI A., 2001, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, Vol. 31, No. 1, pp. 51-59 ; BOISSIERE T., 2015, « L'anthropologie face au conflit syrien : replacer la société au cœur de l'analyse », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No. 138, URL : <https://journals.openedition.org/remmm/9237>

de l'enquête est confrontée aux autorités locales qui peuvent faire obstacle à son bon déroulement. En cela, le regard méfiant des institutions est le premier élément qui m'a rendue plus alerte sur les conditions de l'enquête, ainsi que sur les catégories « formelles » auxquelles j'étais renvoyée, puisque c'est ce qui a renforcé une part de l'extériorité de ma situation.

Si la littérature est majoritairement composée de retours réflexifs permettant de comprendre les conditions d'enquête, peu de travaux se sont attachés au sentiment amoureux et à ses effets (Henchoz, 2016). Ils sont souvent évoqués de manière anecdotique, comme on peut le voir chez Paul Rabinow en contexte marocain (1988), de telle sorte qu'il est difficile d'y percevoir une réelle démarche heuristique. Quelques auteurs ont tenté de comprendre les processus relatifs au vécu affectif et sexuel du chercheur sur son terrain, déplorant que ces dimensions soient pour le plus souvent omises. Don Kulick et Margaret Wilson (1995) relatent ainsi la façon dont l'expérience sexuelle sur le terrain peut servir de tremplin pour la compréhension des phénomènes observés. Comme Erick Laurent dans une enquête sur les homosexualités en Chine, que ces dimensions soient souvent omises, ils suggèrent que l'absence d'évocation de la sexualité des anthropologues participe d'un « dogme de l'anthropologue asexué » (Laurent, 2014 : 83). C'est également la direction que prend Marien Gouyon, en explorant la construction des identités et pratiques homosexuelles au Maroc. Il analyse la manière dont la transposition de ses propres représentations catégorielles dans son vécu amoureux peut mener à camoufler des mécanismes tels que les appartenances socio-économiques des personnes fréquentées, ou encore les stratégies d'appropriation des catégories sexuelles (Gouyon, 2015 : 79). Prendre en compte cette dimension du terrain permet d'atténuer les rapports de pouvoir entre observant et observé, en intégrant les expériences de l'anthropologue dans le processus de l'observation. Similaire à la démarche prônée par Jeanne Favret-Saada (1990) ou Pierre Bourdieu (2003), cette proposition peut apporter une moindre asymétrie dans l'engagement de chacun des participants, en considérant que l'enquêteur fait partie du tableau observé.

Ces travaux concernent avant tout l'engagement affectif du chercheur sur le terrain, mais peu se sont attelés à mettre en forme une réelle méthode d'observation des relations affectives et amoureuses sans passer par l'objectivation des relations nouées par le chercheur seul. Ce à quoi nous assistons correspond davantage à un emploi méthodologique des relations affectives développées sur le terrain, à dessein ou par incidence. Et il semble que, lorsqu'il s'agit de se pencher sur les expériences sensibles et l'intime en dehors de leur impact en termes catégoriels et identitaires, comme c'est le cas pour les exemples cités, réside une perception informelle de la méthode. Beaucoup d'auteurs rangent les pratiques de ce domaine dans le registre du « bricolage », de la « cuisine interne », puisque spontanées et individuelles. Alors même que

les procédés sont souvent similaires d'un terrain à un autre, formaliser des méthodes et offrir une rigueur à des objets en peine de scientificité s'avère être un projet encore non abouti, et sans quoi, pourtant, l'observation des affects risque de rester sans fondement.

Ces propos renvoient inévitablement à la problématique de l'observabilité du sentiment amoureux. À première vue, l'accès se situe au niveau de ses manifestations publiques, mais l'anthropologue ne peut-il en voir que cette part ? Le recours à l'expérience amoureuse de l'enquêteur est-il le seul moyen d'en observer les mécanismes ? Et, qu'il s'agisse de savoir ce que les individus font quand ils sont amoureux ou de comprendre ce qu'ils aiment quand ils aiment, demeure un « flou abyssal » : il n'existe aucune évaluation possible à la sincérité d'un sentiment, à sa « qualité », à son « intensité » (Piazessi, 2014 : 7). Ce flou, « sens commun amoureux », va de soi, et il peut parfois être renvoyé à un aspect quasi mythique, magique, imperceptible, relégué au rang de l'« anormal » (Piazessi, 2014 : 9). Tout l'enjeu de ma démarche a donc eu pour objectif de rompre avec la perception d'un objet conçu comme indéfinissable. Questionner l'intime et l'amour peut renvoyer à des sentiments de gêne, tant du côté de l'enquêteur que des enquêtés, puisque le sujet est souvent ressenti comme intrusif (Henchoz, 2016). Beaucoup de personnes m'ont fait part d'une certaine méfiance à s'exprimer sur un sujet tel que l'amour. Et, dans le même temps, les échanges informels et amicaux portaient le plus souvent sur ce thème. La raison de cette réticence repose sur la visibilité et la diffusion des données. Aussi, l'entretien qui permet de formaliser le consentement, peut avoir l'effet d'un frein à la parole et entraîner des discours normatifs, de même que la prise de notes ou encore la photographie. Les réponses et réactions des personnes questionnées donnent l'impression d'une esquivance et d'une mise à distance. Les informations données peuvent ne pas correspondre aux émotions questionnées. Par conséquent, le partage de ses émotions avec l'enquêteur ne suffit pas « à prouver que les sentiments décrits furent ceux réellement ressentis » (Traïni, 2010 : 354-355). Cela n'est pas sans rappeler l'intitulé du recensement que Marcel Mauss (1968 [1921]) a effectué à ce sujet²², parlant pour sa part d'une « expression obligatoire des sentiments ». Mais, si celle-ci est obligée par le cadre social, qu'est-ce qui peut assurer que la manifestation d'une émotion corresponde au ressenti d'un individu ? Cela signifie-t-il qu'une mise en mots du sentiment amoureux serait impossible ? Dès lors que l'objet de recherche se situe entre l'informel, le non transmissible et le normatif, mon approche a consisté à mettre en perspective les données qu'il m'était possible de recueillir. Il s'agissait de

²² *L'expression obligatoire des sentiments*, publié pour la première fois en 1921, est l'un des premiers travaux en langue française consacrés à ce sujet en ethnologie.

savoir comment élaborer une relation ethnographique respectable où amitié, affinité cordiale, intérêt scientifique mais aussi et surtout consentement pouvaient être réunis.

Afin de saisir la part « non-obligatoire », non-expressive des sentiments amoureux et son existence dans le quotidien des jeunes Mascatis, je me suis appuyée sur les travaux d'Albert Piette, qui, dans une réflexion sur l'humain et le non-humain, le visible et le non-visible, élabore une « ontographie des restes » (Piette, 2012), ou ce qu'il appelle le « mode mineur » (Piette, 2009 : 2). Cette expression renvoie à la proposition de rendre sécables méthodologiquement deux éléments de l'observation. Les « impondérables » de la vie quotidienne, premièrement, comme le prône Bronislaw Malinowski dès les débuts de l'ethnographie, sont l'ensemble des manifestations qui attire l'attention du chercheur par sa différence notoire avec sa propre perception des phénomènes observés (Malinowski, 2010 [1922] : 75-76). À ce procédé basique, secondement, Albert Piette propose d'insister sur les restes, c'est-à-dire de prendre en compte « les à-côtés, les restes et tout ce qui ne semble pas compter dans la situation » (Piette, 2012 : 70). Pour l'anthropologue,

« Ce regard implique non seulement une attention aux activités anodines et contingentes construisant sans intensité particulière le fait social, mais aussi aux moments vides, aux pauses, aux coulisses, ainsi qu'aux gestes secondaires, aux acteurs et aux objets périphériques, c'est-à-dire à un ensemble de données négligées selon les grilles de pertinence des acteurs eux-mêmes ou selon les paramètres habituels de sélection des sciences sociales. Regardés de près, pénétrés et complétés par ce genre de détails, actions et énoncés revêtent un effet d'ordinaire, dont la description et l'interprétation doivent maintenir constante la référence à ce qui se passe. » (Piette, 2012 : 70)

Les propositions d'A. Piette ne semblent pas nouvelles, mais elles permettent de prendre la mesure de la texture du quotidien et la manière dont l'objet amoureux se dérobe. La captation des « restes », pour l'auteur, s'accompagne du désir de porter une attention accrue à la perception que les individus se font eux-mêmes d'une situation donnée, contrairement à ce que pourrait promouvoir une description dense geertzienne. C'est ce que le terme d'ontographie a pour objet de définir. Plutôt que de s'intéresser aux phénomènes dans leur ensemble, par le fait de vouloir saisir l'ensemble des acteurs présents, leurs déplacements, leurs interactions, l'ontographie vise à se concentrer sur la perception qu'un individu en particulier se fait d'une situation. La visée est, comme A. Piette l'explique, « de tendre à homogénéiser le moins possible les humains dans une entité collective et de ne pas les figer dans une qualification ou un état durable mais plutôt de les suivre dans leurs hésitations cognitives » (Piette, 2012 : 70). Les sentiments amoureux, alors définis comme « restes », permettent de restituer la force

d'action et de perception individuelle, mais aussi à statuer de leur aspect flottant, incertain et non définitif. Ainsi les observations sont conjuguées au « situé » plus qu'au présent.

Mes recherches se sont déroulées en plusieurs temps. J'ai effectué une pré-enquête de novembre à début janvier 2013, un terrain d'une année en 2015 puis un mois en février 2017. Afin de comprendre la manière dont les obstacles qui ont ponctué mon enquête ont produit un apprentissage de la manifestation publique des sentiments, produisant censure et autocensure, j'aborderai en premier lieu les conditions institutionnelles auxquelles la recherche scientifique est soumise en Oman et la manière dont celle-ci m'a valu renoncements et changements d'orientation. Puis, j'évoquerai les sphères informelles dans lesquelles mon enquête s'est poursuivie et où j'ai pu mettre en place le *modus operandi* nécessaire à l'observation, basé sur la recherche du consentement. J'aborderai la manière dont s'est établie la confiance nécessaire avec mes interlocuteurs et hôtes, tout en soulignant ma propre part affective et amoureuse sur le terrain. Ce n'est qu'en tâtonnant et en tentant de comprendre la réticence engendrée à l'évocation de l'amour que celui-ci est devenu l'objet de cette recherche, mais aussi une méthode dans mes relations, comme je le décrirai en un troisième temps.

I. La construction de la reconnaissance

Dans le Golfe arabo-persique, les productions scientifiques locales et étrangères sont souvent passées au tamis de la censure. Concernant Abu Dhabi, Laure Assaf relève qu'une liste de sujets « sensibles » augmente d'année en année (Assaf, 2016 : 24). Madawi al-Rasheed évoque, quant à lui, la fonction de *gatekeepers* ou intermédiaires chargés du contrôle d'accès des institutions et du maintien de la bonne image de ces pays sur la scène extérieure (Al-Rasheed, 2013). Enfin, concernant son terrain en Arabie saoudite, P. Menoret écrit que ses informateurs, « [pensant qu'il est suivi] par la police secrète ne veulent pas courir le risque d'être suspectés ou accusés de trahison. La surveillance de la police secrète et la peur d'être emprisonné et torturé induisent un climat de terreur diffuse. Les rendez-vous sont régulièrement annulés à la dernière minute, les coups de téléphone sont laissés sans réponse, les promesses ne sont pas tenues » (Menoret, 2016 : 63).

L'intérêt académique pour les pays du Golfe suit l'histoire du développement économique et politique de la région, depuis leur essor dans les années 1970 jusqu'aux guerres du Golfe des années 1990. Un regain d'intérêt, mais aussi de crispation, se fait ressentir depuis les révolutions (Valeri, 2012). Bien que plus faiblement, les pays du Golfe ont fait l'objet de révoltes à partir de 2010. En Oman, des manifestations de deux mois ont été organisées à Sohar d'abord et à

Mascate ensuite, pour dénoncer le manque d'emploi et la précarité des salaires. Ces soulèvements se sont soldés par l'arrestation et le meurtre de plusieurs manifestants par les forces de l'ordre. S'en sont suivies l'incarcération et la persécution discrètes d'activistes des droits humains et de plusieurs intellectuels, accusés de critiquer la répression et la corruption étatiques. De même, plusieurs sites Internet et journaux ont été fermés²³, pratiques toujours d'actualité lors de mon enquête²⁴. Cette période de trouble est considérée par Marc Valeri comme la « remise en cause du modèle la plus sérieuse depuis les années 1970 » (Valeri, 2012 : 126), en référence aux guerres du *jabal al-ākhḍar* en 1950 à l'intérieur du pays, et de la guerre du Dhofar dans les années 1970. Elle est également l'une des plus fortes expressions de la fragilité de l'autoritarisme en place²⁵.

Ma recherche a été mal accueillie par les structures institutionnelles du pays et les représentants du corps diplomatique français au sultanat, dont la réception était pourtant nécessaire afin d'obtenir une protection durant un séjour à l'étranger. À de nombreuses occasions, mes curiosités se mêlaient aux peurs, jusqu'à se murer dans l'isolement et la fuite. Similaire aux expériences de ces auteurs, l'inculcation de la peur se propage dans le rapport que le chercheur peut avoir avec ses interlocuteurs, au point d'effriter, parfois, les rapports de confiance si difficilement acquis. J'avais alors développé des astuces afin de maintenir des liens avec moi-même : écrire régulièrement à mes proches, préparer des repas au goût de chez moi, écouter des podcasts de France Culture et lire Robert Desnos que j'avais emporté dans mes bagages. Dans le prolongement de ces petits rituels personnels, en juillet 2015, alors que je rentre en France pour l'été, je me surprends à faire de même. Je continuais à consigner mes actes et pensées, dans ce que j'avais continué à nommer mon journal de terrain. Au beau milieu de l'été, je recopie un extrait de l'horoscope de Courrier International, que j'ai pour habitude de consulter en Oman pour la teneur humoristique de ses messages. Celui-ci évoque, à travers la figure de Franz Kafka, le sentiment de solitude, le manque de mots pour s'exprimer,

⁵ Le politiste a consacré plusieurs articles à sujet. Voir VALERI M., 2015a, « The Ṣuḥār Paradox: Social and Political Mobilisations in the Sultanate of Oman since 2011 », *Arabian Humanities*, No. 4 [En ligne], URL : <https://journals.openedition.org/cy/2828> et VALERI M., 2015b, *Simmering unrest and succession challenges in Oman*, Carnegie Endowment for International Peace, en ligne : http://carnegieendowment.org/files/omani_spring.pdf ; Voir aussi WORRALL J., 2012, « Oman: The "Forgotten" Corner of the Arab Spring », *Middle East Policy*, Vol. 19, No. 3, pp. 98-115.

²⁴ En août 2016, un journal est ainsi fermé et trois journalistes incarcérés pour avoir accusé le gouvernement de corruption : <http://timesofoman.com/article/90782/Oman/Government/Al-Zaman-journalist-released-on-bail-by-Oman-court-colleagues-still-in-custody>. En 2017, un écrivain et chercheur omanais a obtenu une peine d'enfermement de 3 ans pour insulte au sultan et à la nation. Une année plus tard, ce dernier décède en prison : <http://www.gc4hr.org/news/view/1600>.

²⁵ Cette période de trouble s'est aussi traduite par l'implication en termes géopolitiques des États golfiens dans les guerres syrienne et yéménite (Beaugrand, 2013a).

l'impression de malaise du dénudement ressenti par son amante, mais aussi la peur d'une « police de la pensée » face à la montée des autoritarismes. Ce message parlait de F. Kafka dans une Autriche-Hongrie aux mains d'une bureaucratie pré-hitlérienne. Pour moi, il venait poser des mots sur le travail ethnographique que j'avais effectué jusqu'alors, et que je considérais désormais comme une expérience de vie kafkaïenne. Il a fallu négocier ma place avec ce souci en tête, mais aussi avec les différentes étiquettes qui m'étaient accolées. La dimension éthique de l'interrogation des individus s'est fortement posée dès lors qu'il s'agissait d'explorer le domaine de l'intime, considéré comme gênants et parfois dévalorisants.

1. Obtenir un statut institutionnel

Mon entrée sur le terrain a consisté dans les premiers temps à m'assurer d'une reconnaissance institutionnelle, que j'envisageais comme l'assurance d'entreprendre ma recherche en sécurité. Le but était d'obtenir une protection administrative lors de mon séjour à l'étranger, ce qui aurait également pu m'offrir un visa à long terme. J'ai effectué différentes démarches auprès d'universités, de centres de recherche ou encore des autorités ressortissantes de mon pays d'origine. En Oman, l'entrée sur le territoire est facilitée pour les détenteurs de passeports de pays américains et européens. Des visas d'entrée de quinze jours (pour 10 rials, l'équivalent de 30 euros) à trente jours (25 rials, soit environ 60 euros) sont délivrés à l'aéroport, et les voyageurs peuvent les renouveler indéfiniment en sortant du territoire. La traversée de la frontière émiratie est souvent utilisée par les visiteurs ou travailleurs désirant renouveler leur visa, afin d'éviter des démarches administratives qui requièrent plus de temps. Il n'existe pas de visa de recherche, mais il est possible d'obtenir un visa étudiant en étant rattaché à une université locale. Le niveau de vie élevé dans le Golfe entraîne des coûts considérables pour les recherches de terrain, d'autant plus que les chercheurs sont souvent associés aux modes de vie des milieux privilégiés auxquels leur nationalité est associée. Aussi, en plus d'une reconnaissance institutionnelle, un visa de long terme permet de ne pas sortir du pays chaque mois pour le renouveler et de réduire les coûts de l'enquête. Au-delà des considérations sécuritaires, être reconnue par une université, en tant qu'étudiante dans les salles de cours ou en m'installant dans une chambre de résidence universitaire m'aurait permis un accès libre au campus, et d'en faire un lieu d'observation. En effet, l'université représente un espace-temps particulier de la rencontre mixte, la première survenant à l'âge adulte en dehors de l'espace familial, puisque les établissements de primaire et de secondaire sont non-mixtes. Le campus semblait donc être un espace opportun pour l'observation des rencontres, où mon statut,

similaire aux étudiants, aurait probablement été un atout pour élaborer des marges de confiance nécessaires auprès des enquêtés.

Expressions silencieuses du rejet

La première démarche s'est effectuée auprès de l'école de langue arabe dans laquelle j'étudie au début de ma recherche. Cette école délivre des visas à ses étudiants étrangers et me propose de soumettre aux autorités de police une demande de visa étudiant d'un an à l'issue de mon séjour. Pour ce faire, il m'est demandé d'obtenir une lettre de l'ambassade de mon pays, attestant que celui-ci reconnaît mon travail de recherche. En mars 2015, je me rends donc à un rendez-vous à l'ambassade. Sans que des raisons précises ne soient avancées, ma demande est rejetée. Je réussis à obtenir une lettre de recommandation du directeur de mon laboratoire français, et demande un nouveau rendez-vous qui est refusé. Je décide alors de me rendre à l'improviste à l'ambassade. Un responsable consulaire me reçoit, la lettre de recommandation imprimée sur son bureau. Il m'explique alors l'objet de son refus à soutenir la recherche scientifique et plus particulièrement la mienne, qui tient principalement de la peur de se mettre à dos les institutions omanaises. Ce dernier me donne simplement le conseil de me faire « discrète », sans plus de précisions. Cette première entreprise, qui m'aurait offert un statut étudiant et des avantages financiers non négligeables, tombe à l'eau. Ainsi, j'écris dans un email destiné à mes proches :

« On m'a donc expliqué que “si” ma demande est acceptée, j'aurai “peut-être” une réponse en avril [deux mois plus tard] pour que cela ne prenne effet qu'à partir du mois de septembre. Donc, pour les mois à venir, je devrai sortir tous les 30 jours pour renouveler mon visa. » Email personnel, 14 janvier 2015

Un an avant mon départ en Oman, à la fin de l'année 2013, j'avais également entrepris une demande d'affiliation auprès d'une université en tant que *visiting researcher* (applicable aux étudiants). J'axe mon projet sur l'évolution de la place des femmes dans le sultanat, en proposant une partie sur le mariage, par peur de censure si j'en venais à évoquer les relations amoureuses (*'alāqāt ḥubb*). Le choix de parler des femmes est en partie motivé par la récurrence de cette évocation, dans les journaux locaux ou sur Internet, comme source d'une certaine fierté. Sont souvent citées la présence de deux femmes au rang de ministre du *majlis ašh-šhūra*, l'assemblée consultative du gouvernement, des associations féminines, la journée de la femme ou encore le magazine *al-mar'āa* (*La femme*), dans lequel des interviews avec des femmes

« influentes » sont fréquemment publiés²⁶. Le dossier de demande doit comporter un résumé de ma recherche ainsi que la liste des questionnaires que je soumettrai. Ma méthodologie ne comprenant à cette période aucun questionnaire, ni même d'entretien rédigé au préalable, ce qui m'est demandé va à l'encontre de la démarche de confidentialité et de spontanéité que je désire mettre en place. Les universités omanaises enseignent la sociologie mais n'abordent que très peu les approches inductives. En effet, les travaux universitaires que j'ai consultés comportent tous des grilles de questionnaires à questions fermées, relevant d'une approche majoritairement directive et déductive. La compréhension que les uns et les autres peuvent avoir de ma démarche est donc appréhendée différemment de la manière dont je souhaite m'y prendre²⁷, et j'argumente que mon projet ne comprendrait pas de « questionnaires » notamment dans un but de confidentialité.

Malgré de nombreuses relances de ma part et le soutien de mes propres institutions, le projet reçoit une réponse négative en janvier 2015, soit un an plus tard. C'est par téléphone que l'on m'informe sommairement que le sujet doit être modifié. Je soumetts dès le lendemain un projet abordant les traditions du mariage en Oman, mais j'ajoute un paragraphe qui propose d'étudier les sentiments amoureux, non pas à travers l'observation et les entretiens, mais *via* la littérature et la musique populaire. Malgré plusieurs appels et emails sans réponse et d'interminables attentes de rendez-vous finalement annulés à la dernière seconde, ce n'est qu'un matin de mai 2015, en téléphonant à l'université, qu'un représentant du département des affaires internationales m'informe que le projet est une fois de plus rejeté. La raison, me dit-il, tient « du champ de la recherche » et du fait que cette recherche n'est « pas acceptable ». Après insistance, ce dernier accepte que nous nous rencontrions pour en parler. Je me rends à l'université. Personne n'apparaît. Après une heure d'attente, je quitte les lieux.

Paranoïa partagée

À la même période, je tente de mettre en place une affiliation avec une autre université, dans les régions intérieures d'Oman. Je fais la rencontre d'une jeune femme qui y étudie, et qui tient à me présenter à ses camarades et professeurs. Mais le règlement est clair : aucune

²⁶ Différents articles de journaux sont souvent consacrés à ce sujet : « Slew of events to celebrate Omani Women's day », Times of Oman, 2 septembre 2016, <http://timesofoman.com/article/91650/Oman/Heritage/Slew-of-events-to-celebrate--Omani-Women's-Day---on-October-17>. Ceci est également un moyen employé pour marquer une distinction idéologique avec les pays voisins comme l'Arabie saoudite. Cela a également été relevé par Judith Bouilloc dans une analyse politique de l'argument féminin pour la promotion de la Renaissance omanaise (Bouilloc, 2011 : 20-21).

²⁷ Lors de sa recherche sur les hémathologies en Oman, Claire Beaudevin décrit les mêmes circonvolutions institutionnelles et décalages de compréhension d'un projet scientifique (Beaudevin, 2008).

personne étrangère à l'université n'est autorisée à entrer sur le campus. Nous décidons malgré cela de nous rendre ensemble sur le campus, et la jeune femme m'assure que je peux entrer en toute liberté. Ma première rencontre avec les enseignants de mon interlocutrice se fait de manière froide et rigide. L'un d'entre eux, que je rencontre dans son bureau, m'avertit de me méfier de mon entourage. En commentant brièvement que « les murs ont des oreilles », il illustre son propos en évoquant le curseur de la souris de son ordinateur de fonction qui se déplace sans qu'il ne l'actionne lui-même. Il me donne quelques conseils, comme le fait d'indiquer à mes interlocuteurs une autre direction que celle où je souhaite me rendre lors de mes déplacements, au risque d'être suivie. Sans définir précisément de quel risque il s'agit, les professeurs me dissuadent de poursuivre mes visites sur le campus, à moins de faire une demande auprès des autorités de l'université, soit en soumettant un projet, soit en proposant des ateliers de soutien pour les étudiants en langue française, par exemple.

Ne sachant quel choix serait le plus judicieux, je décide d'entrer en contact avec un responsable de l'université. Je rencontre un représentant du président, qui m'accueille dans son bureau. Je lui soumetts mon projet sur la thématique des femmes, et argumente que le campus me permettrait d'aller à l'abord de jeunes femmes et de m'entretenir avec elles. L'homme me répond qu'il ne comprend pas l'intérêt d'une telle recherche et, surtout, qu'elle porte sur un sujet sensible. Tout en me dirigeant vers la porte de son bureau d'un signe de la main, il dit préférer que je m'adresse directement au président de l'université, apeuré certainement de prendre une décision sans aval. Alors que je sors de l'entrevue, j'aperçois un policier faire un tour à côté de ma voiture et partir brusquement lorsqu'il me voit arriver. Dans la journée, je reçois un email de l'un des professeurs rencontrés. Il est indiqué qu'il est interdit d'entrer sur le campus sans permission, le but étant de « protéger les étudiantes ». À l'issue de cette mésaventure, un autre professeur me conseille de « disparaître » et de supprimer au plus vite messages Facebook, appels, emails, voire même de changer de numéro de téléphone et de voiture afin que la plaque d'immatriculation ne soit pas enregistrée. Cette ambiance de peur doit se refléter sur mon visage à mesure que les conseils les plus curieux les uns que les autres abondent. Un jeune Mascati, rencontré aux débuts de mon séjour, se demande si la raison de ces refus ne tiendrait pas finalement du fait que j'ai effectivement quelque chose à cacher derrière une recherche sur l'amour, les femmes et le mariage. Je commence alors à douter du bien fondé de mes échanges et tente de me remémorer l'enthousiasme de mon interlocuteur à mon arrivée. Ce dernier m'a aidée à trouver un logement, me proposait souvent de me conduire d'un endroit à un autre lorsque je n'avais pas encore de voiture, et me téléphonait chaque jour pour prendre de mes nouvelles. J'en viens à me demander s'il est un espion, sans comprendre

non plus ce que cela peut bien signifier. En mars, ce sentiment d'incompréhension se transforme en méfiance, au point de remettre en question l'apparence anodine d'autres échanges, notamment auprès d'un centre de langues dans lequel je me suis inscrite pour étudier l'arabe :

« Le secrétaire de l'école m'a appelée pour que je leur rende la carte d'assurance santé qui ne m'a d'ailleurs jamais servie. Il me demandait où j'étais au moment où il me téléphonait, dans quelle ville je me trouvais. Je trouvais ça bizarre, il aurait pu me demander si je pouvais venir, ce qui était sûrement le but de sa question. » Notes de terrain, 16 mars 2015

En constatant l'anxiété s'immiscer à la fois chez moi et chez mes interlocuteurs, j'abandonne progressivement ce genre de démarche, et prend le parti d'explorer le terrain informellement. Les quelques personnes de confiance qui me tendent la main deviennent mes interlocuteurs privilégiés et, plus tard, mes amis et confidents.

Être reconnue autrement

Néanmoins, il m'importe de connaître les conséquences concrètes d'une telle démarche si je décide de la poursuivre sans reconnaissance institutionnelle car, jusqu'à maintenant, je ne sais pas ce que je risque. Les bruits courent que je pourrais être envoyée en centre de rétention ou être expulsée du sultanat sans pouvoir revenir un jour. Je relativise tant bien que mal. Mon but est de pouvoir agir en connaissance de cause et d'ajuster ma démarche en fonction du danger qui peut me guetter à la transgression des règles. J'abandonne toute demande de reconnaissance institutionnelle, mais les personnes rencontrées dans des associations, lieux de travail ou ministères exigent que je sois munie de documents afin d'y pénétrer ou pour obtenir de la documentation. Ainsi, lors d'une démarche effectuée dans un ministère visité un matin d'avril, l'employée qui m'accueille abandonne l'idée de me donner la pile de prospectus sur les droits des femmes préparés à mon intention. Elle dit préférer s'en remettre à sa supérieure, absente ce jour-là. Prenant néanmoins mes coordonnées, elle me recontacte plusieurs jours plus tard pour m'informer que je peux soumettre une demande de rencontre de la supérieure en question, à condition de présenter une autorisation écrite du ministère de l'éducation et du ministère de l'immigration, étant donné que je suis étudiante et étrangère. Plutôt que de perdre davantage de temps et de faire face à de nouvelles demandes de ce genre, j'abandonne progressivement les entrées « officielles », poussée notamment par les laboratoires français à l'étranger auxquels je suis rattachée. Mais cette position fait l'objet de longues circonvolutions, puisqu'elle affecte également la perception que les personnes peuvent avoir de moi. Elle compromet la confiance que j'essaie d'instaurer, puisqu'il m'est parfois demandé avec incompréhension pourquoi je ne

suis rattachée à aucune université. Le flou de la catégorie d' « étudiante non affiliée » en Oman n'est pas tout à fait compris par mes interlocuteurs, et entraîne parfois de la suspicion. Alors, j'apprends à dissimuler. Parfois, je me présente en tant qu'étudiante en langue arabe, comme je l'étais au début de mon séjour, faisant une recherche indépendante à côté, ou comme « chercheuse envoyée par son institution française » une fois mon statut de doctorante en anthropologie explicitement présenté.

2. Langue, nationalité, perceptibilité

Le statut d'expatriée européenne privilégiée m'est souvent renvoyé, et l'on me dirige souvent vers des lieux associés à cette perception, tels que les centres commerciaux, les restaurants, les plages privées mais aussi des lieux de tourisme comme les musées. Je suis longtemps écartée des milieux « omanais ». Lorsque je les découvre et les fréquente par la suite, je suis l'unique européenne dans les activités et les lieux fréquentés. C'est ainsi que la professeure des cours de yoga que je suis me donne le choix entre des cours mixtes et non mixtes. Les cours mixtes sont principalement suivis par des personnes américaines ou européennes ainsi que des hommes omanais mais par aucune femme omanaise, en raison de la mixité. Les personnes rencontrées s'adressent spontanément à moi en anglais. Je comprends que c'est également parce que les activités se déroulent en arabe que je n'y suis pas conviée, comme certains me le confirment *a posteriori*. Abondent dans le sens de cet étiquetage les quelques refus que je reçois lors de mes recherches de logement, en raison de ma nationalité, de mon statut de célibataire, ou encore parce que je suis une femme. Par conséquent, un grand nombre d'entretiens se déroulent en anglais, peut-être aussi dans un but de mise à distance de la part des enquêtés, en raison de l'objet questionné, mais aussi de la structuration toute entière des relations dans un contexte où les étrangers constituent la moitié de la population totale. Je comprends donc dès le début que mon étrangeté est fortement connotée et qu'il existe un certain nombre de « cases », statuées et fortement marquées au quotidien, pour les personnes étrangères et, comme il me l'est rappelé souvent, « on ne se mélange pas » (*mā nakhtaliṭ*).

L'usage des langues participe de ces catégorisations. À mon arrivée, j'imagine que ma maîtrise de la langue arabe, tout comme ma connaissance et parfois l'incorporation déjà présente en moi de certains codes sociaux locaux, pourront m'ouvrir certaines portes. Les expatriés euroaméricains sont souvent perçus comme indifférents aux traditions locales (*'ādāt w taqālid*), voire irrespectueux de celles-ci (en se baignant sur les plages publiques, en short et bikini, ou en se vêtant en tenues courtes et légères dans les espaces publics). Je porte à

confusion, car ne rentre entièrement dans aucune des catégories habituelles de l'étranger européen, souvent touriste ou travailleur expatrié hautement qualifié (*munfā*). Aussi, c'est davantage par la compréhension de l'étudiante en langue arabe que les personnes m'appréhendent. Cela légitime à leurs yeux un tel savoir de la langue arabe, mon intérêt pour eux, ainsi que la discrétion dont je fais preuve, dans les tenues amples que je porte, par exemple, comme dans ma politesse au quotidien.

Présence d'étudiant, arabe d'étudiant

Mes interactions en langue arabe, basée sur des connaissances académiques, me donnent l'impression de pouvoir comprendre facilement. Lors de ma pré-enquête, qui s'est déroulée de novembre 2013 à janvier 2014, je me rends dans la région rurale où je projette d'enquêter, accompagnée d'une amie française. Elle et moi avons appris l'arabe classique (*fushā*) à l'université et, étant donné qu'elle a poursuivi ses études dans ce domaine, elle maîtrise beaucoup plus de rouages syntaxiques et grammaticaux que moi. Elle connaît également davantage de vocabulaire. C'est néanmoins la première fois pour elle et moi que nous nous retrouvons dans un pays du Golfe. Elle connaît la langue par le fait de suivre activement les séries et chaînes télévisées khalijies ; pour ma part, je la découvre. Nous passons cet après-midi en la compagnie d'un homme âgé et de sa famille, ses femmes, ses filles, ses fils et petits-enfants dans l'un des villages que nous visitons. Le vieil homme parle dans un arabe si limpide que nous en ressortons ébahies et nous exclamons que, à l'inverse des pays du Maghreb ou du Levant, nous récoltons enfin le fruit de nos dures années de labeur à mémoriser les codes impétueux de la grammaire arabe. Mon amie s'étonne : « la mère a dit à son petit garçon “*turīd tamar* ?” (Tu veux des dattes ?) comme ça ! », surprise qu'une phrase si simple ne fasse pas l'objet de modifications dialectales manifestes.

Lorsque je reviens en janvier 2015 pour mener une enquête d'une année, une famille rencontrée par l'intermédiaire d'un ami propose de m'accueillir. Je réside un mois dans leur maison (et y retournerai par la suite pour de plus longs séjours). Nous instituons la règle de ne se parler qu'en arabe. L'épouse, *Āhlām*, imprime à son bureau des listes de vocabulaire et d'expressions arabes, ainsi que des articles de journaux qu'elle me rapporte le soir à la maison. Néanmoins, il arrive très souvent que nous passions de l'arabe à l'anglais, comme c'est le cas dans les lieux publics. Dans les magasins, dans les restaurants, les serveurs s'adressent à moi en anglais ou dans un arabe que je ne reconnais pas. Lorsque je leur réponds, ils ne me comprennent pas non plus. Nous demeurons sur des échanges en anglais, et je déduis que l'incompréhension doit être due à mon manque de pratique depuis plusieurs années. Un mois

plus tard, en février, je pars dans l'arrière-pays afin de suivre une formation d'arabe. J'espère profiter de celle-ci pour bénéficier d'une remise à niveau et rafraîchir mes connaissances. La localisation de l'école, au beau milieu de la campagne, me donne également l'espoir que je pourrais être davantage au contact de personnes n'usant pas de l'anglais, et ainsi me familiariser avec le dialecte omanais (*al- 'āmīa al- 'umānīa* ou, plus simplement, *al- 'umānī*). Enfin, le directeur de l'établissement m'assure que des cours de dialecte seront donnés. Le jour de mon inscription, quelques semaines avant le début des cours, la remise des diplômes de la promotion précédente ainsi qu'un repas sont organisés, et j'y suis conviée. Les hommes sont installés sur des nattes par terre dans la cour et les femmes mangent dans les salles de classe, où elles ont similairement étendu de grandes nappes de plastique. Je suis le mouvement et aperçois qu'un groupe d'étudiantes s'est installé dans une salle de classe, alors que les professeures et les employées se dirigent vers la pièce d'à côté. Je décide de les suivre. Un silence règne ostensiblement dans la petite salle transformée en pause déjeuner. Une jeune fille me complimente sur le henné dessiné sur mes mains. Je rebondis sur cet échange pour demander aux unes et aux autres si elles sont professeures dans cette école. Elles me répondent rapidement, sourire timide aux lèvres. Nous reprenons notre repas, le silence se réinstalle.

Le jour de la rentrée, nous assistons à une réunion d'accueil. Les règles de bienséance de l'établissement nous sont expliquées. Outre les modalités d'inscription ou de notation, est présenté sous l'intitulé de « traditions » (*taqālid*) le devoir d'observer une tenue décente, autrement dit longue et ample, pour les femmes comme pour les hommes. Il est également expliqué qu'il est de coutume de ne pas se serrer la main entre un homme et une femme pour les salutations. Les cours de dialectal n'ont pas lieu, et, à la place, je passe un mois à apprendre un nombre incalculable de vocabulaire et ingère de la grammaire à partir de thèmes tels que les élections, le journalisme, le sport ou le cinéma. Mon *fushā* est rafraîchi, mais je ne découvre toujours pas le dialectal, et notre professeur étant marocain, il s'adresse à moi en français lors des pauses. Les deux autres enseignantes sont omanaises mais nous parlent en *fushā*, de même que l'ensemble des employés de l'établissement. Ces derniers sont peu visibles, bien que le bâtiment administratif se situe en face des salles de classe. Lorsque nous les rencontrons, les échanges sont timides et furtifs. Les employés nous saluent pudiquement. Une gêne, une incompréhension, une pesanteur se font ressentir. Mi-février, une initiative de rencontre est organisée, mais celle-ci semble échouer pour plusieurs raisons :

« Aujourd'hui, déjeuner à l'école plutôt qu'à la résidence. On nous prévient au dernier moment, à la sortie du cours. On nous dit que c'est "pour faire connaissance avec les profs". Dans la cour, les professeurs sont déjà installés, ils sont entre eux, les femmes d'un côté, entre elles, et les hommes de l'autre.

Il n'y a plus de place pour s'installer avec eux, alors nous [les étudiants] allons à d'autres tables. Ils ne viennent pas à notre rencontre, ni nous à la leur. À la fin du repas, je vais voir les secrétaires, nous échangeons quelques mots, mais elles doivent retourner travailler. Elles m'expliquent qu'elles sont bédouines et que leur arabe est trop différent du classique pour que l'on se comprenne. » Extrait de journal de terrain, 16 février 2015

Je constate que réside une perception différente de l'arabe, qui nous terre, les autres étudiants et moi-même, dans une quasi-incapacité à échanger alors que c'est la raison de notre présence. Les étudiants logent dans une résidence à plusieurs centaines de mètres de l'école, accessible par une route bosselée sans ombrage ni piéton. Les cours ont lieu le matin, et nous sommes reconduits à la résidence à 13 heures pour le déjeuner. Nous sommes systématiquement convoyés par un bus entre l'école et la résidence. L'école possède une bibliothèque, mais nous n'avons pas le temps d'en profiter car le chauffeur fait le pied de grue à chaque fin de cours. Cela nous empêche également de pouvoir sociabiliser avec les employés et les professeurs des autres classes. Nous sommes ainsi isolés dans une maison entre étudiants étrangers, un gardien que nous n'apercevons jamais et un intendant chargé de surveiller la résidence. Le ménage et la cuisine sont assurés par des employés pakistanais qui font leur ouvrage le matin, lorsque nous sommes en classe. Nous ne les voyons donc qu'au moment des repas, mais ils sont en cuisine ou en salle afin de nous servir, mais ils ne comprennent pas l'arabe que nous pratiquons. De plus, toute sortie doit faire l'objet d'une demande auprès de l'intendant, les horaires de sortie et de retour doivent être consignés dans un livret et le couvre-feu est à 19 heures. Deux étudiants sont exemptés de cette règle. La première est une jeune femme de 36 ans. Elle est omanaise d'origine swahilie²⁸. Elle a vécu à Dar es-Salaam, en Tanzanie, et vit à Mascate depuis six ans où elle occupe un poste d'avocate. Elle parle couramment l'*'umānī*, mais son travail lui offre une formation pour s'améliorer en *fushā* dans cette école. Comme elle est mariée et qu'elle a un enfant, il lui est donc accordé le droit de s'absenter le weekend. Le deuxième étudiant est canadien d'origine omanaise. L'argument de sa présence en Oman pour visiter sa famille dans le même temps est accepté pour lui offrir le même droit de s'échapper les vendredi et samedi.

Il n'existe pas de transports en commun et notre résidence est éloignée du village. Je me sens frustrée, mais je possède une voiture de location. Je ne réussis pas à me résoudre à cette

²⁸ Les Omanais d'origine swahilie sont liés à l'occupation d'Oman en Tanzanie au XVII^{ème} siècle, développant des liens de commerce, de fortes migrations et un contrôle politique jusqu'à la moitié du XX^{ème} siècle. La révolution de 1964 à Zanzibar marque la fin de cette occupation. Cette période est également marquée par la prise du pouvoir par le sultan Qabous toujours à la tête du pays aujourd'hui, qui a encouragé les populations swahilies, aussi appelés zanzibaries, à un « retour au pays » dans une visée politique d'imposition de son pouvoir. Les Swahilis parlent une langue du même nom, « swahili », terme qui renvoie la localisation côtière de ces territoires (*sāhil*, côte).

situation et je ne considère de toute façon pas imaginable le fait de devoir rester « enfermée » le restant de mes journées dans la résidence. Très rapidement, je décide de trouver une solution pour échapper à ce contrôle et à l'absence d'échanges que j'attends avec de plus en plus d'impatience. Je profite d'une pause entre deux cours pour rencontrer le directeur, et lui fais la demande de sortir le weekend et les après-midis afin de pouvoir faire mon étude et rendre visite à ma famille d'accueil à Mascate, tirant sur l'argument affectif qui semble fonctionner dans le cas de mes deux collègues. La demande est acceptée. Plus tard, je réussis à négocier auprès du chauffeur de bus et de l'intendant d'utiliser ma propre voiture pour me déplacer, en invoquant soit un rendez-vous, soit un déplacement à Mascate après les cours. Désormais, je passe l'intégralité de mon temps libre en dehors de la résidence, et fais la connaissance de jeunes femmes par le biais de relations communes, étudiantes dans la ville voisine. Je me lie d'amitié avec Asma, une étudiante de français habitant le village. Elle m'invite parfois à sortir avec sa mère et ses sœurs, ou chez elle. Début mars, je reçois un colis à la résidence. Asma a fait déposer un coffret avec des livres pour mon anniversaire. Elle m'invite aussi au mariage de sa cousine. Je rencontre finalement son père, qui propose de m'accueillir dans leur maison. Je déménage chez elle une semaine avant la fin des cours, et me rends à l'école par mes propres moyens.

L'arabe simplifié

Mon séjour dans la famille d'Asma me permet de confronter mes connaissances linguistiques au quotidien. À mon retour à Mascate, j'ai acquis une plus grande confiance en mes capacités. On me fait même remarquer avec amusement que j'ai pris l'accent de la région. J'initie rapidement les échanges en langue arabe et intègre les formes dialectales que j'ai retenues. Lorsque certaines personnes me contactent par message téléphonique en anglais, je leur réponds automatiquement en arabe, ce à quoi elles s'enthousiasment. J'ai le sentiment de tout comprendre, que l'arabe est si simple, au point de penser que le dialecte omanais est trop proche du classique pour « être vrai ». Cela me rassure lorsque je dois me rendre à des rencontres ou des événements publics, puisque demeure la difficulté à saisir l'ensemble des interactions verbales quand elles sont nombreuses ou lorsque plusieurs personnes s'adressent à moi simultanément.

Je retourne habiter chez Āhlām et me prends à parler en arabe à Jane, la domestique (*shaghghāla*) sri lankaise de la maison. Ses échanges se font en arabe avec ses employeurs, mais Jane me répond systématiquement dans un anglais simplifié. Plus tard, je comprends qu'elle n'a appris ni l'une ni l'autre langue, et que le niveau d'arabe que j'exerce avec elle est trop avancé et mes phrases trop complexes. Je tente de saisir comment Āhlām s'adresse à Jane.

Les phrases sont courtes, le vocabulaire est restreint. Jane utilise presque toujours le verbe *sawī* (faire) pour désigner tout un ensemble d'actions. Ainsi, elle parle de *sawī ākl* (faire à manger) lorsque je parle de *ṭabakh* (cuisiner), *sawī malābes* (« faire les vêtements ») pour désigner le fait de laver ou de ranger le linge. Je décide alors d'opérer dans cet arabe simplifié et, par mimétisme avec mes interlocuteurs omanais, le reproduis dans les commerces où les serveurs sont Asiatiques, Indiens ou Pakistanais. Mes interlocuteurs appellent ce sabir l'arabe « indien » et souvent, sous le ton de la rigolade, l'imitent en répétant des phrases telles que « *mā fī ma'lūm* » (« pas compris ») « *same same* » (« pareil »), expressions simplifiées tirées de l'arabe ou de l'anglais, dont ils trouvent amusantes la forme, l'intonation et la sonorité, et qu'ils n'emploient qu'avec eux. Or, je ressens une forme d'anxiété à cette pratique : pourquoi parler ainsi aux étrangers ? On me répond que c'est parce qu'ils ne comprennent que de cette manière. Une certaine perception de l'étranger réside dans les explications que l'on me donne. Afin de comprendre, je me range parfois du côté de mes interlocuteurs omanais afin d'en voir les réactions. Fin novembre 2015, je vais à une réunion familiale organisée sur une plage privée en compagnie d'une jeune femme et de sa famille. Un groupe d'hommes égyptiens occupe le cabanon à côté du nôtre, et je questionne mes hôtes :

« Les 3 mètres de plage à partir de la mer sont toujours considérés comme publics et comme il n'est pas possible de construire de mur sur la plage, des gens vont et viennent alors qu'ils n'ont pas payé l'entrée. Le père m'assure que ce groupe de types égyptiens est arrivé par un autre endroit pour s'installer ici et qu'ils n'ont pas payé pour être là. Pour voir sa réaction, je lui dis :

- “Mais il ne faudrait pas les dénoncer ?
- [Il rit] Tu sais ici, les Omanais, on ne dit rien, on laisse faire !” »

Extrait de journal de terrain, 27 novembre 2015

En constatant la forme des échanges entre mes interlocuteurs et les personnes étrangères, ainsi que la manière dont les Omanais fréquentés parlent de ces dernières, un sentiment d'injustice étouffée m'occupe progressivement. Lorsque je parle dans cet arabe « indien », je ressens tout l'arbitraire de ma pratique, j'ai le sentiment d'être condescendante et de prendre de haut les personnes à qui je m'adresse. Je ressens parfois de la colère envers les Omanais face à des comportements discriminants dans leur appréhension des étrangers. Je tente alors ma petite lutte en décidant que je continuerai à parler en *fushā* à Jane comme preuve de respect auprès d'elle. Je retente, mais elle ne comprend pas, tout comme les employés des magasins dans lesquels je me rends. Je me sens comme obligée de les considérer comme impotents à la

capacité de maîtriser les subtilités de la langue arabe et me résigne, tout en conservant le sentiment de ne pas être respectueuse lorsque je m'adresse ainsi à ces personnes.

Variations locales

Dans le même mouvement d'acquisition de l'arabe simplifié, je reviens sur les sentiments que je peux ressentir lorsque je me retrouve en groupe et réalise, l'oreille désormais plus affûtée, que beaucoup de mots échangés me sont inconnus. À la campagne, c'était plus simple, Asma était à mes côtés et prenait activement part à mon désir de compréhension. Elle apprend le français et il suffisait que je lui demande de l'aide pour qu'elle le fasse. À Mascate, ces mots en dialectal restent parfois sans traduction car certains de mes interlocuteurs ne sauraient les traduire, puisque propres au parler d'autres régions du sultanat. À la maison, Āḥlām et son époux Sa'īd échangent en swahili, mais s'adressent à leurs enfants en arabe. En demandant la raison d'un tel choix à Āḥlām, elle me répond que s'ils venaient à apprendre le swahili, ils viendraient à l'école avec un « arabe cassé » (*'arabī mukassar*), et pourraient faire l'objet de moqueries et de discrimination. De même, je me rappelle que l'étudiante omanaise rencontrée à l'école d'arabe maîtrise parfaitement l'*'umānī* et le swahili, mais a été envoyée dans cette école pour améliorer ses connaissances en *fushā*. Une certaine habitude à dissimuler sa connaissance du swahili et moins bien maîtriser le dialectal apparaissent, comme le témoin d'une différenciation infranationale qui prend le système identitaire omanais tout entier, basé sur la promotion d'une arabité hégémonique. Et ma présence participe elle-même à en faire ressortir les lignes de force²⁹. Je comprends alors que c'est pour cela qu'Āḥlām préfère s'adresser à moi en anglais, puisqu'elle ne maîtrise ni les subtilités du *fushā* ni même du *'umānī*, ce qu'elle me confie ultérieurement.

Un jour, je me rends à un rendez-vous donné avec la sœur de l'un de mes interlocuteurs. Nous échangeons des politesses et, très vite, je trouve que l'arabe dans lequel elle s'exprime est bien simple en comparaison avec le niveau de langue que j'ai pu avoir à mon arrivée à Mascate. Je me dis que cette impression est liée à l'amélioration de mes compétences. Mais je réalise qu'elle emploie des expressions inexistantes à l'oral, tels que « *qāma* », « *yaqūm* », verbe employé en *fushā* pour désigner l'acte de se situer, se trouver, ou encore l'emploi de « *ān* »,

²⁹ « More broadly, for three decades now, Arabic language mastery as a basic marker of contemporary 'Omanity' went hand-in-hand with the state's focus on the Arab identity of Oman. This linguistic criterion has been all the more difficult to overcome for the majority of the families who came back from Africa because they could not counterbalance it with a good socio-economic position or with the ability to register their children in English-language schools. [...] Thus, the Swahili-speaking Omani were reproached for their inability to express themselves in Arabic and for their way of life which was not in keeping with the social and religious conservatism which prevails in Inner Oman » (Valeri, 2007b : 490).

correspondant au « que » français, normalement délaissé dans l'ensemble des dialectes arabes. Enfin, la jeune femme vocalise la fin des mots, pratique qui ne se fait qu'à l'écrit ou dans le cas de récitaions coraniques ou littéraires, puisque celles-ci ont une fonction principalement rythmique et esthétique³⁰. Elle m'explique qu'elle me parle ainsi car c'est l'arabe que je semble avoir appris et qu'elle elle veut s'assurer que je la comprenne. Je ressens de la flatterie. Je me dis qu'elle aurait pu considérer que notre rencontre se satisfasse du sabir que je pratique avec Jane. Mais je réalise, une fois encore, que les codes d'une sorte de domination linguistique sont en train de me prendre toute entière et que je peux difficilement m'y opposer.

Ces situations se répètent, alors que les codes de la société à laquelle je fais face me semblent plus accessibles quand ils sont abordés en dialectal. Elles se reproduisent lorsque je suis amenée à communiquer sur Internet, à l'occasion d'un échange administratif, la recherche d'un appartement ou la réception spontanée de messages. Parfois, je prétends être moi-même omanaise, et reproduis les formes langagières de mes interlocuteurs. L'interface virtuel me permet de me dissimuler et c'est un succès, puisqu'il arrive que la question de ma nationalité ne soit pas abordée ou que l'on me prenne effectivement pour une personne omanaise. Or, celles et ceux qui connaissent mon apprentissage de l'arabe persistent à me parler en anglais. Je tente de briser ces situations en répondant en arabe, mais en vain. Je me demande : pourquoi ne pas m'offrir la clef qui me donnerait accès à leur compréhension du monde ? Je me sens laissée sur le pas de la porte. Pis, mes relations les plus proches sont celles avec lesquelles nous échangeons en anglais. Souvent, est avancé l'argument que c'est une manière d'aller plus loin dans nos réflexions, que mon arabe n'est pas suffisant, ce qui est très probable. Néanmoins, je sens comme une imperceptibilité, comme un voile encore présent qui m'empêche d'atteindre un rapport de confiance quand je considère ces relations comme amicales et plus intimes. Je reçois cela comme une tentative, similaire à l'usage de l'arabe « petit nègre », d'établir une distance entre eux et moi. Seule Amīna, une trentenaire avec qui je me lie d'amitié, qui, après m'avoir parlé en *fushā* et adapté son discours dans les premiers temps, délaisse la forme classique pour un dialectal que je trouve par ailleurs plus simple et plus pénétrant de compréhension. Si l'anglais ou le *fushā* permettent davantage d'échanges que l'arabe simplifié, il s'agit de langues plus élaborées, qui relèvent d'un apprentissage scolaire, universitaire, religieux ; autrement dit, d'un capital culturel dominant. À l'inverse, l'arabe simplifié n'est considéré ni comme une langue, ni un dialecte, mais une production spontanée employée à destination d'individus particuliers. Il n'est pas une langue enseignée à l'école mais une langue improvisée, à l'usage

³⁰ Vocaliser la fin d'un mot consiste, par exemple, à prononcer « *lā 'ārifu* » (je ne sais pas) au lieu de « *lā 'ārif* ». La vocalisation varie selon la place et la fonction d'un mot dans une phrase.

d'un nombre restreint d'individus auxquels est assignée une position d'infériorité qui me dérange.

Ni à moi ni à Jane nous est adressé un arabe local, omanais. Nous sommes extérieures à la société. J'envie parfois Jane d'être abordée par Āhlām en arabe, bien que simplifié, et j'ai le sentiment d'être loin de sa réalité quand cette dernière me parle en anglais. L'anglais et l'arabe classique sont les langues de l'information, du savoir et de la diffusion. L'arabe simplifié est la langue du sens pratique, de l'utilité. Que puis-je diffuser davantage que Jane ne pourrait le faire ? Je suis en Oman pour collecter des confessions, et Jane du linge pour de l'argent. Lequel de nos gains est-il vraiment le plus intime ? Lequel est le plus préjudiciable ? Et nos interlocuteurs, dans quelle langue rêvent-ils ? Dans quelle langue aiment-ils ? Ces questionnements m'offrent, par l'intermédiaire de la langue, toute la compréhension dont je nécessite pour traduire les statuts, les droits, les devoirs et les rapports hiérarchiques entre les personnes que je côtoie, comment je suis positionnée dans cet échiquier social et comment je peux me déplacer dans celui-ci.

II. L'amour comme objet et comme méthode

Une fois les crispations de départ évacuées, la deuxième étape de mon enquête a consisté à saisir la manière dont je pouvais m'y prendre pour questionner sur l'amour, ses mots, ses temps, ses lieux et, bien sûr, ses intéressés. Je réside toujours dans le « flou abyssal » à ignorer quoi demander afin de saisir ce que les gens aiment quand ils aiment. En plus des expériences institutionnelles malheureuses, les premiers échanges auprès de ma famille d'accueil et de mes quelques connaissances estudiantines me permettent de prendre la mesure du dicible, de l'observable, de l'inavouable mais aussi des formes récurrentes d'expression des sentiments. À la recherche d'un mode d'observation associé à celle de mon objet, je laisse dans les premiers temps le flot des événements me guider. Les déambulations dans les parcs et les centres commerciaux, les repas de famille se répètent, les codes de l'hospitalité et de la distance respectable entre un homme et une femme me paraissent de plus en plus clairs. Mais très vite, ces « impondérables » me rendent insatisfaite. Plutôt qu'une donnée circonscrite dans des circonstances précises et visible à l'œil nu, comme cela pourrait être le cas lors de l'observation d'un rite quelconque, j'ignore quels phénomènes saisir. Dois-je m'intéresser aux relations amoureuses en questionnant des couples ? En quoi consiste réellement l'observation de lieux de rencontre et de flirt ? Il s'agit de faire feu de tout bois, et j'intègre progressivement les banalités et nuances du quotidien, en espérant trouver dans l'imbroglio de mes journées et de

mes récoltes une porte de sortie finale. Mais, par le caractère imposant de leur pudeur, les sentiments amoureux résident moins dans la souche ou la braise que dans les cendres : « observer l'amour », formule criante de contradiction, consiste à saisir l'indicible de la banalité. La notion de « reste » me permet de concevoir le poids écrasant du jeu de cache-cache auquel est soumis le sentiment amoureux.

L'aspect éthique des échanges informels a été l'un des déclencheurs de ma réflexion sur l'aspect résiduel de mon objet de recherche. La réticence flagrante à se confier est un frein important lors des discussions, que les personnes redirigent d'elles-mêmes vers des propos normatifs et des récits de vie maritale, alors que je souhaite comprendre les représentations amoureuses des jeunes non mariés. Petit à petit, je délaisse l'usage *in situ* des arsenaux classiques du journal de terrain, du dictaphone et autres formulaires de consentement, puisque plus effrayants que productifs. Et l'amour, lorsqu'évoqué par autrui en dehors des entretiens, fait l'objet d'un mécanisme mental de ma part, consistant à traquer les signes les plus infimes de consentement de la part de mes enquêtés. La recherche de ces signes me permet de redonner une importance à la parole et aux actes observés dans les plis du quotidien. Elle m'offre également la possibilité de concilier la crainte toujours présente de représenter un danger pour autrui et de traiter des occasions d'échanger avec des personnes que je considère désormais comme mes amis. Cela me permet enfin de comprendre comment user de la parole de personnes qui ne sont pas directement prises par mon enquête et ce, en particulier, lors de flirts. C'est donc par la compréhension du consentement que la formalisation de l'amour en tant que reste s'est imposée. J'ai pu accéder à la signification réelle du danger que je pouvais représenter, baisser ma garde et adapter mon discours.

1. Les mécanismes du consentement

J'ai l'opportunité de séjourner dans différentes familles. Je me présente toujours comme une étudiante en doctorat étudiant le mariage et l'amour. La question de l'éthique dans le foyer se pose alors dès que j'assiste et, d'une manière ou d'une autre, prends part à l'intimité des couples qui m'accueillent. Lors de ces premiers pas, je développe une prise de conscience de la réception que les personnes peuvent avoir à mon égard et à l'égard de ma recherche, afin de connaître les limites de l'observabilité.

Cohabiter. Des observations non participantes

Lors de ma pré-enquête en novembre et décembre 2013, je séjourne chez un jeune homme européen résidant dans les quartiers centraux de la capitale, contacté sur un site Internet de

rencontres pour voyageurs, en échange d'une petite rétribution financière. En Oman depuis quelques années, cet homme entretient une relation avec une jeune Omanaise, relation qu'il considère valable et intéressante à évoquer pour ma recherche. Mais la jeune femme, qui vit à cette période chez ses parents, voit d'un mauvais œil l'arrivée d'une étrangère chez son petit ami. Peut-être dans un but de contrôle de sa part, nous nous lions néanmoins d'amitié. Petit à petit, elle me fait des confidences à propos de son couple, considérant que la nationalité commune entre son ami et moi peut être une opportunité pour l'aider à résoudre ses problèmes de couple. Elle me confie, entre autres, que son ami l'a trompée avec sa voisine un an auparavant, et espère que je l'informe de ses déplacements. Mal à l'aise, je lui fais rapidement comprendre que je préfère ne pas en savoir plus, ni répondre à ses demandes, mais cela ne l'empêche pas de continuer à s'épancher. Le mois de décembre arrive, et mon colocataire repart en France pour passer Noël en famille. La petite amie vient à la maison, m'apporte un cahier griffonné de notes en français, qu'elle me demande de traduire. Je comprends qu'il s'agit du journal intime de mon hôte, et me refuse à l'exercice, bien qu'elle l'ouvre devant moi pour me montrer des passages qu'elle croit évoquer la voisine adultère. Quelques jours plus tard, je reçois un email de la part de mon colocataire qui me demande de déménager de la maison lorsqu'il sera rentré de ses vacances, et de ne pas en informer sa petite amie. À l'issue de cette première expérience, je renonce à l'observation d'une intimité conjugale à laquelle je pourrais prendre part d'une façon ou d'une autre, en attendant d'élaborer une autre marge de manœuvre.

En 2015, j'entame une année de terrain et il m'est proposé de loger chez Āḥlām. La famille est composée du couple, de deux petites filles et d'une domestique sri lankaise. Lorsque je reviens en 2017, le foyer comprend un troisième enfant et une deuxième domestique tanzanienne. Malgré la leçon que j'ai tiré de mon expérience précédente, j'accepte la proposition. Lorsque je visite le foyer en janvier, nous nous mettons d'accord sur la somme à régler, et le père de famille ne me demande aucun justificatif ou de reconnaissance institutionnelle. Je leur fais explicitement part de la thématique de ma recherche à mon arrivée. Āḥlām, l'épouse, est enthousiaste à l'idée de ma recherche, elle trouve la thématique de l'amour à la fois drôle et improbable, et se précipite pour informer ses amies de la nouvelle, en plus de leur proposer de me rencontrer. Dès les premiers temps, Āḥlām me confie quelques anecdotes : « Tu vois, on ne s'est pas marié par amour, mais je l'appelle *ḥubbī* (mon amour) ! » Mise en garde par le séjour maladroit chez le jeune homme français, je ne relève pas. Mais je comprends qu'Āḥlām contrôle l'intérêt qu'elle porte pour ma recherche ; je la vois progressivement consciente des enjeux à s'épancher auprès de moi, et elle ne va jamais trop loin au sujet de son

intimité lors de nos échanges. Je baisse ma garde. Je décide de consigner moins souvent ce que j'entends chaque jour pour m'en accommoder, tout en conservant une attitude mécanique à formuler des questions qui renseigneraient ma recherche, afin qu'Āhlām et moi percevions une zone de consentement minimal. Mais c'est aussi pour résoudre le souci de la restitution d'un point de vue matériel que j'agis ainsi. Le fait d'émettre une demande formelle auprès de mes interlocuteurs me permet de légitimer l'usage de mes outils de travail et de les renseigner sur ma démarche. Āhlām me voit fréquemment lui parler de l'organisation administrative de mon séjour, des enjeux professionnels de mon doctorat, je la tiens au courant de l'avancée de ma recherche dont elle me redemande souvent les objectifs. Les échanges et la relation s'affinent progressivement, au point de nous apprivoiser. Le contenu recherché se situe davantage dans les temps informels, de relâchement et de spontanéité et, de mon expérience avec Āhlām comme avec les autres personnes rencontrées, la retranscription se fait de manière différée. Je saisis progressivement les limites de son consentement et je décide de n'appréhender « professionnellement » ma relation avec Āhlām qu'à partir du moment où elle insiste sur un sujet en particulier. Une certaine permissivité est désormais intégrée, concernant des propos et des réactions émanant spontanément et de son initiative seulement. Je me permets alors à ces moments de lui poser davantage de questions.

Mais resurgit le problème qui était arrivé avec le jeune homme français et sa petite amie. Le mari d'Āhlām, Sa'īd, part tôt le matin de la maison et rentre tard le soir alors qu'Āhlām est déjà couchée. Quand il rentre et que je suis encore dans le salon, il me confie fréquemment quelques anecdotes, concernant non pas son couple directement, mais sur ses activités et ce que son épouse en sait. Un, soir il me dit qu'il fume la chicha (*ītšhaīsh*) et préfère le cacher à sa femme, soutenant qu'Āhlām le contrôlerait davantage si elle le savait, au point même de fumer davantage qu'il ne le fait déjà. Ce type de confiance se répète, en plus de longs échanges passionnés abordant culture et politique mondiale jusqu'à ce qu'Āhlām, réveillée par nos discussions, ne sorte de la chambre en chemise de nuit et ne nous voie échanger le regard interrogatif. Dans le souci que ces échanges ne soient pas mal interprétés, je décide de revenir sur un mode plus distant avec Sa'īd et de me concentrer sur ma relation avec Āhlām. Le couple remarque mon attitude et tient à me rassurer, en soutenant que leurs origines swahilies font d'eux des gens plus ouverts d'esprit que les autres, et que mes échanges avec Sa'īd ne seront pas mal vus de leur part. Dès lors, des mots sont posés sur nos relations. Je suis assimilée tantôt à la petite sœur, tantôt à l'amie d'Āhlām, en jouant sur le fait que je suis plus jeune qu'elle pour évacuer les soupçons de désir potentiel envers son mari. Nous plaisantons au sujet d'un jeune homme qui me contacte pour des raisons administratives et parfois davantage, et finissons par

l'appeler « mon mari », ce qui permet, de manière différée, de désamorcer la situation. Lorsque je passe deux mois à la campagne au début de mon enquête en 2015 et que j'ai à faire à la capitale le weekend, je séjourne chez eux. Durant cette période, je viens d'ailleurs parfois à Mascate uniquement pour passer le weekend avec eux. Lors de mon terrain en 2017, Āḥlām me dit que je dois venir chez eux, et que je suis désormais un « membre de la famille » (*min al-‘ā’ila*). Contrairement au début de mon enquête, plus aucune contribution n'est exigée, bien que je me sente redevable de participer aux frais du foyer. Je ne suis plus traitée comme une étrangère mais comme quelqu'un pour qui l'on s'inquiète si je tarde à rentrer et dont on compte sur la présence lors d'événements familiaux. Si l'adhésion n'est pas totale parce qu'il est su que je pars bientôt, je sais désormais que ma sécurité est assurée auprès de ma « famille omanaise » jusqu'à mon arrivée à l'aéroport en France. Ces différents épisodes font que je décide d'adapter mon discours et ma curiosité en fonction de mes interlocuteurs, de ce qu'ils laissent entrevoir et de ce que je suis prête à entendre. Cerner les limites de leur consentement se fait alors, par exemple, par recoupements entre propos tenus par une même personne sur un sujet en tête-à-tête, en public ou sur un réseau social numérique. Cela me permet de délimiter les données utilisables et de résoudre l'inconfort éthique qu'entraîne la donnée spontanée, de marquer les frontières des lieux observables, les éléments dicibles et indicibles par les enquêtés et ce que je peux publier. Plus globalement, ce repère me permet de mener une réflexion sur la gestion des relations et des affinités développées avec les enquêtés.

Protéger ? Ce que le danger veut dire

Dans le courant de l'année, les parents d'Āḥlām, habitant en Tanzanie, viennent lui rendre visite pour une durée d'un mois. Je libère donc la chambre que j'occupe car elle leur est destinée. En attendant, je me vois proposer de loger chez une jeune femme et son mari, installés dans une partie de la maison familiale de sa belle-famille. ‘Alīa, que je rencontre par le biais d'un centre de langues et passionnée par la culture française, se réjouit de me recevoir. Ma présence est monnayée. Mais, en plus du fait que le couple soit peu présent à la maison, les échanges restent distants. Un soir, alors que je rentre à la maison à bord de ma voiture, je passe par *ṣhāri‘ al-ḥubb* (la rue de l'amour), nom donné à une corniche connue pour être occupée par des groupes de jeunes hommes et où les parades de voitures sont quotidiennes. Une voiture de sport noire décorée de rayures rouges et d'énormes pots d'échappement apparaît dans le rétroviseur de ma voiture. Étant donné le style de la voiture, typique de ce que l'on peut trouver à la corniche, j'en déduis qu'elle doit être conduite par un jeune homme. Je me rappelle alors les échos de mes interlocutrices omanaises, me « prévenant » que si une voiture me suivait,

cette pratique pouvait s'apparenter à une technique de drague. Et la voiture me suit. Plutôt que de rentrer à la maison, je poursuis ma route, dans l'espoir que la voiture passe son chemin et ne connaisse pas mon lieu d'habitation. Le quartier dans lequel je me rends est connu pour abriter des familles de certaines appartenances, et la clôture du foyer est ornée d'une plaque de bois sur laquelle le nom de famille est inscrit en grosses lettres stylisées. Je ne souhaite donc pas que mes hôtes puissent être identifiés. Au bout de plusieurs minutes, je décide en vain de rentrer, le curieux véhicule toujours derrière moi. Je gare ma voiture dans le parking normalement réservé à l'un des membres de la famille afin que le conducteur ne me voie pas. J'attends que la voiture parte pour enfin sortir. Je laisse un mot dans la cuisine pour prévenir de la raison pour laquelle la place de parking est occupée, et laisse la clef de ma voiture pour la déplacer en cas de besoin. Le lendemain, personne n'évoque le sujet jusqu'à ce que j'en parle à 'Alīa. Elle me répond sans dénoter du ton grave qu'elle a habituellement, pour confirmer qu'ils avaient bien lu le message mais que je devrais faire attention, car je pourrais mettre tout le monde en danger. Outre la distance et le froid avec lesquels son avertissement est émis, cet épisode me questionne sur les conséquences réelles d'héberger une étrangère pour des Omanais. Ces interrogations restent en suspens et créent un inconfort avec lequel je souhaite rompre. À terme, je choisis de résider dans des logements avec d'autres étudiants euroaméricains.

Alors que l'enjeu des relations amoureuses, en relation avec les problématiques de l'espace urbain, repose sur le paradigme de la visibilité, je fais le choix d'anonymiser le nom et l'identité des individus et, tant que faire se peut, les lieux et les temporalités, dans ma restitution finale. J'ai également fragmenté certains éléments de récits individuels afin que l'identité des enquêtés ne soit pas reconnaissable. Ce procédé peut avoir le handicap d'amputer les données de leur contexte d'évocation, mais il permet d'évoquer certains aspects de l'identité de mes enquêtés sans qu'ils puissent être identifiables. La restitution que je livre ici correspond, ainsi, à un balancement entre la personnalisation des expériences et l'anonymisation de leur contexte et, d'autres moments, anonymisation des expériences subjectives pour l'exploitation de registres plus contextuels, comme c'est le cas de l'observation des espaces et événements publics.

2. Amitiés et amours ethnographiques

Novembre 2013. Je me rends dans un salon de thé en compagnie de Sulṭān, un Mascati de 29 ans, et de son ami. Sulṭān est intéressé par ma recherche, et me demande ce que je veux signifier par « l'amour ». Après une réponse mêlant idées et expériences personnelles, je leur retourne la question. Rires. Silence. Les deux jeunes hommes restent muets. Sulṭān se lance : pour lui, l'amour est un pouvoir et, lorsque nous sommes pris par celui-ci, il est impossible de

s'en défaire. Il n'ajoute pas d'exemple pouvant illustrer son propos. Et je lui demande : a-t-il déjà été amoureux ? Sulṭān rit, détourne le regard et, après un long silence, dit qu'il lui « semble que oui ». La gêne s'installe à nouveau, l'ami nous fuit du regard, et je ne parviens pas à désamorcer la situation. Ce genre d'anecdotes, répétées dans les premiers temps de mon enquête, m'informent sur la gêne et, parfois, la dévalorisation qu'entraînent un tel sujet de discussion. Après m'être m'accommodée de ces situations, la question demeure de savoir comment intégrer la parole et les actes de mes interlocuteurs alors qu'ils ne sont pas au fait de leur importance pour ma recherche. La méthode ethnographique telle que je l'appréhendais consiste à prendre les entretiens comme des outils complémentaires, offrant des propos soutenant les observations ou les réinterroger, ainsi que d'avoir le point de vue particulier des personnes rencontrées. Pour ce faire, je travaille par entretiens et fais des rencontres que je qualifierais de fortuites. Je me rends prendre des cafés discuter avec des femmes, certaines me confiant au bout d'un moment leurs histoires quand d'autres se refusent totalement à l'exercice. C'est souvent par aveu que les informations sont données, et le simple fait d'échanger avec moi apparaît parfois comme un défi. Au final, ce sont les personnes avec qui je deviens le plus proche qui m'ont apporté des informations détaillées. Mais ceci pose un problème qui concerne le rapport à la confiance, à l'éthique et l'usage des amitiés ; j'élabore alors de manière inconsciente une recherche de consentement selon les situations.

La construction des rapports de confiance se fait par ailleurs en relation avec les autres catégories qui me sont associées, relatives au fait d'être une femme occidentale jeune et non mariée. La catégorie d' « occidentale » m'offre une marge d'action plus large en pratique et en perception, mais elle a le travers de m'attribuer une représentation négative dans un contexte fortement ségrégué en termes de sexe (le Renard, 2011b). Associée au fait de ne dépendre de personne et de bénéficier d'une plus large indépendance, une telle assignation est immoralement perçue et la liberté, qu'elle soit physique ou morale, est vue comme un manquement en termes de valeurs et de respectabilité. Selon la perception que les individus se font de ces catégories, certains se confient à moi dans le cadre d'échanges amicaux, mais ils craignent par la suite que ces révélations ne figurent dans ma recherche. J'hésite très longtemps à intégrer les récits de mes amis dans ma recherche, car bien qu'ils ne souhaitent pas en « faire partie », c'est auprès d'eux que j'en apprend le plus. Cette dimension de la relation ethnographique a donc consisté à appréhender un sentiment de trahison qui m'habitait fréquemment, propulsée par un désir de reconnaissance à la fois subjectif et professionnel, que Didier Fassin décrit ainsi :

« [...] la posture critique qui est ici défendue repose sur un double sentiment de reconnaissance et de trahison. La critique est à la fois loyauté et déplacement. C'est la raison pour laquelle j'attache un prix particulier, dans mes enquêtes, à examiner « là où ça fait mal », là où une institution ou bien un groupe ou même une société se divise et se déchire, non par sadisme intellectuel, mais par choix théorique : dans ces périodes de conflit ou ces interstices de désaccord, une certaine vérité est énoncée qui ne le serait pas autrement. L'anthropologue qui tente de saisir cette vérité n'en sort généralement pas tout à fait indemne non plus : il est lui-même mis en difficulté par cette épreuve de véridiction. La formule n'est pas rhétorique : il me semble souvent que la justesse d'une analyse peut se mesurer à l'inconfort qu'elle suscite chez celui qui la produit comme chez celui qui la reçoit, cette fois non par masochisme intellectuel, mais au regard de la valeur heuristique de l'ébranlement des certitudes. » (Fassin, 2009 : 203)

C'est par différents dons et contre-dons que ces relations se négocient, et que mon extériorité souvent soulignée par l'emploi de langues différentes se résout dans le même coup. J'apprends alors à gérer mes propres amours ainsi que des flirts fortuits, qui étaient restés dans le vide méthodologique jusque-là, en adaptant mon comportement avec la perception que les individus peuvent avoir de moi.

Engagements matériels et affectifs

Je fais la connaissance de Laïla, 30 ans, présidente d'une entreprise qui promeut l'insertion professionnelle des jeunes, dans un groupe de méditation. Nous sympathisons, et, en plus de lui expliquer l'objet de ma recherche lors de notre rencontre, j'envisage de fréquenter son organisation, afin de mieux saisir les rythmes de vie des jeunes au quotidien. « Fruit de la mauvaise conscience » de l'enquêteur certainement (de la Soudière, 1988), je désire me rendre utile au cas où elle accepterait. L'organisation fonctionne par le recrutement de salariés fixes et de bénévoles. Je lui propose de me présenter en tant que bénévole, étant donné que l'organisation comporte une section « recherche » dans laquelle les activités du groupe sont analysées qualitativement. Intéressée, Laïla accepte ma proposition. Il est conclu que je fasse des retours réguliers sur les activités afin d'améliorer l'ambiance de l'équipe. Laïla me propose de me donner, sans passer par la procédure normale de recrutement, l'accès complet aux activités de l'organisation. Elle me montre l'endroit où sont rangées les clefs du bureau, me dit de la contacter à chaque fois que je désire venir, et qu'elle me tiendra renseignée des activités chaque semaine. Laïla tient à me dire que c'est parce qu'elle comprend la démarche de ma recherche qu'elle accepte, sans évoquer le fait que nous ayons des amis en commun, ce qui pourrait être une autre raison de la confiance qu'elle m'accorde. Enfin, elle me compare à deux

étudiants américains venus l'interviewer. Elle n'a pas eu confiance en eux, car, comme elle le dit, « nos sociétés » n'ont pas confiance en les étrangers. Bien que je sois moi aussi une étudiante étrangère, elle conclut qu'elle ne saurait expliquer ce qui, chez moi, lui inspire de la confiance. Je comprends alors qu'une permissivité est acquise auprès de moi et ce, certainement, par un échange d'engagements que nous nous promettons d'appliquer. Le fait de connaître ses plus proches amis, d'attester de ma bonne foi sans justificatifs à l'appui ou encore de maîtriser l'arabe deviennent différents critères à partir desquels je réussis à négocier ma place, et à ne plus être totalement extérieure au monde des jeunes Mascatis, resté hermétique jusque-là.

Un matin de juin, Laïla me téléphone. Elle a parlé de moi à l'une de ses cousines. Cette dernière désire faire de nouvelles rencontres, et elle a pensé à moi. Quelques jours et messages plus tard, je fais la connaissance d'Amīna, 29 ans. Nous sympathisons tout de suite, son attrait pour l'anthropologie et la philosophie alimentant nos discussions. Elle m'apprend que son père est décédé quelques mois plus tôt et que l'ambiance n'est pas au beau fixe à la maison. Nous sommes en juin 2015 et, à cette période, nous nous rencontrons quasiment tous les jours. Amīna me téléphone souvent, jusqu'à m'appeler tous les jours. Elle me propose de la rencontrer à l'extérieur de chez elle et souhaite me faire découvrir certains endroits de la ville qu'elle apprécie. Comme le ramadan débute quelque temps plus tard, je suis également invitée à manger à la maison, ce qui est l'occasion de rencontrer sa famille. Le premier soir des fêtes, nous nous installons dans le *majlis*³¹. Sa mère est assise sur l'un des canapés, le visage caché entre ses mains, laissant échapper des pleurs étouffés. C'est la première fois que sa famille passe le ramadan sans son père. Amīna me parle souvent de lui et me confie que c'est à cause de l'ambiance familiale depuis son décès qu'elle tarde parfois à rentrer. Elle me parle de son histoire d'amour, qu'elle décrit longuement. Comme je le déduis rapidement, Amīna m'explique qu'elle a fait appel à sa cousine Laïla pour trouver un moyen de lui changer les idées et, notamment, en lui présentant de nouvelles personnes. Sur la base d'un contre-don affectif, se développe avec Amīna comme avec d'autres un engagement intime qui nous propulse dans des relations par la suite inébranlables. Mais celles-ci entraînent parfois un trop-plein de mauvaise conscience que je maîtrise tant bien que mal : par ma démarche, j'ai le sentiment que ces relations ne sont pas équilibrées. Je comprends et intègre progressivement que c'est parce qu'il y a mutualité des engagements que ces relations sont possibles, ce que Laurence Hérault (2007) comprend en termes de concernement :

³¹ Le *majlis* est le nom donné au salon réservé à l'accueil des invités. Le chapitre suivant est consacré au fonctionnement de cette pièce dans l'espace privé.

« Plus je côtoie mes partenaires, plus j'ai l'impression que ce qu'ils souhaitent c'est un véritable engagement de ma part, mais un engagement qui ne consiste pas tant à prendre parti mais à prendre part à leur histoire avec tous les risques que cela suppose. [...] On peut comprendre que face à ces engagements qui sont les leurs, ils exigent aussi le mien. Ils exigent, au fond, une symétrie dans nos relations, une symétrie de considération ou de « concernement ». [...] Nous pouvons penser qu'ils manquent de confiance mais, en réalité, ils nous proposent un nouveau type de confiance, une confiance entre notre capacité à mettre à l'épreuve ce que nous produisons. » (Hérault, 2007 :105-107)

Mon « extériorité » permet l'échange dans le domaine sentimental, mais aussi de créer la relation. C'est parce que Laïla voit un intérêt dans ma présence qu'elle me permet un espace de négociation en comparaison aux deux autres étrangers qu'elle évoque. De la même manière, Amīna, relatant longuement son histoire d'amour auprès de moi, autorise ma présence et domestique l'inconfort de l'affinité et de l'intérêt universitaire par l'engagement affectif que nous contractons.

Le restant d' « extériorité » dans laquelle je me situe relève d'un autre élément. Touriste, travailleur étranger ou étudiant, ces trois qualificatifs qui se recoupent avec la nationalité sont aussi similaires en termes temporels. Comme moi, c'est parce que ces individus ne font partie que de manière temporaire de la société d'accueil que des formes particulières de relations se nouent. Pour ma part, c'est souvent pour cette raison que mes interlocuteurs se confient. Mais qu'advient-il lorsque je commence à connaître leurs proches, familles ou amis ? Qu'advient-il lorsque je connais désormais les histoires d'amour de plusieurs amis, qui soutiennent souvent que je suis la seule détentrice de leurs propos ? J'apprends que la confidentialité doit être finement respectée et je dois me comporter avec impartialité. Šhaīkḥa, 28 ans, est la cousine de Sulṭān. Il s'agit des deux personnes que j'ai rencontrées dès mon arrivée, grâce à un ami jordanien. Lors de notre première rencontre, Šhaīkḥa aborde instantanément l'objet de mon séjour et me prévient : si je n'avais pas été introduite auprès d'elle par son ami, elle n'aurait « jamais eu confiance », mais comme il s'agit de l'un de ses meilleurs amis, je suis déjà « une amie » et je pourrai « compter sur elle ». Notre amitié s'établit progressivement, et chacune de nos rencontres est l'occasion pour Šhaīkḥa de me rappeler de ne jamais répéter, ni d'intégrer à ma recherche ce qui pourra être dit entre nous. Or, l'un des sujets principaux, que Šhaīkḥa aborde d'elle-même, concerne sa relation conflictuelle avec son époux, avec qui elle s'est mariée il y a de cela quelques mois. Parce qu'elle connaît l'objet de ma recherche, Šhaīkḥa pose un cadenas sur ses confidences, de sorte à protéger les informations qu'elle me communique.

J'apprends au fil du temps que la mère, les sœurs, les cousines, les tantes et les copines de Šhaīkhā connaissent et prennent toutes part et de manière différente à son histoire.

L'implication dans le secret (*as-sirr*), l'invitation dans certains lieux et la rencontre des proches des enquêtés offrent un acte d'engagement du chercheur dans sa recherche. Je découvre à de nombreuses occasions que les personnes que je rencontre se connaissent entre elles, faisant que je me dois d'être vigilante dans le partage des informations. Mais certaines aventures, racontées par mes interlocuteurs, me surprennent, au point de vouloir en faire part à d'autres. C'est ainsi que je raconte à Āhlām lors d'une discussion ma mésaventure avec le jeune homme français et sa copine. Āhlām est tout ouïe et en redemande. En plus de me demander des détails sur l'histoire, elle aimerait que je lui dise à quelle famille appartient la jeune femme. Dans ce genre de situations, qui se renouvelle une fois ou deux, un sentiment de honte m'envahit. Ai-je trahi la confiance de ce couple ? Pourquoi Āhlām désire-t-elle en savoir plus ? Je tente de nuancer mes craintes et réalise que nos échanges sont fortuits et sans conséquences. Mais cela m'enseigne également sur le type d'informations qui pourraient être préjudiciables et quels ressorts s'offrent à moi face à l'excès de confidences. Le carnet de terrain devient un journal intime dans lequel je peux déposer les émotions que je ressens, et j'apprends à cadenciser ma propre parole face à autrui, alors même que le partage de mes impressions est lui aussi constitutif de mes relations ; que la prise de risque en est inhérente. Par ces expériences, je me rends compte que mes interlocuteurs usent de la même technique. Souvent, des histoires me sont rapportées, mais sous une forme anonyme telle que je ne saurais déceler de qui l'on parle. Souvent, après coup, je découvre que je connais les personnes dont il s'agit. J'acquiesce le même langage du partage de la confiance, consistant, comme je le décèle chez mes proches, à parler d'une personne sans la nommer, à changer certains aspects de l'histoire. Car je comprends qu'il est attendu de moi que je partage certains des récits que je reçois, et ce que je révèle est parfois la condition de mon intégration dans les groupes que je fréquente. Comme un juste retour des choses, montrer que je connais la vie de mes interlocuteurs doit être prouvé, puisque la confiance que l'on m'accorde passe autant par le fait que je sois étrangère que par le fait que je sois capable de répondre aux insinuations et demandes des uns sur les autres auprès de moi. Une fois le sentiment de trahison appréhendé et la preuve de ma confiance attestée, je me permets plus d'audace afin d'éprouver les limites de ces relations. C'est ainsi que je décide, afin d'en observer les réactions, de proposer à mes interlocuteurs de nous retrouver dans des salons à chicha, lieux dont la fréquentation est considérée comme indécente pour une femme et dissimulée par beaucoup d'hommes, de même que des bars et certains clubs connus pour des activités de prostitution. Je profite des différentes assignations qui me sont données pour me

rendre dans ces lieux « interdits », tout en m'assurant d'être accompagnée par des personnes qui ne me stigmatiseront pas en agissant ainsi, et en appuyant sur mon « occidentalité » pour justifier mon intérêt.

Flirter pour comprendre ?

Comment, dès lors que l'objet de la recherche se définit en partie par un investissement affectif entre deux personnes, peut s'observer la relation amoureuse ? Jeanne Favret-Saada (1990) considère que le partage d'expériences communes, malgré la différence de ressentis qui peut exister, est la meilleure manière de vivre et de comprendre les émotions. Cette démarche a pour visée d'être affecté soi-même par la situation, plutôt que tenter de faire expliciter les expériences par les individus ou bien de tenter de se les représenter soi-même. Néanmoins, la problématique de l'observabilité d'une relation duale qu'est la relation amoureuse n'est pas résolue ; devrais-je moi-même être amoureuse ? Les sentiments amoureux de mes interlocuteurs ne peuvent-ils être qu'une représentation de leurs expériences ? Pour Charles Lindholm (2016), l'ethnographe ne peut observer une relation amoureuse sans la vivre lui-même. Tomber amoureux serait même la technique la plus propice à son observation. Si par chance l'enquêteur tombe amoureux sur le terrain, le consentement de ses partenaires devient un nouvel obstacle éthique majeur. Sur les différents aspects que comprend la relation amoureuse, parce qu'elle est vécue avec l'enquêteur, les enjeux de la publicisation de ces informations font ressentir au chercheur sa dimension éthique d'une manière supplémentaire puisque, contrairement aux enquêtés, sa propre identité ne peut être anonymisée dans les rendus ultérieurs.

Le choix d'enquêter auprès de personnes d'une génération dans laquelle je m'inscris me permet de produire des rapports de confiance, mais aussi des occasions de flirt de la part de jeunes hommes. Lors de mes recherches de logement sur des sites Internet de petites annonces, un homme d'une trentaine d'années me contacte. Il m'explique qu'il n'a pas de logement à proposer mais qu'il peut m'aider et à en trouver un et le payer lui-même, en échange de quoi il devrait me visiter de temps à autre, et que j'accepte d'être sa copine (« *ḥabība* » ou « chérie »). Ne sachant comment réagir, je fais avorter les échanges. Plus tard, un trentenaire, rencontré par le biais d'une étudiante européenne, me propose de louer l'une des chambres de son complexe touristique. J'accepte mais il m'explique au moment de l'installation que la chambre est finalement occupée. Il me propose en solution de m'installer dans la sienne, avec lui. La raison pour laquelle je coupe court à ces propositions tient de l'image que ces hommes semblent

renvoyer de moi et dans laquelle je ne me retrouve pas. Je soumetts mes expériences à l'avis de mes interlocuteurs omanais, afin de comprendre la motivation de ces propositions, et en espérant qu'ils m'offrent leur jugement de la situation. Ils me confirment que de telles propositions sont choquantes et, surtout, qu'elles n'arriveraient pas si j'étais Omanaise.

Alors que j'aurais pu établir une observation plus attentive sur ces propositions, mon choix d'enquêter par le biais de la séduction ne me convient pas, notamment en raison du fait qu'elles semblent me mettre dans une position dévalorisante. Néanmoins, je fais lors de mes différentes enquêtes la rencontre de jeunes hommes avec qui des liens sentimentaux se développent, et qui me renseignent au plus près sur les tenants et aboutissants de mon objet de recherche. Mes hésitations à intégrer ces expériences dans ma recherche sont longues. Afin de le faire, je considère que cette entreprise doit être consentie par mes partenaires. Et certains explicitent d'eux-mêmes une crainte à figurer dans mon travail, ce qui met à mal nos propres relations. La survenue de cette méfiance aurait aussi pu être l'objet d'une consignation systématique, notamment afin de cerner à partir de quel contexte et lors de quels événements ces demandes apparaissent. Or, c'est précisément parce qu'elles explicitaient une demande à le taire que je m'y refuse et parce que cette crainte m'implique, moi et mes désirs sentimentaux personnels. Je fais ainsi le choix que, si l'évocation de toute expérience amoureuse personnelle doit être abordée, celle-ci ne doit avoir pour motivation que de renseigner le faisceau des relations dans lequel elle s'inscrit, plutôt que d'en faire un objet à part entière.

Enfin, si je ne fais pas de ces quelques tentatives de séduction ou de mes propres relations amoureuses l'objet d'une « expérimentation sentimentale » systématisée, celles-ci me permettent de m'affirmer auprès de mes interlocutrices femmes. Cet élément est en effet contenu dans les rapports de genre dans lesquels je suis impliquée. Concernant la manière dont mon assignation de genre participe à l'enquête de manière plus générale, je rejoins les propos de Nicole Échard et *al.* (1991), soutenant que « les ethnologues femmes accéderaient aux femmes plus facilement et auraient une capacité de connaissance relativement “immédiate” » (1991 : 81). Mais c'est autant par l'interaction avec des hommes qu'avec des femmes que j'acquiers le statut qui m'est attribué, qu'il s'agisse de tentatives de séduction que de formes d'échanges plus amicales ou cordiales avec des hommes. Les plus grandes possibilités de sortie dont je bénéficie à certains égards suscite plus d'inquiétude que de méfiance de la part de mes interlocutrices. C'est ce que me fait remarquer une jeune femme en me demandant un jour comment s'organisaient mes voyages étant donné que je voyageais seule, comment ceux-ci étaient financés, ce qu'en pensaient mes parents et, surtout, si j'avais peur. De l'admiration est associée à mon mode de vie, et j'évoque souvent ma famille en l'intégrant virtuellement à mon

réseau de connaissances. En leur montrant des photographies de mon quotidien en France, en transmettant les salutations de ma mère à mes amis omanais, un lien plus profond s'installe, jusqu'à se concrétiser lorsque cette dernière vient me rendre visite. Sa présence de quelques semaines à la fin de mon enquête offre une légitimité attendue de la part de certains, notamment les parents de mes interlocutrices. Tous et toutes insistent pour recevoir ma mère, au point que certains sont vexés que nous n'ayons pas pris le temps de leur rendre visite³².

Mon statut aurait aussi pu entraîner de la jalousie auprès de certaines femmes, mais je ne ressens pas de tels ressentiments, en tout cas de manière beaucoup moins incisive que lors de mon premier séjour chez le jeune homme français et sa petite amie. Ceci est notamment dû au fait que je tente de prendre les expériences de séduction de la part de jeunes hommes omanais comme des éléments pour établir la confiance auprès de mes interlocutrices. Ainsi, certaines me demandent si j'ai des relations avec des Omanais, me préviennent de me méfier et s'inquiètent pour moi dans un rapport plus amical que défensif. Significatif du statut qu'elles m'attribuent et de ce qu'elles imaginent des hommes, ce dont je devrais me méfier serait un risque de « profit » que ces derniers pourraient développer afin d'obtenir des relations sexuelles. Jeu qui serait propre à leur nature masculine parfois assimilée à celle des caméléons (*ḥurbā*), celui-ci se manifesterait plus largement avec les femmes « occidentales », cette perception recouvrant également la perception d'un manque de respectabilité chez les Occidentales. Sans non plus affirmer que l'enquête auprès de femmes serait plus productive en raison d'une appartenance de genre commune (Échard, Quiminal, Sélim, 1991), refuser des avances et le faire savoir est une manière de me détacher de cette image et d'obtenir davantage de respect, tant auprès des femmes que des hommes. À terme, ces récits sont un moyen de produire une complicité dans laquelle mes propres mésaventures se mêlent à celles de mes interlocutrices.

3. Les impondérables et les restes

Mes pérégrinations me mènent à fréquenter un ensemble varié de milieux. J'éprouve des difficultés à relier la pertinence de ce quotidien fait de visites familiales et de fréquentations des centres commerciaux (*shopping malls*) à l'objet de ma recherche. Observer des couples se donner la main dans les boutiques des grands magasins n'est-il pas suffisant ? Les fêtes de

³² Avec ou sans rapport de parenté biologique, la métaphore familiale pour comprendre la relation ethnographique lorsque l'enquêteur est une jeune femme seule revient souvent. En Israël, Éléonore Armanet interprète ses relations en termes d'adoption au sein d'une communauté druze (Armanet, 2011 : 84), et c'est en étant introduite par son père que L. Abu-Lughod est rapidement intégrée dans un village égyptien (Abu-Lughod, 2009). Pour davantage d'analyses sur le rôle de la relation familiale du chercheur dans l'enquête ethnographique, voir aussi ALTORKI S., EL-SOLH C. F. (éds.), 1988, *Arab women on the field, studying your own society*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

mariage deviennent un moment privilégié de ma recherche. Elles deviennent mes impondérables, quand l'amour s'invite dans ses plis ainsi que dans ceux des comportements quotidiens ou encore des écrans. Je fais de mon téléphone un autre support d'observation, catégorie qui s'impose d'elle-même de par la nouveauté qu'il apporte face aux ethnographies antérieures. Mais il demande aussi un travail réflexif de ma part, compte tenu des enjeux éthiques qu'il comporte. En faisant conjuguer ces impondérables et ces restes, l'amour apparaît, au final, dans les quotidiennetés les plus minces, liant les différentes dimensions que comprend la notion anthropologique de l'amour, son aspect collectif et sa tension avec le vécu interindividuel.

'abaya et iPhone ethnographiques

Je suis fréquemment invitée à des fêtes de mariages. Mais comment y observer l'amour ? S'il n'est pas l'objet d'une union dans une grande partie des cas, celui-ci est pourtant représenté, ne serait-ce que dans les références musicales des soirées. Me retrouvant avec une somme importante de descriptions de mariages, je décide de m'appliquer à l'exercice de la cérémonie. Je tiens à me vêtir comme il se doit et suis poussée à m'adonner aux mêmes coquetteries que mes interlocutrices, ce qui me permet de les suivre dans les salons de beauté (*ṣalūnāt at-tazaīn*) avant les fêtes. Mon apparence prend celle d'une arabe, libanaise ou marocaine, selon mes hôtes, et plus je m'applique aux codes de la beauté locale, plus je suis félicitée. Pour certains, je suis devenue plus omanaise que les Omanais. Maquillage, coiffure, robes, mais aussi faux ongles, lentilles de contact de couleur (*ādassāt*) et talons hauts, j'apprends littéralement à porter tous ces accessoires avec sérieux. Ils deviennent les restes et pourtant incontournables outils pour ma bonne adhésion à la communauté qui se dessine progressivement autour de moi. J'assiste à presque deux mariages par mois. Accumulant les accessoires adéquats aux circonstances, mon trousseau de « mariée ethnographique » est au complet : j'ai deux robes longues et deux 'abayas coûteuses. Dans la vie de tous les jours et quand la situation l'impose (visites de mosquée ou de foyers de familles religieuses), je privilégie des 'abayas plus simples, généralement offertes par des interlocutrices, que je porte en signe de reconnaissance. Ainsi, tout est prétexte à observation, d'une demande de conseil pour l'achat d'une robe à l'aide d'une petite cousine pour me maquiller.

Mais une limite à l'observation des mariages survient dès ma pré-enquête, suite au '*urs* (cérémonie de mariage) de l'une de mes connaissances. Voyant certaines femmes photographier la mariée et ses proches, j'en fais de même. Quelques jours plus tard, je reçois un message téléphonique puis un email de la part de la mariée exigeant de supprimer mes

clichés. Je résous cette situation, qui se répète dès que je sors mon appareil photo, en alignant ma pratique avec celle de mon entourage. En constatant lors de ma première enquête l'usage constant des réseaux sociaux numériques et des smartphones par les personnes rencontrées, je décide d'en acheter un moi-même. Je fais de mon téléphone mon outil de travail principal, et m'en sers comme d'un dictaphone, d'un appareil photo et d'une caméra. Je laisse mon téléphone sur la table à quelques occasions et enregistre les conversations et les ambiances sonores. L'avantage de sa discrétion est rapidement confirmé, et me permet par ailleurs d'y enregistrer vocalement mes impressions de terrain dans mes temps libres. Mon smartphone devient alors un objet d'analyse lui-même, puisque je décide d'observer les publications et les interactions, en me connectant sur les mêmes applications et réseaux que les jeunes que je rencontre. Je ne prends plus de photographies dans lesquelles des personnes peuvent apparaître. Mais, comme je suis souvent invitée à prendre des photographies avec mes accompagnatrices, je profite de ces occasions pour en faire de même ou pour demander que me soient envoyés les clichés qu'elles prennent. Il m'est souvent rappelé, comme une piqûre de prévention, de ne pas diffuser ces photographies et il m'est montré ce que je peux photographier. Ceci m'offre alors un retour réflexif sur les usages que font mes interlocuteurs de leurs appareils et les représentations qu'ils se font de mon propre usage. Petit à petit, j'acquiers le savoir nécessaire à la compréhension des situations saisissables. Je réalise que l'appréhension des codes culturels qui m'entourent s'accompagnent, alors, de celles digitales, et de l'importance de cette interface dans la vie de mes interlocuteurs.

Lorsque je me rends en Oman pour la première fois, je suis mise en relation avec un groupe de jeunes femmes qui étudient le français à l'université de Nizwa. Nous envisageons de garder le contact jusqu'à ce que je revienne en 2015. Pour cela, nous créons un groupe Facebook, que nous imaginons comme une plateforme sur laquelle nous parlerions français. Ceci permettrait à ces étudiantes de s'entraîner, et moi de faire de nouvelles connaissances. Elles ajoutent mon compte Facebook aux leurs et je deviens amie³³ avec « Joli Paris », « Rim al-Tubi » et « La vie en rose »³⁴. Je ne reconnais personne, notamment parce qu'aucune photographie n'apparaît sur les profils. Le groupe prend forme et les jeunes femmes y ajoutent leurs amies, dont « HU al-Hinai ». L'image du profil de « HU al-Hinai » est une photographie du sultan Qabous enfant.

³³ Les liens entre chaque compte Facebook sont nommés par le registre de l'amitié : on « ajoute en ami » une personne, on « devient ami » avec elle.

³⁴ J'ai composé ces pseudonymes et noms en me basant sur les différents éléments évoqués sur les pages Facebook personnelles et publiques auxquelles j'ai eu accès.

Nous échangeons et « HU » m'explique qu'il s'appelle Ḥuzaīm. Célibataire, il a 30 ans et vient de Sohar, et a lui aussi étudié le français. Les mois passent et chacun de nous publie des messages sur le groupe, commentés par les uns et les autres. Je reviens en janvier 2015 et propose à tout le monde de nous retrouver dans un *coffee shop*³⁵. Seuls deux hommes, dont Ḥuzaīm, répondent qu'ils sont intéressés. Je suis surprise que les femmes les plus actives ne répondent pas, alors même qu'elles postaient de nombreuses publications et échangeaient avec les autres membres. Une seule accepte de venir, mais elle me demande que la rencontre se déroule dans un parc plutôt qu'un *coffee shop*, parce que c'est « ouvert ». Le rendez-vous se tient vers 18h dans le parc *aṣ-ṣaḥwa*, dans le quartier de al-Seeb. Finalement, les garçons préviennent qu'ils ont un empêchement et je me retrouve seule avec la jeune femme. Elle me dit qu'elle a accepté la proposition car elle est mariée, ce qui lui offre une indépendance dont les autres jeunes femmes du groupe, célibataires, ne jouissent pas. À ce moment-là, je ressens l'impression d'avoir échoué à faire émerger des relations. Mais si c'est un échec, c'est aussi une révélation : le passage du virtuel au physique m'informe déjà sur le statut de mes interlocuteurs ainsi que sur toute la permissivité qu'offrent nos échanges virtuels jusque-là.

Plus tard, je rencontre Ḥuzaīm en personne. Il me dit qu'il « connaît » les jeunes femmes du groupe, mais seulement par Internet. À l'occasion d'une conférence organisée au centre français, Ḥuzaīm propose que nous rencontrions les personnes du groupe. Il m'explique qu'il ira chercher l'une d'entre elles, « Budur Oman », qui habite dans le vieux Mascate. Il me demande de l'accompagner. Je ne comprends pas pourquoi Ḥuzaīm tient à ce que je sois là, mais il insiste. Sur le chemin, il me donne la marche à suivre : je devrais rester avec Budur pendant la conférence puis attendre qu'il parte le premier de la salle pour le rejoindre en voiture. Par message, « La vie en rose » ou Ṣābra, qui travaille au centre, m'informe qu'elle vient aussi à l'événement. Plusieurs personnes sont déjà arrivées et ont pris place dans la salle. Nous nous installons, Ḥuzaīm s'assoit à ma gauche et Budur à ma droite. À la fin de la conférence, je propose à Budur et Ḥuzaīm de rechercher Ṣābra. Ḥuzaīm a l'air réticent mais me suit sans rétorquer. Contente de mettre un visage sur un nom, je la salue d'une embrassade, Ḥuzaīm oralement, et nous échangeons quelques mots de politesse. Nous repartons. Comme à l'aller, Budur monte automatiquement à l'avant de la voiture à côté de Ḥuzaīm. Alors qu'il m'avait expliqué les instructions à suivre sans la présence de Budur, je me demande si, finalement, le

³⁵ Le terme de *coffee shop* est généralement utilisé pour faire référence aux cafés d'enseignes internationales contrairement à un café de rue. Les premiers sont en grande partie situés dans l'enceinte d'un centre commercial (*shopping mall*) et bien plus fréquentés par une clientèle familiale et féminine que les seconds, plus populaires et plus facilement occupés par des hommes. Je reviendrai plus avant sur ces distinctions en chapitre 2.

groupe Facebook n'a pas permis à Ḥuzaīm d'entrer en contact avec la jeune femme, que ma venue et le prétexte de la conférence permettent de légitimer. Plus tard, d'autres femmes du groupe me confient que Ḥuzaīm a échangé avec elles alors qu'elles ne le connaissent pas, ce que l'une d'entre elles trouve bizarre (*gharīb*). Je comprends que le groupe constitué sur Facebook a permis à Ḥuzaīm de faire des rencontres, apparemment peu réciproques pour certaines.

Une question nouvelle m'habite alors. Le chercheur doit-il désormais « lire par-dessus le smartphone de l'indigène » ? Plusieurs auteurs se sont penchés sur l'observabilité du virtuel. Deux positions se dessinent, bien qu'elles se rejoignent à plusieurs égards. La première consiste à retranscrire les méthodes de l'enquête ethnographique sur l'écran, et l'autre d'élaborer des méthodes propres au terrain numérique, aboutissant à une ethnographie du virtuel (Hine, 2000). Michèle Cros et Quentin Mégret suggèrent d'adopter l'expression de « e-terrain », définie par la présence d'acteurs multiples dans l'accès aux informations (Laplantine, 2012 : 307). Mais la multiplicité des acteurs et accesseurs aux pratiques observées existe évidemment sur un terrain hors ligne. Circonscrire un « e-terrain » a le risque de reproduire la distinction entre réel et virtuel, imputant alors la réflexion d'une observation située. Monique Sélim rappelle ainsi que le terrain numérique n'est pas à distinguer du restant du réel, mais à replacer dans un contexte puisqu' « il innerve l'ensemble de la quotidienneté des acteurs dans leur intimité autant que dans leurs différentes sphères d'insertion collective » (Sélim, 2012 : 2). La notion même de virtuel porte ainsi la marque persistante d'une distinction avec ce qui serait réel comme synonyme de réalisme des processus observés (Shahani, 2008 : 43), et c'est en tentant de comprendre l'acception émic de ces catégories que peut se résoudre cet écueil.

Afin d'observer les interactions en ligne, je mets en place une collecte quotidienne et systématisée à partir d'un compte à mon propre nom sur les différents supports que mes interlocuteurs emploient le plus (Facebook, WhatsApp, Instagram). Je consigne les différentes temporalités qui scandent ces interactions : temps de la publication par l'internaute, temps de collecte par moi-même, temps des réactions par les autres internautes. Je prends également en compte la variété des paramètres de publication des différents supports. En effet, les réseaux sociaux que j'observe sont composés de dispositifs « sociotechniques » différents (Jouët, Le Caroff, 2013 : 149), autrement dit des paramètres et fonctionnalités parmi lesquels on peut distinguer les types de discussion, de publication, ou encore l'apparence des internautes. La notion de dispositif sociotechnique correspond à la prise en compte d'une technique propre au contenu web et ses conséquences sociales, chaque technique renvoyant à une particularité

« sociale ». Reste à savoir comment gérer ma participation sur le virtuel. Comme le suggèrent Urte Frömning et *al.* (2017), l'ethnographie du virtuel implique différentes formes de participation de la part du chercheur, similairement à l'enquête *offline*. Cette implication demande une réciprocité dans l'échange des informations, en tant qu'utilisateur des médias sociaux : « si quelqu'un souhaite se connecter avec d'autres utilisateurs et recevoir des informations de leur part, il est aussi attendu qu'il révèle quelque chose à propos de lui-même »³⁶ (Frömning, Köhn, Fox, Terry, 2017 : 16). Puisque je découvre certaines applications pour smartphones comme Instagram, WhatsApp et Snapchat sur le terrain, je crée un compte personnel sur ces réseaux au moment même de mon enquête. Pour Facebook et Twitter, j'utilise les comptes que je possède déjà, plutôt que de créer un compte à l'usage spécifique du terrain. La décision de donner à mes informateurs l'accès à mes comptes personnels est motivée par une recherche d'horizontalité. Puisque leurs comptes sont eux-mêmes personnels, laisser entrevoir mon quotidien tel qu'il apparaît sur mon compte Facebook peut attester d'une certaine forme de sincérité de ma part.

Au début de l'année 2015, je publie une photographie de Ḥuzaīm et moi afin d'annoncer mon arrivée à Mascate, tout en étant consciente qu'il peut lui-même y avoir accès. Un membre de ma famille publie un commentaire public à propos de cette photographie, dans lequel il écrit que Ḥuzaīm est séduisant. Les réponses à ce commentaire s'en suivent, et des amis renchérissent dans la même direction. Hésitante, j'en parle avec Ḥuzaīm qui dit être flatté par la situation. Cet événement me fait réaliser que la façon dont je publie mes informations peut avoir une incidence sur le terrain et sur ma vie laissée en France, ce que je veux éviter. Je décide d'en limiter l'accès en créant, avec un paramètre d'organisation des contacts, le groupe « Oman ». Il m'est possible d'y ranger les comptes de mes interlocuteurs omanais et de restreindre l'accessibilité à mes publications, afin qu'elles n'impactent pas les relations en train de se développer sur le terrain. Ici, l'éthique de la recherche prend une dimension particulière : si elles ne sont pas accessibles à tout le monde, les informations publiées sont indifféremment visibles par moi et par le restant des personnes connectées au compte de mes interlocuteurs. En utilisant mes propres comptes, s'éclipse le sentiment d'imposture que je pourrais avoir en créant un autre, et je suis connectée en tant qu'« amie ». Mais cela ne résout pas le dilemme de l'acceptabilité de la collecte et le consentement nécessaire des personnes. Par la variété de l'accessibilité aux données, Internet produit une illusion de visibilité. Celle-ci souligne la difficulté de gérer la circulation de l'information. Puisque ce qui se produit sur Internet semble

³⁶ « if one wishes to connect with and receive information from other users, one is also required to reveal something about themselves ».

accessible partout, tout le temps et par tout le monde, et que ce qui s’y passe semble immatériel et intouchable, il enterre l’enjeu de l’usage ultérieur des captures et des messages écrits. Aussi, je tente régulièrement de questionner mes interlocuteurs quant à la visibilité de leurs publications, leur demande la permission de capturer les publications que je vois circuler, notamment lorsqu’il s’agit de messages privés, ce qui m’offre enfin un retour réflexif sur leurs pratiques en ligne. En cela, Internet m’offre un support idéal pour l’observation des mécanismes de l’intime dans un contexte de multiplicité et d’ubiquité, dans le sens où la présence, l’absence de soi et de l’autre deviennent plurielles.

L’amour comme reste

Les milieux que j’ai fréquentés, parmi lesquels on peut compter un groupe de méditation, un club de débat et des cours de yoga en plus de l’organisme de Laïla, ont constitué les faisceaux à partir desquels j’ai pu élargir mon réseau de connaissances. De plus, mon intérêt portant davantage sur les jeunes adultes, ces lieux représentent une niche idéale pour l’observation de pratiques propres à cette génération. Le temps passant, il s’avère que les individus qui se rendent dans ce genre d’endroits sont souvent reliés les uns aux autres. Mais le rythme des activités est trop occasionnel pour que se laisse entrevoir un milieu où les personnes se rencontreraient tous les jours. Bien que ces activités m’offrent un accès plus large aux pratiques et activités quotidiennes des jeunes Mascatis, je réalise que l’observation des sphères publiques n’offre rien de manifeste. Je réalise alors tout l’enjeu de cette recherche, que je comprends encore par moments comme la retranscription d’une absence. De même, la compréhension d’interactions amoureuses en situation demeure aveugle. Comme je le décrirai dans les prochains chapitres, les modalités de sortie à Mascate sont constituées de nombreux obstacles et les « manifestations publiques d’affection », pour reprendre l’expression donnée sur les pancartes affichées à l’entrée des *shopping malls*, sont proscrites. Seuls les entretiens et les discussions informelles permettent d’en savoir plus. La majorité des récits que j’évoque sont par conséquent différés de leur action, puisque rapportés lors des échanges et des entretiens. Ils ont un aspect « allochronique » (Augé, 1994 : 5), c’est-à-dire qu’ils sont soumis à une distinction entre le temps du récit et celui de son analyse, proprement à la pratique de l’écriture.

Afin de me rapprocher de l’aspect interindividuel de l’expérience amoureuse, j’adopte une démarche ontographique au terme de mon enquête. Celle-ci consiste à « décrire, à partir des situations, des dispositifs et des actions des hommes, les actes et les modes de présence [...] » à partir d’une « phase de suivis individuels » (Piette, 2007 : 30). Cette proposition permet de saisir la perception qu’une personne peut avoir de son quotidien et de son entourage. Elle se

pose en rupture avec la méthodologie ethnographique classique promouvant une observation holistique d'une situation. Ainsi, est retranscrite une « singularité située » (Piette, 2007 : 78) et non une scène d'un point de vue « surplombant » (Piette, 2007 : 70), ce qui est particulièrement utile lorsque l'objet observé ne concerne en apparence qu'une seule personne, ou lorsqu'elle se déroule une seule journée dans l'année, comme c'est le cas de la Saint-Valentin. De plus, cette méthodologie me permet de prendre en compte les contradictions et paradoxes qui façonnent les perceptions individuelles. Par-là, l'approche ontographique donne la possibilité de

« découvrir dans l'action de l'être humain une qualité caractéristique et, simultanément, une qualité contraire ou contradictoire à la première. [...] Elle permet de ne pas oublier les conditions concrètes dans lesquelles l'homme agit, parle et pense, d'éviter l'écrasement des particularités et contingences situationnelles au nom de l'homogénéité socioculturelle, ainsi que l'imputation de sentiments ou de compétences plus grandes que ceux ou celles qu'il manifeste concrètement en situation. » (Piette, 2007 : 46)

Cette manière de faire me permet d'obtenir davantage de données intimes et de me présenter plus librement ou plus personnalisée. Lors de ma dernière enquête, je séjourne chez Āḥlām et décide de la suivre tant que faire se peut dans ses journées. Je profite du fait qu'elle quitte son travail plus tôt, cette année-là, pour me rendre avec elle dans ses sorties, et prendre la mesure du temps qui passe. Je la suis alors de l'allaitement de son dernier né, des siestes prolongées aux sorties dans les magasins, tout en tentant de la questionner sur ces actes, bien que non directement liés à ma recherche. Cette approche m'offre la satisfaction de comprendre les interstices de la vie quotidienne, peut-être par désir de rompre avec le sentiment d'illégitimité qui m'habitait dès les débuts, et que les méfiances institutionnelles diverses et variées avaient renforcé. Je prends en photographie les parties délaissées du champ de vision principal, ce qui ne pose par conséquent aucun souci à mes hôtes. J'y vois la traduction d'actes d'intimités quotidiennes, comme le serait l'empilement de chaussures (*na'al*) à l'entrée d'une maison (figure 1), où se mêlent des chaussons blancs rapportés d'un hôtel dubaïote, les tongs noires et les baskets de football de Sa'īd, une paire de chaussures roses appartenant à Āḥlām, mais aussi les sandales en cuir de l'ethnologue.



Figure 1 Entrée de la maison chez Āhlām

Un quotidien dans lequel je tiens le propre mien pour indivisible à sa compréhension, dans un foyer où réside un couple, des enfants, une domestique, et autour duquel gravite un ensemble de récits qui ne prennent sens qu'à partir de celui-ci. Au terme de cette expérience ethnographique, je prends ma propre personne dans une quasi-identité anthropologique, « une manière de penser le monde et la place des [humains], une manière aussi d'agir et de réagir » (Piette, 2009 : 13). En plus d'avoir trouvé les portes de l'objet de ma recherche, nous faisons corps l'un avec l'autre. Je l'incarne, au point qu'une amie me surnomme « *al-ḥubb al-mutasāmī* » (l'amour sublimé).

Conclusion

D'un rapport de méfiance à celui d'une confiance informelle, le « rite initiatique » (Caratini, 2012 : 9) de l'enquête de terrain en contexte golfien est passé par un croisement de la catégorie d'étrangère avec celle d'enquêtrice désirant expérimenter l'intériorité. Son façonnement se parachève au temps de l'écriture, où le choix des mots, l'anonymisation des identités et le brouillage des frontières deviennent l'un des moyens de démêler la tension entre désir de publicisation scientifique et soucis éthiques que ce terrain « difficile » a engendré (Boumaza, Campana, 2003). Ainsi, c'est autant par la peur du risque inconnu que par excès de mauvaise conscience que j'ai navigué. Du premier au dernier jour, ce terrain m'a enseigné les différentes assignations auxquelles j'étais renvoyée et, par la confiance que j'ai acquise progressivement auprès de mon entourage, j'ai fait le choix de jouer sur les différents tableaux qui s'offrent à moi plutôt que de rejeter entièrement ce qui pourrait m'être préjudiciable. J'aurais pu me

satisfaire d'une posture moins dangereuse à certains égards, en demeurant l'observatrice des pratiques féminines seules par exemple, et les espaces que j'ai aménagés ont été possibles par une permissivité lentement négociée.

En désirant être partout, le ou la chercheur.e peut parfois se retrouver nulle part, mais c'est aussi par la découverte des non-lieux que certaines informations apparaissent. Définir méthodologiquement l'amour comme un reste m'a permis d'adapter mes observations en fonction des situations, notamment selon les espaces domestiques et les espaces publics visités. Cela m'a offert, enfin, une compréhension plus avancée de l'amour non plus comme un objet mais comme une méthode, c'est-à-dire d'apprendre à faire usage de flirts et autres affinités sur le terrain et d'en tirer parti méthodologiquement. En cela, ma posture réflexive me mène à faire des choix épistémologiques poussant à intégrer mon propre rôle dans les situations décrites.

L'un des principaux problèmes ayant ponctué ma recherche a finalement été de comprendre ce que je souhaitais observer et comment le faire, victime de demeurer « nue parmi des gens habillés » à la Kafka, dans le flou abyssal dont parle C. Piazzessi. L'objet de ma recherche s'est développé de concours avec ce que celui-ci évoquait à mes interlocuteurs et ce qu'il exprimait de moi. Ainsi, le mariage est devenu une porte d'observation et de discussion à l'abord du sentiment amoureux. L'amour est apparu comme un reste, un résidu tabou mais bel et bien incrusté dans les quotidiennetés. L'organisation de la thèse reflète la progression sensible avec laquelle je suis entrée sur le terrain, ainsi que la structure à partir de laquelle j'ai appréhendé mon objet, alliant observation de lieux quotidiens et questionnements individuels, représentations symboliques et cadres permis du mariage.

Chapitre 2. Prémisses. Les géographies sociales de la distance

أنا هنا وأنت هناك، متى للكاف أن تسقط؟
ānā hunā w ānta hunāk, matā lil-kāf
ān tasquṭ ?
Je suis là et toi là-bas, quand tombera
le bas ?
Intiṣār, 20 ans

Ensermée entre l’océan Indien et les monts *hajar*, la capitale omanaise se déploie en longueur. Le développement de Mascate est un processus toujours actif qui matérialise la modernisation de l’État, puisque la construction des voies de circulation et des structures d’activité a été l’une des premières entreprises du sultan Qabous dès son arrivée au pouvoir. Ceci a entraîné un important exode rural et l’apparition de zones résidentielles aux périphéries de la ville. La forme de la ville est inspirée de plans urbains américains : les zones d’activité et les quartiers d’habitation sont éloignés les uns des autres, ce qui exige de longs déplacements pour se rendre d’un endroit à un autre. Les transports publics sont peu développés et la circulation automobile fait loi. Ainsi, le quadrillage de la ville participe de la définition d’un espace guidé par la conduite individuelle, ce qui isole fortement les individus (Menoret, 2016 : 17).

Bien que le sentiment d’isolement soit saillant dans la pratique de l’espace urbain mascati, les individus développent des formes d’interaction qui s’accommodent de la distance. Ils produisent des interactions qui sont elles-mêmes distanciées, physiquement et socialement. Et si la pratique de la ville dépend de son aspect physique, elle dépend aussi de la manière dont les individus s’en emparent. Ceci diffère en fonction du statut de chacun : le statut matrimonial et économique, l’identité de genre ou encore l’appartenance communautaire nuancent considérablement la pratique de l’espace. Comme les travaux de Soraya Altorki en Arabie saoudite ou de Fatima Mernissi au Maroc dans les années 1980, les études qui traitent de l’espace ont longtemps porté sur l’analyse de leur appropriation sexuée, vue comme l’expression des rapports de domination des hommes sur les femmes (Altorki, 1986 : 23). Or, plus d’un demi-siècle plus tard, la séparation spatiale des hommes et des femmes a changé, de

même que la pratique de l'espace urbain et les formes des rencontres. Réservé aux hommes jusque dans les années 1970, l'accès à l'enseignement pour les femmes a vu naître des lieux où les uns et les autres se côtoient, à commencer par le travail. Par conséquent, l'espace tel qu'il est vécu voit avec lui se développer de nouveaux comportements, des codes de civilité qui gouvernent les interactions quotidiennes, ce qui est à prendre compte pour appréhender les différentes de rencontres entre les deux sexes et personnes d'appartenances communautaires différentes. Ainsi, du public au privé, les jeunes aménagent des formes de sociabilités dont l'intensité n'est pas nécessairement graduelle. En effet, en opérant une sélection sur les fréquentations, la pratique de l'espace fait apparaître des sociabilités dans des milieux où la séparation est à la fois sexuelle et communautaire. Aussi, je propose de considérer l'université, les lieux de travail, de loisir mais aussi l'espace domestique autant comme des lieux de rencontre que des milieux de rencontre. Autrement dit, ceux-ci comportent des formes de spatialité et de sociabilité dans lesquelles pourront émerger des flirts et premières tentatives d'approche entre les jeunes.

La notion d'entre-soi, que Sylvie Tissot a érigé en concept, permet de comprendre la formation de lieux et de sociabilités propres. Elle peut être définie par une mise à distance, dans une acception liée à l'espace privé, au secret et à l'intime, en opposition à l'espace public (Tissot, 2014 : 5). La notion d'entre-soi comprend l'établissement de liens de confiance qui permettent la désignation d'un groupe. Plutôt qu'un espace dont le sentiment de proximité serait graduel ou spatialisé, ce terme désigne plutôt un « groupement de personnes aux caractéristiques communes » (Tissot, 2014 : 5). L'attache à un lieu ou la désignation d'un lieu par le qualificatif d'entre-soi découle en conséquence de la constitution d'un groupe, en interaction avec l'espace dans lequel il s'établit. La notion d'entre-soi peut donc recouvrir le sens d'un groupe familial, dont les caractéristiques ethno-linguistiques ou statutaires définissent les seuils, et être interprétée en termes spatiaux. Dans ces entre-soi communautaires, intervient une séparation sexuée. Se créent des homosociabilités, autrement dit des sociabilités basées sur la présence d'individus de même sexe³⁷.

³⁷ En s'appuyant sur les propositions de F. Mernissi, Faouzi Adel définit l'homosociabilité comme le fait d'avoir « peur, éviter, limiter les échanges avec l'autre sexe ». FAOUZI A., 1998, « La nuit de noces ou la virilité piégée », *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne], No. 4, mis en ligne le 31 mai 2013, consulté le 25 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/insaniyat/11635>

L'organisation des maisons mascaties illustre à ce titre une ségrégation sexuelle de l'espace qui participe du développement d'expériences différenciées.

Si les individus évoluent dans des milieux homosociaux, ils donnent aussi à voir des formes de rencontres mixtes. Le terme de mixité revient effectivement souvent. Parler de *mixed places* ou, en arabe, *āmākin mukhtaliṭa* (espaces mixtes) désigne la présence conjointe de femmes et d'hommes, mais aussi de personnes d'appartenances religieuse, ethnolinguistique ou nationale différentes. Et, contrairement à une acception déterminante de l'espace sur les pratiques sociales, je montrerai que ces lieux ont pour particularité d'être malléables, puisque c'est autant la manière dont les individus investissent les espaces qui offre à ceux-ci la qualification d'un entre-soi féminin, masculin ou communautaire. Il s'agit donc de savoir comment, dans des lieux mixtes en termes sexués ou communautaires, les personnes se comportent face à « l'autre ». Les espaces publics caractérisent la mixité dans les deux acceptions du terme. En effet, qu'il s'agisse du campus, des lieux de loisir comme des centres commerciaux, les individus se retrouvent dans un espace qui réunit hommes et femmes. Ils déploient des stratégies d'évitement et de distanciation, afin de reproduire la séparation exigée pour respecter la pudeur au centre de la ségrégation sexuelle. Or, ceci n'est pas propre aux espaces publics. Bien que l'espace domestique soit lui aussi ségrégué sexuellement, il est possible d'y recevoir une personne extérieure, et des mécanismes d'accueil sont mis en place pour ce faire. L'espace domestique, la maison familiale permettent ainsi de souligner la labilité de la distinction entre l'espace privé et l'espace public à partir du critère de l'intimité comme donné graduellement organisé de l'un à l'autre, puisque des rencontres, même amoureuses, peuvent avoir lieu à la maison.

Enfin, comme le note Sylvie Tissot, les entre-soi font intervenir une logique de domination, dans le sens où ils exercent une sélection entre les individus et reproduisent les positions individuelles et collectives, en renforçant l'identité d'un groupe, à travers la sélection de capitaux choisis pour le définir. La sélection agissant par exclusion, elle participe ainsi à désigner « la place des autres, et [...] qui sont les autres » (Tissot, 2014 : 8). Aussi, je qualifierai de « mixtes » les occasions de rencontre lors desquelles se retrouvent des personnes de sexe et de statut différents, et montrerai comment ceux-ci font intervenir une logique de domination lorsqu'une nouvelle personne apparaît. Ces investissements spatiaux sont importants à prendre en compte, puisque c'est à partir de ceux-ci que les individus construisent des possibilités de rencontre. Dans le cas où la

proximité corporelle s'impose, une observation des comportements physiques dans un groupe de méditation permettra d'observer comment un contrôle s'opère sur le relâchement des corps induit par cette pratique. Dans l'espace domestique, certaines jeunes soutiennent qu'il est possible de rencontrer un membre de la famille dans un but d'union conjugale. Néanmoins, la forte séparation entre les sexes ne donne pas d'indices quant à ces possibilités. Je propose donc d'observer comment le fait de rencontrer quelqu'un ne désigne pas tant des formes de rencontre physique que des formes de connaissance de l'autre sexe malgré son absence, et comment la distance, comprise physiquement et socialement, est intégrée aux jeux de séduction qui colorent les espaces de la ville.

À l'appui de ces observations, je montrerai comment s'instaure une géographie sociale de la distance. Dans un premier temps, j'examinerai comment des règles institutionnelles ainsi que des codes de civilité implicites s'instaurent dans la circulation dans la ville, l'occupation des lieux fréquentés ponctuellement ou quotidiennement, jusque dans les maisons. En revenant sur ces lieux, je décrirai ensuite les formes de sociabilité qui s'y développent. Celles-ci mènent à des interactions distancées qui relèvent de connaissances particulières entre les jeunes, prémisses du flirt, en fonction des enjeux que les relations revêtent dans les espaces occupés.

I. Parcours et espaces du quotidien

La ville est structurée par trois axes principaux. Celui, central, de la Sultan Qabous Street, qui relie la vieille ville de Mascate, aux quartiers résidentiels les plus récents au nord, est toujours en construction. Ce long axe dessert les lieux importants de la ville tels que l'aéroport de Seeb, la mosquée Sultan Qabous dans le quartier de 'Uzaibah, et les *shopping malls* situés à Ghubrah. Elle longe ensuite les quartiers des ministères et l'opéra de Mascate à Qurm, pour enfin rejoindre Petroleum Development Oman (PDO), la principale compagnie pétrolière de Mascate, les quartiers de Darseit et Ruwi jusqu'à la vieille ville de Matrah (figures 2 à 4). La route Sultan Qabous est l'axe le plus utilisé et, par conséquent, le plus embouteillé. Le second axe est l'autoroute de Muscat Expressway, longue de 54 kilomètres, construite en 2004 aux arrières de la ville (figure 4)³⁸. Permettant une plus grande vitesse de circulation, elle relie le quartier central de Qurm jusqu'aux routes desservant les villes voisines. Toujours en construction en 2017, cet axe fait la jonction entre la sortie de Mascate à Maabilah et les villes du Nord. Il devient alors lui aussi embouteillé aux heures de pointe puisque ces sorties conduisent aux quartiers résidentiels. Enfin, la 18th November Street, date de la fête nationale

³⁸ *The Report: Oman 2010*, Oxford Business Group, p. 109.

et de l'anniversaire du sultan, longe la côte, partant du Nord, au niveau de *the Wave* (en arabe *al-Mawj*), un complexe résidentiel situé en bord de mer, derrière l'aéroport, jusqu'à Qurm.



Les voitures roulent à moins de 40 km/h, la circulation est difficile.

Figure 2 Qurm à l'heure de pointe



Figure 3 Quartiers de Darseit et Ruwi depuis Sultan Qabous Street



Figure 4 Muscat Expressway depuis al-Khoud en direction du centre

Ces trois axes ne suffisent pas pour désengorger la forte affluence qui s’empare quotidiennement des routes. L’usage généralisé des transports individuels entraîne des embouteillages au sortir des axes qui desservent les quartiers résidentiels. Contrairement à d’autres villes du Golfe où le bus et le métro sont largement utilisés, il n’existe pas d’usage courant des transports collectifs³⁹. De plus, la pratique pédestre de la ville est particulièrement difficile. Chaque zone d’activité, bloc d’habitation ou immeuble est séparé par de larges espaces, de jardins, de parkings, de terrains vagues ou de zones en construction. Les routes ne sont pas toujours bordées de trottoirs et, quand c’est le cas, ceux-ci ne sont pas ombragés ; la température pouvant atteindre en été plus de 40 degrés Celsius n’encourageant pas le déplacement à pied. Mais des raisons de statut individuel et de pratique sociale relative à la réputation expliquent également la réticence à ce genre de déplacement. Les parcours quotidiens s’accommodent de ces contraintes (*quīūd*), mais aussi des statuts individuels. L’université et les divers lieux de loisir que les jeunes fréquentent sont des espaces dans lesquels la séparation entre les hommes et les femmes est néanmoins reproduite, de même que l’entre-soi en termes sociaux. C’est également le cas pour l’espace domestique, qui s’organise autour de codes de séparation sexuée. Ceux-ci agissent fortement sur la perception que les individus se font de la rencontre, du fait de sortir, et de se comporter dans l’espace.

³⁹ La ville bénéficie de services de taxis partagés ainsi que de transports en commun assuré par la compagnie de transport public Mwasalat entre les grandes villes, jusqu’au Sud du pays et aux Émirats. Il existe également des mini-bus, qui sont principalement empruntés par des hommes omanais et des travailleurs étrangers. À la fin de l’année 2015, Mwasalat a lancé le premier service de bus de ville, afin de répondre au besoin de fluidification du trafic. Le prix du ticket est abordable, correspondant à 200bz (0,50 centimes d’euros), et dessert différents points allant de Maabilah, al-Khoud, la sortie de Seeb, Ruwi et les quartiers alentour, Maṭraḥ et al-Amrat, ville située de l’autre côté de la montagne (comprise dans la région administrative de Mascate). Quelques personnes ont évoqué avoir essayé le service, mais aucune femme. La majorité des usagers sont principalement des touristes et travailleurs étrangers dont les revenus sont modestes ou ne possédant pas de voiture.

1. Parcours de vie, parcours de ville

En fonction de leur statut matrimonial, économique ou professionnel, les jeunes et en particulier les femmes adaptent leurs déplacements. En effet, le fait d'être employée ou étudiante fait considérablement varier la mobilité physique des jeunes femmes, allant de concert avec leur indépendance. C'est le cas de Laïla, Amīna et Ḥanīn, dont les parcours de vie illustrent leurs parcours dans la ville.

Laïla

Laïla est une Mascatie de 30 ans. Anciennement employée à un poste d'importance dans une compagnie pétrolière, elle a décidé de fonder un organisme d'aide à l'insertion professionnelle des jeunes. Elle s'est mariée en 2010 et a donné naissance à un petit garçon quatre ans plus tard. Lors de notre rencontre, Laïla me décrit le développement de son organisme. Elle dit avoir eu affaire au « regard des autres ». Personne ne croyait en la réussite de ce projet, plus spécialement sa famille, et ce n'est que lorsqu'elle a été invitée à s'exprimer sur un plateau télévisé que ses proches ont commencé à la féliciter. Le parcours professionnel de Laïla est en résonance avec son histoire personnelle. Le fait que son mari soit garant avec elle lui a permis de fonder son entreprise. Son mari est parti pour deux ans en Australie, il y a de cela quelques mois, afin de poursuivre ses études de Master. Depuis, Laïla dit être « libre » puisqu'elle est mariée et que son mari est à l'étranger, signifiant par là qu'elle n'a pas de contraintes particulières. Laïla habite à Mawaleh (figure 5) dans un appartement avec le bébé et une domestique. L'immeuble appartient à son père, construit pour que ses enfants puissent bénéficier d'un logement dès leur mariage. Chaque étage est constitué d'un appartement où vivent ses frères avec leurs épouses et enfants respectifs. Emménager ici épargne à Laïla des frais de logement, mais la jeune femme a aussi été attirée par l'idée que tout le monde puisse vivre sous le même toit et se rende service : les enfants peuvent jouer ensemble et les belles-sœurs peuvent garder un œil sur eux.

Laïla pourrait parler aussi de son mode de vie en termes de contrôle, puisque le fait d'être mariée la contraint à tenir son mari informé de ses déplacements, de même que ses frères et ses belles-sœurs ont un regard sur ses sorties de l'immeuble. Laïla sort souvent et sa personnalité particulièrement sociable lui permet de se lier facilement d'amitié. Elle est souvent conviée à des mariages, rencontre ses amis dans des restaurants et des *coffee shops* à Seeb ou dans le centre-ville, et organise elle-même beaucoup d'événements dans le cadre de son travail. Elle ne quitte le bureau que tard le soir, vers 23 heures ou minuit, ce que ses collègues voient comme

une preuve d'ambition et de courage. Son organisme comprend des membres tous âgés de moins de 30 ans. Il permet aux étudiants de s'engager en tant que bénévoles ou d'y réaliser des stages. Laïla est donc souvent entourée de ces personnes et le noyau dur de l'organisation est rapidement devenu sa bande d'amis. Les jeunes femmes du groupe se fréquentent régulièrement à l'extérieur pour déjeuner, pour aller au cinéma, et se raccompagnent les unes les autres lors des déplacements. Et Laïla fait souvent office de chauffeur, puisque certaines n'ont pas encore de voiture ou même le permis de conduire. En comparaison avec ses jeunes amies et collègues, Laïla détient effectivement un statut plus indépendant. Plusieurs femmes parlent de la liberté dont elles bénéficient quand elles se marient. Ce statut peut apporter une relative autonomie dès lors que les sorties sont négociées non plus auprès de leur père, mais de leur mari. Car, si le statut marital offre une certaine liberté, c'est également parce qu'il sous-entend une indépendance économique, manifestée également par la forme d'habitation quand le couple emménage indépendamment⁴⁰. Ainsi, pour des raisons de responsabilités affectives et/ou matérielles communes, le rapport entre une femme et son mari est d'une moindre asymétrie que celle qui peut définir une relation entre une jeune femme célibataire et son père. Or, l'indépendance économique, résidentielle et matrimoniale ne sont pas toujours simultanées. Une femme peut par exemple être célibataire, avoir un revenu mensuel et habiter chez ses parents. Elle peut aussi être mariée et vivre au domicile familial sans bénéficier de revenu. Dans tous ces cas de figure, des marges de liberté sont négociées, faisant qu'un statut recèle d'autant de contraintes et de ressources qu'un autre.

⁴⁰ À Mascate, beaucoup de jeunes couples emménagent indépendamment dans un appartement ou, plus tard, dans une maison individuelle ; mais les premières années du mariage peuvent pour les personnes moins aisées se passer au domicile familial du jeune marié. La patrilocalité est, cependant, une pratique majoritaire dans les autres régions du pays.

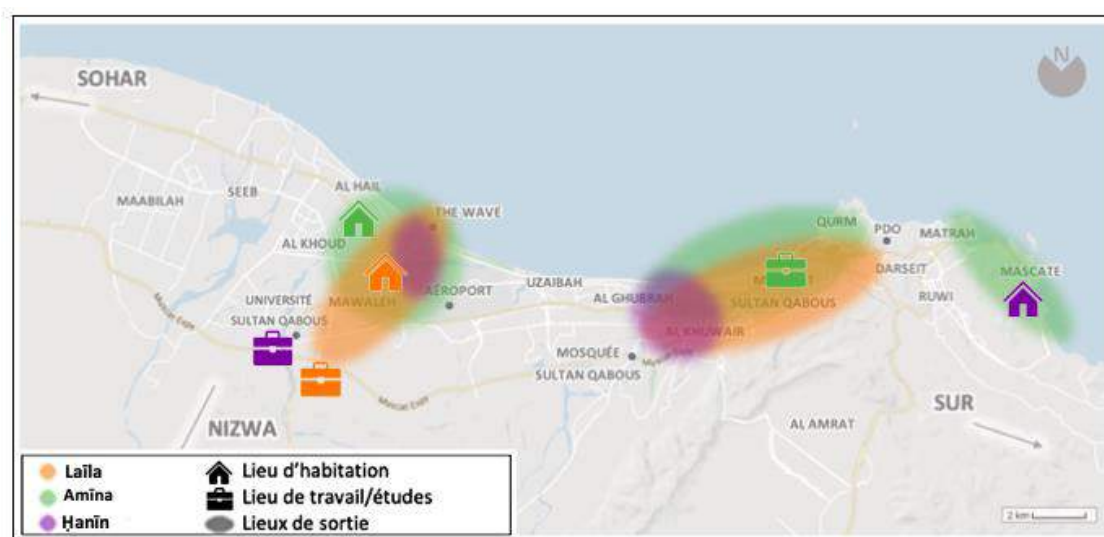


Figure 5 Trois occupations de la ville

Amīna

Cousine et amie de Laïla, Amīna est âgée de 29 ans. Célibataire, elle habite chez ses parents à Seeb. La différence de statut matrimonial entre les deux jeunes femmes modifie les types de sortie auxquelles elles s'adonnent. Employée dans un ministère, son bureau est situé à Qurm (figure 5). Elle possède sa propre voiture, et il lui faut généralement plus de trente minutes chaque matin pour se rendre au travail. Notre premier rendez-vous a lieu dans un restaurant de son choix, situé dans les blocs commerciaux de Qurm, à quelques minutes de son lieu de travail. Elle profite de cette proximité pour y faire fréquemment les boutiques ou pour passer du temps dans des cafés. Or, comme elle est célibataire et habite dans le foyer familial, Amīna fait en sorte de ne jamais tarder. Quand elle doit tarder, elle s'assure de prévenir sa famille et met court à ses activités. Car elle aussi participe souvent à des événements publics organisés par son travail, ce qui l'incite à se déplacer en dehors de Mascate ou à rentrer tard le soir. C'est ce qui a pu arriver en octobre pour la remise de prix d'un concours de réalisation topographique qui s'est déroulé jusqu'à 23 heures au club culturel situé à Qurm. La dimension temporelle joue un rôle dans ses déplacements quotidiens : il est souvent attendu que les jeunes femmes soient de retour au domicile peu après le coucher du soleil. Souvent pris comme repère, le soleil se couche à 17 heures en hiver et 18 heures en été, ce qui plonge assez rapidement la ville dans l'obscurité.

La famille d'Amīna est très aisée. Et son père, décédé récemment, a laissé derrière lui une fortune qui permet à la famille de vivre confortablement. Ses deux épouses sont au foyer et une gestion collective du ménage permet à tout le monde de se soutenir financièrement. Grâce à son travail au ministère, Amīna reçoit un salaire généreux qu'elle emploie pour ses propres

dépenses. Elle ainsi pu s'offrir une voiture neuve, un 4x4 Land Rover, dont la moyenne de prix réside autour de 20 000 rials en Oman, soit environ 50 000 euros. Elle voyage souvent, elle est ainsi partie en voyage, avec une cousine, en Italie, en Angleterre et en Thaïlande pour les vacances. La jeune femme évoque souvent la manière dont son père ne lui imposait aucune contrainte, preuve de bonté de sa part, et raison pour laquelle elle peut voyager de la sorte. Mais ses frères lui reprochent désormais cette liberté. Ils ont refusé qu'elle voyage en Turquie, avançant l'argument qu'ils étaient responsables d'elle depuis le décès de leur père⁴¹. Lors de l'une de nos discussions, elle m'explique que son père était le seul à encourager ses désirs de voyage mais aussi à tolérer son refus de se marier avec un cousin et de vouloir prendre le temps de trouver un époux qui lui conviendrait. Amīna se plaint du fait que ses frères ont aujourd'hui la mainmise sur elle, ils veulent qu'elle se marie, qu'elle ne voyage pas et qu'elle sorte moins en centre-ville.

Amīna et moi nous lions d'amitié et prenons l'habitude de nous rencontrer pour dîner chez sa famille le weekend ou bien à l'extérieur et en semaine pour un déjeuner, un goûter ou une balade. Le foyer familial est composé de plusieurs maisons autour d'une cour intérieure. La première abrite sa famille, sa mère, première épouse de son père, ainsi que ses frères et sœurs. La deuxième maison est occupée par la seconde épouse de son père et ses enfants. À l'arrière de la cour, d'autres maisons abritent certains de ses frères et sœurs déjà mariés. Deux de ses frères vivent en couple avec leurs enfants au sein de la maison principale alors que d'autres ont une chambre attenante, construite pour le couple, et se joignent aux activités du foyer ou pour les repas. Comme Laīla, la liberté de mouvement d'Amīna est conditionnée par une certaine aisance financière. Et le célibat d'Amīna est vécu d'une double manière. Il est un frein à sa respectabilité et à sa liberté de mouvement, mais il offre aussi une occasion de se déplacer et de sortir, notamment pour ses sœurs les plus jeunes. Ceci permet à Amīna d'amplifier les occasions de sortie, bien que restreintes par la présence de ses sœurs. Au final, son statut de célibataire est un statut grâce auquel elle peut négocier une mobilité qu'elle ne connaîtrait pas si elle était mariée.

⁴¹ C. Beaugrand parle des vacances en Europe des Golfiens comme d'une « affaire de famille » et non comme d'une expérience de « toutes les tentations » (2013b : 210), notamment pour les jeunes femmes. Un écart substantiel est effectivement constatable avec les jeunes hommes qui peuvent facilement s'adonner à des voyages entre eux.

Ḥanīn

Contrairement à ces deux femmes, Ḥanīn ne bénéficie pas des mêmes avantages. Elle est plus jeune, puisqu'âgée de 21 ans, et encore étudiante. Ḥanīn dit manquer de liberté et se plaint du contrôle que son père exerce sur ses sorties dès nos premières conversations : « Ce n'est pas facile de sortir, je suis trop enfermée à la maison, je veux vivre [...] et si tu as une voiture, tu vas partout ! ». Elle trouve son père trop restrictif et pense qu'il l'empêche de « vivre sa vie » et « d'être elle-même ». Éloignée des zones d'activités prisées par les jeunes, Ḥanīn habite dans le vieux Mascate chez ses parents, un quartier fait d'étroites ruelles et bien moins huppé que les lieux d'habitation de Laīla et Amīna. Aussi, elle dépend de son père qui l'emmène chaque jour à l'université, à l'opposé de la ville, soit à plus de 40 minutes de leur domicile. Elle doit donc négocier ses sorties en s'assurant de l'autorisation préalable et de la disponibilité de son père pour la véhiculer lorsqu'elle souhaite sortir. Du fait de son lieu d'habitation, de son mode de déplacement, mais aussi des moindres moyens économiques de sa famille en comparaison avec Laīla et sa cousine, le campus est l'un des seuls endroits que Ḥanīn fréquente. Cependant, sa connaissance d'autres jeunes femmes qui possèdent une voiture lui permet de sortir des sentiers quotidiens. Dans ces cas, ses sorties ne dépendent plus physiquement mais moralement de son père. Un soir de janvier, c'est parce qu'une de ses amies possédait une voiture et a donc pu la raccompagner chez elle que Ḥanīn a pu se rendre au groupe de méditation qu'elle suit à *The Wave*, non loin du campus (figure 6). Les sorties des jeunes femmes sont ainsi souvent en relation avec le contrôle parental. L'absence d'un revenu financier qui leur permettrait de posséder une voiture et d'autres avantages matériels participe, pour les étudiantes, à donner au campus la qualité d'un espace clos à la sociabilité quasi-exclusive. Celles qui viennent des villes voisines ont la possibilité de loger dans les dortoirs de l'université et, pour d'autres, dans des résidences pour femmes. Dans ces cas-là, des couvre-feux sont appliqués, et leurs déplacements se font en bus universitaire, ce qui les restreint à des trajets se réduisant à leur lieu d'études et de résidence.

La comparaison des lieux fréquentés par ces trois jeunes femmes permet de constater que les lieux de sortie individuelle sont éloignés de leur lieu d'habitation, comme c'est le cas d'Amīna, du fait que les zones d'habitation sont principalement situées en périphérie, mais aussi parce qu'elles désirent s'extraire du regard de leurs proches. Les quartiers fréquentés par Ḥanīn sont bien moins nombreux. Mais, pour toutes les trois, ceux-ci correspondent majoritairement aux zones dans lesquelles se trouvent leurs activités professionnelles ou estudiantines, les *shopping malls* et les *coffee shops* (les zones colorées en violet sur la figure 5 correspondent aux lieux de sortie de Ḥanīn ; c'est également là que se trouvent les principaux

shopping malls). Laïla, de par ses responsabilités professionnelles, en tant que femme mariée et tant que mère, les lieux qu'elle fréquente sont avant tout professionnels et rarement individuels. Ceci explique que, bien qu'elle fréquente les mêmes quartiers qu'Amīna, elle a peu d'occasions de se rendre plus loin. À l'inverse, Amīna réussit à aménager des temps de sortie dans des lieux plus éloignés que son bureau, même si elle demeure au foyer familial.



Figure 6 La promenade de The Wave en soirée

2. L'entre-soi des espaces publics

Ces trois parcours de vie et de ville suggèrent que les lieux d'études et de travail apparaissent comme des zones sécuritaires. S'y développent des formes de sociabilité basées sur des codes de respectabilité dans les rapports entre les femmes et les hommes, ce qui importe souvent pour les parents d'une jeune femme encore célibataire. Jusqu'aux études supérieures, la scolarité est non-mixte. Les hommes et les femmes étudient ensemble seulement à partir de l'université, et seule l'école de sciences islamiques de Mascate, située dans le quartier de al-Khuwair, sépare les hommes des femmes par une organisation temporelle, les emplois du temps des uns et des autres étant différents. Bien que les autres universités soient mixtes, des codes implicites mais aussi des règles institutionnelles établies par les établissements limitent les rencontres. Se produisent alors des entre-soi en termes de sexe, mais aussi en termes communautaires. Car bien que les lieux de travail et d'études soient publics et, par conséquent,

ouverts à tous, une séparation entre groupes d'appartenance ethnolinguistiques se met en place de même que certaines lois, comme c'est le cas dans les universités privées, qui restreignent l'accès aux personnes de nationalité étrangère.

Séparation et distance convenables entre les sexes

L'université publique Sultan Qaboos (SQU) propose un nombre important de cursus, allant de la licence (en 4 ans) au doctorat, et son inscription est gratuite pour les étudiants de nationalité omanaise. Construit sur le modèle américain, le campus occupe un vaste périmètre à la sortie d'al-Khoud. Les entrées sont tenues par des postes de garde et des portails automatiques, où des vigiles surveillent les allées et venues des voitures. Chaque bâtiment est séparé par de larges jardins et terrains vagues de plusieurs centaines de mètres (figure 7), ce qui oblige à utiliser une voiture ou un bus scolaire pour se déplacer. Celui-ci dessert par ailleurs les résidences qui reçoivent uniquement les étudiantes femmes, l'université ne proposant pas de logement pour les hommes. SQU possède une « réglementation sur la discipline et l'engagement pour les étudiants » (*lawā'ih al-īndibāṭ w al-iltizām li-l-ṭullāb*) placardée sur les murs des couloirs. Celle-ci indique l'interdiction pour un homme et une femme de se tenir ensemble sans raison particulière. Il est inscrit que l'isolement (*khulūā*) entre deux personnes n'est pas autorisée, de même que se tenir « assis », « debout » ou « marcher » avec quelqu'un qui n'a pas de « lien légitime » (*ribāṭ shari'ī*) avec elle ou n'étant pas de sa famille proche (*ghēir mahram*), précisant que les liens de fiançailles ne sont pas considérés comme tels (*lā yu'tabir al-khatīb mahram*).



Figure 7 L'Université Sultan Qaboos

L'organisation spatiale du campus entier suit cette règle. Le département de sciences humaines est doté de deux cafétérias de même que la bibliothèque est organisée de sorte que les hommes et les femmes soient séparés. L'entrée principale comporte deux portes tournantes, l'une pour les femmes à gauche et l'autre pour les hommes à droite, donnant sur un vestibule gardé par des vigiles, une femme d'un côté et un homme de l'autre. Après avoir passé le portique, on accède à des tables et des fauteuils que des petits groupes occupent quotidiennement. En raison de la forte chaleur extérieure, ce lieu permet aux amis, comme les cafétérias, de se retrouver pour passer du temps ensemble. Au centre, les rayons de la bibliothèque, répartie en cinq étages, et l'accueil tenu par des femmes d'un côté et des hommes de l'autre. Les couloirs de chaque côté mènent aux différents étages de la bibliothèque. Au centre de chaque étage se trouvent les rayons de livres entre lesquels des vigiles circulent de temps à autre. À un étage, un espace de consultation des archives est aménagé. C'est là que les femmes et les hommes sont autorisés à travailler ensemble, de même que dans des salles de travail qu'il convient de réserver à l'avance, et les vigiles surveillent également. Une telle organisation se retrouve dans les salles de classe, les jeunes hommes s'installent généralement à l'avant et les femmes à l'arrière, ou dans les amphithéâtres et salles de réunion, où les femmes se mettront d'un côté et les hommes de l'autre. Lors de la remise des diplômes, événement important pour les étudiants et leurs familles, les femmes et les hommes sont ainsi installés séparément (figure 8). Sur la photographie suivante, on peut distinguer les hommes à droite et, à gauche, les étudiantes diplômées en tenue de cérémonie et les invitées à l'arrière.



Figure 8 Remise des diplômes à SQU

La mixité ne va pas sans poser question aux jeunes femmes. Elles ressentent parfois des appréhensions quant à la fréquentation de lieux mixtes, car elles risquent d’y rencontrer des hommes. C’est précisément ce qu’explique Salīma, âgée de 21 ans et étudiante en langues à l’université de Nizwa, qui pointe la manière dont l’université a été pour elle un apprentissage en termes de sociabilité mixte :

« [...] les filles, quand elles sont à l’école, on n’a pas beaucoup d’échanges (*nata ‘āmūl*) avec les hommes [...] La plupart du temps on est à l’école et la maison [...], si on va à l’extérieur, on n’échange pas avec les hommes. [...] Pendant le dernier semestre, je travaillais ici à la réception, je rencontrais des hommes ou des femmes, c’était difficile de parler avec elles ou avec eux. [...] J’avais peur quand je parlais avec les hommes, oui c’est vrai, aussi avec mes frères j’ai peur, oui, mais maintenant, [comme] je travaille ici [...] ça va mieux [...] j’ai pas peur ! Donc, c’est vraiment comme un saut (*qafzā*), très grand, quand on vient à l’université, on est mélangé [...]. » Entretien, en français et en arabe, 31 mars 2015

Comme l’exprime Salīma, la séparation des femmes et des hommes dans l’espace public repose sur des mécanismes de respectabilité. Celle-ci consiste à donner à voir un comportement décent et, par-là, une identité respectable, en échappant à certains hommes⁴² (Joseph, 1999). L’expérience universitaire est ainsi l’occasion de se former à des sociabilités de pairs dans un espace « à part » (Le Renard, 2011a : 207), où les jeunes acquièrent de nouveaux codes de sociabilité en situation de mixité.

Cette problématique se retrouve également dans l’organisme de Laīla. Dernièrement, elle a organisé le challenge du *jabal al-ākḥḍar* (*taḥaddī al-jabal al-ākḥḍar*), des weekends consistant à partir durant quatre jours en groupe afin de gravir la montagne la plus haute du territoire omanais, située dans la Dakhiliyah (figure 9). Le challenge consiste à partir muni du minimum vital, dormir dans des toiles de tente, suivi d’un camion conduit par un homme afin de fournir en eau et en nourriture. Les séjours sont organisés par groupes de filles (*al-banāt*) et de garçons (*ašh-šhabāb*) à des dates différentes et divisés par groupes d’âge, de 16 à 24 ans et de 25 à 30 ans. À l’annonce de l’événement la page Instagram de l’organisme, il est bien notifié que « les voyages des garçons sont séparés de ceux des filles » (*riḥlāt al-šhabāb munfašilā ‘an riḥlāt al-banāt*).

⁴² « presenting a respectable identity has often meant claiming protection from specific men and avoiding others ».



Figure 9 Challenge du *jabal al-akhdar* sur Instagram

Le premier challenge s'est déroulé en septembre 2015, et Laïla a accompagné le groupe de filles les plus jeunes. Elle qualifie d'incroyable et unique cette expérience car, pour elle, il n'est pas possible de voyager facilement pour les filles, que ce soit au sein du territoire omanais ou à l'étranger. Elle a ainsi convaincu son père d'autoriser sa sœur de 14 ans à prendre part au voyage :

« Mon père est ouvert d'esprit donc il a accepté que ma sœur vienne, mais au début il disait que c'est dangereux, quatre jours, toutes seules... Et au final il a fini par accepter mais il disait qu'elle allait manquer l'école, et il se demandait comment ça allait se passer. Je lui ai dit qu'elle apprendrait beaucoup plus qu'à l'école pendant ces quatre jours ». Discussion informelle, en anglais, 22 septembre 2015

Pour Laïla, si le challenge consiste en l'ascension de la montagne, il s'agit aussi de ressentir des conditions extrêmes et de convaincre les parents, raisons pour lesquelles elle a accompagné la publication Instagram de ce commentaire :

« Ne réfléchissez plus !!! [...] C'est l'une des décisions les plus faciles à prendre en tant qu'expérience personnelle, et j'ai décidé d'y aller une deuxième fois.. Vous ne le regretterez pas. Surtout pour les filles... Avant d'être un voyage normal (*'ādīā*), c'est un voyage en soi (*naḥū al-dāt*)... »

Elle m'explique que ce challenge a une importance différente pour chacun, puisque la mobilité d'une jeune fille ou femme est plus réduite et contrôlée en comparaison avec les garçons ou hommes :

« Pour nous c'est rare parce qu'aller au *jabal al-ākhdar* en tant que fille c'est difficile. Déjà le fait d'organiser tout cela, ils ont fait trois réunions avec les

parents des filles pour les prévenir, expliquer comment ça se passerait, tout spécialement pour les parents, alors que les garçons eux peuvent y aller tous les week-ends, quand ils veulent, ce n'est pas un problème. Donc il y a une grande différence entre les deux. »

Aussi, le terme de « challenge » possède une signification particulière pour Laïla. Le premier jour, sa petite sœur a pleuré, les filles avaient peur, « elles ont eu froid ensemble », sa sœur se plaignait : « je veux rentrer chez moi, c'est trop dur ! ». Les filles n'avaient pas, comme le dit Laïla, leur « zone de confort », en ne prenant pas de douche chaque jour, en ressentant la faim ou le froid, ce que le challenge avait précisément pour objectif. Ce séjour prend alors toute son importance par la rareté des sorties des femmes et de leurs capacités d'initiative quotidienne.

Sentiment de groupe et recompositions publiques

Afin de rendre fidèlement compte de la manière dont la mixité et ses limites est mise en place, à l'université ou ailleurs, il est important de noter que celle-ci concerne également l'appartenance communautaire ou nationale. Dans l'enseignement supérieur, certains établissements sont réservés à un public omanais et ne sont accessibles aux étrangers que dans certains cas. C'est ce qu'a pu m'expliquer Farhad, un jeune iranien de 24 ans, qui étudie dans une école privée normalement réservée aux Omanais. Alors que l'école est payante, c'est grâce à une dérogation et à des moyens financiers offerts par sa famille que ce dernier a pu l'intégrer. Farhad me raconte qu'il est le seul Iranien de son école, et qu'il trouve difficile l'interaction avec les autres, notamment avec les femmes. La raison résiderait, selon lui, dans la différence de nationalité entre lui et les autres. Il a d'ailleurs souhaité se rapprocher de certaines jeunes femmes, mais cela n'a pu aboutir qu'auprès d'une seule qui, comme lui, est de nationalité iranienne. Si cette problématique nationale n'est pas apparente dans l'organisme de Laïla, c'est précisément parce que ce dernier ne comporte pas, à ma connaissance, de membre qui ne soit pas omanais. Les événements organisés par son équipe sont relatifs à des thématiques internes à la société omanaise, comme les élections, auxquelles les étrangers n'ont pas accès, le travail pour les Omanais et l'entreprenariat local par exemple, et ceux-ci sont régis par des lois différentes pour les nationaux et les non nationaux. Ceci opère nécessairement une sélection sur public concerné, tout comme le fait que l'arabe soit la langue dans laquelle les activités se déroulent. Aussi, l'accès aux espaces publics mêle une séparation sexuée avec des entre-soi communautaires, ce qui réduit le champ des rencontres possibles et renforce certaines logiques d'appartenance. L'un et l'autre critères se juxtaposent, comme on le voit au sujet de Farhad,

qui trouve plus d'aisance à échanger avec une jeune femme de la même nationalité qu'avec d'autres.

Beaucoup de clubs, d'associations et d'initiatives collectives de la part des jeunes ont lieu à Mascate⁴³. Le groupe *Richer Life* offre une bonne illustration des entre-soi communautaires qui particularisent les rencontres mascaties, puisqu'il regroupe un nombre de jeunes issus d'une même famille. Un samedi sur deux, le groupe se retrouve dans différents *coffee shops* de la capitale afin d'échanger autour de sujets de société tels que l'adoption, l'homosexualité, les réseaux sociaux. *Richer Life* a été créé en 2012 à l'initiative de Mūā'īad qui trouvait que ses cousins et lui avaient peu d'occasions de se rencontrer en dehors des événements familiaux. Ce groupe donne un cadre à leurs rencontres. Mais le fait qu'il soit constitué de personnes de la même famille est aussi une manière de conserver un aspect informel à une démarche qu'il souhaiterait élargir en rendant le groupe officiel. En effet, le groupe a aussi été créé dans le but de rompre avec cet entre-soi et d'échanger avec des personnes différentes. C'est suite à un voyage d'études en Australie, dont Mūā'īad garde le bon souvenir d'ambiance « internationale », qu'il a voulu mettre ce projet en place :

« J'avais des discussions avec eux [ses proches] mais c'était un peu limité à mon propre entourage. Je dirais que tous mes amis, tous mes cousins, on vient tous du même milieu, [on a] la même religion, voire la même confession, la plupart d'entre eux sont ibadites, et la plupart de nos familles viennent du même statut socio-économique [...]. Donc oui, avant ça [le séjour en Australie], je ne sentais pas que cette chose manquait parce que, comme j'ai dit, la plupart des gens avec qui j'échange sont du même milieu, donc on pense un peu de la même manière, on parle des mêmes choses, tu vois, on n'a pas vraiment de différences dans les idées et les ressentis. » Entretien, en anglais, 9 décembre 2015

Le groupe s'est agrandi au fil du temps. Il a intégré des cousins, des « amis d'amis », puis des inconnus grâce aux annonces diffusées sur les réseaux sociaux numériques. Si le groupe comprend une grande majorité de membres issus de la famille de Mūā'īad, il faut également prendre en compte les effets que l'institutionnalisation d'une telle initiative impliquerait. Comme me l'a expliqué Mūā'īad, c'est par peur de contrôle étatique que le groupe s'est développé informellement ; et les lieux de rencontre sont choisis en conséquence. Le groupe se

⁴³ La création de clubs et associations aurait pris forme dans les pays du Golfe à la suite de l'initiative d'administrateurs et employés des compagnies pétrolières britanniques, ou de groupes de séniors Indiens à partir de 1918 (Heard-Bey, 2017 : 465). Ces initiatives, produites par la main étrangère, ont été une première tentative de remplacement de la distribution de l'information et de la parole des groupes restreints et familiaux à ceux professionnels, pour ensuite influencer les pratiques entre groupes d'interconnaissance, de pairs ou d'habitation.

retrouve dans des *coffee shops* tels que Starbucks ou Costa Coffee, plutôt que dans un local qui pourrait être loué pour l'occasion. Pour Mūā'īad, la raison de ce choix est politique⁴⁴ :

« On y a pensé, mais je pense que pour l'instant, c'est mieux comme ça, [...] parce que ça rendrait les choses compliquées pour tout le monde [...]. Ça pourrait être pris comme une opposition, je dirais, contre le gouvernement, et ils pourraient ne pas aimer ça. [...] Donc en faisant ça dans des lieux ouverts publics, ils n'ont le droit de rien faire, c'est juste un rassemblement normal [...] Et si on avait un endroit, ils pourraient venir et fermer le lieu, ça peut atteindre ce niveau-là. [...] Surtout depuis 2011, on a eu plein d'intellectuels qui étaient, je dirais, des activistes sociaux, et quelques-uns sont allés en prison à cause de leurs opinions et ça a empêché d'avoir plein d'activités. [...] je sais que si je le rends officiel et que les gens voient que [j'ai] du pouvoir, que [j'attire] des gens, tu vois, ça pourrait poser question. »

La raison politique est également accompagnée d'un souci de mixité que les *coffee shops* permettent de dissiper. Ces lieux offrent un aspect informel aux rencontres, ce qui permet également de dépasser la problématique des différences sociales ou de la mixité des sexes. En effet, ces lieux sont *a priori* ouverts à tous et ils assurent une forme de sécurité par le fait de s'inscrire dans des espaces publics, ainsi que la surveillance policière :

Marion : « Pourquoi vous ne feriez pas ça dans le salon de quelqu'un ?

Mūā'īad : Ah non. On a essayé une fois, et l'une des filles qui est très engagée et qui venait à chaque rencontre, elle a dit [qu'elle ne viendrait pas] parce que c'était dans la maison de quelqu'un.

M. : Et... c'était la maison d'une fille ?

M. : La maison d'une fille aussi, oui, c'est pour ça que c'est bizarre ! Je crois que son objection était que sa mère n'accepte pas qu'elle aille chez quelqu'un, à moins qu'elle sache qui c'est. Même si elle a des amis, sa mère doit connaître ses amis, et une fois que sa mère connaît ses amis elle lui permet d'aller chez eux. [...]

M. : C'est quelque chose de normal ?

M. : Je ne dirais pas normal mais... Je dirais que je comprends l'idée derrière oui. Par exemple, les parents, quand ils ont une fille, ils veulent la protéger de tout. Tu sais, dans la société, même les gens parlent [...] : « Cette fille est allée dans cette maison », ou n'importe quoi d'autre, « Et on a vu un mec ». »

⁴⁴ « La liberté d'expression est garantie par l'article 29, mais uniquement dans les limites de la loi, ce qui implique en pratique que la critique du sultan n'est pas permise. La liberté de la presse est tolérée, à condition que cela ne conduise pas à la discorde publique (*fitna*). Ceci signifie que toute critique du gouvernement peut être interdite. L'autocensure de la presse omanaise mentionnée précédemment n'a pas changé après l'adoption de la loi fondamentale. De la même façon, le droit de former des associations est limité aux associations dont les objectifs sont légitimes (*ahdâf mashrû'a*) » (Siegfried, 2005 : 14).

L'espace public est ici vu comme une possibilité, celle de prolonger le groupe familial, l'extraire des convenances et des horaires qu'il représente, pour s'adonner à des conversations qui, selon les interlocuteurs, ne peuvent avoir lieu à la maison. Se produit également la possibilité d'une intimité générationnelle « hors de la maison » (Assaf, 2013a : 58). Le groupe familial de pairs qui se met en place se soumet aux codes de l'espace public, et l'aspect communautaire se dissout par la fréquentation de membres « extérieurs » et par les raisons politiques qui pèsent sur une telle initiative. Le café devient un lieu propice à la rencontre entre pairs, dans une mixité sociale et sexuelle relative. Mais, si le but est de s'extraire de l'autorité familiale afin de donner libre cours à la parole, il faut rappeler que c'est pour mieux se confronter aux codes de contrôle de l'espace public. Alors que dans l'espace privé, on ne peut rencontrer ses proches aisément mais que l'on peut parler plus librement de sujets sensibles, dans l'enceinte publique le groupe peut se former, mais à la condition de « discuter » plutôt que de « débattre » ; distinction que Mūā'īad tient à souligner.

Le groupe s'organise sur WhatsApp. Les membres peuvent proposer une thématique qui sera votée pour la session à venir. La personne dont la thématique est retenue choisit le lieu et l'horaire, et introduit le sujet en début de séance. En septembre, nous discutons de la thématique de l'amour suite à ma proposition. Nous nous retrouvons dans un restaurant de *The Wave* et plus d'une vingtaine de participants sont présents. Contrairement aux sessions précédentes, la séparation entre les hommes et les femmes est plus marquée, certainement en raison du plus grand nombre de participants, mais peut-être aussi à cause du sujet abordé. Autour d'une table basse, les femmes sont installées sur le canapé et les fauteuils et les hommes sont assis en face. La situation est cocasse, car nous passons plus de deux heures à échanger autour de l'amour, de la tendresse et des relations intimes entre les hommes et les femmes. Plus tard, je rappelle la situation à Mūā'īad, qui me fait remarquer que les femmes ne regardaient jamais devant elles quand elles parlaient, mais par terre, comme gênées. Ainsi donc, afin de s'assurer du respect d'une certaine distance entre les hommes et les femmes, notamment en raison de l'aspect public de ces rencontres, l'entre-soi communautaire fait appel à des dynamiques d'organisation qui intègrent aussi la séparation sexuée.

3. Séparer les sexes dans l'espace domestique

L'organisation des maisons permet de saisir les dynamiques de distinction sociale à l'échelle du privé. Séparant les hommes des femmes mais aussi les habitants des invités, chaque maison possède un *majlis*. De la racine *j-l-s*, qui correspond à l'acte de s'asseoir, le *majlis* est

un salon généralement positionné à l'avant de la maison⁴⁵. Il est le lieu où les invités sont reçus. Il marque une séparation entre l'enceinte de l'intimité familiale et son ouverture sur l'extérieur, par la représentation de l'invité. Il renvoie également à l'Assemblée consultative, le *majlis al-šhūrā*, correspondant à la chambre basse du Parlement omanais. Lui sont attribuées des fonctions occupées par les hommes représentants tribaux qui discutent les affaires d'intérêt commun et politique ; renvoyant ainsi à l'idiome de la sociabilité masculine et publique (Lambert, 2004). Les maisons sont également composées d'un second salon appelé *šāla* ; c'est ici que les membres de la famille se retrouvent, devant la télévision ou pour les repas, et là que les femmes se rencontrent lors de visites. En observant l'organisation quotidienne de différents foyers ou à l'occasion de visites ponctuelles, il est possible de voir que la séparation entre les sexes, bien qu'elle soit marquée spatialement, n'est pas toujours si franche. Le rapport à l'espace est arrangé en fonction des individus en présence, ce qui participe à définir la manière dont ils peuvent se croiser, se rencontrer, converser ensemble ou non, ainsi qu'à offrir un usage masculin ou féminin au *majlis* et à la *šāla*.

Séparation et malléabilité

'*amtī* Munā⁴⁶, la plus jeune des tantes maternelles d'Āhlām, nous explique lors d'une visite chez elle qu'elle n'a pas voulu cloisonner le *majlis* par un mur « pour que cela soit plus accueillant », contrairement aux *majlis* habituels. L'appartement de '*amtī* Munā est organisé à partir d'un couloir qui distribue l'ensemble des autres pièces (figure 10). Un premier salon, sur la gauche, est directement accessible depuis le couloir d'entrée car il ne dispose pas de mur de séparation, pour ensuite donner sur le *majlis*. Contrairement à l'organisation habituelle d'une maison omanaise, ici, ce premier salon correspond à la *šāla* et le second au *majlis*. Celui-ci est séparé par un mur muni d'une porte vitrée, faisant que l'on peut voir et être vu par les occupants de l'une et l'autre pièce. De plus, deux petites niches ouvertes dans le mur de séparation, où sont disposés des bibelots, permettent aussi d'entendre et d'être entendu.

⁴⁵ Le *majlis* est nommé différemment dans d'autres pays : « *dywān* des maisons damascènes, *mafraj* des maisons-tours de Sanaa, *dywāniya* koweïtienne, *manzul* irakien, *majlis* libanais » (Ababsa, 2001 : 3). L'étymologie de ces termes renvoie à l'acte d'accueillir. Dans d'autres contextes, cet espace est appelé *maḍāfā*. Ce terme renvoie dans la grammaire arabe au nom de lieu issu du terme *ḍāf*, « invité », ou plus largement ce qui est « supplémentaire », prenant alors la signification de l'accueil (la racine arabe *ḍ-ī-f* signifie inviter, recevoir), de même que les termes sus-cités.

⁴⁶ '*amtī* (ma tante) est une appellation donnée par respect pour une personne plus âgée que soi.



Figure 10 Appartement de 'amtī Munā

Lors de cette visite chez 'amtī Munā, Āḥlām, elle et moi nous installons avec les enfants dans la *ṣāla*, que leurs époux doivent traverser pour se rendre au *majlis*. Aussi les habitants ont eux-mêmes attribué une fonction aux pièces afin que l'endroit où les hommes sont installés soit le plus éloigné des chambres et de la cuisine. Cette répartition oblige les hommes de passer par la *ṣāla* pour s'y rendre. Avant le repas, nous entamons une conversation à propos de l'éducation des enfants, puis de l'accouchement. Lorsqu'Āḥlām commence à parler des muscles qu'elle ressentait s'activer lors des contractions, sa tante l'arrête instantanément et lui indique, à voix basse, que les deux niches du mur ne sont pas fermées. Āḥlām est gênée et baisse d'un ton : elle ne veut pas risquer d'être entendue par les hommes, ce qui fait rire les deux femmes. Le contenu échangé et la manière dont l'espace sépare les deux groupes renseignent sur les représentations attribuées à l'ensemble des éléments de la scène. En contrôlant leur parole, 'amtī Munā et Āḥlām signifient par-là l'attribution d'un caractère féminin et pudique à un sujet ayant trait à la maternité, et reprennent la conversation à voix haute pour parler de l'achat des vêtements pour les enfants. Elles reproduisent une séparation genrée dans un espace aménagé différemment des maisons omanaises.

Chez Āḥlām, c'est elle qui occupe le plus souvent la maison. Lors du congé qu'elle a pris à la naissance de ses enfants, elle a aménagé une chambre (figure 11 : dans la première pièce

située à gauche), afin que les invités puissent y déposer les cadeaux pour les nouveaux-nés⁴⁷. L'année suivante, Āhlām a repris le travail. Elle rentre en milieu d'après-midi et Sa'īd, son époux, est rarement présent en journée. Il occupe surtout le *majlis* pour regarder la télévision jusqu'à tard le soir. Lorsque des invités leur rendent visite, ils se rendent plus facilement dans le salon avec Āhlām, puisqu'il s'agit surtout des femmes de sa famille, donc, de ses invitées à elle. Les hommes invités sont rares et ne viennent qu'en la présence de Sa'īd, et ce dernier préfère les rencontrer dans des cafés. La *ṣāla* prend alors la qualité d'un *majlis* féminin lors des visites, puisque s'y opère une séparation apparente entre les hommes et les femmes. Āhlām a ainsi repoussé la visite d'un homme venu pour un démarchage commercial afin de s'assurer que son mari soit prévenu et de faire en sorte que je sois présente pour ne pas le recevoir seule. Nous nous sommes installés à la table à manger de la *ṣāla* plutôt que dans le *majlis*, ce qui aurait été attendu puisque l'invité était un homme inconnu.



Figure 11 Maison d'Āhlām

⁴⁷ Le nouveau-né demeure dans cette pièce les premiers mois pour ensuite rejoindre la chambre d'enfants (située en haut à droite sur le schéma).

Āḥlām et Sa'īd se défendent souvent de ne pas être « comme les autres », notamment parce que se côtoyer dans un même espace n'est pas « un problème » pour eux. Selon eux, leur appartenance swahilie, contrairement aux « Omanais », serait associée à une mentalité plus « ouverte » (*open minded*). Lorsque 'amī Munā vient déjeuner avec son mari et leurs enfants, nous mangeons ensemble dans la *ṣāla* plutôt que dans des pièces séparées. Mais quand la maison se remplit pour un événement plus important ou lorsque les visiteurs sont plus nombreux, la séparation entre les hommes et les femmes devient plus franche. En février, nous avons ainsi organisé l'anniversaire des filles d'Āḥlām. Comme le climat est plus clément à cette saison, la fête se déroule dans la cour. Les hommes sont affairés au barbecue d'un côté de la cour et les femmes mangent de l'autre côté, par terre, sur des nattes en plastique étendues pour l'occasion⁴⁸. Si Āḥlām argue que cette ouverture d'esprit est liée à son origine swahilie, d'autres personnes, également d'appartenance swahilie, reproduisent une organisation sexuée de l'espace. C'est le cas chez Šhaīkḥa. La famille est composée, par ordre de naissance, d'un garçon, deux filles, Šhaīkḥa, un autre frère et, enfin, la benjamine âgée de 16 ans. Seule Šhaīkḥa et sa sœur aînée ont quitté le foyer car elles sont mariées. La mère de Šhaīkḥa ne travaille pas et occupe quotidiennement la *ṣāla* (figure 12), son père s'installe toujours dans le même fauteuil lorsqu'il n'est pas occupé aux bureaux de la compagnie de thé qu'il dirige entre Mascate et la Tanzanie. Quand je suis invitée en même temps que d'autres membres de sa famille, le père et le mari de Šhaīkḥa s'installent dans le *majlis*, directement accessible par le couloir d'entrée de la maison. Le couloir dessert à gauche la chambre des parents, la *ṣāla* et la cuisine. Les femmes sont dans la *ṣāla*, installées plus loin, similairement à l'organisation de la maison d'Āḥlām.

⁴⁸ Dans le contexte sohari des années 1980, F. Barth relate que les hommes sont davantage enclins à cuisiner lors d'occasions festives et collectives (Barth, 1983 : 76).



Figure 12 Maison des parents de Šhaīkha - rez-de-chaussée

Pour Jean Hannyoy, la séparation marquée par le *majlis* permet une conciliation entre pratiques privées et publiques, car cette pièce est « un moyen [...] d'ouvrir un espace public dans l'espace privé et de donner une dimension privée à la rencontre publique » (Hannyoy, 1989 : 234). Il assure l'inviolabilité de l'espace familial, en ce qu'il en est séparé, et il met à distance les invités des espaces de vie quotidiens. Cette organisation va de concours avec une logique de contrôle qui repose sur les ouvertures et les fermetures. Dans les espaces dévolus à l'usage quotidien, on ne peut pas être vu et on ne peut voir que de façon restreinte. Les fenêtres sont étroites, parfois hautes, les formes et le positionnement des ouvertures étant calculés en fonction de la destination du regard qui s'y penchera. Dans les pièces qui ont une fonction d'accueil, les salles confortables, il est possible de voir, mais aussi d'être vu⁴⁹. Cette dichotomie renvoie aux remarques de Pierre Bourdieu quant à l'organisation de la maison kabyle en Algérie (1972). Il existe une correspondance, selon lui structurelle, entre les espaces et leur fonction. L'avant de la maison est plus luxueux et confortable, les pièces qui s'y trouvent sont réservées à l'accueil et aux hommes. À l'inverse, les parties situées à l'arrière de la maison sont associées à la quotidienneté, au moindre faste et à l'utilité (cuisine, salle de bain et chambres).

⁴⁹ Sur ces questions, voir aussi les travaux de J.-C. Depaule (1986) et de Jean Lambert (1997) sur les pratiques de l'espace et de l'accueil au Yémen.

Cependant, le *majlis* est de plus en plus délaissé au profit des espaces publics comme les cafés pour les rencontres entre hommes. Il peut aussi servir à une grande variété d'usages (Asmi, 2016 ; Stephenson, 2011). Chez Āḥlām, les hommes invités sont si rares que le *majlis* se retrouve parfois encombré par les jouets des enfants. Lors de l'anniversaire de l'une de ses nièces, Āḥlām a aménagé une piste de danse dans la *ṣāla* en entreposant les canapés et les tables dans le *majlis*⁵⁰. Cette situation montre que la simple compréhension de la dichotomie masculin-féminin associée à celle du public-privé ne suffit pas à la compréhension de la gestion de l'espace et, ainsi, des possibilités de rencontre car, qu'il s'agit d'un espace domestique ou du campus universitaire, les espaces sont ségrégués. En termes de sociabilité, le « public » peut être pris dans le sens d'une sphère dont les relations ne sont pas strictement fondées sur la parenté⁵¹ et plus dirigées vers des rapports d'anonymat. Si les relations de parenté unissent les individus qui se trouvent dans un espace domestique, celles-ci ne renvoient pas pour autant à des interactions si différentes. De plus, l'espace privé pourrait renvoyer à une forme d'organisation spatiale caractérisée par une inaccessibilité et une invisibilité, qui correspond à des relations sociales liées à l'intimité. Or, l'intimité est un caractère que l'on retrouve dans l'acceptation de l'entre-soi, quel que soit le lieu dans lequel les individus se trouvent. L'occupation de l'espace possède une certaine malléabilité qui se ressent notamment lors de l'accueil de visiteurs, ce qui donne alors à voir de petits rituels d'incorporation, propres à l'intégration d'un nouveau membre dans l'espace (Ardener, 1997 : 13)⁵².

Recevoir ses amies

Malgré la quasi-institution de l'accueil par le *majlis*, les jeunes adultes ne reçoivent jamais leurs amis lorsqu'ils habitent encore chez leurs parents et ce, qu'il s'agisse de collègues de travail, de cousins, et *a fortiori* de leurs amoureux. Āḥlām a un groupe d'amies qu'elle a rencontrées à l'université lorsqu'elle suivait ses études en comptabilité. Elles sont une dizaine

⁵⁰ En revenant sur les représentations genrées de l'espace, Rehenuma Asmi note en contexte qatari que ce pourrait être l'absence de travaux historiques sur la variété des usages du *majlis* qui ait participé à renforcer une telle représentation dichotomique des sphères masculine et féminine (2017).

⁵¹ « non-kinship-based associations » (Stephenson, 2011 : 186).

⁵² Lors de mon séjour en milieu rural, j'ai pu constater que le *majlis* des hommes était souvent occupé par les enfants pour faire leurs devoirs en fin de journée. La *ṣāla* était occupée lors des repas ou pour regarder la télévision en soirée. C'est également là que la dernière-née de la fratrie était installée pour ses siestes, le fait que l'espace soit constamment traversé par l'un ou l'autre des membres de la famille permettant de garder un œil sur le bambin. Lors de visites, les hommes s'installaient dans le *majlis*, les petits garçons restant avec eux et étant chargés d'apporter les plats de la cuisine, alors que les femmes se réunissaient dans la *ṣāla*. Dans un village voisin, une jeune femme de 29 ans, encore célibataire et habitant au domicile familial, m'a expliqué que c'est sa mère et elle qui ont fait le choix de la décoration du *majlis* dans des tons pastel ainsi que des motifs floraux, car ce style est « plus féminin ».

de femmes, toutes mariées, et certaines ont des enfants. Elles se rencontrent lors des fêtes de mariage des unes et des autres, ou à l'occasion de sorties dans le centre-ville. Prises par leurs obligations professionnelles et familiales, elles ont organisé deux pique-niques en soirée en un an, dans un parc, laissant les enfants à la maison aux soins des domestiques. Si elles se rencontrent peu, c'est donc par faute de temps mais aussi en raison d'un usage non circonstancié de la maison pour les affinités amicales. Elles restent néanmoins en contact par téléphone et ont créé un groupe sur l'application WhatsApp avec lequel elles échangent fréquemment.

C'est également le cas de Šhaīkhā et sa meilleure amie Kḥāūla. Je rends visite à Šhaīkhā un samedi après-midi, chez ses parents, et elle me parle de ses sorties avec Kḥāūla. Elles ne se fréquentent jamais au domicile de l'une ou de l'autre, mais toujours à l'extérieur, découvrant les nouveaux lieux de sortie de la capitale. Parmi leurs cafés préférés figurent The Crepe Café, une branche de restaurants implantée dans divers quartiers, et Fauchon, une pâtisserie de luxe française située dans la galerie marchande de l'Opéra. Elles vont parfois à la plage, en fin d'après-midi, ou flânent dans les *shopping malls*. Souvent, parler de Kḥāūla nous mène à parler du mariage de Šhaīkhā avec Suleyman, son cousin paternel. Sa relation conjugale n'est pas au beau fixe. Selon *ābū Šhaīkhā*⁵³, la mésentente du couple est due à l'influence de Kḥāūla sur sa fille. Le mari de Šhaīkhā est le fils du grand frère de *ābū Šhaīkhā*. La situation est telle que son père a « imposé » ce mariage parce que Suleyman désirait la jeune femme et que, par respect pour son grand frère, ni elle ni son père ne pouvaient s'y opposer. Comme elle me le répète souvent, elle a eu le choix entre « oui et oui ». Or, Šhaīkhā n'est pas attirée par Suleyman et le trouve fermé d'esprit. Ses propositions de sorties au cinéma, à l'Opéra ou au restaurant demeurent sans réponse ou acceptées sans grand enthousiasme par Suleyman. Elle considère que leurs personnalités sont différentes, elle se dit portée par la curiosité et la soif de découvrir, quand son mari « ne parle pas, n'aime pas sortir, fait des jeux sur son iPad et n'est intéressé que par le football », ce qu'elle décrit comme étant un « Omanais typique » (« *typical Omani* »). Enfin, Šhaīkhā a des doutes quant à la sincérité des sentiments de Suleyman envers elle. Elle invoque pour preuve le fait qu'il aurait d'abord demandé la main de sa grande sœur mais cette dernière étant promise à un autre, Suleyman se serait tourné vers Šhaīkhā par dépit.

Pour *ābū Šhaīkhā*, la raison de leur mésentente tient plutôt de l'influence de ses amies sur elle. L'amie de la jeune femme, Kḥāūla, s'est mariée par amour et, contrairement à la famille de Šhaīkhā, swahilie et ibadite, Kḥāūla est chiite. Šhaīkhā me confie ainsi parfois qu'elle rêve d'une autre vie, où elle aurait rencontré une personne avec qui elle se serait mariée par amour,

⁵³ Le terme *ābū* est utilisé pour parler du père, ainsi l'on parle parfois de « *ābū* un ou une telle » plutôt que d'utiliser son prénom, tout comme *ūmm* (mère).

en prenant l'exemple de quelques-unes de ses cousines éloignées et de son amie Kḥāūla. Elle affirme que c'est l'appartenance religieuse de Kḥāūla qui participerait à construire, dans l'esprit de son père, une vision négative de cette dernière. Comme le note M. Valeri (2012 : 229), la communauté chiite fait l'objet de remarques négatives. Associés aux Lawatis, communauté originaire d'Iran, les chiites sont accusés d'être individualistes et « occidentalisés ». Les Lawatis se plaignent eux-mêmes de leur isolement et d'une « frustration » à ne pas être reconnus dans la société mascatie, ce qui participe à renforcer les stéréotypes à leur sujet (Valeri, 2012 : 229). Cette attitude permet de prendre la mesure dont les individus font corrélés les formes de sociabilités avec l'acceptabilité d'une relation et les limites de celle-ci, justifiant, par ailleurs, les différents usages de l'espace. Ceux-ci sont circonstanciés et l'affinité ne permet pas de soutenir que l'espace privé soit réservé aux proches⁵⁴.

II. La distance comme forme d'interaction et de connaissance

Compte tenu de l'organisation de la ville et des espaces fréquentés, les jeunes interagissent de manière différenciée selon les endroits où ils se trouvent. La distance entre chacun de ces espaces produit des distances sociales, comme celle qui demeure entre les hommes et les femmes ou entre les groupes d'appartenance communautaire. Envisager d'entrer en conversation, initier un flirt, faire un « premier pas » vers une personne sont autant d'interactions qui se soumettent à un régime de respectabilité propre à l'anonymat des espaces publics, qui se caractérise par l'impossibilité d'aller au-delà du simple regard. Le fait que les lieux soient très fréquentés peut pourtant laisser penser que les relations se tissent plus facilement. Néanmoins, là encore, les jeunes se soumettent à une distance physique qui traduit les limites des interactions qu'ils peuvent initier en public. Quant à l'espace privé, le fort contrôle familial n'est pas nécessairement signe d'impossibilité de rapprochement. Il participe, à l'inverse, des premiers flirts entre cousins sous la forme de connaissance collective, ce qui fait de la distance une forme d'interaction en soi.

⁵⁴ Šhaīkḥa habite dans un appartement. Il ne contient pas autant de pièces que la maison de ses parents, ce qui rend difficile une mise à distance des zones intimes, nécessaire à la réception. Par conséquent, le domicile de ses parents apparaît comme un lieu permettant au couple de recevoir leurs proches, ce qui permet de protéger l'intimité d'un couple en peine de solidité et encore sans enfants. En outre seuls les membres de la famille peuvent s'y rendre. Šhaīkḥa fréquente ses amies dans les espaces publics.

1. Premiers regards urbains : des distances sécuritaires

D'un magasin à un autre, d'une voiture à une autre, sur un parking, les distances mêmes les plus petites sont parcourues en voiture. Le déplacement automobile est individuel ou plus collectif pour les foyers aux plus faibles revenus, ce qui entraîne une forte affluence sur les routes mais aussi des coûts pour les usagers, ainsi que des accidents fréquents⁵⁵. Certaines jeunes femmes possèdent leur propre voiture, ce qui leur permet d'être mobiles. Cependant, un grand nombre n'en bénéficie pas, notamment celles qui sont encore étudiantes et ne gagnent pas leur propre salaire⁵⁶. Ainsi, l'organisation de Mascate entraîne des difficultés pour l'entretien des sociabilités. La distance et le contrôle que les jeunes mettent en place ont pour première visée de respecter la pudeur qui doit circonscrire leurs échanges. Mais celle-ci ne tient pas que d'un facteur genré. La distance est aussi le résultat d'injonctions d'ordre statutaire auxquelles tous sont soumis ; une distance spatiale devenant alors physique, sociale et identitaire. La circulation en voiture et la fréquentation des *shopping malls* représentent une négociation particulière de la sortie et de l'anonymat qui, à son tour, révèle certains ressorts et limites du flirt en public.

Se promener en voiture

Si la ville est peu investie en extérieur, elle fait néanmoins l'objet d'occupations « intérieures » (Wippel, 2013). L'aménagement de structures fermées est également dû à une privatisation des espaces, entraînant une « fortification », à l'aide de clôtures, de murs, et de lieux clos, tels que les centres commerciaux ou les compounds, ayant pour point commun d'être contrôlés (Wippel, 2013). Les circulations sont dérobées par un toit, un voile, une voiture ; en un mot, elles sont « couvertes ». Mais si la dépendance à la voiture conditionne le rapport à la ville, elle permet aussi d'aménager des zones de rencontres entre amis ou amoureux à distance.

Je fais la rencontre de Šhahrazād et Intiṣār, deux étudiantes de 20 ans en dernière année de licence de comptabilité. La première est mascatie et la seconde originaire de Samaïl, une ville proche de la capitale. Nous sommes en février, il est midi et il fait déjà chaud. Elles reviennent de l'université, et ont une pause jusqu'à 14 heures. À cause de la circulation sur la route, elles arrivent avec une trentaine de minutes de retard. Nous avons rendez-vous à Crepe Cafe dans le

⁵⁵ En 1996, l'Oman aurait sur un ensemble de 13 pays de la région proche-orientale le plus haut risque de danger sur la route (Belwal, Belwal : 2010 : 5).

⁵⁶ En Arabie saoudite où P. Menoret observe ce phénomène, la ségrégation sexuelle de l'accès aux espaces publics passe également par l'interdiction de la conduite pour les femmes jusqu'en 2017. Les femmes omanaises ont obtenu ce droit en 1997, première admission pour l'ensemble des pays du Golfe, après le droit de vote en 1995.

quartier de 'Uẓaibah. Comme il est presque midi, le parking est complet. Je décide de trouver un endroit où me garer et me retrouve à l'arrière de bâtiments et zones commerciales moyennement fréquentées, à côté d'un restaurant. Je leur envoie un message pour leur expliquer la situation et ma localisation par WhatsApp (*al-wats*). Il fait chaud, ma voiture n'est pas très puissante, et je ne veux pas l'épuiser en laissant le moteur allumé pour profiter de la climatisation. Je me réfugie donc dans le restaurant. Une demi-heure plus tard, les deux copines arrivent. Elles m'envoient un message pour me prévenir de leur arrivée et me demandent de les rejoindre directement dans leur voiture. Par la fenêtre, j'aperçois une berline grise. Je viens à leur rencontre, deux jeunes femmes sortent de la voiture, l'une vêtue d'une 'abaya, un voile et des lunettes de soleil noirs, l'autre d'un voile parme et d'une 'abaya grise aux manches ornées de dentelle, un trait de khôl sur les yeux. Nous nous saluons et entrons dans le restaurant. L'espace est étroit, chaque table est proche l'une de l'autre et quasiment toutes sont occupées. Šhahrazād, les lunettes sur le nez, préfère que nous allions ailleurs car nous manquerons d'intimité en restant ici. Nous montons dans la voiture, elle ajuste la climatisation. La voiture est décorée de bijoux qui pendent du rétroviseur, des paquets de biscuits, des sticks à lèvres, du parfum et des bouteilles d'eau vides traînent par terre ; l'automobile ressemble à un sanctuaire, celui de la jeune conductrice.

Nous nous demandons où aller et partons sans destination. La voiture, aux vitres teintées et à la climatisation allumée, fait contraste avec les rues, silencieuses et désertes sous l'air chaud et sec. Šhahrazād conduit, elle semble manier le volant avec aisance, mais nous demande par moments quelle route prendre. Nous décidons de découvrir Panorama Mall, un nouveau centre commercial qui a ouvert il y a un an. Il comporte un *food court*, une zone avec des stands de restaurants avec des tables aménagées pour y manger. Nous réfléchissons comment rejoindre Panorama Mall depuis notre position. Les routes changent souvent à Mascate. Ici un nouveau bâtiment, là une route coupée ou une nouvelle percée vers un quartier adjacent. On tâtonne, on découvre, on apprend. Il nous manque le sens, dans sa dimension sensitive comme orientationnelle, dont la structure de la ville nous coupe. Nous arrivons enfin à Panorama Mall. Nous nous installons à Chocomania Cafe, un *coffee shop* aux murs peints de couleur marron servant des fondues, desserts et boissons à base de chocolat. Le temps passe et les jeunes femmes constatent qu'elles ont dépassé l'horaire de début du cours auquel elles devaient se rendre. Alors, plutôt que d'arriver en retard en cours, elles décident que nous ferons un petit tour en voiture. Intiṣār insiste par politesse pour que je m'installe à l'avant. Šhahrazād met ses lunettes de soleil et nous partons. Sans vraiment savoir où nous allons, nous faisons des détours dans les rues du pâté de maisons nous dirigeant progressivement vers le parking initial. Nous

roulons très lentement tout en discutant. Šhahrazād, toujours concentrée sur la route, regarde par moments les voitures qui nous dépassent, tentant d’apercevoir les conducteurs. Elle allume le poste de radio et met de la musique qu’elle a enregistrée sur une clef USB : « Je ne vois personne d’autre et je ne désire personne d’autre que toi » (*gheirek ānā mā āshūf, w lā ānā mā ūrīd*) déclare le chanteur d’une voix lascive sur une rythmique khalijie. La musique et la climatisation sont à fond, on ne s’entend pas et il fait presque froid. Les deux amies sont calmes et chantonnet en rythme. Elles veulent me faire découvrir d’autres chansons, nous écoutons Salah al-Zadjali, chanteur omanais qu’elles vantent pour être connu à l’échelle de la région du Golfe : « je ne meurs pas de son amour, mais je vis de lui [...] Comment mourir si je t’aime ? [...] Tout ce qui est en moi est en vie ». Šhahrazād claque des doigts. Elle ajoute qu’elle aime beaucoup les chansons de Hussein al-Jasmi, chanteur émirati, parce qu’elles parlent toutes des « grandeurs » de l’amour (*kibrīāt al-ḥubb*). Elle change encore pour me faire écouter le morceau d’un chanteur bédouin, qui compare la poitrine féminine au *sukūn*. Dans la grammaire arabe, le *sukūn*, à la forme d’un petit cercle sur les consonnes (°), est un signe de vocalisation qui marque l’absence de voyelle⁵⁷. À la forme ronde comme la poitrine, le désir de celle-ci, comme le *sukūn*, ne s’exprime pas. Intiṣār, à l’arrière, rit de notre discussion. Nous arrivons sur le parking où j’ai laissé ma voiture, et nous restons un instant le moteur allumé afin que la climatisation reste en fonction. Je suppose qu’il est temps que je parte, mais elles me proposent de rester encore. Je profite d’être à proximité du restaurant pour aller aux toilettes, elles m’attendent. Je remonte avec elles, le volume de la radio est élevé et l’on parle fort pour pouvoir s’entendre, elles veulent continuer à me faire écouter des chansons. Au moment de partir, elles me proposent cette fois d’attendre que je sois bien montée dans ma voiture. Comme elles attendent, je me sens presque obligée de partir. Si j’avais eu envie de retourner dans le restaurant ou si quelqu’un m’avait rejoint au même moment, elles l’auraient vu, de même que si j’avais porté un voile et l’avais retiré dans la voiture, puisqu’elle n’a pas de vitres teintées, contrairement à la leur.

Dans la voiture, les individus peuvent avoir le sentiment de ne pas être visibles ; on peut tout y faire et avoir accès à tout. Comme la voiture est mobile, il faut bien aller quelque part, mais l’intérêt réside davantage dans le parcours, faisant que la destination peut ne pas avoir d’importance. Le véhicule est employé comme un lieu de rencontre en soi, celui des amis, des amoureux, on peut y mettre la musique que l’on veut, aussi fort que l’on veut, rire et évoquer des histoires personnelles sans que personne n’entende, tout en étant de sortie. La voiture est

⁵⁷ Par exemple, le mot « *maktūb* » (écrit) est marqué par un *sukūn* sur le [k].

invisibilisée grâce à la pose de films sans tain sur les vitres⁵⁸, comme c'est d'ailleurs le cas pour les fenêtres des maisons. **Sortir véhiculé est aussi une manière d'être vu et de voir, en plus du fait de rencontrer ses amis. Šahrazād regardait avec attention les voitures qui passaient et il n'est pas rare que de nombreuses jeunes femmes s'adonnent à ce genre de parades, piquées par l'envie de croiser le regard d'un jeune homme au volant d'une autre voiture.** De même, il est d'usage de rester en voiture et d'être servi par un employé dans les stations-service, payer à la fenêtre baissée de la voiture rabaisée, et de commander boissons ou nourriture. Un appel de klaxon ou de phare lorsqu'il fait nuit suffit pour alerter un employé qui viendra prendre la commande. **Un usage social de la voiture se fait par conséquent entrevoir quand il est également jugé dangereux de se déplacer à pied⁵⁹.** Le taxi n'est pas l'apanage des femmes, car il implique de se retrouver isolée avec un homme dans l'espace confiné d'un véhicule, ce qui leur fait ressentir crainte et danger⁶⁰. Enfin, l'usage du taxi peut être assimilé à un faible niveau de revenu que les jeunes femmes tentent de dissimuler, animées par le désir de se conformer à un style de vie prônant l'aisance financière et la consommation de biens matériels (Le Renard, 2011a : 200). La voiture offre ainsi une forme de sécurité et d'indépendance contrairement aux services publics (Belwal, 2010 : 14). Cet attrait pour la voiture est également conditionné par les prix du pétrole qui sont très accessibles⁶¹, son acquisition est par conséquent une forme de déplacement qui permet aux individus d'explorer la ville et de l'occuper, en relation avec l'accroissement de leur indépendance. Mais l'indépendance ne s'applique pas de la même manière aux femmes et aux hommes, ces derniers bénéficiant d'une plus large permissivité et d'un plus faible contrôle de la part de leurs familles. Le déplacement des individus atteste d'une maîtrise particulière des territoires en termes de respectabilités différenciées, il dépend également de l'accessibilité à l'espace et le sentiment de sécurité qui peut y régner.

⁵⁸ Il est possible d'obtenir des films teintés pour une trentaine de rials (environ 70 euros). Certaines personnes font poser des films sur la lunette arrière de la voiture, malgré les risques de sécurité dus à la mauvaise visibilité.

⁵⁹ Les quelques fois où j'ai moi-même désiré me rendre de mon domicile aux magasins du quartier ou à une station de taxi, mon hôte tenait à me véhiculer de peur qu'il ne m'arrive quelque chose. Lorsque je le faisais sans qu'elle ne le sache au préalable, elle s'exclamait de surprise mêlée d'inquiétude, ajoutant que personne ne se déplaçait à pied, et qu'elle ne le ferait jamais.

⁶⁰ Comme le note A. Le Renard dans le contexte de Riyad, « Une femme circulant en taxi se rend visible, repérable, alors qu'une femme circulant en voiture privée monte en voiture dans le garage et est dissimulée sur son trajet par des vitres fumées » (Le Renard, 2010a : 200).

⁶¹ Le coût du pétrole est à relativiser ces derniers temps. En effet, alors que le coût d'un plein d'essence coûtait en moyenne 6 rials (11 euros environ) en 2015, son prix a soudainement doublé en à peine deux ans. La raison est due à la chute considérable de l'exploitation de l'hydrocarbure, ce qui a plus généralement affecté l'économie du pays, les salaires et les emplois.



Photographie prise de la voiture. Seul un groupe d'hommes asiatiques occupe le trottoir

Figure 13 Quartier résidentiel de al-Khoud

Traverser la rue de l'amour

Plusieurs auteurs se sont penchés sur l'aspect liminal des corniches comme facteur de rassemblement (Delpal, 2001 ; Barthel, 2007 ; Perdigon, 2008 ; Assaf, 2013b). Comme les jardins publics, les corniches sont à ciel ouvert et la visibilité « ouverte » qu'elles entraînent est fuie par les jeunes femmes. Dans le quartier de Qurm, une corniche de quelques centaines de mètres est surnommée *shāri' al-ḥubb*, « rue de l'amour », mais son nom officiel est *shāri' al-shāṭī*, ou « rue de la plage » (figure 14). D'un côté, la mer, de l'autre un marais qui s'étend jusqu'au centre de la ville, zone naturelle protégée où les constructions sont interdites. Qurm est un quartier chic du centre-ville dans lequel résident des touristes et expatriés euroaméricains, ainsi que des familles omanaises fortunées anciennement installées. La corniche fait la jonction entre le quartier des ministères et des grands hôtels tels que le grand Hyatt, l'Intercontinental, le Crowne Plaza, tous entourés de jardins et de centres commerciaux de petite taille qui abritent des restaurants, boutiques de souvenirs et spas de luxe. De ces hôtels où les soirées alcoolisées ont lieu, ce quartier débouche sur un rond-point, et *shāri' al-ḥubb*.



shāri‘ al-ḥubb depuis le toit-terrasse du restaurant Tche Tche en après-midi. Sur la gauche, au loin, il est possible d’apercevoir le restaurant al-Makān ainsi que l’hôtel Intercontinental (bâtiment au fond à gauche).

Figure 14 shāri‘ al-ḥubb

Contrairement aux autres plages de Mascate, celle de *shāri‘ al-ḥubb* est étroite. Des parasols en bois et feuilles de palmiers défraîchis sont plantés au bord de l’eau, quelques barques sont mises à quai et un stand de jet ski attire les touristes européens ou américains. Certains d’entre eux se promènent en bikini et font quelques plongeurs pendant que des mères avec leurs enfants ou des couples d’Omanais, restés en *diṣhdaṣhas* et ‘*abayas*, marchent les pieds dans l’eau ou partagent un repas en fin d’après-midi. Quelques hommes originaires d’Asie, aussi, déambulent seuls ou en groupe ou s’assoient sur les rebords en béton pour regarder passer les voitures et la mer. Cette corniche comprend quatre restaurants séparés de plusieurs dizaines de mètres les uns des autres. Tous sont construits en longueur avec de grandes baies vitrées afin de profiter de la vue sur la mer, mais aussi du spectacle des allées et venues des voitures défilant sans répit. En début d’après-midi, les personnes qui sortent du travail se rendent à Starbucks pour prendre un café ou une pâtisserie. Commencent à défiler 4x4 rutilants, berlines et voitures de course aux couleurs vives. Les voitures émettant de la musique au volume maximal, les conducteurs prenant le temps d’exhiber leur véhicule fraîchement nettoyé, reclus dans la fraîcheur diffusée par la climatisation et les vitres teintées. Certains, ayant économisé pour s’acheter leur première voiture, parodent derrière d’autres qui doivent attendre encore quelques années afin de rembourser leur emprunt.

Des hommes de tous âges viennent chercher du travail à la capitale, quittant leur campagne originelle où sont restées leurs familles. C’est le cas de ‘*Abdāllah* et de ses frères originaires de Nizwa, arrivés à Mascate dans le but de travailler dans le tourisme. Tous cumulent les petits emplois, deux dans la maintenance informatique, un autre dans le mannequinat à Dubaï.

Étudiant à l'université de Sohar, ce dernier travaille aussi dans l'armée, où il est parfois appelé pour différents services. L'un des frères me raconte qu'il a décoré sa voiture avec des autocollants pour draguer les filles (*girls*). Une fois, cela a marché : une fille l'a interpellé depuis sa voiture, mais elle a refusé de prendre son numéro de téléphone. Vers 17 heures, l'heure de la prière du *'aṣr*, des groupes de garçons se forment sur la plage pour leur entraînement de football quotidien jusqu'au coucher du soleil, à 18 heures. Le premier restaurant, al-Makān, dispose de la plus grande terrasse en rez-de-chaussée. Il est occupé aux moments des repas et reste ouvert du matin au soir, contrairement aux autres. Il propose également des chichas, ce qui détermine la composition de la clientèle, qui se résume à des hommes seuls ou entre amis. Les hommes sont alors plus nombreux quand la nuit se lève, notamment les soirs de matchs de football qui sont diffusés sur les écrans. Les jeunes femmes, venant en journée, en groupe de quelques copines, s'installent une heure ou deux à l'intérieur, pendant que les garçons, passant plus de temps à l'extérieur, pourront y rester toute la soirée. Les femmes qui consomment la chicha viennent du Levant ou d'Égypte, reconnaissables par le fait qu'elles ne portent pas d'abaya. Elles peuvent être accompagnées par des hommes ou en famille. Tche Tche, plus loin, est une branche de restauration implantée dans d'autres pays de la région, tels que la Jordanie ou les Émirats Arabes Unis. Les serveurs sont Égyptiens, Syriens, Jordaniens, Libanais, tout comme la musique. Les morceaux des stars libanaises Elissa, Nancy Ajram, Haifa Wehbe passent en boucle, les serveurs affairés fredonnant la musique en apportant les plats, thés, cafés ou lorsqu'ils changent les foyers et charbons des chichas. Cet endroit est le deuxième de la corniche à proposer des chichas. Le temps passe, la nuit tombe. Le dernier établissement, Japengo, restaurant de fruits de mer, voit ses tables se remplir de familles et de couples, dont les femmes sont précieusement apprêtées. Dehors, de plus en plus de voitures défilent et ce de plus en plus lentement, formant un embouteillage à la taille de la corniche toute entière. Ici et là, des hommes sont assis sur les rebords de la corniche, la dišhdašha remontée aux genoux. À d'autres endroits, des groupes de garçons, munis de chaises pliantes, nattes en plastique, guitares, bouteilles de soda et barbecues apportés dans la voiture, regardent passer la circulation. Les lampadaires s'allument petit à petit, les voitures défilent dans le calme.

Chacun y va de son interprétation à propos du surnom donné à la corniche. Une jeune femme me dit que c'est par imitation avec une rue ressemblante située au Qatar, et dont le nom donné était *shāri' al-ḥubb*. Si la question se pose, parfois sous forme de blague dans les conversations, c'est aussi parce que, à l'œil nu, aucune rencontre amoureuse ne semble s'y dérouler. Un interlocuteur d'une trentaine d'années me dit ignorer cette appellation, son ami proposant une explication. Dans les années 1990, elle aurait été le lieu dans lequel les jeunes se

rencontraient pour sortir en couple ; le pont et les restaurants actuels n'étant pas encore construits, une certaine confidentialité du flirt pouvait être garantie. D'autres encore disent que les jeunes hommes peuvent venir à l'abord d'une femme pour lui donner leur numéro tout en restant à bord de leur véhicule. Il faudra alors s'arrêter et entre-ouvrir la fenêtre de sa portière pour laisser tomber un bout de papier où le numéro de téléphone de l'intéressé sera inscrit. Enfin, il paraîtrait que les jeunes s'installent aux terrasses, le téléphone posé en évidence sur la table et le Bluetooth⁶² allumé, afin de capter le réseau du téléphone de jeunes femmes à proximité. Souvent, mes interlocuteurs rient de cette dénomination en disant qu'il s'agit d'une *shāri'* (rue) sans *ḥubb* (amour) et, en effet, rien ne s'y passe réellement, si ce n'est les œillades des phares de voiture plutôt que celles des individus eux-mêmes. La structure ouverte de cet espace n'est donc pas réellement propice à la rencontre et au flirt, mais plutôt à une monstration individuelle qui n'aboutit à aucune interaction de ce type. Crispant les problématiques de la rencontre en milieu public, cette corniche et son nom rappellent l'impossibilité de se rencontrer et de flirter dans des lieux « ouverts ». Bien que des hommes les fréquentent, les femmes sont réticentes à ce genre d'endroits. Elles risquent d'être vues là où rien ne justifie leur présence, notamment parce que consommer la chicha est mal perçue et que tout type de personnes, même indésirable, peut s'y rendre. En ne faisant que passer, les jeunes ainsi donnent aux possibilités de flirt un aspect lui-même passager et furtif.



Figure 15 Entraînement de sport entre hommes sur une plage de al-ḥāil

⁶² Le Bluetooth est un mode de communication et de transfert de données basé sur l'onde radio des téléphones.

Flâner dans les shopping malls

Face à une multitude de lieux que les femmes ressentent comme peu accueillants voire hostiles, les espaces fermés sont souvent un refuge pour elles. En étudiant la fréquentation des grands centres commerciaux (évoqué en anglais, *shopping mall*⁶³) dans le Golfe arabo-persique, Fatiha Dazi-Heni remarque qu'il est plus facilement toléré qu'une femme sorte dans ce type de lieu car sa structure matérielle « fermée » offre une sécurité à la déségrégation sexuelle (Dazi-Heni, 1993 : 94). Les jeunes Mascatis se plaignent du manque de divertissement et de *shopping malls* à la capitale en comparaison avec des villes telles que Dubaï, que certains visitent parfois le weekend en famille ou entre amis. Mascate ne comprend qu'une dizaine de centres commerciaux (figure 16).

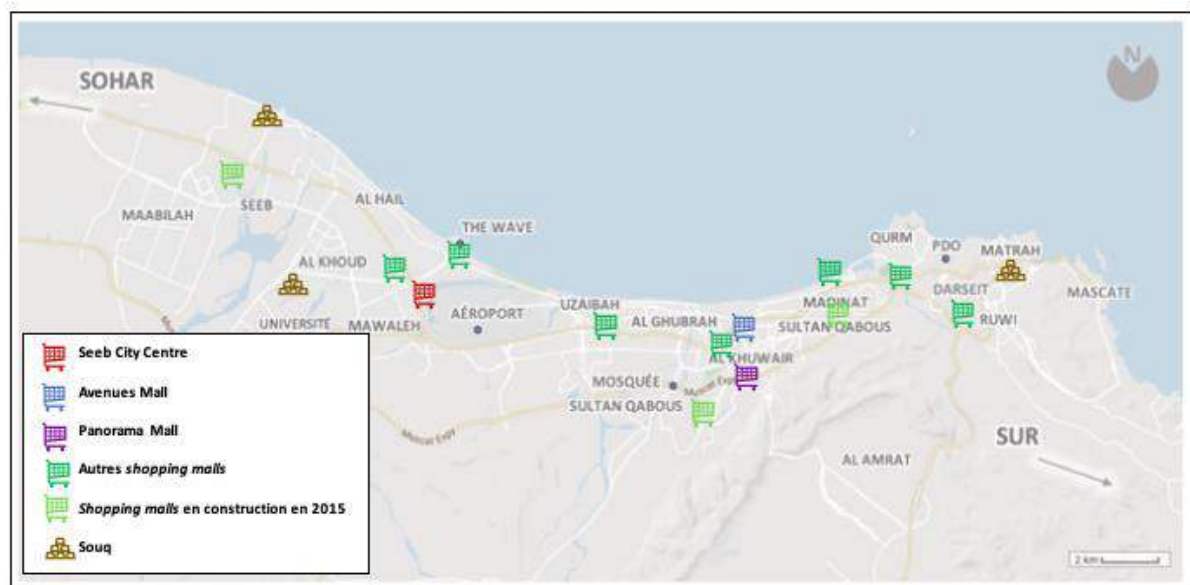


Figure 16 Zones commerciales de Mascate

Seeb City Centre, à la sortie de la route Sultan Qabous, est l'un des *malls* les plus fréquentés. Tenu par l'investisseur et millionnaire émirati Majid al Futtaim, il renferme un Carrefour où sont proposés des produits provenant d'Europe ou d'Amérique, mais dont les prix sont beaucoup plus élevés que des chaînes de supermarchés telles que Sultan Center ou Lulu Hyper Market, et encore plus que dans les marchés populaires que les individus désignent par le terme de souq. Seeb City Centre est composé de petites boutiques allant de la décoration d'intérieur, des chaussures et accessoires de beauté aux vêtements de marques internationales comme H&M, Zara ou Marks & Spencer. On y trouve aussi des chaînes de *coffee shops* telles que

⁶³ Le terme *shopping mall* est employé pour désigner les centres commerciaux, il est alors arabisé au pluriel : *al-mollāt* (les malls).

Starbucks ou Paul, branche française de pâtisserie, des glaciers, un *food court* proposant des stands de fast-food tels que McDonald's, de la cuisine indienne ou encore iranienne, mais aussi une aire de jeux pour enfants (*fun zone*) et un cinéma.

La création des *shopping malls* à la fin du XX^{ème} siècle aux États-Unis provient d'une attention portée sur une logique sécuritaire que son aspect fermé exprime. Ces lieux sont particularisés par un cloisonnement et une autonomisation d'un certain nombre d'activités sous la coupole du *mall*. Ces lieux mettent à distance le désordre de la rue, les risques de vol, les interférences et le bruit car ils sont surveillés par des vigiles et des caméras et les entrées y sont filtrées (Capron, 2002 : 255). À partir de l'implantation progressive des *malls* dans la ville, se « [redéfinissent] les polarités métropolitaines » (Pérouse, Morvan, Martin, 2017 : 1) et, par-là, les hiérarchies sociales. Les *malls* ne sont pas fréquentés par les travailleurs immigrés de plus basse condition alors qu'ils ont accès aux espaces ouverts, ce qui produit une hiérarchisation entre ceux qui peuvent accéder aux lieux et ceux qui peuvent consommer. Principalement accessibles en voiture, les *shopping malls* « [visibilisent] la différence » à partir du critère de l'accessibilité (Capron, 2002 : 254). La manière dont se déroulent les déambulations dans ces lieux « institutionnalise » ainsi les déplacements des hommes et des femmes dans un endroit mixte en termes sexués mais aussi sociaux, « un espace "civilisationnel" dans lequel un dispositif policier encadre les comportements gênants » (Lachenal, 2012 : 332).

Alors que la musique est au volume maximal dans les voitures, les *malls* ne diffusent pas ou peu de musique ambiante. En semaine, ces lieux restent calmes alors que les cris des enfants et le brouhaha des déambulations remplissent l'espace en fin de semaine. Le vendredi et le samedi, jours de weekend, sont des moments privilégiés pour la fréquentation des *malls*. Un samedi après-midi, je rejoins Āmīra, professeure d'arabe pour étrangers. Elle me propose de la retrouver dans le *food court* de Seeb City Centre. Elle est accompagnée de sa sœur et de ses enfants. Le *food court* a l'allure d'une grande cantine, l'espace est vaste et les attitudes semblent mécaniques. Avant de s'enfoncer dans l'aire de restauration, les familles déposent leurs chariots que des employés asiatiques surveillent. On attend son tour à la queue des stands, un numéro est délivré pour récupérer sa commande, des employés asiatiques passent par moments pour débarrasser les clients de leurs plateaux et balayent le sol. Les familles mangent sans trop échanger, des hommes seuls, silencieux, regardent la foule passer devant eux. Le *food court* débouche sur une aire de jeux et les allers et venues des enfants et leurs cris amplifient l'impression de foule (figure 16). Ce *mall* était considéré comme le plus grand de la capitale jusqu'à ce que Avenues Mall n'ouvre ses portes en 2016 dans le centre-ville. Directement accessible par la route Sultan Qabous, celui-ci est situé à côté d'un second centre commercial

et de l'hôtel Park Inn où la consommation d'alcool autorisée attire une clientèle nocturne, étrangère et fortunée. Avenues Mall regroupe toutes les branches présentes dans les autres *malls* (figures 17 et 18). Dernier lieu de sortie à la mode, il a rapidement créé l'engouement et vidé les autres *malls* de leur population. Les familles s'y rendent pour faire leurs courses, prendre un café ou occuper les enfants un après-midi. Il est possible de faire réparer son téléphone dans un stand, de tester des parfums, tout comme d'aller voir un film en soirée, puisque le centre commercial ferme ses portes à 22 heures. Plus que pour consommer, d'autres fréquentent les *malls* pour s'y promener car les *malls* offrent la simple possibilité de sortir dans le centre-ville, comme le fait souvent Šhaīkha. Elle et ses deux sœurs s'apprêtent pour la circonstance, se maquillent et sortent la dernière 'abaya ou le dernier sac à main acheté pour y flâner ou manger une pâtisserie dans un café. Elles en profitent pour s'arrêter à H&M, regarder les vitrines des bijouteries, ou bien tester les parfums de Rassassi ou Arabian Oud, boutiques émiraties de parfums et d'encens. Elles y croisent un groupe de cousines, un oncle et sa femme, une collègue de travail. Les déambulations sont lentes, les passants prennent leur temps, s'arrêtent pour discuter, reprennent leur marche ; ce qui fait de l'espace commercial du *mall* est un espace de promenade.



Figure 17 Parking de Avenues Mall



Figure 18 Étages de Avenues Mall



Figure 19 Spectacle de cirque à Seeb City Centre

En Arabie saoudite, les fréquentations des *malls* suivent des règles de séparation sexuelle, puisqu'ils sont composés d'étages où les hommes ne sont pas autorisés à entrer (Le Renard, 2011b). Un tel contrôle n'est pas de mise en Oman, mais cette forme de visibilité produit une peur supplémentaire de l'atteinte à la réputation des jeunes femmes, précisément parce qu'ils sont mixtes. Si les lieux ne sont pas ségrégués de la même manière qu'à Riyad, figure à l'entrée de chaque *mall* en anglais et en arabe une « règle de conduite générale » (*lā`iḥa as-sulūk al-`ām*) (figure 20). Entre l'interdiction de fumer, d'être accompagné d'animaux ou de s'adonner à des activités dangereuses (*nashāt kḥaṭīr*) telles que les jeux de ballon, on trouve l'indication de porter une tenue « conservatrice » (*muḥāfiẓa*) qui couvre épaules et genoux, ainsi que de refréner toute manifestation d'affection indécente (*ḡheīr al-lā`iq `an al-maṣḥā`ir*), illustrée par le logo d'un cercle rouge barré sur un couple qui s'embrasse.



Figure 20 Règles de conduite générale - Seeb City Centre

Ces règles, qui participent également d'une codification des gestes en public, rappellent la dimension sexuée de la distance attendue dans les attitudes corporelles. Parce qu'elle est affichée en deux langues, cette pancarte indique que les règles sont autant adressées à des Omanais, arabophones, qu'à des étrangers. Elle rappelle des règles d'usage pratiquées quotidiennement chez les Omanais, comme c'est le cas de la proscription des signes d'affection

en public ou l'habillement. Ces deux règles semblent donc s'adresser plus clairement à un public étranger, puisqu'il ne viendrait pas à l'esprit d'un Omanais d'agir différemment. Elles se mêlent à des règles d'ordre plus sécuritaire que moral, comme c'est le cas de l'interdiction de fumer, le bannissement de la présence d'animaux ou de jeux de ballons et de roulettes. Ces dernières sont indiquées en fin de liste, dans une logique allant crescendo du respect des pratiques morales à des règles sécuritaires.

S'il est énoncé explicitement que les marques d'affection sont proscrites dans les *shopping malls*, certains jeunes s'y rendent dans un but de flirt (*mughāzala*). Šhabīb, 28 ans, m'a expliqué que son groupe d'amis l'invitait parfois pour sortir dans les *malls* le weekend pour « draguer les filles ». La technique consiste à se poster à quelques endroits visibles du centre commercial, dans les couloirs, et, sans échanger un mot, lancer à une jeune femme qui passerait à cet endroit un papier sur lequel son numéro de téléphone est inscrit, en espérant qu'elle le ramasse. La lenteur de la marche permet de s'adonner à cette pratique. Chacun des protagonistes a le temps d'envoyer son papier, de l'apercevoir, de le réceptionner ou de feindre l'indifférence. Se développe, ainsi, une forme de flirt distancié, un flirt de passage. Celui-ci n'a pas tant pour objet l'aboutissement de l'interaction que la tentative d'initier une interaction selon les normes édictées. Ainsi, les jeunes femmes portent une attention particulière à leur apparence lors des sorties dans les *malls*. Aussi, si ces lieux sont accessibles, des règles de conformité et obligations dans la déambulation s'imposent. Elles produisent ce qu'A. Le Renard désigne par des ruses pour parler de la manière dont les corps se conforment pour paraître à la mode :

« La mise en scène de présentations de soi « à la mode » dans les espaces publics accessibles aux jeunes Saoudiennes, dans un contexte de diffusion du consumérisme, suscite un sentiment d'exclusion de la part de celles qui n'ont pas les moyens de s'y conformer et ne peuvent pas s'appropriier ces espaces de la même manière. Quand bien même elles adoptent des styles de vie mobiles et exercent une activité professionnelle, certaines se sentent exclues de ces espaces et de ces groupes à moins de mettre en œuvre des ruses pour faire illusion sur leur niveau de revenu. » (Le Renard, 2011b : 168)

Le *mall* est un lieu qui permet de développer des styles de vie en commun par la confrontation au regard de toutes et de tous. Néanmoins, il n'est pas totalement anonyme, puisqu'il est possible d'y croiser des connaissances, ce qui accroît le contrôle que les jeunes femmes exercent sur leur présentation. Les formes de flirt qui peuvent s'y dérouler reposent sur une pudeur toute contrôlée, en raison du risque d'être surpris par un proche croisé par hasard. Les jeunes femmes ont conscience qu'il s'agit d'un lieu dont la visibilité est forte, et qu'elles peuvent aussi croiser un regard qui les attire. Cependant, les approches sont avant tout initiées

par les jeunes hommes quand les femmes restent en retrait et leur comportement pudique est « [constitutif] de [leur] respectabilité » (Kreil, 2012 : 172). Les jeunes hommes sont eux aussi conscients de la frontière qu'impose la pudeur, et s'ils initient des tentatives de flirt, certains tendent à considérer la réponse d'une jeune femme comme autorisée et ne la briment pas ; leur approche « [s'apparente alors] à un charivari, rétorsion considérée légitime d'une attitude impudique enfreignant les codes de comportements admis pour une femme » (Kreil, 2012 : 172). Mais, dans le sens commun, les attitudes des uns et des autres finissent par remplir l'expression de « drague » par le sens d'une pratique masculine condamnable, et d'un manque de pudeur du comportement féminin (Kreil, 2012 : 172). Ainsi, réside dans la drague une tension entre crainte pour sa réputation et désir de conformité qu'hommes et femmes appréhendent de manière différenciée. Si le *shopping mall* n'est pas l'apanage de la rencontre amoureuse, il est celui d'une expérience de la mixité en public et de codes de civilité qui lient distance et promiscuité dans un même espace par un contrôle de soi-même et de l'autre ; la distance est, ainsi, une forme de comportement attendu.

2. La physicalité des rencontres mixtes

La mixité sexuelle de l'espace est également codifiée par un ensemble de comportements de l'ordre de la physicalité, de la gestuelle et du rapport au corps. Marquée par le fait de laisser passer une femme dans un couloir du *mall*, la physicalité des rencontres mixtes prend d'autres formes selon les lieux. La salutation entre un homme et une femme se fait par une poignée de mains. Or, un certain nombre de jeunes femmes se refusent à cette pratique et préfèrent se limiter à des salutations orales. La dimension physique des espaces mixtes est également visible dans les lieux plus exigus spatialement, mais ils imposent de mettre en place des codes subtils de sorte à reproduire une distance entre les individus. Le groupe de méditation (*tā'amul*) mis en place par Mary, une retraitée britannique, permet de souligner cette problématique, puisque celui-ci est fréquenté par de jeunes Mascatis, hommes comme femmes.

Accommoder la gestuelle

Organisé une à deux fois par mois dans le salon de son appartement, le groupe de méditation a pris forme grâce à un réseau que Mary a développé à la suite de plusieurs années passées à Mascate, en tant qu'employée dans une entreprise pétrolière. Lors de ces séances, des thématiques concernant les « valeurs morales universelles » sont discutées, servant de support pour des temps de silence et de réflexion intérieure ; ce que Mary entend par la méditation. Chaque séance est organisée selon un rythme similaire. À 19 heures 30, les arrivants prennent

place sur les canapés et les chaises autour d'une table basse. Seules une bougie et une lampe d'appoint éclairent la pièce. La séance débute par un temps de silence de quelques minutes, dans le but de se concentrer et d'instaurer le calme en soi et dans la pièce :

« Mary a commencé en proposant de faire une petite méditation afin de quitter son corps et se concentrer sur l'esprit, être capable de dissocier les deux. On a pris de grands souffles, comme elle nous demandait de faire. Je suis restée les yeux ouverts, pour observer les autres discrètement. Chacun a fermé les yeux à son rythme, la fille en face de moi restait à observer la table, une autre fermait les yeux, Mary restait les yeux ouverts, comme si elle essayait de gérer le tout avec bienveillance. » Notes de terrain, 11 mai 2015

Mary débute chaque séance à partir d'une présentation du sujet. Pendant quelques minutes, elle illustre son propos par des exemples autour d'un thème, afin de comprendre les différentes manières de l'appliquer au quotidien. Elle propose ensuite un temps de méditation, en alternant les techniques de concentration. La plupart du temps, celle-ci consiste à fermer les yeux et questionner les effets des propos émis et, si possible, observer comment chacun applique ces valeurs au quotidien. Il peut s'agir, par exemple, d'une séance sur le thème de la bonté ou du détachement. Mary explique, par exemple, que chaque relation consiste à « donner, à partager, mais pas à prendre », que « la nature est basée sur le don, comme un arbre à fruits qui ne reprend pas les fruits qu'il donne ». Le don pousse alors au détachement, puisqu'une bonne relation devrait être basée sur le fait de « laisser l'autre libre et ne pas pousser l'autre ». Le détachement invite à « la paix, à l'amour et le bonheur de soi, mais nous réagissons [plutôt que de réfléchir avant], et nous risquons de perdre la liberté d'une relation » (séance du 11 mai). Parfois, Mary propose de concentrer son regard sur le photophore allumé sur la table basse. D'autres fois, elle propose de mettre en images les pensées par des exercices de dessin, après quoi peut s'en suivre un temps de méditation. Après cet exercice, un tour de table est entamé. Chaque participant doit exprimer les ressentis vécus pendant la méditation. Nous sommes alors aussitôt invités à nous réunir en petit groupe afin de partager nos émotions et réfléchir à l'application des paroles émises en introduction, puis à partager les conclusions que nous en avons tirées avec le groupe. Mary conclut alors la séance en tissant entre les propos de chacun et en donnant des conseils d'application pratique de la méditation. La lumière de la pièce est rallumée, une carte sur laquelle est inscrite une valeur ou qualité (bienveillant, déterminé, aimant) nous est distribuée⁶⁴,

⁶⁴ Une carte correspond à une « qualité » accompagnée d'une définition. Par exemple : « Strong. I am fearless and strong, a support for others ».

que nous prenons le temps de lire chacun notre tour à haute voix. La séance prend fin à 21 heures, après le partage d'une collation, et la parole reprend la place dans la pièce.

Lors de ces exercices, les participants se retrouvent dans des conditions physiques et matérielles qui mettent en exergue la dimension corporelle de la mixité. Certaines jeunes femmes arrivent maquillées et apprêtées similairement à une journée de travail ou à une sortie en ville. Ceci est lié au fait que, pour certaines, le temps est insuffisant pour rentrer chez elles après le travail ou l'université et changer de tenue pour une autre plus décontractée, ce qui pourrait être attendu pour de tels exercices :

« Les filles étaient très bien apprêtées, celle à côté de moi avait un vernis violet assorti à son 'abaya, Zamzam avait un maquillage fraîchement posé et du rouge à lèvres très vif, comme sa copine. Elles se tenaient droites comme si elles étaient dans un café. » Notes de terrain, 15 avril 2015

Samīra, 'A'īsha et Badrīa sont trois jeunes femmes qui fréquentent souvent le groupe. Elles profitent que l'appartement de Mary se trouve à *The Wave* pour flâner dans le petit centre commercial attenant avant les séances. Le lieu comprend quelques *coffee shops*, restaurants et magasins, et il n'est pas rare qu'elles se retrouvent dans l'un d'eux pour y prendre un café une ou deux heures avant. Aussi, la manière dont les jeunes femmes s'apprêtent est liée au fait qu'il s'agit avant tout d'une sortie dans l'espace public. Les sorties impliquent une visibilité de soi par autrui, plus qu'un temps de relâchement qui appellerait à une plus simple préparation. En effet, il est demandé de s'asseoir de manière confortable, pour ensuite fermer les yeux lors des temps d'introspection, ce qui demande une perte du contrôle visuel de l'entourage, pour se concentrer sur soi-même. Cette technique a pour but de mener les participants à l'abandon des dimensions matérielles de l'expérience et, par-là, faire abstraction de la présence d'autrui et pour prendre conscience de son propre corps, afin de se « connecter » avec son esprit. Le relâchement des corps est une condition de la pratique méditative. Ceci entre en ligne de compte dans la méditation mais Mary ne donne jamais, même pour les nouveaux, de ligne directrice à suivre en termes de posture. Les participants conservent par conséquent une posture droite et concentrée et, bien que cela puisse arriver lors de tels exercices, personne n'a jamais dit s'être endormi ou du moins avoir vraiment ressenti l'abandon de son corps. Certains, assis par terre, s'installent en tailleur, les jambes recouvertes par la dišhdašha ou l'abaya, et les femmes sont plus souvent invitées à s'installer sur les fauteuils.

Beaucoup rappellent lors des discussions que les bruits extérieurs, le passage des voitures ou les discussions venant de la rue adjacente les empêchent de s'adonner totalement à la pratique. Il arrive parfois que certaines personnes se sentent gênées par l'exercice

d'introspection. Lors d'une séance, j'entends Samīra, à mes côtés, respirer fortement et plus rapidement qu'à l'accoutumée. À l'issue de la méditation, elle conserve une attitude stoïque et réservée, sans participer aux conversations. Plusieurs fois, elle part plus tôt que les autres, saluant brièvement l'assemblée de la main. En revenant sur ces situations, Samīra me confie que l'introspection de la méditation la déstabilise, sans en dire davantage. D'autres, encore, notent que les conditions de ces ateliers ne leur permettent pas de se détendre, et se sentent investis d'un rôle à tenir en raison de la présence d'autrui, comme le soutient Fāres, un jeune Mascati originaire de la Dakhiliyah **de 26 ans** :

« Non, je ne peux pas [me lâcher] dans la méditation de Mary, il y a un contrôle, on est dans un certain contexte qui fait qu'on doit se contrôler. Je suis allé en Inde pour faire des retraites [...], [c'était différent], il faut se lâcher totalement, autant l'esprit que le corps, et il y a des gens qui pleurent et le but n'est pas d'essayer de diriger son esprit, de donner une nouvelle forme de contrôle de l'esprit ou taire son esprit, non, il faut ne rien dire, réfléchir à rien. » Notes de terrain, 15 avril 2015

Le fait que des hommes et des femmes participent ensemble aux séances renforce le contrôle corporel, qui se traduit également par une attention portée sur le choix des places dans la salle dès l'arrivée, ainsi que dans la constitution des groupes de discussion. Chacun cherche à s'installer à côté d'une personne du même sexe et avec qui il ou elle a des affinités. Certaines femmes laissent parfois une place vacante à côté d'elles pour leur amie en chemin et chacun fait souvent en sorte que les femmes restent entre elles et les hommes entre eux. À ce propos, Fāres conserve une posture passive, attendant d'observer comment s'organise la séance : « je vais attendre que la fille fasse un signe pour dire qu'elle veut bien qu'on se mette en groupe, sinon je ne vais rien faire et rester avec un homme ». Un soir d'avril, je m'installe à côté de Badrīa qui m'a réservé une place. Elle est à ma droite et, à gauche, un jeune homme d'une vingtaine d'années, seul homme de l'assemblée ce soir-là, est assis sur une chaise. Après le temps de méditation, nous devons nous mettre en groupe pour les discussions. Badrīa se tourne vers moi afin que nous fassions l'exercice ensemble. Tous les groupes sont constitués et le jeune homme se retrouve seul. Mary l'invite à nous rejoindre et Badrīa laisse échapper un « je ne sais pas... », tout en me regardant avec insistance. Je constate qu'une autre jeune femme est seule. Elle s'approche de nous, aucun mot n'est échangé, et je propose à cette dernière de prendre ma place et rester avec Badrīa, compte tenu des personnes restantes pour former des groupes. Ainsi,

elles pourront échanger entre femmes, et le jeune homme ne sera plus seul si je me mets avec lui⁶⁵.

Le contrôle se fait similairement ressentir dès que, oralement cette fois, les personnes sont invitées à exprimer leurs ressentis devant le groupe. Cette exposition de soi entre en jeu dans la construction d'une ambiance particulière. S'articule une mise en mots de soi devant autrui, un public composé d'hommes et de femmes, qui peut être inconnu de la personne qui s'exprime. Lors d'une séance autour de « l'amour inconditionnel », je constate un fort travail de formulation de la part des participants, en alignement avec l'introduction donnée par Mary. Le sujet est présenté de manière générique et Mary tente au mieux de dissocier l'amour et ses dimensions érotiques et de la séduction :

« [...] on ne se concentre pas sur l'amour "petit copain" ou "petite copine" (*boyfriend girlfriend*), sinon on ne va pas en finir ! [...] le corps a un genre (*gender*), mais pas l'esprit, c'est pour cela que l'on peut tous s'aimer inconditionnellement et pas pour des histoires de petite copine ou petit copain, mais parce que les âmes sont connectées, l'esprit n'a pas de genre. [...] ce sont des choses extérieures mais quand on aime, on aime inconditionnellement [...]. »

La méditation consiste, ce soir-là, à visualiser des situations lors desquelles nous avons ressenti de l'amour. Chacun, chacune fait part des situations choisies lors de la discussion collective, et nous terminons la séance en discutant la notion d'amour. Ce soir-là, une dizaine de personnes assiste à la séance, un seul homme est présent et il prend la parole en premier. Il affirme que l'amour n'existe pas, rappelant une chanson intitulée « *mā fī ḥubb* » (il n'y a pas d'amour). Presque tout le monde laisse échapper des rires étouffés. L'homme en question a une cinquantaine d'années, il est le seul homme, prend la parole en premier, et évoque une chanson populaire émiratie, dont les paroles évoquent l'amour que l'on imagine entre un homme et une femme, mais qui ne consisterait qu'en des mensonges et de la trahison. Alors que Mary nous demandait de nous concentrer sur l'amour inconditionnel et d'évacuer la relation amoureuse, le rire provoqué par le fait que cet homme ne se soit pas soumis à l'exercice souligne d'autant plus la tentative de neutralisation de la dimension sexuelle, érotique ou sentimentale que Mary a voulu initier.

⁶⁵ Une seconde fois, alors que nous avons déjà entamé la méditation, deux jeunes hommes arrivent en retard, et les seules places vacantes se trouvent entre des femmes. Nous arrêtons la séance de sorte que plusieurs d'entre nous se déplacent et que les deux arrivants puissent s'asseoir à côté du seul homme déjà présent ; finalement, l'une des femmes préfère s'installer par terre.

Un entre-soi intergénérationnel

Face aux formes de gêne et de **contrôles** induits par la coprésence des deux sexes et les différents exercices, l'entre-soi créé par Mary a été important pour un certain nombre de participants. Beaucoup m'ont confié que c'est parce que l'ambiance était bienveillante et que la plupart d'entre eux étaient proches les uns des autres qu'ils fréquentaient le groupe. Similairement à *Richer life*, c'est parce que la méditation est pratiquée par des personnes qui sont préalablement en relation d'amitié ou parce qu'elles sont de la même famille qu'elles s'y rendent. Cette activité est une occasion de rencontrer des proches en dehors de la maison familiale, comme le font Samīra, 'A'īsha et Badrīa en se retrouvant avant la séance, ou Laīla en organisant un dîner au restaurant après la session avec les quelques amis présents. Šhaīkha vient parfois accompagnée d'une amie et, d'autres fois, c'est parce que son cousin Sulṭān l'a prévenue qu'il serait présent qu'elle s'y rend. La méditation est ressentie comme un lieu bienveillant à l'écart d'autres regards, ceux des aînés, ce qui est également renforcé par le fait que les séances se tiennent dans un espace informel, ici le domicile. Comme me l'a expliqué Mary, c'est pour les mêmes raisons politiques évoquées par Mūā'īad qu'elle organise les séances dans son appartement plutôt que dans un local qui serait spécialement loué pour les sessions. Ici, c'est parce que la méditation comporte une dimension religieuse que Mary craint le regard des autorités. Ainsi je note, le soir du 16 avril, un échange avec Fāres : « Tu sais, il y a les différences culturelles qui font qu'aussi dans ce groupe, Mary essaye d'adapter son discours, elle dit : “il y a dieu qui nous offre tout ça et elle rajoute “Allah” ». Mary revisite la pratique méditative hindouiste qu'elle a apprise en Inde, avec des références catholiques et musulmanes, en illustrant ses propos par des citations et exemples tirés du Coran ou bien en employant les quelques mots d'arabe qu'elle connaît. Ainsi, elle concilie les différentes appartenances présentes et limite les divergences lors des échanges. Dans l'extrait de notes de terrain suivant, Mary parle de l'amour et du don en se référant au *Prophète*, ouvrage du poète libanais Khalil Gibran qui vient d'être adapté au cinéma. Ce texte a été rédigé sous la forme d'un discours entre un homme, le « prophète », et les habitants d'un village, à propos de l'expérience de la vie humaine. Alors que, dans le film, on peut situer le récit dans un village maronite, branche chrétienne libanaise, le texte est lui-même écrit de sorte que le prophète en question ne soit associé à aucune religion, dans le but de dépasser les disparités communautaires et de saisir les valeurs morales de manière universelle :

« Mary nous disait de laisser aller le corps [...] Elle disait *the soul, rūh* pour parler de l'esprit [...] Elle a ajouté qu'au final, le vrai amour, ce qu'on cherche, c'est la connexion avec “Allah, God” [...] Elle a dit qu'elle était

allée voir le Prophète au cinéma, racontant qu'elle avait toujours le livre sur elle quand elle était au lycée, et que ça l'avait un peu écartée du christianisme car ce livre est « un peu spirituel », et il lui a permis de comprendre que “Dieu encourage à donner”, en ajoutant le terme arabe *al-hadaīā* (le don) ». Notes de terrain, 11 mai 2015

Enfin, la promotion de l'intercompréhension et du dépassement des disparités sociales est mise en évidence par le rôle de Mary dans le groupe. En tant que femme retraitée britannique, célibataire et de confession catholique, s'exprimant en anglais face à un groupe majoritairement jeune, omanais et musulman, sa position minoritaire devient un outil qui permet de promouvoir des valeurs de tolérance, d'amour ou de compréhension dès lors que les activités se déroulent à son domicile et que c'est elle qui les anime. Plus âgée et d'une autre nationalité, Mary porte alors le rôle d'un élément extérieur, bienveillant et conciliateur. Sexagénaire, elle ne représente pas non plus d'enjeux en termes sexuels ou matrimoniaux aux yeux du groupe, ce qui participe de l'image « maternelle » qu'elle met en place. Et, par sa différence nationale, elle ne représente pas non plus la même forme de domination générationnelle que les parents des membres.

Mais la cohésion n'est possible qu'à condition que tous ces critères soient réunis. Le sentiment d'entre-soi est remis en question lorsqu'une personne de nationalité étrangère ou un homme d'âge avancé assiste aux sessions, puisque cela retire l'image maternelle attribuée à Mary. D'abord ouvert aux plus proches, le groupe a évolué en quelques années pour y accueillir des personnes extérieures aux propres réseaux de Mary, informées par le bouche-à-oreille ainsi que par des présentations à l'occasion d'événements publics. C'est comme ça que Intiṣār, 25 ans, a connu le groupe lors d'une conférence, ou encore qu'un homme d'une quarantaine d'années est venu la première fois un soir de mai, après avoir assisté à la présentation du groupe au festival de Mascate. Cette publicisation fait que certains, comme Fāres ou Laīla, déplorent que le groupe se soit « ouvert », autrement dit que de plus en plus de personnes extérieures à leurs propres réseaux fréquentent le groupe de méditation. De plus, certains « nouveaux » ne viennent qu'une fois, ce qui rompt avec l'homogénéité du groupe et sa pérennisation dans le temps. Le quadragénaire en question n'est effectivement venu qu'une fois, tout comme un certain nombre de personnes l'année durant laquelle j'ai fréquenté le groupe. Pour certains, cette impermanence participe d'une rupture ou, du moins, d'une altération de la dynamique de confiance. C'est ce que je constate lors d'une session composée de nouvelles personnes, dont un Américain d'une quarantaine d'années, une trentenaire indienne, un couple de Jordaniens et leur amie. Ce soir-là, ces personnes prennent particulièrement plus la parole que les autres, ce qui met d'autant plus en exergue la réserve des jeunes femmes, toutes Omanaises et plus jeunes,

et certaines restent muettes. Au moment de la distribution des cartes en fin de séance, je note, contrairement à d'habitude, où l'on suit l'ordre d'installation de chacun, que la femme jordanienne prend la parole sans attendre. Une conversation s'en suit au sujet de sa carte, l'ordre est distrait, personne d'autre ne lira la sienne. Ainsi, lorsque ce genre d'événement ne vient pas troubler l'ambiance, ce groupe se veut un lieu neutre, raison de son attirance de la part des jeunes participants, de même que *Richer life*. Les codes de respectabilité dans les rapports entre les sexes et les appartenances communautaires s'ajustent les uns avec les autres, pour se renforcer ou s'amenuiser. Il s'agit d'un espace rassurant et bienveillant, dans lequel les jeunes savent qu'ils ne pourront ni subir, ni glisser vers des comportements dérangeants ou déplacés, puisqu'un échange de ce genre serait mal venu dans ce cadre-là.

3. La famille comme lieu et milieu de rencontre

Quand les espaces publics donnent à voir des **distances nécessaires au bon déroulement des interactions**, les espaces domestiques, en étant eux aussi soumis à certaines formes de ségrégation, produisent des distances qui fondent les relations familiales. Plus, ils peuvent être le lieu d'une rencontre amoureuse, entre deux cousins par exemple. En effet, une relation conjugale étant autorisée entre membres d'une même famille (il s'agit du mariage entre cousins, appelé *zawāj al-āqārīb*), la perception que les jeunes se font de la rencontre amoureuse intègre le réseau familial dans les « cibles » potentielles à une attirance. Dans la maison, comme je l'ai décrit, de nombreux membres de la famille peuvent résider, peu d'individus extérieurs le pénètrent et l'espace est fortement ségrégué entre les hommes et les femmes. Mais la famille et l'espace domestique qui la représente impliquent eux aussi des interactions distanciées. La famille devient un milieu et la maison un lieu de rencontre. S'y s'élaborent des formes collectives de connaissance de l'autre, connaissances qui façonnent l'attrait que les cousins peuvent ressentir les uns envers les autres.

al-āqārīb 'aqārīb : les proches sont des scorpions

Communément comprise comme un mariage entre cousins, enfants de frères, l'expression de *zawāj al-āqārīb* se traduit littéralement par « mariage entre proches ». Certaines personnes soutiennent que cette forme d'union est plus à même d'assurer le bonheur conjugal. C'est le cas de Qaīs, 24 ans, étudiant en physique à SQU et originaire de la Bāṭina, qui m'a confié comment il percevait les possibilités de sortie amoureuse en perspective avec les rencontres familiales :

Qaīs : « [...] ce n'est pas possible de sortir avec quelqu'un avant la période du mariage. La société, tout, il y a beaucoup de choses... Donc, à la base, il n'y a pas de temps, pour t'asseoir avec ta copine, avant le mariage. Au travail, c'est pour le travail, est-ce que tu peux sortir après le travail ? Est-ce que tu peux dormir avec elle, est-ce que tu peux habiter avec elle dans un appartement avant le mariage ? Non. [...] Mais [la famille] c'est une meilleure occasion pour aimer ! Avec les proches c'est plus probable, parce que c'est les mêmes idées et les mêmes relations... civiles (*madanīā*), tu sais, il n'y a pas de très riche, ou de très pauvre [puisqu'on est de la même famille].

M. : Oui, c'est un contrat (*'iqd*).

Q. : C'est un contrat, entre une tribu et une autre tribu, entre une famille et une autre famille, ce n'est pas seulement entre une personne et une autre. Donc, c'est très important qu'avant que tu ne tombes amoureux (*taqa' fi al-ḥubb*), tu te poses ce genre de questions. [...] C'est pour ça que c'est une occasion, vraiment... Le mariage entre cousins (*zawāj al-āqārīb*) arrive en raison de l'amour ! Et pas parce que « je veux ma cousine paternelle », non, mais je la veux en raison de l'amour. C'est une occasion de pouvoir se rencontrer, et discuter et c'est très bien ! Au moins tu aimes quelqu'un avec qui tu vas, tu la vois, tu la connais, tu peux t'asseoir avec elle souvent. [...] Avec les proches (*al-āqārīb*) c'est facile de faire ça, un jour pendant des fêtes, tu vois, tu discutes. »

Entretien, en arabe, 9 février 2017

Les différentes formes accordées à la notion de mariage influencent la perception que les jeunes adultes se font de la rencontre amoureuse. La famille devient un « lieu de rencontre », où il est possible de renforcer ses affinités avec un cousin ou une cousine. L'appartenance commune permet de dépasser la timidité parfois ressentie envers l'autre, elle permet aussi de faciliter les rencontres, comme le suggère Qaīs. La plus grande facilité d'envisager une interaction ou un mariage avec un proche est également justifiée par l'appartenance sociale de celui-ci. Dans l'espace public, où les individus sont soumis à davantage de mixité, il se peut qu'une rencontre entre deux personnes d'origine différente ait lieu. Or, cette mixité est moins bien tolérée voire même parfois refusée pour un mariage et la famille permet de s'assurer d'une appartenance commune et ainsi justifier un désir de mariage ou, tout du moins, un rapprochement. Le *zawāj taqlīdī* (mariage traditionnel) correspond davantage au fait de se marier avec une personne non connue avant la demande en mariage. Le *zawāj al-āqārīb* (mariage entre proches) peut recouvrir l'idiome de la connaissance préalable, mais il peut aussi s'agir d'un mariage entre deux cousins qui ne se connaissent pas nécessairement. C'est donc à partir du degré de la relation et de la forme de la connaissance que se distingue le *zawāj al-āqārīb* du *zawāj taqlīdī*. Ce qui peut distinguer ces deux formes de mariage d'une union contractée suite à une relation amoureuse (*'alāqa ḥubb*), sans qu'il n'existe nécessairement de lien de parenté entre les

partenaires, est entendu par le terme de *zawāj ḥubb* ou « mariage d'amour ». Les réalités que recouvrent ces termes sont alors plus complexes, dès lors qu'une possibilité de comprendre le mariage « traditionnel » comme également accompagné de sentiments entre deux individus⁶⁶.

D'autres personnes tiennent un discours hygiéniste concernant le mariage entre parents. C'est le cas de Zūweīna, âgée de 29 ans. Elle considère que ce type d'union peut entraîner des dégénérescences, prenant pour exemple l'une des sœurs de Šhaīkḥa, dont elle est la cousine maternelle. Elle déplore le fait que, du côté paternel de Šhaīkḥa, un certain nombre de personnes souffre de malformations qui seraient dues aux mariages consanguins. Son mari, qui vient de décrocher un doctorat en cancérologie, confirme le propos de son épouse en ajoutant qu'il a lui-même étudié ces problématiques dans le cadre de ses études. C'est également ce que pense Ruqā'a, 30 ans, une autre cousine paternelle de Zūweīna et de Šhaīkḥa. Pour sa part, c'est davantage la relation affective que les cousins développent jusqu'à l'âge adulte qui empêcherait une union. Pour d'autres, enfin, la réticence exprimée à l'égard du mariage entre cousins tient d'une crainte de ses effets sur les ententes familiales. Āḥmed, un trentenaire swahili, m'explique que son frère s'est marié avec sa cousine, ils s'aimaient « depuis toujours », mais, une fois mariés, « ça s'est mal passé ». Ils ont divorcé et, depuis, leurs mères s'ignorent quand elles se retrouvent lors de rencontres familiales. La mère d'Āḥmed soutient désormais que le mariage ne devrait jamais avoir lieu entre cousins, puisqu'il peut engendrer des conflits familiaux.

Salīma, professeure d'arabe à Mascate et originaire de la Dakhiliyah, a elle-même expérimenté cette situation. Elle m'explique qu'elle était sur le point de se marier avec son cousin maternel, or, à l'annonce de la *malka* (fête de mariage religieux), « les choses se sont mal passées » et le mariage a été annulé. Comme le mariage n'avait pas été consommé, Salīma était toujours vierge, ce qui lui a permis de se « remarier » :

Salīma : « *al-āqārīb 'aqārīb* [les proches sont des scorpions] ! Et les étrangers, c'est mieux [...], tu vois ce que ça fait avec la famille, tout le monde est au courant, ça crée des problèmes, et pas que dans le couple. [...] mon mari je l'ai rencontré à l'université, on était dans la même classe, en cours d'arabe.

Marion : vous avez les mêmes passions, vous vous comprenez ?

Salīma : ... »

⁶⁶ Je reviendrai plus en détail sur l'ensemble de ces catégories dans les chapitres consacrés au mariage (chapitres 5, 6 et 7).

Alors que les mots employés varient selon le désir de relation et les sentiments ressentis, Salīma acquiesce d'un hochement de tête. Lors d'une discussion avec Šhaīkhā, celle-ci me confie que son cousin éloigné, Sulṭān, lui plaît. Mais elle précise : « ce n'est pas de l'amour, *ḥubb*, mais *'ajab* (plaire) ». Parfois, quand elle n'arrive pas à dormir, elle allume son téléphone et voit qu'il est en ligne sur Facebook ou WhatsApp et les cousins échangent beaucoup à ces moments-là. Comme elle le dit, ensemble, ils parlent de tout, rient beaucoup et ont des passions en commun. Ils échangent souvent par messages mais ne se rencontrent que très peu et ce n'est que par le biais de groupes comme *Richer life*, organisé par leur cousin, ou lors des séances de méditation de Mary. Mais les cousins se contentent de salutations à ces occasions et sont souvent éloignés l'un de l'autre, Šhaīkhā restant avec les femmes et Sulṭān avec les hommes. Šhaīkhā regrette que, « dans sa famille » (*'ā'iltī*), il n'y ait pas plus « de personnes comme lui », qui soient « actives et qui aiment s'engager pour la société » (par le biais d'associations, par exemple). Dans cette remarque, toute la compréhension de la notion de famille est questionnée. Šhaīkhā et Sulṭān sont cousins, ils portent le même nom de famille, mais Šhaīkhā et lui, tels qu'ils me l'ont exposé, seraient incapables de repérer à quel degré de parenté ils sont liés. Aussi convient-il de comprendre plus en avant ce que le terme « famille » peut recouvrir : dans sa remarque, le terme est employé pour désigner la famille éloignée, quand d'autres fois il peut signifier la parenté proche.

La maison comme lieu de rencontre

Lors d'un séjour chez Nassīm, un étudiant de 23 ans originaire de Liwa dans le Nord du pays, certaines conversations portent sur les promesses de mariage de ses sœurs. Dans l'après-midi, nous prenons le thé dans la cour et jouons au jeu de la « vérité » (*la'ab aṣ-ṣarāḥā*). Celui-ci consiste à faire tourner une bouteille par terre, la direction de chaque extrémité désigne qui doit poser une question et qui doit y répondre. Les questions se concentrent surtout sur les relations affectives : « Est-ce que tu aimes ton mari ? », « Est-ce que tu as déjà perdu une amie ? », « Est-ce que tu as déjà aimé quelqu'un ? ». Mon tour arrive, la bouteille me désigne comme « interrogatrice » et Malika, l'une des sœurs de Nassīm âgée de 26 ans, ma « répondante ». Au vu des questions posées jusque-là, je décide de lui demander si quelqu'un l'a déjà demandée en mariage. Elle répond que Šhabīb, un de ses cousins, l'a fait, mais ce qu'elle a néanmoins refusé (figure 21). Plus tard, Malika m'explique qu'un autre cousin, 'Amr, lui a dit un jour qu'il la voulait (*ūrīdnī*) et l'aimait, « en disant [son] nom, Malika », ce qu'elle prend comme une preuve de sincérité. Le mariage est donc envisagé entre ces deux-là et il a été

décidé qu'il sera célébré lorsque Malika aura terminé ses études. Nous revenons plus tard sur ce sujet, et je suggère que Šhabīb, le premier cousin, est séduisant. Je lui demande pourquoi elle a refusé sa demande de mariage. Sa réponse se mêle alors à celles de ses sœurs, qui rétorquent qu'il s'agit d'une personne nerveuse (*'ašābī*) et pas très « ouverte » (*munfatih*), trop traditionnelle (*taqlīdī*), comme l'ensemble de ses frères. La preuve en est qu'il n'utilise ni Facebook, ni Instagram, à l'inverse de 'Amr qui lui est « ouvert » et de toute façon plus calme (*hudū*).

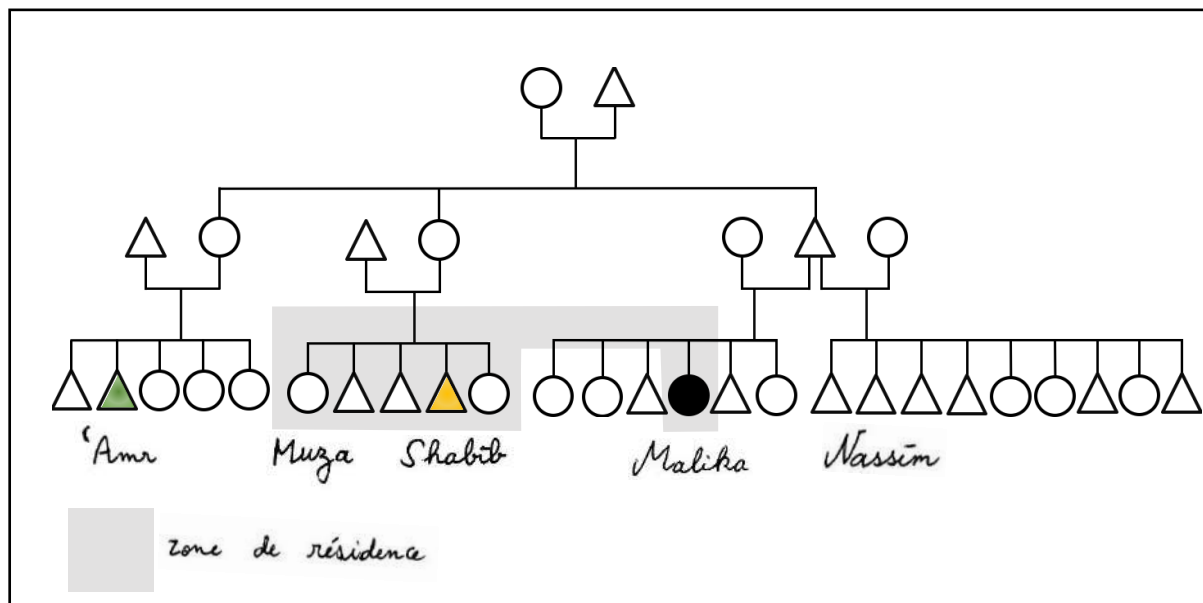


Figure 21 Famille de Malika

Malika fait ses études à 'Ajman, l'un des Émirats voisins. Elle séjourne chez Muza et ses enfants, l'une de ses cousines maternelles, où vit également Šhabīb, le fameux cousin trop « traditionnel » (*taqlīdī*)⁶⁷. Lors des différents séjours passés chez Muza, je constate que Malika rentre plus tôt que ses cousins à la maison. Nous passons la plupart du temps dans le salon, à faire les devoirs, regarder la télévision ou prendre les repas et ne sortons qu'entre femmes au souq ou dans les *malls* bon marché de 'Ajman et Sharjah. Šhabīb rentre tard le soir et nous le rencontrons rarement. Comment les sœurs de Nassīm peuvent-elles se faire une représentation de la personnalité de leurs cousins ? La famille échange surtout à propos des séries indiennes qui passent à la télévision ou les matchs de football dont l'une des sœurs de Muza, qui vit aussi

⁶⁷ Muza et Šhabīb sont frère et sœur. Comme Muza est l'aînée et qu'elle est divorcée, l'ensemble de ses frères et sœurs, puisque plus jeunes et encore célibataires, sont venus habiter chez elle avec ses enfants. Si elle avait été plus jeune, elle aurait plutôt déménagé chez leurs parents à l'issue de son divorce. C'est aussi parce que Muza réside aux Émirats que la situation est ainsi : contrairement au village isolé dans lequel vivent ses parents, elle offre une opportunité de vie pour ses frères et sœurs.

dans ce foyer, raffole. Malika rentre le weekend chez ses parents, à Liwa. C'est ici qu'elle est amenée à croiser 'Amr, ses frères et ses sœurs, puisque les deux foyers se situent côte à côte. Les uns et les autres se rendent visite, mais entre femmes et entre hommes séparément⁶⁸.

Les fréquentations étant rares et furtives, c'est à partir de ce type de rencontres que se construisent les connaissances que les uns se font des autres. Je demande à Malika si elle échange avec 'Amr, notamment par Internet, et elle répond qu'ils préfèrent ne pas se parler, afin de « se respecter » avant le mariage. Ces connaissances semblent également se former à partir d'autres relations, non pas par l'interaction directe entre ces jeunes femmes et leurs cousins, mais entre elles. En effet, lorsque Malika m'a expliqué que 'Amr était une personne respectable et digne d'intérêt, elle a pris comme exemple ses jeunes sœurs que je connais. Le fait de me renvoyer à elles me suffit pour imaginer la personnalité du jeune homme. Ses sœurs sont silencieuses, timides et polies, de même que leur mère, qui parle peu. Je partage les impressions de Malika, qui me confirme que c'est cela même qui lui donne le sentiment que 'Amr l'attire. Ainsi, le portrait qui m'est présenté de ce jeune homme apparaît comme une forme de connaissance construite collectivement.

Enfin, l'usage des réseaux sociaux numériques renforce ce genre de connaissance. Les sœurs et cousines rencontrées lors de mes séjours chez Nassīm m'ont immédiatement « ajoutée » (autrement dit, connecté leur compte avec le mien) sur Instagram et Snapchat, et ont « liké » mes publications. Plus tard, le jeune frère de Nassīm m'a également ajoutée à ses contacts sur Instagram. J'ai ainsi pu constater que les filles sont également « amies » avec lui, « likent » ses publications tout comme celles de Nassīm, qui consistent avant tout en des photographies de voyage entre copains et des citations ou extraits illustrés du Coran. Ces différents supports participent à produire la connaissance que les jeunes femmes se font de leurs cousins et de leurs frères, une connaissance prenant ses sources sur différents supports, et ce collectivement. Ainsi, bien que réside entre eux une distance, celle-ci s'avère nécessaire en fonction de l'objectif donné à la relation, comme le fait Malika en se refusant de trop interagir avec 'Amr, son futur époux. La distance produit des formes d'interaction particulières, qui participent de prémisses amoureuses, qu'elles soient encadrées ou non par une relation matrimoniale.

⁶⁸ Lors de mes séjours chez Muza, j'ai ainsi rencontré les sœurs et la mère de 'Amr à plusieurs reprises, mais son frère et lui une seule fois. Ces derniers passaient nous saluer avant de rejoindre la salle où étaient installés les hommes.

Conclusion

La distance apparaît comme le critère qui définit la forme des rencontres entre les jeunes et, ce à la fois dans la circulation dans la ville et l'occupation des espaces fréquentés. Elle entre dans le cadre de flirts qui se soumettent à des codes institutionnels et informels de respect de l'autre, de son corps, traduisant alors le respect nécessaire à une relation anonyme, amicale ou familiale. La distance diffère selon les lieux et la fréquence de leur occupation, selon le statut des individus ainsi que la manière dont les sociabilités sont tissées. Néanmoins, elle n'est pas toujours synonyme d'absence d'interaction. En respectant la distance attendue, les jeunes créent des sociabilités et celle-ci est parfois nécessaire pour que les relations soient pérennes sur le plus long terme, comme nous avons pu l'observer dans les groupes de discussion ou en famille. Cette distance devient une forme d'interaction qui n'empêche pas les jeunes de tisser des relations. Ils produisent des entre-soi dans des lieux qui pourraient mettre à mal leur respectabilité, de par la mixité qui s'y trouve, comme à l'université. Les jeunes découvrent les codes de civilité à différents niveaux, dans la fréquentation de lieux « impersonnels » tels que les *shopping malls* ou dans la manière dont ils déambulent dans leur véhicule. Le foyer, bien qu'il suive lui aussi une logique de séparation entre les sexes, n'est pas toujours un frein à la rencontre. Au contraire, les cousins et cousines développent une forme de connaissance de l'autre au travers de la distance. Mais, dans les magasins comme à la maison, celle-ci est souvent collective, ce qui questionne le fondement de la constitution des personnalités : si, en ville, les individus donnent à voir des images publiques d'eux-mêmes, la maison fait aussi l'objet de circulations de connaissances de l'autre qui se constituent à plusieurs voix.

Sans nécessairement parler de prédominance des hommes sur les femmes dans leur accès à la ville, des rapports de domination se mettent en place. Tout lieu n'est pas accessible par tous, ce qui détermine en partie les possibilités de rencontre entre les jeunes, mais aussi la manière dont ils interagissent dans un même espace. Laisser sa place à une femme, comme on le voit dans le groupe de méditation, est un code parmi d'autres de la constitution des règles de civilité qu'ils développent. À terme, ceci détermine l'image et l'intérêt qu'une femme peut porter à un homme. Les comportements peuvent parfois glisser dans l'excès lorsque les gestes ne sont pas attendus, comme cela peut être le cas si une femme reçoit négativement une tentative de flirt dans un *shopping mall*. Les règles de civilité, bien que collectives, sont ainsi la traduction des personnalités accordées aux individus et l'attraction qu'ils peuvent développer les uns pour les autres. En plus de souligner que ce sont les individus qui « font l'espace », ces observations permettent de nuancer les catégories « public » et « privé » et leur dimension sexuée (Ardener,

1997 : 2-3). L'espace reflète l'organisation sociale, mais il est aussi malléable dans l'occupation que les individus en font, par leurs capacités (*qudrāt*) à se déplacer et, ainsi, à déplacer les frontières dans la limite du respectable.

Chapitre 3. Rencontres en ligne, abstraction des corps et esthétique de la coïncidence

« Maudits soient ces miroirs aveugles
qui nous pleurent. »
Hassan el-Matrouchi, poète omanais

Depuis plus d'une décennie, les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) jouent un rôle significatif dans les vies quotidiennes des jeunes Mascatis, comme dans d'autres régions du Moyen-Orient (Gonzalez-Quijano 2012 ; Guaaybess, Gonzalez-Quijano 2009). En 2015, l'usage des TIC comprendrait plus de 3 200 000 utilisateurs en Oman, nombre important compte tenu de la population totale du pays (Breteau, Melouah, 2015). Internet fournit de nouvelles formes d'interactions où les rôles de genre et les espaces et temps de la séduction sont renégociés. Il permet de dépasser les contraintes de mobilité, les séparations qui agissent entre les sexes, mais aussi les injonctions familiales relatives aux alliances matrimoniales. Le virtuel produit en retour des formes variées d'interactions amoureuses, qui complexifient la délimitation des contours de l'intimité. Mais il s'agit aussi d'un moyen de contrôle des individus et plus particulièrement des femmes (al-Saraai, 2014 : 32). Et, par l'absence matérielle des corps et la perception distendue qu'il donne à l'espace et au temps, le virtuel peut être considéré comme un médium par lequel les interactions sont désincarnées, désynchronisées et déterritorialisées (Proulx, 2006).

Il est d'usage de considérer les réseaux sociaux dans une opposition avec la réalité, autrement dit le vécu hors ligne. Or, les interactions en ligne suivent des dynamiques déjà présentes hors ligne en termes de visibilité publique et de respectabilité. Il ne s'agit donc pas de considérer la sphère en ligne séparément de la sphère hors ligne, mais comme son prolongement, car elle constitue un lieu d'élaboration de normes et de valeurs morales propres au contexte dans lesquelles elles s'inscrivent (Castells, 1998 [1996] ; Nissenbaum, 2004). Un certain nombre d'anthropologues ont analysé Internet comme le prolongement du « monde réel ». Ils ont permis d'abolir la dichotomie entre réel et virtuel qui donnait à ce dernier un sens

imaginaire et donc « irréel », par l'impossibilité de la matérialisation du réel (Hine, 2000 ; Miller, Slater, 2000 ; Pastinelli, 2011 ; Selim, 2012). Ils ont également pris cette tension à partir des notions de privé et de public, et ont souligné comment ces catégories ont participé de la dichotomisation du virtuel et du réel, en raison du fait qu'elles sont communément pensées en termes spatiaux (Loveluck, 2003). Il semble plus pertinent de penser le rapport entre les deux en termes dialectiques. Manuel Castells parle ainsi de « culture de la virtualité réelle » (Castells, 1998 [1996] : 421) afin de signifier que, si la culture est le fruit d'un langage et de signes, le virtuel a lui-même « toutes les conditions essentielles à [la] réalisation » (Castells, 1998 [1996] : 421) du réel. Ainsi, « la réalité, telle qu'elle est vécue, est donc toujours virtuelle puisque toujours perçue au travers de symboles qui enferment l'expérience dans une signification qui échappe à leur définition sémantique stricte » (Castells, 1998 [1996] : 421). Le virtuel n'est donc pas seulement un écran à travers lequel se produit le réel, mais le réel lui-même.

Un grand nombre de rencontres et d'échanges amoureux mascatis se déroulent sur Internet. Afin de saisir ces phénomènes, je propose de m'appuyer sur les critères relatifs à la visibilité et l'accessibilité des contenus partagés, puisque ce sont ceux-là même qui apparaissent dans l'observation des rencontres hors ligne. Guillaume Latzko-Toth et Madeleine Pastinelli définissent l'accessibilité comme l'ensemble des « représentations spatiales ou topologiques, lesquelles invitent à concevoir le statut privé ou public comme une propriété d'un lieu, domaine ou espace où seraient situées les pratiques étudiées » (Latzko-Toth, Pastinelli, 2013 : 153). Internet soulève effectivement la question de l'accessibilité des contenus partagés, ainsi que leur visibilité. Les réseaux sociaux permettent de créer des espaces personnels à travers l'utilisation d'un « profil », tout en donnant accès aux profils des autres utilisateurs et de développer des liens sur ces réseaux. La production de ces réseaux est basée sur différents paramètres de partage qui diffèrent selon le site Internet ou l'application utilisée (Mercklé, 2001 [2004] : 81). Les réseaux sociaux numériques mettent à distance différents éléments physiques des individus, en donnant des « repères et des signes qui organisent l'espace social de la vie quotidienne et orientent les interactions : le corps physique, mais aussi les gestes, la tenue vestimentaire, les mimiques, l'intonation de la voix, le regard » (Velkovska, 2002 : 194). Ils donnent des moyens de contrôler ce que les individus veulent partager, ce qui rend l'accès aux informations dépendant des conditions de leur visibilité. Les jeunes Mascatis peuvent posséder un ordinateur ou un réseau Internet à domicile, mais c'est avant tout à partir de leurs smartphones qu'ils se connectent, autrement dit des téléphones dotés d'une connexion Internet et d'un appareil photo. Les réseaux sociaux utilisés sont basés sur la possession d'un compte

personnel, parmi lesquels Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat et WhatsApp. Chacun d'eux comporte une messagerie instantanée ainsi qu'un flux public sur lequel les utilisateurs peuvent partager des publications. Les smartphones permettent de saisir l'instant en continu, grâce aux appareils photo, enregistrements vocaux ou vidéos. Les jeunes utilisent des applications de messagerie instantanée, et certaines comme IMO ou Skype offrent la possibilité d'effectuer des appels vidéo. Skype est un logiciel informatique qui s'est étendu sous la forme d'application pour smartphones, et a été l'un des premiers à proposer cette option jusqu'à ce que Facebook propose le même service en 2016. Mais cette application, tout comme WhatsApp et Facebook, qui permettent également de passer des appels vers les numéros de téléphone (plutôt qu'un compte d'utilisateur) étaient bloqués, en 2015 du moins, en raison de mesures juridiques décidées par le ministère de l'Information, ainsi que par OmanTel, principal fournisseur d'accès au net, dont le gouvernement possède 70% des parts (Bouilloc, 2011 : 58). Afin d'outrepasser ces censures « institutionnalisées », les jeunes utilisent des réseaux privés virtuels (VPN) qui fonctionnent par liaison des réseaux sous forme d'application pour smartphone. Ce type de contrôle légal participe de l'utilisation que les individus font de leurs téléphones. Ainsi en 2015, IMO était utilisé pour les appels vidéo, non seulement parce que Facebook ne possédait pas encore cette option, mais aussi parce que l'option d'appel vidéo était également bloqué sur WhatsApp⁶⁹.

Bien que les paramètres de publication et de confidentialité proposés donnent l'impression d'une maîtrise bien plus élevée de l'image de soi que la sphère hors ligne, les utilisateurs peuvent ne pas être totalement conscients de leur visibilité. L'utilisation de mots de passe, de pseudonymes, d'avatars, sont autant de techniques que les jeunes Mascatis emploient pour protéger l'accès à leurs informations sur les réseaux sociaux (*tawāṣul ašh-šhabakāt al-ījtimā'īa*). Ils créent également des identités virtuelles qui peuvent ne pas être en lien avec leur identité hors ligne. De la même manière, ces contenus en ligne peuvent être modifiés, supprimés ou circuler d'un support à l'autre, ce qui modifie le sens originellement donné par les utilisateurs. Une image envoyée par une personne à une autre, dans un but de séduction par

⁶⁹ Aux Émirats Arabes Unis, Timothy N. Walters et Lynne M. Walters (2002) notent que la loi assure la liberté d'expression. Cependant, le ministère de l'éducation limite l'accès lorsque certains sujets jugés « sensibles » sont abordés. Selon les auteurs, ceux-ci concernent la famille régnante, la politique ou l'islam. Ceci est justifié par la possibilité d'une adaptation locale des libertés par la loi internationale, qui assure que « les gouvernements peuvent restreindre l'information pour protéger certains intérêts tels que la sécurité nationale, l'ordre public ou la santé ou la moralité dans ce qui équivaut à une restriction préalable », tel que noté par l'Organisation Non Gouvernementale Internationale Human Rights Watch. Ainsi, les télécommunications émiraties restreignent l'accès de ce qui serait « sexuellement explicite » quand d'autres ont imposé « un concept culturel moderne de liberté » (Walters, Walters, 2002). Ceci est évoqué, dans les textes locaux, comme « un concept arabe de liberté », justifiant ainsi certaines pratiques de censure locale. Au Koweït ou en Arabie saoudite, Internet a été dénoncé comme étant « une menace », le problème principalement soulevé étant la démocratisation de l'accès à Internet à l'ensemble des citoyens.

exemple, peut se retrouver sur un autre support ou être partagé avec d'autres personnes, ce qui modifie, voire falsifie, l'intention initiale de l'échange. Ceci peut avoir des répercussions sur la réputation que les jeunes tentent de défendre dans leurs pratiques en ligne. Ces différents éléments participent d'une graduation de la visibilité des données, ce qui montre à quel point les contenus en ligne reposent sur une tension entre accessibilité et visibilité (Latzko-Toth, Pastinelli, 2013 : 165).

Les traits de la présentation de soi en ligne sont sujets à une grande labilité en termes de visibilité, ce qui illustre les attentes et motivations des utilisateurs. La tension entre ces deux paramètres est le produit de l'illusion d'avoir accès à tout alors que, d'une certaine manière, les individus sont réduits « à leurs traces sans restituer le contexte et les motivations de leur production » (Jouët, Le Caroff, 2013 : 147). Ainsi l'observation ethnographique du net « est réduit[e] aux usages visibles et ne permet pas de saisir les dimensions cachées des usages sociaux des espaces de communication virtuelle » (Jouët, Le Caroff, 2013 : 147), ce qui justifie le besoin d'un arsenal méthodologique et éthique à même de saisir les données *online* et leur inscription dans un contexte particulier. Les jeunes femmes que Laura P. Kaya (2009) a rencontrées en Jordanie ont démontré que l'usage d'Internet est davantage utilisé dans une perspective individualisée plutôt que pour la création de groupes ou de communautés, surtout lorsqu'il s'agit de rencontres amoureuses. Ce fait, que j'ai également pu remarquer chez les jeunes Mascatis, questionne la relation qu'Internet offre à la construction de l'individu, l'expression individuelle et celle du groupe. Ce sont avant tout les enjeux liés à la réputation de l'utilisateur qui motivent l'usage d'Internet dans un but individuel, au risque d'impacter celles familiale et communautaire, ce qui se ressent dans les échanges de séduction. Les flirts se profilent vers la construction de formes virtuelles d'intimité, à comprendre comme des formes d'interaction dans lesquelles les échanges romantiques et la séduction s'inscrivent.

Les TIC permettent ainsi d'aménager ce que nous pourrions entendre par des intimités en ligne, qui viennent compléter les rencontres physiques plus complexes à mettre en place. Pour Paul Ricoeur (1988), l'intimité peut se définir en opposition avec l'extériorité : elle est ce qui ne peut être ni vu, ni appréhendé de l'extérieur. L'extériorité peut être celle d'un groupe, d'une soirée, d'une maison, d'un forum en ligne ou encore d'une relation. L'intimité d'une relation, en ligne ou non, est entre autres choses construite par ce qui peut être aménagé à l'ombre des regards, en fonction de ces regards et de leurs effets. Par conséquent, elle peut être définie comme une forme de configuration de visibilités, inscrite dans un processus communicationnel (Lemeilleur, 20116). Le fait que les rencontres soient virtuelles semble souvent donner l'impression qu'elles n'ont pas d'incidence sur le vécu hors ligne, bien que, dans le même

temps, si les jeunes interagissent avec des inconnus, ceux-ci sont localisés dans le même pays, la même ville, voire les mêmes groupes sociaux. De même, des rencontres en ligne peuvent aboutir à une rencontre hors ligne. Et alors que les hiérarchies sociales et le rapport à la famille tiennent un rôle important dans l'identification personnelle et dans les choix matrimoniaux, les relations en ligne participent à produire des images idéalisées de l'autre qui est sublimé. La rencontre en ligne peut être considérée comme une coïncidence, s'insérant dans une esthétique elle-même propre au processus amoureux.

Afin de comprendre la façon dont Internet apparaît comme une interface adéquate à l'exploration fictionnelle qui constitue le moteur des intimités amoureuses (Gell, 1996), nous observerons les différentes formes de présentations de soi que les individus développent. En fonction des différentes plateformes et paramètres qui les définissent, les jeunes façonnent des préférences qui reflètent certaines injonctions relatives à la pudeur. J'analyserai dans un second temps ce que la « négociation » des présentations de soi fait aux rencontres amoureuses. Les jeunes ont davantage recours à des applications usitées au quotidien, plutôt qu'à des sites de rencontres. L'aspect incident de leurs échanges offre une esthétique qui entre dans le processus de la séduction, et il informe sur la manière dont les individus distinguent le réel du virtuel. Comme je le montrerai, une rencontre en face-à-face peut faire intervenir des mécanismes d'identification qui rompent avec les productions *online*, notamment quand il est question de mariage.

I. Des présentations de soi négociées

Après avoir discuté en ligne avec une inconnue, Qaīs, 25 ans⁷⁰, reçoit la photographie représentant les mains de la jeune femme, qui prétend l'avoir envoyée par erreur. Puisqu'ils ne se sont pas rencontrés en personne, et que Qaīs ne lui a jamais envoyé de photo de lui, il pense qu'elle l'a fait dans le but de savoir à quoi il ressemble. Il envoie alors un cliché de ses mains alors qu'il sait qu'elle souhaite en voir davantage. Ils échangent pendant quelque temps, partagent finalement des photos de leurs visages. Manque de chance, Qaīs considère qu'elle n'est pas à son goût, et le jeune homme met fin à leur conversation. Beaucoup de jeunes femmes qu'il ne connaît pas personnellement contactent Qaīs fréquemment. Lorsqu'il me fait part, sourire aux lèvres, de cette anecdote, il semble fier de l'attrance qu'il suscite, tout en avançant qu'il ne comprend pas son succès auprès des filles (*banāt*). Comme d'autres jeunes, Qaīs utilise

⁷⁰ Le jeune homme vit à la capitale pour ses études en physique et rentre chaque weekend à Shinas, une ville du Nord située entre Sohar et la frontière émiratie. Il réside dans un appartement loué avec d'autres jeunes hommes qui étudient avec lui dans le quartier de al-Khoud à quelques centaines de mètres du campus. Le fait qu'il possède une voiture lui permet de se déplacer chaque jour jusqu'à l'université ainsi que lorsqu'il rentre chez sa famille.

beaucoup les réseaux sociaux, tels que Twitter ou WhatsApp (*al-wats*). Il s'en sert pour entretenir ses sociabilités, mais aussi « pour rencontrer des filles » (*īaltaqī banāt*) qu'il peut rencontrer en personne par la suite. Par conséquent, il lui arrive de communiquer avec des jeunes femmes dont il ne connaît pas l'apparence physique voire même le prénom, puisque beaucoup d'entre elles utilisent des pseudonymes et illustrent leurs profils par des avatars.

En envoyant une photographie de ses mains tout en feignant l'erreur, cette jeune femme exprime le désir pudique d'aller plus avant dans leurs échanges. Son acte est sous-tendu par une pratique ordinaire de la modestie dans le rapport à soi et au corps, exacerbé sur le net. Le rapport au corps possède des implications religieuses : sa représentation, absente du registre musulman, est motivée par la séparation des sexes, dont l'union n'est tolérée que dans le cadre du mariage, sans quoi elle est considérée comme *zinā*, illicite. Le respect de l'ordre hétérosexuel et de l'union entre un homme et une femme doit ainsi être assuré, de sorte « à différencier les sexes tout en enveloppant les formes du corps. Il s'agit de substituer aux formes anatomiques du corps un symbolisme sexuel du vêtement » (Bouhdiba, 1975 : 46-47). Le vêtement est un « instrument de pudeur », qui doit « dissimuler le corps et en même temps refléter la dichotomie sexuelle du monde » (Bouhdiba, 1975 : 49). De même, le regard devient le « dernier retranchement de la frontière des sexes » (Bouhdiba, 1975 : 51), en suivant les mêmes recommandations de modestie. Baisser le regard et ne pas attirer celui d'autrui ont pour but d'assurer sa propre intimité, définie ici comme la valeur de l'individu et, en termes religieux, comme sa pureté, au point qu'Abdelwahab Bouhdiba parle d'une dialectique « de la rencontre des sexes par le biais des regards » (Bouhdiba, 1975 : 51).

S'est ainsi développé en islam un système de représentation qui vise à n'illustrer ni Dieu, ni les esprits, ni le prophète (Naef, 2015 : 17). De même, ce qui est considéré comme ayant un « souffle vital » ou une âme (*rūh*), créé de la main de Dieu, autrement dit, les êtres humains et les animaux, ne doit pas être représenté puisque la mise en images renvoie à celle de la mise en forme et à la création qui est un acte divin. Ainsi, le terme *ṣūra* (image) est parfois utilisé dans le Coran pour référer à la notion d'informer, dans le sens étymologique du terme, celui de donner forme (Naef, 2015 : 15). Cependant, la représentation des individus sature la scène publique et aujourd'hui les écrans, depuis l'apparition de la photographie, du cinéma à la fin du XIX^{ème} siècle et de la télévision (Naef, 2015 : 95)⁷¹. Les médias sont ainsi présents dans les

⁷¹ Ces médias ont connu des détracteurs de la part des représentants religieux, notamment en ce qui concerne la représentation des femmes ou les rapports hommes-femmes. C'est le cas en Égypte, où la production cinématographique est la plus connue dans la région. La télévision a elle aussi fait l'objet de longues controverses

quotidiens des Omanais, puisque tous les foyers sont dotés d'une télévision et Mascate comprend plusieurs salles de cinémas, bien que les productions diffusées soient principalement américaines et indiennes.

Dans ce contexte, Internet peut apparaître comme une révolution dans le rapport à l'image, puisque ce médium de communication, qui ampute les cinq sens de leurs fonctions interactionnelles, repose principalement sur la vue (Laplantine, 2012). Mais il ne semble différer des autres modes de communication que dans le fait qu'il fait intervenir la représentation d'individus ordinaires par eux-mêmes, faisant qu'ils ont une plus forte marge d'action sur le choix des formes de représentation, à l'inverse de la télévision ou du cinéma⁷². Les individus développent un « savoir-faire interactif » (Castells, 1998 [1996] : 414) consistant en une abstraction des corps à travers d'autres référents, qui questionnent la mise en image de l'identité (*al-hawīa*) et de l'interaction sociale. Sur le net, les internautes développent un art figuratif nouveau à partir d'applications qui se basent, en plus de cela, sur une forte personnalisation. En effet, de par leur fonctionnement, l'ensemble des applications utilisées repose sur la possession d'un compte personnel. Ce paramètre renforce l'exigence de la figuration dont les individus doivent s'accommoder, et vis-à-vis desquelles ils déploient des stratégies de dissimulation.

1. Des internautes « publics »

Beaucoup de jeunes utilisent des blogs (*mudawwana*)⁷³, un type de site Internet sous forme d'articles ou « billets » périodiques, généralement courts, et certains d'entre eux sont célèbres parmi les jeunes. Ces usages sont avant tout publics, puisque les auteurs s'adressent délibérément à un lectorat public dans leurs contenus. Néanmoins, les formes d'écriture, la mise en forme de soi et des récits suivent des trames narratives et des codes visuels qui remettent en question l'aspect public de ces publications. Ces codes relèvent avant tout d'un processus

en Arabie saoudite. Celles-ci ont été calmées par l'argument qu'elle pourrait être utilisée pour diffuser des lectures du Coran au plus grand nombre. Ces technologies se démocratisant progressivement et les représentants religieux s'accordent aujourd'hui sur le fait que leur usage pourrait être accepté s'il se retrégnait à un « acte mécanique » (Naef, 2015 : 111), « profane » ; donc sans « volonté créatrice » (Naef, 2015 : 116).

⁷² Dans le champ politique, cette particularité ressort d'autant plus, puisque cela signifie que les individus ont la possibilité de s'informer, de prendre la parole, mais aussi de se mobiliser. Ce qui pose un problème repose donc à la fois sur ceux qui ont accès aux médias et sur ce qui est représenté. De nombreux travaux ont ainsi montré l'emprise des TIC par les internautes pour mettre en place les soulèvements qui sont survenus depuis les révolutions de 2011 (Bensalah, 2012 ; Gonzalez-Quijano, 2012).

⁷³ De l'anglais *weblog*, le mot « blog » est un journal ou carnet web. En arabe, il est traduit par *mudawwana*, qui renvoie à l'acte de noter et d'enregistrer (*tadwīn*). Il se particularise par des « contraintes formelles et une relation communicationnelle minimale : une entité qui possède un nom propre parle de lui/elle-même à quelqu'un qui visite son site » (Maingueneau, 2013 : 85).

d'invisibilisation, de soi (l'internaute) ou des autres, impliqués dans les publications ou encore dans les commentaires qu'ils envoient, ce qui interroge en profondeur la problématique du réalisme qui est souvent opposé à l'interface virtuelle.

Le blog de Rumaïtha, par exemple, discute des problèmes de la vie quotidienne. Âgée de 28 ans et célibataire, Rumaïtha est animatrice dans une radio omanaise anglophone. Elle est connue pour avoir participé à l'ascension du Kilimandjaro et d'autres monts en Antarctique, événements publicisés dans les journaux locaux et magazines tels que *al-mar'āa* (La femme) ; elle est donc très médiatisée, ce qui participe de la connaissance publique de son blog. Rumaïtha a commencé à écrire sur son blog à la suite d'un voyage d'études en Europe, après quoi elle voulait utiliser son temps de manière « utile » en attendant de trouver un emploi. Ses billets ont d'abord concerné des problèmes personnels et tout ce qui lui passait par la tête pour ensuite s'étendre à des questions de société. Les articles sont entièrement rédigés en anglais. Utiliser cette langue tient d'un choix conscient de sa part car, selon elle, les médias anglophones manqueraient d'informations importantes sur le pays, en raison de leur accès aux événements et du manque de connaissance des rédacteurs étant donné qu'ils ne sont pas omanais. Ainsi Rumaïtha interroge certaines problématiques de la société omanaise, comme les questions environnementales ou la pauvreté, qu'elle aborde avec plus de véhémence que d'autres bloggeurs, comme c'est le cas lors d'une conférence où elle relate son voyage en Antarctique :

« On m'a demandé s'il fallait que j'aille en Antarctique, et [on m'a dit] que cette figure publique, c'est un suicide social. La question m'a arrêté dans mon élan et m'a amené à réfléchir [...], j'ai répondu : "Oui, mais au moins je le fais avec classe". Je me suis rendu compte que mes rêves sont toujours à double tranchant avec eux, si je les réalise la société me déteste, et si je ne les réalise pas je me déteste. » Extrait de l'article Social suicide, Mars 2015

En 2015, le livre *al-malaḥ* (Le sel), un roman abordant la sexualité en Oman de manière explicite, est censuré lors du salon du livre de Mascate. Rumaïtha s'empare de l'événement, qu'elle voit cité dans plusieurs publications sur Internet, sur le compte Twitter de personnages publics mais aussi dans les journaux. Le sujet est sensible et Rumaïtha a peur de la censure, surtout après la fermeture de nombreux blogs critiquant le gouvernement. Elle décide malgré cela d'aborder le sujet, considérant que si les journaux officiels en parlaient, rien ne l'empêcherait de le faire elle aussi. En 2016, le même incident survient à propos d'un roman qui décrit le viol d'un petit garçon par un homme plus âgé. Ces faits divers la poussent petit à petit à choisir un style qui la protégerait de toute poursuite judiciaire. Elle tourne ses réflexions de manière personnelle, en faisant un lien avec sa propre vie, en mentionnant des événements

auxquels elle a participé, qu'elle illustre parfois avec des photographies sur lesquelles elle apparaît. Pour elle, ce moyen empêcherait les autorités de lui reprocher quoi que ce soit, puisqu'elle parle d'elle-même, « et pas des autres ».

C'est avec cette même technique que Rumaïtha a publié plusieurs fictions sur son blog, où elle met en récit les aventures qu'elle a vécues ou de personnes qu'elle connaît. L'une d'elles reprend les épisodes amoureux de deux de ses amies. Ce récit illustre les mésaventures d'une jeune femme issue d'une famille conservatrice destinée à se marier avec son cousin alors qu'elle est amoureuse d'un autre homme. Les amies dont il est question dans cette fiction ont d'abord ri du projet de Rumaïtha. Et, à la lecture, elles ont demandé à l'auteure de les rendre encore plus anonymes que le simple fait de changer leurs prénoms. Rumaïtha a donc employé d'autres histoires dans lesquelles se fondent celles de ses amies. L'histoire débute sur une scène dans laquelle Fajr, le personnage principal, ouvre son journal intime, évoquant le fait de préférer s'adresser à son journal plutôt qu'à ses proches. Elle écrit à propos d'un homme dont elle est séparée, Šihāb, à qui elle pense douloureusement quand elle revoit un ours en peluche serrant un oreiller en forme de cœur ; cet homme, c'était « l'air qu'elle respirait », son « prince charmant », celui dont elle a « volé le cœur » et sans qui elle se sent « morte ». Fajr et Šihāb s'aiment, mais nous apprenons plus tard que Noor, la meilleure amie de Fajr, est amoureuse du même homme. Il se trouve que Šihāb est Disc-Jockey (DJ), ce qui n'est pas toléré par toute une frange pieuse de la société qui considère la musique comme religieusement inacceptable⁷⁴. Par conséquent, cet homme ne correspond pas aux attentes d'une famille telle que celle de Fajr dans les critères du genre idéal, qui plus est appartient à une communauté différente de la sienne. La famille de Fajr découvre un jour les messages qu'elle envoie à Šihāb, ce qui jette l'opprobre sur la jeune femme et exclut définitivement tout espoir de mariage entre eux.

La forme romancée de ce récit permet à Rumaïtha de parler de réalités sans divulguer l'identité des personnes évoquées. C'est aussi un moyen de dénoncer les pratiques du mariage arrangé avec lesquelles elle est en désaccord, ainsi que le système des appartenances tribales et communautaires de la société omanaise, qu'elle trouve « désespérant ». C'est ce qu'elle illustre dans un autre récit dans lequel le personnage principal se voit interdire un mariage avec la personne qu'elle aime parce qu'il est « noir ». Lors de notre entretien, Rumaïtha est catégorique à ce sujet :

« [...] c'est ridicule [...], pourquoi est-ce qu'il faut qu'on fasse tout le temps ça ? Les gens l'appliquent sans savoir pourquoi ils le font ni ce que ça

⁷⁴ Afin d'être religieusement acceptable, la musique doit respecter un certain nombre de règles codifiées par des textes de loi religieux (fatwas).

veut dire, ils ne savent même pas d'où ils viennent eux-mêmes ! [...] Les Omanais ont une tendance à vouloir suivre leur cœur mais ils ont aussi toujours ce que leurs familles vont dire [...], et peu d'Omanais sont suffisamment courageux pour affronter leurs familles. » Entretien, en anglais, 20 mars 2015

Les réactions des internautes sont elles-mêmes dissimulées, car elles se font souvent par messages privés (*al-mesājāt*) envoyés à Rumaïtha plutôt que sur le fil d'actualité public. Qu'il s'agisse des réactions, des publications sur les blogs ou encore des messages envoyés entre deux personnes, ces différentes formes d'expressions textuelles transforment « les conditions de la communication [et] la manière dont on peut envisager le genre et la notion même de textualité » (Maingueneau, 2013 : 80). La notion de genre est ici à comprendre comme une organisation structurée de modes d'énonciation. Il est attendu que le contexte de l'énonciation soit le premier niveau, nécessaire à la compréhension du contenu. Or, le contexte disparaît sur le web. Ceci est un exemple parmi d'autres de techniques qui produisent *in fine* une forme nouvelle de généralité de l'énonciation, propre au web et que l'on retrouve également dans la presse écrite (Maingueneau, 2013 : 80). Mais contrairement à une publication sur papier, les différentes formes d'expression *online* possèdent un caractère dynamique : elles peuvent s'animer, renvoyer à d'autres liens Internet, afficher une image ou un autre contenu par le passage du curseur, ce qui amplifie le mode de compréhension du récit.

C'est ce que nous pouvons repérer à travers l'usage des vidéos. Shog al-Maskery, âgée d'une vingtaine d'années, est une Youtubeuse⁷⁵ qui évolue dans les mêmes sphères influentes de la jeunesse mascatie que Rumaïtha. Dans des vidéos qu'elle a appelées « perspectives », nous pouvons reconnaître les habitués d'un *open space* accueillant des étudiants et des jeunes employés partager leurs opinions sur des sujets tels que le racisme, le célibat, la mort, etc. Certains sujets concernent plus spécifiquement la société omanaise (les élections locales, par exemple) et les personnes interviewées s'expriment en *'umānī* (dialecte omanais) ou en anglais. Les vidéos se terminent avec un court générique affichant en grosses lettres « c'est leur point de vue » (« *hadī wajha nazarhum* »), et invite les internautes à commenter la vidéo. En faisant intervenir d'autres personnes dans ses vidéos et en n'apparaissant pas elle-même, l'identité de la bloggeuse est « protégée », et la jeune femme insiste : les opinions partagées sont celles des personnes questionnées. Cependant, Shog publie d'autres vidéos où elle s'exprime

⁷⁵ Plutôt que de publier des billets écrits (comme le suggère la forme du blog), les Youtubeurs hébergent leurs vidéos sur le site internet YouTube.

personnellement. Nous pouvons la voir de dos, le visage caché par son appareil-photo ou par un masque (figure 22).



Figure 22 La bloggeuse Shog al-Maskery dans l'une de ses vidéos

Dans une vidéo portant sur l'anniversaire de ses 23 ans, elle réfléchit à toutes les leçons qu'elle a tirées dans sa vie : « Ma famille sera toujours là pour moi », « Ce n'est pas une erreur (*ghalāt*) de partager ces moments avec le reste du monde (*al- 'ālām*), mais tout ne doit pas être affiché sur Internet », « J'ai souvent pleuré... mais tout arrive pour une raison », « Ce n'est pas une erreur d'être triste, [...] l'échec est nécessaire ». Les propos relevés sont courts et plutôt génériques. Seules les images diffusées permettent de comprendre le quotidien de la jeune femme, qui favorise le support visuel à l'écrit. Ainsi, lorsque Shog parle de sa famille, une petite fille donne la main à ce que nous imaginons être la vidéaste. Lorsqu'elle parle des moments de plaisir partagés avec le monde entier, différentes personnes sont filmées en train de regarder des feux d'artifice, jusqu'à ce que l'image disparaisse dans le noir quand la voix ajoute : « tout ne doit pas figurer sur Internet ». Aucune référence particulière ne renvoie à la vie personnelle de Shog, bien que l'on reconnaisse certaines scènes filmées en Angleterre. La possibilité d'utiliser la vidéo souligne l'aspect visuel de la communication en ligne, dont Shog se dérobe par des techniques adaptées. Celles-ci permettent aux jeunes femmes d'apparaître en ligne, en mots ou en images.

1. Genrer les paramètres de partage

« La vie en rose » ou Šābra a 26 ans et vient de Nizwa. Après avoir obtenu une licence de langue française (en quatre ans), elle a été employée dans un centre en tant que réceptionniste. Sa famille habitant à Nizwa, elle a trouvé une résidence de jeunes femmes dans le quartier de Bawshar pour s'installer à Mascate, et prend le taxi chaque jour afin de se rendre à son domicile. Elle dit ne pas aimer Facebook (*al-fāīs*), bien qu'elle possède un compte et poste de temps à autre des citations ou de courts poèmes. Sur ce site, elle n'emploie pas son vrai prénom, ne partage pas non plus de photographies d'elle-même et sa photo de profil représente un arbre en fleurs roses sur lequel est inscrit un extrait du Coran. Beaucoup des jeunes femmes utilisent des pseudonymes qu'elles se sont elles-mêmes attribués. Ceux-ci peuvent renvoyer à une référence religieuse ou à leurs passions, tels que *Nūr allah* (la lumière de Dieu), *Blue heart* (cœur bleu), évoqué en anglais, *Malika al-balad* (la reine du pays), ou encore leur prénom joint à « Oman », tel que « Fatima Oman », au point qu'il est parfois difficile de se rappeler à qui chaque compte appartient. D'autres utilisent un pseudonyme joint au prénom du père, le nom de famille ou encore l'expression *ūmm* (mère) joint au prénom de leur premier enfant, expression employée comme signe de respect dès la naissance du premier enfant. Concernant la typographie, la majorité d'entre elles utilisent l'alphabet latin⁷⁶. Beaucoup des jeunes femmes que j'ai suivies sur les réseaux sociaux ne partagent pas non plus de photos d'elles-mêmes. Certaines d'entre elles publient parfois des images prises avec leurs téléphones d'un bambin ou enfant de leur famille, un petit frère, une petite sœur, des cousins, des neveux. D'autres publient parfois des photos de leurs proches masculins, comme leurs frères. La plupart d'entre elles utilisent le même genre d'images trouvées sur Internet, telles que des fleurs, des portraits du sultan, le drapeau national ou encore des références à l'islam ou au Coran (figures 23 et 24).

⁷⁶ La connaissance généralisée de l'anglais par les Omanais est liée à la présence importante d'étrangers dans les espaces publics et les services, ce qui implique le besoin de s'exprimer quotidiennement dans cette langue. Ahmed Kanna relève à Dubaï qu'un certain nombre de jeunes (entre 20 et 30 ans) naturalisés émiriens, dont les parents sont arabes, s'expriment exclusivement en anglais sur Internet, entre amis ou en famille. Ceci leur offre des compétences non négligeables sur la scène professionnelle, largement gérée par une population euroaméricaine. La maîtrise de différentes langues produit ainsi des « citoyens flexibles » (*flexible citizens*), capables de s'adapter à des situations culturelles variées que les Émirats Arabes Unis, dont la population est davantage composée d'étrangers qu'en Oman, donnent à voir (Kanna, 2010).



Figure 23 Images de profil sur WhatsApp et Facebook



Figure 24 « Nos cœurs impulsent l'amour d'Oman et de son dirigeant »

Les jeunes femmes publient très rarement d'images de leurs visages ou de leurs corps. Lorsque c'est le cas, les visages sont souvent camouflés par un émoticône, symboles représentant des visages, des cœurs, des étoiles, des fleurs stylisées, des animaux, etc. (figure 25). Camouflées ou non, les photographies qui représentent des corps sont le plus souvent l'objet d'envois privés, et ils ne sont jamais présents dans les flux dits publics. Ces techniques consistent à assurer le respect de la 'awra, c'est-à-dire l'ensemble des parties du corps considérées comme pudiques et qui doivent être dérobées en conséquence (Chaumont, 2006). Celles-ci concernent le corps féminin, les cheveux, que l'usage de vêtements longs et amples et de voiles permet de dissimuler. L'importance donnée à cette dimension de la pudeur souligne la force de sensorialité que recouvre le regard, qui mène à une tension « entre séduction et sédition » (Lachheb, 2012 : 173). Elle invite à une « morale du regard » amplifiée sur Internet, non seulement à l'endroit des corps mais à tout ce qui se donne à voir sur les réseaux. Alors que le regard pourrait participer des motifs de la séduction, les techniques employées rendent le regard insensible et écartent le corps du désir (Lachheb, 2012 : 176).



Figure 25 Visages d'internautes sur Snapchat et Instagram

Les jeunes femmes éprouvent une aversion à se représenter avec leur propre portrait, parce que, concernant Facebook, « on peut tout voir », « c'est public », « les garçons peuvent venir [leur] parler » et que « des étrangers peuvent [les] contacter ». De ce fait, elles expriment une préférence pour des applications qui offrent un meilleur contrôle de l'intimité qu'elles veulent mettre en place, grâce aux fonctions de partage des contenus. WhatsApp, par exemple, permet de sélectionner le destinataire des envois. Cette application nécessite d'entrer le numéro de téléphone de la personne pour pouvoir la contacter, ce qui assure un contrôle de l'accessibilité aux informations. Snapchat, une application basée sur le partage d'images et de vidéos instantanées, permet par exemple d'échanger son contenu, soit en sélectionnant les destinataires, soit en le rendant accessible à l'ensemble des destinataires connectés au compte de la personne. Le contenu, appelé *snap* (ou en arabe *snab*), apparaît alors sur le flux ou « story » d'un compte, pour un temps allant de quelques secondes à plusieurs minutes. La particularité de cette application réside dans ce dernier paramètre, qui est la possibilité de sélectionner le temps de partage. D'autre part, les contenus ne sont pas enregistrables mais simplement consultables, contrairement à d'autres applications. Il est possible de faire une « copie écran » de ces contenus, qui consiste à prendre une photographie de l'écran du téléphone, mais les utilisateurs en sont instantanément informés, ce qui empêche d'agir à son insu. Plus tard, d'autres applications ont développé ces paramètres, mais Snapchat reste l'application sur laquelle les utilisateurs sont informés lorsque les autres regardent leurs contenus plusieurs fois ou lorsqu'ils font des copies de leurs écrans (en tout cas jusqu'en 2017).

L'importance donnée à la capture visuelle est quotidienne. Aussi faut-il rappeler que, dans de nombreux types de rassemblements, il n'est pas prévu de prendre de photographies, et il peut même être explicitement interdit de le faire, comme c'est le cas lors de la remise des diplômes de SQU (*takharruj*). L'assemblée, divisée de part et d'autre entre hommes et femmes, était surveillée par des vigiles. Les femmes policières déambulant dans les rangées rappelaient ainsi l'interdiction de prendre des photographies, et ont confisqué l'appareil photo de certaines femmes. Néanmoins, la présence des smartphones est massive et il n'est pas rare de voir des *selfies* de jeunes femmes circuler sur Snapchat, car cette application est instantanée et ne laisse pas de traces. De l'anglais *self* (soi), les *selfies* sont des autoportraits pris à l'aide de l'appareil photo des smartphones. Les jeunes femmes les partagent surtout dans un cadre privé et non sur les flux publics de leurs comptes. Sur Snapchat, on trouve souvent, à l'issue d'une fête de mariage, la publication d'images ou de courtes vidéos montrant des pieds dansant au rythme de la musique, des mains levant deux doigts (figure 26) ou formant un cœur.



Figure 26 Mains de jeunes femmes lors d'un pique-nique et d'un déjeuner

Les techniques que les femmes développent changent le rapport qu'elles entretiennent avec leur corps, leurs interlocuteurs et les attentes qui se construisent de part et d'autre. Comme le montrent ces clichés, le corps est présent sous d'autres formes, grâce à un « dispositif de visualisation » (Proulx, 2006 : 15) basé sur une logique de représentation symbolique. La pratique photographique qui se donne à voir produit des « méta-photos » (Abu-Chakra, 2008), des images utilisées dans un but représentationnel qui convoquent un imaginaire à travers lequel les individus désirent être compris. Parce qu'il est à la fois sur l'écran et en dehors, le corps est donc présent, actif et différé, actionnant et imagé, dans une logique d'ubiquité, une

« distanciation de son propre corps à travers la matérialisation de son double à l'écran » (Hoffmann, 2010 : 136). Les photographies de mains sont d'autant plus remarquables que celles-ci représentent l'outil qui fait le pont entre les individus et les écrans, sur lesquels ils s'expriment et se représentent. Le choix de l'apparition des mains n'est pas pour autant étonnant : dans les textes musulmans, il est noté que la *'awra* concerne l'ensemble du corps à l'exception des mains et des pieds. Cependant, la *'awra* ne comprend pas le visage dans les parties considérées comme pudiques. Alors même qu'ici, beaucoup de jeunes femmes se dérobent à la représentation de leurs visages, cette tendance tient plutôt du fait que ceux-ci permettent de reconnaître les individus plus facilement. De la même manière, utiliser un pseudonyme est un moyen de préserver la réputation familiale en n'évoquant pas son nom, tout en interagissant sans avoir le sentiment d'agir de manière dérangeante. Pour les jeunes femmes, la raison pour laquelle « les garçons peuvent leur parler » renvoie directement à ces injonctions morales et à la peur de la reconnaissance. Se cacher derrière un pseudonyme ou un avatar permet de naviguer plus librement, tout en créant un personnage dans lequel les personnes veulent ou peuvent être appréhendées. Une forme de contrôle est ainsi appliquée sur la visibilité des femmes sur le plan physique. Hors ligne, le contrôle se fait surtout envers les femmes célibataires, qui seront appelées *bint*, fille, et non *hurmā*, femme (Wikan, 1991 [1982] : 189)⁷⁷.

Par conséquent, la visibilité en ligne est traitée de la même manière que la visibilité hors ligne, et reproduit les mêmes types de limitations. La présentation de soi en ligne montre que l'aspect privé ou public de la visibilité dépend de sa dimension morale en termes genrés, principalement relative à la vertu féminine. Ce que les jeunes femmes prennent en compte est en fait le « bénéfice symbolique » de leur réputation dans les pratiques spatiales (Gillot, 2005) et l'anonymat permet de développer des conversations et des relations en ligne. Pour David le Breton, l'intervention des technologies donnerait une signification quant au sentiment d'imperfection de l'humain. Ce dernier n'est désormais plus opposé à la machine mais entre dans sa fabrication afin de combler les manques de son être (le Breton, 1990 : 324). Les nouvelles technologies offriraient ainsi une harmonisation des individualités par la dissolution des corps. Néanmoins, les éléments investis par les internautes reprennent un imaginaire et une symbolique qui en arabe, qui coraniques, qui féminines, sont relativement similaires d'un profil à un autre. Les identités hors ligne et leurs significations communautaires ne sont donc pas éclatées, mais reproduites à travers les conditions et paramètres de partage des réseaux sociaux.

⁷⁷ Celles qui sont appelées femmes (*hurmā*) sont mariées. Le terme de *hurmā* renvoie aux mêmes problématiques abordées jusqu'alors puisqu'il a pour racine h-r-m qui renvoie à l'interdiction religieuse.

D'autres vont jusqu'à critiquer les attitudes décrites. Rawan al-Mahruqi est une jeune artiste mascatite active dans les mêmes sphères influentes que Shog al-Maskery et Rumaiṭha. Ses productions sont connues sur le web grâce à un compte Instagram, ainsi que dans les galeries de la capitale où elles sont fréquemment exposées. Consciente du milieu privilégié duquel elle est issue, elle profite de cette position pour faire émerger des sentiments qu'elle considère omniprésents chez la plupart des jeunes femmes omanaises. Les différentes œuvres qu'elle publie questionnent la mise en image des femmes et, par-là, de leur vertu. La figure suivante (figure 27) représente deux femmes vêtues d'un voile, de lunettes de soleil et d'une *khatma*, collier en argent. Elles portent un plateau, sur lequel il est écrit « l'honneur de la famille » (*sharaf al-`ā'ilā*). Dans ses illustrations, Rawan al-Mahruqi critique la place qui est réservée aux femmes dans la société omanaise.



(Crédit Rawan al-Mahruqi)

Figure 27 « L'honneur de la famille »

La majorité de ses œuvres représente des visages de femmes sous forme dessinée, sculptée ou photographiée. Certains dessins ont été regroupés dans un petit livret intitulé *Confessions of an Arabian princess feminist*. Le choix d'un tel titre tient du fait que, selon Rawan, les femmes sont souvent assimilées à des princesses, privilégiées et précieuses, dont elle relève la contradiction et l'objectification. Le titre rappelle également un livre connu, les *Mémoires d'une princesse arabe*. Cet ouvrage, publié pour la première fois en 1886, compile les mémoires de la princesse Salma bint Sa'īd, qui prendra plus tard le nom d'Emily Ruete. Fille de l'ancien

sultan d'Oman, Salma bin Sa'īd a vécu à Zanzibar pendant l'occupation au XIX^{ème} siècle⁷⁸. Destinée à un mariage précoce avec son cousin, elle se marie contre toute attente avec un commerçant allemand. Ayant enfreint les codes de l'honneur en allant à l'encontre de sa famille, elle est appelée à la sentence de lapidation. Elle fuit d'abord à Aden où elle se convertit au christianisme (Ruete, 1991 [1886] : 288), puis en Allemagne où elle s'installe définitivement. L'usage de ce titre fait référence à la manière dont la princesse s'est retrouvée transportée d'un monde arabe et musulman dont elle dépeint les traits⁷⁹, à celui catholique et européen qu'elle relate dans des écrits parvenus aujourd'hui grâce aux dernières publications⁸⁰. Les colliers offerts lors du mariage et des contenants posés sur la tête des jeunes femmes sur l'illustration de R. al-Mahruqi représentent la tradition et l'honneur familial, ils figurent avec les références à l'Occident et la modernité à travers les lunettes de soleil, accessoire interdit durant le règne du sultan Sa'īd ben Taymūr, considérées comme un produit occidental (Valeri, 2007a). Le titre du livret de l'artiste joue aussi sur la double référence de l'Orient et l'Occident, à travers les termes « arabian » et « feminist ». Les revendications de l'artiste s'inscrivent effectivement dans un registre féministe qu'elle qualifie d'intersectionnel, en s'inspirant d'auteurs tels que la sociologue et féministe marocaine Fatima Mernissi ou encore Leila Ahmed.

Une autre illustration (figure 28) représente le portrait d'une femme voilée sans visage, légendée par la note : « N'abandonne pas ton image je veux que personne ne sache que tu as un visage » (*lā taḥṭi ṣūratešh mā ūrīd ḥad tā rif 'andešh wajah*), accordé au féminin. La seconde représente le dos de pellicules photographiques sur lesquelles il est inscrit « 'īb ». Ce terme, qui renvoie à la notion d'impudeur ou d'indécence, est souvent employé pour prévenir les enfants de comportements gênants ou lorsqu'un sujet de conversation entre dans le domaine de l'intime. Sur le troisième cliché, des mains se dirigent vers la phrase « S'il te plaît ne parle pas » (*law samaḥtī la tatkalamī*) s'adressant à une femme.

⁷⁸ Les mémoires relatent son quotidien au palais et offrent un témoignage important dans l'historiographie omanaise sur l'occupation en Afrique, le commerce d'esclaves et les intrigues quant à la succession au pouvoir entre les frères de Salma bint Sa'īd (Ruete, 1991 [1886]).

⁷⁹ Dans l'ouvrage, Emily Ruete décrit les caractéristiques de « l'Oriental », du « Musulman » ou « l'Arabe », ainsi que les « coutumes étrangères » et « la vie civilisée » qu'elle découvre en Allemagne (Ruete, 1991 [1886]).

⁸⁰ Elle rédige ses mémoires en allemand, mais le manuscrit a été traduit en plusieurs langues par la suite. Il est depuis récemment censuré en Oman, alors même que deux nouveaux tomes ont été traduits de l'allemand à l'arabe par l'écrivain omanais Zahir al-Hinai depuis un ouvrage de 1999. La traduction a été publiée par des éditions arabophones allemandes : Stein H., 2016, *rasā'il ilā al-waṭan : al-juz' aṭ-ṭānī min muḍakkirāt āmīrā 'arabīā lisālimā bint sa'īd āmīrā 'umān w zanjibār*, traduction de Zahir al-Hinai, Freiberg, al-kamel.



(Crédit Rawan al-Mahruqi)

Figure 28 Réalisations artistiques de Rawan al-Mahruqi sur Instagram

Dans une collection similaire, l'artiste imagine les pensées d'une jeune femme, telles que « J'aimerais pouvoir lire tous les livres qu'il y a dans le monde », « Il faut que j'aie à un mariage aujourd'hui », « Comment vais-je mourir ? », « J'aimerais voyager », « Mets ton voile... mets-le toi-même ». Les textes sont en arabe omanais, ce qui marque le fait qu'elle s'adresse à un public local. On le voit ici par l'accord féminin avec la lettre *shīn* (correspondant au [sh]) d'usage dans les dialectes golfiens, plutôt que la lettre [k], comme sur le premier dessin où l'on peut lire « *andešh* » (tu as) plutôt que « *andek* ». Comme l'illustrent ces clichés, les femmes sont amputées de leur visage, de leur voix (« S'il te plaît, ne parle pas ») et, par conséquent, de leur personnalité. Au lieu de pouvoir parler ou de les réaliser, elles rêvent leurs désirs et ne les expriment pas, se plaignent à l'idée de ne pas pouvoir voyager ou de devoir se rendre à un mariage ; autant d'exemples à travers lesquels les femmes se distinguent des hommes en termes d'obligations, de liberté d'action et de mouvement. Plus avant, ces illustrations soulèvent la problématique des ressorts identitaires auxquels les femmes doivent se référer et que le web est particulièrement à même de représenter, puisque les supports utilisés demandent tous, d'une manière ou d'une autre, un passage à l'image et une sollicitation du visuel qui va à l'encontre des normes de pudeur.

2. Consolidation de l'information et des identités

Bien que les jeunes femmes expriment une réticence face à la représentation de leur identité, leur présence est constante sur Internet et certaines de leurs publications illustrent leur quotidien. À la suite de la *malka* (fête de fiançailles) de 'A'īsha, je vois apparaître la notification d'un « changement de statut » sur Facebook (figure 29). Sur Instagram, elle diffuse une

photographie prise le jour de la fête, où apparaît sa main décorée de henné, portant sa bague de fiançailles.

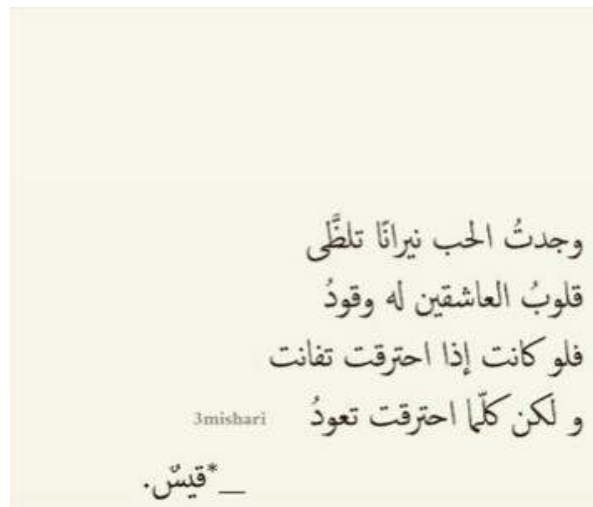


Figure 29 Annonce du mariage de 'A'isha sur Facebook et Instagram

Sur ces supports, les publications sont « likées » et 'A'isha a reçu de la part des internautes des messages de félicitations dans les commentaires. En rendant public cet événement, 'A'isha participe de la reconnaissance de son nouveau statut matrimonial, et permet d'informer de son quotidien ses amis, contacts et autres personnes suivant ses publications⁸¹. De la même manière, Sulṭān, le cousin éloigné de Šhaīkḥa, poste pendant le mois de novembre plusieurs extraits de poèmes sur Instagram et sur Facebook. Figure sur l'une des publications un extrait de l'histoire mythique de Qaīs et Laīla connue dans l'imaginaire arabe sur l'amour (figure 30). Celle-ci relate comment Qaīs a enfreint le code de l'honneur bédouin en clamant publiquement son amour pour la jeune femme qui est en réalité sa cousine et dont rien n'empêchait, si ce n'est la publicité de son amour pour elle, de les unir. Lorsque je rends visite à Šhaīkḥa un weekend, peu après avoir aperçu les publications de Sulṭān, Šhaīkḥa évoque le fait qu'elle n'a pas souvent l'occasion de voir son cousin mais qu'ils échangent beaucoup par WhatsApp. Elle évoque aussi les différents poèmes et citations publiés. Plus récemment encore, ce dernier a écrit : « J'étais brisé, mais... J'ai réalisé que c'étaient des flacons de parfum... Leurs éclats se sont dispersés ici et là comme se sont dispersé mes tristesses » (*īnkasart w lakin... waqa 't minnī zujāja 'uṭur... īnkasart... w tanāṭarat šhazāīaha hunā w hunāk w tanāṭarat āḥzānī*). Alors, Šhaīkḥa

⁸¹ Dans le contexte nord-américain, Molly Crockett parle à ce titre d'un système de « récompense réputationnelle ». URL : http://www.lemonde.fr/big-browser/article/2017/10/20/du-danger-de-trop-s-indigner-en-ligne_5203946_4832693.html

s'interroge : en ce moment, s'il « poste beaucoup de choses sur l'amour », c'est qu'il « doit avoir rencontré quelqu'un ».



« L'amour, je le vois bien, est ardente brûlure,
et des cœurs des amants il fait sa nourriture.
Si seulement, brûlés, ils mouraient pour de bon !
Hélas ! Sitôt brûlés, les voici qui renaissent [...] »⁸²

Figure 30 Publication Facebook de Sulṭān

La majorité des femmes partagent ainsi des images représentant ce qu'elles sont en train de faire tout en s'assurant de ne pas y figurer elles-mêmes : un plat qu'elles mangent lors d'une sortie, la décoration des lieux qu'elles visitent, leurs achats, la route sur laquelle elles sont en train de conduire, un livre en cours de lecture. La reconnaissance des individus prend place dans ce contexte de visibilisation des informations et du quotidien. Les réseaux sociaux offrent un nouveau mode de reconnaissance sociale, un « dispositif biographique » (Schmelck, 2017 : 114) qui se fonde moins « sur les apparences que l'on donne de soi que sur la visibilité mesurée par les réseaux sociaux » (Schmelck, 2017 : 113). Celle-ci fonctionne à partir d'une « haute attention émotionnelle » (Schmelck, 2017 : 117) : elle est basée sur un ressort affectif qui est mesuré à partir de la possibilité de voter les publications des internautes. Sur Facebook, il est possible de cliquer sur l'option « j'aime » ou « like » et sur Instagram, le *like* consiste à cliquer sur un symbole en forme de cœur, vote qui est ensuite comptabilisé⁸³. Aussi, si Laura Schmelck

⁸² Traduction de André Miquel dans MIQUEL A., 1984, *Majnūn, l'amour poème*, Paris, Actes Sud, p. 41.

⁸³ Ces techniques sont aussi appelées « métriques de popularité » (Ertzscheid, Gallezot, Simonnot, 2013 : 65). Elles sont utilisées comme des formes de réaction quantitative plutôt que qualitative, comme c'est le cas pour un commentaire que l'on peut publier. Bien qu'il permette de s'exprimer, le commentaire compte autant par le contenu du propos que par la quantité de commentaires qu'une publication peut recevoir.

parle d'attention émotionnelle, c'est parce que les publications qui reçoivent le plus d'approbation sont celles dans lesquelles les jeunes mettent en scène des chagrins d'amour et malheurs du quotidien qui peuvent être métaphorisés et dépersonnalisés par l'emploi de citations ou d'extraits de poèmes.

C'est ce que l'on peut voir sur le compte Facebook de Ḥanīn⁸⁴, usant du pseudonyme *Blue heart* (cœur bleu), référence qu'elle rappelle dans ses publications grâce à des émoticônes de la même forme (Figure 31). Souvent, elle publie des citations dont il est difficile de percevoir le lien avec un fait qu'elle a pu vivre, faisant qu'elles peuvent se prêter à beaucoup d'interprétations et susciter l'intérêt des personnes qui la suivent de manière différente. Entre des photos du campus qu'elle légende en évoquant son activité du moment, des livres qu'elle lit ou avec des liens vers des clips musicaux sur YouTube, Ḥanīn poste parfois aussi quelques pensées de ce genre :



« D'accord, mais qu'est-ce qui se passera si... Hmm... Tu partages la joie avec moi... Salut »

Figure 31 Statut Facebook de Ḥanīn

Tout comme Šhaīkhā se demande si son cousin a rencontré quelqu'un en raison de ses publications sur Facebook, nous pourrions nous demander si Ḥanīn est tombée amoureuse, et les seuls éléments qui permettraient de répondre à la question ne se trouvent pas sur Internet, puisqu'aucune image de couple, par exemple, n'est véhiculée. Sur Internet, se produit une projection de certains aspects de l'identité, une identité performative dans laquelle les individus souhaitent être reconnus. Ici, Ḥanīn affirme sa fibre littéraire à travers des photographies de

⁸⁴ Le portrait de Ḥanīn est décrit en chapitre 2.

bibliothèque, de livres et de citations. De même Marwa⁸⁵, professeure de religion à l'école de sciences islamiques de Mascate et revendiquant un mode de vie pieux, qui publie sur Facebook des citations du Coran, notamment lors d'événements religieux tels que le ramadan ou l'aïd. Les partages et les *likes* participent d'une visibilité de soi et du registre dans lequel l'individu souhaite être vu. Mais celle-ci est soumise à une contrainte de cohérence : il n'est pas attendu qu'une personne qui s'illustre comme pieuse poste d'autres types de publications, ce qui, à terme, transforme Internet en « outil d'auto-surveillance et d'autocontrainte » (Schmelck, 2017 : 122).

II. Une esthétique de la coïncidence

Si leur identité en ligne ne reflète pas nécessairement celle hors ligne, si les internautes peuvent être amenés à se rencontrer un jour en personne, **il revient de savoir s'ils considèrent ces pratiques comme un manquement à la sincérité dans leurs échanges, et comment ils considèrent la production de ces réalités en ligne.** Comme le note D. le Breton (1990), le web peut participer d'un perfectionnement des individus, des identités et des corps, par le fait de modifier les portraits, de retoucher les images ou en prétendant être une autre personne. Le web donnerait à voir des corps « électroniques », « éternellement jeune[s] et branché[s] » (le Breton, 1990 : 330), en étant cristallisés dans l'espace et dans le temps. Dans le processus de séduction, l'illusion de la perfection ou du mieux est importante à prendre en compte, puisque la séduction consiste, d'une certaine manière, en une interaction basée sur la mise en avant de soi afin de plaire à l'autre. **Aussi, considérer Internet comme le lieu de l'amélioration de soi permet de souligner le processus de sublimation propre à la séduction.**

La plupart de mes interlocuteurs m'ont confié que les rencontres amoureuses qu'ils ont vécues en ligne ne se déroulent pas sur des sites de rencontre amoureuse mais sur les réseaux que j'ai relevés. Il est néanmoins possible de trouver le site www.zwaj-oman.com (Mariage Oman). D'autres, basés sur une fonction de rencontre amoureuse, sont suggérés sans la mention du référent omanais. www.arablove.com, par exemple, propose à l'internaute de s'identifier à une « origine arabe ». C'est sur ces sites, les utilisateurs peuvent mentionner leur nationalité omanaise ou se localiser en Oman. Les sites de rencontre créent des bases de données à partir des informations des individus, celles-ci sont visibles et permettent d'établir des algorithmes

⁸⁵ Marwa est une trentenaire swahilie mariée depuis quelques années. Je l'ai rencontrée au centre islamique de la Grande Mosquée Sultan Qabous, en charge de la réception des visiteurs et de l'enregistrement des conversions religieuses, où elle est bénévole. Je reviendrai sur les activités de ce centre dans les chapitres 5 et 6 au sujet du rôle du religieux dans la construction du sentiment amoureux.

afin de mettre deux individus en contact (Bergström, 2013 ; Lemeilleur, 2016). Mais, comme on le voit ici, ce qui est informé en ligne peut ne pas correspondre à la localisation ou l'identification hors ligne. Dans tous les cas, les travaux effectués sur les sites de rencontre soutiennent l'hypothèse que s'y développerait un rapport utilitariste, transactionnel voire économique des relations intimes (Illouz, 2006, dans Bergström, 2013 : 433) dès lors que celles-ci se déroulent sur un site qui exige un paiement, faisant que le choix du partenaire potentiel est « régi par une logique de calcul ou de concurrence » (Kessous, 2011, dans Bergström, 2013 : 433). Les sites de rencontres instillent une représentation qui va à l'encontre de l'idéal de la rencontre destinale et romantique, dans le sens où elle serait « un événement qui n'est pas l'œuvre de l'homme mais qui s'impose à lui » (Kessous, 2011, dans Bergström, 2013 : 347). Est imputé à la rencontre « l'imaginaire de [sa] singularité » (Kessous, 2011, dans Bergström, 2013 : 348), car les internautes peuvent indifféremment échanger avec l'ensemble des membres du site, faisant que tous et toutes sont éligibles à la même quête amoureuse, ce qui dénie l'interaction de sa particularité.

Comme le fait remarquer Marie Bergström concernant les sites de rencontre français, leur usage est parfois une solution pour résoudre une situation d'échec amoureux : « La représentation des sites comme autant d'espaces de relégation pour un public autrement incapable de trouver un partenaire fait que la décision d'inscription est souvent accompagnée d'une gêne, ou même d'un sentiment de honte [...] » (Bergström, 2013 : 436). Cette acception négative accolée aux sites de rencontre pourrait être l'une des raisons pour lesquelles mes interlocuteurs ne les ont pas évoqués, d'autant plus si les rencontres amoureuses hors ligne sont proscrites et si les dispositifs des sites de rencontre exigent d'explicitier son identité et un projet amoureux. L'absence d'évocation et/ou d'utilisation des sites de rencontre peut être prise pour une protection de la réputation. Aucune personne rencontrée ne m'a dit utiliser de tels sites Internet, ce qui rend difficile la possibilité d'évaluer l'existence de sites de rencontres et dans quelles mesures ceux-ci sont utilisés par les Omanais. Afin de recueillir davantage d'informations, j'ai décidé de distribuer un questionnaire en ligne⁸⁶. Après l'université et l'école, un quart des répondants ont affirmé qu'Internet était le lieu privilégié des rencontres amoureuses mais, à la question concernant le type d'application ou site Internet utilisés, aucune réponse ne mentionne de site de rencontres. À la place, les réseaux sociaux ont été désignés

⁸⁶ Le questionnaire est disponible en annexe 3 (en français) et 4 (en arabe). Il a été transmis par le biais d'Internet à une vingtaine de jeunes rencontrés qui l'ont ensuite fait circuler, la version Internet étant libre d'accès. Certains ont favorisé une version imprimée qu'ils m'ont rendue ultérieurement, que d'autres ont directement remplie lors de nos rencontres, soit individuellement, soit en discussion avec moi et avec les personnes (amis ou proches) présentes, créant alors un sujet de conversation. J'ai comptabilisé un total de 58 participants.

dans un but de rencontre amoureuse avec, en tête, Facebook, Instagram, WhatsApp puis Snapchat. Contrairement aux sites de rencontre amoureuse, ces applications ne sont pas basées sur l'intention de faire une telle rencontre. À l'inverse, les interactions qui se déroulent sur les réseaux sociaux ne dépendent que de l'accessibilité des données partagées, et n'inscrivent pas les individus dans une démarche explicite de rencontre amoureuse.

Les premiers anthropologues qui ont travaillé sur les questions relatives à l'amour ont dressé des listes de composantes qui pourraient définir l'amour romantique, afin d'interroger l'universalité de ce phénomène (Lindholm, 1995 ; Fisher, 2002 ; de Munck, 2013). Selon Helen Fisher et *al.* (2002), « l'aspiration à l'unité » est considérée comme le critère principal de l'amour romantique. Dans la liste établie par Victor de Munck, la première caractéristique est de « penser que le bien-aimé est unique », ce qui peut mener à ne désirer que cette personne (de Munck, 2003 : 67). Toutes ces caractéristiques convergent vers un idéal d'ipséité de l'aimé. Elle est également liée au fait que l'amour a une « charge révolutionnaire formidable » (Enriquez, 1995 : 17), c'est-à-dire une capacité à séparer deux individus de leur contexte respectif pour les unir en une nouvelle entité (Alberoni, 1995 : 10). À cet égard, l'amour est considéré comme un moteur de créativité ou une « co-création » (Alberoni, 1995 : 18). Les individus se reformulent à la lumière de leur désir pour l'autre, ce qui se manifeste par la forme de leurs interactions. Ajouté au fait que l'amour procède par unité du bien-aimé, il est un « milieu de construction d'une intersubjectivité idéale » (Genard, 1995 : 12). En d'autres termes, cette singularité est aussi le produit d'une idéalisation, à la fois de l'aimé et de l'interaction amoureuse.

En utilisant des réseaux sociaux qui ne sont pas destinés à la rencontre amoureuse, les corps et les désirs ne sont ni exposés, ni régis par les algorithmes dont le fonctionnement serait porté par un but de séduction. Les interactions surviennent de manière moins intentionnelle, ce qui peut donner davantage de matière à l'effet de coïncidence et à l'imaginaire dans la formation de la relation et sa singularité. De plus, les réseaux sociaux permettent d'inscrire les individus dans les réalités auxquelles ils s'identifient hors ligne, puisqu'il s'agit d'applications utilisées quotidiennement et à l'usage de relations familiales, affinitaires ou professionnelles, ce qui apporte profondeur et véracité à l'identité qu'ils y donnent à voir. Tout l'enjeu d'une interaction *online* repose donc sur le réalisme des contenus échangés, qui constituent l'identité des internautes et les relations qu'ils peuvent y développer. Comme le précise Sandra Lemeilleur, ce qui motive les individus dans une relation intime est le « processus communicationnel » (Lemeilleur, 2016 : 16), plus parfois que le contenu, et comment ce processus assigne aux individus un rôle social. Ainsi, la matière charnelle dans ce contexte n'importerait pas tant dans

l'échange amoureux, ce qui explique la possibilité de sa disparation en ligne. Néanmoins, l'auteure constate que, pour compenser cette perte, « l'excitabilité est [...] surjouée » (Lemeilleur, 2016 : 400), par une mise en mots plus explicite du désir physique. L'absence des corps participe du désir de l'autre, en cela que « raconter un élément intime poserait le vœu de retrouver une excitabilité de chair choisie, voulue, espérée. Le secret qui se dévoile, même encore un peu masqué, ouvre la voie aux fantasmes » (Lemeilleur, 2016 : 401).

L'absence matérielle des corps en ligne et leur figuration symbolique va dans le même sens qu'une autre caractéristique souvent employée pour définir l'amour par mes interlocuteurs, qui est la revendication d'une séparation entre « l'attraction physique » et « l'amour ». L'amour est ici décrit par des dimensions émotionnelles, morales ou même intellectuelles, qui sont considérées comme supérieures à l'attraction physique. Cette dernière est davantage accolée à l'expression de *'ishq* qui est souvent associée à la notion de passion, dans le sens érotique du terme grec *éros*, à l'opposé de l'*agapè* qui porte en lui une signification spirituelle et désigne l'amour désintéressé, en direction vers le divin. En observant le contenu de différents échanges amoureux, l'on voit comment sont substitués les corps et les présences physiques et comment ceux-ci peuvent parfois entrer en corrélation avec des exigences associées à la sphère hors ligne, comme c'est le cas lorsqu'une rencontre virtuelle aboutit à un mariage.

1. L'expression textuelle des sentiments

En plus du fait que l'identité des amoureux est sublimée, polissée ou symbolisée par les différentes techniques décrites précédemment, l'échange *online* interroge la manière dont les sentiments des interlocuteurs peuvent être exprimés. Alors que le corps est communément pensé comme le siège des émotions (Williams, 2001 ; le Breton, 1990), sa dématérialisation permet ici de montrer que d'autres langages, figuratifs et textuels, demandent de la part des interlocuteurs une conscientisation de leurs émotions afin de pouvoir les exprimer à autrui. Le même procédé, se basant sur le visuel et l'auditif, est développé. Le but est de réussir à faire ressentir à l'autre son attirance pour lui sans la présence des corps. Afin de les retranscrire, les émoticônes, petits symboles représentant des émotions, sont utilisées dans les conversations⁸⁷. Ce dernier outil est le plus récurrent dans les échanges, quand d'autres profitent du support virtuel pour se verser dans l'écrit, la prose ou la poésie.

⁸⁷ Un certain nombre de travaux portent sur le développement de langages virtuels et la manière dont la graphie latine et les chiffres romains imposés par les cadres d'interaction des sites Internet participent d'une « inventivité langagière du parler jeune » (Melouah, Maiche, 2017).

Signifier le désir sans les corps

Certains amoureux créent des blogs sur lesquels ils écrivent ensemble poèmes et pensées partagées sur l'amour. Sur ces supports, les jeunes Mascatis emploient avant tout des techniques textuelles et différées, dans le sens où elles sont employées de manière indirecte dans la séduction. Ceci ne se déroule pas uniquement dans le cadre des échanges sur les messageries instantanées, mais aussi à travers les différents supports, visibles par tous, donc, par d'autres que la personne visée. Cette technique peut avoir pour objectif de ne pas donner l'impression à l'autre de s'attacher, par exemple, puisque visibles par tous, alors que le message peut être destiné à une seule personne. C'est ce que l'on peut comprendre à travers la publication du poème de Qaīs et Laīla par Sultān, puisqu'il a certainement publié cet extrait à destination d'une personne en particulier. Mais le risque est, comme nous l'avons vu, que le sentiment exprimé à travers la publication soit connu de tous, mettant en danger la relation par sa publicisation. Cette technique, que S. Lemeilleur définit comme une forme d'intimité « cachée/montrée », repose sur une déclaration en « public », mais qui s'adresse à une personne qui l'ignore (Lemeilleur, 2016 : 272). Le « caché/montré » se distingue du « supposé secret » : la personne se reconnaît sans être mentionnée, quand les autres sont des « témoins » (Lemeilleur, 2016 : 233).

Selon S. Lemeilleur, le virtuel tend à produire des identités qui ne sont pas complètes, puisqu'amputées de la dimension charnelle, tout en se conformant aux normes des rencontres vécues hors lignes, qu'elle entend comme une « aliénation »⁸⁸. Les stratégies et inventions que les individus emploient pourraient avoir pour visée de combler les sensations d'incomplétude qu'ils ressentent face à l'écran. Le processus de complétion est également observable sous l'angle temporalisé des interactions. En effet, si l'incomplétude prend part à travers le choix des contenus partagés et leur possible modification ou suppression, c'est aussi parce que leur accès est différé : il est divisé entre les temps d'envoi, de réception, de vue et de réponse.

C'est ce qu'illustre l'histoire d'amour qu'a vécu Qaīs, qui a employé différents réseaux sociaux pour exprimer ses sentiments auprès d'une jeune femme. Qaīs aime écrire de la poésie, il en publie sur ses profils publics, et en envoie souvent à des femmes qu'il a fréquentées. Il possède un blog où il écrit sur l'amour, ainsi que sur son compte Twitter. En 2014, il publie un tweet public⁸⁹ afin d'obtenir de l'aide pour trouver un ouvrage au salon du livre de Mascate. Une jeune femme lui envoie un message privé, proposant de le chercher pour lui. Profitant du

⁸⁸ L'aliénation est un terme emprunté à Gilles Deleuze et Félix Guattari. Il est défini comme un processus imposant des « injonctions paradoxales normalisantes faites à l'intime » (Lemeilleur, 2016 : 14).

⁸⁹ « Tweet » est le nom donné aux publications sur Twitter.

fait que le jeune soit originaire de la Bāṭina pour ne pas être vu par sa famille, le jeune homme arrange une rencontre avec sa correspondante au salon du livre et, afin de la retrouver, Qaīs lui écrit simultanément sur son téléphone pour lui demander si elle correspond bien à la jeune femme qu'il a aperçue devant un stand. Elle confirme par message, à quelques mètres de lui. Elle a trouvé le livre en question et lui donne sans échanger aucun mot et chacun repart de son côté. Les deux jeunes gens ajoutent alors leurs comptes respectifs sur différents réseaux sociaux. Comme Qaīs sait qu'elle le suit sur Twitter, il commence à écrire de courtes citations sur l'amour, en espérant qu'elle comprenne qu'elles lui sont adressées. Qaīs développe une relation (*'alāqa*) d'une année avec la jeune femme, année durant laquelle ils se rencontrent de temps en temps. Il continue aussi à publier des citations d'amour et des poèmes sur les différents réseaux sociaux afin d'exprimer ce qu'il ressent pour elle, et dès qu'il se sent intimidé de le faire en face à face.

En employant des supports qui sont publics, de nombreuses autres femmes le contactent en privé, attirées par ses écrits. Selon Qaīs, les filles tombent « trop facilement » amoureuses et le seul fait de parler à une jeune femme peut lui faire croire qu'elle l'attire, alors qu'il ne considère pas ces échanges comme tel. En utilisant son profil public, Qaīs aménage une distance qui lui semble nécessaire pour gérer ses émotions et se protéger de la nature féminine qu'il voit comme trop expansive. À la fin de cette année, sa petite amie reçoit une proposition de mariage de la part de quelqu'un d'autre. Qaīs dit qu'il n'est pas triste et, même s'il a pleuré, il ne l'a pas fait devant elle. Afin de ne pas la « perdre », il pense qu'il aurait aussi dû la demander en mariage, mais il considère qu'il n'était pas prêt mentalement et matériellement pour cela, puisqu'il est encore étudiant. Il pense aussi qu'il n'était pas assez amoureux d'elle pour prendre une telle décision. Comme le dit Qaīs, il ne voulait pas la « bloquer » dans son futur et lui faire attendre d'être prêt à l'épouser, et parce qu'elle avait 25 ans, il aurait été temps de se marier. La jeune femme décide finalement d'épouser l'autre garçon. Qaīs et sa petite amie rompent et, pour ne pas paralyser le mariage à venir, ils décident de mettre fin à toute communication. Mais ils sont affectés par la situation et continuent à échanger pendant plus d'un mois. Qaīs écrit alors un poème sur son blog, auquel elle répond en commentaire par un autre poème :

« La prière à la mémoire a échoué
Tu pries inutilement
Qui peut oublier l'astuce de l'oubli ?
Tu ne le pouvais pas
Qui a essayé d'oublier ?
Moi, je l'ai fait

J'ai rassemblé tes affaires
J'ai supprimé ces satanées photos
J'ai quitté les lieux
Même les vieux messages
Je les ai oubliés

Je ne pouvais plus du sentiment d'absence
Et j'ai rapproché mes mains pour applaudir,
[Les acteurs] ont quitté la scène jusqu'à ce que la pluie tombe,

Et que les anges de l'existence volent
en soufflant leur parfum
le fait que tu m'ignores n'a pas fonctionné

J'ai abandonné, j'ai survécu
et j'ai cherché un endroit chaud,
J'ai joué de la musique, leurs âmes dansèrent euphoriquement, en chantant et
en priant inutilement
Marchant sur la prière de la mémoire
Jusqu'à ce que la prière de la mémoire n'échoue. »

La jeune femme exprime dans ce passage l'inutilité de la prière pour oublier le passé, ses sentiments étant métaphorisés par la figure d'acteurs qui n'ont pas encore quitté la scène. Plus tard, Qaïs répond dans un nouveau commentaire en reprenant le même style d'écriture. Il dit qu'il essaye aussi d'avancer, mais conclut qu'il n'y a rien à oublier :

« La mémoire n'a pas cru en l'oubli
Elle ne prie plus la prière des croyants
Elle a cru que la mémoire est la cage de la liberté
Un oiseau volant vers nulle part
Une prison éternelle, sa cage est dans le besoin
Qui a déjà essayé d'oublier ?
Même moi, je suis mort de l'avoir fait
J'ai vécu entre les deux, entre les choses
Et entre tout afin d'oublier

Je ne suis pas non plus ici dans la mémoire
Je ne suis pas non plus loin de l'oubli
La mémoire a essayé de revenir pour prier
Jusqu'à ce que le metteur en scène fasse l'appel

Le spectacle n'a pas encore commencé
L'oubli n'est même pas encore né. »

Dans ces extraits, la traçabilité des actions en ligne est explicite autant dans les modes d'expression employés par ce couple que dans la thématique de leurs poèmes qui, pour la jeune

femme, renvoie l'amour à une souffrance liée au souvenir, et que son répondant infirme. Au cours de la même période, la jeune femme publie sur WhatsApp une photo de profil illustrée d'une tasse de café sur laquelle figure une citation évoquant ses difficultés à oublier l'amour. Qaïs pense que celle-ci lui est adressé, parce qu'il apprécie beaucoup le café et qu'elle le sait. Il décide de prendre en photo sa main tenant une tasse de café, sur laquelle il a écrit une petite citation en réponse. Il la fait figurer, similairement, en tant que photo de profil.

C'est grâce au fait que l'un et l'autre peuvent avoir accès aux contenus dans une temporalité différée qu'ils ont pu constituer leurs échanges, phénomène propre à la superposition des temps d'interaction produite par le virtuel. L'expression des sentiments de Qaïs se construit dans un jeu d'interchangeabilité entre les médias sociaux et plateformes à sa disposition. Il s'approprie les types de visibilité des réseaux pour exprimer de manière similaire les différents niveaux de profondeur de ses sentiments. L'usage que fait Qaïs des réseaux sociaux fait écho à ce qu'observe L. Abu-Lughod sur la récitation collective de poèmes dans la communauté bédouine des Awlad 'Ali du Sahara occidental égyptien. Comme la récitation en public, l'usage des médias offre une distance qui rend plus confortable l'expérience intimidante et impudique de l'expression des sentiments :

« Les personnes dont les actes et les paroles de chaque jour obéissent au code de la pudeur, qui s'évertuent à se présenter comme respectant la morale et dignes de respect, se servent de la poésie pour parler de leurs bonnes fortunes et de leurs tourments amoureux et pour exprimer les sentiments qui transgressent les canons de la pudeur. Les poèmes sont le moyen d'exprimer un attachement sentimental qui, s'il en était fait état dans les relations sociales de tous les jours, nuirait à la réputation et compromettrait toute prétention à la respectabilité et, sur un plan individuel, ébranlerait l'image qu'on veut donner de soi. » (Abu-Lughod, 2009 [1986] : 313)

Contrairement aux chants collectifs que L. Abu-Lughod a pu observer, le cas de Qaïs donne à voir une expression sentimentale interindividuelle, et en différé. La présence d'autrui est signifiée par le fait que les messages sont publiés publiquement, visible par tous, mais la forme de l'écrit emploie un style plus personnel que les poèmes bédouins. La réception est différée, et n'est confirmée que si l'un ou l'autre ne répond. Alors que L. Abu-Lughod note que c'est davantage l'utilisation de métaphores et de références génériques qui participent de cet anonymat émotionnel, celui-ci est assuré pour Qaïs autant par le contenu générique par l'absence des corps. Ainsi, « l'anonymat du poète et [...] celui auquel il s'adresse » sont assurés au regard d'un lecteur étranger (Abu-Lughod, 2009 [1986] : 322). Ces différentes formes de réception, l'une orale, l'autre écrite, se rejoignent donc sur une structure commune de

dissimulation de la fin visée. L'auteure note que, dans les poèmes étudiés, on ne peut repérer ni le nom ni le sexe des individus concernés. L'usage du pluriel se fait similairement dans un but d'anonymisation, « ce qui garantit que seuls ceux qui sont déjà intimes de la personne en train de réciter en comprennent vraiment la signification et le référent » (Abu-Lughod, 2009 [1986] : 322).

L'expérience de la légèreté

En publiant un poème sur un réseau social accessible publiquement, Qaīs trouve un moyen d'attirer d'autres personnes, puisqu'il ne mentionne pas la personne ciblée. C'est une autre façon de ne pas s'engager et, finalement, d'offrir une chance pour d'éventuelles interactions avec d'autres filles :

« [...] elles pensent toutes que c'est parce que j'aime quelqu'un d'autre, c'est pour ça, et en vrai je n'en ai pas, mais c'est parce que j'aime bien écrire des poésies sur l'amour, et j'aime ces choses-là, mais je n'ai pas vraiment d'amoureuses ! [...] parce que je veux donner une chance à n'importe quelle fille, et... Même... Je suis humain, et parce que j'aime bien écrire, des fois ce n'est pas réel, mais il y a quand même des choses réelles [dans ce que j'écris]. »

Qaīs préfère considérer les relations qu'il a eues comme des « expériences » (*tajrubāt*), dans une perception opposée au mariage :

Qaīs : « [...] ce n'est pas facile de tomber... amoureux (*to fall in love*), selon moi.

Marion : À cause de tout ce que tu as dit ?

Q. : Non, parce que... de mon expérience, et tu sais c'est une expérience, ce n'est pas véritable, je ne peux pas dire que c'est une expérience amoureuse, et avant il y a eu des tentatives (*muḥāwalāt*) d'amour, ce n'est pas la première...

M. : Combien tu en as eues ?

Q. : Trois. La première... Au début, c'est elle qui venait, elle écrit, et elle me dit : « est-ce que tu vas m'épouser », [...] et elle est de ma famille (*min āqārībi*). Mais moi je n'étais pas prêt donc je lui ai dit non, euh... une autre fille, la même chose, mais cette fille-là, elle était bizarre, il y avait de vrais sentiments selon moi, je ressentais ça, mais... il y avait quelqu'un d'autre en même temps... Elle nous voulait tous les deux ! [...] Pour moi ce sont des expériences, ce n'est rien de plus, et j'apprends beaucoup, et... la vraie expérience arrivera dans trois ans, quand je déciderai d'une femme pour me marier ! [Rires]

M. : Donc tu penses qu'il y a un âge adéquat (*munāsib*) pour se marier ?

Q. : Oui. Je pense que c'est 27 ou 28, c'est l'âge adéquat (*munāsib*) pour le mariage, oui, c'est pas une question de maturité mentale seulement, moi je veux une étape de maturité, je veux être mature, ce n'est pas facile, si je me mariais et que je trouve une autre fille j'y réfléchirais, mais en raison de la maturité je ne suis pas prêt. C'est comme l'adolescence, tu vois l'adolescence (*murāhiqa*), donc on est encore là-dedans, mentalement, mais aussi financièrement. »

Entretien, en arabe, 9 février 2017

La raison pour laquelle Qaīs parle en termes de préparation « mentale » est liée au fait que le mariage apporte de nouvelles responsabilités, dans une perception de l'amour associée au mariage, et à une période de vie particulière. Cela fait partie de la transition vers l'âge adulte où être un mari, un père et une nouvelle figure d'autorité définit sa relation à d'autres individus et à une femme, contrairement à ce qu'il souhaite entamer actuellement. Dans ce cas, la façon dont il utilise le terme de « maturité » peut également être compris en termes sentimentaux, car il affirme ne pas être prêt à s'engager auprès d'une seule femme. Contrairement à une relation amoureuse, le mariage implique d'assurer les dépenses du ménage. Le mariage suppose la nécessité de payer une compensation matrimoniale (*mahar*) qui peut être évaluée entre 2 000 et 10 000 rials (de 4500 à 21 000 euros), en fonction des moyens économiques de la personne et de son appartenance. Un mariage suppose également les frais d'organisation des cérémonies de mariage, les cadeaux de la mariée – qui comprennent des bijoux en or onéreux, des robes et autres produits du trousseau de la mariée – parfois les frais d'un appartement ou d'une maison pour l'installation du couple, ou bien de l'aménagement d'une chambre au domicile des parents du jeune homme. La perception qu'offre Qaīs des relations amoureuses est liée à l'âge que les jeunes donnent à l'étape du mariage et aux responsabilités que celui-ci entraîne. Si Qaīs parle d'expérience, c'est donc parce qu'il associe la jeunesse à tout ce qui précède le mariage, dans une vision différenciée entre les femmes et les hommes. La jeunesse est pour lui un temps d'apprentissage de responsabilités à venir mais, aussi, dans une certaine mesure, une forme de légèreté :

« L'expérience de l'amour semble ainsi se développer dans une tension subjective entre gravité et quête de légèreté. Les jeunes sont souvent rattrapés par une expérience qu'ils veulent vivre pleinement tout en s'épargnant des souffrances qu'ils préféreraient voir réservées à la conjugalité adulte. » (Clair, 2007 : 121)

Nous pouvons autant associer la quête de légèreté à la jeunesse qu'à l'effet d'irréalisme du contenu web, puisque ce qui est échangé par écrans interposés peut être ressenti sans incidence, en comparaison avec une interaction en face à face (Kaya, 2009). Fâres dit que les médias sociaux sont une « porte » qui donnent l'opportunité d'échanger avec des personnes que la sphère hors ligne ne permettrait pas de rencontrer, mais aussi d'exprimer ce qui ne peut l'être hors ligne et ce que « la société » empêche de faire. Plusieurs personnes pensent ainsi que dire « Je t'aime » correspond à l'entrée dans une étape d'engagement dans la relation, et qu'une telle annonce est plus aisée par message ou par téléphone. L'exemple du « Je t'aime » devient alors lui aussi un terrain sur lequel le passage de la jeunesse à l'âge adulte prend forme, puisque s'il est intimidant de déclarer ses sentiments, c'est aussi parce que cette déclaration, si tant est qu'elle est pensée comme un engagement, introduit l'étape du mariage.

2. Passer à l'acte : de l'idéalisation à la réalité

Les TIC pourraient éventuellement devenir un moyen de dissoudre le poids des appartenances et des contraintes familiales dans un choix matrimonial, que les jeunes renvoient à la réalité hors ligne. Parce qu'il peut éloigner les usagers de leurs sociabilités quotidiennes, Internet donne aux jeunes la possibilité de développer des interactions basées sur d'autres critères, comme les loisirs communs (Assaf, 2017 : 416) et, ainsi, participer au processus de singularité-sublimation. Mais des référents identitaires utilisés hors ligne reviennent parfois, et le mariage est le référent à partir duquel les individus déterminent la sincérité de leur interlocuteur. En faisant reposer l'identité en ligne sur ces critères (celui des passe-temps, par exemple), la transition entre *online* et *offline* devient possible, puisqu'il n'y a ni mensonge, ni dissimulation, et un projet marital peut être envisagé. Ainsi, Internet peut être perçu comme un support qui permet une « articulation entre des groupes identitaires préexistants, tout en créant simultanément les limites étroitement définies des groupes locaux »⁹⁰ (Constable, 2003 : 32). La « réalité » ne serait donc pas seulement à rechercher dans les profils créés sur la toile, mais aussi dans les intentions que les jeunes expriment, dissimulent ou ce que peut signifier le fait qu'ils n'aient pas conscience de leurs intentions. Quand des rencontres virtuelles peuvent conduire à un mariage, l'identité en ligne est performée de sorte à produire la sincérité nécessaire à un projet marital, et Internet, bien que désincarnant les interactions des corps, tend à reproduire des imaginaires communautaires et sexués au sujet de l'amour (Constable, 2007 :

⁹⁰ « [...] articulation of preexisting group identities, while it simultaneously creates narrowly conceived boundaries of local groups ».

254). L'appartenance à une communauté revient dans la négociation de la relation, que ce soit en termes de similarité ou de différence, pour le meilleur comme pour le pire.

Attrance du même et altérité online

Zūweīna et Īṭrib, issus des classes privilégiées de Mascate, se sont mariés en 2014, tous les deux à l'âge de 29 ans. Ils se sont rencontrés en 2010 sur BlackBerry Messenger (BBM), une application de messagerie instantanée incluse dans les téléphones mobiles de la marque Blackberry. Ce qu'elle aimait chez lui, c'était qu'il n'essayait pas de l'impressionner. Pour Zūweīna, être un homme, c'est pouvoir se battre dans la rue et être fort tout en restant modeste. Comme elle le dit lors de notre entretien, les autres étaient des « garçons » (*ṣhabāb*), mais pas des hommes (*riggāl*), essayaient toujours de l'impressionner, en disant qu'ils possédaient une voiture de marque ou une maison. Lors de leur première rencontre, comme elle le dit, elle « était l'homme ». Ayant l'impression que Īṭrib était intimidé, Zūweīna lui propose de venir s'asseoir près d'elle, ce qu'il n'ose pas faire, au point de se demander s'il est réellement Omanais. Ils tombent amoureux et restent en contact quand Īṭrib voyage pour finir ses études. Au terme de ses quatre années d'études, Īṭrib revient en Oman, et ils décident de se marier.

Même s'il s'agit d'une rencontre en ligne, Zūweīna dit qu'elle « était confiante », car ils ont vite remarqué qu'ils avaient des connaissances et amis communs, et viennent d'une même communauté ethnique. Tous deux sont swahilis ; leurs parents et leurs ancêtres ont participé à l'occupation omanaise sur la côte africaine, et parlent swahili, détails qui ont joué un rôle dans leur désir de développer leur relation. Dans un premier temps, Zūweīna a parlé à sa sœur de sa relation avec Īṭrib. Mais quand la décision de mariage est apparue, elle a confié cela à sa mère, qui a joué un rôle d'intermédiaire pour l'annoncer à son père. À ce moment-là, la famille de Zūweīna voulait en savoir plus sur le jeune homme et sa tribu, car les familles n'avaient pas de connaissance préalable l'une de l'autre. Contrairement à la plupart des mariages contractés à Mascate et plus encore dans les autres régions du sultanat, les unions sont organisées entre individus au sein d'un même groupe familial, tribu ou groupe ethnique. Parce que les différenciations sociales, les appartenances tribales et les groupes ethniques sont en relation avec un solide système d'alliances endogamiques, leur union qu'ils considéraient comme un « mariage d'amour » (*zawāj ḥubb*) est devenue plus acceptable parce qu'ils sont issus de la même communauté. Même si Internet lie les individus au-delà de leurs origines, l'appartenance identitaire commune a offert un cadre de confiance que les familles attendaient. La possibilité de créer un réseau hors ligne peut, ainsi, être un élément crucial lorsqu'il s'agit d'une alliance.

Internet fournit une « production d'un nouveau type de communauté mondiale imaginaire » (Constable, 2003 : 61-62). Les individus ont la possibilité d'interagir plus largement que hors ligne et de créer des références partagées :

« Les voix sur Internet comprennent une communauté globale de toutes sortes – qui ne serait pas homogène et unifiée, ou qui serait égalitaire ou dénuée de privilèges ou d'exclusion, mais [une communauté] dans laquelle des perspectives et des points de vue différents sont diffusés, et dans laquelle différentes identités et positions sociales [...] sont articulées et imaginées au sein d'un contexte global. »⁹¹ (Constable, 2003 : 61-62)

En construisant sa proposition sur le concept de Benedict Anderson de la communauté nationale imaginée, Nicole Constable permet de comprendre les échanges virtuels dans une structure plus large, productrice d'imaginaires reliant et organisant les individus et leurs interactions les uns avec les autres. La population mascatie est composée d'une variété d'appartenances ethniques, religieuses et nationales. Aussi, plutôt que d'affirmer que la sphère hors ligne reprend ses droits à l'annonce d'un mariage, il est possible de constater que ce média, tel qu'il est compris par les jeunes Mascatis, transcende et redessine les hiérarchies familiales et communautaires, tout en intégrant des performances identitaires et interactionnelles déjà ancrées dans la sphère *offline*, ainsi qu'ont pu le faire Zūweīna et Īatrib.

Le pouvoir romantique de la déconnexion

Parce qu'il est producteur et produit du réel, le virtuel peut faire l'objet d'un contrôle de la part des individus sur les traces qu'ils laissent. Internet porte le plus souvent sur la traçabilité des pratiques, et celle-ci tient un rôle dans l'attirance amoureuse. Le fait de pouvoir relire des messages, retrouver des photos ou des publications participe, en termes de sublimation de l'autre, d'un processus de cristallisation du désir à travers des éléments présents sur la toile. L'accès aux données peut éventuellement présenter une différence avec la sphère hors ligne par le fait d'être plus immédiate et visible, puisque sujette à l'exacerbation du contrôle de la visibilité. Ce processus apparaît aussi en cas de déconnexion et de disparition. La déconnexion et sa rapidité entrent alors, elles aussi, dans le processus de sublimation de l'autre par sa disparition. Elle peut être une réponse non exprimée de refus de la relation, entraînée parfois

⁹¹ « The voices on the Internet comprise a global community of sorts – not one that is homogenous and unified, nor one that is egalitarian or devoid of privilege or exclusions, but one in which different perspective and viewpoints are aired, and in which different social identities and positions [...] are articulated and imagined within a global context. »

par les attentes ou encore les divergences d'appartenance qui empêcheraient alors d'aboutir à une relation maritale.

Asma a récemment discuté avec un jeune homme⁹². Sur Instagram, il lui a envoyé une demande de connexion afin d'accéder à son compte. Comme ils ne se connaissaient pas auparavant, elle suppose qu'il a sélectionné son compte par hasard. Elle a accepté la demande de contact et s'est abonnée à son compte en retour. Elle sait qu'il est Balushi – ce qui signifie qu'il est sunnite – alors qu'elle est ibadite. Sur ses photos, on peut le voir seul ou accompagné d'amis, « il est beau » et « a de grands yeux ». Son compte Instagram est également composé d'images dans lesquelles on peut lire des extraits de romans, de poèmes ou de citations, le genre de publications auquel elle s'adonne également. Les deux jeunes gens commencent à échanger sur l'option de messages privés de l'application. Comme elle, il s'intéresse aux langues étrangères et a commencé à apprendre l'espagnol. Asma dit avoir l'impression de le connaître depuis toujours, ce qui l'intrigue, puisqu'elle ne l'a jamais rencontré en personne, et ce qui la séduit d'autant plus. Un jour, il lui écrit sur WhatsApp pour lui confier qu'il se sent triste. Asma est surprise parce que les photos de son profil public lui donnent l'impression d'être fort, heureux, entouré et aimé, mais « faible » dans leurs échanges. Le garçon lui dit que cette faiblesse pourrait venir du fait qu'il devient « lui-même » quand il parle avec elle. Asma est séduite, notamment parce qu'elle ressent la même chose. Mais, trois semaines plus tard, l'inconnu annonce qu'il souhaite arrêter leurs échanges et faire une « pause » de son utilisation des réseaux sociaux. Asma n'ose pas lui dire qu'elle souhaite continuer à échanger. Elle soutient plutôt auprès de lui que c'est une bonne idée, mais qu'il devrait seulement essayer un jour ou deux d'abord, pour voir les effets de la déconnexion sans totalement disparaître. Il apprécie le fait qu'elle le conseille, mais maintient sa décision. Depuis lors, ses comptes WhatsApp et Instagram ont disparu.

En plus d'illustrer l'effet romantique de la déconnexion, ce cas permet de montrer comment l'accessibilité et la visibilité sont asymétriquement construites selon les femmes et les hommes. Alors qu'Asma pouvait voir beaucoup des contenus publiés par ce jeune homme, ce dernier avait accès à moins d'éléments à son sujet. Les techniques de dissimulation utilisées par les femmes décrites plus tôt ont ainsi pour conséquence de soumettre les échanges de séduction à un anonymat plus fort et inégal. Les hommes peuvent compenser cet anonymat imposé par le choix de leur propre contenu. Ils semblent jouer un rôle dans la façon dont ils choisissent ce

⁹² Asma est une étudiante de 26 ans, chez qui j'ai logé lors de mon séjour dans la Dakhiliyah. Son portrait est évoqué en chapitre 1.

qu'ils veulent partager, ce qui renforce un certain type de représentations de la masculinité. Le fait d'apparaître entouré, heureux, de voyager ou de participer à des groupes sociaux contribue à produire l'image d'une masculinité visible et active – qui peut aussi devenir d'autant plus explicite par la déconnexion – contrairement aux femmes qui nourrissent une représentation plus réservée d'elles-mêmes.

À la différence des femmes, la plupart des hommes que j'ai suivis en ligne partagent davantage de photos personnelles. Ils utilisent rarement de pseudonymes, effectuent peu d'envois privés, et sont significativement plus actifs sur Facebook. Entre clichés du quotidien avec des amis ou en famille pendant l'*īd*⁹³ (figure 32), Saeed, 24 ans, est particulièrement passionné de football et en tant que *supporter* des équipes espagnoles, il poste souvent des clichés de ses voyages (ici à Grenade) ou des matchs auxquels il assiste (ici au Sultan Qaboos Stadium). Quant à Ahmed, un trentenaire résidant à Mascate, ce dernier poste plus fréquemment des photographies de lui lors d'événements publics (figure 33). Issu d'un milieu aisé et très engagé en faveur de la jeunesse, on le voit dans une vidéo, prenant la parole, lors d'une rencontre entre différents organismes et le *majlis ašh-šhura*. Récemment, il a fêté la première année de son mariage. Le cliché de gauche correspond à une photographie prise lors de son mariage à Manah, sa ville d'origine, dans la Dakhiliyah et, à droite, sa lune de miel (*šhahr al-ʿasal*) en Indonésie avec son épouse, dont la main décorée de henné apparaît :



Figure 32 Publications Instagram de Saeed

⁹³ l' *īd* ou, littéralement, « fête », correspond aux célébrations à l'issue du mois de ramadan.



Figure 33 Publications Instagram d'Ahmed

Le virtuel produit une esthétique de la coïncidence. Les corps sont absents mais peuvent être remplacés par des images, les individus qu'ils représentent peuvent aussi être imaginés à travers les sujets abordés, et les échanges peuvent donner lieu à une rencontre hors ligne. En plus de modifier la perception de l'autre à travers la séduction, la possibilité d'une rencontre hors ligne se déroule dans un cadre où l'amour peut devenir « réel », et aboutir à un mariage. Comme les autres éléments de la rencontre en ligne, cette disparition est insérée dans le processus de sublimation des relations. Elle apporte une pointe de romantisme à l'échange amoureux, car, par la déconnexion et l'invention de soi que le virtuel induit, celui-ci est voué à demeurer une aventure avec une personne que l'interlocuteur ne peut souvent qu'imaginer. En laissant des traces comme en disparaissant, l'utilisation d'Internet modifie le cadre temporel des relations, et donne une texture imaginaire aux interactions. L'espoir et la déception participent à structurer la perception qu'ont les jeunes adultes de leurs expériences amoureuses comme autant d'émotions ponctuant le peu de connaissance qu'ils peuvent avoir de leur correspondant. Internet produit des « relations partielles et désengagées, caractéristiques d'un certain "zapping relationnel" » (Lardellier, 2012 : 63), dans lequel l'interlocuteur est utilisé « comme déversoir à confidences et comme support de fantasmes un temps impart, avec toujours, la possibilité "de tout arrêter" ou de changer d'interlocuteur quand la lassitude sera venue [...] » (Lardellier, 2012 : 63). Dans ce cas, Internet reste un moyen d'interagir avec d'autres personnes qui ne sont pas du même milieu, tout en menant à un « processus réflexif de conscientisation sociale du moi individuel en tant que groupe ou communauté » (Proulx, 2006 : 17). Cependant, dans la traçabilité comme dans la disparition, les individus sont rattrapés par

les contingences sociales de leurs expériences hors ligne. Si Asma et son correspondant se sont appréciés et partagent les mêmes centres d'intérêt, ils ne sont pas de la même communauté ni de la même confession religieuse. Le jeune homme ait soutenu que l'arrêt de leurs échanges était lié à un excès de connexion auquel il voulait mettre fin. Mais les deux jeunes gens se sont informés de leurs appartenances respectives et cette information a pu avoir eu un poids dans la décision du jeune homme. Dans ce cas, il est possible d'avancer l'hypothèse d'une « endogamie numériquement assistée » (Lardellier, 2012 : 33) : les affinités tendent à se reproduire similairement sur l'une comme l'autre scène. Si le virtuel donne le sentiment de pouvoir dépasser les appartenances des individus, il n'empêche donc pas leur irruption.

Conclusion

Les TIC appellent à une distinction entre visibilité et accessibilité : ils rendent accessibles toutes les informations mises en ligne, mais cela ne signifie pas qu'elles seront vues par tous, ou par tous ceux que l'on souhaite. L'accessibilité est conditionnée par la visibilité des contenus, dans un sens presque sensoriel du terme, et dans le sens d'une production de connaissances sur un individu, ses activités, son identité. À ce titre, Internet, en tant que moyen de rencontre, ne diffère pas intensément des stratégies développées par les jeunes pour se rencontrer dans la ville. Dans les deux cas, le contrôle des amoureux s'effectue sur les regards et sur la connaissance qu'ils peuvent engendrer, afin d'en limiter les conséquences néfastes en termes de réputation. En cela, les modalités des rencontres en ligne et les normes qui encadrent les rencontres entre les femmes et les hommes sont permmissibles, tout comme l'espace urbain de la capitale omanaise. Bien que difficilement perceptibles, tous possèdent un caractère interstitiel, à condition d'en apprendre les rouages. La permmissivité qui se dégage des pratiques de rencontre permet de comprendre plus avant ce qui est communément entendu au travers des catégories du privé, du public et de l'intime. En termes spatiaux, en tant que formes d'interactions et de relations, ces catégories sont applicables à l'ensemble des milieux évoqués, et leurs particularités ne dépendent que de celles des espaces et des groupes traversés ; en d'autres termes, il s'agit de catégories contextuellement définissables.

Aussi, lorsqu'elles sont utilisées simultanément, les rencontres en ligne et hors ligne s'enrichissent mutuellement dans un entrelacs d'illusion numérique de la respectabilité et de possibilité d'une rencontre *offline*. Et quand les corps et les désirs ne sont pas mis entre les mains d'un site de rencontre, ceux-ci sont plus susceptibles de se produire de manière aléatoire, réalisant une « esthétique de la coïncidence » amoureuse. Les jeunes mettent en place des

formes de séduction dans lesquelles la création joue un rôle important, et où les références romantiques sont reprises pour se représenter, soi-même et l'autre, et faire lien. Comme je l'ai montré, les imaginaires et les trajectoires individuelles s'accommodent des interdits qui pèsent sur la possibilité d'une relation amoureuse hors-mariage. L'absence des corps ne donne pas réellement à voir un éclatement des modes de représentation des rôles de genre, de leur aspect binaire, ainsi que des appartenances communautaires. À l'inverse, elle les renforce dans la perception qu'une personne se fait d'une autre, à partir d'une binarité conventionnelle masculin-féminin (Constable, 2007 : 258), puisque laissée à la merci de représentations de la corporalité déjà existantes.

Les jeunes aménagent des temps et des espaces de rencontres qui leur permettent d'outrepasser ces cadres, de les discuter, mais aussi de les transgresser. Internet est une interface adéquate à l'exploration fictionnelle qui constitue le moteur des intimités amoureuses, « une comédie gigantesque, un mode de réflexion externe, qui donne aux individus les scénarios dont ils ont besoin et que l'expérience de la vie courante est incapable de leur fournir » (Gell, 1996). Les sentiments ressentis envers une personne sont associés à sa singularité, quand le mariage serait davantage renvoyé à des problématiques familiales. L'amour est compris comme destinal, produit de la coïncidence, plutôt que « programmé », ce qui lui serait antithétique. Ceci participe de la construction d'un idéal, celui de l'intérêt inconditionnel pour la personne, de laquelle l'appartenance ou les contraintes sociales et familiales sont parfois rejetées pour donner forme à ce que les jeunes entendent par le monde hors ligne.

Enfin, la séduction est associée à une pratique de jeunes, à une période de la vie durant laquelle les individus construisent des espoirs et des projections de leur avenir, tout en vivant le moment présent (*'īsh al-laḥza*). Ils s'interrogent sur les conséquences de leurs actes, en particulier lorsque la question du mariage apparaît. Ces jeunes adultes continueront-ils à exprimer leurs sentiments sur des blogs ou des poèmes envoyés à leurs époux une fois mariés ? Auront-ils et auront-elles les mêmes aspirations affectives envers un amoureux, un époux, une fois qu'ils se considéreront et seront considérés comme des adultes ? La séduction est reléguée à l'amusement quand le mariage survient en même temps que de nombreuses autres responsabilités. L'aspect fluctuant de la rencontre ramène enfin aux aspects constitutifs des identités de genre, et accueille de nouvelles modalités créatives à travers un anonymat négocié entre des individus qui, peut-être, ne se seraient peut-être pas rencontrés sans le virtuel, dans un sentiment d'inaccomplissement propre à la jeunesse (Rivoal, Peatrick, 2015).

Chapitre 4. Carrières amoureuses. Compétences, relations et territoires de la confiance

« Rien n'est à croire, puisque tout est à connaître, [...] rien n'est à espérer, puisque tout est à faire ou à aimer. »
André Comte-Sponville

Dans un article sur la relation entre l'amour et la connaissance, Alfred Gell suggère que les relations sexuelles et amoureuses sont « une manière d'acquérir des connaissances, d'obtenir, de distribuer et de transformer des informations qui sont d'une valeur sociale fondamentale » (Gell, 1996). Il voit dans les relations amoureuses et sexuelles un haut lieu de la « manipulation des flux d'informations » visant à gérer à la fois l'exhibition, la rivalité, et la recherche d'une communication exclusive. La connaissance concerne ici celle d'une personne pour la personne aimée, la connaissance de cet attrait par cette dernière, ainsi que par autrui. Le devenir d'une relation ne se satisfait pas uniquement du rapport entre deux amoureux. Il est aussi décidé par la manière dont les sentiments (*mašhā'ir*) d'une personne pour une autre sont connus par un tiers, véhiculés et, surtout, scellés par le secret, condition de l'ensemble des relations en jeu. La façon dont circulent les informations est donc importante à saisir puisqu'elle participe à donner forme aux relations amoureuses, alors même qu'elles sont vécues dans la transgression, doivent être tues et rester secrètes. Puisqu'elles peuvent se nouer dans le cadre de rencontres et de milieux publics, le risque qu'elles représentent est contrebalancé par une gestion de leur confidentialité dans les milieux fréquentés. En cela, la relation amoureuse est le résultat d'une contextualité relationnelle qui se tisse par le réseau à travers lequel circule l'information.

Les amoureux emploient des ressorts qui leur permettent de s'assurer de la confidentialité de leur relation en restreignant la diffusion de l'information auprès d'autrui, et en aménageant des lieux de sortie pour des rendez-vous amoureux qui peuvent se dérober. Les formes de connaissance qu'offre la construction de la confiance concernent les amoureux à la fois avec leur entourage et entre eux. À ce titre, le concept de carrière amoureuse développé par Caroline Henchoz (2016) est particulièrement approprié pour saisir les différents rapports de

confiance qui constituent la relation. Ce concept permet de comprendre la relation intime que ce sentiment suggère comme un processus d'apprentissage d'un nouveau rôle (l'aimant, *al-ḥabīb*) en miroir avec une nouvelle personne (l'aimé, *al-maḥbūb*) et l'entourage. En cela, la construction des rapports de confiance est l'un des éléments fondateurs de la carrière amoureuse. La confiance est une modalité avec laquelle les individus acquièrent des connaissances et des informations les uns sur les autres. La carrière amoureuse est composée d'apprentissages qui prennent différentes formes et s'appuient sur des techniques qui font de la séduction un jeu, durant lequel l'intention d'une personne et la sincérité des sentiments sont évaluées.

En utilisant quant à lui la notion de script sexuel en contexte américain, J. Gagnon suggère que l'excitation serait moins le produit de l'intention que du contexte et des circonstances de l'interaction (2008 [1991] : 80), faisant que les intentions des acteurs ne sont pas prises en compte par le sociologue. L'auteur s'intéresse aux relations sexuelles. Cependant, beaucoup des trajectoires et comportements amoureux masculins évoluent en fonction du projet marital, évoqué comme leur finalité. Une personne qui séduit dans le but de se marier est jugée différemment d'une personne se comportant de même sans qu'elle ne se projette dans l'avenir. Tout en conservant les propositions de J. Gagnon, nous pouvons considérer l'intention dans une perception émic des pratiques amoureuses. À partir de celle-ci, s'ajustent des formes de moralité attribuées distinctement en termes genrés, et soutenues par une autre dimension, celle de la confiance. Celle-ci apparaît comme la condition nécessaire au développement d'une relation, que les premiers temps de flirt permettent d'évaluer. Car, sans confiance en la personne aimée, comment est-il possible de l'aimer ?

En m'appuyant sur cette proposition, je m'appliquerai à observer comment, par le prisme de la confiance, les relations entretenues avec un amoureux ou une amoureuse participent de la formation du statut et de la carrière d'amoureux. J'observerai dans un premier temps comment se construisent les amitiés, et comment celles-ci peuvent être des prérequis à l'amour, dans plusieurs sens du terme. Une amitié peut entraîner des sentiments amoureux, et les individus développent un discours distinguant l'amitié de l'amour, surtout lorsqu'il s'agit d'une relation entre un homme et une femme. En effet, partant du présupposé qu'une femme et un homme ne doivent être en interaction que dans le cadre du mariage, tout autre rapport affinitaire ne saurait être justifié : les individus développent alors des formes de relations qui permettent de distinguer l'amitié de l'amour, notamment à travers le lexique de la parenté. Celui-ci permet de justifier une relation amicale entre un homme et une femme et de conserver les frontières du

respectable. Les amitiés peuvent aussi être prises comme une excuse ou un jeu de duperie dans le but d'obtenir un flirt, comportement souvent associé aux hommes. Ceci est jugé négativement de la part de beaucoup de femmes, puisqu'antithétique à une relation amoureuse basée sur la sincérité et qu'elle peut être une promesse de mariage. Il existe donc des comportements et des amitiés dont il faudrait se méfier et qu'il est complexe de déceler, puisqu'ils se muent dans les mêmes déguisements que ceux de la sincérité amoureuse. Les jeunes femmes adoptent des techniques de fuite et d'analyse du prétendant afin de déceler ses objectifs. Ce travail de distinction permet alors de reconnaître les personnes auprès de qui il est possible de se confier et obtenir des conseils à propos d'une relation amoureuse.

Simultanément, de manière désirée ou inattendue, l'entourage peut avoir connaissance de ces relations. Il sert alors de support relationnel qui structure la relation amoureuse. En observant la manière dont les amoureux font connaissance, je montrerai dans un deuxième temps comment un rapport de séduction peut évoluer vers un rapport intime, plus fort, jusqu'à envisager de se marier. L'intimité amoureuse repose sur une recherche de confiance mutuelle, que le choix des mots pour désigner la relation et les cadeaux offerts sont autant de manières de faire savoir aux amoureux l'état de leur relation et, finalement, de se savoir amoureux. Les différents types de lieux dans lesquels les amoureux organisent leurs rendez-vous (*muwā'ida*) illustrent l'agencement de ces confiances plurielles face à la foule, moins maîtrisable que l'entourage proche. En sortant dans un endroit particulier, une personne peut exprimer son attirance pour une autre, à la condition de l'inviter là où elles pourront se dérober au regard et ne pas dépasser les frontières du respectable. Comme je le montrerai, ces lieux sont soumis à des forces contraires : ils créent une intimité amoureuse qui permet aux couples de se réunir tout en se soustrayant à la présence d'autrui qu'il s'agit aussi de connaître pour mieux la maîtriser.

I. Distinguer l'amour et l'amitié

Les jeunes Mascatis qualifient l'amitié par le terme de rareté, parce qu'elle serait soumise à la possibilité d'être « soi », ce que les différences identitaires et les normes liées à l'entre-soi ethnique, national ou religieux empêcheraient. Ils développent des discours qui associent l'amitié à la confiance. Et, plus une personne est extérieure au groupe, moins elle peut porter atteinte à l'image que l'individu donne à voir, faisant que les amitiés consistent souvent à évaluer les distances et rapprochements affinitaires possibles. La recherche de distance est travaillée similairement dans les relations entre hommes et femmes, dès lors qu'elles sont

considérées comme interdites hors-mariage. Afin de saisir qui est leur ami (*rabi'*), les individus observent les possibilités de confiance les uns entre les autres, et où s'épancher devient une prise de risque. Cela leur permet de saisir à qui ils peuvent confier leurs déboires amoureux mais aussi ceux qu'ils peuvent aimer ou non, ce qui entraîne une distinction entre ceux qui s'aiment d'amour et ceux qui s'aiment d'amitié.

Afin de faire valoir une relation amicale entre un homme et une femme, le lexique de la parenté est souvent employé par les jeunes Mascatis. Pour Julian Pitt-Rivers, l'amitié est « l'élément de base au-delà duquel il est impossible de réduire davantage les comportements de rejet ou d'accueil de l'autre » (Pitt-Rivers, 1999 : 17). Alors qu'elle a longtemps été considérée comme le résultat secondaire des relations de parenté par les anthropologues, au point même de parler de parenté fictive, l'amitié est pour J. Pitt-Rivers, à l'inverse, la racine des relations de parenté. Pour lui, elles ne seraient « effective[s] que si elle[s] [sont] relevée[s] quand l'amitié est surajoutée à la relation déterminée par le fait d'être de la même famille » (Pitt-Rivers, 1999 : 17). En observant le vocabulaire des relations amicales, il relève également que les termes de parenté sont souvent utilisés pour désigner les amis, seconde raison pour laquelle l'amitié a été ramenée au niveau secondaire de la parenté. Lorsqu'il s'agit de « parentés électives », non contraintes par le sang (Pitt-Rivers, 1999 : 17), l'anthropologue note que les amitiés peuvent pourtant être plus fortes que les rapports de parenté, car elles « ne dépendent en fait que des sentiments et de la volonté individuelle réciproques. En bref, c'est une relation, conçue en dehors de la structure sociale, qui pour cette raison réalise l'idéal de la fraternité bien mieux que des vrais frères, qui ne se sont pas choisis » (Pitt-Rivers, 1999 : 18). Plutôt que d'exclure la relation amicale du champ social, cette proposition permet de comprendre comment celles qui se développent entre un homme et une femme sont réintégrées, tout en donnant sens à d'autres formes de relations.

1. La confiance comme prise de risque

Je retrouve Amīna un soir de mai. Alors qu'elle me demande si je suis déjà sortie avec un Omanais, j'ai le lourd sentiment de vendre la mèche à propos d'une relation que j'entretiens avec un jeune homme. Ce dernier m'a maintes fois mise en garde sur son désir de discrétion à tenir quant à l'existence de notre relation, faisant que j'aurais bien sûr pu nier face à la question, mais mon élan premier a été de m'en réjouir et, par affinité avec Amīna, de lui révéler. En plus de révéler l'existence de cette relation, Amīna comprend de qui je parle. En rentrant chez moi, l'anxiété m'envahit : je ne ressens plus la situation comme une confiance amicale, mais selon

les termes qui m'avaient été transmis par mon petit ami, ceux de la rupture de confiance qui nous lie. Que va penser Amīna de moi, que va-t-elle penser de lui ? Cela va-t-il mettre à mal notre relation (celle avec Amīna, celle avec mon amoureux) ? Affolée par mon comportement que j'étais progressivement en train d'intégrer comme un impair, je revois Amīna et lui demande de garder le secret. Elle me répond que je n'ai pas de crainte à avoir, d'autant plus qu'elle ne saurait ni à qui elle raconterait cela, ni pourquoi. Elle conclut sur un point : elle-même m'a confié ses histoires d'amour et, « quand on raconte un secret à quelqu'un, c'est pour quelqu'un, ce n'est pas aux autres ». Je prends cette remarque comme la mise en garde que si l'une révèle la confiance de l'autre, la deuxième pourra s'en défendre en divulguant des informations à son tour. Je tente de rationaliser la situation en me disant que, finalement, nous sommes toutes les deux tenues par un fil qui, à la moindre révélation, peut se rompre et faire tomber l'une de nous deux, prises dans ce rapport de don contre-don et, donc, de confiance entre nous.

Précisément évoquée en ces termes, la confiance (*tiqa*) est décrite par les jeunes Mascatis comme une valeur rare et difficile à mettre en place, que ce soit en matière d'amour, de relations amicales, familiales ou contractuelles. Les raisons tiennent principalement à l'injonction de conserver une réputation décente de manière différenciée selon les sexes. Les sciences humaines ont tenté de définir la confiance en lui attribuant la qualité d'une valeur morale, une forme de stratégie, mais aussi et surtout comme la condition du lien social (Simmel, 1999 [1908] ; Giddens, 1987 ; Luhmann, 2006). La confiance se base sur un procédé de don et de contre-don, puisque c'est l'offre, l'acceptation et le rendu de la confiance qui inscrit la relation. Ce qui est donné, accepté et rendu est une information, faisant que la confiance peut aussi être définie comme une forme de rapport entretenu avec la connaissance ou « un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir sur autrui » (Simmel, 1999 [1908] : 356). Pour Georg Simmel, la connaissance se base sur l'estimation des informations véhiculées, qui peuvent différer selon les individus, et qui seraient les différentes facettes d'une même vérité ou connaissance. Ces propositions sont similaires à celles de D. le Breton (2012), qui définit la confiance en rapport avec l'incertitude : faire confiance reviendrait à prendre un risque qui s'opère sur la croyance de détenir des informations. N. Luhmann, enfin, considère la confiance comme un « horizon universel » (Luhmann, 2006 : 3). Contrairement aux deux premiers auteurs, son approche est plus nuancée car elle comprend les informations détenues par chaque individu non pas comme les éléments d'une totalité, mais comme des connaissances en soi. Cette conceptualisation permet de mieux prendre en compte la contextualité de chaque forme de savoir et de leur offrir

une valeur *per se*, en plus de la signification qu'elle apporte au système de valeurs morales auquel chaque type de connaissance contribue. En s'appuyant sur cette proposition, il est possible d'observer différentes formes de connaissance en soi plutôt que des impressions, des croyances ou des éléments constitutifs d'un tout à l'œuvre dans la distinction entre l'amour et l'amitié.

Basma, âgée de 33 ans et célibataire, considère ne pas avoir d'amis, parce qu'elle a souvent le sentiment de ne pas pouvoir être « elle-même », et parle de l'amitié comme d'une stratégie :

« Les femmes omanaises ne croient pas en l'amitié, elles ont peur, parce que c'est un petit pays. Je vais te dire quelque chose, un ami c'est quelqu'un qui te laisse être qui tu es. Tu peux être toi-même, et tu verras qui est ton ami. Il accepte ce que tu caches. Il te donne un signe, et tu vas le sentir. Parce que les gens n'acceptent pas la différence. Ils sont avec toi, mais ils vont te mettre des limites, quand on veut sortir et on répond : « désolé je suis occupé » [...] J'avais plein d'amis, comme tout le monde : n'importe quoi ! Quand tu connais la stratégie, fais-le, sinon ne le fais pas. Ou sinon reste seul jusqu'à rencontrer la bonne personne. Tu dois la construire, la stratégie [...] C'est une méthode, il faut travailler sur soi-même. » Entretien, en anglais, 4 mai 2015

Lors de notre entretien, Basma se dit très différente des autres. Nous sommes dans son bureau, dans les locaux d'un ministère. Elle porte une 'abaya noire, simple, aux manches serrées, et un voile blanc aux motifs pastel. Basma me confie que si je la voyais « à l'extérieur », je ne la reconnaîtrais pas, parce qu'elle « devient une autre personne ». Les mois passent et nous nous revoyons dans un café du petit *mall jawharāt ašh-šhāī* situé à Qurm. Basma insiste pour que je choisisse le lieu du rendez-vous, disant qu'elle n'a aucun « problème » quant au choix du lieu, contrairement à d'autres femmes qui préfèrent des espaces tels que les *malls* ou certains quartiers, considérés comme plus acceptables et sécurisés. Il est 19h30, la nuit est tombée. J'attends à l'entrée du *mall* et ne vois personne. Au loin, une silhouette, jeans, chemise à manches courtes à carreaux, petite sacoche noire en bandoulière, baskets et cheveux courts me fait signe : il s'agit de Basma, qui m'attendait elle aussi. Nous nous saluons et elle me demande ce que je pense de cette différence apparente ; je lui avoue que je ne l'avais pas reconnue. Nous nous installons à une table et Basma reprend le sujet abordé lors de notre entretien :

« Mes seuls amis, ce sont des étrangers, parce qu'ils ne vont pas rentrer dans les détails de ta vie, s'immiscer, ils vont juste s'intéresser à toi, et avoir des conversations et pas te dire : “Quand est-ce que tu vas te marier ?”, “Quand est-ce que tu vas avoir des enfants ?” »

Elle ajoute que, jeune, « ça allait », elle pouvait « faire semblant », mais elle n'a « plus envie de jouer de rôle » aujourd'hui. Marqués par une préférence homosexuelle affirmée à demi-mots à travers l'exemple du mariage et des enfants qui ne viennent pas, les propos de Basma renvoient au risque d'être soi. Si l'amitié est une denrée qui se dit rare, c'est aussi parce qu'elle est traversée par la problématique de sa mixité potentielle en termes d'appartenance communautaire. Ceci expliquerait pourquoi Basma dit avoir surtout des amis étrangers, et que ses voyages en Europe sont des occasions de se comporter tel qu'elle le souhaite, au point d'être confondue avec la population locale ; qui plus est renforcé par l'orientation sexuelle de la jeune femme.

La crainte du jugement et le rapport aux diverses appartenances est également ce que Muna, 23 ans, avance comme un frein dans l'établissement des amitiés, en relation également avec la sincérité de la relation. Selon elle, la relation avec sa meilleure amie a pu se développer grâce au fait qu'elle ne l'a pas « jugée » à propos de son origine africaine :

« [...] je l'ai bien aimée, parce qu'elle ne dit pas : “ah tu n'es pas Omanaise”. Je suis née en Oman mais je ne suis pas originaire d'Oman, ma mère vient d'Ouganda et mon père de Somalie, mais il a eu le passeport en 2006 [...]. Quand on s'est rencontrées, j'étais somalienne, je n'avais pas le passeport omanais, et elle s'en moquait. Il y a des filles quand elles en viennent à savoir que tu n'es pas Omanaise, elles font marche arrière : “Oh tu n'es pas Omanaise, oh...”, comme si elle ne voulait pas que tu sois ce que tu es, donc “tu n'es pas mon amie”. » Entretien, en anglais, 30 novembre 2015

Les comportements utilitaristes iraient à l'encontre de la notion même d'amitié. Celle-ci est appréhendée comme une forme de relation complexe à mettre en place, puisqu'elle serait le lieu du non-jugement et de l'absence de « prise de risque » (le Breton, 2012) que les relations quotidiennes empêchent. Dans ce contexte, fréquenter une personne d'un autre milieu social peut aussi être perçu par les jeunes comme une marque positive d'ouverture d'esprit.

2. La métaphore de la parenté

Si l'ouverture d'esprit qualifie parfois positivement une amitié entre des personnes d'appartenances différentes, une amitié homme-femme n'est pas vue sous le même angle, puisqu'elle peut risquer d'entacher la réputation d'une femme. Selon Šhaīmā', une étudiante de 20 ans à SQU, la rencontre d'un homme et d'une femme doit être justifiée, sans quoi elle serait *ḥarām*, interdite moralement et religieusement, notamment au regard de la « nature » des deux

sexes. Pour elle, les « filles » (*al-banāt*) sont plus « émotionnelles » (*‘āṭifīāt*) que les hommes, ce qui pourrait entraîner une interprétation de comportements amicaux en termes amoureux :

« Quel est le but de cette relation ? La fille (*al-bint*) est plus émotive et l’homme (*ar-rajul*) reste un homme, il peut être ami mais pas avec les filles [...]. Il faut qu’il y ait un but : “*al-ḥalāl bān w al-ḥarām bān*” (le permis est clair et l’interdit est clair), “*lā yakhlū rajul bi-īmra ‘ā illa w kān ṭālīḥumā aš-shaītān*” (un homme ne reste pas seul avec une femme sans que Satan ne soit alors le troisième) ». Discussion informelle, en arabe, 21 mai 2015

Afin de justifier d’une amitié, le vocabulaire de la parenté mais aussi de l’amour sont employés. Au Liban, Maria Inhorn note que le lexique de l’amour sature la langue parlée au quotidien, « pour connecter un individu à un réseau de relations ou d’affection ou de soin imbriqués émotionnellement »⁹⁴ (Inhorn, 2007 : 142). Le mot *ḥubb* est le terme le plus communément utilisé pour désigner l’amour. Il donne un ensemble de termes apparentés, tels que *al-ḥabīb*, l’aimé. Employé au possessif, *ḥabībī* ou *ḥabībī* (mon chéri, ma chérie) sont des termes fréquents dans le contexte levantin étudié par M. Inhorn. Ils peuvent être employés entre hommes comme des sobriquets. À Mascate, il est rare qu’un homme appelle son ami *ḥabībī*, mais il est davantage usité entre femmes. C’est plutôt le vocabulaire de la parenté qui prime, où, entre inconnus ou entre amis, un homme peut appeler son ami *ākhī* ou *ūkhī* (mon frère, ma sœur), ou une personne plus âgée *‘ammī* ou *‘amtī* (mon oncle, ma tante).

Lorsqu’il s’agit de désigner une amitié ou une relation entre un homme et une femme célibataires et du même âge, l’emploi de *ṣadīq/ṣadīqa* ou de *rabī/rabī’a* (ami, amie) est rare puisque ces termes renvoient à l’idée de « petits amis ». L’absence de termes spécifiques à l’amitié entre un homme et une femme souligne les interdits et représentations qui façonnent les relations, leur acceptabilité et faisabilité. Mais la métaphore de la parenté permet de justifier une amitié entre un homme et une femme, comme un vocabulaire offrant un cadre relationnel acceptable. Il peut également cacher l’intention d’autres formes de relations. Dire que l’on considère une personne comme son frère ou sa sœur est une manière de ne pas faire connaître une relation par autrui. Le vocabulaire de la parenté apparaît comme un cadre qui permet de faire éclore des sentiments amoureux ou de se protéger qu’ils ne surviennent, comme le montre les deux exemples qui suivent.

⁹⁴ « for connecting one into a web of deeply emotionally enmeshed relations or affection and care ».

Ṭāreq et Asma se sont connus dans un centre de langues et sont tous les deux originaires de la Dakhiliyah, mais c'est plus particulièrement lors d'un séjour linguistique à l'étranger qu'ils ont fait connaissance. Comme me l'a raconté Ṭāreq, le père d'Asma est venu le saluer le jour du départ à l'aéroport. Il lui a demandé quelles étaient ses origines, de quelle région et de quelle famille il venait, « soulagé » (*īrtah*) d'apprendre qu'ils étaient de la même région, et même de connaître un grand nombre des hommes de sa famille. Tout de suite, il lui demande de s'occuper de sa fille pendant le voyage :

« Il a dit : “Je te donne le droit de t'occuper d'elle, si elle fait quelque chose tu as le droit de la punir, je te donne mon numéro et s'il se passe quoi que ce soit, s'il te plait, tiens-moi au courant”, et j'ai dit : “tu sais je ne peux pas lui dire ce qu'elle doit faire, ou la punir, et je sais que tu l'as élevé respectueusement, mais si elle a besoin d'aide ou quoi que ce soit d'autre je serai là pour elle” ». Discussion informelle, en anglais et en français, 7 juin 2015

Le groupe était composé de quatre hommes. Ṭāreq est le plus jeune, et c'est vers lui que le père s'est tourné. En se voyant offrir une autorité parentale sur Asma, Ṭāreq est ainsi placé en position d'interdit sexuel envers elle, mais cela signifie aussi. Ainsi, le père d'Asma limite la possibilité d'une attirance des jeunes gens entre eux, faisant qu'il reconnaît néanmoins cette éventualité. Or Ṭāreq use d'une autre technique. Bien qu'il soit célibataire, il dit au père d'Asma qu'il est marié. Ṭāreq garde le secret de son statut marital pendant tout le voyage en mettant le groupe à la confiance, faisant que tous savent qu'il n'est pas marié, sauf la première intéressée. Cette manière de faire, comme technique face au rôle qui lui avait été donné par le père d'Asma, renforce l'assurance des bonnes intentions que Ṭāreq peut avoir auprès d'elle, et limite toute méfiance de la part du père quant à des intentions de séduction auprès de sa fille. Cette gestion de la situation pose les deux jeunes gens dans un rapport d'autorité, annihilant tout risque de flirt de la part de l'un ou de l'autre. Mais c'est aussi parce que son père connaît désormais son appartenance tribale que Ṭāreq décide de se comporter ainsi :

Ṭāreq : « Le père il sait avec mon nom qu'on est une famille où on va respecter les autres, on est connus pour ça donc je l'ai fait aussi pour ma famille, respecter ce qu'on pense de ma famille, et c'est pour ça qu'il a eu confiance.

Marion : Et pourquoi mentir pour le mariage ?

Ṭāreq : Parce que mon père, il m'a donné la permission de me marier avec quelqu'un d'autre [de ma famille] alors que normalement dans ma famille on se marie entre cousins, donc je ne voulais pas qu'on le sache. »

Les risques pour Ṭāreq sont ailleurs. Il s'agit de faire respecter l'honneur de sa famille, et il révèle dans le même temps un propos qui ne semble pas être en rapport avec la situation à première vue. En m'expliquant qu'il s'est dit marié pour camoufler le fait qu'il a l'autorisation de réaliser une union exogamique, contrairement à ce qui serait pratiqué dans sa famille, il révèle, par-là aussi, qu'il serait envisageable de se marier avec Asma. Or, en se voyant confier une autorité parentale sur elle, toute potentialité ou, plutôt, tout risque de relation est rompu. Le père d'Asma n'était pas au courant des origines de Ṭāreq avant de le lui demander. La démarche du père peut aussi être interprétée comme une forme déguisée ou « autorisée » mais non contractuelle de relation le temps d'un voyage pour apprendre à se connaître. Si tel est le cas, nous pouvons avancer le récit que Ṭāreq m'a fait de certains épisodes du séjour :

« J'avais dit à tout le monde que j'étais marié, tout le monde savait que c'était faux sauf Asma, puis plus tard elle l'a su. Et quand on était assis, Asma rigolait ou parlait, rien d'important, et j'ai dit : "Asma, si tu fais ça, je prends mon téléphone et je l'appelle [ton père]" en étant très sérieux, et elle ne comprenait pas alors j'ai dit que je rigolais, et j'ai dit : "quand tu auras besoin de moi je serai là", et elle a dit très surprise. Mais [une autre] fois, elle a fait quelque chose de mal, et je l'ai disputée. Je lui ai dit ce n'est pas bien et j'étais très sérieux et après elle voulait plus me parler, elle disait aux autres : "je ne veux plus parler à Ṭāreq", et j'ai dit plus tard que je rigolais avec elle, alors elle a dit : "Ṭāreq, je comprends pas, des fois tu es gentil, des fois non". »

Dans ces différentes situations, Ṭāreq prend en effet un rôle d'autorité sur elle, joue au chantage d'appeler son père en cas de bêtise, dans un rapport à la fois infantilisant et attendrissant, qui peut, certes, faire référence à un rôle de frère, mais aussi d'époux. Ṭāreq n'a pas évoqué les raisons pour lesquelles il avait disputé Asma. Lors d'une discussion avec elle, cette dernière me révèle que l'un des étudiants présents lors du séjour linguistique l'a demandé en mariage. Elle m'a précisé que ce dernier était plus âgé, qu'il était marié et avait des enfants. Il ne s'agit donc pas de Ṭāreq. Le comportement déplacé qu'a pu avoir Asma durant le voyage et qui entraîné la colère de Ṭāreq pourrait être en lien avec cet autre étudiant. Quelque temps plus tard, Asma m'explique que cet homme a fait sa demande de mariage auprès de son père qui l'a rejetée en raison du fait qu'il soit déjà marié. L'arrivée de ce prétendant, qui plus est refusé par le père d'Asma, semble faire office de faire-valoir. Car si jusqu'à maintenant les propos rapportés concernent les intentions et craintes de son père, de Ṭāreq et de ce troisième homme, Asma cache une attirance pour Ṭāreq. Depuis ce voyage, elle lui envoie des messages contenant des citations et des poèmes d'amour et ses collègues ne feraient que répéter : « Asma et Ṭāreq, Asma et Ṭāreq, Asma et Ṭāreq ! ». À terme, le cadre imposé par son père semble avoir empêché

que ne fleurissent des sentiments, mais il a aussi permis un rapprochement. Les comportements de Ṭāreq, entraînés par l'injonction du père, ont été compris par Asma comme des marques d'affection alors même que Ṭāreq a conservé le rôle qui lui avait été attribué.

La métaphore de la parenté offre un cadre légitimant une relation amicale, mais aussi la possibilité de faire exister ses sentiments, qu'ils soient réciproques ou non. Laīla a elle-même un ami homme. Elle a 30 ans et, en tant que femme mariée, son statut lui donne probablement l'obligation de justifier d'autant plus une relation avec un autre homme que son mari :

Laīla : « [...] j'ai aussi un meilleur ami garçon, pour moi, un meilleur ami homme (*man friend*), je ne veux pas dire garçon (*boy*)...

Marion : En arabe ?

Laīla : Je ne sais pas, *ṣadīq* (ami) c'est le mot, *ṣadīqā* (amie), mais ici dans nos pays, en Oman, ce n'est pas commun, c'est... Tu ne peux pas le dire à tout le monde.

Muna : Oui, tout le monde ne comprendra pas si tu dis ça.

Laīla : Donc je ne dis jamais "c'est mon ami" (*hūūa ṣadīqī*), je dis que c'est mon...

Muna : Collègue...

Laīla : Père spirituel (*soul father*), ou bien...

Marion : Comment tu dirais ça en arabe ?

Laīla : *al-ābb ar-rūḥī* (le père spirituel) [rires] ! Et... oui, je pense que pour moi c'est aussi un de mes amis. »

Entretien, en anglais, 30 novembre 2015

Utiliser le terme de père spirituel renvoie, ici encore, à une vision parentale du rapport affectif entre un homme et une femme, offrant à la relation un cadre légitime. Lorsque Laīla me fait part de cette information en entretien, je me demande si la personne dont elle parle n'est autre que Fāres, la personne avec qui j'entretiens une relation amoureuse à cette période. En effet, ce dernier m'a souvent expliqué qu'il avait une relation privilégiée avec Laīla. Alors qu'elle a 30 ans et est mariée, lui en a 26 et vit encore sous le toit familial. Ces éléments, qu'il me rappelle lors nos échanges, prennent la fonction d'arguments employés pour justifier leur amitié, afin de m'assurer, peut-être, de la limite de leur relation et du bien-fondé de la nôtre. Puisqu'il est plus jeune et parce qu'elle est mariée, leur relation ne peut être qu'amicale. De plus, Fāres m'apprend

qu'il détient le journal intime de Laīla. Évoqué sur le ton de l'exclamation, il emploie également cet exemple pour exprimer la profondeur de leur relation. Sans mentionner ce qu'il contient, le journal intime renvoie, pourtant, rien que par sa dénomination (le terme employé est *diary*, en anglais), l'intimité de son propriétaire. Laīla et Fāres ne se seraient jamais rencontrés ailleurs que dans des espaces publics et se rencontrent fréquemment pour déjeuner ou prendre un café en weekend. Posséder le journal intime d'un autre atteste d'une relation basée sur la confiance. Laisser son carnet entre les mains de Fāres ainsi, Laīla se livre au risque qu'il connaisse un nombre important de secrets et en fasse mauvais usage. Quelque part, le don de Laīla positionne Fāres dans une obligation de don contre-don dans lequel leur relation s'instaure. Mais c'est aussi une manière d'offrir ce que les possibilités de rencontres entre un homme et une femme ne permettent pas de développer. Les négociations que les individus élaborent révèlent des cadres d'interaction particuliers qui, s'ils ne sont pas de l'ordre du contractuel – comme le cadre marital ou professionnel pourraient l'exiger – peuvent s'appuyer sur le registre de la parenté.

3. Duperie et jalousie en interaction

Les mots employés sont emplis de sens qui peuvent porter à confusion et tout l'enjeu, que la notion de script permet de déconstruire, consiste à analyser le type d'intention que les individus veulent initier. Quand Amīna parle du comportement des hommes, elle soutient que « ça dépend de la personne, si c'est quelqu'un d'ouvert d'esprit et que c'est un bon ami, ça va, c'est bien, il n'y a pas de problème [...] mais ça peut être autre chose, surtout qu'ici il y en a plein qui disent « je t'aime » comme ça, sans raison ». Les propos d'Amīna attestent ici d'une compréhension différenciée de l'amour et de l'amitié. Ces deux types de relations se rencontrent à partir de certaines attitudes où la confusion est ressentie. Le terme de jeu (*la'ab*), que les femmes sont majoritaires à utiliser, est décrit comme un comportement dénué de sincérité de la part des hommes. La notion de jeu telle que conceptualisée en anthropologie consiste à considérer des échanges et mises au défi comme l'expression de comportements dont le but est inverse à sa forme. Concernant la séduction, l'hypothèse du jeu pourrait effectivement renvoyer à des provocations afin de susciter l'intérêt chez la personne désirée, et tendre vers une finalité relationnelle « positive » (une relation maritale) à travers sa « dénégation » :

« L'essence du jeu réside dans la dénégation partielle de la signification qu'auraient dans d'autres situations les actes du jeu » (Bateson 1988 : 133). C'est bien la caractérisation négative du jeu qui importe. Dans l'acte de jouer à se disputer, c'est-à-dire « ne pas vraiment » se disputer, ce qui importe plus que le contenu lui-même, c'est bien l'impact particulier de la négation. »

(Piette, 1997)

Le jeu dont parlent les jeunes femmes Mascaties consiste à prétendre, pour un homme, une relation « positive » en promettant de se marier par la suite, mais dont le but caché serait négatif, attesté par le fait de ne pas tenir ses promesses. Plus qu'une technique de drague qui consisterait à provoquer ou à charrier pour mieux séduire, ce que les femmes entendent par le jeu serait davantage synonyme de duperie. Ce qui deviendra le début d'une relation consiste alors à déceler les intentions de son interlocuteur avant de poursuivre dans une étape plus engageante. Le jeu est mis en opposition avec la jalousie (*ghīra*) des femmes, considérée comme un trait caractéristique de leur nature, et qui survient parallèlement dans les discours des hommes à propos des femmes.

Butāina a 25 ans, elle est d'origine baloutche (*balūshi*) et sunnite⁹⁵, travaille dans l'informatique, et entretient une relation avec 'Ālī. Du même âge tous les deux, ils se sont rencontrés à l'université, mais c'est plus tard, dans un organisme de vente à domicile, que leur relation se développe. Aucun de leurs collègues n'est au courant de son attirance pour lui, et Butāina passe plusieurs mois à taire ses sentiments, d'abord dans le but d'observer les réactions de 'Ālī, « l'étudier », comme elle le dit, et s'assurer de son attirance :

« J'avais besoin d'en savoir plus. Je suis le genre de personne qui, quand je m'engage dans une relation, j'ai tendance à tout calculer. Donc je l'ai bien étudié, je l'ai étudié, je l'ai tellement étudié, je l'observais, je l'analysais, tu n'as pas idée. Je le testais, je lui disais des choses et j'attendais ses réactions ! J'ai fait tout ça juste pour voir quel genre de personne il est ! [...] Je me souviens qu'on était à une conférence, on était assis à une table et on avait tous plein de nourriture. Et l'une de nos amies, elle avait du riz sans poulet, et elle [se plaignait] : "Je n'ai pas de poulet !" Et la plupart d'entre eux étaient des mecs, et les mecs quand il s'agit de nourriture ils ne partagent pas ! Donc tout le monde a dit "va-t'en, je ne partagerai pas !" Même lui... [...] Et en fait il était en train de couper la moitié de son poulet pour elle [...]. Personne ne l'a vu, sauf moi qui étais en train de regarder ! »

'Ālī étudie dans un quartier central de la ville et Butāina prétexte quelquefois avoir besoin de lui pour qu'il vienne la chercher à son lieu de travail et la raccompagner chez elle. Chaque trajet

⁹⁵ Le Baloutchistan est une région de l'actuel Iran. Sa relation historique avec le sultanat d'Oman remonterait à des périodes très anciennes mais la présence contemporaine de populations d'origine baloutche peut être associée à l'envoi de mercenaires au XVIII^e siècle pour renforcer l'armée omanaise, pratique que M. Valeri constate être toujours d'actualité (Valeri, 2009 : 21-22). Les Balūshis correspondent à la population sunnite la plus nombreuse en Oman.

correspond approximativement à une trentaine de kilomètres, ce qui peut prendre une heure par trajet selon le trafic automobile :

« [...] quelquefois je voulais qu’il me ramène à la maison. Et je fais genre d’appeler mes frères, dire qu’ils ont un changement ou qu’ils sont au travail, ils ne décrochent pas le téléphone, personne ne décroche le téléphone, donc je l’appelle : “Est-ce que tu peux me récupérer, me ramener à la maison ?” Imagine ! Il étudie à Khuwair, il vient à Wadi ‘Udai, il me récupère, et ensuite il fait tout le chemin jusqu’à al-Amrat. »

Le procédé utilisé par Buṭāina possède des similitudes avec le dispositif de cour, dont Ervin Goffman note les comportements différenciés et asymétriques en termes de genre. Les femmes usent d’une stratégie qui consiste au « contrôle de l’accès à ses faveurs » (Goffman, 2002 [1977] : 63), donc, dans une technique de retrait voire de fuite et qui a pour finalité d’inciter les hommes à initier un rapprochement. Ne pas appliquer ce script pourrait à l’inverse être compris comme une invite (Goffman, 2002 [1977] : 71), et mener à rompre avec la respectabilité associée au comportement de modestie. En appliquant ces tests, Buṭāina s’assure ainsi que ‘Ālī est une personne de confiance, notamment s’il était son mari, tout en restant dans la mesure d’elle-même. De plus, ces temps en voiture sont des occasions de voir ‘Ālī en dehors du travail et de l’observer dans des situations où ils se retrouvent seuls. Cette manière de faire, qui consiste à faire endurer la patience du jeune homme, vise aussi à se faire désirer : alors qu’elle est initiée par une recherche de sincérité, elle devient alors une forme de séduction pour la jeune femme, par la distance et l’analyse qu’elle met en en place⁹⁶.

Amīna a usé de stratégies semblables pour analyser les agissements d’un homme pour lequel elle s’est éprise. Rencontrés sur Internet, ils se voient pour la première fois à Costa coffee, dans le petit *mall barīq aṣh-ṣhāī*’ de Qurm, surtout destiné à une clientèle étrangère et touristique et où l’on trouve, entre autres, des boutiques de souvenirs et de cartes postales. Le choix du lieu a son importance, car Amīna et l’inconnu du web savent qu’ils ne pourront y rencontrer ni amis, ni famille. La jeune femme sait que ses proches ne fréquentent pas ce lieu et celui-ci se trouve à une distance relativement égale entre le lieu d’habitation d’Amīna, à Seeb, et son lieu de travail, qui se trouve dans le même quartier que le *mall*. Elle peut ainsi profiter

⁹⁶ Dans le contexte marocain, Mériam Cheikh constate que les jeunes femmes parlent de perte de soi, car trop exprimer ses sentiments reviendrait à perdre de son propre contrôle et tomber sous l’emprise d’un homme : « Dire son amour reviendrait à s’abandonner, à se tuer surtout lorsqu’il s’agit d’un amour qui n’est pas géré par la raison “*l’aql*” mais par le cœur, “*lqalb*” » (Cheikh, Miller, 2009 : 193).

de sa pause déjeuner ou de la sortie du travail pour se rendre ces lieux sans avoir à se déplacer trop longtemps, et sans être vue par des connaissances omanaises. Amīna arrive la première au rendez-vous et s'installe à une table en attendant son prétendant. Ce dernier arrive, ils se saluent. L'homme part commander une boisson, et Amīna en profite pour s'éclipser et quitter le café sans mot dire. Une seconde fois, l'homme lui propose un rendez-vous qu'elle accepte, mais elle décide d'annuler au dernier moment. Pour elle, ces techniques ont pour but de se faire désirer, faire endurer la patience de l'homme et, ainsi, observer sa sincérité.

Pour Maryam, une Swahilie de 25 ans, cette phase d'étude consiste à « regarder [la] fidélité (*īkhlāṣ*) et [l'] honnêteté (*ṣidq*) » d'un homme, mais aussi à déceler l'intention qui porte des « belles paroles » (*kalām ma'sūl*) qu'il faut décrypter⁹⁷. Les belles paroles consisteraient à complimenter une jeune femme et lui promettre de se marier avec elle sans que rien n'assure que cela se réalise un jour. Ainsi « les belles paroles, ce n'est pas l'amour ». L'un des autres tests applicables à l'analyse de la sincérité serait, selon Maryam, d'observer le rapport que le jeune homme entretient avec l'entourage de sa petite amie. Demander à rencontrer ses copines ne serait pas nécessairement la preuve d'un intérêt pour elle, puisque la rencontre faillirait à la confidentialité de la relation. Pis, Maryam considère que s'intéresser aux amies serait le signe d'un intérêt pour les femmes (*al-ḥarīm*) de manière générale et non pour elle en particulier. Le désir et l'attirance sans mariage à la clef sont ainsi perçus comme dénués de sincérité ou, en tout cas, de bonnes intentions.

En raison de la duperie dont il peut être accusé, entrer dans un rapport de séduction avec un homme est une prise de risque pour la réputation d'une femme. Mais le jeu suggère lui aussi une prise de risque de la part des jeunes hommes, puisqu'ils sont eux-mêmes inscrits dans le don de confiance qui fonde la relation. La perception dangereuse d'un homme pour la réputation d'une jeune femme se développe aussi à partir d'une perception particulière de leur nature, qui serait davantage encline au désir sexuel et préjudiciable pour les femmes, dont la virginité pré-maritale est exigée. Le discours de certains jeunes hommes complète cette perception, qui voient les femmes comme des personnes difficiles. Nassīm⁹⁸ pense ainsi que les femmes sont comme le café, « amères, mais aimables » (*al-mar'ā miṭl l-qahwa, murra w lakin tuḥibbuha*).

⁹⁷ Littéralement, l'expression de *kalām ma'sūl* peut aussi être traduite par « paroles mielleuses ». Comme dans la langue française, cette expression détient une connotation péjorative, dans le sens où les propos « mielleux » peuvent être ressentis comme une insistance ou un manque de sincérité.

⁹⁸ Nassīm est un étudiant de 24 ans dans le domaine de l'enseignement des langues étrangères. Il est originaire du Nord du pays et réside à Mascate depuis 3 ans pour ses études. Sa famille est décrite en fin de chapitre 2.

Afin de déjouer les ruses des femmes et d'endurer leur nature « amère » (*murra*), ils usent de *taslīk*. Cette expression, pour Ḥusaīn, étudiant et ami de Nassīm, renvoie à un comportement proprement masculin :

H. : [...] *taslīk* ça veut dire... C'est comme complimenter (*mujāmala*), [...] [c'est aussi pour dire que] je te fais marcher (*assalukī*).

M. : Ce n'est pas de l'amour ?

H. : Non. C'est juste quand quelqu'un rencontre une fille, des... *friends with benefits*⁹⁹ comme ils disent ! [...] Tu trouveras beaucoup de garçons qui aiment une fille, mais ils veulent juste profiter (*īstamta 'ū*).

M. : Et comment tu sais qu'un homme est sérieux ou pas ?

H. : Il parle d'elle devant ses amis, et parle de tous ses défauts. Ou bien il dit [à sa copine] qu'il est malade, mais en fait il n'est pas malade et il est sorti avec ses copains... ça veut dire que c'est... du *taslīk*. »

Entretien, en arabe, 13 février 2017

Cette démarche, qui consiste à complimenter afin d'obtenir des faveurs, est aussi associée à une représentation des femmes comme sources de plaisir dans une acception opposée au mariage, dernier cadre dans lequel elles apparaissent comme des partenaires plus respectables. Le *taslīk*, que l'on pourrait traduire par une forme de mensonge acceptable, mais que les femmes pourraient prendre pour de l'hypocrisie (*nafāq*) ou de la trahison (*ḥarāmīa*), permet alors de soutenir l'envie de fréquenter une femme tout en essayant de s'offrir une marge de liberté et un engagement minimal dans le flirt. Cette démarche est associée, elle aussi, à une représentation naturaliste des femmes, dotées d'une nature sensible et jalouse, que le mensonge (*kaḍba*) et les compliments permettent de maîtriser :

Ḥusaīn : « [parlant de sa fiancée] elle est très jalouse.

Marion : Tu penses que c'est naturel chez les femmes ?

H. : Oui. Mais je trouve aussi que c'est bien, oui ce n'est pas la jalousie (*ghīra*), c'est plutôt de la jalousie avec des frontières, les frontières de la confiance (*thīqa*). [...] Elle est jalouse, mais elle n'a pas de doute (*shuk*) envers moi, il y a une différence entre le doute et la jalousie. [le doute, c'est] quand tu n'es pas sûr de quelque chose mais que tu commences à donner...

M. : Comment tu sais que c'est de la jalousie et pas du doute ?

⁹⁹ L'expression de *friends with benefits* correspond à une amitié basée sur l'interaction sexuelle. Elle ne possède pas d'équivalent en langue française, qui utilise aussi l'anglais *sex friends*.

H. : La jalousie... il peut y avoir de l'amour et tu ne t'énerves pas, tu essayes pendant un petit moment et c'est tout. Mais le doute, c'est par exemple quand elle cherche dans mes affaires ou dans mon téléphone... Ou alors elle me suit, elle regarde où je vais, où je suis. »

Le fait de parler de sa petite amie à ses amis est ressenti comme une forme de trahison masculine. Celle-ci traduit l'aspect « relationnel » de la fidélité entre les amoureux. Car, plus que par la connaissance d'une relation auprès d'autrui, « leur amour s'exprime par l'engagement qu'ils prennent de ne pas tirer profit des connaissances que l'intimité et le secret leur donnent l'un sur l'autre » (Gell, 1996). Et si le doute porte sur les sentiments ou l'intention d'un homme envers l'aimée, la jalousie est quant à elle partie constituante du comportement féminin, aussi est-il nécessaire d'élaborer des réponses pour rassurer la jeune femme. Dans ce contexte, le doute est également une réaction aux stratégies d'analyse que les femmes mettent en place.

Afin de contrer le doute que Sa'ida, sa petite amie, aurait pu avoir quant à ses intentions, Husaïn a ainsi décidé de s'engager et de la demander en fiançailles quelques mois après leur rencontre, ainsi qu'en mettant sa famille au courant. Âgés de 24 ans tous les deux et rencontrés sur les bancs de l'université, ils considèrent qu'il est possible de s'engager. Ils attendront la fin de leurs études pour officialiser le mariage. Comme Husaïn me l'explique, demander la jeune femme en fiançailles lui a permis de légitimer leurs rendez-vous et de calmer les doutes possibles sur ses intentions. Mais s'il a pu le faire, c'est parce qu'il était « sûr » (*mutā'akid*) de ses sentiments. Cet engagement a débuté par la déclaration de ses sentiments envers elle, puis par l'annonce de la relation auprès de leurs parents :

M. : « Au bout de combien de temps tu as senti que tu étais sûr ?

H. : Peut-être au bout de six mois [...] Sa mère sait qu'on est en contact ensemble, parce qu'on ne fait rien de mal, je veux dire. Je lui ai dit de le dire à sa mère, donc j'ai rencontré sa mère, et sa mère aussi m'a appréciée. Heureusement. [...] C'est nouveau ce genre de choses en Oman, ça arrive. Mais les gens ont peur, moi je n'ai pas peur de l'amour, je n'ai pas peur de faire ça. Je ne trouve pas que ce soit interdit (*ḥarām*), parce que la religion, à la base, c'est l'amour. Donc je ne trouve pas que ce soit *ḥarām*, tant qu'on garde des frontières raisonnables (*ḥudūd ma'qūla*), tu vois, et qu'on ne [les] franchit pas.

M. : Et toi, quand tu lui as demandé d'informer sa mère, à ce moment-là, tu étais sûr de toi ?

H. : Elle avait peur mais moi j'étais sûr. Elle a discuté avec elle, elles sont très proches l'une de l'autre, donc c'est quelque chose qui m'a aidé. Et comme sa mère a accepté mon choix, j'ai fait la même chose, je suis allé voir ma mère et mon père, je leur ai dit que je connais une telle et que je veux

l'épouser. J'étais clair depuis le début. »

Pour Ḥusaīn, c'est parce qu'elle a rapidement été suivie d'une déclaration d'amour et d'une demande en fiançailles qu'une amitié a pu se développer avec Sa'īda. Aussi le cadre amical a été possible parce qu'intégré dans le processus amoureux :

H. : « On se voyait à l'université mais aussi au café, dans un lieu public, on devait se rencontrer dans un lieu public en fait.

M. : Tu avais peur d'être vu ?

H. : Elle, elle avait peur de ça, quand on a commencé à parler, on a commencé à se faire confiance, on est devenus amis aussi, "tu me plais et je te plais". Donc c'est là qu'on a commencé à sortir ensemble et après je lui ai dit que je l'aimais quand j'étais sûr de mes sentiments. Et elle aussi. »

Le terme *ṣadāqa* (amitié) est de la même racine que *ṣidq*, l'honnêteté. Ici, l'amitié est compréhensible si intégrée à la relation amoureuse, comme étape de connaissance préalable et d'établissement de confiance. Dans ce cas, l'hypothèse de la duperie est écartée, alors qu'elle aurait pu être prise comme une utilisation de l'amitié afin de développer un flirt sans objectif marital. Outre ce que Ḥusaīn livre quant à l'importance de la perspective du mariage dans le déroulement de sa relation avec Sa'īda, c'est aussi *via* l'enjeu de l'entretien qu'une telle conviction apparaît dans son discours. Parce que sa relation est en jeu au moment même de notre rencontre, Ḥusaīn n'a aucun intérêt à exprimer ses propres doutes ou avouer avoir usé de *taslīk* avec Sa'īda. C'est ce qu'il montre en parlant de sa petite amie du début à la fin de notre conversation. En lui demandant s'il est marié, le jeune homme répond :

« Non, j'ai une copine, je l'ai fiancée (*kḥaṭabtha*)¹⁰⁰, j'étais en train de lui parler [au téléphone] quand on est rentrés ici [le *coffee shop* dans lequel se déroule l'entretien]. Peut-être que... Elle étudie à l'université. Elle sait que je suis avec toi, donc... Elle m'a appelé juste avant, elle m'a dit que ce serait bien si elle pouvait être là. »

Si Ḥusaīn m'explique que Sa'īda étudie à l'université, c'est parce que le *coffee shop* dans lequel nous nous trouvons se situe près du campus ; sa fiancée n'est pas loin et pourrait nous rejoindre. Dès le début, Ḥusaīn a l'air pressé. Sa fiancée l'appelle à plusieurs reprises pendant l'entretien

¹⁰⁰ Se fiancer (*kḥaṭab*), demander en mariage (*ṭalab*, demander) ou se marier (*zawaj*) sont des verbes employés de manière différenciée selon les sexes ; le masculin étant à la forme active et le féminin à la forme passive. Un homme fiancé (*ṭakḥṭab*), demande en mariage ou marie (*ṭizawj*) une femme et l'adjectif « *kḥaṭīb* » est utilisé pour désigner un fiancé. Une femme est fiancée (*makhṭūba*), demandée en mariage ou mariée par un homme (*mutzawja*). Les jeunes femmes disent ainsi qu'untel les a fiancé/marié.

jusqu'à finalement nous rejoindre. Pendant la discussion, Ḥusāīn garde les yeux en alerte sur son téléphone posé sur la table. Et si le jeune homme dit être sûr de ses sentiments, en plus du fait que son propos soit induit par ma question, c'est aussi parce que sa relation dure depuis plus de quatre ans. Aussi, l'image qui m'est dépeinte de cette relation est probablement le résultat d'un récit qui s'est consolidé avec le temps.

Tout comme les stratégies développées pour obtenir le cachet de la sincérité toujours recherchée, cette anecdote entre dans le mécanisme des certitudes et des incertitudes qui ponctuent la construction de la relation. Pour Jean-Claude Kaufmann, ce genre de flottements provient d'une attente de gratification de l'individu dans la relation (Kaufmann, 1993 : 49). Ces attentes participent d'une idéalisation du couple comme condition de réussite individuelle, mais une idéalisation qui fragilise le couple dans le même temps (Kaufmann, 1993 : 49). Parce que les questionnements et organisations des rendez-vous peuvent différer d'une relation à une autre, c'est également en raison de la forme que celle-ci prend tout au long de son déroulement qu'elle se construit avec fragilité. L'incertitude face aux changements d'avis, les décisions tout comme les renoncements peuvent survenir du début à la fin d'une relation. Aussi, si les femmes disent devoir faire attention aux « joueurs », c'est précisément parce qu'elles font une distinction entre une relation qui pourrait donner lieu à un mariage et une relation qui n'aboutirait « à rien », ce qui entraîne nécessairement des sorties et des comportements qui diffèrent des intentions qui portent le couple. L'incertitude est donc l'un des qualificatifs principaux de la relation amoureuse. Pour certaines personnes, il semble clair, en tout cas *a posteriori*, que la relation ne mènera pas à un projet matrimonial, mais qu'elle est un temps de flirt, d'apprentissage ou de plaisir, alors que pour d'autres, un flirt peut aussi déboucher sur un mariage.

Pour J.-C. Kaufmann, les incertitudes sont propres à un début de relation, qu'il comprend comme une parenthèse temporelle. Celle-ci octroie le « pouvoir [de] se retirer » (Kaufmann, 1993 : 49), une absence de calcul et d'engagement nécessaire à la mise en place d'une relation amoureuse. Ne pas s'engager permet de laisser plus de place à la liberté individuelle, à l'inventivité et à l'inscription du vécu dans le temps présent. Mais plus « la durée de vie commune s'allonge, [plus] l'évidence du lien s'installe, rendant difficile le retrait » (Kaufmann, 1993 : 50). Mais contrairement au contexte européen que le sociologue étudie, à Mascate une relation amoureuse qui dure n'est pas nécessairement synonyme d'« évidence du lien » (Kaufmann, 1993 : 50). Pour les jeunes Mascatis, il s'agit de rester attentif à la possibilité de son officialisation. Si les amoureux peuvent renforcer leurs sentiments avec le temps, il

n'empêche qu'ils le font toujours dans l'ombre, et la mise en lumière doit être subtilement amorcée de sorte à correspondre au script de la relation publique, officielle, autorisée du mariage. Le mariage ne s'inscrit pas forcément dans le prolongement d'un flirt, puisque rares pour ne pas dire inexistantes sont les familles qui sont prêtes à entendre que leurs enfants souhaitent se marier à la suite d'une relation amoureuse. Aussi tout se passe, pour les amoureux qui se marient, à produire une incidence sur le cours des événements, sans quoi la réputation individuelle et familiale peut être mise en jeu.

II. Qui sait et comment savoir

En fonction du type de personnes qui ont connaissance de la relation, la construction du sentiment prend un caractère soit confidentiel, soit, dans le cas du mariage, officiel, soit transgressif, s'il est informé par une révélation non désirée, notamment auprès de la famille des amoureux. En ce qui concerne la connaissance de la relation, mes interlocuteurs et interlocutrices ont d'abord évoqué le contexte relationnel dans lequel celle-ci s'inscrivait, c'est-à-dire ceux qui pouvaient savoir et ceux qui ne devaient pas savoir. Savoir si l'on est amoureux ou en couple passe par le récit auprès d'autrui, que la parole adressée à un tiers permet d'inscrire. Aussi, la prise de recul que permet cette mise en parole fait réaliser l'état de sa relation. Et la gêne engendrée par l'expression de ses sentiments auprès de l'aimé peut être considérée comme une forme de connaissance de la relation qui place parfois l'étape du « savoir soi-même » en tant que finalité de la circulation des informations. Allah apparaît alors comme un confident auprès de qui la gêne est atténuée. D'autre fois, c'est par l'intervention d'autres personnes, notamment les membres de la famille, que se formule la relation, mais celle-ci s'inscrit dès lors dans le cadre d'une transgression, comme je vais le décrire.

1. Du confident à l'omniscient

Mes interlocuteurs m'ont confié qu'une seule personne, souvent l'ami, le frère ou le cousin le plus proche pouvait connaître leurs aventures amoureuses. Or, dans la majorité des cas, ils soutenaient que j'étais la première à l'apprendre. Une telle annonce renseigne sur la gêne que l'aveu entraîne, toujours dans le giron de l'interdit d'une relation extraconjugale :

« Si une fille a des histoires d'amour c'est mal vu, on va la regarder bizarrement, même dans un groupe d'amis c'est le genre de choses qui ne va pas rendre populaire. S'il y a un problème dans un couple, c'est juste entre la fille et le garçon que ça doit se résoudre, car personne d'autre ne connaît l'histoire. Mais il y a de l'amour partout où tu vas, il y a des relations

amoureuses, mais on ne le voit pas. » Discussion informelle avec Lāīla, 5 octobre 2015

Souvent, les personnes parlent de leur amoureux sans le désigner directement, ni par son prénom, ni par le rôle que la personne tient dans la relation (comme le fait de dire « mon copain »). Ainsi une jeune femme m'a parlé de son fiancé en le désignant par l'expression « *hadā al-īnsān* » (cet être humain/cet individu), quand d'autres m'ont parlé de *fulān* (untel), ou encore *hadā ašh-šhakḥṣ* (cet individu/cette personne). Parfois, j'apprends même l'existence de certaines relations ou bien l'identité des amoureux une fois seulement qu'ils se marient. C'est le cas de 'A'īsha qui, comme je le comprendrai *a posteriori*, ne m'a accordé d'entretien qu'à l'issue de ses fiançailles, soit plusieurs mois après nos échanges, afin de parler de son fiancé en toute liberté. De même, Buṭāīna, qui entretient une relation avec 'Ālī depuis plusieurs années, m'informe seulement de l'identité du jeune homme après que je sois rentrée en France, quelques semaines après leur mariage. Je découvre alors que je connais le jeune homme en question, que ce dernier m'a lui-même fait le récit de ses histoires amoureuses et de celle qu'il a entretenue avec Buṭāīna.

L'ami comme confident

Le choix des personnes informées d'une relation amoureuse s'effectue avec précaution, comme l'illustre cet extrait d'entretien avec Ḥusaīn :

Marion : « Tu m'as dit que quand tu parles de ta copine devant tes amis, ce n'était pas respectueux.

Ḥusaīn : Non, ça reste quelque chose qui... quand je parle avec toi, ça va, je ne dis rien de mal à propos d'elle, comme la manière dont j'en parle avec toi maintenant. J'aime dire que c'est moi et mon amour, mais parfois elle est jalouse, je ne lui dis pas tous les détails, tous ces détails je ne l'ai jamais dit à personne d'autre que toi quoi. Oui... tu es la première !

M. : Ah oui ! Ça va rester ici alors ! Et... avec tes amis, pareil ? [...]

Ḥ. : Non je n'en parle pas à mes amis, mais je leur ai dit que j'aime quelqu'un, de façon globale. Pas les détails.

M. : Et même si tes amis la connaissent, tu ne leur dirais pas que c'est elle ?

Ḥ. : Hum, plus ou moins, il y a certains amis qui la connaissent, mais je ne leur ai pas tout dit.

M. : Donc ça veut dire qu'ils peuvent la voir sans savoir ce qui se passe entre vous ?

H. : Ça se peut, certains amis oui. Je l'ai dit seulement à ceux en qui j'ai confiance que c'est ma copine. »

Parler de sa relation à quelqu'un d'autre est à comprendre comme un manque de respect de la personne aimée, mais il peut arriver que quelques personnes, le plus souvent des amis, soient au courant de la relation. Dans ce cas, ces personnes sont finement sélectionnées et le rôle de l'amitié prend le sens d'un rapport de confiance qui tempère le sentiment de transgression, à la condition que cet ami puisse lui-même garder le secret. Il prend alors part à la construction de la relation amoureuse et à sa confidentialité.

Buṭāina a informé une seule personne de son attirance pour 'Ālī. Il s'agit d'Āḥmad, rencontré sur les bancs de la fac, et avec qui elle considère avoir une amitié « inconditionnelle » (*bī lā ṣhurūf*). Āḥmad est quelqu'un auprès de qui elle peut se livrer sans risque, et elle est sûre que leur relation ne se transformera pas en désir ou en attirance. Quand la jeune femme déclare son amour auprès de 'Ālī, ce dernier reste sans voix, ce que Buṭāina reçoit comme une absence de réciprocité, et elle ressent le besoin de se confier. Elle le fait auprès d'Āḥmad qui s'étonne de la réaction de 'Ālī, et insiste pour savoir qui est le prétendant en question. Buṭāina décide de taire le prénom de son amoureux, parce qu'Āḥmad et 'Ālī se connaissent également. Après insistance, elle décide enfin de lui dire qu'il s'agit d'un ami commun. Āḥmad comprend de qui elle parle et lui fait alors une révélation qui offrira tout le sens dont elle a besoin pour apaiser ses inquiétudes. Il est d'abord hésitant à le lui révéler, et décide finalement de lui dire que si 'Ālī n'a pas répondu positivement à sa déclaration, c'est parce qu'il n'a pas la nationalité omanaise, mais pakistanaise. La mère de 'Ālī est omanaise et son père est de nationalité pakistanaise, mais en raison du fait que la loi n'autorise la transmission de la nationalité que par voie maternelle, Āḥmad n'est pas reconnu en tant qu'Omanais. Buṭāina est apaisée. Elle réalise que le problème ne tient pas des sentiments que 'Ālī peut avoir envers elle, mais aux conséquences qu'entraînerait un mariage avec elle, puisque celui-ci ne permettra pas à leur potentielle progéniture d'obtenir la nationalité omanaise. Par cette révélation, Buṭāina apprend donc que les intérêts de 'Ālī sont sincères. Mieux, son absence de réaction révèle le souhait de se marier avec elle.

Les rendez-vous se poursuivent entre Buṭāina et 'Ālī. Bien qu'elle soit rassurée, la jeune femme n'a pas fait part à son petit ami de sa discussion avec Āḥmad. Elle est désormais détentrice d'une information qui lui a été transmise par un tiers, ce qui met à mal la sincérité qu'elle aimerait instaurer avec son amoureux. Quelques mois passent, et 'Ālī décide enfin de lui expliquer sa situation, face à quoi elle choisit de feindre la surprise. Il décrit les expériences

de racisme et de moquerie qu'il a subies étant enfant, ce qu'il ne souhaite pas voir se reproduire pour ses enfants s'il venait à se marier et à en avoir avec Buṭāina. Malgré le fait que la jeune femme connaisse la situation de 'Ālī, elle reste néanmoins sous le choc et tente d'être rassurante. 'Ālī a soumis une demande de naturalisation et, deux ans plus tard, il obtient la nationalité omanaise : le couple peut alors se fiancer. Depuis sa discussion avec Āḥmad, Buṭāina garde toujours secrets ses échanges avec lui, et ne pense l'annoncer à 'Ālī que dans quelques années, peut-être pour ne pas faillir au rôle d'ami que tient Āḥmad, qu'il a à la fois envers 'Ālī et envers elle.

C'est aussi auprès d'une seule personne que Faīṣal se confie quant à ses aventures amoureuses¹⁰¹. Sa première relation remonte à ses 18 ans avec une cousine éloignée. Cette dernière, habitant en Suède d'où sa mère est originaire, est venue en visite à Mascate lorsqu'elle avait le même âge. Son oncle a chargé Faīṣal de lui faire visiter la ville, le pays et, comme il le dit : « Ça s'est fait tout seul [...], c'est arrivé ». Au début, Faīṣal dit avoir été très surpris de son attirance pour sa cousine, car « c'est exactement le genre de filles » par lequel il n'imaginait pas être attiré : « Elle fume, elle sort, elle boit, elle met des vêtements très courts ». Or, de cette expérience, Faīṣal dit avoir appris à accepter leurs différences et s'est attaché à sa cousine au point d'envisager de la demander en mariage. Tirailé par la situation qui s'avérait pleine d'amour mais aussi d'impossibilités, Faīṣal s'est senti interdit et dans le besoin de se confier, mais, comme il le dit : « Tu ne peux pas en parler à tout le monde ». Il n'a parlé de cette aventure qu'à un ami proche et un cousin, « ceux dont tu sais que les conseils seront bons ». En retour, il sait que son ami lui confiera ses propres déboires, ce qui les inscrit dans un rapport de confiance nécessaire :

« Cet autre ami lui a raconté qu'il avait une femme qui le traitait « *like hell* », qui profitait de lui, qui ne travaillait pas, il lui a payé les études, il lui paye tout, il s'occupe d'elle, "et je sais que... Je ne pense pas qu'elle l'aime". Mais des fois, tu ne sais pourquoi la personne réagit comme ça, c'est sa personnalité. Alors, quand son ami vient lui demander conseil, il se retrouve entre les deux, il veut lui conseiller de se "débarrasser de cette fille", mais il ne peut pas. » Entretien, en anglais, 7 décembre 2015

Comme le souligne Faīṣal, la qualité des confidences et des conseils échangés avec son ami semblent être asymétriques, raison pour laquelle il n'a pas le sentiment de pouvoir se confier

¹⁰¹ Faīṣal est un cousin de Šaīkhā que j'ai rencontré dans le groupe de méditation. Il est également actif au sein des activités de *Richer life*.

comme il le souhaiterait. Aussi, Faīṣal a parfois recours aux prières, dans le but de se rappeler le souvenir de son premier amour, plutôt que de s'épancher auprès de son ami :

« On n'a pas repris contact, on s'est juste parlé un petit peu sur WhatsApp, c'est tout, et on a perdu contact. Mais je prie toujours pour elle, dans mes prières je la mentionne, avec son nom à chaque fois, j'espère qu'elle va bien... Oui, qu'elle va bien ».

L'omniscient pour s'épancher

Dans ce contexte, Allah est un confident privilégié vers lequel les personnes se tournent pour demander conseil, pour soulager le sentiment de solitude engendré par la transgressivité d'une relation amoureuse. La relation qui s'instaure avec le divin ne demande pas de contrepartie préjudiciable comme on le voit avec les amis. La récitation de passages spécifiques du Coran ou de prières particulières est utilisée. La prière de la consultation ou *īstikhāra* consiste à demander conseil auprès d'Allah en posant une question précise, que les jeunes femmes et les jeunes hommes emploient surtout quant au devenir d'une relation¹⁰². Traduisible par l'acte d'être mené vers le bien (*al-khāir*), cette prière est formulée en termes destinaux afin de savoir si la personne rencontrée ou venue faire une demande en mariage (dans le cas des femmes) est son destin (*naṣīb*), la personne qui convient (*munāṣib*)¹⁰³. L'*īstikhāra* se pratique lors des prières surrogatoires et est codifiée par les *ḥadīth* qui prescrivent le comportement à adopter, la formule à réciter et la gestuelle associée¹⁰⁴. Cette prière s'effectue le soir avant de dormir. Elle doit être récitée mentalement ou en murmure, après quoi, au réveil, une sensation d'apaisement peut être ressentie et la réponse apparaître en rêve. Ceci peut définir cette pratique comme une « incubation de rêves » active (Crapanzano, 1975 : 148), dans le sens où elle est initiée par les individus et non par une personne tierce¹⁰⁵.

Ībtisam, une secrétaire mascatie de 27 ans, a employé la récitation du Coran en complément à l'*īstikhāra*. Après avoir rencontré un jeune homme sur Internet, elle commence à idéaliser cet inconnu. Sur son compte Instagram, Ībtisam ne poste pas de photos d'elle-même. Aussi, le

¹⁰² Les rares auteurs à s'être intéressés à cette prière remarquent tous qu'elle concerne principalement la thématique matrimoniale. Iain R. Edgar (2012) voit des similitudes au Sénégal et en Bosnie, à ce détail près que les individus passent par un intercesseur afin de procéder à cette prière. À propos de son usage auprès des femmes musulmanes en contexte français, Léa Mathon note que les femmes n'utilisent pas d'intermédiaire (communication personnelle).

¹⁰³ Le terme *munāṣib* peut aussi être traduit par convenable ou adéquat.

¹⁰⁴ I. R. Edgar définit l'*īstikhāra* comme une pratique religieuse parallèle et populaire. Les *ḥadīth* rapportent que le prophète recommande cette prière, mais sans y inclure les rêves (Edgar, 2012 : 52). Une interlocutrice m'a expliqué que l'*īstikhāra* doit être effectuée par deux génuflexions (*raka'at*), tout comme les prières surrogatoires.

¹⁰⁵ Au Maroc, Vincent Crapanzano remarque que les intentions pieuses d'un individu, la position au sommeil ou la limitation des rapports sexuels avant le sommeil sont parfois pensées de sorte à agir directement sur les rêves.

jeune homme ne sait pas à quoi elle ressemble, mais les deux échangent par messages pendant plus de trois mois. Durant cette période, Ībtisam rêve chaque nuit que la police l'arrête et qu'un jeune homme vient à son secours. Plus tard, elle se réveille dans la nuit avec la sensation que l'homme qui apparaît dans ses rêves correspond à l'inconnu d'Instagram et si cette pensée est survenue en rêve, c'est qu'elle est une révélation de dieu et que cet homme est son *naṣīb*. Elle veut annoncer cette révélation à son correspondant afin de connaître son avis. Mais, pour que la situation tourne à son avantage, elle décide de réciter la sourate *al-baqara*¹⁰⁶ lors de prières nocturnes durant quarante jours, durée qu'elle m'explique être propice à la réalisation d'un souhait. Durant ces quarante jours, le jeune homme ne lui donne plus de nouvelles, malgré plusieurs relances de la part d'Ībtisam. Lorsqu'il lui répond enfin, ce dernier annonce qu'il ne souhaite pas s'engager avec elle. Allah peut communiquer avec les croyants lors de moments intimes, soit par une révélation non attendue, soit en étant sollicité, comme c'est le cas de l'*ṭstikhāra*. En silence et individuellement, la prière est « toute mentale et toute intérieure » (Mauss, 1968 [1909] : 357), ce qui produit un rapport intime entre le croyant et le divin. La réponse apparaissant en rêve, la relation s'établit lorsque le croyant est seul, en position allongée, endormi, et le corps dénué de ses appareils « publics ». Par la communication qui est faite avec lui par la prière, Allah renvoie alors à un rôle de confident : il connaît l'avenir des individus, et parce qu'il ne peut répéter leurs confidences à personne, celui-ci représente la forme la plus complète de sincérité attendue. Il est considéré comme un conseiller plus raisonnable que l'humain car, en tant que créateur, il sait ce qui est bon et connaît le destin (*maktūb*) du croyant, et la personne qui lui est destinée.

L'*ṭstikhāra* peut aussi être effectuée par plusieurs personnes en même temps, comme le font parfois des amoureux chacun de leur côté, ou bien avec une personne mise au courant de la situation, entrant alors elle aussi dans le réseau des confidents. C'est le cas de 'A'īsha avec sa mère. 'A'īsha a longuement hésité face à la proposition de mariage que lui a faite Mansūr, un jeune homme rencontré dans une association. Elle ne le connaît pas et n'est pas amoureuse de lui mais lui dit être fou d'elle, que 'A'īsha est la personne qui lui est destinée (*nāṣibhu*). Plusieurs mois après la demande en mariage de Mansūr, 'A'īsha décide de réciter l'*ṭstikhāra* afin de prendre une décision. Comme il s'agit d'une demande en mariage et non d'une relation amoureuse tenue sous le secret, 'A'īsha en parle à sa mère et, le soir de la prière, cette dernière

¹⁰⁶ La sourate *al-baqara* ou « la génisse » ou « la vache » est la deuxième sourate du Coran et la plus longue. Elle est connue pour son insistance sur le thème de la liberté d'action et de la non-contrainte avec laquelle le croyant doit appliquer sa croyance (verset 256 : « nulle contrainte en religion »).

décide de la faire elle aussi. Le lendemain, toutes deux ont rêvé de Mansūr en compagnie de ‘A’išha. Dans les rêves de la jeune femme et de sa mère, ‘A’išha semble heureuse, ce qu’elles interprètent comme un signe positif. Si elles avaient vu quelqu’un d’autre que Mansūr, sans visage ou en train de mal agir aurait signifié qu’il n’est pas destiné à la jeune femme. De plus, dans le rêve de *ūmm* ‘A’išha, sa fille apparaît en train de se faire dessiner du henné sur les mains, comme le ferait une épouse à la veille de ses noces.

Au reveil, ‘A’išha a senti qu’elle avait besoin de parler au jeune homme. Enfin, Mansūr a fait la prière, et a rêvé deux nuits consécutives que ‘A’išha se trouvait dans son lit. Grâce à l’*īstikhāra*, chaque personne impliquée peut offrir les messages qu’il désire : ‘A’išha trouve un moyen d’annoncer à son prétendant qu’elle accepte sa demande, par un cadre et un vocabulaire acceptables, mais cela lui permet également d’informer sa mère de la survenue d’un prétendant. En agissant ainsi, elle trouve une solution dont elle ne serait pas totalement responsable, puisque relevant d’une décision divine. La relation à Allah, par le biais de cette prière, montre ainsi qu’un cadre est négocié pour évoquer un sujet qui pourrait s’avérer sensible face aux parents. La relation au divin permet aussi de faire des choix qui pourraient affecter un tiers, ici le prétendant. Allah offre un langage afin de parler de ses relations amoureuses à l’aimé ou encore à des proches tels que la mère, qui tient souvent un rôle de conciliatrice dans un projet marital.

2. Une affaire de famille

L’implication de la famille peut être nécessaire pour l’évolution d’une relation vers un mariage. En Turquie, Feyza Akyol et Nazli Gülsoy relèvent que « la mère se comporte comme un agent de contrôle social central et met en place des stratégies actives » (Akyol, Gülsoy, 2014 : 292) auprès de sa fille, notamment au sujet des alliances matrimoniales¹⁰⁷. Mais, lorsque cette information auprès de leur famille n’est pas désirée par les amoureux, certains des membres apparaissent comme des briseurs de confiance. Les mères semblent conserver un rôle de conciliateur et sont souvent les premières confidentes du cercle familial. Leur rôle consiste alors par la suite de transmettre l’information au père. La figure paternelle correspond, quant à

¹⁰⁷ En contexte palestinien, Stéphanie Latte Abdallah a montré que les situations économiques pouvaient également impacter les rôles masculin, perdant de leur contrôle. Cela entraîne un accroissement du pouvoir féminin au sein de la cellule familiale et donne à voir de nouveaux modèles conjugaux, plus à même d’embrasser des projets affectifs en leur sein. Elle suggère que l’emploi des intermédiaires féminines dans l’établissement des mariages est ainsi le témoin d’une « féminisation et d’une individualisation des pratiques : les mères sont intervenues de manière plus visible dans les choix matrimoniaux et l’avis des filles a été sollicité, même si la demande est restée le plus souvent formelle » (Latte Abdallah, 2004 : 420).

elle, à l'autorité régnante sur les jeunes femmes et cette figure d'autorité peut mettre fin à la confidentialité d'un flirt, comme ce qui est arrivé à Maryam.

Maryam a 26 ans. Actuellement sans emploi, elle a étudié l'informatique dans une université privée où elle a fait la rencontre de son petit ami. Ils se sont appréciés, ont développé une relation, en se fréquentant dans des parcs situés à la sortie de la ville tels que Kalbo, tout en s'écrivant et en se téléphonant régulièrement. Un jour, Maryam désire aborder la question du mariage avec son amoureux. Elle lui explique qu'elle est amoureuse de lui, mais qu'ils devraient se marier s'il veut aller plus loin avec elle, ce qui permettrait ainsi de vivre leur amour librement, en tout cas légalement, plutôt que de se cacher. Maryam ajoute qu'elle lui a assuré qu'il serait bien reçu par sa famille, même s'il n'est pas Swahili, contrairement à elle. Enfin, ne pas être mariée et ne pas trouver de travail renforce son désir de se marier, car une alliance serait une solution pour acquérir une nouvelle indépendance, se détacher de l'autorité de son père et déménager de la maison familiale. Son copain lui répond qu'il préfère vivre le « moment présent » et ne pas s'engager, car il considère être trop jeune – il a 26 ans à cette période – pour prendre une telle décision. Maryam est déçue. Elle tente de le convaincre mais finit par accepter la situation et les amoureux continuent de se voir en secret.

Un jour, le frère de Maryam découvre les messages que les amoureux s'envoient sur le téléphone de sa sœur. L'incident se transforme en un conflit intégrant sa famille entière puisque son frère révèle la relation à leur père. Ce dernier cesse de parler pendant plusieurs mois à Maryam, et l'accuse d'avoir « brisé sa confiance », ce qui affecte d'autant plus la jeune femme. Anéantie, elle compte sur son petit ami pour la soutenir. Mais ce dernier prend peur et disparaît sans donner aucune explication. Il réapparaît trois mois plus tard, en lui envoyant des messages enflammés, lui disant par exemple que la vie n'aurait pas de sens sans elle, que Maryam, nom de la mère du prophète 'Īssā (Jésus) est le nom des origines, il ne pourrait donc mieux lui scier. Il fait aussi livrer des fleurs à son domicile. L'envoi de fleurs est risqué, car les parents de Maryam pourraient s'en apercevoir et cela pourrait aggraver la situation. Le livreur précise que les bouquets lui sont destinés et Maryam nie. Les tentatives du jeune homme fonctionnent car Maryam succombe à nouveau, mais seulement pour quelques mois, après quoi elle décide de mettre un terme à cette relation dont elle ne voit aucune issue, en tout cas pas celle du mariage.

La mésaventure de Maryam peut être lue à travers le vocable de la confiance ou, plutôt, de l'absence et de la rupture des liens de confiance. La rupture de confiance concerne le lien entre Maryam et son père, mais aussi avec son amoureux. L'information a circulé d'individus en

individus : de Maryam et son ami, elle est passée par son frère pour ensuite être transmise à son père. La relation entre les jeunes gens ne reprend qu'à mesure que celle avec son père s'atténue. Ici, la publicité de l'information est comprise en termes transgressifs et diffère selon les hommes et les femmes, que ce mécanisme vient diviser. Si Maryam a souffert de la situation vis-à-vis de sa famille, son petit copain l'a endurée indépendamment en trouvant une échappatoire à celle-ci, d'autant plus qu'il perçoit cette relation différemment de Maryam. En effet, le jeune homme ne se montre pas engageant quand Maryam espère davantage. Ceci montre comment la différenciation entre les sexes intervient dans la gestion d'une relation, leurs responsabilités ainsi que leur appréhension du mariage. La circulation de l'information entre certains individus a fait de celle-ci un danger pour la réputation de Maryam et pour sa relation amoureuse.

Lorsqu'elle apparaît dans la sphère familiale, cette information rompt le lien de confiance avec son frère (ou révèle l'absence d'un lien de confiance antérieur) puis celui entre son père et Maryam. Une fois que l'événement (celui de la rupture de confiance entre le père et la fille) est transmis entre Maryam et le jeune homme, il rompt leur relation à son tour. En quelque sorte, c'est comme si la relation père-Maryam ou frère-Maryam ne pouvait permettre l'existence de la relation amoureux-Maryam. En parallèle, cette situation permet à son frère de renforcer sa confiance auprès leur père. Le frère de Maryam a peut-être échangé avec elle avant de la dénoncer, peut-être a-t-il eu d'abord une réaction bienveillante, peut-être est-il resté neutre à la vue des messages, mais ce qui m'est rapporté s'associe à une posture semblable à celle du père, c'est-à-dire à la figure d'autorité régnant sur le foyer¹⁰⁸. La rupture de la confiance familiale précipite alors celle qui unissait le couple.

Maryam et moi nous sommes rencontrées dans un cours de yoga. Au fil de nos échanges, nous réalisons que Marwa, une informatrice rencontrée à la grande mosquée, est sa sœur aînée. Maryam m'a répété à différentes occasions qu'elles deux ont traversé des moments difficiles et qu'elles n'avaient pas les mêmes « compréhensions du monde ». En effet, Marwa est une

¹⁰⁸ Au Liban et en Égypte, Suad Joseph et Walter Amrbrust ont montré comment les relations de domination entre les hommes et les femmes pouvaient prendre leur source dans la relation frère-sœur (Joseph, 1994 ; Amrbrust, 2006). Le frère apparaît comme une référence masculine dominante qui protège sa sœur. S. Joseph relate qu'un acte de violence physique d'un jeune homme sur sa sœur en cas de méconduite et de risque de déshonneur familial peut être traduit comme une preuve d'affection de la part d'une jeune femme. La violence physique survient comme une preuve d'affection que les individus reproduisent à la suite dans leurs relations conjugales. Plus récemment, Rebecca Joubin a montré que cette relation revient dans les séries télévisées syriennes. Celles-sont prises métaphoriquement pour illustrer les problématiques conjugales et l'inégalité de la liberté sexuelle entre les hommes et les femmes (Joubin, 2013 : 323).

personne très pieuse, elle enseigne l'arabe à l'école de sciences islamiques de Mascate et fait du bénévolat au sein d'un groupe de femmes à la grande mosquée dans ses temps libres. Maryam considère quant à elle avoir une vision un peu moins orthodoxe de la religion. Elle s'intéresse beaucoup au soufisme ainsi qu'à la méditation bouddhiste, ce qui a entraîné quelques mésententes entre les deux sœurs. Lorsque Maryam me raconte cette histoire, nous sommes à Kalbo, le parc dans lequel elle et son petit ami se rencontraient régulièrement, notamment parce que le bureau de l'intéressé se trouve à quelques pas. Maryam m'explique que le jeune homme aime beaucoup la méditation. Je lui demande si elle connaît le groupe de méditation que je suis, et il se trouve qu'ils le fréquentaient souvent tous les deux. Un doute affreux m'envahit. Fāres, mon petit ami actuel, travaille aussi à quelques pas de Kalbo, et c'est dans le groupe de méditation que je l'ai rencontré. Je tente le tout pour le tout, et lui demande s'il s'agit de Fāres. Elle éclate en sanglots : il s'agit bien de lui. Dans l'instant, je réalise que les temps d'absence du jeune homme dont elle me parle correspondent, selon ce qu'il m'a raconté, à un voyage en Inde qu'il a effectué aux mêmes périodes que celles qu'elle décrit, voyage durant lequel il avait flirté avec quelques femmes. Je décide de taire ces informations auprès de Maryam. Mais parce que je suis touchée également, je décide de lui avouer la relation que j'entretiens avec lui, notamment parce qu'elle arrive à son terme.

Par l'apparition de ce tissu de connaissances, d'autres ruptures de confiance pourraient être causées par la transmission de l'information. Elles pourraient circuler si je révélais l'histoire à Fāres ou à Marwa, mais elles ne seraient confirmées que si Maryam avait vent de cette transmission. Celle-ci aurait eu pour conséquence de rompre la confiance entre Maryam et moi et, ultérieurement, entre Marwa ou Fāres et moi. Les relations que j'entretiens avec ces personnes et les informations que je détiens me mettent alors dans une situation elle-même révélatrice des mécanismes de la confiance et m'affectent triplement. Avec Fāres, j'entretiens une relation amoureuse et intime qui ne doit pas être sue. Avec Maryam, par la découverte de cette coïncidence, nous nous savons désormais détentrices d'informations préjudiciables pour l'une et pour l'autre. Nous pouvons nous éloigner comme nous rapprocher. Ici, cet événement nous a rapprochées, car je décide de faire valoir notre amitié en ne divulguant pas les informations que je possède à propos de Maryam à sa sœur, et par le fait de partager avec elle certains aspects de ma relation avec Fāres. Enfin, avec Marwa, dont je ne connaissais jusqu'alors que le milieu professionnel, me voilà propulsée dans tout un pan de sa vie personnelle et familiale. Mais ma relation avec elle est toujours restée cordiale. En choisissant de me livrer davantage auprès de Maryam, le risque de rompre ma confiance auprès de Marwa

grandit, ce qui ne serait pas de bons augures compte tenu de la fragilité de leur propre relation. En agissant de la sorte, ma relation avec Marwa n'évoluera certainement pas, mais je sais ainsi que le secret de la mésaventure entre les deux amoureux est protégé¹⁰⁹.

De telles coïncidences illustrent bien les anxiétés évoquées au sujet des amitiés ainsi que l'interdit des relations amoureuses non maritales à Mascate. Elles permettent de relativiser l'aspect libre qui définirait les relations en dehors de la parenté. La liberté des relations, qu'elles soient amoureuses, amicales ou familiales, se voit en effet réduite à mesure que les individus détiennent des informations les uns sur les autres. Dans ces différentes situations, la liberté est soulignée par la présence d'un tiers révélateur. Ce dernier montre comment les différents types de réseaux – familial, amical, étranger – s'entrechoquent et se co-définissent. C'est par ce tiers que la confiance entre les premiers est brisée. La manière dont l'information est véhiculée et entrave la réputation d'une personne renseigne également sur le degré de profondeur de la relation entre les individus concernés. Et dans une situation qui prend la famille elle-même, celui qui sera porté à être écarté le plus rapidement est l'individu le plus extérieur. Il est donc facile pour Fāres de disparaître, tout comme ma situation renvoie à celle d'une personne amenée à partir un jour. Les différentes formes de confiance enchevêtrées dans cette scène permettent de montrer la force des contraintes qui agissent au sein même du cercle familial, et de mieux distinguer l'aspect libre des relations avec les amis ou les étrangers. Ce cas souligne enfin la forme affective des obligations par lesquelles chacun de nous sommes pris. Toutes ces formes de relations constituent, à différents niveaux et différentes intensités, la trame à partir de laquelle peut se déployer une relation amoureuse, avec pour conséquence des répercussions dans le façonnement de la relation elle-même.

III. Se savoir amoureux : le don de sens

Se cacher du regard exprime le fait que la confidentialité se construit en rapport avec autrui, par sa présence comme par son absence. Comme je l'ai évoqué, le langage courant distingue peu l'amitié et la parenté du vocabulaire amoureux. Pourtant, la langue arabe recèle une richesse sémantique dans le domaine de l'amour. Mais comme les termes sont habituellement utilisés pour les amitiés ou les liens de parenté, les amoureux doivent apprendre à l'employer sous une

¹⁰⁹ Quelques semaines avant mon retour en France, Marwa m'avoue être étonnée que je ne l'aie jamais questionnée à propos de ses propres relations amoureuses ou de son mariage. Cette absence de questionnement de ma part est en partie due à la crainte d'avoir des difficultés à gérer émotionnellement les informations que je pourrais obtenir.

forme nouvelle dès lors qu'ils entrent en relation amoureuse. Le vocabulaire informe sur l'état de la relation, il renvoie aussi à un imaginaire que les amoureux produisent à deux. En cela, la relation amoureuse est un « milieu de construction d'une intersubjectivité idéale » (Moulin, Eraly, 1995 : 12), c'est-à-dire un ensemble de normes que les amoureux construisent ensemble, et à partir desquelles ils s'entendent. Ces normes passent par l'amour énoncé, qui donne lieu à un langage qu'ils développent en le prenant comme un élément constitutif de leur singularité, puisque celui-ci n'est compréhensible que par eux deux. La construction des normes de la relation peut aussi passer par l'offre de présents en tout genre qui doivent, eux aussi, se soumettre à la confidentialité. Ils produisent une complicité ainsi qu'une intimité corporelle et sensorielle, qui donne sens à la relation. Le terme de sens est, ainsi, à comprendre à la fois par « signification » et « sensorialité ». Enfin, en fonction du lieu d'habitation de la personne, de son lieu de travail et de celui de son amoureux, sont recherchés des lieux qui peuvent se dérober au regard d'autrui, où l'amour serait « plus fort » (Jeudy, 2007 : 14), parce qu'isolé de toutes les sensations avoisinantes. Mais se cacher peut aussi être associé à une audace perçue négativement. Les rencontres se construisent dans un équilibre entre déroboade et seuil minimum de visibilité pour rendre la rencontre acceptable aux regards des amoureux. Deux forces contraires agissent alors, que les lieux et les temps choisis pour se fréquenter expriment particulièrement. La construction des intimités amoureuses est un autre aspect de la confiance amoureuse, qui intervient au même moment que les recherches de confidentialité auprès des proches et la mise en mots de la relation, comme une forme spatiale de l'intimité amoureuse.

1. L'expression polyglotte des sentiments

Le langage des amoureux est l'un des témoins de ce que Francesco Alberoni entend par le processus d'énamoration (Alberoni, 1995 : 15). Similaire aux premiers temps de ce que J.-C. Kaufmann décrit quant à la mise en couple, le processus d'énamoration correspond au temps des premiers ressentis de son désir pour l'autre. Il fait entrer les amoureux dans un état « fluide et créatif » (Alberoni, 1995 : 15). Il décloisonne deux individualités pour les transposer dans un « nous », dans lequel les désirs personnels sont réalisés à la fois individuellement et à deux. Cette étape peut survenir avant, pendant et après les temps de la séduction et des rendez-vous. Elle est aussi sujette à l'attention des partenaires dès lors qu'un vocabulaire affectif pourrait ne pas tenir les promesses d'un avenir marital. Aussi, les mots employés pour exprimer ses sentiments concernent en premier lieu ceux que les amoureux utilisent pour se désigner l'un l'autre et pour nommer leur relation, signant l'étape d'un engagement au-delà du simple flirt.

Ce qui « se passe » devient appréhensible, définissable et tangible, et nommer la relation devient, dans une dimension relationnelle et affective, la preuve d'un attachement. Il est souvent attendu que les premiers à déclarer leurs sentiments soient les hommes, ce qui explique la raison pour laquelle le reproche des « belles paroles » leur est attribué. En effet, en tant que femme, déclarer ses sentiments serait une prise de risque pour sa réputation, considérée comme plus fragile que celle des hommes, participant d'une pratique genrée de l'amour.

Pourtant, c'est Buṭāina qui a déclaré ses sentiments la première à 'Ālī. Elle décide de lui dire qu'il lui plaît, en anglais, *I like you*, et précise : ce n'est pas « en tant qu'ami ! ». La raison pour laquelle Buṭāina s'exprime en anglais tient pour elle d'une gêne à exprimer ses sentiments. Cette langue, qu'elle utilise par ailleurs souvent avec son petit ami, permet de dépasser ce soir-là :

« En fait, je parle beaucoup anglais, tous les jours, même avec mes amis, donc c'est normal. On s'écrit même en anglais, et des fois en arabe. Et puis c'était plus simple de le dire en anglais [...] il n'y a pas de mots en arabe. Je veux dire... « *ānā mu jaba fīk* » (tu me plais), ça fait... Je ne sais pas ! »

Buṭāina considère qu'il n'y a pas de mots pour exprimer son ressenti tel qu'elle le souhaiterait en arabe, probablement aussi parce que la relation n'a pas de sens à cette étape préliminaire. La recherche de mise en mots est la preuve de la relation en train de se faire. Similairement aux amoureux qui se cherchent, les mots manquent et le vocabulaire à disposition n'est pas adapté aux ressentis actuels. Malheureusement, le risque de se déclarer la première est confirmé. Pour les raisons relatives à la nationalité du jeune homme évoquées plus tôt, 'Ālī reste sans voix, ce qui inquiète Buṭāina et lui fait penser que ses sentiments ne sont pas réciproques. Mais 'Ālī devient « plus romantique » depuis cette annonce jusqu'à poser des mots sur leur relation quelque temps plus tard :

B. : « [...] Au bout de trois ou quatre mois, on était romantiques, on flirtait, mais même, je ne savais pas : “Est-ce qu'on est ensemble ou pas ?!” Et un jour on parlait et il a dit : “Je n'aimerais pas que ma petite copine (*girlfriend*) fasse ça... donc si tu le fais...” Alors j'étais là : “il m'a appelé petite amie ! Ça veut dire qu'on est ensemble !” [...] »

M. : [...] Et après ça, il y a quelque chose qui s'est passé... Pour que ça devienne encore plus fort ?

B. : Oui... Je me souviens du soir où on s'est vraiment dit qu'on s'aimait, [...] on était sur la plage, on était assis, et je l'ai murmuré à ses oreilles : “Je crois que je suis en train de tomber amoureuse de toi (*falling for you*) !”. Mais je ne le pensais pas ! Je voulais juste que ça devienne plus fort, et il a dit :

«Hé bien, moi, c'est déjà le cas !» »

Si l'utilisation de l'expression « *ānā mu 'jaba fīk* » en arabe ne semble pas convenir, cela est sûrement dû au fait qu'elle renvoie à une formule en *fushḥā* (arabe classique), rarement employée en *'umānī*. Mais l'expression anglaise se heurte elle aussi à l'obstacle d'être générique et peu précise. *Like* renvoyant au fait d'apprécier, Buṭāina ressent le besoin de préciser qu'elle ne parle pas d'amitié. Enfin, si l'on traduit l'expression *ānā mu 'jaba fīk* mot à mot, celle-ci place ego en tant qu'« appréciant », le sujet (*ānā*, je) étant dans une position passive. Au contraire, dans la formule anglaise, le sujet est placé en « actant » plutôt qu'« éprouvant ». Alors que Buṭāina est celle qui déclare ses sentiments la première, contrairement à ce qui est idéalement attendu en termes de genre, l'expression anglaise pose l'éprouvant sur une position active, ce qui lui permet de légitimer son acte. En plus du fait que l'anglais est la langue usitée dans leur groupe de travail et au quotidien, Buṭāina et 'Ālī créent un entre-soi langagier qui n'appartient qu'à eux. Utiliser l'anglais n'est peut-être pas original pour eux, mais il leur permet de se distancier de leur quotidien culturel et familial pour préférer un autre, celui dans lequel ils se sont rencontrés et qui donne du sens à leur relation.

La création de ces intimités langagières est également illustrée par le surnom que Ḥusaīn a donné à Sa'īda, qu'il appelle *my love*, parce que plus intime que son prénom. La préférence de Ḥusaīn pour ce sobriquet plutôt que le prénom de Sa'īda atteste d'une désignation de l'aimé par sa dimension relationnelle. Sa'īda étant passionnée de séries romantiques turques telles que *Kara Sedva* (L'amour sans fin), et elle a elle-même enregistré son numéro de téléphone sur le mobile de Ḥusaīn sous le pseudonyme de « *Askom* ». Cette expression qui signifie « mon amour » en turc est similaire au mot arabe *'iṣḥq*, amour passionnel¹¹⁰. En se nommant sur un support (le téléphone) qui représente son fiancé, Sa'īda accepte par-là le don de confiance qui lui est fait, et le valide d'autant plus par le fait de s'attribuer elle-même un surnom. Ceci valide la relation dans une optique quasi-possessive (*tamalluk*), que Ḥusaīn renverrait à la jalousie de sa petite amie.

¹¹⁰ Dans le dictionnaire de l'islam, le terme *'iṣḥq* est défini par « amour passion », dans le sens d'une attraction physique, elle ne concernerait donc que l'amour entre humains et non envers Dieu. Ce terme peut correspondre à l'*éros* grec, défini par un désir de possession de ce qui est « aimable, délicat, parfait, digne de toute félicité », intellectuelles ou physiques (Platon, 1992 [0427-0348 av. J.-C.] : 62). Or, le fait même de posséder consume ce qui est recherché : si le désir est assouvi, alors il n'est plus. En cela, *éros* est progressivement devenu synonyme d'amour passionnel, physique et, par conséquent, érotique, en opposition à l'amour divin (*agapè*).

Les polysémies linguistiques qui ont lieu au sujet de l'amour sont le signe d'une circulation des langues propres au contexte golfien. Revendiqué comme la langue officielle, l'arabe est employé dans les médias, il y est golfien mais peut aussi être littéraire. Mais, comme je l'ai évoqué dans le chapitre premier, certaines communautés maîtrisent des langues différentes, telles que le swahili ou l'urdu. Aussi, la promotion de la langue arabe comme celle de la nation omanaise, tout comme dans les autres pays de la région, est une manière de surmonter les disparités linguistiques¹¹¹ et, par-là, de promouvoir une unité nationale (Valeri, 2012). Le *fushā* possède une grande variété de mots pour désigner l'amour¹¹², mais les jeunes affirment que l'usage de cette diversité linguistique ne se retrouve que dans la littérature et la musique. Peu d'entre eux utilise les différents termes classiques existants, ce qui peut être une forme de distanciation ou l'expression d'un complexe à ne pas maîtriser l'arabe pour certaines communautés. Ainsi, le *fushā* est renvoyé à une langue de haut niveau, littéraire, et réservé aux productions intellectuelles et dont l'esthétique serait plus à même de représenter la profondeur des sentiments que certains ressentent envers leur amoureux ou amoureuse.

Pour Ḥusaīn, *al-ḥubb* peut être employé pour désigner l'amour que l'on porte indifféremment pour ses amis ou sa famille. Il dit ne pas utiliser les synonymes présents en arabe, comme *al-hawa*¹¹³, qu'il traduit par « attrait » et voit comme un prérequis à *al-ḥubb*. Plus forts que *al-ḥubb* seraient pour Ḥusaīn *al-ʿiṣhq* et *al-gharām* (passion), étapes après lesquelles « tu ne vois plus que celle que tu aimes ». Bien que peu utilisé, le *fushā* est donc compris comme plus « pur » que le dialectal. Il serait alors plus à même d'exprimer la profondeur des sentiments amoureux. La négociation des termes dans différentes langues entre Ḥusaīn et Saʿīda est révélatrice des imaginaires et des références littéraires dans lesquels ils s'inscrivent. Ḥusaīn

¹¹¹ L'emploi d'autres langues que l'arabe dans les pays du Golfe est souvent qualifiée de « perte », phénomène associé à la complexité identitaire des jeunes Golfiens dont les parents sont originaires d'autres pays arabes. URL : <https://muftah.org/the-uncertain-future-of-fusha-arabic-in-the-gulf/#.Wr3sIdNuaL8>

¹¹² Dans le *Traité de l'amour*, publié au XIII^{ème} siècle, le penseur soufi Ibn ʿArabi mentionnait quatre « dénominations de l'amour » qui peuvent concerner les rapports entre humains et envers Dieu : *al-ḥubb*, *al-wadd*, *al-ʿiṣhq* et *al-hawa* (Ibn ʿArabi, 1986 [1293 et 1393] : 43-44). Certaines personnes rencontrées soutiennent qu'il existe quatorze mots pour évoquer l'amour, en référence au poète égyptien Ahmed Chawqi. Khaled Roumo ne dénombre pas moins de 57 termes dans le Coran pour désigner l'amour entre humains et envers Dieu, explicitement ou métaphoriquement (Roumo, 2015).

¹¹³ Dans une perspective soufie, Ibn ʿArabi définit le terme *hawa* par un élan soudain, une « inclinaison soudaine d'amour ou passion subite d'amour » envers le créateur (Ibn ʿArabi, 1986 [1293 et 1393] : 44). Ce terme est aussi traduisible par « âme » et « souffle » en arabe littéraire. Pour K. Roumo, cette origine commune témoignerait de l'importance du sentiment amoureux comme besoin existentiel. L'auteur traduit *al-hawa* par « inclinaison », tel qu'il est employé dans certains passages coraniques. La notion de souffle est aussi à comprendre comme une influence agissant sur l'individu, influence qui peut être positive et sublimatoire tout comme négative, dans le sens d'un attrait destructeur si trop puissant et non contrôlé. Cette destruction serait alors à comprendre comme autodestruction par un effet de mise en abîme de soi (*al-huwwyia*) à travers Dieu, *huwwa* : « Lui », en référence à Dieu (Roumo, 2015 : 143).

aime l'expression « *ānā muġhrām fīsh* » (« je suis fou de toi »), et fait souvent référence à des récits mythiques tels que celui de Qaīs et Laīla¹¹⁴. Ḥusaīn apprécie également la musique de Fairuz, célèbre chanteuse libanaise dont une grande partie du répertoire porte sur la thématique amoureuse ou encore le poète syrien Nizar Qabbani, connu pour être le « poète de l'amour ». Une partie des œuvres de ces artistes est en *fuṣḥā*, ce qui marque cette langue du sceau de l'authenticité des propos, et par conséquent des sentiments. À l'inverse, Sa'īda aime la musique contemporaine et américaine qu'elle trouve moins mielleuse, quand Ḥusaīn les considère comme plus futiles et moins profonds. Les fiancés produisent un langage où l'un utilise l'arabe classique et l'autre le turc. Ils construisent un répertoire symbolique dans lequel leur relation se négocie, tout en se basant sur des références connues de tous et en apparence impersonnelles (Abu-Lughod, 2009 [1986] : 241)¹¹⁵. Par l'usage de ces médiateurs polyglottes, les amoureux expriment leurs sentiments, dont la pureté de la langue survient comme un don de soi *via* le don de musiques, elle permet d'exprimer ses sentiments, dans le but de faire corps avec l'aimé, dans une perception quasi sensorielle de celui-ci. C'est le cas d'un morceau de Hiba al-Kawas, chanteuse d'opéra libanaise puisant dans le répertoire musical et poétique arabe classique. L'un d'eux a été envoyé à Fāres par une jeune femme qu'il a fréquentée. Selon lui, cette chanson a été envoyée pour avouer qu'elle était amoureuse de lui. Depuis, écouter cette chanson lui rappelle cette jeune femme, chanson au titre évocateur, puisqu'intitulée « As-tu senti mon parfum lorsque tu m'as dit que tu m'aimais ? » (« *ā-šhamamta 'uṭurī ḥīna qulta tuḥibbunī ?* »)

2. Sincérité matérielle et sensorielle

Toujours sous le regard analytique de la sincérité, les jeunes s'offrent des preuves d'amour sous la forme de présents matériels qui font appel à une autre sensorialité que celle induite par la parole. Les cadeaux sont des marques d'affection qui sculptent la singularité de la relation puisqu'en tant que biens matériels et en tant que dons, ceux-ci ne peuvent pas avoir été donnés par – et à – un autre que l'être aimé. Néanmoins, témoins et preuves de l'existence d'une relation, ils sont eux aussi soumis au secret. Ils créent une complicité et une sensorialité particulière, en ce qu'ils symbolisent la présence de l'aimé, qui doit être dérobée.

¹¹⁴ Cette histoire est aussi connue sous le nom de *majnūn Laīla* (le fou de Laīla), puisque Qaīs est mort de folie et d'attente pour la femme qu'il aime.

¹¹⁵ Dans la recherche effectuée par L. Abu-Lughod, ce pouvoir expressif est d'autant plus fort qu'il s'agit de poèmes récités ou chantés (*ghinnawa*) en public. L'aspect public souligne bien la manière dont les sentiments se construisent, ici par leur expression orale, en interaction avec le réseau de relations dans lequel l'individu s'inscrit. (Abu-Lughod, 2009 : 244-245).

Le cadeau le plus désiré par mes interlocutrices est « l'or » (*dahab*), autrement dit les bijoux en or, qui sont d'une valeur assez élevée. Considéré comme le passage du statut de célibataire à mariée, l'or sous forme de bagues (de fiançailles, de mariage), de colliers ou de bracelets constitue l'un des éléments principaux du trousseau de la mariée. Pour se marier, un jeune homme a pour obligation, réglementée par un décret sultanique, d'octroyer un *mahar* (compensation matrimoniale), une somme d'argent qui varie selon les appartenances familiales et les moyens économiques d'un individu. La somme est interprétée en fonction de la ville : à Mascate, le *mahar* est d'une moyenne de 5 000 rials (environ 11 000 euros), ce qui est conséquent et ne peut s'accumuler qu'à partir de l'entrée dans la vie active, en étant soutenu par sa famille, ou par un emprunt bancaire¹¹⁶. D'autres utilisent le système de la *jam 'īa*, une collecte familiale dont chaque membre se doit de verser une somme à une période régulière. Au *mahar*, s'ajoute donc l'offre de bijoux en or et d'un logement, qui peut être un appartement ou une maison indépendante, ou bien une chambre aménagée dans la maison des parents de l'époux. Dans un glissement de signification entre cadeaux de mariage et cadeaux entre amoureux, l'or est alors pris comme l'expression des sentiments d'un homme envers une femme. Mais les bijoux sont des éléments visibles. Après le mariage, ils sont portés lors d'occasions familiales ou cérémonielles, afin de signifier son statut marital auprès de son groupe. Ainsi, bien qu'ils soient désirés, il est rare que les amoureux s'offrent des bijoux. Ils optent pour des cadeaux de moindre coût ou de forme différente, en raison d'abord de leurs moyens financiers, mais aussi parce qu'un cadeau plus coûteux pourrait s'apparenter à un cadeau de mariage. Ceux-ci doivent rester discrets afin de ne pas éveiller le soupçon de leur entourage.

Un article du magazine *al-marā'a* (La femme) intitulé « Comment chercher le cadeau idéal ? » suggère ainsi que le rapport aux cadeaux diffère selon les hommes et les femmes (figure 34). Après avoir recensé l'occasion lors desquels les personnes s'offrent des cadeaux, l'âge ou encore les moyens financiers de l'offrant et du recevant, l'auteur précise que la nature de l'homme diffère de celle des femmes. Celles-ci, préférant davantage les sacs à main et les chaussures, seraient davantage à la recherche d'objets qui les feraient se sentir uniques :

¹¹⁶ L'emprunt financier est fortement dévalorisé car il est vu comme une preuve de faiblesse, et la dette qu'il entraîne est considérée comme handicapante.



• طبيعة الرجال تختلف عن النساء : من الامور البديهية ان نعرف . ان طبيعية الرجل تختلف عن المرأة . والعكس صحيح . وبالتالي ما يتبر اهتمام الرجل ليس بالضرورة يثير اهتمام المرأة . وما تنظر اليه المرأة في فائرنات المحلات . يمر عليه الرجل مرور الكرام . يجب التفكير لمن توجه الهدية . فالمرأة على سبيل المثال تعشق الاحذية والحقائب . وهو امر نادر ما يلتفت اليه الرجل . الذي قد يهتم بساعة اليد . او ربطة العنق . الا انه قد يوجد من الهدايا ما هو مشترك بين الجنسين . كالعطور والكتب مع اختلاف نوع العطر . وموضوع الكتاب . كل هذه التفاصيل الصغيرة . ستجعل اختيارك صائبة .

« La nature des hommes diffère des femmes, c'est quelque chose d'évident et que nous savons. [...] De plus, ce qui intéresse l'homme ne suscite pas le même intérêt que la femme, il ne regarde pas les vitrines des magasins comme les femmes, et ne fait que passer près d'elles. Il faut réfléchir à qui le cadeau est adressé, la femme par exemple adore les chaussures et les sacs à main, ce qui est une chose pour laquelle il est rare que l'homme s'arrête ; il peut préférer les montres ou les cravates. Mais il y a des cadeaux qui ne se sont pas partagés entre les deux sexes, comme le parfum, les livres, avec des différences dans le type de parfum, dans le sujet du livre. Ce sont tous ces petits détails qui te feront prendre une bonne décision. »

Figure 34 Comment chercher le cadeau idéal ?

Certains présents ont le pouvoir de signifier la singularité de la relation, parce que moins génériques, comme les créations faites à la main. Les lettres d'amour sont à ce titre des dons réciproques, car elles sont produites à deux dans une matérialité similaire. Husaïn a offert à Sa'īda un cahier dans lequel il a écrit les sentiments qu'il ressentait pour elle. Petit à petit, le couple a instauré une règle qui consiste à se remettre le cahier à tour de rôle afin que chacun écrive une page ou deux à propos de leurs ressentis l'un envers l'autre. Sa'īda dit adorer les 'abayas, mais elle avoue que ce cahier est ce qui l'a le plus marquée depuis les quatre années de leur relation. Ġhāleb, un Swahili âgé de 45 ans aujourd'hui, a écrit des lettres d'amour à la femme qui est aujourd'hui son épouse. Il se souvient comment, à l'université, il profitait que la majorité des étudiants soient des étrangers ne pouvant lire l'arabe pour faire passer ses lettres à l'intéressée. Le couple a conservé ces lettres dans une boîte et Ġhāleb pense les montrer un jour à leurs enfants. Ces échanges se distinguent des cadeaux de mariage dans le sens où ils sont davantage personnels. Ils ont une fonction d'attachement et d' « actant des sentiments » (Dassié, 2010 : 23), en d'autres termes, inventés par les amoureux eux-mêmes et pour eux-mêmes, « chosifiant » alors l'amour que l'un porte à l'autre (Dassié, 2010 : 23). Ils marquent une progression vers l'instauration d'une relation pérenne qui pourrait aboutir à un mariage. Pour cela, ces cadeaux peuvent aussi être conservés, comme ce qu'a fait Ġhāleb de ses lettres : ils constituent alors un patrimoine dans lequel il fait bon se replonger pour se souvenir des temps agréables du flirt préconjugal.

Beaucoup d'amoureux s'offrent, de manière ponctuelle, des bouquets de fleurs ou une rose, des confiseries, des chocolats ou du parfum. Ces biens symbolisent moins la singularité d'une

relation que les créations faites à la main, car tous renvoient aux représentations attribuées communément à l'amour¹¹⁷. Il s'agit également de cadeaux qui sont fréquemment offerts à diverses occasions, pour la célébration d'un diplôme ou d'un anniversaire par exemple. De même que le vocabulaire amoureux employé entre proches ou entre les membres d'une famille, un paradoxe pratique réside à user de présents à la fois symboles du romantisme et offres présentes dans d'autres relations affinitaires. Certaines personnes peuvent offrir un ours en peluche à l'occasion de l'anniversaire d'une sœur ou d'une amie, alors ce type de cadeaux figure également dans les biens amoureux. Le double emploi de ces objets permet de dissimuler les intentions des offrants, et le fait qu'ils prêtent à confusion assure de ne pas révéler une relation amoureuse. De plus, certains cadeaux, comme les roses ou les chocolats, sont périssables ; ils ont un aspect éphémère, ce qui permet de les dissimuler. Les chocolats, par exemple, doivent être mangés pour ne pas fondre. Ils peuvent être consommés entre amoureux et ce rapidement, ce qui offre une intimité sensorielle par le partage des saveurs dans un temps court. Ceci permet à l'offrant de montrer son affection, alors que les fleurs n'ont d'utilité que symbolique, car elles n'engendrent pas d'interaction particulière, si ce n'est que de façon éphémèrement olfactive. Bien qu'appréciées, elles fanent, peuvent être vues par l'entourage et sont associées aux symboles de l'amour, tout comme les friandises. Ainsi, la nature de ces dons est « travestie » (Pitt-Rivers, 1999 : 24), et leur caractère temporaire s'avère d'une grande efficacité.

D'autres cadeaux peuvent se dérober de la suspicion de l'entourage par le fait d'être assimilables à des produits de consommation ordinaires. Comme c'est le cas des bijoux de mariage, ils peuvent être en rapport avec l'apparence physique, comme les vêtements, les chaussures, les porte-monnaie. Ils soulignent la dimension corporelle de l'intimité dans laquelle les amoureux entrent et se parent. En portant un foulard offert par son petit ami, c'est avec un peu de lui que l'on s'enveloppe, à défaut de ses bras. À ce titre, les présents renvoyant à l'apparence physique ne sont pas seulement la marque d'un attrait pour des biens de consommation disponibles à Mascate, mais aussi celle d'un rapprochement physique, une sensorialité symbolique entre les deux corps aimants. Comme c'est le cas des lettres ou d'un cahier dans lequel les émotions sont rédigées à tour de rôle et non ensemble, les cadeaux sont

¹¹⁷ Je reviendrai sur les représentations matérielles de l'amour dans le chapitre 7, en analysant les influences étrangères et la production des biens de consommation dans une perspective transnationale, notamment lors de la Saint-Valentin.

ouverts une fois retirés du regard de l'offrant, signe de pudeur à laquelle les différents présents amoureux se plient également. En cela, tous ces biens se rejoignent sur le fait de ne pas être un objet d'interaction interindividuelle sauf, à la rigueur, les produits alimentaires.

Il en va de même pour l'offre des parfums. Très appréciés, ils détiennent une signification sensuelle voire érotique très forte et peuvent paraître anodins. En effet, omniprésents dans le paysage sensoriel mascati, ils sont une chose dont hommes et femmes raffolent indifféremment¹¹⁸. Un grand nombre de personnes se parfume, achète fréquemment du parfum et la capitale est truffée de parfumeries en tout genre et pour tous les budgets. Marque d'hospitalité en parfumant l'invité¹¹⁹, forme esthétique de bienvenue (Kanafani-Zahar, 1983 : 93), la bonne odeur est aussi une manière d'exprimer le bon équilibre du couple et de la famille quand elle est visitée (Kanafani-Zahar, 1983 : 93). Aussi, les maisons sont quotidiennement encensées, de même que les corps¹²⁰. Les parfums les plus utilisés sont le musc, le santal, la rose, le safran, l'ambre et le jasmin, déclinés sous diverses formes. Avant de partir travailler, Āhlām se lave et s'asperge d'eau de rose. Le soir, elle se lave à nouveau – dans le but d'effectuer ses prières – se change et, si elle doit se rendre à une fête de mariage, favorise un « parfum français » (*'uṭur faransī*), expression donnée aux parfums à base d'alcool et davantage industriels. La tenue de ce genre de parfums est plus longue et son odeur est plus forte, tout comme l'occasion à laquelle elle se rend, qui est d'une plus grande importance que son activité professionnelle. La modestie passe alors aussi par le parfum, qui est alors plus léger au quotidien en comparaison avec les événements festifs¹²¹.

Tout comme les autres produits liés à l'apparence physique, le parfum est une parure, mais une parure « suggérée » (Gélard, 2010a : 180), puisque sa portée est temporaire et invisible. Certains parfums sont de courte tenue comme ceux à base d'eaux, d'huile (*'uṭūr*) ou sans alcool.

¹¹⁸ À propos de l'usage différencié en termes de sexes, Marie-Luce Gélard (2010a) offre une description fine des codifications du parfum en contexte marocain.

¹¹⁹ De petits flacons d'huiles parfumées peuvent également faire figure de cadeaux aux invitées lors des fêtes de mariage. Je reviendrai sur ce point en chapitre 7, consacré à ces événements.

¹²⁰ L'encens (*bukhūr*), extrait des arbres à encens, est cultivé dans la région sud du Dhofar, dont les écorces (*'ūd*) et la sève (*lubān*) sont prélevées, vendues parfois à des sommes exubérantes, puis chauffées sur du charbon naturel. Il peut également être amélioré à l'aide des parfums et huiles sans alcool (*dukhūn*). Les maisons sont quotidiennement embaumées d'encens, puisque celui-ci aurait des vertus d'éloignement des esprits (*junūn*), ainsi que les vêtements ou les cheveux. Un invité étranger dans une maison se voit proposer d'être parfumé. L'encens est vanté comme la marque de fabrique du sultanat d'Oman à l'échelle internationale, notamment par la création en 1983 de Amouage, la marque omanaise de parfum à base d'encens, que les Omanais clament souvent comme le parfum le plus cher au monde (un flacon coûte en moyenne 100 rials, soit 230 euros environ).

¹²¹ L'encensement s'effectue en laissant le brûloir enfumer sous les vêtements. La fumée se glisse de bas en haut jusqu'à ressortir au niveau du col, afin que l'ensemble du vêtement soit encensé. Pour un voile, le tissu est directement passé au-dessus de la fumée avant de le porter. Le brûloir peut aussi être amené au niveau de certaines parties du corps, comme le creux des aisselles ou la zone du cou pour que la fumée se diffuse jusqu'à la chevelure.

En offrant un parfum, l'on peut donc exprimer ses sentiments sans pour autant révéler de signes trop explicites d'une relation. Mais le fait que les individus en changent fréquemment et que leur tenue soit temporaire modifient l'association affective entre le parfum et la personne qui le porte. Ceci est potentiellement à comprendre non plus comme l'association d'une odeur à un individu – ce qui peut toujours exister puisque certaines préférences reviennent –, mais une incorporation et un rapprochement entre les corps. Comme l'observe Aïda Kanafani-Zahar aux Émirats Arabes Unis quant à l'accueil d'un invité, la bonne odeur peut avoir pour but d'absorber ce dernier en le rendant similaire à l'hôte (1983 : 98). Le parfum rend les individus « égaux » par la participation à une expérience commune (Kanafani-Zahar, 1983 : 107). Plus qu'une singularité olfactive, ce qui est offert est une possibilité sensorielle d'adhérer l'un à l'autre, une assimilation sensorielle, une possibilité « d'absorption en apparence » (Armanet, 2011 : 86) afin de faire corps avec l'aimé malgré son absence.

Mais l'offre de cadeaux est souvent validée par leur monstration auprès de l'offrant, comme l'expression de la réciprocité des sentiments. Les vêtements peuvent être vus par l'entourage familial et les parfums être ressentis, aussi faut-il faire en sorte que le port de ces cadeaux soient vus par l'aimé mais non par l'entourage. Une jeune femme a offert à Fāres un parfum de la marque Mont Blanc. Plutôt que de le ranger dans sa chambre ou dans sa salle de bain, il l'a conservé dans la boîte à gants de sa voiture. Or, un ami tombe un jour sur le flacon. Bien qu'il soit commun de conserver du parfum dans sa voiture, Fāres ressent le besoin de se justifier et soutient qu'il s'agit d'un cadeau de sa sœur. Tout comme l'aspect informel des rencontres, les cadeaux doivent pouvoir être rappelés par le couple pour le matérialiser, tout en s'assurant qu'ils ne puissent pas être compris par d'autres comme un présent amoureux. En rangeant le parfum dans sa voiture, Fāres peut le cacher à sa famille et l'éloigner de la maison familiale. Il peut aussi être découvert, mais cela lui permet dans le même temps de le montrer à la jeune femme au cas où elle monterait dans la voiture, ce qui nécessaire parce qu'un tel cadeau n'est pas consommable à deux. En cela, beaucoup de produits se retrouvent dans la voiture des jeunes Mascatis, devenant alors le sanctuaire de leurs actes transgressifs. Ainsi, « s'intéresser à de tels objets revient à identifier une pratique ordinaire, évidente au point qu'elle soit invisible et silencieuse bien que totalement incompréhensible » (Dassié, 2010 : 35). En effet, beaucoup de jeunes seraient dans l'incapacité d'expliquer comment les objets offerts sont devenus des « souvenirs d'amour ». Mais ils les relient, généralement, à leurs goûts personnels et à l'originalité de leur amour ; la singularisation de la relation apparaît ainsi comme une pratique commune.

3. Les forces contraires de la géographie amoureuse

Bien que ce dernier exemple concerne le don de la part d'une femme envers un homme, il est davantage attendu que ces derniers soient les offrants, ce qui permet, une fois encore, d'analyser la sincérité de leurs actes. C'est le cas lors des invitations au restaurant ou dans un *coffee shop*, où la sincérité du jeune homme est analysée en fonction du choix du lieu. Quant au comportement à adopter au moment de payer l'addition, le fait qu'une femme propose de la payer est une offense envers la capacité d'action et la respectabilité du jeune homme. Contrairement à une rose ou à du parfum, qui sont périssables et mobiles, les invitations sont des présents « immeubles ». Elles sont des offres intermédiaires mais ont le risque d'être vues, non plus par le réseau intime des individus, mais par la foule, relativement anonyme, de l'espace public. À travers les invitations, ce qui est offert est du temps et des occasions de complicité. Ce qui visible n'est plus l'objet offert, mais les amoureux eux-mêmes. Les boissons et repas sont consommés et disparaissent, mais les individus demeurent. Les amoureux se confrontent au regard d'autrui, et les lieux de sortie sont choisis avec précaution de sorte à préserver la réputation des amoureux, et ce de manière différenciée selon les sexes.

Adolescent, Fāres avait invité une jeune fille à se promener le long de la plage de Qurm. L'espace est longé d'une promenade gazonnée, aménagée de chemins et de bancs, il est très occupé, particulièrement l'après-midi, par des groupes d'amies, des touristes ou des familles autour d'un pique-nique, pour se tremper les pieds ou faire un footing (figure 35). La rencontre s'est déroulée en plein après-midi, ce qui mettait les amoureux à la vue de tous. Pire encore, Fāres et sa petite amie se sont donné la main. À l'évocation de ce souvenir, il éclate de rire et ajoute qu'il ne referait plus cela aujourd'hui. Ce genre de comportements, transgressifs dès qu'ils sont vus ou sus par autrui, sont un exemple de ce qui cherche à être évité, puisque la mise en place d'une relation dépend fortement de la possibilité de son invisibilisation. Les formes de visibilité ou de connaissance sont le résultat d'une prise de risque, celle de l'évocation de la relation et que la confiance permet de sceller. Une fois la confiance instaurée, les ressorts permettant des rendez-vous amoureux seront, eux aussi, basés sur des critères d'invisibilisation, dans le choix des lieux et des temps de flirt, mais aussi dans les comportements que les amoureux adoptent lors de leurs rencontres. À terme, se met en forme un script amoureux qui offre les signes des sentiments de chacun des partenaires, du passage du statut de flirt à celui d'une relation ou encore d'un mariage, mais aussi d'un rapprochement physique ou sexuel. Les

choix des sorties consistent, alors, à connaître le type de personnes qui fréquentent les endroits de la capitale omanaise.



Figure 35 La plage de Qurm un samedi après-midi

L'organisation des rendez-vous consiste à mettre en place des espaces-temps permmissibles à la rencontre et au maintien du secret, entraînant une géographie amoureuse de la ville. Les lieux de rendez-vous doivent avoir la qualité de produire du « refuge » (Urbain, 1994 : 352) qui puisse être défendu des « agresseurs » (Urbain, 1994 : 352) que serait le regard d'autrui. Différents caractères sont recherchés par les amoureux. Ils définissent un seuil entre le « besoin de proximité » entre eux deux et le « seuil d'intolérance à l'autre » (Urbain, 1994 : 355), ce que le sociologue définit respectivement en termes de forces « sociopètes » et « sociofuges ». Car si le regard est fui, c'est autant dans un but de respectabilité que dans une recherche d'intimité et de proximité entre les amoureux. Les différents exemples qui suivent montrent que l'invisibilisation se produit dans une conjugaison de lieux qui doivent être dans le même temps sociopètes et sociofuges (Urbain, 1994 : 355). Ces caractéristiques sont adaptées en fonction de la mobilité et de l'immobilité des lieux de rencontre, leur luminosité ou encore leur localisation dans la ville. Pour sa part, Qaïs utilisait souvent la voiture pour rencontrer son ancienne petite amie :

Marion : « Vous aviez un lieu préféré ? »

Qaïs : Oui, oui, il y a un endroit particulier, ouvert, pas un restaurant, ou un café, parce qu'on restait dans la voiture seulement.

M. : Elle habite où elle ? Elle a sa maison ?

Q. : Euh, non avec ses copines, c'est pour ça. Dans sa famille, ce serait très difficile. Il y a une solution, c'est si elle avait sa voiture, elle dirait qu'elle sort avec ses copines, quelque chose comme ça, elle ment... »

Entretien, en arabe, 9 février 2017

Contrairement à des lieux fixes, la voiture est mobile et peut se satisfaire de n'importe quel endroit sans trop mettre en danger ses « occupants », notamment parce que les vitres de la plupart des voitures sont teintées. Elle offre une zone d'intimité, à condition de savoir où aller et d'échapper au contrôle qui peut être officiel, puisque les policiers, qui circulent sur les parkings comme sur les plages, peuvent aller à la rencontre des automobilistes et leur demander leur pièce d'identité. Lorsqu'un homme et une femme sont surpris ensemble, il peut être exigé de fournir un acte de mariage. En son absence, les personnes peuvent être arrêtées et conduites au poste de police.

Zamzam, 18 ans, a eu un rendez-vous à la plage avec un homme du même âge rencontré sur Internet. La rencontre a consisté à se déplacer elle-même en voiture jusqu'au lieu de rendez-vous où elle retrouverait le jeune homme. Ils ont garé leur voiture l'une à côté de l'autre et ont conversé dans leur voiture respective, la vitre baissée. Cette anecdote montre que l'organisation des rendez-vous est soumise à une orchestration précise de la visibilité des actes, qui varie selon le degré de la relation. En effet, si Zamzam dit être restée dans sa voiture, c'est parce qu'il s'agissait d'une première rencontre avec un homme qu'elle ne connaissait pas. Ainsi, elle ne risque ni d'être vue, ni de trop s'engager face à un inconnu. Les lieux se font alors les témoins des différentes étapes qui scandent l'évolution de la relation, dans une « dissipation progressive de l'anonymat » (Assaf, 2017 : 469). Cette évolution suit l'ordre logique de la rencontre dans un cadre secret, que la maîtrise de la connaissance de la ville permet, au point d'envisager une officialisation de la relation.

Les lieux favorisés pour les rendez-vous doivent se satisfaire de conditions que la voiture n'offre pas en termes d'intimité : ils concernent surtout les plages et les parcs, qui offrent une certaine obscurité et sont situés en périphérie du centre-ville. L'obscurité est possible en se rencontrant en fin de journée, le soleil se couchant entre 17 heures et 18 heures, ce qui est relativement tôt, ainsi qu'en se rendant dans des lieux peu éclairés, comme c'est le cas des

plages et autres lieux peu aménagés. Néanmoins, une femme qui sort le soir avec un jeune homme peut être jugée par ce dernier car il peut être signe d'une certaine légèreté voire d'immoralité. Il s'agit donc d'évaluer les risques de respectabilité quant au choix de l'horaire, puisque celui-ci peut renvoyer à une représentation peu acceptable des comportements féminins. Se révèle alors une recherche de temporalités elles-mêmes transitoires et éphémères qui doivent recouvrir les relations d'un aspect invisible dans le cours d'une journée ou d'un soir.

Badrīa, 24 ans, a discuté avec un jeune homme sur Internet. Il s'appelle Samīr et, pour reprendre la description qu'elle m'en a faite, ce dernier est très beau et actif sur les réseaux sociaux. Badrīa a commencé à le suivre sur Instagram (*al-īnsta*) et Snapchat (*as-snab*), où il publie fréquemment des nouvelles de lui et des photographies. Un jour, elle décide d'écrire un commentaire à propos de l'une des photos qu'il a postées. Samīr lui répond par un message privé. Une discussion s'instaure, et la jeune femme lui envoie désormais des poèmes en *fushā*, langue qu'elle considère plus romantique et élégante que le dialectal, et lui avoue qu'elle aimerait le connaître davantage. Mais elle n'arrive pas à envisager le fait d'échanger avec un homme sans l'avoir vu hors ligne. Et cet inconnu l'obsède de plus en plus : « Je regarde mon Instagram tous les jours, il faut que je le voie ! ». Une semaine plus tard, Badrīa lui propose de se rencontrer, Samīr accepte et ils se retrouvent dans le parc de Qurm un après-midi (figure 36). Ils sont à la vue de tous, mais le parc est suffisamment boisé pour qu'ils puissent se dérober. La rencontre dure plus de deux heures qu'elle ne voit pas passer, tellement elle est enchantée. Badrīa pense qu'avoir contacté le jeune homme elle-même, lui écrire un poème, et lui proposer de se voir en personne est une initiative « insensée » : « Je sais que c'est fou [...] C'est la chose la plus folle que j'ai faite dans ma vie ! ».

Ce qui est « insensé » est autant le fait d'avoir initié un échange en ligne que le fait d'avoir initié un échange par elle-même, car, en tant que femme, il aurait davantage été attendu que les premiers pas soient l'œuvre du jeune homme. Bien que ce soit la première fois que Badrīa prend une telle initiative, sa réalisation tient de la connaissance qu'elle peut avoir de la ville pour maîtriser les codes nécessaires à l'élaboration d'une zone d'intimité dans un espace public. Originaire de Mascate et habitant à Mawaleh, quartier périphérique au nord de la ville, c'est en fonction de la connaissance qu'elle a de Mascate, mais aussi de l'éloignement avec son lieu d'habitation que la rencontre s'est organisée dans ce parc. Si les jeunes gens se sont retrouvés dans un parc, c'est aussi parce qu'il s'agit d'un lieu ouvert, contrairement aux *coffee shops* qui sont des lieux plus petits, fermés et éclairés, donc, plus susceptibles de produire une visibilité,

un confinement et une promiscuité nuisibles au projet des amoureux. Les parcs, surtout si fréquentés en après-midi et en fin de journée, quand le soleil se couche, sont alors plus propices à la mise en place de l'intimité nécessaire à un rendez-vous amoureux, bien qu'ils soient largement fréquentés et soient situés dans les zones centrales de la ville. De plus, ces sorties doivent corrélérer avec une heure de sortie acceptable pour une femme :

Buṭāina : « Tu dois choisir des plages qui ne sont pas faciles d'accès, tu dois descendre jusqu'au bord de l'eau à pied. Et les horaires, ce serait le soir, je dirais entre 19h et 23h, c'est bien ! [...] Parce qu'il n'y a pas de soleil ! Il y a seulement la lumière de la lune.

Marion : à quelle plage tu allais ?

Buṭāina : c'est la plage de 'Uzaibah. Elle est très longue, [...] donc tu peux y aller seule avec un garçon. »

Entretien, en anglais, 1^{er} octobre 2015

Contrairement aux parcs ou aux corniches qui se particularisent par le fait d'être plutôt confinés délimités, assez fréquentés et relativement peu anonymes, la plage, qui se dessine tout le long de la ville, est connue pour être un lieu de rendez-vous idéal. La fréquentation de la plage est marginale, et se limite à des promenades ou des occupations familiales similaires aux parcs. Les seuls baigneurs sont des touristes, prenant des bains de mer en maillot de bain, parfois en bikini, souvent mal informés sur la pudeur à tenir, puisqu'il est considéré comme inacceptable de se baigner sur ces plages publiques¹²². Les Omanais préfèrent se tremper les pieds ou bien se baigner jusqu'à la taille tout en restant habillés. La chaleur écrasante en journée survenant de toute façon en même temps que les horaires de travail, les individus ne se rendent à la plage qu'en fin d'après-midi ou en soirée. Comme la plage est aussi longue que la ville, il est tout à fait facile de trouver un endroit isolé, comme à al-Hail ou al-Seeb, qui sont bien moins occupées que celle de Qurm qui jouxte les complexes touristiques et les quartiers résidentiels.

¹²² Certaines maisons sont dotées de petites piscines protégées du voisinage par des murs élevés dans la cour ou à l'intérieur d'une pièce de la maison. Il est également possible de trouver des plages privées, dont l'entrée est payante ; la clientèle y est en grande partie étrangère.

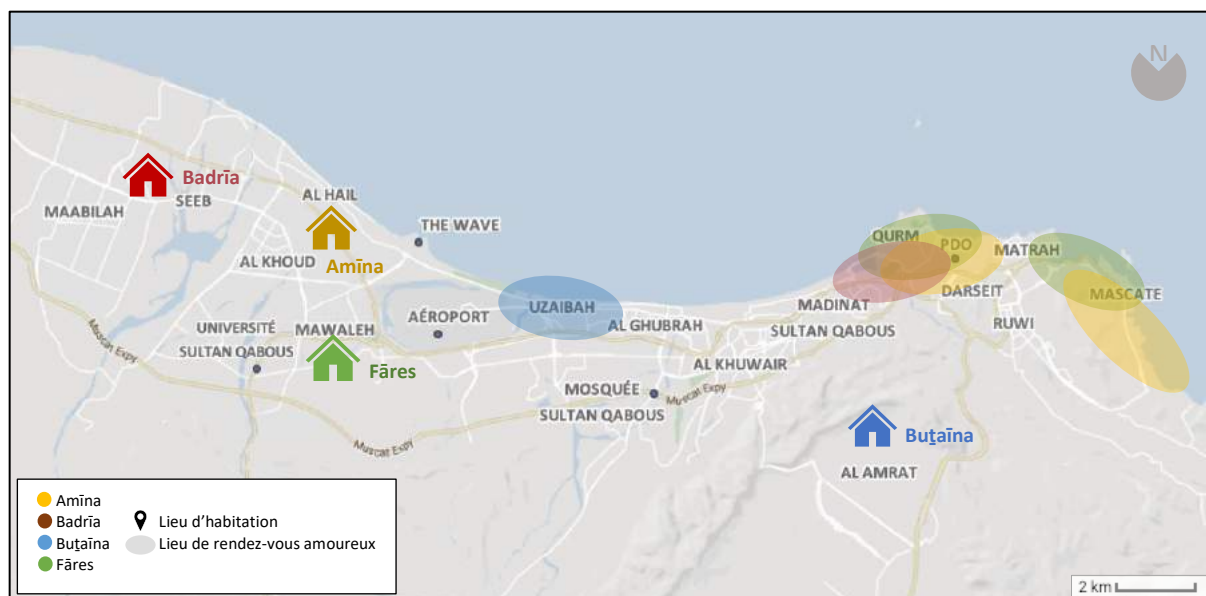


Figure 36 Géographie des rendez-vous amoureux

L'intimité recherchée pour les rendez-vous amoureux n'est pas uniquement tributaire de leur emplacement dans la ville, du lieu d'habitation et d'activité des amoureux, elles dépendent aussi du type de fréquentation qui les compose. Amīna rencontre souvent son petit ami au parc Kalbo, situé entre Matrah et le vieux Mascate. Ce parc marque la fin de la corniche de Matrah mais peu d'activités s'y trouvent et il en est séparé par la longueur de la route et un lot d'habitations, la distance du centre-ville permettant d'offrir l'intimité que le couple recherche. Le parc est plutôt petit, et en raison du fait qu'il soit éloigné du centre-ville, il est bien moins fréquenté que les autres. Amīna et son amoureux prennent du thé et des confiseries dans la petite boutique du parc. D'autres fois, ils se rendent à la marina de Bandar al-Rawdha, un port de plaisance situé dans le quartier de Sidab (figure 36), qui n'est quasiment pas habité. C'est là qu'on trouve le Parlement, situé sur une grande étendue de gazon, le Bustan Palace, hôtel de luxe appartenant à la compagnie du Ritz, un club de yacht, des plages privées, ainsi que cette fameuse marina, principalement occupée par des touristes ou des Omanais fortunés. Tous ces endroits sont éloignés les uns des autres par plusieurs centaines de mètres et sont construits dans des embouchures naturellement creusées en bord de mer, quand les routes par lesquelles on y accède sont surélevées, faisant qu'ils ne sont pas visibles de loin. Enfin, l'absence d'ombrage au bord des routes oblige à se déplacer en voiture.

Le couple se retrouve souvent dans le restaurant de la marina. Si l'emploi de ces lieux leur a permis d'aménager une intimité loin du regard, il faut préciser qu'il s'agit d'un regard omanais, puisque la marina est le plus souvent fréquentée par des personnes de nationalité

étrangère. Cette zone s'étend jusqu'à une montagne qui a été creusée afin de relier la ville jusqu'aux hauteurs de al-Jissah, où se situent un club de navigation et de plongée et le complexe hôtelier 5 étoiles Shangri-La (figure 36, la zone en jaune correspond à ces lieux). C'est là que les touristes fortunés passent leurs vacances, que les hommes d'affaires organisent des dîners et que certains couples aisés célèbrent leur mariage, passent une soirée de Saint-Valentin ou leur lune de miel. Ils s'apparentent à des lieux publics fréquentés par les couples mariés, mais reste à leur marge qui, tout comme Amīna et son amoureux, demeurent dans l'interdit tant qu'ils ne sont pas mariés. Ces techniques produisent des « libertés périphériques » (Urbain, 1994 : 442) et des intimités intermédiaires dans le processus de rapprochement physique, afin d'allier désir de proximité et respectabilité, dans une tension entre « charme dangereux de [l']attraction » et « désir sécuritaire d'y échapper » (Urbain, 1994 : 442).

Mu'tassem, qui est arrivé d'Afrique il y a cinq ans, m'annonce un soir qu'il a rencontré une jeune femme. Je me joins à sa joie car je sais que sa situation est particulière. Ayant grandi au Rwanda, Mu'tassem a eu une scolarité en langue française et parle swahili en famille. Il ne maîtrise pas l'arabe, qu'il apprend depuis récemment. Aussi, son intégration à Mascate se fait difficilement, que ce soit au travail ou à l'extérieur. C'est pour cette raison qu'il fréquente avant tout des milieux « expatriés » francophones ou anglophones, composés de personnes employées originaires d'Europe ou d'Amérique et qui ne restent jamais plus de quelques années en Oman. Cette difficulté se répercute dans sa vie sentimentale. Mu'tassem s'est souvent entiché de Françaises rencontrées dans la communauté francophone de Mascate, d'une sœur ou d'une amie en visite. Malheureusement, ses tentatives de séduction sont souvent vaines. Mu'tassem souhaite rencontrer quelqu'un pour se marier, comme c'est le cas de la plupart des jeunes Omanaises, mais ces dernières ne parlent pas français, et les Françaises que Mu'tassem convoite ne sont pas à la recherche d'une relation qui déboucherait sur un mariage.

Ce soir-là, lors de notre discussion, Mu'tassem est particulièrement enthousiaste : « J'ai rencontré quelqu'un ! Elle est *cabin crew* ! [...] Elle est blanche, elle est mince. » Il prend son téléphone et me montre un cliché de la jeune femme. On y voit, dans la cabine de pilotage d'un avion, une jeune hôtesse de l'air, le visage dégagé par un chignon. La jeune femme, rencontrée par l'intermédiaire de sa sœur qui lui a donné son numéro de téléphone, est Omanaise. Les deux ont échangé par téléphone en anglais, jusqu'à organiser une rencontre. Lors de leur premier rendez-vous, la jeune femme préfère rester dans la voiture avec Mu'tassem plutôt que d'aller au restaurant comme il l'aurait souhaité : « Moi, je voulais l'emmener au restaurant et pas sur un parking pour une première fois ! Elle a répondu qu'on aurait l'occasion d'y aller une autre

fois ». L'attitude de la jeune femme montre une réticence qui peut être une forme de protection, celle de ne pas être vue avec un homme sans être mariée, puisque sortir dans un espace public pourrait l'exposer à la vue de tous et notamment de personnes qui la connaîtraient, comme ses collègues, sa famille éloignée et proche. Cela interroge Mu'tassem sur les intentions et la décence de la jeune femme, en préférant une rencontre informelle dans une voiture, où les deux jeunes gens seront confinés, plutôt qu'un dîner au restaurant, certes à la vue d'autrui. Les modalités de rencontre s'organisent sur une variabilité des intentions et des enjeux de la visibilité qui se dirigent vers les amoureux et l'extérieur. L'invitation au restaurant est une marque de respect de la part du jeune homme auprès de sa prétendante, mais elle peut aussi être interprétée comme une prise de risque, celui de s'engager auprès de lui. Le fait de refuser pour préférer rester en voiture peut ainsi être considéré comme indécent de la part de la jeune femme, puisque cela pourrait signifier qu'elle désire rester dans un endroit adapté au rapprochement physique, ce que la voiture permet davantage que le restaurant.

La rencontre amoureuse est « exigeant[e] en intimité » (Neuburger, 2000 : 72). Par cette formule, Robert Neuburger entend dans la formation du couple l'intensité des individualités qui se rencontrent. La rencontre amoureuse remet effectivement en question les frontières intimes de chaque individu, puisqu'il s'agit « de confier au couple une part de notre domaine physique, une part de nos désirs et de nos pensées, et d'abandonner certaines de nos compétences, celles précisément qui nous donnaient une forme d'autonomie, nous permettaient de prendre des décisions seul avec nous-mêmes » (Neuburger, 2000 : 72). Les amoureux élisent domicile dans des espaces qui peuvent se situer suffisamment loin du regard, celui des proches et des inconnus, afin de créer une intimité pour le couple, dans une logique de « robinsonnade » (Urbain, 1994 : 355), autrement dit dans une fuite du monde pour mieux se retrouver soi-même et, ici, avec son amoureux. Cette logique s'appuie sur un « refus du contact » (Urbain, 1994 : 355) que la foule de la ville exacerbe. À ce titre, Jean-Didier Urbain relève que la plage est précisément un lieu à forces contraires, dans le sens où elle est un lieu de rassemblement, elle détient une force « sociopète », mais où la distance est recherchée et possible, ce qui la rend aussi « sociofuge » (Urbain, 1994 : 355). C'est cette double capacité que doit comporter un lieu de rencontre. Si les plages offrent une intimité certaine quand les amoureux sont éloignés et dans l'obscurité, elles restent des espaces visibles et ouverts, ce qui est souvent exigé de la part des femmes, que ce soit pour un rendez-vous amoureux, amical ou professionnel. Être visible est la preuve de sa respectabilité, quand le fait de se cacher serait preuve d'un comportement

non respectable et pourrait être mal interprété par le jeune homme qu'elles fréquentent. L'aspect progressif du rapprochement des corps peut néanmoins être contrebalancé par l'hypothèse que les personnes qui se sont rencontrées dans un cadre professionnel, universitaire ou associatif, passent souvent d'une proximité relative à une autre bien plus engageante. Peu se retrouvent dans des sphères que nous pourrions considérer comme intermédiaires, où les corps sont assumés comme désirant être proches, ils passent alors de la distance respectablement nécessaire à une certaine intimité provoquée (Urbain, 1994 : 358), parce qu'imposée par le cadre choisi que peuvent être les rendez-vous en voiture ou les chambres d'hôtel. Afin de réduire la gêne entraînée et pour éviter que de telles situations soient interprétées en termes d'irrespectabilité, notamment pour les femmes, les individus usent ainsi de différentes techniques.

Les chambres d'hôtel, la plage et la voiture, bien que toutes soumises à une visibilité particulière, permettent aux corps de se rapprocher. Le soir de sa déclaration d'amour, Buṭāina demande à Āḥmad de l'emmener à la plage. Ils s'assoient l'un contre l'autre, les deux corps se frôlant légèrement et se charrient en se tapant gentiment sur l'épaule. À la plage, les personnes restent vêtues, mais elles peuvent se permettre de minces dévoilements, en retirant leurs chaussures et être pieds nus dans le sable, dans l'eau, ce qui appelle à une sensualité intermédiaire. Celle-ci, si elle ne concerne pas le rapprochement total des peaux, concerne tout du moins un dénudement relatif et autorisé, suggéré par les substances qui composent la plage elle-même (Urbain, 1994 : 444) et la possibilité qu'elles soient ressenties par le toucher et la peau, dans un cadre permmissible à la détente et la décontraction du corps, à l'inverse d'un comportement à adopter au restaurant, ou dans une chambre d'hôtel. Celles-ci sont utilisées pour l'organisation de soirées romantiques, comme le font certains couples mariés pour un anniversaire ou une soirée de Saint-Valentin. Elles sont aussi utilisées par des personnes non mariées, de même que les appartements que l'on peut louer à la journée. Pour ce faire, les amoureux se donnent rendez-vous dans une chambre à laquelle ils se rendent séparément. Comme me l'ont expliqué certains, un jeune homme viendra en premier à l'hôtel, pourra payer la chambre à l'accueil puis, par un message envoyé par téléphone, préviendra son amie de le rejoindre dans la chambre, afin que personne ne se doute qu'ils sont ensemble. Les chambres d'hôtel et les appartements sont fermés et contractualisés par le besoin d'un paiement pour y accéder, ce qui peut les apparenter à une pratique de sexe tarifé, puisque les hôtels sont souvent employés pour les activités de prostitution, ou au lit conjugal. Les couples non mariés clament souvent le fait de ne pas avoir eu de relation sexuelle avant leur mariage, compte tenu que

celles-ci sont interdites en dehors de ce cadre. Pour un couple non marié, louer une chambre d'hôtel ou un appartement signifie effectivement qu'une relation sexuelle peut plus facilement avoir lieu, et demande une transgression officialisée par le fait de devoir interagir avec un maître d'hôtel, des employés et de payer l'accès à la chambre. À l'inverse, la plage n'est que moyennement surveillée, ce dont on peut se prévenir en restant dans sa propre voiture devant la plage plutôt qu'au bord de l'eau. Dans une dialectique entre officialité du couple et officialité du lieu, la plage appelle alors à une sensorialité moralement plus acceptable que la chambre d'hôtel pour un couple non marié.

Conclusion

Les différentes étapes de l'énamoration participent à produire la confiance nécessaire aux amoureux pour qu'ils puissent s'auto-désigner comme tels. Elles sont les témoins d'une entrée progressive dans la carrière amoureuse par l'apprentissage d'une nouvelle langue, d'une nouvelle géographie et d'un nouveau cadre relationnel, puisque, si ces personnes ont peut-être conduit leurs petites amies et petits amis précédents dans les mêmes lieux ou ont utilisé les mêmes diminutifs, c'est avec une nouvelle personne qu'ils le font à chaque fois. Ces apprentissages sont, pour reprendre les termes de R. Neuburger, un « capital intime » nécessaire à la constitution de la relation (Neuburger, 2000 : 12). En cela, le statut d'amoureux se construit dans la constitution de connaissances qui contribuent à l'intimité de la relation, dans un « double processus de découverte mutuelle (entre amants) et de dissimulation (aux yeux de tous les autres) » (Gell, 1996). À ce titre, les rendez-vous et les lieux dans lesquels ils se déroulent matérialisent la confiance amoureuse, et permettent de souligner la signification de l'intimité comme une forme de confiance particulière. Et bien que les rencontres amoureuses ne soient pas interdites par des lois, elles sont dans tous les cas déshonorantes. Les jeunes emploient peu l'expression de « couple » (*zawj*) pour désigner leurs relations amoureuses. Néanmoins, tout porte à croire que celles-ci peuvent renvoyer aux définitions de la sociologie du couple, qui voit dans ce terme « une mini-institution disposant d'une identité soutenue par des croyances spécifiques, les mythes, et des pratiques rituelles destinées à renforcer le sentiment d'appartenance de chacun » à la relation (Neuburger, 2000 : 73). Or, le terme de « couple » renvoie avant tout pour les jeunes Mascatis à deux personnes unies par le mariage (*zawāj*) ; par conséquent, l'absence de ce terme en amour souligne la fragilité du statut d'amoureux.

D'autre part, l'observation des stratégies de contournement qu'imposent les cadres normatifs de la réputation montre comment une relation amoureuse se constitue toujours en

miroir avec l'entourage. La réputation est une information qui se noue dans les relations de confiance et les risques pris à différentes échelles. Elle participe d'une construction genrée des représentations de l'amour et du désir qui se satisfont d'interdits finalement permmissibles à plusieurs titres. La confiance, prise comme la condition de réussite de la confidentialité d'une relation et, par-là, son aboutissement, repose sur la réputation et l'honneur dont les individus ont pour obligation de respecter (Abu-Lughod, 2009 [1986]). En réalité, ce n'est pas le désir d'une personne mais c'est sa publicité auprès du plus grand nombre qui entraîne le risque d'entacher une réputation, la sienne propre, celle de sa famille et de son nom, « contre le risque de déchoir de son statut social ou matériel » (le Breton, 2012 : 22). La confiance agit par et sur ce que les individus donnent à voir, la présentation de soi et la manifestation d'un désir de relation. Elle s'évalue en fonction de la corrélation entre les normes d'un individu et d'un autre, afin d'envisager une réciprocité ou, en tout cas, la possibilité d'un épanchement. La confiance est donc l'objet même d'un don, dont la réciprocité est nécessaire pour exister.

Ce fonctionnement pourrait prendre pour appui le système de l'honneur, qui a longtemps permis de comprendre les comportements genrés des relations. Selon P. Bourdieu, l'honneur caractérise le rapport d'un homme au monde en tant que « vertu virile » (Bourdieu, 1972 : 40). La figure féminine de l'honneur est conceptualisée en termes passifs à travers le retrait et la modestie, quand les hommes seraient en position active de démonstration de l'honneur. Néanmoins, l'honneur a majoritairement été conceptualisé en tant finalité idéale, faisant disparaître le vécu quotidien et individuel au nom d'imaginaires normatifs. Il réside, dans ces approches, une absence de compréhension du libre arbitre individuel (Abu-Lughod, 1991 : 473). En espérant offrir des descriptions neutres, les initiateurs de la généralisation ne feraient que réitérer le pouvoir des dominants et, par-là, celui subalterne des acteurs concernés, d'où la critique nécessaire de l'honneur comme concept explicatif de la passivité féminine. La raison pour laquelle les jeunes Mascatis s'expriment davantage en termes de confiance plutôt que celui de l'honneur montre les limites de ces travaux. Comme le précise Joseph Massad (2003), ceux-ci ont participé d'une transformation ontologique qui n'est pas toujours en corrélation avec les phénomènes observés, dans laquelle l'individu est posé en opposition avec le groupe social, et dont il serait générateur et supérieur. Les relations de confiance prennent également le groupe dans son ensemble, mais examiner leur mécanisme permet de rendre une place au libre arbitre individuel au cœur de l'action, tout en nuanciant les analyses culturalistes mais aussi androcentrés de la domination, que les travaux d'*honor and shame* ont pu entraîner.

Chapitre 5. Identité et exotisme chez le conjoint idéal

Les aventures amoureuses relatées jusqu'ici s'imbriquent toutes, d'une manière ou d'une autre, avec l'identité à travers laquelle les jeunes s'identifient eux-mêmes ou qu'ils attribuent aux autres. Celle-ci concerne l'appartenance ethnolinguistique, religieuse mais aussi parfois nationale ou régionale. Il est un fait important qui structure le paysage social omanais relatif à l'identité nationale. Celle-ci s'accompagne d'un idéal familial basé sur la prospérité nationale en appui d'une législation contraignante (Dresch, 2005). Ainsi, le Code du statut personnel (CSP) (*qānūn al-āḥwāl ašh-šhakḥṣīa*) qui régit le mariage et la loi de la citoyenneté omanaise (*qānūn al-jinsīa al-'umānīa*)¹²³ se fondent sur une inégalité de sexe et de nationalité, puisqu'une femme omanaise fait face à des restrictions dans l'établissement d'une relation maritale avec un non-Omanais¹²⁴. Ces restrictions ont été établies par un décret (92/1993). Dans une acception plus large du mariage, ces tendances apparaissent comme un résultat de la « modernité » promue par l'État. Fortement ancrées dans la perception que les jeunes se font de la personne aimée, ces obligations relatives au mariage sont ensuite associées aux disparités confessionnelles au sujet de l'alliance. Car l'acte de mariage (*'iqd az-zawāj*) est avant tout religieux, et la fête se déroule, du côté des hommes, à la mosquée¹²⁵. Les appartenances religieuses participent de l'établissement d'un mariage, ce qui pose alors problème quand les futurs époux ne sont pas de la même confession. Bien que les membres du corps religieux soient

¹²³ Établis en 1997 et 1972, les codes (*qānūn*) sont promulgués sous forme de décret sultanien (*marsūm sulṭānī*).

¹²⁴ L'interdiction du mariage avec une personne de nationalité différente s'applique indifféremment aux hommes et aux femmes, mais plusieurs paramètres viennent accentuer cette interdiction pour les femmes, comme le fait que la nationalité ne se transmette que par voie paternelle. Ces restrictions s'appliquent dans d'autres pays de la région. Frédéric Lagrange note aux Émirats Arabes Unis qu'il est possible pour un enfant de mère émirienne et de père étranger de soumettre une demande de naturalisation dès la majorité (Lagrange, 2013). Dans certains pays, cette interdiction a été révoquée, comme en Tunisie dans les années 1990 (Mizouni, 2006).

¹²⁵ La validation du mariage musulman peut être effectuée à l'oral comme à l'écrit, et « ne nécessite pas l'intervention obligatoire d'une autorité juridique ou religieuse (comme la présence d'un Cheikh religieux), de même qu'il n'est pas obligatoire que le contrat soit conclu dans une mosquée » (Safar, 2015 : 265). De plus, « l'Imam (ou le Cheikh) n'est qu'un intermédiaire ou un représentant de Dieu, mais il ne bénit pas le mariage en soi. La *fātiha* (ouverture [et première partie du Coran]) est l'acte qui se fait devant Dieu » (Safar, 2015 : 265).

ibadites, la population omanaise est composée de Sunnites, de Chiïtes, mais aussi d'Hindous et de Catholiques au sein des communautés migrantes comme les Indiens. Ceci prend des proportions supplémentaires en termes de genre car, selon le droit musulman, une femme musulmane ne peut se marier avec un non-musulman. Mais tout comme les discours politiques du sultan, le corps religieux s'emploie à promouvoir la tolérance vis-à-vis de la diversité, ce qui laisse penser que les marges d'action quant au mariage sont relatives. L'expression de la tolérance, qui revient souvent dans les discours officiels, est présentée comme le propre de l'islam mais aussi de l'ibadisme, ce qui questionne le fondement universaliste de la promotion de la tolérance quand celle-ci n'est pas vraiment visible dans la liberté donnée aux choix matrimoniaux.

Si la notion de mariage mixte prend sens d'un point de vue politique et religieux, elle concerne enfin les appartenances locales. Similairement à l'ensemble de la région du Golfe, la tribu est « l'institution traditionnelle la plus large » qui régit les systèmes de parenté (Alsharekh, 2007 : 9). Mais par la promotion d'un territoire national, le poids tribal diminue dans les décisions politiques, ce qui affecte parallèlement les modes d'identification des individus. Les jeunes tendent en effet à prendre en compte l'appartenance régionale en se référant aux différents gouvernorats qui composent le pays. Celle-ci est désormais mise sur le devant de la scène dans les revendications identitaires individuelles, de même que la différence entre *ḥaḍārī*, citadin et sédentaire, et bédouin, qui renvoie au nomadisme. Les individus emploient alors souvent le terme de mariage mixte pour désigner un mariage entre deux personnes de nationalités, de confessions, mais aussi d'appartenances locales différentes.

Ces discours et lois ont des effets visibles sur la manière dont les jeunes Omanais perçoivent les sentiments amoureux et le mariage et en viennent à adopter des comportements réticents face à une personne qui ne correspondrait pas au conjoint idéal. Mais la différence est parfois ce qui attire. Comme le suggère l'expression d'« inquiétante étrangeté », l'autre peut aussi faire peur car peut se retrouver en lui une certaine forme de familiarité. Propre au mécanisme de l'altérité, l'inquiétante étrangeté apparaît fortement, à Mascate, au sujet des femmes marocaines. Celles qui viennent en Oman ont un statut précaire et migrent soit à la suite d'un mariage avec un Omanais, soit dans le but de travailler, et elles se retrouvent souvent dans le milieu de l'esthétique mais aussi de la prostitution. De nationalité différente, incarnant des représentations déviantes de la sexualité, elles ont aussi la particularité de partager avec les Omanais une même langue, une même religion et certains codes sociaux. Ceci participe à

exacerber la dimension liminale et taboue de la sexualité dans l'amour, dans une perception différenciée entre les sexes, qui donne à voir une masculinisation du désir sexuel.

Afin de saisir comment la représentation du conjoint idéal prend forme en relation avec celle de l'étranger, j'évoquerai dans un premier temps ce que le Code du statut personnel et la loi de la nationalité omanaise font au mariage, fondés à partir de l'idéal de la pureté omanaise. Je montrerai les formes de compréhension de l'islam dans le cadre de l'imaginaire national et les effets de ce polissage idéologique dans les choix matrimoniaux, notamment lorsque les époux sont de confession différente. Ces choix se traduisent par des formes d'alliance électives et la promotion d'un idéal d'égalité, des tendances qui semblent à première vue antithétiques. Enfin, j'explorerai comment ces structures participent d'une exotisation du désir à travers les trajectoires de femmes marocaines présentes à la capitale. Le processus d'exotisation-érotisation apparaît, à leur sujet, comme l'une des conséquences des politiques nationales.

I. L'idéal de la famille omanaise : entre nationalité, religion et tribalité

Paul Dresch souligne la façon dont se construit, par l'instauration du système étatique, un idéal de la « famille nationale » aux Émirats Arabes Unis. Il relève que le mariage avec un étranger est considéré comme un problème social, allant à l'encontre de la prospérité de la nation et du bien commun (Dresch, 2005 : 152). Le mariage avec un étranger est découragé par des lois restrictives, mais ces découragements dépendent de la manière dont est comprise la notion d'étranger. Publié chaque année, le rapport sur le mariage et le divorce distingue différentes formes de couples : couple d'expatriés (*wāfid*), homme expatrié et femme omanaise, Omanais et épouse expatriée, *khalijī* — à comprendre comme citoyen membre du CCG — et épouse omanaise, Omanais et femme khalijite, et enfin couple omanais¹²⁶. Les chiffres sont détaillés selon le gouvernorat, et sont précisées les augmentations majeures en termes de mariage ou de divorce. Ces dernières reprennent une distinction en termes nationaux et régionaux avec une mention spéciale pour les citoyens membres du CCG. En décrivant les trajectoires matrimoniales de plusieurs jeunes omanais avec des étrangers, il est possible de voir que la « famille omanaise » est soumise à des injonctions à la fois légales et politiques. Mais celles-ci s'entremêlent avec des compréhensions religieuses de l'appartenance, auxquelles

¹²⁶ Jihane Safar relève que les données sur les mariages mixtes étaient inexistantes jusqu'en 2012 en Oman. C'est le Centre National des Statistiques et de l'Information (NCSI) qui a pu fournir le premier recensement, indiquant que les mariages mixtes concernaient principalement des unions entre une Omanaise et un membre des CCG (Safar, 2015 : 516).

s'ajoutent, enfin, une revendication des appartenances omanaises locales dans la compréhension du mariage mixte.

1. Variations autour du mariage mixte national

En matière de mariage, le Code du Statut Personnel est à associer avec la loi de la nationalité omanaise, rédigée sous la forme d'un décret sultanien¹²⁷. Cette dernière dispose du fait qu'un non-Omanais ne peut épouser un Omanais, à moins de correspondre à certains critères :

« En premier, l'homme doit justifier de "raisons sociales ou sanitaires" [*asbâb ijtimâ'iyya aw sihiyya*] [...]. En second, l'Omanais ne doit pas être marié au même moment à une Omanaise, à moins que cette dernière ne soit dans l'incapacité d'assumer ses devoirs conjugaux. Troisièmement, l'homme doit être financièrement capable [*qâdiran mâliyyan*] d'assumer les coûts du mariage, d'assurer un logement convenable et l'entretien de la famille. [...] Si l'une ou plusieurs des trois conditions exigées ne sont pas respectées, des sanctions économiques et politiques sont infligées aux candidats concernés. Parmi ces sanctions, une amende ne dépassant pas 2 000 rials omanais, la privation d'un emploi dans le secteur public, et la privation d'entrée sur le territoire omanais de l'épouse ou de l'époux étranger [...] » (Safar, 2015 : 508)

Une fois ces conditions réunies, la permission de mariage est à soumettre au ministère de l'Intérieur. Mais certaines personnes en sont exemptées :

« [...] si le (ou la) candidat(e) appelé(e) au mariage appartient à l'une des nationalités des États membres du Conseil de Coopération du Golfe (CCG) ; si le candidat ou la candidate au mariage à un Omanais est né(e) à Oman d'une mère omanaise et a gardé sa résidence pendant dix-huit ans (clause 3) ; si la candidate au mariage est veuve ou divorcée d'un Omanais et mère d'enfants omanais. » (Safar, 2015 : 509)

L'une des discriminations qu'impliquent les lois du mariage porte sur l'inégalité des droits entre les hommes et les femmes à partir de la transmission de la nationalité par le droit du sang. Mais elle concerne aussi la *kafa'a*. Inscrite dans le CSP (article 20), la *kafa'a*, système instauré entre les groupes tribaux, consiste à interdire l'hypogamie féminine : il est attendu qu'une femme épouse un homme d'un rang égal ou supérieur à elle. Développée dans le but de conserver la « pureté » du lignage (Cooke, 2014 : 39), cette règle a pour effet de rendre les droits au mariage asymétriques entre les hommes et les femmes, et à renforcer les inégalités de sexe (al-Azri, 2015). Par conséquent, elle complexifie l'interdiction pour les femmes de se

¹²⁷ Code relatif au mariage entre Omanais et étrangers, décret 58/93.

marier avec une personne d'une autre nationalité, comme dans les autres pays du Golfe¹²⁸. De plus, si une femme obtient la permission ministérielle, elle ne peut dans tous les cas transmettre sa nationalité à sa progéniture, et ses enfants hériteront de la même nationalité et des mêmes droits que leur père qui sont limités, puisque non nationaux (Cooke, 2014 : 39). C'est au travers des dossiers de demande de mariage que les personnes rencontrées disent être arrivées à une connaissance pratique de cette restriction. Celle-ci diffère selon le statut des futurs époux, notamment si la personne omanaise est un homme ou une femme. Comme je vais l'illustrer, le Code du statut personnel sur le mariage omanais conjugue à la fois droit musulman et civil. C'est en s'inspirant du droit musulman que le droit civil s'est développé, comme, par exemple, pour l'âge autorisé au mariage. La *šharī'a* ne précise pas d'âge spécifique, quand le droit musulman vient le compléter (Fakhro, 1996 : 258). Propre aux processus de réforme dès les années 1990 en Oman¹²⁹, la dimension religieuse ne peut être séparée des textes de lois, ce qui explique le renvoi à l'un et l'autre des supports juridiques pour le traitement d'une demande de mariage.

Entrelacs nationaux et religieux

En novembre 2013, Lujāna rencontre Emmanuel, un Français employé dans une compagnie pétrolière¹³⁰. En 2014, Emmanuel demande Lujāna en mariage, et le couple soumet une demande de permission au ministère de l'Intérieur, chargé des unions entre personnes de nationalités différentes. Pour se marier, une femme doit obtenir l'accord de son tuteur (*walī*) (article 19/97), rôle qui est attribué au père (article 158/97), à partir d'une logique d'ascendance du droit paternel (*ʿaṣāba*). Le père de Lujāna étant décédé, c'est auprès de ses oncles qu'elle s'est tournée. Mais en raison du fait qu'Emmanuel est français, ses oncles ont refusé de soutenir leur nièce. La permission du ministère se fait attendre, et le couple passe deux années en

¹²⁸ C'est ce qu'observent Paul Dresch et Jane Bristol-Rhys (2011) aux Émirats Arabes Unis, Miriam Cooke au Qatar (2014), J. Safar au Koweït (2015).

¹²⁹ Ces années ont été marquées par des mouvements similaires dans d'autres pays de la région, en réaction à différents événements politiques postcoloniaux. Parmi eux nous pouvons compter l'après nationalisme arabe, les résurgences de l'islam politique et l'absorption des codes religieux dans les appareils étatiques (Latte Abdallah, 2010a). Ceci a fait émerger des groupes et revendications féministes, comme le montrent Ziba Mir-Hosseini en Iran (1999) ou Mai Yamani en Arabie saoudite (1996), que ce soit au sujet du mariage, du divorce, de la parentalité ou de l'accès au travail, l'éducation ou encore la vie politique. C'est notamment à cette période que certaines femmes ont soutenu des revendications de féminisme islamique, leurs souhaits étaient de voir s'embrancher droit musulman et code civil dans un but d'égalité des sexes à ces sujets. Certains pays, tels que la Tunisie ou la Syrie, avaient déjà entamé ces réformes dans les années 1950, obtenant que soit inscrit dans le code civil l'autorisation de la première épouse pour qu'un homme se remarie (Fakhro, 1996 : 252). Voir YAMANI M. (éd.), 1996, *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, New York, New York University Press.

¹³⁰ Lujāna est une employée d'une vingtaine d'années. Elle est née et a grandi à Mascate, ses parents sont originaires de la Sharqiyah et du Dhofar.

cohabitation sous le toit d'Emmanuel. La mère de Lujāina accepte mal ce concubinage et, pour la rassurer, la jeune femme propose qu'un mariage religieux soit effectué. Pour ce faire, Lujāina et Emmanuel se rendent en Égypte. Puisqu'une femme musulmane ne peut se marier avec un non-musulman, Emmanuel se convertit à l'islam et le couple établit un contrat de mariage religieux. Enfin, ils décident d'organiser un mariage civil en France, afin que leur couple puisse avoir une valeur aux yeux de la loi, ne serait-ce que française. À leur retour de France, ils décident d'organiser une fête de mariage, bien que rien d'officiel n'ait été signé en Oman.

Leur situation peut se révéler délicate, puisqu'une décision ministérielle punit les couples unis sans autorisation par des sanctions telles que des amendes pouvant atteindre 2 000 rials, soit plus de 4 000 euros, ou encore l'interdiction d'emploi dans le secteur public (décision ministérielle 92/93). En 2017, Lujāina donne naissance à un petit garçon. Il naît en Oman, mais comme il ne peut bénéficier ni du droit du sol ni droit du sang pour obtenir la nationalité de sa mère, il n'est pas reconnu en tant qu'Omanais, et prend le nom de famille de son père. La progéniture est donc considérée comme illégitime, et si le couple décide de s'installer définitivement en Oman, cela pourrait empêcher l'enfant d'accéder à un ensemble de services, comme la gratuité de l'école publique ou l'accès aux services publics de santé. Dans les couples mixtes pris dans ce genre de situation, l'entourage est rarement renseigné, de peur de subir des discriminations ou des remarques désobligeantes, comme le vit Lujāina à son bureau. Beaucoup de ses collègues hommes la regardent avec moins de respect depuis qu'ils la savent en couple avec un étranger, alors que d'autres la soutiennent ; l'un d'entre eux lui a ainsi révélé qu'il était dans la même situation qu'elle. Le fait que leur demande de permission soit toujours en attente de traitement auprès des autorités et que leur cas ne soit pas isolé semble légitimer leur situation et donne, probablement, l'impression qu'ils ne sont pas dans l'illégalité.

À l'inverse, Jennifer, une Indienne catholique de 24 ans, a obtenu cette demande. Elle a rencontré son mari, de nationalité omanaise, lors d'une sortie organisée par son entreprise. Elle m'explique que cette approbation n'est donnée que si la personne non-omanaise a vécu plus de 25 ans sur le territoire omanais, et si la personne omanaise est âgée d'au moins 40 ans ou atteinte de déficit physique ou mental (décret 38/2014)¹³¹. Elle n'avait que 22 ans à cette période, et son

¹³¹ Il est notifié que la naturalisation peut s'acquérir pour une personne qui reside « legally in Oman for at least 20 consecutive years (15 years if married to an Omani woman provided that the marriage took place with the approval of the Ministry of Interior and that the couple has a male child); possessing sound conduct and character; fluency in Arabic; not been convicted of any crime or offence in breach of trust or honor; being disease free; and providing written consent to relinquish current nationality and proof of such » (Zahra, 2015 : 8).

mari, du même âge, n'est atteint d'aucun déficit. Le couple a alors attendu qu'elle ait 25 ans pour soumettre à nouveau la demande, mais en plus de cela, Jennifer a décidé de se convertir à l'islam. Le ministère de l'Intérieur, en charge des dossiers de mariages mixtes, lui a demandé de fournir une preuve de sa conversion. Elle soutient que son désir de changer de religion est une démarche consciente, puisqu'elle est convaincue que la religion musulmane lui correspond davantage : telle que présentée par son mari et ainsi qu'elle a pu le lire dans le Coran, l'islam lui semble être une religion de paix et de tolérance. Le cas de Jennifer est intéressant car cette jeune femme est née en Inde mais n'y a jamais vécu. Son enfance s'est déroulée en Oman, où elle a été scolarisée et a grandi. La nationalité ne semble détenir ici qu'une signification administrative, mais bien qu'elle n'ait vécu qu'en Oman, la jeune femme n'est pas considérée comme Omanaise.

Le Code du statut personnel fait émerger un idéal de la famille nationale, qui s'observe également dans les cas de mariages entre Golfiens. Les pays du CCG se sont accordés sur des facilités pour les mariages entre ressortissants des pays membres. Puisque les Émirats Arabes Unis sont limitrophes avec le territoire omanais et que beaucoup de circulations, notamment économiques, ont lieu entre les deux pays, il est fréquent que des familles émiraties aient des origines omanaises et contractent des mariages avec des personnes de leur famille et de leur entourage résidant en Oman. Néanmoins, la loi sur le mariage national n'est pas tout le temps respectée, notamment lorsqu'elle rencontre le paramètre de la religion. Le gouvernement omanais est seul à être géré par un ministère ibadite, alors que les autres pays sont sunnites. Cette différence confessionnelle est alors employée comme un argument qui empêcherait qu'un couple mixte ne se marie, comme c'est le cas de Kḥulūd.

Kḥulūd est une Saoudienne de 37 ans qui s'est mariée à un Omanais de 30 ans. Leurs statuts respectifs, qui renvoient à des différences de confession et de nationalité, a imposé au couple que le contrat de mariage soit établi en Arabie saoudite, où l'islam prôné est sunnite. Lors de la signature du contrat, il a été demandé au jeune homme quelle était sa religion, ce à quoi il a répondu qu'il était ibadite. Ceci a entraîné la fureur des représentants de la loi, qui refusèrent catégoriquement de signer le contrat de mariage. Après des supplications sans fins pour trouver un recours à la situation, il est décidé que le jeune homme serait interrogé par deux cheikhs à propos de la qualité de sa foi et de ses connaissances religieuses. Pour convaincre ses parents et les cheikhs d'accepter qu'elle épouse cet homme, Kḥulūd a répété à ces derniers qu'il n'était « pas ce qu'ils pensent, il est un bon musulman, il est comme eux, et il n'est pas aussi ibadite

qu'ils ne le pensent ». Autrement dit, sa foi et sa pratique pourraient, à force d'assimilation, s'apparenter au sunnisme. L'aspect identitaire, pourtant revendiqué de la part des représentants de l'ordre religieux sunnite impliqués dans cette affaire, devrait alors être mis de côté. Le couple emploie ainsi une argumentation basée sur l'assimilation de la pratique ibadite à celle du sunnisme, dominante en Arabie saoudite, afin de réduire le sentiment d'altérité. L'exemple de ce couple montre que le référent religieux peut être dénué de sa fonction identitaire pour être transformé selon l'utilité que les individus y trouvent. Pour Kḥulūd, c'est en relativisant l'appartenance ibadite de son époux et en le ramenant à un niveau secondaire que leur union a été comprise comme mixte nationale, et qu'elle a pu aboutir.

Vers une compréhension individualiste de l'appartenance

Butāina¹³², sunnite, m'explique qu'elle aimerait se marier avec 'Ālī, son petit ami actuel. Comme Lujāna, Jennifer et Kḥulūd, elle a fait face à des restrictions qui mêlent les différentes appartenances qui font obstacle au mariage. L'argumentation qu'elle donne tend vers une individualisation dans son rapport à l'appartenance collective, notamment religieuse. Après plus d'un an de flirt avec lui, Butāina lui déclare un jour ses sentiments. Sans explication, 'Ālī répond négativement à sa déclaration d'amour. Plus tard, Butāina apprend que c'est en raison de son absence de nationalité omanaise que le jeune homme s'est montré réticent. Mais Butāina est amoureuse et compte faire comprendre à 'Ālī que sa nationalité n'est qu'un détail, et se souvient lui avoir déclaré : « Je t'aime pour toi, pas pour la nationalité inscrite sur une carte d'identité ». Le jeune homme est né en Oman, y a grandi et étudié, il parle arabe, sa mère est omanaise et sunnite, mais son père est Pakistanais¹³³. En raison de l'interdiction de la transmission de la nationalité par voie maternelle, il n'a jusqu'alors pu l'acquérir. Les raisons que Butāina donne quant à l'impossibilité de l'union tiennent à sa peur de la réaction de ses parents. De plus, les amoureux ne souhaitent pas que leurs enfants à venir naissent sans nationalité omanaise, ce qui entraînerait une ségrégation au quotidien, comme son ami a pu la vivre. À propos de la religion, Butāina dit que les Omanais ne se préoccupent pas de cela, que c'est une « croyance personnelle » et que sa famille ne donne pas d'importance à ce sujet. Elle

¹³² Butāina est informaticienne et issue des milieux aisés de la capitale. Voir chapitre 4.

¹³³ 'Ālī est de rang moins élevé, et m'a par ailleurs fait part de ses inquiétudes quant à leur différence de statut économique pour que leur union soit acceptée par leurs familles.

argumente ce point en évoquant le mariage de membres de sa famille avec des personnes ibadites et chiïtes, en précisant :

« On a la même religion, il parle entièrement arabe bien sûr, il est sunnite, mais ça n'a pas d'importance pour nous. [...] Pour moi en tant que personne, je ne me soucie pas vraiment de ça. Si tu me demandais, je te dirais : "mes parents sont sunnites". En Oman, c'est l'une des choses que les gens ne prennent pas en compte, depuis que Sa Majesté est devenue le dirigeant, il a éliminé toutes ces choses, ça n'existe pas en Oman. » Entretien, en anglais, 1^{er} octobre 2015

Le propos de Buṭāina reprend l'idéal de la relation maritale insufflée par les politiques nationales. Les différences religieuses sont effacées au profit d'une cristallisation des différences identitaires autour de la nationalité, qui s'acquiert, on l'a vu, à plusieurs conditions. Mais ces propos interrogent sur ce que ces transformations politiques font à la notion de personne, dont les choix sont considérés comme le résultat d'une entité autonome en opposition au groupe. Comme l'évoque Buṭāina, « en tant que personne », elle dirait qu'elle « ne se soucie pas vraiment de cela ». Les sciences humaines et sociales ont défini la modernité comme un processus d'émancipation individuelle face aux injonctions familiales, où les transformations des pratiques matrimoniales préférentielles sont souvent associées aux processus de la globalisation et du capitalisme (Hirsch, Wardlow, 2006). Dans une analyse anthropologique des phénomènes amoureux, Mark Padilla, Jennifer Hirsch et Miguel Munoz-Laboy (2007) soulignent que la circulation mondiale des pratiques et représentations amoureuses, l'apparition des politiques étatiques, l'économie néolibérale, l'arrivée des médias de communication ainsi que la mobilité des individus jouent un rôle dans la redéfinition des notions de personne et de groupe. Ces phénomènes auraient répandu un idéal de l'autonomie individuelle, propre selon J. Massad à la conception de la personne en Occident, qu'il définit comme une entité indépendante et supérieure au groupe (Massad, 2003 : 42). L'alliance y est comprise à partir de structures sociales privilégiant le désir individuel plutôt que les obligations familiales (Gravon, 1996) quand l'amour serait un sentiment ressenti de manière profonde et authentique, parce qu'individuellement appréhendé.

Les lois sur le mariage participent effectivement à produire une individualisation du rapport au mariage, tout en conservant un poids décisionnel important accordé à la famille des époux, notamment des jeunes femmes. Mais les décisions restent formulées dans les textes en termes individuels lorsqu'il s'agit de mariage mixte, ce qui influe également sur la relation à la religion. Pour J. Safar, le rapport entre le façonnement des individualités et des pratiques matrimoniales

en Oman et au Koweït trouve son origine dans la politique moderniste menée par le sultan. Par modernité, il est entendu que le souverain a eu pour projet de

« Construire un nouveau type d'individualité guidé par les constructions légales de la citoyenneté plutôt que par le contrôle communautaire et familial [...] [ainsi qu'en] une réalisation "sultanienne" servant à légitimer le pouvoir du monarque [...]. La famille omanaise devient ainsi un lieu où se négocient les notions de responsabilisation et un reflet de l'"État moderne" ("*dawla 'asriyya*") sous Qâbûs. » (Safar, 2013)

La modernité, comme phénomène d'autonomisation individuelle, interviendrait alors dans la compréhension du mariage comme lieu toléré de l'amour. Cette définition du rapport entre amour et mariage est l'un des résultats de la politique Qabous, qui se base sur la promotion de la liberté individuelle. Mais c'est aussi en tirant sa source dans la part religieuse de la politique Qabous que l'appel à l'individualisation des pratiques est à comprendre, comme je vais le montrer.

2. Tolérance ibadite et mariage interreligieux

Les origines omanaises de la tolérance

Bien qu'il soit aussi le résultat du système nationaliste, l'amour tel qu'il est compris ici est souvent défini par les jeunes Omanais comme preuve de respect de la différence de la personne aimée, ce qui fait un écho à l'idéal de la tolérance « omanaise ». L'idéologie de la tolérance est rattachée à l'origine ibadite de l'État omanais. L'appartenance à l'ibadisme joue un rôle important dans la constitution de l'identité nationale (Peck, 1997 : 211). Ce courant prend ses sources historiques dans l'adhésion au principe de croyance en un imam élu comme représentant politique, et dont la désignation tiendrait non pas de son ascendance avec le prophète mais par élection et la prise en compte de qualités personnelles telles que le charisme et la sagesse. Cet élément est crucial et participe à construire un discours qui place l'égalité et la tolérance au cœur de la définition de l'ibadisme ; qui s'exprime par ailleurs à travers les pratiques de la consultation et du consensus au niveau de l'exécution du politique (Bierschenk, 1988).

La notion de tolérance est très présente dans les discours prononcés par le sultan. Fréquemment publiés sur le site Internet du *Times of Oman*¹³⁴, ils illustrent l'emploi religieux et politique que le souverain fait de ce terme. En octobre 2015, les mots adressés aux étudiants

¹³⁴ Ce journal est publié en anglais, ce qui influe sur la portée des discours puisque le lectorat est plus aisément étranger qu'Omanais.

de l'université Sultan Qabous soulignent comment la religion sert en effet de support idéologique pour asseoir l'unité nationale à partir de l'argument de la tolérance ibadite (figure 37) :



« Les idées ne peuvent être supprimées. Notre religion défend les idées et l'intellect, et non la suppression de la pensée. Notre religion est tolérante, éthique et réceptive aux idées. Chaque verset du Saint Coran appelle à la réflexion, etc. Ils n'appellent pas à la petitesse d'esprit, l'inertie mentale et à suivre le mouvement aveuglément »¹³⁵

Figure 37 Discours du sultan Qabous, site Internet du Times of Oman

L'aspect générique de l'ibadisme et ses fondements égalitaristes (Valeri, 2009) peuvent être associés au principe de quiétisme (*qu'ūd*), développé lors de son émergence, qui consiste en « la défense d'un pouvoir anti-absolutiste, électif et collégial » (Aillet, 2012). Cette particularité joue un rôle dans la construction de l'État omanais puisqu'elle est réinterprétée en termes nationalistes. Dirigé par des Imams du VII^e au XVIII^e siècle¹³⁶, l'Oman a été divisé entre Imamats d'Oman et sultanat de Mascate lors de la revendication du pouvoir par les groupes

¹³⁵ « His Majesty's wisdom », 15 octobre 2015, *Times of Oman*. URL : <http://www.timesofoman.com/article/69636/Oman/Government/From-the-words-of-His-Majesty-Sultan-Qaboos-bin-Said>

¹³⁶ Dale C. Eickelman explique au sujet de la gestion du pouvoir dans les régions intérieures qu' « il n'y avait aucune distinction clairement établie dans le gouvernement de l'imamat entre le pouvoir religieux et le pouvoir temporel : les administrations de l'imamat pouvaient se réclamer auprès de la population de l'application stricte des principes du droit islamique (*sharī'a*). Dans la plupart des domaines l'autorité de l'imam était déléguée, dans les centres de l'intérieur, à des hommes qui cumulaient les fonctions de gouverneur et de juge » (Eickelman, 2002 : 241). Ainsi « le respect des principes sur lesquels étaient fondées les décisions contribuait fortement à l'assise populaire de l'imamat. Le respect des mêmes principes, l'incorporation progressive des serviteurs de l'imamat dans l'administration du sultanat à partir des années 30 et les assurances données par le sultan à Nizwa [...] de respecter l'autorité et les intérêts des notables facilitèrent assurément le contrôle de l'Oman intérieur par le sultan » (Eickelman, 2002 : 243).

tribaux les plus influents. Le pouvoir tribal s'est par la suite imposé avec la famille des al-Bū-Sa'īd qui a participé à la réunification des deux territoires, d'abord par Sa'īd Ben Taymur puis par son fils, Qabous ben Sa'īd. La famille des al-Sa'īd a instauré un pouvoir tribal, mais elle a aussi su tirer sa légitimité en revendiquant son appartenance à la confession ibadite en soulignant le rôle de l'un de ses membres en tant qu'imam, Ahmad ben Sa'īd, au XVIII^{ème} siècle (Mermier, 2002). En imposant un modèle nationaliste, le sultan Qabous a tenté de rallier le corps des représentants religieux de son côté.

À terme, l'histoire des relations entre pouvoirs politique et religieux produit une omanisation de l'ibadisme (Bierschenk, 1988), qui consisterait en l'absorption du pouvoir religieux ibadite par le pouvoir politique. Cela s'est concrétisé, par exemple, par la constitution d'un ministère des Affaires Religieuses, dont les représentants sont pour la plupart ibadites, puisque le grand mufti est le descendant direct des imams régnant jadis. Les principes de tolérance sont tantôt évoqués comme une spécificité ibadite, tantôt comme propres à l'islam plutôt que celui d'une confession particulière, ce qui invite à l'effacement des différences au sein de la population. Dans une perspective de lissage identitaire, les incidences de l'appartenance à l'ibadisme dans la constitution de l'État se retrouvent notamment dans les discours portés sur le mariage interreligieux. En observant cette fois le répertoire discursif religieux, une autre dimension du couple apparaît. Il tend, comme les autres, entre idéal égalitaire et pratiques préférentielles.

Les discours de tolérance en application

Rattaché au ministère des Affaires Religieuses, le centre d'information islamique est un lieu d'accueil installé dans l'enceinte de la Grande Mosquée du Sultan Qabous (figure 38). Il est tenu par un groupe de femmes bénévoles dans le but d'informer les non-musulmans et d'enregistrer les nouvelles conversions à l'islam. La visite touristique de la Grande Mosquée se compose d'un passage obligé par ce centre, aménagé dans le style d'un *majlis* et où les visiteurs, principalement des touristes étrangers et des étudiants en séjour à Mascate, se voient offrir dattes et café, présentés comme une marque d'hospitalité typiquement omanaise. Le centre reçoit également des familles qui accompagnent leurs domestiques dont la majorité est d'origine asiatique ou africaine pour qu'elles s'y convertissent, mais aussi des femmes européennes venues en Oman dans un but de conversion. Des brochures et des ouvrages sont mis à disposition dans de nombreuses langues. Il y est indiqué que le but est de prévenir les stéréotypes et d'encourager à la compréhension de l'islam.



Figure 38 le centre d'information islamique

Dans ce centre, la notion d'ibadisme revient très peu. Les ouvrages n'y font pas référence, qu'il s'agisse de l'aspect historique ou de la pratique religieuse et cette omission tend à donner une version générique de l'islam. Bien qu'ils soient initialement destinés aux visiteurs étrangers, les documents constituent une manne symbolique à travers laquelle s'exerce un processus d'uniformisation. À travers eux, s'affirme une appartenance à la communauté musulmane à une échelle globale, la *ūmma*. Lors d'un entretien, un haut représentant du ministère des Affaires Religieuses reprend ces termes. Alors que je lui demandais d'explicitier les particularités de l'ibadisme quant aux codes de la famille et du mariage, il répond que l'ibadisme ne se distingue pas des autres confessions à ce sujet :

« Si une femme est musulmane, elle peut se marier avec un ibadite, parce qu'on considère tous les musulmans comme des frères. [...] C'est un élément essentiel qui permet la tolérance en Oman, et où il y a l'ibadisme, parce qu'ils font une place à la fraternité, c'est un des principes du Coran. »

À partir de propos liés à la tolérance, ce cheikh soutient que l'ibadisme est la confession la plus à même d'incarner les valeurs de l'islam et que, dans la pratique, les différences d'appartenance religieuse ne pourraient faire obstacle à un désir d'alliance. Le terme de tolérance est fréquemment évoqué pour désigner cette généricité à l'appui de comparaisons avec d'autres religions. Mais, lorsqu'il est question de confession, il est avancé comme une particularité ibadite. Vertu et qualificatif, la tolérance est aussi mise en avant comme le propre de l'islam qui, incarné par la *ūmma*, comprend en son sein un grand nombre de confessions et d'appartenances. Ceci mène à effectuer une analogie entre la *ūmma* et la société omanaise à partir de la notion de tolérance, une valeur morale résultant de la diversité de la population omanaise¹³⁷. Ce n'est donc plus la portée identitaire, mais celle, supérieure, de la valeur idéale et morale du religieux, qui est valorisée. Quant au mariage plus spécifiquement, le cheikh ajoute :

¹³⁷ L'absence d'une revendication confessionnelle plus forte tient aussi de l'aspect minoritaire de l'ibadisme au sein de l'islam, ce qui pourrait mener à dévaluation de son potentiel identificatoire. On peut comprendre cette attitude en regard avec l'histoire de l'instauration ibadite qui s'est longtemps voulu être une communauté secrète, mais aussi avec les comportements réfractaires des autres confessions, notamment le sunnisme, face à elle. Celui-ci serait le plus représenté dans la population omanaise mais il est aussi présent par l'intermédiaire direct de l'Arabie saoudite, voisine du sultanat ; c'est de là que provient un grand nombre de décisions religieuses et il n'est pas dans l'intérêt des représentants ibadites omanais que de faire obstacle à ce pays qui se veut le représentant de l'islam à travers le monde, non seulement en termes religieux mais aussi politiques. Pour plus de détails, voir PREVOST V., 2010, *Les Ibadites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols ; HOFFMAN V., 2012, *The essentials of Ibādī Islam*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

« Il n’y a pas de problème dans la pratique, il n’y a pas de restriction du tout, tant qu’ils [les époux] sont musulmans. [...] Le problème vient de la culture, de la tribu, du mode de vie, du statut, plus que de la religion. On a aussi le choix de changer d’école (*madhhab*), ici lors des contrats de mariage on ne demande pas de quelle école ils sont, c’est un choix personnel. »
Entretien, en anglais et en arabe, 17 décembre 2015

Le traitement des mariages entre deux personnes d’appartenances confessionnelles différentes passe par le droit musulman, similairement à une majorité des pays arabo-musulmans. Celui-ci se compose d’un ensemble de règles juridiques dès l’apparition de l’islam ainsi que des corpus de réinterprétations contemporains, élaborés à partir « de prescriptions coraniques mais aussi à partir de Hadith (Les Paroles), c’est-à-dire à partir de normes inspirées des recommandations et du comportement prêtés au prophète Mohamed et appelés “*sunna*” », ainsi que *la šharī‘a*, la loi musulmane (Mizouni, 2006). Ils sont accompagnés « de travaux d’interprétation du Coran (*tafsīr*) puis de réflexion sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) » (Latte Abdallah, 2010a). Le *fiqh*, qui comporte une section sur les droits de la famille, influence le Code du statut personnel omanais. Celui-ci ne fait pas référence aux appartenances confessionnelles, mais il est notifié que « l’application des règles d’une école précise reste ouverte en cas de divergence trop importante » (Dupret, 2002 : 97). Ceci dispose du fait que « les non-musulmans sont gouvernés par les dispositions de leur propre statut, à moins qu’ils ne demandent une exécution des dispositions de cette loi » (article 282/97). Cette notification relève d’une logique prospective, c’est-à-dire d’un droit conçu dans le but de « renvoyer les pratiques à un cadre normatif unique » (Dupret, 2002 : 99). Ceci exprime tout le souci mis en œuvre dans la politique omanaise de mener les citoyens vers un traitement consensuel, lissant les différences identitaires.

3. Exotismes locaux et redéfinition des frontières régionales

En restreignant les mariages mixtes, ces lois peuvent aussi entraîner de l’attrance pour « l’étranger ». Car si sa différence est vue comme négative, elle crée aussi de l’attrait en l’exotisant. Le consensus autour de l’imaginaire national est objet à questionnements et à négociations, car il tient dans le même temps de la présence étrangère non-nationale et de la diversité endogène de la population locale (Beaugrand, 2007). Au-delà des indications légales sur le statut marital, des idéaux de « pureté omanaise » (*āṣl ‘umānī*) sont employés dans les discours ordinaires et officiels (Valeri, 2009). Pour Marc Valeri, cet idéal est la conséquence

insidieuse d'une volonté de créer un sentiment d'appartenance commun à l'État de la part du sultan, afin de réduire le pouvoir politique des groupes tribaux et ethniques (Valeri, 2009 : 119).

L'entreprise étatique a effectivement été amorcée par une première négociation du pouvoir avec les tribus locales. Ceci a eu pour effet de redessiner les frontières des appartenances tribales en termes régionaux¹³⁸. Mais ces idéaux essentialisent les origines. Les jeunes font ainsi la différence entre « Omanais » (*ūmānī*) et Omanais d'origine balushie, swahilie ou encore lawatie, qu'ils désignent directement par le nom de ces appartenances. Ainsi, en raison de l'occupation omanaise de la Tanzanie et de Zanzibar durant le XIX^{ème} siècle, s'est constituée une communauté sous les appellations de zanzibari ou swahili, en référence à la langue parlée par les personnes issues de ces occupations. Les révoltes survenues en 1964 dans les pays occupés en Afrique ont mis fin à l'occupation et se sont conjuguées avec un appel au retour en Oman du sultan, afin de « contribuer au « renouveau » du pays » (Valeri, 2009 : 20). Le terme « balushi » renvoie, quant à lui, à un ensemble de populations non ibadites issues d'Iran. Elles ont été recrutées pour un certain nombre durant le XVIII^{ème} siècle dans le but de constituer une armée de mercenaires au service des dirigeants omanais. Enfin, les Lawatis, chiïtes, et Banyans, hindous, sont issus du sous-continent indien. Leur installation correspond en partie aux premiers échanges commerciaux avec Mascate dès le XV^{ème} siècle. L'expression de « pureté omanaise » prend sa source dans ce paysage éclaté, comme l'expression de la résurgence de différences et de traits physiques, identitaires et d'accointances politiques (Valeri, 2009 : 225) qui ne correspondent pas au profil du « vrai local » (Dresch, 2005 : 143).

La redéfinition du territoire national entraîne ainsi avec elle l'identification à des appartenances locales. Elles concernent le *nasab*, l'origine tribale, qui se voit alors régionalisée. Enfin, une sorte d'exotisme local agit au sujet des représentations accolées à l'appartenance bédouine (*badawī*). Les bédouins sont des tribus auxquelles est associé un mode de vie nomade et pastoral (Chatty, 1994 : 89), contrairement aux *ḥadārī*, citadins et sédentaires. L'appartenance tribale prend des sens différents en fonction de ces critères mais celle-ci se voit soumise à l'appel de l'intégrationnisme national (Chatty, 2016 : 212), quelle que soit l'appartenance revendiquée. À terme, le processus de repolarisation des identités se construit

¹³⁸ La repolarisation des identités s'est accompagnée de la promotion de l'arabe comme langue nationale afin de dissoudre les appartenances linguistiques locales et ethniques, participant, tout comme d'autres pratiques de distinction (comme le port obligatoire dans les espaces publics de la *dišhdašha* par les nationaux), à créer une identité nationale.

avec de nouvelles représentations exotiques, qui participent de l'attirance ou du rejet de l'autre au sujet de l'amour et du mariage.

Conséquences racialistes

Une échelle de valeurs en termes raciaux est apparue en conséquence des partitions du territoire dans les représentations du sens commun, tout en s'appuyant sur une hiérarchisation héritée du passé. Comme le souligne Asma¹³⁹, une étudiante de 25 ans originaire de la Dakhiliyah, se marier avec un noir (*āswad*) est exclu : « Si je me marie avec un noir, pour mes parents c'est impossible ! ». Cet argument est repris par Taḡhrīd et sa nièce Amal, respectivement âgées de 28 et 23 ans, originaires de la Sharqiyah, région sud du sultanat¹⁴⁰. L'expression de « noir » est employée pour désigner les Swahilis, Omanais ayant occupé une partie de l'Afrique du XVIII^{ème} à la moitié du XX^{ème} siècle. Mais elle peut aussi renvoyer aux personnes issues de l'esclavage au XVIII^{ème} siècle. Les descendants d'esclaves (*ākhdām*) sont considérés comme non-arabes, alors que les Swahilis revendiquent leur origine arabe pour légitimer leur appartenance à la nation omanaise et se distinguer des *ākhdām*.

Le stéréotype racial se retrouve également dans les propos de Lujāna. Elle me raconte qu'une collègue l'a insultée, en sous-entendant que si elle était foncée, c'est parce qu'elle venait d'une classe d'anciens esclaves. Se sentant offensée, Lujāna s'est défendue en argumentant que la famille de son père venait de Salalah, ville principale du Dhofar (à l'ouest du pays, cette région est à la frontière du Yémen), qui est le lieu de résidence de la famille royale, et que son nom de famille (et donc de tribu) correspond à une branche de celle du sultan. En employant ces arguments, Lujāna tente de soutenir une appartenance qui serait en lien avec la figure du sultan, de rang noble, afin de rejeter toute relation avec les *ākhdām* et affirmer sa relation avec la « pureté omanaise ». Mais mobiliser le référent dhofari peut être compris de deux manières, car certaines zones du Dhofar, y compris Salalah, sont habitées par des populations appartenant aux anciennes classes d'esclaves issus d'Afrique. Les esclaves prenaient généralement le nom de leur propriétaire, ce qui pourrait expliquer pourquoi Lujāna porte ce nom.

La race est ressentie comme un caractère « [physique inné], retransmis, [immuable] » (Jamard, 2004 : 50) et apparaît comme une catégorie identitaire saillante dans les pays sujets à

¹³⁹ Asma est originaire d'une ville de la Dakhiliyah. Après des études en langues étrangères, elle s'est installée à Mascate chez des membres de sa famille, pour devenir secrétaire dans un centre de langues. Voir chapitre 4.

¹⁴⁰ Issues des classes moyennes de Mascate, Taḡhrīd travaille dans l'informatique et Amal a étudié la communication à l'université de Sharjah, l'un des Émirats voisins. Célibataires, elles habitent sous le toit familial et, en raison du fait que la mère d'Amal soit divorcée, elle et sa mère sont retournées habiter chez ses parents. Par conséquent, la tante (Taḡhrīd) et sa nièce (Amal) vivent sous le même toit.

l'esclavage et à la colonisation, comme cela a pu être le cas en Tanzanie et à Zanzibar. Elle finit par « colorer » les catégories sociales (Valeri, 2009 : 52). En s'écartant de groupes connotés comme noirs, les individus s'identifient à la catégorie d'Omanais telle que promue politiquement. La revendication du nom de famille est une manière d'affirmer son appartenance tribale et, par-là, sa pureté et sa proximité avec l'idéal identitaire du « bon conjoint ». De plus, le nom est associé aux gouvernorats, donc, dans une identification géographique nouvelle, que la partition territoriale implique.

La prédominance tribale

La notion d'appartenance tribale est effectivement importante dans un contexte où l'origine de la population est associée à deux grandes factions, al-Hinawī et al-Ghafirī¹⁴¹, et le mariage préférentiel entre cousins patrilinéaires participe d'un prolongement des appartenances tribales. Comme l'a montré C. Beaudevin, celui-ci correspondait à 35 % des mariages de la population totale dans les années 2000 (Beaudevin, 2007 : 126). Mais bien que le mariage consanguin ne soit pas la majorité, une attention est portée sur l'appartenance tribale des époux, qui se dilue dans des représentations régionales et ethniques de l'identité. Mes conversations avec Taghrīd et Amal traduisent la représentation qu'elles se font de l'appartenance, où se mêlent des compréhensions religieuses et régionales de celle-ci :

« Je peux me marier avec n'importe qui, ce n'est pas un problème. Mais pas avec un Balushi, parce qu'ils parlent une autre langue. Et pas chiite, comme les Lawati, parce qu'ils ne nous acceptent pas, ils ont une autre religion donc ce n'est pas du tout pareil, ils n'ont pas le même prophète. Et pas avec les Swahilis. Mais en tant que sunnites, on peut se marier avec des Ibadites. Si on était dans notre village, à Sūr¹⁴², il n'y aurait que des Sunnites, donc on se marierait avec des Sunnites. Mais ici à Mascate, c'est là qu'on est nées [...], c'est beaucoup plus ouvert d'esprit et les Ibadites sont partout, ils sont partout dans la société, donc c'est normal d'en rencontrer, et peut-être se marier avec, parce qu'il n'y a pas de grandes différences. Mais avec les autres, les Balushis, les Swahilis, les Chiites, ce n'est pas possible, parce que la différence est trop grande. » Entretien, en anglais, 14 septembre 2015

En reprenant les différentes catégories d'appartenance en lien avec la religion, le groupe ethnolinguistique ou encore l'origine régionale, les jeunes femmes illustrent ici la production

¹⁴¹ Lors des guerres intestines du territoire, les prises de position se sont effectuées par allégeance de l'une de ces deux tribus. Le référent tribal est aussi associé à celui du religieux, puisque les al-Ghafirī sont souvent décrits comme sunnites et les al-Hinawī ibadites, ainsi qu'à celui géographique, l'une et l'autre tribus étant respectivement associées aux régions Sud et Nord (Allen, 1987).

¹⁴² Sūr est l'une des villes principales de la Sharqiyah, au sud d'Oman.

de la « pureté omanaise », ainsi que la hiérarchisation existante au sein de la population. D'obédience sunnite, les Balushis pourraient figurer comme potentiellement mariables avec les habitants sunnites de la Sharqiyah, comme le sont Amal et Taḡhrīd. Or, elles rejettent l'hypothèse que ce non-choix résulterait de leur appartenance à la confession sunnite. Elles favorisent plutôt une explication par leur origine régionale.

Elles ajoutent que leur appartenance à la confession sunnite ne les empêcherait pas de se marier avec un Ibadite, car les deux confessions comportent un grand nombre de similitudes. Elles ne relèvent pas le fait que les Swahilis sont eux aussi ibadites, et concluent leur énumération en évoquant l'impossibilité de se marier avec une personne de ce dernier groupe, sans évoquer de raison particulière. Les Balushis et Swahilis étant familiers aux langues respectivement urdu et swahili, ils sont plus aisément représentés en termes ethnolinguistiques (Valeri, 2007a), notamment en opposition à la langue arabe, prônée comme la langue officielle omanaise, faisant que l'appartenance ibadite des populations swahilies est peu évoquée. Ceci produit une compréhension de la « pureté omanaise » dans une hiérarchie où la couleur de peau est l'un des critères dominants, de même que l'appartenance régionale et linguistique, leur signification en termes tribaux, et enfin la religion, où l'appartenance ibadite est dominante (Dupret, 2002 : 97).

L'appartenance tribale reste l'un des critères les plus importants dans le choix du conjoint, surtout lorsqu'il s'agit de mariages entre individus appartenant à des tribus de haut rang. Lorsqu'il était étudiant, Ṭāreq avait aperçu une jeune femme qui lui plaisait sur le campus de son université. La relation n'a pas abouti mais, selon lui, elle correspondait en tous points aux lignes directrices que sa famille lui avait données : celle-ci appartenait à une famille respectable, du même niveau tribal et économique que la sienne et, comme il l'ajoute, elle était gentille. Ṭāreq m'explique un jour à propos du mariage que « plus c'est compliqué, et plus cela veut dire que cela se passe bien ». Aujourd'hui, Ṭāreq a 30 ans. Il possède son propre logement à Mascate et détient un poste important dans l'armée comme ingénieur architecte. Il cherche une femme avec qui il pourrait se marier, tout en s'assurant qu'elle puisse convenir aux attentes de sa famille en termes d'appartenance tribale de haut rang. Bien que l'idéal attendu par sa famille soit qu'il se marie avec une parente proche ou éloignée, dans le but de s'assurer qu'elle corresponde parfaitement aux mêmes critères identitaires que lui, son père lui a souvent répété qu'il aurait la liberté de se marier avec une femme qui n'appartienne pas à leur tribu. Auparavant, sa famille pratiquait le *tabādul*, qui consiste à épouser une personne d'une famille

en échange d'une autre. Cette règle fait primer la logique du *nasab*, qu'il définit comme celle du « sang pur ». Ceci convient par ailleurs à Ṭāreq, puisqu'il considère être trop proche de ses cousines ; sa relation avec elles est plus fraternelle, ce qu'il perçoit comme une interdiction d'inceste plus à même de diriger ses choix à l'extérieur de sa tribu. Après avoir informé ses amis qu'il recherchait une épouse, l'un d'entre eux lui a parlé d'une connaissance de son épouse, une jeune femme qu'il a assuré être digne d'intérêt et de confiance. Ṭāreq pense que son entourage détient une image positive de lui, ce qui l'aidera à trouver une femme. Il pense que sa carrière militaire l'aide à développer cette image :

« La vie militaire dresse les gens, tu dois être une idole pour les autres. Les autres m'ont dit que je suis devenu plus décent : je n'étais jamais à l'heure, je dormais toute la journée, et avec l'armée tu dois être respectueux et décent. Maintenant, les gens viennent me demander conseil, je suis connu comme le sage, l'homme bon (*the good guy*). » Discussion informelle, en anglais, 2 juin 2015

Son ami lui montre une photographie de la jeune femme, elle plaît à Ṭāreq et il décide de se renseigner davantage sur elle. Pour ce faire, il demande à ses cousines de constituer une « équipe d'investigation », c'est-à-dire d'obtenir elles-mêmes plus d'informations à son sujet, par le biais de leurs amies, jusqu'à atteindre les sphères de sociabilité de l'intéressée. Par la suite, Ṭāreq désire rencontrer la jeune femme mais, dans le souci de respecter une certaine distance au cas où l'union aboutirait, il préfère l'observer de loin plutôt que d'aller à sa rencontre. Aussi, il se rend sur le campus de l'université dans laquelle elle étudie. Il l'aperçoit, l'apprécie physiquement, mais il tient à rester éloigné et ne vient pas lui parler. Après avoir eu la confirmation auprès de ses cousines que la jeune femme était issue d'une famille respectable, Ṭāreq en informe son père, afin qu'il demande à organiser une rencontre avec les hommes de la famille de la jeune femme. Sa demande est immédiatement refusée par le père de celle-ci, notamment parce que trois de ses plus proches cousins ont déjà formulé une demande de mariage auprès d'elle. Déçu, Ṭāreq laisse passer du temps mais ne désespère pas. Il retourne voir le père, mais en vain : « Si tu es quelqu'un de bien, le père ne peut pas accepter car trois cousins la veulent déjà », m'explique-t-il.

Ṭāreq apprend par ailleurs que la jeune femme désirait apparemment se marier avec lui mais, soumise à la pression familiale, cette dernière aurait simplement laissé entendre qu'elle se marierait seulement « avec celui qui le voudra », sous-entendant par-là qu'elle n'aurait le choix que d'accepter l'un de ses cousins en mariage, puisque refuser la main d'un cousin pourrait mettre sa famille en crise. Depuis, Ṭāreq dit ne pas réussir à tourner la page, il pense à

elle constamment, convaincu qu'il souhaitait son bonheur plus que quiconque de sa famille. Dans la perception de Ṭāreq, le rapport intime entre les élus au mariage se construit dans la distance, par souci du respect de leurs réputations tribales. Cette perception trouve un écho dans les considérations politiques de l'Oman de jadis, dont l'ordre tribal primait sur le mariage. Dans le même temps, l'ouverture à d'autres tribus, comme ce que son père a autorisé à Ṭāreq, illustre une perception nouvelle de l'alliance, de concert avec celle du délitement du pouvoir tribal depuis l'avènement de la politique nationale omanaise.

L'exotisme bédouin

Šhahrazād, elle, a rencontré quelqu'un d'une origine différente de la sienne¹⁴³. Âgée de 21 ans, elle étudie dans une université privée de la capitale. Elle a rencontré Tamīm sur Instagram, qui habite dans le nord du pays, à plus de trois heures de Mascate. Après avoir échangé des messages et des photos, il lui fait savoir qu'il est *badū* (bédouin), un détail qui attire son attention, et qu'elle mentionne de différentes manières lors de notre entretien. Elle trouve que les hommes *badū* sont beaux, parce qu'ils ont la peau et les yeux clairs. Après avoir bavardé pendant plusieurs semaines, ils décident de se rencontrer hors ligne. Son amie vient avec elle, parce qu'elle a peur de se retrouver seule pour rencontrer cet étranger. Pour ce faire, Šhahrazād prétexte auprès de sa famille qu'elle sort avec son amie dans le centre-ville. Les jeunes femmes se rendent à l'endroit que Tamīm leur a indiqué, un champ qu'il possède loin de la ville dans laquelle il vit. Il les rejoint en voiture. Une fois arrivées, Tamīm invite les filles à monter dans sa voiture, Šhahrazād à l'avant et sa copine à l'arrière. La magie opère et Šhahrazād l'aime vraiment. Ils se revoient, et Tamīm lui offre des cadeaux. Ce dernier est riche et ses présents sont, selon elle, la preuve de la générosité *badū*, qu'elle interprète comme une forme de respect et de galanterie envers les femmes. La notion de bédouinité est souvent associée à la ruralité et à l'absence de sophistication (Chatty, 1991 : 9), mais peut aussi renvoyer à l'imaginaire d'une survivance de l'arabité ancienne et de la tradition de l'hospitalité et la générosité (Chatty, 1991 : 9).

Le terme *badū* renvoie à celui qui habite la *badia*¹⁴⁴, autrement dit les régions arides où l'agriculture pluviale n'existe pas (Chatty, 1991 : 9). Le mode de vie bédouin était associé au nomadisme en raison de l'économie pratiquée : pastorale en hiver pour migrer vers le sud lors

¹⁴³ Je reprends ici les analyses proposées dans un article publié dans BRETEAU M., 2018, « Pixel outlines of intimacy. Online love among youth in Muscat », dans FORTIER C., KREIL A., MAFFI I. (éds.), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab world*, Peter Lang, Berne, pp. 91-111.

¹⁴⁴ Le terme *badīa* vient lui-même de *bada* (apparaître), en référence aux origines (Safar, 2015 : 205).

de la moisson et pratiquer la pêche (Chatty, 1991 : 12). Les bédouins pratiquent encore le pastoralisme, mais l'appropriation gouvernementale des zones exploitables en hydrocarbures a fortement participé à la reconfiguration du mode de vie bédouin¹⁴⁵. L'exploitation du pétrole, à la fin des années 1950, a entraîné le déplacement de nombre de ces groupes, au point de modifier leur mode de vie et les tourner vers la sédentarisation. Ces transformations ont aussi entraîné une revendication de l'identité bédouine par l'appropriation des traits de la générosité et de l'authenticité arabe, comme semble le faire Tamīm auprès de Šhahrazād. L'endroit où se déroule leur rendez-vous est un domaine dont le jeune homme est propriétaire. Il s'agit d'une ferme pour les dromadaires de course appartenant à sa famille, preuve de sa richesse et de l'authenticité de son appartenance à l'identité bédouine. Šhahrazād m'explique que les dromadaires sont un capital important dans la culture *badū*. Ils sont typiquement attribués aux hommes. En plus d'être associés au monde masculin, les dromadaires ont une haute valeur économique et symbolique, et ce n'est qu'exceptionnellement qu'une femme peut en hériter (Chatty, 2002). Dans tous les cas, cet héritage restera dans la même tribu, puisque les mariages endogames sont majoritaires chez les bédouins¹⁴⁶. Le symbole du dromadaire est lui-même employé dans les représentations nationales pour la revendication des traditions arabes, ce qui est effectivement présent dans le discours de Šhahrazād¹⁴⁷.

Les amoureux se rencontrent plusieurs fois, toujours accompagnés de l'amie de Šhahrazād. Cette dernière avoue en riant qu'ils s'embrassaient et s'enlaçaient à chaque rencontre, dans la voiture. Mais la présence de la copine de Šhahrazād, bien qu'elle permette de chaperonner la sortie et de donner une forme de sécurité à l'escapade en dehors de Mascate, semble poser un problème, puisque le couple ne peut se voir en totale intimité. Aussi, Tamīm a parlé à l'un de ses amis célibataires afin de le présenter à la copine. Une deuxième conversation en ligne débute alors entre les deux amis respectifs, jusqu'à ce qu'une nouvelle expédition soit organisée. Cette

¹⁴⁵ Auparavant disséminés dans de nombreuses régions d'Oman, les bédouins vivent aujourd'hui majoritairement dans le Nord et à l'Intérieur d'Oman.

¹⁴⁶ Les travaux de Dawn Chatty ont permis de montrer que la sédentarisation des bédouins d'Oman a entraîné avec elle une nucléarisation des groupes familiaux (Chatty, 2016). Contrairement aux personnes que j'ai rencontrées à Mascate, les bédouins auprès de qui elle a travaillé dans les années 1990 pratiquaient ce qu'elle appelle le « bride service » (Chatty, 2002). Celui-ci consiste à ce qu'une épouse demeure quelques années au foyer de ses parents les premiers temps de son remariage, notamment lorsque l'épouse est considérée comme jeune (l'exemple rapporté concerne une jeune fille de 14 ans), afin d'acquérir expérience et confiance pour s'installer ensuite avec son époux. Je n'ai rencontré cette situation qu'une seule fois, mais elle ne semble pas reposer sur l'acquisition d'expérience avant l'installation. La femme en question n'était pas bédouine, résidait dans une ville à proximité de Nizwa, était quadragénaire et venait d'épouser un homme plus jeune qu'elle après le décès de son premier époux. Elle continuait à vivre dans sa propre maison avec ses enfants et une domestique et se rendait chaque jour chez sa belle-famille où habitait son mari, en attendant que leur future maison encore en construction soit habitable.

¹⁴⁷ Les courses de dromadaires sont une pratique en émergence dans les Émirats Arabes Unis, qui en a fait une tradition parmi d'autres pour la constitution d'un tourisme patrimonial (Chatty, 2016 : 213).

fois, Tamīm est accompagné de son ami, qui est installé à l'arrière de la voiture. Pendant que le premier couple se retrouve à l'avant, les deux autres font connaissance, discutent, jusqu'à s'embrasser. De cette façon, le premier couple trouve un moyen d'occuper la petite amie solitaire et de réduire l'inconfort de sa « fonction » de chaperon, pour le couple et pour elle-même.

Šhahrazād ne mentionne pas la possibilité d'épouser Tamīm. Le fait qu'ils soient de deux appartenances différentes et vivent dans des régions éloignées rend la situation impossible à considérer autrement que dans le secret. Une autre question se pose en termes d'acceptabilité de l'union : parce qu'elle s'est développée sur Internet, leur relation et la manière dont ils se sont connus est basée sur un cadre de séduction, ce qui engendrerait un mariage d'amour. Mais la situation transgressive dans laquelle ils se trouvent n'est pas susceptible de donner à Šhahrazād la possibilité d'imaginer qu'ils se marient, en plus du fait qu'elle reconnaît que l'authenticité bédouine est due à la forte endogamie qui particularise les alliances (Chatty, 2002). Elle semble vivre cette expérience comme une relation d'amour, basée sur la transgression du mariage par une relation physique et affective. De plus, si elle dit que les bédouins tiennent les femmes en haute estime, Šhahrazād me confie qu'elle se demande parfois ce qu'un *badū* lui offrirait si elle était sa femme et non plus sa petite amie. Se marier reste quelque chose d'impensable et d'imaginaire et c'est justement parce que se marier avec lui est inimaginable que l'attirance que Šhahrazād développe pour Tamīm se renforce, de par l'excitation de la transgression et l'exotisme qu'elle construit autour de lui. Le référent bédouin peut renvoyer à des représentations négatives des relations amoureuses, dans lesquelles l'homme est vu comme arriéré et rustre (Safar, 2015 : 211-213). Mais l'attirance de Šhahrazād se concentre sur le versant valorisant de la bédouinité. Elle construit un exotisme de l'authentique dans un mouvement de distinction de l'originel, aboutissant à en faire une catégorie exotique à part entière.

II. Lire la dualité des sexes dans la relation aux étrangers

Les arguments avancés pour justifier l'existence des lois sur le mariage et la nationalité omanaise est celui de la protection des femmes étrangères en situation de précarité, la prévention contre l'opportunisme de certaines femmes face aux situations privilégiées des hommes omanais, mais aussi « la dilution de l'identité omanaise ; le coût que représente pour la Sécurité sociale le divorce ou le veuvage d'une épouse étrangère ; le besoin de préserver la famille omanaise et le besoin de lutter contre le célibat des Omanaises » (Safar, 2015 : 510).

L'ensemble de ces arguments montrent à eux seuls comment les goûts et les attirances sont reformulés à la lumière d'injonctions et d'interdits. Dans ce processus de hiérarchisation subjective, les individus sont amenés à se tourner vers certaines personnes plutôt que d'autres, et à se battre pour un amour quand il leur semble légitime de le revendiquer, au risque de se voir stigmatisés par leur entourage.

Ainsi il existe des personnes pour lesquelles nous pourrions dire que l'on ne se bat pas. Les personnes dominées sur le plan politique, administratif et économique surviennent alors comme les porteuses de ce qui est indésirable, elles sont elles-mêmes l'indésirable, comme c'est le cas des personnes de nationalité étrangère. En 2017, le NCSI relève 1 859 596 travailleurs étrangers en Oman, ce qui correspond presque à la moitié de la population omanaise totale. Les nationalités relevées comme majoritaires sont la nationalité indienne, bangladeshie puis pakistanaise, mais la nationalité marocaine n'est pas comprise. Seule la note « Autre nationalité » est mentionnée, correspondant à un total de 95 401¹⁴⁸.

Comme le décrit Sharon Nagy au Qatar, l'arrivée des travailleurs migrants peut s'effectuer par voie institutionnelle grâce à des agences de recrutement. Elles peuvent embaucher « un large nombre d'employés avec un aller simple, arranger les voyages, et s'occuper de la soumission de demande de visas de travail, moyennant des frais pour l'employé et l'employeur. Des méthodes de recrutements informelles sont parfois préférées à ces procédés coûteux [...] »¹⁴⁹ (Nagy, 2008 : 88). Ce mode de migration entraîne des rapports de pouvoir fortement basés sur la nationalité et ce, notamment, à travers le système de la *kafāla*. La *kafāla* consiste en la dépendance administrative d'un travailleur migrant à l'égard d'un employeur local. Il devient son « sponsor » ou *kafīl*¹⁵⁰. Il est la condition d'accès à un visa, à l'entrée dans le pays, à un emploi et à d'autres services tels que l'ouverture d'un compte bancaire ou la location d'un logement – les non-nationaux étant exclus du droit à la propriété. La *kafāla* peut entraîner plusieurs formes d'abus, comme la confiscation des passeports, puisque le *kafīl* a le pouvoir de renvoyer le migrant dans son pays d'origine¹⁵¹. Afin d'éviter cela et pour gagner du temps, beaucoup de migrants viennent par des voies non-institutionnelles, mais le fait qu'ils soient

¹⁴⁸ Bulletin statistique mensuel, *National Centre for Statistics and Information*, Avril 2017, Vol. 28.

¹⁴⁹ « Employment agencies recruit large numbers of employees on single trips to source countries, make travel arrangements, and handle the application for work visas charging a fee to both the applicant and employer. Informal methods of recruitment are sometimes preferred to the expensive process of using an employment agency. »

¹⁵⁰ Loi du travail omanaise, Ministère du travail, 2017. Dans d'autres recensements, la distinction est faite entre « Omani », « GCC » et « other Arab ». Dans son compte-rendu démographique sur la migration marocaine dans les pays du Golfe, Mohamed Kachani note que, de la population marocaine migrante totale, 65 % se situe dans les pays du Golfe.

¹⁵¹ Article 17, *Oman's foreign residence law*, Royal Oman Police.

illégaux sur le territoire restreint *de facto* leurs libertés de mouvement et leurs possibilités d'installation¹⁵². Ceci est constatable au sujet de la population migrante marocaine, qui fait l'objet de fortes stigmatisations en Oman. Wafae Benabdennebi et Ahlame Rahmi rappellent que la stigmatisation des Marocaines est liée au fait que beaucoup d'entre elles viennent dans les pays du Golfe pour occuper des emplois dans les métiers de la nuit, en tant que serveuses dans des boîtes de nuit et cabarets. Elles signent des contrats « arts et musique » (Benabdennebi, Rahmi, 2012 : 101), qui seraient une manière déguisée d'occuper des activités dans le travail du sexe. D'autres femmes se marient avec des Omanais, ce qui est souvent pris comme des formes détournées pour quitter le Maroc. Elles font ainsi l'objet de ressentiment de la part des Omanais¹⁵³. Certains mariages peuvent effectivement être des « contrats de servitude déguisés » (Kachani, 2008 : 102), ce qui remet en cause la sincérité de l'alliance qui unit les deux partenaires.

Les mariages mixtes deviennent alors matière à discussion, et font admettre une part affective dans leur établissement. Mais les mariages mixtes existent, et seraient même préférés par les Golfiens. Au Koweït, J. Safar note que la raison serait liée au « faible coût du mariage [...], le désir d'avoir une autre femme [...], la beauté de la femme étrangère [...], la possibilité de contracter un mariage secret et le désir d'avoir plus d'enfants » (Safar, 2015 : 522). Ces deux traits particuliers, la prostitution et le mariage mixte, se transforment ainsi en une stigmatisation des femmes marocaines, dès lors vues comme des femmes profiteuses et aux mœurs légères (*qalīlat al-ādab*). Une tension apparaît entre attirance pour l'étranger et rejet de ce dernier, qu'il est possible de saisir à partir de l'expression d'inquiétante étrangeté. Cette expression considère l'attirance par le fait même de l'impression d'étrangeté chez l'autre, mais aussi en raison du fait qu'un sentiment de familiarité se fait ressentir. Enfin, certains de ces stéréotypes s'accompagnent d'une vision sexualisée des hommes : quand les femmes seraient portées sur

¹⁵² Les difficultés de recension des travailleurs étrangers rencontrées par Françoise de Bel-Air sont particulièrement parlantes concernant le flou sur les modalités de migration dans les pays du Golfe. En se basant sur les données fournies par le *Times of Oman*, elle relève 47 000 à 50 000 migrants en situation illégale en 2015. Ces personnes ont fait l'objet de campagnes de recension dans le but d'être déportées et renvoyées dans leurs pays d'origine, mais aussi d'amnisties : leur situation a été régularisée à titre gracieux et ils ont été renvoyés dans leur pays, comme cela a été le cas en 2016 (de Bel-Air, 2017). Cette année-là, 23 653 personnes ont été graciées sans être alourdies de pénalités ou de peine supplémentaire. « Just 3 days of amnesty left », 26 octobre 2015, *Times of Oman*. Voir aussi « Oman : domestic workers trafficked, trapped », *Human Rights Watch*, 13 juillet 2016, <https://www.hrw.org/news/2016/07/13/oman-domestic-workers-trafficked-trapped>

¹⁵³ Le mariage mixte représenterait 87 % sur 600 migrants marocains mariés à Abu Dhabi de 2000 à 2004 ; 60 % de ce pourcentage serait des femmes (Kachani, 2008 : 201). La précision est difficile à atteindre, étant donné qu'un mariage entre une Marocaine et le ressortissant d'un autre pays n'est pas reconnu s'il n'est pas contracté devant les autorités marocaines. Par conséquent, ces alliances sont considérées comme des mariages blancs (Lautier, Baba, Sarehane, Ezzine, 2009 : 28).

l'amour, les hommes seraient portés sur le sexe. Aussi, la raison pour laquelle les hommes seraient attirés par les femmes marocaines est que ces dernières sont associées à une sexualité débridée, portées sur des désirs charnels plutôt que sur le romantisme. En se penchant davantage sur la construction de la figure stéréotypée des femmes marocaines, il est possible de saisir le mécanisme par lequel les hommes omanais se voient à leur tour attribuer des stéréotypes. Comme je vais le montrer, ces stéréotypes renseignent également sur des attitudes qui sont quant à elles qualifiées de féminines : la duperie et le charme, lorsqu'ils sont détachés de la figure marocaine, sont aussi parfois appliqués aux femmes omanaises.

1. L'inquiétante étrangeté marocaine

Je visionnais un soir le film *Much Loved*, long métrage relatant le quotidien de prostituées au Maroc. On y voit les trajectoires de certaines d'entre elles, happées par des promesses d'amour et de luxe par de riches clients français et golfiens. Le film se conclut par le choc de l'une d'entre elles à la découverte de vidéos pornographiques mettant en scène de jeunes garçons sur l'ordinateur de son client golfien. Ce dernier la couvrait par ailleurs de cadeaux, lui promettait de l'épouser et de l'emmener avec lui dans son pays d'origine. Je décide de me changer les idées et me vêts d'une jupe longue et d'une tunique à manches courtes. Je me rends à Candle Coffee, un salon à chicha situé à l'arrière du parking de l'hôtel de luxe Grand Hayat, servant des plats rapides levantins tels que mezzés ou sandwichs shawarma, et jus de fruits frais. La terrasse est située en bordure de plage où l'on peut voir des familles pique-niquer le weekend, des groupes de femmes ou d'hommes faire des marches au bord de l'eau, et des touristes se baigner. En journée, ce sont des familles, des couples ou des groupes de femmes du Levant ou d'Iran qui fréquentent ce café. Le soir, la terrasse est surtout occupée par des d'hommes entre amis, Omanais en grande partie. Les serveurs sont en partie tunisiens et les préparateurs de chicha sont indiens et pakistanais. Je m'installe et allume mon ordinateur afin d'écrire, un serveur vient prendre ma commande. Je lui réponds en arabe de me préparer une chicha, ce à quoi il répond avec un sourire malicieux : « *maḡhrībīa* ? (Marocaine ?) »

Entremêlé d'images où les pratiques sexuelles balancent entre précarité marocaine et profit golfien, ce film était inconnu de mes interlocuteurs omanais. Celui-ci a pourtant défrayé la chronique pendant le Festival International de Carthage¹⁵⁴, et fut par ailleurs interdit au

¹⁵⁴ Le Festival International de Carthage est un festival tunisien qui met chaque année de nombreux films en compétition.

Maroc¹⁵⁵. Cette anecdote rappelle combien la présence migrante dans les pays du Golfe est constitutive du tissu social et économique de la région et, d'autre part, la manière dont s'y développe des stéréotypes à l'endroit du sexuel. Un certain nombre d'auteurs se sont penchés sur les rapports de pouvoir en jeu dans la migration, par la critique du rapport binaire entre le pays de départ et le pays « d'accueil », mais aussi entre les effets positifs et négatifs de la migration. Ils ont analysé comment la circulation du Sud vers le Nord est surtout comprise en termes d'échappatoire et d'émancipation (Moujoud, 2008 ; Mahdavi, 2016). Comme le rappelle Nassima Moujoud (2008), cette approche tend à dépeindre la vie des migrants comme un parcours évolutif d'émancipation entre pays de départ et pays d'arrivée. D'autres travaux ont reconsidéré la migration à partir de son aspect multidimensionnel, où sont impliqués des rapports de pouvoir, de race, de sexe, en privilégiant une observation des intimités, forgées par la mobilité (Ehrenreich, Hochschild, 2002 ; Boris, Parreñas, 2010). Les politiques d'accueil des sociétés du Golfe et du sultanat d'Oman procèdent par exclusion, ce qui devient le moteur de modalités relationnelles et de stéréotypes différentialistes. L'exclusion est basée sur des procédures de migration et de recrutement particuliers, qui renforcent le ressentiment entre les populations à Mascate. Les femmes marocaines dont il est question partent seules, et non en famille ou dans le but d'un regroupement familial. Elles peuvent être en rupture familiale et avoir un mode de vie précaire au Maroc, ce qui fait que les hommes de leurs familles ne s'opposent pas à leur migration ou même les encouragent dans leurs projets migratoires. Cette migration en solitaire affecte particulièrement l'expérience de ces femmes et la perception que les pays « d'accueil » produisent à leur égard. Le stéréotype qui structure la migration des femmes marocaines correspond au stigmate de la prostituée (*'āhira*), de la « voleuse de mari » qui n'hésite pas à recourir à la sorcellerie pour parvenir à ses fins. L'activité de prostitution est, en effet, existante, tout comme les mariages mixtes avec des hommes omanais, mais il convient de comprendre comment, de la pratique au sens commun, surgissent ces représentations. Ces stéréotypes imbriquent le sexuel et le genre dans la construction de ces figures.

16 février 2017

Je demandais depuis longtemps à Farhad, mon ami iranien, de m'emmener dans un bar où l'on peut voir ces femmes marocaines. Il disait bien connaître ces endroits, parce que ses « amis y vont tous les weekends ». À la fin de mon dernier séjour, en février 2017, nous décidons de

¹⁵⁵ Accusé d'atteinte à la pudeur, le film a aussi été la cause de l'agression et de menaces de mort envers l'une des actrices principales.

tenter l'expérience. Il me donne rendez-vous à 23 heures sur un parking du centre-ville, me récupère et nous filons jusqu'à Ruwi, le quartier indien. Nous sommes jeudi soir, premier soir du weekend, il y aura donc du monde. Il m'explique que « la fête » commence à minuit et se termine à 3 heures du matin. Nous arrivons devant un hôtel. Du hall d'entrée de l'hôtel, un couloir mène à une cour située à l'arrière de la réception. Sur la droite, une porte est gardée par plusieurs hommes. Un panneau indique que la dishdasha n'est pas autorisée. Nous entrons dans une grande salle sombre, la musique n'est pas encore très forte. À droite, un bar est tenu par plusieurs serveurs. La salle est longée de banquettes sur une estrade et des tables sont disposées autour d'un espace laissé vide, la piste de danse où les musiciens feront leur apparition. Au fond, un homme est installé au clavier ainsi qu'une chanteuse aux longs cheveux blonds lissés, vêtue d'une très courte robe blanche. À gauche, trois femmes très maquillées et habillées de robes moulantes discutent assises à une table. Les banquettes sont déjà occupées par cinq ou six hommes. D'autres, seuls ou à deux, sont installés à des tables, en train de siroter des bières ou de fumer une chicha. Je laisse Farhad choisir où s'asseoir, il décide de s'installer à une table directement en face de la chanteuse. Un serveur arrive, il nous offre une assiette composée de saucisses grillées, et nous tend les menus. Nous commandons une chicha, Farhad prend un Pepsi. Farhad m'a toujours répété qu'il ne faisait qu'accompagner ses amis quand il allait dans ces hôtels, et qu'il les attendait parfois dans la voiture quand l'un d'eux finissait la soirée dans une chambre d'hôtel avec une prostituée. La salle se remplit petit à petit. Des hommes seuls, Indiens, s'installent autour de nous. Je propose à Farhad de changer de table afin d'avoir une vue plus large de la salle. Nous nous retrouvons au fond. Un homme vêtu d'une dishdasha pianote sur son téléphone à notre droite. Plus tard, un homme en jeans et chemise s'assoit à côté de nous, accompagné d'une femme en robe longue moulante, cheveux détachés, sûrement une prostituée. Derrière la table des Marocaines, s'installe un groupe d'une dizaine d'hommes d'âge mûr, qui regarderont les jeunes femmes avec insistance pendant toute la soirée. Par moments, les uns et les autres se lèvent pour aborder les femmes, rapprochent leurs chaises, discutent et dansent avec elles. Un homme est installé au centre de la banquette. Il est chauve, porte des lunettes et un costume gris, il est bien portant, et boit des verres de whisky. Farhad me dit qu'il vient du Qatar, que ça se voit à son apparence : il s'agit sûrement un homme d'affaires en séjour en Oman. Il danse assis et chante au rythme des chansons entonnées. La chanteuse revisite des chants d'amour classiques d'Oum Kalthoum, le Qatari frappe des mains, entraîné par la musique déformée par les sons électroniques du clavier. Deux jeunes Omanais en dishdasha blanche au fond de la salle, dansent, assis sur la banquette, levant les bras et frappant des mains.

Un homme en chemise colorée et béret blanc vient voir le Qatari, ils discutent et rient ensemble. Il vient voir d'autres tables, Farhad me dit qu'il s'agit du patron du bar, mais que l'hôtel appartiendrait à un Omanais.

Il est minuit, la salle est comble. Des hommes d'affaires, que Farhad pense être jordaniens, s'installent à côté de la piste, ils rient bruyamment, se lèvent pour danser, se rassoient, trinquent. Deux autres jeunes femmes font leur apparition. Elles s'installent à une table d'intervalle l'une de l'autre sur la banquette. Un serveur leur apporte des bières, l'une d'elles fume une chicha. La musique devient très forte, la fumeuse se laisse entraîner par la musique, et danse assise sur sa chaise. Farhad me dit que l'on peut demander une chanson de notre choix. Les serveurs vont et viennent, servent des bouteilles de vodka ou de whisky dans des seaux à glace, des canettes de Red bull ou de Heineken. Nous attendons notre chanson mais un homme arrive, les cheveux noirs gominés, tirés en arrière et costume noir. Il prend la place de la chanteuse qui s'éclipse alors. Farhad me dit qu'il est syrien. La soirée bat son plein, le chanteur commence alors un registre de musiques plus entraînantes qui font se lever les Jordaniens mais aussi un groupe de jeunes libanais installés à notre gauche pour danser le *dabkeh*¹⁵⁶ sur la piste, la salle applaudit, les gens dansent assis sur leurs chaises. La Marocaine assise sur l'estrade se lève pour danser, pendant que les hommes qui l'entourent la regardent avec attention, l'un d'eux s'assoit à côté d'elle, elle fait mine de ne pas le voir et continue à se déhancher.

Le temps passe, d'autres tables se remplissent. Alors que la chanteuse et les autres femmes présentes dans le bar avoisinent la trentaine, une autre, d'un âge plus avancé, vient s'installer à la table à côté de nous, et commande un soda. Un vieil Omanais en dishdasha fait son entrée. Il avance lentement, le temps d'observer la salle. Il voit la Marocaine sur la banquette et va lui parler directement, elle semble le rejeter. Il part s'installer à une table en face de nous. Il a repéré cette autre femme, celle qui vient de s'asseoir à notre gauche. Il se retourne pour lui parler. Après un bref échange, la femme mime un non de la tête. L'homme bat en retraite. Je me penche alors vers elle avec un sourire complice, elle me dit qu'elle n'en veut pas, il est vieux et il est moche, nous rions. La fumeuse de la banquette nous aperçoit et nous sourit de complicité. La femme m'explique alors qu'elle vient ici tous les soirs et que le week-end est plus rentable. Nous devons crier dans l'oreille l'une de l'autre pour nous entendre, elle me croit marocaine et me parle en *darija* (dialecte marocain), que je ne comprends qu'à moitié. Elle semble avoir plus de quarante ans. Elle est en Oman depuis six ans et originaire de Mohammedia, ville côtière du Maroc. Elle porte une robe moulante en nylon noir et à bretelles

¹⁵⁶ La *dabkeh* est une danse pratiquée dans les pays du Levant (Syrie, Liban, Jordanie et Palestine).

diamantées. Elle me dit l'avoir achetée au souq de Matrah, je la complimente. Elle me retourne le compliment et me dit que, bien que je sois vêtue d'une tunique à manches longues et d'un pantalon, cela peut faire l'affaire. Elle semble me prendre pour une collègue. Elle ajoute que je peux demander 200 rials pour la nuit. 120 pour une passe¹⁵⁷. Qu'il est possible d'aller chez le client, il pourra aussi louer un appartement, ou bien de rester ici, dans l'une des chambres de l'hôtel. Mais que les femmes africaines, que je verrai dans le hall d'accueil plus tard, coûtent moins cher. Il est plus de 3 heures du matin. La musique s'arrête alors, le calme retombe, les lumières sont allumées, la salle est alors soudainement éclairée. Les hommes se lèvent et viennent voir les quelques femmes présentes dans la salle. Un travesti asiatique entre et s'installe à côté de l'une d'elles, ils repartiront avec deux hommes. La clientèle quitte la salle petit à petit, et seuls quelques-uns partiront accompagnés d'une femme.

La femme de la banquette nous fixe du regard, et vient vers nous en criant : « Bonjour ! ». Elle a reconnu Farhad, s'adresse à lui en français et lui demande où est son ami. Elle lui a envoyé plusieurs messages sans réponse. Ivre, elle commence maintenant à parler en anglais et dit qu'elle est amoureuse de ce garçon. Plus tard, Farhad m'explique que son ami vient régulièrement dans ce bar et promettait à la jeune femme de se revoir sans forcément le faire. Elle lui aurait demandé de lui donner un peu d'argent et un appartement pour « pouvoir vivre mieux », en échange de quoi il pourrait user de ses services sexuels. Nous sortons. Je vois alors quelques deux ou trois femmes, habillées de jellabias omanaises assorties à leur voile, assises aux tables de la réception. Farhad m'explique qu'il s'agit de femmes africaines et qu'elles ne sont pas autorisées à travailler dans l'enceinte du bar, contrairement aux Marocaines. Ces dernières possèdent des droits qui sont négociés avec le gérant du lieu, ce qui leur permet de profiter gratuitement des consommations en soirée, en échange de quoi une part de leurs revenus leur est déduite. Dehors, les hommes regagnent leurs voitures, certains avec une femme ou deux, d'autres seuls. Dans l'empressement et le silence, les phares des voitures éclairent le parking, jusqu'à ce que chacun reparte et ne redonne à l'obscurité de la nuit l'anonymat de ce lieu, dont les activités sont tues dans le paysage du jour qui se lèvera alors.

Différencier, inférioriser, sexualiser

Les représentations que les clients étrangers donnent aux prostituées sont conditionnées par un désir de disculpation de leur part. Beaucoup des personnes rencontrées évoquent la pratique de la prostitution marocaine avec un réel détachement en simulant une forme d'ignorance sur

¹⁵⁷ 200 rials équivalent à 450 euros et 120 rials à 270 euros.

le sujet. Lorsque je me suis rendue dans ce bar, j'avais prévenu Āhlām et Sa'īd, ma famille d'accueil, pour les tenir au courant de mes déplacements et activités, comme nous avions pour habitude de le faire, mais aussi afin de guetter leur réaction. En revenant de mon escapade nocturne, Sa'īd est encore levé. Il me demande où se trouve le bar en question et fait de grands regards étonnés à l'écoute de mon aventure. En fin de discussion, il avoue qu'il avait entendu parler de ce genre de lieux, qu'il évoque comme des endroits de consommation d'alcool, alors que beaucoup de mes interlocuteurs en parlaient davantage pour évoquer la prostitution. Ce fut le cas pour Farhad la première fois que nous évoquions ce sujet, et il fallut plusieurs mois avant que ce dernier me dise que ses amis avaient déjà fréquenté ces bars, et enfin avouer qu'il les accompagnait quand ils y allaient, et ce, régulièrement. Au final, je constatais que son visage était familier aux prostituées du lieu mais aussi au patron qui vint le saluer à la fin de la soirée.

Comme le note Sébastien Roux (2011), les clients du tourisme sexuel se dédouanent eux-mêmes souvent de leurs pratiques en considérant que les femmes qu'ils paient sont étrangères ; ce qui serait moins dommageable moralement. Ils se font une image des prostituées qui « est renvoyée le plus souvent à une forme irréductible d'altérité » (Roux, 2011 : 122). Altériser le désir serait la condition même de la consommation sexuelle. Or, contrairement à d'autres populations migrantes, les femmes marocaines partagent avec la société omanaise un fond religieux et linguistique commun. Elles recouvrent alors deux forces, qui sont l'attrait pour l'étrangeté et la familiarité. À ce titre, les femmes marocaines ne sont pas l'altérité radicale, mais correspondent davantage à l'inquiétante étrangeté. Comme l'explique Martine Menès en psychologie, l'inquiétante étrangeté, « c'est quand l'intime surgit comme étranger, inconnu, autre absolu, au point d'en être effrayant » (Menès, 2004 : 21). L'attirance est elle-même motivée par la curiosité, le désir de connaissance, mais peut aussi entraîner du repli comme besoin de protection face au danger que représente l'inconnu. Le désir est alors vécu comme une pulsion dangereuse, ce qui en fait un sentiment ambigu, qui place l'autre dans une tension entre attrait et peur¹⁵⁸. Eugène Enriquez préfère quant à lui parler de « belle excentrique » ou d' « exote » (Enriquez, 2012). Ce terme permet de s'intéresser davantage à la manière dont l'altérité produit de l'attirance, plutôt que la manière dont cette attirance produit uniquement de la peur. Ces Marocaines peuvent représenter les deux tendances que sont l'inquiétante étrangeté

¹⁵⁸ C'est la manière dont la notion d'interdit peut être définie. Le terme de sacré ou *ḥarām*, en arabe, illustre bien cette tension : c'est la peur de la toute-puissance du sacré qui inspire son respect et, par-là, l'attirance qu'il provoque.

et la « belle excentricité » : leur différence attire et fait peur, leur familiarité perturbe mais elle est aussi ce qui permet l'interaction¹⁵⁹.

Si le stigmate est plus particulièrement attribué aux Marocaines, c'est aussi en raison de la migration féminine en solitaire qu'elles entreprennent. En 2006, le recensement des migrants marocains dans les pays du Golfe atteste d'une prédominance de l'emploi féminin, à hauteur de 70 % du total de migrants marocains (Kachani, 2006 : 325). Les raisons seraient dues à l'interdiction d'accès à certains emplois pour les femmes ressortissantes nationales, mais aussi par le développement post-boom pétrolier d'une myriade d'emplois dans les services, à majorité féminine, comme le travail domestique (nurses, gouvernantes, femmes de ménage...), dans l'hôtellerie, l'esthétique, et la prostitution.

Ces femmes sont considérées comme indécentes, car leur célibat et leur mobilité laissent penser qu'elles ne sont pas contrôlées ou protégées par un référent masculin, supposant alors qu'elles s'adonneraient sans contraintes à une sexualité déshonorante. L'âge des Marocaines est également à prendre en compte, étant donné qu'il peut s'agir de femmes âgées autour de 30 ans, n'ayant pas encore entamé de carrière professionnelle au Maroc. En cela, elles sont associées à une sexualité qui n'attend qu'un homme pour devenir active. Ainsi, elles sont considérées comme dangereuses, moralement, sexuellement et socialement. Ceci explique, par conséquent, le fait que le contrôle des migrantes passe par un contrôle sexuel de leurs activités. Car, travailleuses du sexe ou non, ces femmes sont souvent soumises au regard d'une suspicion généralisée de la part des autorités, même lorsque leurs activités ne sont pas illégales ou immorales (Mahdavi, 2016 : 44-45).

Le rapport d'infériorité s'exprime donc à travers un double contrôle, celui de la sexualité féminine, et la *kafāla*. En résulte une vision hypersexualisée des femmes, ce qui justifierait le besoin de réguler leurs pratiques, notamment sexuels (Mahdavi, 2016 : 45). La manière dont les femmes marocaines sont perçues recouvre ainsi l'idiome d'une infériorité. Mais celle-ci s'accompagne aussi d'un imaginaire en rapport à la beauté et au corps qui peut parfois plaire. Les travailleuses marocaines sont présentes dans les domaines du soin et de l'esthétique. L'on peut aussi trouver des photographes marocaines employées pour les mariages. Les futures mariées portent un intérêt croissant pour ce qu'elles appellent le « *ḥammām*

¹⁵⁹ Cette proposition est encore à distinguer de ce que Michel Bozon entend par « l'intime étrangeté », qui est le sentiment ressenti quand un couple se délite, procédant par la sensation de ne plus trouver de familiarité auprès de l'aimé (Bozon, 2016 : 163).

mağhribī » (hammam marocain). C'est ainsi que deux de mes interlocutrices ont souhaité s'offrir une journée au hammam maghrébin la veille de leur mariage, marque d'une tendance nouvelle, non connue de leurs aînées. Quant à Šhaīkḥa, elle a composé son trousseau d'un caftan beige, robe fabriquée au Maroc comportant une ceinture et des boutons le long de l'encolure, qu'elle a porté au lendemain de la fête de son mariage, alors appelé « *fustān mağhribī* », robe marocaine. Le référent marocain attire, et la dépersonnalisation des femmes auxquelles il pourrait renvoyer, permet d'en tirer une dimension esthétique quant à ses dimensions corporelles.

Mais quand il s'agit de justifier l'attrait d'un homme envers une femme marocaine, d'autres arguments sont avancés. Ils concernent la similarité des cultures marocaine et omanaise, autrement dit, l'aspect ambivalent de leur étrangeté, contrairement à d'autres populations. À propos de la prostitution en Thaïlande, S. Roux propose de penser ce processus par l'idée d'« éroticisation de l'altérité » (Roux, 2011 : 136) :

« Ce culturalisme de sens commun produit une différenciation qui exotise les Thaïlandais-e-s, facilitant la reproduction des relations prostitutionnelles. La rhétorique Eux/Nous fonctionne en pratique ; elle concourt à mettre à distances les relations qui se nouent, les extrayant par là même des catégories condamnées. Les propos entendus reposent sur une accumulation d'oppositions binaires qui accentuent l'altérité. » (Roux, 2011 : 125)

L'attrait est effectivement alimenté par l'aspect interdit et indécent que recouvre le stéréotype de la femme marocaine, car « l'interdit de la prostitution nourrit en partie le désir et [...] sa condamnation facilite paradoxalement les relations prostitutionnelles par un déplacement du plaisir érotique » (Roux, 2011 : 132). Le désir sexuel peut se comprendre comme une érotisation de l'exotique allant de pair avec son caractère interdit. Ainsi, la pratique de la prostitution participe elle-même de la formation de l'identité stéréotypique marocaine, qui se construit par une éroticisation de l'altérité, mais aussi de l'inégalité (Salomon, 2014 : 208).

2. Entre « capacité » et « légitimité » d'aimer

La stigmatisation des femmes marocaines est certes associée au rapport d'infériorité dont elles pâtissent. Mais elle se fait aussi dans une conjugaison ambivalente avec l'image d'un danger quant au mariage. Puisqu'il s'agit d'étrangères, un mariage entre un Omanais et une Marocaine n'est pas considéré comme un mariage arrangé, mais pas non plus comme un mariage d'amour. Ce qui est souvent reproché aux Marocaines concerne effectivement le fait de profiter des ressources économiques des Golfiens. Un mariage entre Marocains implique

certes la rétribution d'une compensation matrimoniale, mais celle-ci est plus élevée dans le Golfe. Leur est donc également associée une capacité au calcul et de ruse que leur statut économique inférieur entraînerait. C'est ce que témoigne Raḥma, une trentenaire originaire de Mascate. Elle reproche ainsi aux Marocaines de « profiter » : « elles sont là pour se marier et ne rien faire à la maison, elles profitent de la situation économique privilégiée des Omanais en prenant un *mahar*, une maison, une voiture... ». L'infériorité sexuelle et raciale est donc accompagnée de l'idée que ces femmes possèdent un pouvoir d'agir. Celui-ci positionne les Marocaines en ennemies face aux Omanaises, par le fait d'être vues dans une position « active », de « chasse » (Bristol-Rhys, 2010 : 91), leur présence sur le marché matrimonial réduisant alors les chances des Omanaises à trouver un mari.

Considérations économiques

Comme le propose Pardis Mahdavi, nous pouvons comprendre la situation des Marocaines à partir de leur capacité d'agir. Si les migrants sont privés de liberté en de nombreux points, notamment administrativement, le pouvoir d'agir des femmes marocaines s'illustre dans le fait de trouver un emploi ou de se marier avec un national. Ceci rend les Marocaines non plus inférieures, mais dangereuses pour les Omanaises, par le fait même de réussir à dépasser les restrictions auxquelles elles sont soumises (Mahdavi, 2016 : 18). De plus, les critiques qui leur sont adressées sont rarement contrebalancées par les avantages qu'elles peuvent représenter pour un homme golfien. L'accumulation de sommes suffisantes pour constituer un *mahar* de la part du futur époux retarde ou parfois empêche une alliance, faute de moyens. Entre la génération de leurs parents et la leur, les jeunes Mascatis se voient imposer des sommes qui ont largement augmenté. Les raisons de cette augmentation sont liées à plusieurs facteurs, tels que « le développement du consumérisme, la hausse des niveaux d'éducation féminins, donc des ambitions d'ascension sociale, mais aussi l'insécurité économique qui frappe même les riches monarchies du Golfe » (de Bel-Air, 2012). Le *mahar* permet d'affirmer le statut social des individus et peut être de moindre coût si le mariage est contracté entre les membres d'une famille, puisqu'il circule au sein d'un même groupe. Le montant du *mahar* symbolise également la réussite du mariage, la bonne réputation de la jeune femme, comme une « sécurité matérielle et psychologique » (de Bel-Air, 2012) et l'égalité des statuts entre les époux, selon le principe et désormais loi de la *kafa'a*. Aussi, il augmente à mesure que les futurs époux sont de famille et, par conséquent, de nationalité différente.

Pour Françoise de Bel-Air, « le renchérissement du *mahar* pourrait donc constituer une réponse au risque de mésalliance perçu par les parents dans le développement de mariages non arrangés par la famille. Mais plus largement, l'institution de la dot est aussi liée à l'une des caractéristiques les plus paradoxales du mariage dans le Golfe : la concomitance entre la fréquence des mariages endogames et celle des mariages avec une femme étrangère » (de Bel-Air, 2012). Le mariage avec des personnes étrangères est vu comme une alternative qui permet de réduire les coûts, mais aussi de s'abstraire du contrôle des familles de ces femmes, puisque restées dans le pays d'origine, ce qui les rendraient « plus dociles » (Bristol-Rhys, 2010 : 89). Le montant du *mahar* est déterminé par la position sociale de la famille de la future épouse, et plus son appartenance tribale est prestigieuse, plus le montant est élevé. À Mascate, le *mahar* avoisine 5 000 rials, soit plus de 11 000 euros. Les sommes dépensées dans l'organisation des cérémonies, quant à elles, sont d'une moyenne de 10 000 rials, soit environ 30 000 euros¹⁶⁰. Cette somme conséquente se voit réduite dès lors que la future épouse est étrangère, notamment lorsque les enjeux de réputation sont moindres, que sa famille n'est pas présente pour imposer ses exigences, ou encore, lorsque l'épousée n'est pas musulmane, puisque dans ce dernier cas aucune somme n'est exigée. Ainsi, afin de limiter les « fuites » vers des mariages avec des étrangères, le gouvernement a mis en place une fondation (*Marriage fund*) en 2014¹⁶¹ qui vise à attribuer des aides financières aux jeunes hommes pour les dépenses matrimoniales¹⁶². Le montant attribué dépend de la situation économique de la personne, et peut aller de 2 000 à 30 000 rials¹⁶³.

Le « pour » et le « contre » du stéréotype

Ces différentes conditions écartent l'hypothèse de l'amour comme la cause d'un mariage entre une personne étrangère et un national. À cela, les images de la « sorcière » ou de l'« envoûteuse » viennent renforcer les reproches faits aux femmes marocaines. Āhlām me soutient un jour que les femmes marocaines sont des femmes de mauvaises mœurs, en raison de leur pratique de la prostitution, mais aussi de la sorcellerie. Selon elle, les Marocaines emploient la sorcellerie pour envoûter les hommes et les épouser, ce qui écarte l'hypothèse d'un

¹⁶⁰ Je reviendrai plus en détails sur la culture matérielle du mariage en chapitre 7.

¹⁶¹ Cette entreprise existe déjà depuis 1992 aux Émirats Arabes Unis (Bristol-Rhys, 2010 : 89).

¹⁶² C'est avec les mêmes ambitions et à la même période que le conseil conjugal se serait développé (Bristol-Rhys, 2010 : 27).

¹⁶³ Certaines banques attribueraient déjà des prêts « matrimoniaux » mais, contrairement à ceux-ci, la fondation pour le mariage n'exige pas de remboursement. « Marriage money », 30 avril 2014, *Pulse of Oman*. URL : <https://www.y-oman.com/2014/04/marriage-money/>. La question de l'argent dans le mariage sera abordée plus avant en chapitre 7.

attirait sincère et désintéressé dans l'entreprise d'un mariage. La sorcellerie (*saḥar*) renvoie à des représentations particulières. Pour mes interlocuteurs, elle est mise en opposition avec l'islam comme référent positif, alors que la sorcellerie est ressentie comme l'apanage du pauvre, du non éduqué, du populaire¹⁶⁴. Quand Kḥulūd me fait part de son récit, elle précise que certains de ses proches résidant en Arabie saoudite ont refusé de se rendre en Oman plutôt que d'assister à la cérémonie, car ce pays serait dangereux ; on y pratiquerait la sorcellerie¹⁶⁵. Ainsi, l'attribution du stigmate de « sorciers » par les autres pays membres s'insère dans des représentations et des rapports d'infériorité et de supériorité dans le rapport à l'autorité religieuse. L'intervention humaine sur les forces surnaturelles est une pratique condamnée en l'islam. Celle-ci correspond également à un type de pratique souvent associée à la figure de l'étranger, comme on le voit par rapport au sultanat lui-même au sujet d'interlocuteurs saoudiens. Dans ce processus de stigmatisation, les Marocaines sont aussi visées, comme le mentionne Āḥlām lors d'une conversation :

« Peut-être [qu'elles font ça] parce qu'elles sont pauvres. Je ne sais pas, je n'aime pas le Maroc. Et elles sont fières de ce qu'elles font ! [...] Elles veulent faire des choses dégoûtantes... Elles font de la magie, mais pas à bon escient... [...] Elles vont les voir [les hommes omanais] et elles font de la magie pour se marier avec eux. Tu sais Ali, le mari de tante Munira, son frère s'est marié avec quelqu'un du Maroc. Mais elle n'est pas comme ça, il ne l'a pas rencontrée n'importe comment. Il travaillait à Dubaï, et son ami est marocain alors il lui a proposé de se marier avec sa sœur ou quelque chose comme ça, parce qu'il est vieux, il n'est pas jeune, il a environ 40 ans. [...] Et elle n'est pas de ce genre-là, le genre marocain, non. Elle est respectable, elle porte l'abaya et le voile. Elle s'habille comme les Omanais. Mais en même temps je pense que... Au fond de son cœur, il [Ali] se dit sûrement que ça aurait été mieux de se marier avec une Omanaise. » Discussion informelle, en anglais, février 2017

Āḥlām relativise son propos en voyant que la définition qu'elle tente de me donner se centre sur la respectabilité, qui peut être présente chez une Omanaise comme chez une Marocaine. Si un problème surgissait dans le couple, c'est qu'il tiendrait davantage de la différence culturelle,

¹⁶⁴ C'est notamment ce qui est ressorti lors d'une discussion au sein de *Richer Life*. Le sujet concernait l'envie (*al-ḥasad*), associé au mauvais œil, qui peut mener à des comportements de protection contre les mauvais esprits. Par exemple, afin de se protéger et de protéger l'enfant, une femme enceinte n'évoquera que très peu sa grossesse. Ainsi l'envie n'est pas suscitée chez autrui et les mauvais esprits sont écartés. Lors du débat, plusieurs personnes ont pris la parole pour soutenir l'hypothèse que le mauvais œil était une croyance populaire, tout comme la sorcellerie. L'islam leur semblait être une version avancée de la croyance et de la Vérité, et la sorcellerie et le mauvais œil étaient évoqués comme des reliquats de pratiques populaires, plutôt que religieuses.

¹⁶⁵ M. Valeri rapporte que les Omanais d'origine africaine sont souvent accusés d'avoir importé ces pratiques d'Afrique. Dans la société locale elle-même, on le voit, ce trait est utilisé pour qualifier ceux qui ne seraient pas « entièrement » omanais (Valeri, 2007a : 315).

quelle que soit la nationalité des partenaires. En plus de prendre un exemple personnel issu de sa famille, elle tente de comprendre qu'une possibilité de considération de l'autre en termes de respectabilité est possible, notamment par le fait de s'aligner aux pratiques omanaises locales, via le port de l'abaya, ce qui exprime néanmoins une sorte de déni de sa marocanité.

Comme je l'ai illustré plus tôt, les mariages entre Omanais et étrangers existent. Certains se marient avec des femmes issues d'Asie du Sud-Est, d'Amérique ou d'Europe. Les représentations qui sont associées à ces personnes sont d'un autre ordre que celui dans lequel est compris le mariage avec des femmes marocaines. Celles-ci sont souvent comparées aux femmes d'autres pays arabes, comme les Égyptiennes, dans une compréhension régionale « arabe ». Pour mes interlocuteurs, la relation avec une femme arabe peut être avantageuse, car sont partagées avec elle une même langue et une même religion, ce qui permet aux femmes étrangères de mieux s'intégrer à la vie omanaise et aux convenances d'un homme omanais.

En évoquant ce sujet avec Rashīd, un trentenaire fortuné originaire de la Dakhiliyah, ce dernier me conseille un article qui pointe du doigt le fait que, malgré ces attributs de sorcière et de prostituée, les hommes *khalijis* préféreraient les femmes marocaines. L'article trouvé sur Internet, « Pourquoi les *Khalijis* se marient avec les Marocaines ? », est publié par un auteur koweïti qui dit se baser sur sa propre expérience conjugale avec la troisième de ses épouses qui est marocaine. Selon lui, la société marocaine est influencée par la culture berbère et française, qui fait d'elle une société « civilisée ». De plus, « la Marocaine » connaîtrait le labeur (*mujtama' al-kadah*) contrairement à la société golfienne qui se caractérise par le luxe et l'influence américaine. Ceci entraînerait une attention toute particulière chez « la Marocaine » pour la féminité et l'attention portée vers son mari. « La *Khalijie* » est habituée à être servie et n'est jamais confrontée aux tâches ménagères. À l'inverse, « la Marocaine » serait courageuse et bonne cuisinière, autant d'éléments qui constitueraient des preuves d'amour. La femme marocaine tiendrait le mariage en haute estime (l'auteur parle de « sacralisation » (*taqdīs*) du mariage), et ferait preuve de « soumission » envers l'homme par la recherche constante de satisfaire ses besoins. Enfin, la pauvreté qui caractérise la société marocaine pourrait, si l'on suit la logique de cet auteur inconnu, entraîner des comportements valorisants que sont l'humilité, le courage et l'affection. Cet exemple montre que le mariage avec une femme marocaine peut ainsi être valorisé en termes affectifs, ce que certains reprennent à leur compte pour justifier leur alliance.

Faire apparaître les affects

Ikrām, une Marocaine de 25 ans, s'est récemment mariée avec Khalfān, 40 ans, en tant que seconde épouse. Elle est originaire de Rabat et a suivi une formation en droit. Elle a fait la rencontre de son mari lorsqu'il venait au Maroc pour des affaires. Il est retourné plusieurs fois au Maroc pour la voir, pour enfin décider d'un mariage. Ikrām est arrivée en Oman en 2014. Lors de notre première rencontre, dans le *majlīs* de la maison, le père de famille m'accueille entourée par ses deux épouses, chacune d'elles tenant son bébé dans ses bras. Il évoque les naissances sur un ton joyeux et fier : les épouses sont tombées enceintes en même temps, ont accouché à seulement deux semaines d'intervalle, et pour cette raison, les prénoms des petites filles, Saada et Sana, sont très similaires. Les épouses esquissent des sourires discrets, je les félicite. Khalfān est un homme dont les mariages se sont déjà succédé par le passé. Étant jeune, il s'est marié à une femme avec qui il a eu deux filles. Il a divorcé de cette femme, pour ensuite se marier avec Khadīja. Avec elle, il a eu sept enfants, dont Saada, la dernière-née. Je fréquente pendant un moment cette famille et revois Ikrām régulièrement. Ikrām me confie souvent que l'Oman est trop conservateur et fermé d'esprit. Au Maroc, elle ne portait pas le voile, et « on ne mange ni par terre, ni avec les mains ». Un week-end de mars 2015, elle me raconte que le Maroc lui manque. Sa mère est venue la voir au début de son séjour pour l'assister pendant sa grossesse. Je lui demande si sa mère a aimé son séjour, elle réfute, la raison en serait que le pays est « trop fermé, trop traditionnel ». Ikrām me décrit d'ailleurs son arrivée par une dépression en raison de ces différences culturelles :

« Tu vois, mon expérience à moi avec Khalfān, je l'ai rencontré ici au Maroc, bon... et il était... Il était... Moi, au début, je n'avais pensé pas au mariage parce qu'il est plus âgé que moi, mais il disait par exemple que je peux [me marier avec lui], parce que c'était [le destin] (*maktūb*). Donc on s'est mariés lui et moi, on a fait notre petite fête au Maroc. Et quand je suis allée en Oman, [ma vie a un peu changé, parce que... au début j'étais toute seule avec Khalfān, on sortait]. [Mais] j'étais encore jeune, je ne connaissais pas les détails, qu'il a une femme, enfin ça je savais, mais je ne savais pas comment allait être ma vie avec lui [...]. Dès les premiers jours les problèmes ont commencé, parce que je suis jeune (*sghīra*), que je ne sais pas quoi... Et eux, comment sont leurs traditions (*taqālidhum*), leurs habitudes (*ādāthum*)... Et quand j'ai essayé de m'adapter (*ratab nasfī*) à leurs habitudes et leurs traditions j'ai ressenti de la dépression, [...] je voulais rentrer au Maroc... Mais heureusement, l'ambiance est un peu plus calme. » Entretien, en arabe, 14 juin 2017

Ikrām et le bébé vivent à la capitale avec Khalfān, et ne viennent que le week-end à la maison de Khadīja, la première épouse de ce dernier, qui habite à la campagne. Quand le couple

vient, Khadīja reste silencieuse et s'affaire à la cuisine ou au linge, pendant que Ikrām allaite son bébé sur le canapé du salon, ou discute avec son mari. Vers 17 heures, la famille a pour habitude de se réunir afin de prendre le café. C'est l'un des rares moments où les deux épouses et leur mari se retrouvent, puisque les repas sont pris séparément, notamment lorsque le mari reçoit des invités. Dans ce cas, les hommes mangent de leur côté dans le *majlis* alors que les femmes restent dans le salon attendant. Lors de ces temps à trois, les deux femmes ne se parlent pas réellement. Khadīja demeure silencieuse, le bambin dans les bras, comme obligée, alors que Ikrām rit et échange des blagues avec son mari. Un soir, alors que le couple se préparait à repartir à la capitale, Saada pleure sans que personne ne réussisse à la calmer. Elle passe de bras en bras, mais en vain. Le couple part enfin et Khadīja reste dans l'ouverture de la porte, regardant la voiture s'éloigner, et se met à pleurer, alors que les cris du bébé résonnent dans le salon. Plus tard, l'une des filles de Khalfān me confie que cette scène est fréquente, et que les pleurs de Saada suffisent selon elle pour comprendre combien la polygamie, avec une femme étrangère, est une mauvaise idée. La polygamie exigeant un partage équitable des biens mais aussi du temps consacré à chacune des épouses, Khalfān ne respecte pas ses obligations. C'est aussi pour elle la preuve que son père préfère Ikrām et délaisse sa première femme. Une inégalité de traitement, donc, matérielle mais aussi émotionnelle. J'apprends par la suite que Khadīja était mariée au cousin de Khalfān, mais celui-ci décédant peu de temps après leur union, Khalfān s'est marié avec elle, ce qui pourrait laisser penser que ses sentiments pour l'une diffèrent de ses sentiments pour l'autre.

Si la migration d'Ikrām s'est faite dans un contexte hostile, c'est au prix de son intimité sentimentale, puisqu'elle a ainsi pu y expérimenter la vie conjugale dans une situation de polygamie dans un pays étranger et dans lequel elle ne sent pas la bienvenue. La manière dont Ikrām a été reçue serait liée à sa nationalité marocaine et à son statut de coépouse, observation qu'elle détaille à travers les différentes relations qui se jouent autour de son rapport avec son époux, sa coépouse, ainsi que le rapport que le premier couple entretient :

Ikrām : « [...] Moi, Khalfān, il m'aime beaucoup et je le ressens avec lui et moi-même je l'aime beaucoup (*kanbaghīhu bzāf*), et sa femme je m'en moque (*mā behtamnī*). Il m'a dit que c'est une relation pour les enfants, il n'y a rien d'autre entre eux qu'un rapport de protection (*'alaqa hamīmā*). Et franchement, il me donne tout ce que je veux, il m'aide beaucoup et il m'encourage à poursuivre mes études. [...] Je n'ai pas vécu avec eux, je vivais à Mascate, mais je venais pour le weekend, il me disait qu'il faut qu'on passe le weekend avec eux. Et c'est là que les problèmes ont commencé.

Marion : Son autre femme était jalouse ? tu penses que c'est parce que tu es

marocaine ou parce qu'il s'est marié une deuxième fois ?

I. : Les deux, parce que je suis marocaine et parce que je suis jeune et qu'il s'est remarié après elle (*tazawaj 'alīha*). La première chose, c'est parce qu'ils considèrent que les Marocaines sont des sorcières (*saḥirāt*), et que si elles se marient aux hommes, c'est pour les leur prendre.

M. : Des sorcières ? comment ça ?

I. : C'est-à-dire « magiciennes » (*mašh 'ūdāt*), qu'elles font des choses aux hommes pour qu'ils continuent à les aimer et leur donnent tout ce qu'elles veulent. C'est ça leur mentalité, et ils sont racistes, ils ne nous aiment pas.

M. : Tu ressens du racisme seulement avec sa femme ou avec les autres aussi ?

I. : Oui je le ressens. Quand il y a quelque chose, une occasion, leur comportement avec moi est différent, ils considèrent qu'on n'a rien et qu'on ne survit pas dans notre pays et que, quand on va dans leur pays, c'est pour mieux vivre.

M. : Et elle t'a dit ce qu'elle ressentait ?

I. : Son problème à elle, c'est qu'elle ne dit rien en face-à-face, elle cause des problèmes avec Khalfān. Et lui, il est du genre à [éviter] la confrontation. »

Le récit d'Ikrām réfute la vision stéréotypée de la migration comme unique expérience émancipatrice. Il montre aussi une conscience des stéréotypes qui lui sont accolés, dont elle essaye de se défaire. Aussi, la vie que mène désormais Ikrām en Oman n'est pas non plus entièrement le résultat d'un choix, bien qu'elle semble se targuer, selon Khadija et ses parentes, des avantages et des attentions qu'elle reçoit de la part de son mari. Alors que je lui rendais visite à son appartement mascati, Ikrām a souhaité me montrer des photos d'elle lorsqu'elle vivait au Maroc : y figure une jeune femme maquillée, les cheveux coiffés, plus mince, en pantalon moulant et chemisier décolleté à manches courtes. Assise sur la banquette du salon vêtue d'une jellabia omanaise aux manches serrées, le voile ne laissant dépasser aucun cheveu, Ikrām conclue, laconiquement : « C'est pas maintenant ».

Concernant les expériences de femmes migrantes asiatiques et africaines dans le contexte des Émirats Arabes Unis et du Koweït, P. Mahdavi (2016) montre à juste titre l'importance de prendre en compte la pluralité des motivations qui sous-tendent leurs déplacements. Certes, les motivations peuvent être économiques et financières, voire un moyen de survie. Ces femmes sont de facto placées dans un rapport de domination, ce qui légitimerait le traitement souvent abusif qu'elles vivent dans le pays « d'accueil » :

« La migration est souvent discutée uniquement en termes de facteurs « d'incitation » et « d'attraction », l'économie constituant le cadre principal: les migrants sont « poussés » par la pauvreté et « tirés » par l'attrait du capital et de l'emploi ; parfois, la violence, sous forme de guerre, est également citée comme un facteur de « poussée ». Cependant, la vie intime des migrants est rarement considérée comme un facteur décisionnel important, qui nécessiterait une compréhension plus approfondie de la subjectivité des migrants et un réexamen de la dichotomie force artificielle / choix qui encadre tant de discussions sur l'agence du migrant. »¹⁶⁶ (Mahdavi, 2016: 117)

Les perceptions de la migration vers le Golfe donnent le sentiment que les motivations sont des recours de dernière instance pour les migrants, dans un but économique. Or, l'exemple d'Ikrām montre que le désir d'un accomplissement personnel et affectif est aussi une motivation à la mobilité, mais bien souvent laissée pour compte. Il peut s'agir d'un projet basé sur le désir d'explorer sa subjectivité dans des cadres qui le permettent, sans forcément vouloir échapper à d'autres conditions oppressantes dans le pays d'origine. Bien que je ne connaisse pas toutes les conditions de l'arrivée d'Ikrām en Oman, cet argument semble évident à partir du moment où son cas est une migration « de mariage ». Sa situation lui offre probablement de nouveaux privilèges et de meilleures conditions de vie, mais d'autres pressions marquent cette expérience, puisque les stéréotypes la rattrapent malgré tout. Cette expérience est à la fois celle de gains et de pertes, autant affectives, économiques que statutaires. N. Moujoud rappelle que la migration est parfois une expérience émancipatrice. Nous pourrions ajouter que l'expérience migrante se produit par des entrelacs d'émancipation et d'oppression, de part et d'autre des pays concernés dans une trajectoire migratoire. Certes, « la migration peut [...] être un facteur d'autonomisation des femmes, dès lors qu'elle s'inscrit dans des cadres oppressifs et que les limitations sont nombreuses dès que les femmes dominées du fait de leur sexe, leur classe et leur « race » veulent traverser les frontières entre États » (Moujoud, 2008 : 9). Mais force est aussi de constater que les migrations peuvent être impulsées par des motivations intimes qui dépassent les stratégies économiques, souvent associées aux mobilités du Sud au Nord. Les motivations économiques peuvent exister, mais ceci peut parfois être une projection que la société « d'accueil » fait sur la figure du migrant, qu'il finit parfois par embrasser lui-même par

¹⁶⁶ « Migration is often discussed solely in terms of « push » and « pull » factors, with economics being the primary framework: migrants are « pushed » by poverty and « pulled » by the allure of capital and employment; sometimes violence, in the form of war, is also cited as a « push » factor. But rarely are migrants' intimate lives viewed as major decision-making factors, which would require a deeper understanding of migrant subjectivity and a reexamination of the artificial force/choice dichotomy that frames so many discussions of migrant agency. »

force d'assimilation. Ainsi, les migrantes dont il est question se retrouvent « [obligées d'] endosser et [de] négocier avec le stigmate [...] dans un procès en légitimité qui apparaît constitutif de la situation migratoire elle-même » (Benabdennebi, Rahmi, 2012 : 98).

3. Stratégies genrées et formes matérielles de pouvoir

Nous pouvons employer la compréhension du rapport que les jeunes Omanais entretiennent avec le stéréotype marocain pour saisir les contours du couple idéal qu'ils imaginent quant à leur avenir. Ce stéréotype participe aussi de la structuration des rôles de genre entre les Omanais eux-mêmes, et renseigne sur les images et représentations accordées aux dimensions genrées de l'amour. Les hommes sont souvent associés au désir charnel, dont les femmes devraient se protéger. Le sentiment amoureux est accolé à ce soupçon, et alimenté par un ensemble de rumeurs¹⁶⁷. Les expériences sexuelles de certains jeunes hommes ont aussi eu lieu avec des femmes étrangères qui, par leurs convenances sociales et religieuses, expriment des formes de désir sexuel facilement réalisables. Aussi, si l'on vient à découvrir qu'un homme a connu beaucoup de femmes étrangères, il peut être stigmatisé, car lui sont associés des comportements sexuels inacceptables selon les Omanaises. Les hommes peuvent rapidement être moqués s'ils expriment leurs désirs, notamment en termes romantiques¹⁶⁸, ce qui peut renforcer le jugement dont ils sont victimes, parfois malgré eux. La virilité qui s'exprime par-là est particulièrement visible à travers une dernière figure, celle du *kharūf* ou « mouton ». Le *kharūf* est le nom donné aux hommes d'âge avancé, attirés par les jeunes femmes et qui, afin d'obtenir des faveurs sexuelles, sont prêts à offrir des rétributions matérielles. Ils traduisent une version subversive de la masculinité, presque féminisée, dans le sens où ils seraient dotés d'une faiblesse que leur désir sexuel mal maîtrisé entraîne. Mais, comme je vais le décrire, ils renseignent aussi sur les attributs et pratiques associés aux femmes, dans une distinction de sexe, de classe et de nationalité.

¹⁶⁷ Elles se retrouvent dans des récits qui emploient des stéréotypes au sujet des hommes étrangers, comme c'est le cas des Pakistanais, stigmatisés en raison d'un appétit sexuel supposément excessif.

¹⁶⁸ Ces critiques seraient surtout exprimées entre hommes. En raison du fait que mes échanges ont principalement concerné des femmes, je n'ai pas pu relever de discussions ou de cas qui puissent illustrer la manière dont les hommes développent ce genre de critiques les uns envers les autres. Je reviendrai néanmoins sur ce propos au sujet d'une anecdote concernant la Saint-Valentin en chapitre 7, dans lequel j'analyse les dimensions genrées des présents offerts lors de cette fête.

Relations sexuelles, autonomie et moralité genrées

Rashīd a vécu ses premières expériences sexuelles avec une étudiante américaine venue étudier l'arabe à Mascate, alors qu'ils avaient respectivement 24 ans et 23 ans. Cette jeune femme était une petite amie (*girlfriend*) dans le sens où il est possible de l'entendre en Occident, comme il le dit, d'où l'emploi de l'expression en anglais. En m'expliquant ce qu'il comprend par cette expression, Rashīd précise que c'est avec elle qu'il a eu ses premières relations sexuelles, en allant dans des hôtels ou dans le désert, loin de la ville, sans penser à se marier. Pour lui, parler de « petite amie » avec une Omanaise se restreindrait à des échanges virtuels, voire à du « sexe virtuel ». À l'inverse, une relation avec une Américaine peut aller plus loin. Rashīd dit avoir été choqué par cette expérience, car il n'avait jamais imaginé avoir un jour de rapports sexuels en dehors du mariage. En fréquentant cette jeune femme, il avait ainsi l'impression de vivre « à l'occidentale dans un pays oriental », ce qui lui donnait le sentiment de se trahir lui-même. Ces jeunes hommes considèrent leurs premières relations comme des expériences avant que ne survienne l'étape du mariage. À cette perception de l'expérience, est associé le temps court, auquel le mariage ne correspond pas.

L'interdit des rapports sexuels avant le mariage, inscrit en islam et dans le CSP, structure fortement le choix des flirts et des marges de liberté que les jeunes se donnent. Néanmoins, certains transgressent cet interdit. Compte tenu du fait que la virginité serait moins visible chez les hommes, la transgression leur est souvent associée, autre raison pour laquelle ces derniers font l'objet de tant de doutes en termes de sincérité. Ils font cependant l'objet d'un discours plus permissif que les femmes, puisque leur serait associée une nature sexuelle accrue et nécessaire d'assouvir, ce qui fait passer dans l'ombre beaucoup d'actes interdits par la loi. Aucune femme n'a évoqué auprès de moi la transgression de l'interdit sexuel, mais plusieurs hommes m'ont fait part de leurs expériences sexuelles préconjugales. La plupart de celles-ci ont eu lieu avec des jeunes femmes majoritairement originaires de pays euro-américains, en séjour universitaire en Oman, ou expatriées pour des temps courts. En plus de leur mode de vie, considéré comme permissible par les jeunes hommes, leur statut transitoire sur le sol omanais permet de conserver la confiance, puisqu'elles repartent avec ce secret. De plus, ces comportements peuvent être en lien avec le célibat prolongé de ceux-ci (Fortier, 2004 : 243).

Il existe des hommes pour qui le plaisir sexuel est parfois plus explicite, en tout cas dans leurs cercles d'amis. Leurs expériences correspondent aux peurs que les femmes expriment le plus clairement. Dans un groupe d'échange linguistique pour étrangers, je fais la rencontre de

‘Azzan et de ses cinq frères. Âgés entre la vingtaine et la trentaine, les frères sont originaires de la Dakhiliyah, ils travaillent et étudient à la capitale, et vivent dans un appartement de deux chambres. ‘Azzan et ses frères me présentent des « amies » omanaises pour que je puisse échanger avec elles, comme Şāliḥa, une étudiante balushi de 23 ans, qui me relate son expérience auprès d’eux. Şāliḥa me décrit tout un pan de la vie des frères qui consisterait, entre autres, à passer régulièrement des séjours à Dubaï dans des hôtels afin d’y rencontrer des étrangères. L’alcool coulerait à flots et le but serait d’enivrer les femmes rencontrées afin qu’elles acceptent plus facilement de coucher avec eux. L’un des frères les plus âgés se serait marié avec une femme hollandaise pour divorcer une semaine plus tard. Pour Şāliḥa, ce comportement exprime clairement les désirs sexuels qui motivaient le jeune homme. Enfin, elle décrit les circonstances de sa propre rencontre avec ‘Azzan. Ces derniers se sont rencontrés sur Facebook après que ‘Azzan envoie par hasard un message à Şāliḥa. Curieuse, la jeune femme répond et ils décident de se voir *offline*. Plus tard, ‘Azzan l’invite à se rendre à son appartement afin qu’elle fasse connaissance avec ses frères mais, « évidemment, il n’y avait personne d’autre que lui ». Enfin, ‘Azzan aurait insisté pour qu’elle visite la chambre, ce qu’elle prend comme une invitation à des rapports sexuels avec lui. Les comportements décrits ici renverraient à une forme différenciée de l’indépendance et de l’autonomie accordée aux hommes et aux femmes.

Pour Şāliḥa, ces comportements sont propres aux « gens de la campagne » : « quand ils arrivent ici [à Mascate] et qu’ils voient une fille sans ‘abaya, ils deviennent fous ». Les personnes de l’Intérieur sont ainsi associées à une infériorité en termes de respect des codes de respectabilité et, par conséquent, de séduction. Şāliḥa a apprécié que ‘Azzan soit « ouvert d’esprit », qu’ils puissent échanger sans complexe à propos de nombreux sujets, mais il est selon elle « trop ouvert d’esprit ». La connotation de l’appartenance régionale ressurgit alors comme une explication à même de saisir les comportements de ces jeunes hommes, ce qui les rendrait plus condamnables car moins éduqués. Si ce genre d’histoires concerne surtout des hommes, Şāliḥa ajoute que, lorsqu’elle était étudiante, elle a rencontré une jeune femme originaire du Dhofar, qui proposait ses services sexuels à ses collègues afin de financer ses études. Comme Āḥlām, qui m’a dépeint un portrait similaire au sujet de l’une de ses collègues, Şāliḥa met en avant le fait que cette femme soit de l’Intérieur pour comprendre son attitude. Être de l’Intérieur revient à être moins éduqué mais peut-être aussi à être davantage dans le besoin. Ainsi, venir du Dhofar signifie être pauvre, être éloigné du contrôle de sa famille, d’où la précarité nécessaire à combler et l’usage des rapports tarifés pour ce faire. La situation de ces

femmes serait alors à associer à un besoin économique qui mettrait en péril leur féminité comme les hommes leur masculinité.

Dons sexuels et matériels : le kharūf

Le fait que les hommes possèdent un appartement et travaillent plus tôt que les femmes leur permettent d'aménager des formes de rencontres intermédiaires qui jouent sur les perceptions de l'alliance (Cheikh, 2012 : 94). Leur autonomie se prolonge par la possibilité de voyager, que ce soit dans les pays voisins, en Europe ou en Asie, comme le font certains hommes aux revenus plus confortables. D'autres profitent de cette marge de liberté pour explorer leur sexualité. La sexualisation des hommes se voit renforcée par la figure du *kharūf* ou « mouton ». Expression donnée par les femmes rencontrées, celle-ci renvoie aux hommes qui désirent obtenir des rapports affectifs et sexuels qui sont monnayés par des cadeaux et des dons en tout genre. Ce comportement, que Mériam Cheikh qualifie de « transaction amoureuse » (Cheikh, 2012 : 94) se distingue de la prostitution par le fait de faire circuler à la fois dons affectifs et dons matériels, contrairement au travail du sexe qui se base principalement sur le paiement d'une prestation sexuelle. Mais ces deux formes de relation ont pour point commun de formuler une sexualité « hors-normes » (Cheikh, 2012 : 94), qui se base sur une trame de représentations genrées dans laquelle les hommes possèdent un pouvoir avant tout matériel. Sāliḥa m'a fait le récit d'un autre homme qui l'a contactée sur Facebook. Quinquagénaire, il lui écrit qu'il la trouve jolie et qu'il désire la rencontrer, à condition qu'elle soit « ouverte » (*maftūḥa*), sous-entendant qu'elle soit prête à avoir une relation sexuelle avec lui¹⁶⁹. Il ajoute qu'il lui offrirait un téléphone, voire même une voiture si elle accepte. L'homme étant marié, Saliḥa déduit qu'il est à la recherche de plaisirs supplémentaires, ce qu'elle condamne d'autant plus. Car en plus de lui manquer de respect en lui proposant d'avoir des rapports sexuels avec elle, il le fait sans sincérité sentimentale puisqu'il espère la motiver par des rétributions matérielles, le tout couronné par le fait de tromper son épouse.

Lujāna m'a dit avoir souvent fait face à ce genre d'hommes à son travail. En 2013, alors que je séjournais chez elle, elle me décrit le déroulement d'un rendez-vous professionnel duquel elle revient. Celui-ci s'est passé dans un restaurant avec d'autres collègues. Son directeur a souhaité l'accompagner en voiture, et en a profité pour obtenir des faveurs sexuelles. Afin de

¹⁶⁹ L'emploi du terme *maftūḥ* joue sur un double sens, puisqu'il désigne l'ouverture physique, matérielle, (et par-là, une femme qui n'est plus vierge) contrairement à *munfatīḥ* de la même racine (*f-t-ḥ*) qui renvoie davantage à l'ouverture d'esprit.

le calmer, Lujāina lui promet qu'elle lui donnerait ce qu'il voudrait plus tard. Au restaurant, il poursuit néanmoins dans sa lancée par des avances et caresses sous la table. Lujāina est excédée par son attitude, et le met en garde : s'il continuait à la toucher de la sorte en public, elle n'accéderait à aucune de ses faveurs et prendrait sa chaussure pour le frapper. L'homme se calme et elle profite de l'occasion pour lui demander quelque chose : afin de se faire pardonner, il devrait lui offrir le dernier iPhone à la mode, ce qu'il accepte. Dans cette forme de relation, il est attendu que ce soit les hommes qui offrent les rétributions matérielles. Cette conception s'appuie sur la perception que l'offre matérielle ne devrait être employée de pair avec les relations intimes. Pour Viviana Zelizer, les relations basées sur ce mode induisent un rapport asymétrique dans la confiance qui est accordée entre les individus (Zelizer, 2001 : 126). À partir du moment où les dons entre les partenaires ne sont pas les mêmes, un rapport de force intervient nécessairement entre donneur et receveur. En effet, « la confiance assure à quelqu'un une information ou un lien relativement à quelqu'un d'autre qui, s'ils venaient à être plus largement accessibles, seraient dommageables au statut social de cette dernière personne » (Zelizer, 2001 : 126). Une personne qui possède davantage de moyens matériels est ici associée à une figure masculine, ce qui lui donne davantage de poids dans la relation. Le *kharūf* est méprisé par les femmes que j'ai rencontrées, parce qu'il incarne le vice sexuel masculin, renforcé par le fait qu'il est caractérisé par un âge avancé, auquel l'appétit sexuel est davantage considéré comme immoral. Ceci est renforcé par le fait qu'il soit marié et s'intéresse à des femmes plus jeunes. L'expression de mouton, comme d'un animal suivant son troupeau inconsciemment, renvoie quant à elle à une certaine forme de naïveté. Celle-ci est dévalorisée et vue comme une faiblesse à laquelle la masculinité idéale ne correspond pas. Être dans la supplication auprès d'une femme inverse les rôles de domination, par le fait qu'il est dans l'attente. Mais il rétablit néanmoins les codes masculins qui sont attendus par le fait d'être dans une interaction sexuelle et non sentimentale, qui plus est négociée matériellement.

Ce qui surprend au sujet de l'expression de *kharūf*, c'est qu'elle recouvre une description stigmatisante de comportements masculins, alors même qu'elle est conditionnée par des attitudes parfois vénales et stratèges de la part des femmes. Cette figure masculine se construit donc en miroir, un miroir genré d'attentes. Selon Lujāina, une femme qui fréquente un *kharūf* n'est pas à blâmer, et le comportement de son interlocutrice ne correspond pas non plus à un acte de prostitution, puisque le jeu qui s'instaure vise à promettre des faveurs sexuelles tant que l'homme offrira des cadeaux à la jeune femme, sans jamais satisfaire ses désirs. Ainsi, l'homme

espère, continue à offrir des présents, jusqu'à ce que l'un ou l'autre se lasse¹⁷⁰. Si de tels propos ne sont pas ressortis dans les discussions au sujet des femmes omanaises, ils font néanmoins l'objet d'une stigmatisation de certaines autres. Comme au sujet des femmes issues de l'Intérieur, la transaction amoureuse dans laquelle s'insère la figure du *kharūf* fait jouer des rapports de domination en termes économiques et matériels. Le comportement d'une femme qui se joue du *kharūf* s'apparente à ce qui est reproché aux femmes marocaines. Mais par leur omanité et leur capacité à se démettre des risques de fréquenter un *kharūf*, les femmes omanaises ne sont pas stigmatisées. Elles sont plutôt vues dans une position privilégiée qui leur permet d'user de ces stratégies. Les femmes sont vues comme naturellement matérialistes (*māddīāt*), bien que tenues par les risques de rumeur qui pourraient courir à leur sujet au sein d'une ville ou, en tout cas, d'un pays qui sont les leurs, contrairement aux femmes marocaines. Là encore, l'étrangeté recouvre des traits genrés en termes d'attirance, d'intérêt et de pouvoir entre les individus, selon la manière dont ils usent de leurs identités comme des stratégies dans leurs trajectoires amoureuses, sexuelles ou de séduction.

Conclusion

Les discours portant sur le mariage et l'amour, les textes de loi et les expériences conjugales renvoient tous à l'historicité et aux enjeux de la promotion de l'identité nationale. La notion de tolérance se retrouve dans la conception de l'amour comme un sentiment égalitaire tout en s'intégrant au mariage, qui devient alors le lieu de ces émotions partagées. Mais ces idéaux entrent en compétition avec des lois interdisant à deux personnes de nationalité différente du droit de se marier, que les représentations des registres identitaires, comme l'appartenance tribale, régionale ou ethnolinguistique viennent complexifier. Si, par le passé, les unions matrimoniales étaient articulées selon l'identité tribale, la promotion du nationalisme produit de nouvelles formes d'identification. C'est ainsi que l'appartenance régionale comme une base géographique désormais à même de comprendre les différences sociales, basée sur la partition des gouvernorats, entre dans l'appréhension de l'autre et participe de l'attirance par un mouvement d'exotisation. En s'appuyant sur des concepts relatifs à l'exotisme et à l'érotisme, il est possible de déceler la dimension genrée des enjeux d'appartenance. S'y intègre, ainsi,

¹⁷⁰ C'est d'ailleurs ainsi que Lujāna m'a conseillé de procéder afin d'obtenir des entretiens pour ma recherche. Elle m'a donné le numéro de téléphone de plusieurs de « ses » *kharūf* en m'expliquant la marche à suivre pour ne pas céder à leurs avances, comme le fait de remettre les rendez-vous à plus tard et, une fois l'entretien (ou l'objet désiré) obtenu, simuler une dispute et bloquer le numéro de téléphone de l'intéressé pour mettre un terme à l'échange.

l'image d'un « nationalisme sexuel » (Jaunait, Le Renard, Marteu, 2013), que nous pourrions préciser plutôt par celle d'un nationalisme hétérosexuel, en d'autres termes, d'une promotion hétéronormée du couple et de la famille, souveraine de l'avenir de la nation omanaise.

La cohabitation entre étrangers et locaux est basée sur des logiques à la fois égalitaristes et hiérarchiques. Les conséquences en sont la définition de l'amour en termes inconditionnels. Tout en étant influencée par les textes religieux, l'inconditionnalité de l'amour est ici définie par le fait d'accepter l'autre tel qu'il est. Les convenances familiales, la revendication même de la tolérance comme une particularité ibadite et les textes de loi mettent à mal les alliances dans ces situations paradoxales les idéaux sont à la fois suggérés et réprimés. Ces situations ne sont pas spécifiques à une version omanaise de la religion, puisque les textes religieux employés sont au fondement de l'islam (le Coran et les *ḥadīth*). Mais en Oman, l'islam est promu comme générique, modéré et, surtout, tolérant, ce qui est confondu avec la confession ibadite. L'ibadisme prône la tolérance, ce qui semble aller de concert avec l'idéal de l'amour inconditionnel. Néanmoins, les structures religieuses affichent un double discours : celui d'une tolérance impondérable mais, en termes d'alliance, des restrictions conditionnent fortement le choix du conjoint. La revendication politique de l'appartenance ibadite s'insère dans des enjeux sociaux plus larges qui prennent cette origine pour support dans la promotion d'une société égalitariste en termes d'appartenances religieuses, ethnolinguistiques et nationales – critères que les familles prennent en compte dans le choix du conjoint de leurs enfants. L'amour inconditionnel semble, enfin, découler des enjeux et des contraintes qui définissent le choix du conjoint, en lien avec la recherche de réciprocité qui travaille les nouvelles formes de conjugalité, telle qu'elle apparaît dès la gestion des intimités amoureuses.

Si l'amour est pensé comme inconditionnel, il n'enlève donc rien au fait que se marier et s'aimer sont l'expression d'une préférence, et les individus sont conscients du paradoxe qui réside dans l'idéal de l'amour inconditionnel, quand le mariage ne peut se réaliser de manière totalement libre de tout critère de sélection. En décrivant leur politisation, il est alors possible de montrer que le mariage et l'amour sont des processus de « nomination » (Bourdieu, 1998 : 52), autrement dit de reconnaissance différenciatrice, de sélection et, par conséquent, d'exclusion. Le mariage constitue un outil de passage et d'établissement des catégories individuelles, où la négociation des normes de genre est un autre aspect des rapports de domination. Il peut donner accès à la nationalité et à certains privilèges, et peut être compris comme une stratégie d'accès à des pouvoirs qui demeurent asymétriques. Ces catégories sont le fruit d'un sens pratique qui s'accommode de l'interdit et du permis, illustratives des

politiques nationales. Ces dernières circulent et prennent forme autour de référents locaux et globaux, jusqu'à produire des imaginaires exotiques du désir et de l'amour. En observant les stéréotypes, comme ceux attribués aux femmes marocaines, on peut dès lors lire les problématiques nationales, politiques, religieuses et économiques du contexte mascati et la façon dont elles sont contingentes des intimités affectives et, plus encore, la signification du choix du partenaire.

Chapitre 6. Transmettre les valeurs du mariage : des amours arrangées ?

« Aussi le mariage est-il plus qu'un droit, il est une obligation : "Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Dieu les rendra riches par sa grâce" (Coran, sourate XXIV, verset 32). » (Urvoy, 2006 : 17)

Fortement marquée par le concept de mariage arabe comme union entre enfants de frères¹⁷¹, l'alliance matrimoniale endogamique serait de moins en moins prégnante depuis l'avènement de l'urbanisation, de la nationalisation et de la sécularisation de l'État (Hart, 2010). L'une des autres conséquences étant l'éclatement des solidarités familiales (Mernissi, 1975 ; Abumalek, 1994). L'accès à l'emploi, à l'université et à l'espace public que j'ai précédemment définis comme des milieux mixtes ont effectivement participé à l'accroissement de l'exogamie. Les personnes qui se marient se sont souvent rencontrées hors du cercle familial, et une distinction apparaît entre ce que les individus entendent par le mariage traditionnel (*zawāj taqlīdī*) et le mariage d'amour (*zawāj ḥubb*). Le mariage traditionnel, aussi appelé arrangé (*murattab*), est compris comme un choix familial en termes de consentement et d'appartenance sociale concernant la personne épousée (Safar, 2015 : 536). À l'inverse, le choix du conjoint dans le mariage d'amour se fait par les époux eux-mêmes. Cette distinction traduit le fait que le mariage peut désormais être pensé comme une relation de couple, et non la fondation d'une famille. Autrement dit, le passage d'enfant à adulte ne se réalise plus par la parentalité mais par la conjugalité. Le mariage devient alors la relation acceptable des sentiments amoureux, et fait de l'amour un idéal conjugal.

¹⁷¹ Le mariage arabe est défini comme préférentiel et appelé « mariage entre proches » (*zawāj al-aqārib*). Il est isogame, entraînant proximité familiale et statutaire en raison de la règle de *kafa'a* ou interdiction d'hypogamie féminine (al-Azri, 2013).

Ces phénomènes, que certains auteurs ont désignés par l'expression d'amour arrangé, ont déjà été relevés dans d'autres contextes. En Turquie, Kimberley Hart souligne comment les individus associent cette transformation au passage à la modernité. En observant ce phénomène en milieu rural et en se penchant sur la définition attribuée à la notion de modernité, elle rappelle que ce terme renvoie aussi aux problématiques identitaires engendrées par la nationalisation et la sécularisation de l'appareil politique (Hart, 2007 : 346). K. Hart constate que cette dichotomie sépare l'autorité familiale des choix individuels, ce qui supposerait que la modernité soit individualisante. Pourtant, l'anthropologue voit qu'il existe des arrangements entre les pratiques matrimoniales, les significations données à l'amour, les désirs individuels et les attentes familiales (Hart, 2007 : 347). De la même manière, certaines personnes que j'ai rencontrées ont entretenu une relation amoureuse qu'ils ne révèlent pas à leurs familles afin que l'alliance soit acceptée, au point qu'elle apparaît parfois comme un mariage traditionnel. Plutôt que de considérer, comme auparavant, la négociation d'un mariage entre différentes familles comme un arrangement, l'amour fait aujourd'hui l'objet de discussions quant aux choix matrimoniaux. Il est lui-même « arrangé » afin de se fondre dans l'idéal conjugal.

Aussi, quel que soit leur milieu d'appartenance, leur classe sociale ou leur niveau d'études, beaucoup de jeunes rêvent de se marier avec la personne qu'ils aiment. Leurs discours s'accompagnent d'un idéal amoureux qui est présenté comme la condition au mariage, donc préalable à l'union, mais aussi comme son résultat. Ces personnes sont en majorité célibataires. Elles rêvent effectivement d'amour, mais d'un amour qui peut être forgé par la relation matrimoniale elle-même. Or, peu de celles et ceux qui soutiennent de tels propos, et qui se marient par la suite, réalisent un mariage d'amour. Il existe donc une distorsion tangible entre rêves et réalités. Nombre de jeunes ont pour représentation de l'amour traditionnel celui d'une imposition et qu'ils associent aux pratiques des générations antérieures, ce qu'ils ne souhaitent pas reproduire. Ainsi, si les familles continuent à exiger certains critères quant au choix du conjoint, leurs enfants s'y opposent de plus en plus. Leurs représentations du mariage s'élaborent alors à partir de modèles antérieurs qui ne correspondent pas à leurs souhaits et imaginaires.

De plus, les représentations que les jeunes se font de l'amour ne sont pas transmises par leurs aînés mais plutôt entre pairs ou encore dans le cadre de nouvelles structures, comme des centres religieux ou dans des formations organisées à l'université. Une mode de l'enseignement de l'amour conjugal émerge à Mascate, où un idéal du couple et de la famille se développe. Une vision naturaliste prévaut sur l'explication des sentiments, qui passe notamment par une

distinction entre la passion, liée aux pulsions d'une part et l'amour compris comme de la tendresse d'autre part, distinction que les intervenants associent à des représentations genrées. Les idéaux conjugaux, leur explication naturaliste et genrée se retrouvent dans des références littéraires ou dans le développement personnel, que les individus emploient pour affiner leur compréhension du mariage. Ces références interrogent le rapport à la transmission des valeurs (*qīām*) conférées au mariage chez les jeunes. Elles consistent en ce que Arlie R. Hochschild a défini par le travail émotionnel. Celui-ci est défini comme une forme de contrôle de ses émotions, un « essai conscient [et] intentionnel afin de modifier ses sentiments » (Hochschild, 2003 : 30), contrôle intégré comme une capacité naturelle à réagir émotionnellement en fonction des situations sociales.

Afin de saisir comment l'idéal amoureux se fond dans le projet conjugal, j'évoquerai les représentations de l'aimer qui parcourent les propos des individus d'une génération à l'autre. J'analyserai comment la distinction entre les catégories du mariage d'amour et du mariage traditionnel apparaît comme le résultat d'une « dissonance communicationnelle » entre les différentes générations (Henchoz, 2016). Autrement dit, une incompréhension qui pousse les jeunes à penser que les mariages de leurs aînés étaient le résultat de décisions familiales, entraînant des relations dénuées d'affection. Je me pencherai ensuite sur les différentes tendances vers lesquelles les jeunes se tournent pour répondre à leurs interrogations sur la vie conjugale, comme les structures religieuses, la littérature en développement personnel mais aussi les formations pour futures mariées. Ensemble, ces institutions et références font se conjuguer représentations religieuses avec d'autres médicales et psychologiques qui associent l'idéal amoureux à la conjugalité. Il s'agira d'analyser comment elles se rencontrent, s'opposent ou s'emboîtent les unes par rapport aux autres.

I. Des représentations de l'aimer en héritage

Les jeunes Mascatis sont partagés entre la conviction que le mariage et l'amour ne vont pas ensemble et le désir de se marier avec quelqu'un qu'ils aiment. La réalisation d'un mariage d'amour est rare auprès des personnes rencontrées. Les couples peuvent s'être rencontrés par le biais de leur famille, à l'université ou au travail, ou encore après avoir prospecté auprès de leurs amis afin de s'informer sur l'existence d'une personne célibataire susceptible de leur correspondre. Dans ce cas, les relations ne sont pas ou peu développées, dans le but de préserver la respectabilité de l'un et de l'autre jusqu'au mariage. Cet écart entre les représentations et les désirs portés par les jeunes et ce que les réalités conjugales donnent à voir, peut être expliqué

par le vécu de leurs aînés et aînées. Beaucoup de personnes ne désirent pas reproduire le modèle de ces derniers, car il est vu comme une injonction qui empêche l'amour d'éclore. Pour fuir ce genre de trajectoires qui leur semble toute tracées, certaines femmes sont soutenues par leurs mères qui ont vécu des mariages imposés. Les jeunes adaptent alors leurs perceptions de l'amour et du mariage avec ce qui leur est transmis et ce qu'ils perçoivent des histoires de leurs aînés.

1. Un écart générationnel

Les mères de mes interlocutrices se sont souvent mariées lors de la Renaissance omanaise (*an-nahḍa al-'umānīa*), autrement dit entre les années 1960 et 1980. Elles étaient jeunes, parfois encore mineures, et se sont mariées avec un cousin suivant la décision de leurs familles. Leurs filles connaissent des modes de vie très différents et il paraît plus valorisant pour leurs parents de les voir diplômées avant d'être mariées, dans le prolongement logique de la promotion de l'éducation à partir des années 1980. Les récits que les aînées transmettent à leurs enfants sont considérés par ces derniers comme dénués d'amour, néanmoins, cela semble être davantage le fruit de dissonances communicationnelles qui pousse les jeunes à une telle compréhension.

ūmm Amīna s'est mariée à la fin des années 1960 à l'âge de 15 ans. Originnaire de la Dakhiliyah, son mariage a été décidé par sa famille. Il s'est fait avec un homme issu d'une tribu voisine et elle ne l'a rencontré que le jour de ses noces. L'époux de *ūmm* Amīna fit le trajet jusqu'à Mascate avec une voiture qu'il avait achetée pour l'occasion. *ūmm* Amīna se rappelle d'ailleurs avoir été la première de la région pour qui le mariage a donné lieu à un tel achat. Ces dépenses, rarissimes avant les années 1970, sont devenues envisageables grâce à l'augmentation des salaires en raison de la rente pétrolière. Elles ont été une marque de fierté pour *ūmm* Amīna et la preuve du respect, pour ne pas dire de l'amour, que pouvait éprouver son mari. Si le mariage précoce marque particulièrement les générations antérieures, c'est que certaines lois passées ultérieurement ont participé à réduire cette pratique, dans le but de lutter contre les mariages non consentis. J. Safar note ainsi que le sultan a adopté un décret (55/2010) « annonçant [...] que le « dernier mot » du mariage reviendrait au Sultan lui-même » (Safar, 2015 : 523). Ce décret, qui peut paraître fictif, a néanmoins eu pour effet de modifier la perception des individus en termes de mariage. Ainsi, si une femme refuse de se marier avec la personne qui lui est proposée, elle peut déposer une pétition à la cour suprême (le *dīwān*) dans les 30 jours en cas d'insatisfaction du jugement émis par les autorités judiciaires (Safar, 2015 :

524). Ceci participe à destituer les parents de leur pouvoir décisionnel, qui revient alors aux jeunes femmes. Impulsé par l'idéal du mariage universel et établi pour lutter contre le célibat, ces procédures visent à contrôler l'usage du mariage dans un but de profit, notamment financier, lorsqu'un père refuse de donner la main de sa fille si le prétendant ne peut subvenir à la somme exigée du *mahar*. Elles visent également à limiter les obligations de mariage entre membres d'une même famille ou encore à dépasser la règle de la *kafa'a*¹⁷², autrement dit d'homogamie sociale, qui font souvent l'objet de refus d'un prétendant de la part d'un père (Safar, 2015 : 524).

Le mariage précoce et l'imposition des époux est également présent pour les plus jeunes de cette génération, qui ont été les premières à avoir eu accès aux nouvelles infrastructures, telles que l'éducation et le travail. L'une des tantes de Šhaīkha, née dans les années 1960, m'explique que son mariage s'est déroulé à l'aube de ses 18 ans. Aujourd'hui âgée d'une quarantaine d'années, cette femme a eu accès au collège et au lycée, contrairement aux plus âgées. Elle se rappelle comment son mariage a rapidement été suivi de sa première grossesse et comment, en raison de l'interdiction d'être scolarisée tout en étant enceinte, elle a caché ses rondeurs jusqu'à convaincre ses professeures de poursuivre ses études, au point de passer ses examens finaux à l'hôpital au terme de sa grossesse. Voilà le genre de récits que les personnes de cette génération m'ont offert de leurs parcours matrimoniaux et de l'amour. Comme chez cette femme, une absence de vocabulaire évoquant la dimension affective de leurs expériences se fait particulièrement ressentir chez les personnes des générations antérieures. L'évocation du mariage par les femmes des générations passées est ressentie comme un acte impudique, puisqu'il est associé à la sexualité. En parler peut aussi être dévalorisant dans un cadre où ces femmes donnent à voir une image fragile voire dominée d'elles-mêmes¹⁷³ (Latte Abdallah, 2011 : 283). En effet, un mariage peut correspondre à une absence de consentement, sentiment qui peut par ailleurs être renforcé en cas de remariage de leur époux, autrement dit de bigamie. Cette dernière situation est souvent comprise comme un échec marital ou le témoin d'une

¹⁷² La règle de la *kafā'a* omanaise a été décrite par Khalid al-Azri. Le sociologue montre comment l'attente des familles est dirigée vers celle d'un prétendant qui soit au moins égal socialement (en termes de rang tribal, par exemple) et économiquement que la jeune femme. Cette règle entraîne l'impossibilité de certaines unions et pousse, par ailleurs, à une asymétrie des droits entre les sexes (Al-Azri, 2015).

¹⁷³ La situation est d'autant plus évocatrice dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie où Stéphanie Latte Abdallah a enquêté, puisque la période du mariage des femmes rencontrées correspond à celle de l'exode : « la vie conjugale fut représentée comme un lieu de grande tension, et de violences, alors que le lien social s'est fragilisé en exil et que la relation matrimoniale s'est retrouvée au cœur d'un processus de fragmentation familiale [...] » (Latte Abdallah, 2011 : 296).

infertilité (raison pour laquelle un homme se remarie parfois) et, par conséquent, une incapacité à satisfaire le rôle d'épouse qu'elles doivent tenir. Ici, *ūmm* Amīna et la tante de Šhaīkḥa ont recours à des souvenirs invoquant des aspects matériels et pratiques qui font dire à la génération suivante, née dans les années 1980 et 1990, que l'évocation de l'amour n'a pas lieu d'être car celui-ci « n'existait pas », comme le dit Amīna à propos de sa mère. Le court récit que sa mère m'a fait de son mariage semble néanmoins contenir une connotation affective, mais qui est évoquée par le biais de dimensions matérielles. Comme le suggère Caroline Henchoz (2016), la perception que les générations ont les unes des autres peut être considérée comme une dissonance communicationnelle, autrement dit l'attribution d'une définition de l'amour différente des faits évoqués, témoin d'un écart entre les représentations de chaque génération (Henchoz, 2016). Ce fait participe alors lui-même à catégoriser les générations, à partir des représentations que celles-ci se font de l'amour.

La perception qu'Amīna se fait du couple que formaient ses parents – son père étant décédé – ne relève pas de l'amour, mais de convenances effectivement pragmatiques voire nécessaires à la fondation d'une famille. Lors d'une discussion où je soumettais un questionnaire au sujet de l'amour à Amīna et ses sœurs à leur domicile, elle m'a ainsi défendu de questionner sa mère à ce propos car c'est un sujet « de jeunes », que l'amour ne la concerne pas, qu'elle ne l'a pas connu. Je décide malgré tout de demander à *ūmm* Amīna ce qu'elle pense de l'amour. Cette dernière répond, à la surprise générale, que c'est lorsque son mari suçait les seins. Les éclats de rire et sûrement de gêne emplissent alors le salon où quatre de ses filles et l'une de ses belles-filles étaient présentes. Inattendue, peut-être employée par provocation, cette réponse marque la représentation de l'amour liée à la sexualité mais aussi, sûrement, au plaisir et à la complicité, à laquelle aucune d'entre nous ne s'attendait.

Dans cette grande famille qu'est celle d'Amīna, la majorité des mariages ont eu lieu entre cousins. À 29 ans, Amīna est l'une des dernières femmes de sa fratrie en âge de se marier et à demeurer célibataire. Elle refuse de se marier avec un homme de sa famille, car ce type de mariage renverrait selon elle à une convenance plutôt qu'à un réel désir amoureux. Alors qu'elle est animée par l'envie d'aimer un homme pour pouvoir se marier avec lui, la pression de sa famille, notamment de la part de ses frères, se fait ressentir. Pour eux, son âge est critique et plus tôt elle se mariera, mieux elle sera protégée de l'envie de flirter, un acte que tous et toutes considèrent comme indécent. La perception du mariage comme une injonction familiale demeure, de même que celle du mariage traditionnel. Mais elle se voit remise en question par les jeunes femmes de la génération d'Amīna qui souhaitent davantage ou, en tout cas, autre

chose, c'est-à-dire de l'amour sous une forme préconjugale, romantique, dans une perception du mariage non pas comme la fondation d'une famille mais d'un couple. Comme relevé dans d'autres contextes¹⁷⁴, le mariage est passé d'une compréhension de celui-ci comme le lieu de fondation d'une famille vers celui de la création d'un couple. L'amour apparaît comme une notion propre à la jeunesse, où la vingtaine est associée à un temps d'acquisition d'expériences (Arnett, 2004 : 73) lors desquelles les sociabilités entre hommes et femmes sont explorées et dans lesquelles il est possible de rencontrer une personne qui corresponde aux attentes maritales de chacun.

C'est ce que soutient Faīṣal, un cousin de Šhaīkḥa. Âgé de 27 ans, ce dernier dit avoir eu deux histoires d'amour dans sa vie. Il n'est pas encore marié, car il souhaite rencontrer « la bonne personne », autrement dit, celle qu'il aimera réellement. Actuellement, Faīṣal a une petite amie, mais il ne se sent pas « suffisamment » amoureux pour se marier avec elle. Il dit avoir peur de prendre un tel engagement. En lui demandant la cause de cette peur, apparaît une association entre mariage et fondation d'une famille, alors même qu'il désire se marier davantage par amour plutôt que dans le but de fonder une famille :

« Il y a une expression qui dit “ma femme est la mère de mes enfants”, c'est ce que je veux pas. Pour moi ce n'est pas seulement ça, comment on peut se marier sans s'aimer ? Comment on peut vivre avec quelqu'un et se marier sans avoir la passion ? Même, comment tu peux embrasser la personne et ne pas avoir de désir, même si le mariage aide à consolider et à créer les sentiments ? Malgré ça, les sentiments vont arriver plus tard et ça prend du temps [...]. J'ai peur que ça m'arrive et je n'ai pas envie que ça se passe comme ça. J'ai envie de me marier avec quelqu'un que j'aime, que ma femme soit ma chérie (*zawjī ḥabībī*) et pas seulement la mère de mes enfants (*zawjī umm 'aīālī*). » Entretien, en anglais et en arabe, 7 décembre 2015

La description que Faīṣal offre du mariage montre les tensions entre deux perceptions qui lui semblent presque antithétiques, parce que se marier dans le but de fonder une famille résonne avec une injonction extérieure plutôt qu'avec un désir individuel. Ces tensions sont le résultat de l'héritage offert par les anciennes générations quant aux attentes du mariage, alors même que les jeunes, motivés par des choix individuels, iraient à leur encontre. Faīṣal définit la relation amoureuse par ce même respect de l'autre, la liberté de chacun et l'honnêteté, mais il

¹⁷⁴ Au Mexique, Jennifer S. Hirsch constate similairement que les anciennes générations percevaient le mariage comme une obligation plutôt qu'un « projet pour la satisfaction personnelle » (Hirsch, 2007 : 94). Elle donne un aperçu de la littérature anthropologique à ce sujet, qui s'accorde sur les mêmes transformations et leur relation avec l'imposition progressive du capitalisme à l'échelle internationale (Hirsch, 2007 : 100).

y voit une dimension supplémentaire qui est le plaisir (*enjoy*) de vivre l'instant présent. Cela s'inscrit dans une perception antithétique du mariage comme devoir (*wājib*), dans laquelle Faīṣal ne se retrouve pas, et de l'amour comme source de plaisir, tantôt déconnecté du mariage, tantôt comme condition de celui-ci. Nombre de jeunes hommes comme Faīṣal considèrent le mariage comme l'union qui célébrerait un désir entre eux et la femme qu'ils aiment. Néanmoins, ils semblent procéder par distinction quand les possibilités de relations sexuelles se présentent.

L'amour peut donc être pensé de différentes manières, comme une expérience de plaisir préalable, mais aussi comme un principe (*mabdā*), tel qu'a pu l'observer J. Safar. À propos de la manière dont elles souhaitaient se marier, beaucoup des personnes qu'elle a rencontrées ont effectivement répondu qu'elles espéraient un mariage « par le principe de l'amour » (*mabdā al-ḥubb*) (Safar, 2015 : 524). Ce dernier est vu comme un leitmotiv, une valeur légitime qui guiderait leurs choix. Les personnes que j'ai moi-même rencontrées employaient davantage l'expression de « moyen » ou, littéralement, de « voie » ou « chemin » de l'amour (*'an ṭarīq al-ḥubb*). Cette expression pose l'amour comme une technique plutôt qu'une valeur morale mais, dans les deux cas, ces expressions qui se résument par celle du mariage d'amour (*zawāj ḥubb*), renvoient au suivi des convenances personnelles¹⁷⁵ plutôt qu'à la décision des familles. En posant l'amour comme un principe ou comme un moyen, les individus montrent enfin comment le mariage peut se conjuguer avec l'amour en termes individuels.

Taghrīd, 28 ans, et Amal, 23 ans, sont toutes les deux célibataires. Plusieurs jeunes hommes ont demandé Taghrīd en mariage, tandis qu'Amal a entretenu une relation épistolaire avec un cousin à partir de messageries instantanées, mais qui n'a pas aboutie :

Marion : « Est-ce que tu peux imaginer que tu te marieras avec quelqu'un que tu n'as pas connu avant ? Je veux dire, que tu ne lui aies jamais parlé, ce n'est pas gênant pour toi ? Parce qu'il y a des gens pour qui ça ne pose vraiment pas de problème.

Amal : Pour nous, non, je pense.

Taghrīd : Non, pour moi je pense que non.

Amal : Ce n'est pas nécessaire de l'aimer, mais au moins de le connaître. Au moins de lui avoir parlé une fois [...]

¹⁷⁵ J. Safar observe également que les critères définissant le conjoint idéal renvoient tous, pour la jeune génération, à des caractéristiques liées au physique, la personnalité et le comportement de la personne, attestant d'un plus grand intérêt donné à la singularité du conjoint plutôt qu'à la réputation de sa famille, par exemple (Safar, 2015 : 555-556).

Taḡhrīd : Oui, par exemple il va se renseigner à propos de moi et ma famille, ok pour ça. Pendant cette période, on se parlera, avant le mariage, avant tout le reste. Si on est bien, ok, on conclura. [...] Si j'aime quelqu'un, bien sûr que je veux me marier avec lui, pour moi c'est nécessaire, sinon pourquoi je l'aimerais ? Pour qu'il n'y ait pas de fin ? Quel est le but de faire ça ? »

Entretien, en arabe et en anglais, 10 octobre 2015

Si le mariage peut être le résultat nécessaire d'une relation amoureuse, l'inverse n'est pas évident. Comme le dit Taḡhrīd, si elle aime quelqu'un, ses sentiments doivent aboutir à un mariage. Mais elle ne rejette pas pour autant la possibilité d'un mariage basé sur de moindres affinités :

Marion : « Quel est le lien entre le mariage et l'amour pour vous ?

Taḡhrīd : Au début, il y a une histoire d'amour et à la fin il y a le mariage, s'il n'y a pas de mariage à la fin, l'histoire n'est pas finie.

Amal : Pourquoi tomber amoureux si ça ne se finit pas par le mariage ? Je ne me vois pas me marier avec quelqu'un que je ne connais pas. »

Entretien, en anglais, 14 septembre 2015

Le mariage, perçu comme le lieu autorisé de l'amour, fait de l'idéal amoureux un idéal matrimonial. Il prend une teneur centrée sur les désirs individuels, mais il n'empêche que le choix du conjoint est souvent lié aux attentes familiales. La dissonance communicationnelle entre les générations révèle ainsi un écart entre des attentes d'amour qui ne sont pas satisfaites, comme c'est le cas pour Faīṣal, Amīna ou Maryam, qui se voient attribuer la catégorie de célibataire dans une acception négative, et dont les attentes peuvent paraître trop exigeantes pour leurs familles. Leur célibat peut participer d'une définition idéalisée et sentimentale (Latte Abdallah, 2011 : 294) du mariage, ce qui peut les confiner dans un célibat « choisi » (Latte Abdallah, 2011 : 297) et prolongé au nom de la liberté individuelle. Leur cas n'est pas isolé, puisque beaucoup se retrouvent, à l'âge de trente ans, dans l'attente d'un partenaire idéal qui ne vient pas. Parfois, ils se résolvent par dépit à se marier avec un ou une proche, revoir à la baisse leurs exigences, ou demeurer dans un « célibat définitif » (Latte Abdallah, 2011 : 297). L'aspect individuel de leurs choix se fonde alors à partir de décisions négociées, mais cela ne dénie pas pour autant le mariage de sa dimension affective.

2. Du mariage arrangé à l'amour arrangé

Beaucoup de femmes affirment que leur avenir n'est pas « entre leurs mains » (*mā bīn īeddī*). Puisque les personnes en charge de faire une demande en mariage et de payer la compensation matrimoniale (*mahar*) sont les futurs époux, les jeunes femmes pensent que si un choix est à faire quant à leur avenir marital, il ne leur revient pas¹⁷⁶. Encore faut-il avoir rencontré quelqu'un, lui plaire et que ce dernier vienne faire sa demande en mariage. De plus, la demande d'un jeune homme peut survenir de manière impromptue, de la part d'un cousin, d'un voisin ou d'un collègue venant s'adresser directement aux parents de la jeune femme. Elle peut aussi être introduite par le biais des parents du jeune homme, parfois entre les deux mères. Enfin, que les partenaires s'aiment ou non avant de se marier, il revient aussi aux familles d'approuver cette alliance. Une forte « connectivité » réside entre les membres impliqués dans le processus de décision. Développée par Suad Joseph, la notion de connectivité renvoie à une action ou une intention de connexion plutôt qu'un état (Joseph, 1998 : 122). Il permet de comprendre la manière dont une individualité et une relation prennent forme de concert, réalisant des « soi[s] relationnel[s] » (Joseph, 1998 : 122). Les couples peuvent s'être aimés avant de se marier, mais beaucoup font en sorte de présenter une version « traditionnelle » de la situation à leur famille, et dans laquelle ils prennent en compte l'avis de leurs parents. Dans ce cas, les catégories de mariage d'amour et de mariage traditionnel peuvent prêter à confusion : elles sont, en fait, deux types de forme narrative d'une même histoire employées différemment en fonction du contexte de leur évocation et des enjeux qu'elles impliquent.

'A'īsha est originaire de la Dakhiliyah et vit à Mascate depuis plus de sept ans. Avant une séance de méditation qui se tenait en juin, elle apporte un gâteau que nous partageons avec quelques filles du groupe dans un *coffee shop*. Elle explique qu'elle se marie avec un homme qu'elle n'a vu qu'une seule fois et qui est « venu la demander à son père », tout en répétant qu'il s'agit d'un « mariage arrangé » (*zawāj murattab*). Cette première évocation pose question : si ces deux personnes se sont rencontrées avant qu'un jeune homme ne vienne faire sa demande de mariage, s'agit-il nécessairement d'un mariage traditionnel ? Ceci supposerait effectivement qu'aucun rapport n'ait été initié avant la demande officielle. En réalité, 'A'īsha a rencontré Mansūr non pas une mais plusieurs fois. Ils sont sortis ensemble et se sont téléphoné à plusieurs

¹⁷⁶ Ce sentiment peut se renforcer quand une situation de polygamie survient : si une femme est légalement autorisée à donner son avis à son époux sur la décision de se marier avec une autre femme, son avis n'est pas obligatoire et peu d'hommes (parmi les trajectoires dont on m'a fait le récit) suivent l'avis de leur première épouse en cas de désaccord.

reprises. C'est Mansūr qui a remarqué 'A'īsha le premier. Il l'avait aperçue lors d'une formation, mais n'avait jamais osé l'aborder. Il ose un jour faire le pas, jusqu'à lui demander son numéro de téléphone. Après l'avoir contactée, 'A'īsha l'a tout de suite mis en garde : s'il avait l'intention de la draguer, elle ne serait pas dupe. Mais Mansūr lui dit qu'il est « sérieux » et qu'il veut l'épouser. Ils organisent alors une rencontre dans un *coffee shop*. Mansūr demande instantanément le numéro de téléphone de son père. Le jeune homme est policier, et lui avoue également avoir utilisé les moyens à sa disposition sur son lieu de travail pour obtenir plus de renseignements sur 'A'īsha. Cette dernière est effrayée, mais le jeune homme essaye de lui faire comprendre qu'il a fait cela dans un but sincère de s'engager dans le mariage. Quelques semaines plus tard, 'A'īsha accepte sa demande et lui donne le numéro de téléphone de son père ; il peut donc le contacter et aller demander sa main auprès de lui. Une rencontre est organisée entre les hommes de la famille de Mansūr et ceux de la famille de 'A'īsha. Nous sommes en août, la demande est acceptée, le mariage se tiendra en octobre.

Je revois 'A'īsha quelques semaines avant sa fête de fiançailles (*malka*), et elle revient sur le déroulement des événements. Pour elle, le fait que Mansūr ait fait une telle demande auprès d'elle lui fait dire qu'il ne s'agit pas d'un mariage arrangé. 'A'īsha me révèle que les mois passés entre leur première rencontre et la demande auprès de son père ont été ponctués de rendez-vous dans ces mêmes types de lieux, cachés du regard, ce qui laisse à penser qu'un rapprochement avait déjà été développé avant que le mariage n'ait lieu. Comme elle le dit : « ce n'est pas un mariage arrangé parce qu'il est venu me parler, mais ensuite ils ont décidé sans moi ». Quand 'A'īsha m'explique le déroulement des événements, elle m'en parle comme d'un mariage d'amour. En effet, il y a eu une connaissance préalable et la naissance de sentiments avant la cérémonie, mais uniquement pour Mansūr, comme elle s'applique à le répéter. Dans le même temps, le mariage est arrangé d'un point de vue de l'organisation, notamment matérielle. Car si 'A'īsha dit que le mariage ait été « décidé » sans elle, c'est parce que son père aurait accepté la demande de mariage sans demander explicitement l'avis de sa fille. Pire pour 'A'īsha, son père aurait fortement négocié son *mahar* de sorte à obtenir une somme plus élevée que celle proposée par Mansūr. À l'issue de cette négociation, Mansūr l'informe qu'il a offert 5000 rials (environ 11000 euros), alors que son père a donné 4 000 rials (9 000 euros) à 'A'īsha. Cette dernière est persuadée que son père a gardé la différence d'argent pour lui, et que la négociation était faite dans le but de tirer un bénéfice, ce qui blesse profondément la jeune femme.

Le fait que le père de ‘A’iṣha ne consulte pas sa fille sur la demande de Mansūr peut s’expliquer par la présence d’une certaine méfiance. En effet, la famille peut considérer que ‘A’iṣha a transgressé les règles dans sa relation avec Mansūr, sans quoi un inconnu ne serait pas venu faire une telle demande. ‘A’iṣha habite à la capitale et sa famille vit dans un village conservateur et connu pour sa revendication identitaire ibadite et puriste dans la région de la Bāṭina. Son frère et sa belle-sœur disent qu’ « on ne sait pas ce qu’elle fait à Mascate », et qu’elle y « rencontre des garçons ». Quand le frère de ‘A’iṣha assiste à la demande en mariage émise par Mansūr, il est peu convaincu par la version avancée par ce dernier, qui soutenait celle d’une rencontre fortuite, et accuse ‘A’iṣha de s’adonner à des relations illicites. Une dispute éclate, le frère et la sœur se battent. La jeune femme se retrouve alors ecchymosée et passe la nuit à l’hôpital. Souffrant déjà d’anémie, elle prétend auprès des soignants qu’il s’agit d’une baisse de tension, et fait en sorte de quitter l’hôpital à l’aube avant que les remplaçants du personnel, à qui elle devrait expliquer la situation et mentir à nouveau, ne viennent la consulter.

Alors que son départ pour Mascate il y a plusieurs années est à l’origine de nombreuses disputes entre elle et son père, ce dernier pense qu’en se mariant, elle sera enfin disciplinée. Le frère et le père de ‘A’iṣha insistent alors pour que ce mariage ait lieu et que cette dernière ne change pas d’avis car, en plus de devoir supporter les remarques, au village, de son comportement répréhensible, ces derniers accepteraient mal qu’un échec marital s’ajoute au compte de leur réputation. Pour ‘A’iṣha, cette attitude est la preuve que son avis n’a pas eu de poids dans les décisions prises, ce qui lui fait dire que cette alliance lui a été imposée et qu’il s’agit d’un mariage traditionnel. Mais c’est aussi pour s’assurer de la réputation de sa famille que ‘A’iṣha s’emploie à parler ainsi de son mariage auprès de ses amies. Utiliser la catégorie de mariage traditionnel lui permet de préserver des intérêts qui donneront accès à cette union. Cette manière de faire, qui consiste finalement à prêcher une version dans le but d’en obtenir une autre, est fréquente : elle permet de concilier des réalités contextuelles avec les perceptions de l’entourage qui a un poids décisionnel conséquent, ce qui révèle une forte capacité d’empathie de la part des individus.

La manière dont ‘A’iṣha emploie les différentes catégories de mariage renvoie tantôt à une vision antithétique, tantôt complémentariste de l’alliance et de l’amour. Elle montre également à quel point le rôle familial a un impact dans l’union, comme caractéristique de définition du mariage traditionnel. Mais la façon dont s’est déroulé le mariage de ‘A’iṣha et de Mansūr ne retire rien au fait que leurs sentiments aient aussi joué un rôle dans leurs décisions. Mansūr

éprouve des sentiments pour ‘A’išha et considère qu’elle « peut tomber amoureuse de lui » grâce à la vie conjugale qu’ils passeront ensemble. L’exemple de ‘A’išha permet de mettre en avant la manière dont des idéaux amoureux et une attente formée à l’endroit du couple sont négociés par le collectif lui-même. À ce titre, la notion de mariage traditionnel peut être initiatrice d’amour, dans un processus de conjugalité connective, autrement dit, dans une relation conjugale construite en interaction avec les relations familiales qui peuvent l’avoir imposée, et dans laquelle est infusé un idéal de l’amour conjugal. ‘A’išha souligne le fait que c’est parce que Mansūr a développé des sentiments à son égard qu’il l’a demandée en mariage, et non pas en raison de l’intervention de leurs familles respectives. Néanmoins, lorsqu’elle annonce son mariage auprès de ses amies, ‘A’išha affirme que c’est un « mariage traditionnel », et que Mansūr ne lui a parlé qu’une fois avant de faire sa demande auprès de son père. Elle n’évoque ni les circonstances de leur rencontre, ni leurs échanges avant la demande.

Ici, le mariage traditionnel n’est pas compris comme un choix familial, mais comme un outil pour défendre des enjeux en lien avec la respectabilité, celle de la jeune femme, de son nom, et, par-là, de son groupe d’appartenance. L’importance de la réputation, comprise à partir du terme *šharaf* ou honneur, renvoie à des conduites exemplaires, nécessaires à la reconnaissance des individus par les autres (Pitt-Rivers, 1983 : 39). Pour les femmes, elle se traduit par la démonstration de comportements décents et pudiques par la contenance de la sexualité dans le cadre marital, en tant que résultat de l’incorporation des normes à l’échelle individuelle (Wikan, 1991 [1982] : 72). En agissant de manière respectable, ce ne sont pas uniquement les individus qui sont jugés, mais aussi leur famille et l’entourage. Chaque membre, individuellement, contribue à la bonne image du groupe, qui est collective ; c’est d’abord parce que ‘A’išha ne souhaite pas que son comportement soit associé à l’indécence liée à la fréquentation d’hommes hors du mariage qu’elle parle de mariage arrangé ou traditionnel. En offrant au temps et au changement de statut marital la possibilité qu’elle « tombe amoureuse », ‘A’išha distingue également la période qui précède leur mariage de celle qui lui succède, à travers l’emploi de ces deux catégories de mariage. Les enjeux sont autant individuels que familiaux, ce qui exclut le fait que le mariage d’amour et le mariage traditionnel ne soient que l’avatar de forces contraires et de décisions exclusivement individuelles ou collectives.

3. Le conflit de l'amour et de la maturité

L'une des autres dimensions que recouvre la distinction entre le mariage d'amour et le mariage traditionnel est son inscription dans un rapport à la maturité (*an-nuḍūj*). Nabila, mère de famille d'une quarantaine d'années, dit préférer le mariage traditionnel :

« Cela permet d'établir quelque chose de rationnel alors que si c'est avec l'amour, les sentiments, quand tu te retrouves avec la personne, on peut découvrir que tu l'aimes. Et une fois que tu te retrouves mariée avec cette personne elle devient différente, il faut de l'équilibre (*īnsijām*). Je suis très rationnelle (*'aqlīa*), pour moi le mariage, ce n'est pas quelque chose d'émotionnel ou de sentimental. Quand on choisit le mari ça doit être quelque chose en rapport avec l'équilibre ».

Discussion informelle, en arabe, 8 décembre 2015

Tout comme Nabila, les femmes en faveur d'un discours « rationaliste » du mariage sont pour la majorité mariées et au moins quadragénaires. Pour ces femmes, l'amour est une question de maturité et d'âge, raison pour laquelle les jeunes affirment souvent que le mariage est une question d'état : il faut être prêt. Anissa, âgée de cinquante ans et membre de l'Association de la Femme Omanaise (*jamī'ā al-marā'a al-'umānīa*), pense que l'amour arrive après le mariage (*al-ḥubb ba'd az-zawāj*). Le mariage est le cadre légitime de l'amour, et permet à deux personnes de se découvrir et de développer de l'affection l'une pour l'autre. Selon Anissa, ce qui surviendrait en dehors de ce cadre n'est pas de l'amour, mais serait de l'ordre de la pulsion et propre à la jeunesse :

« Quand on a 17 ou 18 ans, on est tout le temps amoureux, toutes les femmes qu'un jeune garçon va voir, il va en tomber amoureux, même la plus moche il va la trouver belle. Ce n'est pas l'amour. L'amour, c'est quand tu prends soin de quelqu'un, quand tu t'inquiètes pour la personne. » Discussion informelle, en anglais, 25 novembre 2013

Anissa a été mariée plusieurs fois et ses différentes expériences sont à l'image de ses arguments. Le premier mariage a échoué parce que son mari était « très beau, charismatique et plaisait à toutes les femmes ». Pour elle, si leur relation n'a pas perduré, c'est parce qu'il s'agissait d'un homme qui « cherchait tout le temps à plaire », et que leur relation était basée sur une attirance physique, pulsionnelle et donc plus susceptible de se rompre. Pour elle, l'amour est trop volatile et contraire à l'engagement :

« Les hommes proposent de sortir avec toi pour ensuite se marier, et puis à un moment on te dit : “finalement, tu n'es pas quelqu'un de bien, puisque tu

as accepté de sortir avant le mariage”, et ils se marient avec quelqu'un d'autre. »

Sa propre fille s'est mariée par « tradition ». Une parente, ayant arrangé plusieurs rencontres entre son frère et elle, a réussi à les faire se rapprocher. Après ces deux rencontres, l'une pour être déposée à l'aéroport, l'autre pour se faire remettre des clefs, le jeune homme a dit être amoureux d'elle et l'a demandée en mariage. Six mois plus tard, la fille d'Anissa a demandé le divorce : la magie avait disparu. Pour Anissa, cette anecdote illustre à quel point l'amour est friable et soumis aux passions lorsqu'il est vécu par les jeunes. À l'inverse, « c'est l'expérience qui permet de voir ce qu'est un vrai sentiment » et les preuves d'amour peuvent alors prendre forme grâce au cadre marital car, sans lui, rien n'oblige une personne à prendre soin de l'autre. Aussi, comme certaines pensent que « les belles paroles, ce n'est pas l'amour », Anissa et sa collègue affirment qu'il ne faut « jamais croire qu'un homme nous aime avant sa mort », mort qui serait la garantie de la fidélité envers son épouse, par le fait de ne jamais l'avoir quittée. Pour les jeunes, la perception que les aînés ont de l'amour est lié à la forme des mariages qu'ils se sont vu imposer par des décisions familiales. La majorité des personnes rencontrées affirment que ce n'est « pas possible de [se] marier avec quelqu'un que [l'on] n'aime pas », entraînant avec cette perception celle que les aînés n'auraient pas connu l'amour. Ces jeunes considèrent le mariage comme le lieu acceptable des sentiments amoureux, sans que l'un soit forcément la condition de l'autre. Mais, pour les générations antérieures, la « situation idéale » serait que « l'amour et le mariage viennent ensemble », mais la « situation normale est que l'amour arrive après le mariage ». En d'autres cas, il peut aussi ne pas survenir, de même que l'amour peut « être là mais pas le mariage ».

La notion de jeunesse est ici traversée par des représentations particulières des relations entre un homme et une femme et du mariage, et se modèle à partir de ces représentations. L'âge idéal pour se marier serait 25 ans pour une femme et 30 ans pour un homme. Ceci correspond approximativement à la période lors de laquelle les jeunes femmes terminent leurs études et, pour les hommes, à une période après laquelle ils ont travaillé quelques années, ce qui leur permet de rassembler suffisamment d'argent pour se marier. De même, la différence d'âge entre deux époux est considérée comme bénéfique : l'une peut jouir de la maturité de l'autre, ce qui permet une stabilité nécessaire au couple. L'exemple du Prophète est souvent convoqué pour soutenir cette explication. Ce dernier avait 25 ans lorsqu'il a épousé sa première femme, âgée de 40 ans, quand, plus tard, il s'est marié avec 'A'ishā, sa troisième épouse, avec qui il aurait

consommé le mariage lorsqu'elle avait 9 ans. Ces considérations participent à circonscrire les limites acceptables du célibat mais aussi et surtout de la période de la jeunesse. Comme je l'ai évoqué au sujet des blogs, la variation entre ces types de mariage est vivement discutée. Le mariage est questionné par les internautes et, en ligne ou hors ligne, il revient souvent de savoir si celui-ci est un choix personnel ou familial. L'une des vidéos de Shog al-Maskery¹⁷⁷, intitulée « Quand te maries-tu ? » (« *matā tatzawaj ?* »), qui reprend une question que les jeunes se voient fréquemment poser par leurs aînés, présente l'interview de plusieurs jeunes à ce sujet. Pour la majorité d'entre eux, le mariage est « une liberté individuelle » (*hūrrīa šhakḥṣīa*), une question de « compréhension mutuelle » (*mutual understanding*). Pour l'une des internautes, le mariage survient quand on est prêt (*ready*), plutôt qu'à un certain âge. Une troisième personne déclare : « pour moi, le mariage c'est le partage (*qasma*) et le destin (*naṣīb*) », ce qui relève d'une réflexivité accrue au sujet des éléments qui inciteraient à un mariage, en des termes rationalisés.

Bien que le mariage traditionnel soit perçu comme une pratique propre aux générations antérieures, certaines personnes ne voient pas d'inconvénient à cette forme d'union, au point de faire eux-mêmes le choix d'un mariage traditionnel, comme c'est le cas de Raḥma. Elle et son mari habitent à Mascate. Ils se sont mariés à l'âge de 31 et 36 ans par l'intermédiaire de leurs pères, issus d'un même village de la Sharqiyah. Alors que son époux souhaitait se marier, une voisine a évoqué le fait que Raḥma était toujours célibataire. Une rencontre a été organisée, après quoi, durant six mois, Raḥma et son mari ont « appris à se connaître », en sortant au restaurant ou en se téléphonant. Aujourd'hui, le couple habite dans une petite maison aménagée sur le terrain de la famille de son époux. Raḥma considère avoir réalisé son mariage de manière « très calme et très organisée » parce qu'elle était « plus mature ». En effet, si des rencontres ont pu avoir lieu durant six mois, de la même manière que Raḥma dit pencher en faveur d'un mariage traditionnel, c'est parce que son âge mûr, en comparaison avec la majorité des femmes, qui se marient vers 25 ans, le justifie peut-être. En tant qu'employée dans une entreprise et membre active d'une association de photographie, Raḥma a de fréquentes occasions de sortir, ce qui aurait pu lui permettre de rencontrer une personne par ce moyen. Mais elle pense que c'est aussi en raison de son âge qu'elle n'a pas eu peur de ce passage à l'acte, en termes de changement de statut, de connaissance et de vie, mais aussi de sexualité. De même, la raison pour laquelle elle considère que son mariage a été une fête « calme », c'est parce que le couple a décidé de ne pas dépenser beaucoup d'argent et de ne pas afficher d'excès, afin de marquer

¹⁷⁷ Shog al-Maskery est une jeune Youtubeuse. Son portrait est évoqué en chapitre 3.

une retenue propre à l'âge dans lequel Raḥma et son mari s'inscrivent, bien que leurs salaires respectifs auraient pu le permettre.

Le mariage traditionnel correspond à la perception que Raḥma se fait des relations entre les hommes et les femmes, qui s'insère dans une représentation dichotomique de la rationalité et du sentimentalisme. Le mariage protège les individus de leurs propres pulsions qui, pour les femmes, seraient d'être trop sensibles, et pour les hommes, d'être impulsifs sexuellement. Cela peut avoir pour conséquence des relations tumultueuses, de la tromperie, ou tout simplement des rapports sexuels qui n'auraient pas été contrôlés par le cadre marital. Aussi un mariage, s'il est signé par amour, risque de reposer sur la fugacité des sentiments et mener à un échec voire à un divorce. Si un mariage est contracté par amour, il doit donc être « pris au sérieux », doute que le mariage traditionnel écarte. Ne « pas trop connaître » son époux avant le mariage permet de tempérer la relation, et ce, notamment, en raison de la sensibilité des femmes qui risquent de s'emporter puis de regretter leurs actes par la souffrance qu'ils causeraient. « Trop connaître » un homme peut effectivement mener à l'aimer, ou au moins à le désirer, ce qui s'oppose à la rationalité qui est supposée guider le mariage. Parallèlement, ne pas tout laisser entrevoir auprès de son époux serait, pour Raḥma, une forme de respectabilité qui va dans le prolongement des rapports de séduction. En « restant timide », une femme donne à penser qu'elle n'a pas eu d'expérience avant son mariage : elle paraît alors mariable puisque respectable. La vie sexuelle du couple devrait se dérouler similairement, sans quoi une épouse peut être suspectée d'avoir eu une vie sexuelle active dans le passé. Dans ce genre de représentations, l'amour est vu comme une « menace sociale » (Latte Abdallah, 2011 : 305), d'où le souci de le domestiquer.

II. De nouveaux apprentissages légitimants

Beaucoup de jeunes se plaignent du manque de renseignements concernant les relations entre hommes et femmes, et certains reprochent souvent à la non mixité du système éducatif d'être la cause de comportements inappropriés. D'autres se tournent vers la religion pour obtenir des conseils sur le choix du conjoint ou pour mener à bien leur vie conjugale une fois mariés. Les mosquées proposent en fin de journée des séances de lecture du Coran. Le mariage y est évoqué comme un acte pieux¹⁷⁸, et l'amour comme un sentiment nécessaire à sa réussite.

¹⁷⁸ J'entends ici la piété de la même manière que S. Altorki a pu le décrire en Arabie saoudite. Pour elle, ce terme concerne l'« observance des rituels islamiques, un savoir dans la doctrine et l'instruction religieuse » (observance

Or, il est souvent précisé que celui-ci diffère selon qu'il s'agisse d'amour entre humains (*al-ḥubb al-bašharī*) ou envers Dieu. Le sentiment amoureux prend alors une tournure supplémentaire, car il est envisagé de manière ternaire entre l'époux, l'épouse et Dieu. La mère de Muna, bienveillante à la grande mosquée du Sultan Qabous, imagine quant à elle des formations qui délivreraient un diplôme de connaissances sur la vie conjugale, et qui seraient nécessaires pour obtenir un contrat de mariage. Si ce genre de projet n'existe pas à ma connaissance, quelques structures psychologiques ont émergé dans le but de résoudre l'inflation du divorce¹⁷⁹. Il y est question de « consultation » et de « conseil », délivrés gratuitement dans les structures gouvernementales, ou payantes dans les structures privées. Celles-ci offrent également des réponses aux questions que les jeunes se posent, dans une perspective psychologique qui allie les préceptes religieux.

À cela s'ajoute le développement personnel, qui offre une vision nouvelle mais non antinomique des enseignements religieux. Parmi ces initiatives, le Centre de Conseil Étudiant (CCE) ou *markaz li-ṭrshād aṭ-ṭullābī* de l'université Sultan Qabous a organisé pour la première fois en 2015 des ateliers sur le mariage. L'un des leitmotifs de ces entreprises est d'enseigner aux jeunes les responsabilités conjugales, par l'exercice d'une mise en mots et d'un travail émotionnel fort, qui consiste en une explicitation des ressentis entre les partenaires (Hochschild, 2003). Les recommandations s'appuient elles aussi sur le corpus religieux. Les différentes formes de recours institutionnels, psychologiques et religieux sont alors négociées, et permettent de pallier les manques de préparation ressentis par les jeunes. Pour Amélie le Renard, le recours au discours religieux est une manière de délégitimer d'autres formes de discours institutionnels, au sujet des lois étatiques, ou encore informels, quant aux règles imposées par la famille (le Renard, 2010c : 70). Ceci est visible dans la manière dont l'argument religieux est mis en avant, que ce soit dans les textes comme dans les discours tenus par les intervenants en psychologie.

of Islamic rituals, a knowledge of religious doctrine and instruction), se muant alors dans un comportement observable dans les attitudes quotidiennes (Altorki, 1986 : 17).

¹⁷⁹ Comme il est écrit dans cet article de journal, 10 demandes de divorces sont enregistrées par jour en 2015, et le conseil conjugal serait une réponse face au divorce : « More Omanis seek counselling to save their marriages », 21 avril 2017, *Gulf News*, URL : <http://gulfnews.com/news/gulf/oman/more-omanis-seek-counselling-to-save-their-marriages-1.2013427> ; voir aussi l'article du journal omanais *al-Ro'ya* « Spécialistes et détenteurs d'expériences : le divorce transforme la femme en être marginal », 17 octobre 2016, URL : <https://alroya.om/post/172434/مختصون-وصاحبات-تجارب-الطلاق-يحول-المرأة-إلى-كائن-منبود>

1. Finalités pieuses et amour inconditionnel

Le sujet du mariage n'est pas une discipline d'enseignement en soi. Par conséquent, il est souvent renvoyé au domaine religieux qui fournit différents supports d'apprentissage que de nombreuses femmes emploient afin de guider leurs choix matrimoniaux. Parmi eux, les références au Coran et au *fiqh* sont les plus employées, mais aussi des ouvrages publiés par le ministère des affaires religieuses. Les fatwas et les textes de *fiqh* sont édictés par les oulémas qui occupent les bureaux du ministère sous la supervision du grand mufti, le cheikh Āḥmad al-Khalili et son conseiller et gendre, Kaḥlān al-Kḥarūsi, d'obédience ibadite. Le grand mufti et son conseiller sont disponibles au public pour des rendez-vous privés, lors desquels les personnes peuvent poser des questions quant à l'application de l'islam au quotidien.

Références religieuses diverses

Un certain nombre des questions et des réponses rencontrées pendant ces consultations ont été consignées dans un ouvrage, *La femme demande et le mufti répond (al-marāa tas'āl w al-muftī yujīb)*. Composé de deux tomes, il reprend les éléments fondamentaux du *fiqh* sur le mariage (*fiqh an-nikāḥ*). Le premier tome concerne les comportements féminins à adopter vis-à-vis des cinq piliers de l'islam, que sont la profession de foi, les prières (*aṣ-ṣalāt*), l'aumône (*az-zakāa*), le jeûne (*aṣ-ṣūm*) et le pèlerinage (*al-ḥājj*), tous abordés à partir de questions auxquelles le cheikh donne des réponses comme, par exemple : « une femme est au dernier jour de ses règles, elle ne s'est pas lavée (ou, littéralement, purifiée) et son mari n'y voit pas d'inconvénient, que faire dans ce cas ? ». La réponse donnée est un extrait du Coran qui préconise la purification du corps féminin avant un acte sexuel¹⁸⁰. Le second tome aborde plus avant le choix du conjoint, le mariage et le divorce, ainsi que des éléments divers tels que l'inscription à l'université ou le comportement à adopter dans un lieu public. Les sujets sont évoqués de manière pratique. Au sujet des modalités de rédaction d'un contrat de mariage (*'aqd az-zawāj* ou *'aqd al-qur'ān*), une question porte ainsi sur le consentement des deux époux, qui doit normalement être exprimé oralement devant le wali. Il est demandé si cela peut être fait par téléphone¹⁸¹. La réponse précise que les trois personnes impliquées (les mariés et le wali) doivent être physiquement présentes, ainsi que deux témoins, et mentionne l'extrait du Coran

¹⁸⁰ Verset 222 de la sourate « la Vache » ou « la Génisse ».

¹⁸¹ C'est ainsi qu'a procédé un cousin de Šaiḥḥa dont la future épouse habitait en Tanzanie, et dont le mariage a permis le déménagement en Oman.

qui doit être récité pour entériner l'alliance. La présence de témoins peut à la rigueur suffire au cas où l'un des futurs époux ne peut être là.

La gestion des relations avant le contrat est aussi évoquée. Une question aborde par exemple l'attitude à adopter en cas de réticence de la part du père de la future mariée si cette dernière souhaite fréquenter ou, à défaut, saluer son futur époux lorsqu'elle le rencontre avant que le mariage n'ait été prononcé. La réponse est adressée à une femme, à la deuxième personne du singulier, dans un style direct : « si ton époux veut sortir avec toi [ou vice-versa], cela doit être ta première préoccupation [...] et si cela ne convient pas à ton père, à moins qu'il ait été prévenu, dans ce cas Dieu seul sait (*allah ā'lim*) » (page 64). Ce genre de publications correspond en quelques points à celles trouvées en développement personnel. Les conseils sont donnés de la première personne à la seconde personne, sous la forme d'un dialogue entre un homme puisant dans ses connaissances et ses expériences pour les adresser à une femme. Ceux-ci s'appliquent à des cas pratiques, ce qui donne une efficacité rapidement vérifiable aux propos. Mais ces ouvrages sont surtout consultés par des femmes qui s'inscrivent dans un mode de vie pieux, et peu de jeunes rencontrés ont évoqué le recours à ces derniers.

Marwa emploie les corpus religieux dans des visées pratiques et quotidiennes. Âgée de 32 ans et mariée depuis plusieurs années, Marwa est bénévole au centre d'accueil de la mosquée et enseignante de religion à l'école de sciences islamiques. Elle considère que le mariage est la fondation d'une vie réussie. Très pieuse, elle m'explique avoir souvent recours aux textes religieux pour la résolution de ses problèmes de couple. Récemment, alors qu'elle et son mari étaient attendus chez sa belle-famille, son mari a décidé de partir sans elle, énervé de l'attendre alors qu'elle était en train de se préparer. L'absence de Marwa a été prise comme un manque de respect, d'autant plus qu'elle n'avait pas pu venir les fois précédentes parce qu'elle était malade. Elle a fini par informer sa belle-mère du comportement de son mari par message, après quoi les deux femmes se sont réconciliées, voire même rapprochées. Marwa dit que, ce jour-là, elle a décidé de se calmer, et d'accepter la situation : « Des fois on s'énerve, des fois ça ne passe pas entre les deux et surtout on ne se respecte plus, car arrive un moment où, quand on vit ensemble, il n'y a plus de barrières, de règles de politesse ». Afin de relativiser la situation et pour se calmer, Marwa décide de lire un passage du Coran en ouvrant une page au hasard. Elle tombe alors sur ce verset : « les choses bonnes naissent dans un arbre et fleurissent ». Pour Marwa, le fait d'être tombée sur ce verset est un signe du destin, notamment car elle trouvait un écho significatif à ses problèmes dans ces textes, la métaphore des fleurs qu'elle a comprise

comme le conseil de laisser le temps résoudre les problèmes au lieu de se précipiter et d'envenimer la situation.

La relation amoureuse ternaire

Pour 'A'īsha, la perception qu'elle se fait du mariage est aussi en relation avec la religion. Elle le voit comme un rapport de complémentarité entre les époux, qui ont des devoirs l'un envers l'autre. Elle dit vouloir « être en sécurité, aimée, et avoir une personne qui prenne soin » d'elle, quand son mari voudra « une maison propre, à manger et des enfants ». Ce rapport de complémentarité se réalise également dans le partage de la vie commune et l'apprentissage de la personne. Cet apprentissage est celui des moyens qui permettent de rendre l'autre heureux, afin que l'un et l'autre s'acceptent et acceptent leurs désirs, afin de pouvoir se supporter. Le *ḥadīth* qu'elle me suggère illustre comment une bonne entente conjugale peut conditionner la bonne entente sexuelle : « Lorsqu'une femme refuse de passer la nuit dans le lit de son mari, les anges la maudissent jusqu'au moment où elle s'y rend » (al-Bukhari, traduction de Urvoy, 2006 : 23). Pour 'A'īsha, cette perception du mariage a une teneur religieuse très importante, puisque c'est l'accomplissement d'une vie conjugale qui permet en grande partie de juger les actes d'un individu au moment de sa mort. Ainsi, pour 'A'īsha, « la religion, c'est supporter » (*ad-dīn mu'āmalā*), supporter l'autre, le soutenir et le comprendre. S'il y a insistance dans les textes religieux, Coran ou *ḥadīth* sur cette dimension de la vie humaine ainsi que sur la dimension sexuelle, c'est parce que l'accomplissement de celle-ci est méritoire, à condition d'être en accord avec la religion (Urvoy, 2006 : 24).

Dans une perspective pieuse, les relations sexuelles sont considérées comme des devoirs, de même que l'affection et la bonne entente. Alors qu'elles sont généralement renvoyées au domaine de la sexualité, les notions de *zīna* et de *nikāḥ* peuvent s'insérer dans le vocabulaire de l'amour. Le *nikāḥ* peut ainsi être compris comme un « amour physique permis, [et] s'oppose au *zinā*, amour physique illicite et comme tel réprimé » (Urvoy, 2006 : 28). Cette définition permet d'interpréter ces deux termes comme une forme d'amour, et de montrer qu'il peut exister une dimension affective dans les relations sexuelles. Cette diversité sémantique souligne la manière dont sont agencées dimensions corporelles et érotiques de l'amour avec d'autres, qui sont considérées comme supérieures car spirituelles, dans lesquelles apparaît une valeur « mythologique » et originelle (Moulin, Eraly, 1995 : 11). Ce dernier versant tend à considérer l'amour comme une « réciprocité désintéressée » (Moulin, Eraly, 1995 : 14). La finalité pieuse d'une bonne relation conjugale suggère que les rapports entre humains, si guidés par les

préceptes religieux, permettent de s'assurer d'être un croyant méritoire. Cette finalité a pour visée de correspondre aux attentes d'Allah, qui pose alors le couple dans une relation ternaire : plus la relation entre les membres d'un couple est satisfaisante, plus leur relation avec dieu est bénéfique. Cette assertion interroge aussi la dimension inconditionnelle de l'amour. Elle peut être comprise à travers les termes classiquement attribués à l'amour grec de *l'éros*, la *philia* et *l'agapè*. *L'agapè* est considéré comme l'amour spirituel envers le créateur, comme une relation inconditionnelle, à laquelle renvoie la notion de miséricorde (*rahma*) : quels que soient les actes réalisés par le croyant, ce dernier sait que, en tant qu'être issu d'Allah, il sera pardonné. Sa condition d'humain est sujet à échecs et réussites, sans quoi il serait la perfection, donc le créateur lui-même.

Ces considérations sont en résonance avec l'amour que les membres d'un couple peuvent mettre en place. Lors d'un débat organisé avec un groupe d'étudiants au centre français, pendant lequel nous abordions la thématique amoureuse, la discussion a pris une direction qui intégrait l'amour divin dans la compréhension de l'amour. D'eux-mêmes, les étudiantes et étudiants se sont demandé si la relation à Dieu pouvait être définie par l'amour, et quelle était sa différence avec l'amour entre les humains, ce que les étudiants ont progressivement abordé en termes d'inconditionnalité. Plusieurs personnes ont soutenu que l'amour entre un homme et une femme est conditionnel, puisqu'il se satisfait du désir physique et nécessaire de l'un pour l'autre, dans le but de fonder une famille. L'amour pour Allah, quant à lui, est évoqué comme une relation inconditionnelle, car elle n'est pas soumise à la tentation de la chair, ni aux fluctuations du comportement humain. Basé sur la question de l'intéressement des relations à partir de leur aspect matériel, physique et pulsionnel, en opposition à celui omniscient et immatériel du Créateur, ce premier avis est apparu contradictoire pour une autre partie des étudiants. Ces derniers soutenaient à l'inverse que définir les relations amoureuses (entre humains) comme inconditionnelles est plus à même d'en rendre compte. Pour l'un des étudiants présents, l'amour inconditionnel consiste effectivement à « accepter » la personne aimée, ses qualités, ses défauts, mais aussi son appartenance identitaire ou ses divergences d'opinion, similairement à la relation qu'un croyant entretient avec son Créateur. Cette vision de l'amour est très présente dans le discours de jeunes, qui reprochent aux médias et à la « société de consommation » d'exposer l'amour comme un phénomène pulsionnel et physique. En associant leur perception de l'amour entre humains avec la relation entre les humains et Dieu, beaucoup perçoivent que l'amour devrait lui être similaire, et devrait être défini comme l'entière acceptation de son partenaire.

L'une des bénévoles du Centre d'information islamique m'a confié que la venue des touristes ne se fait pas toujours sans heurts, puisque ces derniers discutent de sujets dont ils ont, selon elle, des idées stéréotypées sur la polygamie, le rôle des femmes dans la société ou encore le port du voile. C'est ce qui arrive lorsqu'une touriste allemande accompagnée de son mari demande, un jour où je visitais le centre pourquoi les hommes ont toujours « le pouvoir » en islam. Afin de ne pas entrer dans une polémique qui lui paraîtrait inféconde, la bénévole répond avec humour que les femmes sont plus émotives, en arguant que si l'on donnait le droit à une femme de se marier avec quatre hommes, elle changerait tout le temps, car elle est sous l'emprise de ses passions et plus sensible, elle peut donc tomber plus facilement amoureuse, « à cause des hormones ! ». Bien que cette remarque détende l'atmosphère, la bénévole considère que les visiteurs ont une image souvent faussée de « la femme musulmane » et du mariage. Elle répète souvent qu'en islam, le mariage prône la tendresse, le respect et la compréhension entre les époux, tout comme l'une de ses collègues qui considère le mariage comme le fondement de la réussite individuelle et de la société.

L'universalité de l'amour

Évoqué dans le Coran, le terme de *mawadda* est traduisible par « amour » mais aussi par « affection » ou « tendresse ». Pour les bénévoles, la *mawadda* fonde la relation maritale et démontre que celle-ci est avant tout question d'amour plutôt que de convenances sociales. Plus fort que l'amour (*ḥubb*), la *mawadda* est, pour mes interlocutrices, une relation profonde qui subsiste malgré les marques du temps et les désagréments qu'une vie de couple peut subir au quotidien :

ūmm Muna : « L'amour (*al-ḥubb*) c'est différent. [S'adressant à Marwa] Donne-moi la traduction pour *al-mawadda*.

Marwa : [cherchant sur Internet avec son téléphone] Regarde, pour *al-mawadda*, ils disent amour (*love*), ils disent amitié (*friendship*), quel mot est le plus proche, tu penses ?

ūmm Muna : Je pense que *al-mawadda* est quelque chose de plus profond...

Marwa : La proximité (*al-qarāba*) ?

ūmm Muna : [acquiesçant] la proximité et l'amitié vont ensemble. Car regarde, des fois, même après que des personnes restent ensemble pendant longtemps, et que, tu sais, l'amour et la romance meurent, et peut-être même qu'ils ne peuvent plus avoir de relations, que l'homme ne peut même plus dormir avec sa femme, qu'il est vieux, et qu'il manque quelque chose... Eh bien malgré cela, ils vont être tenus par l'amitié, la proximité. Mais *al-*

mawadda est encore plus général, peut-être que l'amour (*al-ḥubb*) va s'arrêter, peut-être que l'un d'eux tombera malade [...] mais tu le verras lui tenir la main, rester bons amis, cela va rester. C'est ce qu'Allah a mis entre eux, comme de la super glue. Sans cela, aucun mariage ne pourra aboutir. [...] Cela les fera rester ensemble.

Marion : Donc *al-mawadda* vient d'Allah ?

ūmm Muna : Oui, ça vient d'Allah, absolument, [reprenant le verset coranique] parce qu'il « a mis entre vous deux *al-mawadda* », et s'il ne faisait pas cela, vous ne cherchiez même pas à rester ensemble.

Marion : Mais... l'amour (*al-ḥubb*) vient aussi d'Allah, non ?

ūmm Muna : Oui, même l'amour (*al-ḥubb*) vient d'Allah, tout est apporté par Allah. Mais il y a différents types d'apports. *Al-mawadda* est plus stable, si quelque chose se brise entre eux, et qu'ils vieillissent, ils resteront l'un à côté de l'autre, ils resteront amis car ils ne peuvent plus rien faire d'autre ».

Discussion informelle, en arabe et en anglais, 10 décembre 2015

Par son inscription dans le Coran, la notion de *mawadda* détient une connotation principalement religieuse. Il n'est pas employé dans l'arabe quotidien, et les personnes soutiennent que la valeur de ce terme n'est pas transposable à l'arabe parlé. Néanmoins, le terme est revenu lors d'une discussion au sein de *Richer life*. Ce jour-là, nous débattons du sujet de l'amour et du mariage en Oman. Un jeune homme d'une vingtaine d'années prend la parole pour expliquer ce qu'il entend par *al-mawadda*, en reprenant l'expression d'amour inconditionnel (*al-ḥubb bī la ṣhurūt*) :

« L'amour inconditionnel veut dire acceptation [...] la personne que tu aimes, c'est la personne avec qui tu te sens bien [...], puis tu vois qu'elle change [avec le temps], ce n'est plus la même personne... (il hésite) [...] Mais tu l'aimes, c'est la part de *mawadda*, quand tu apprends des choses sur la personne, c'est peut-être comme ça que je considère l'amour inconditionnel ». Extrait de mon journal de terrain, 3 octobre 2015

Alors que nous échangeons autour de l'amour sans inclinaison religieuse particulière, le jeune homme a employé une notion coranique pour soutenir sa définition de l'amour inconditionnel. Ce que les jeunes rencontrés entendent par cette expression correspond souvent au fait que l'amour devrait permettre de dépasser les différences entre deux individus mais elle va plus loin, puisque, comme le dit Faīṣal, il s'agit de l'amour « pour tout, pour l'humanité, pour la famille, pour les autres ». Les représentations que les jeunes se font de l'amour sont nourries

de références diverses, comme le montre cet exemple, mais comme c'est aussi le cas de la littérature populaire.

Ḥanīn¹⁸², par exemple, aime beaucoup la littérature américaine. Elle étudie la linguistique, adore lire et en ce moment, elle se tourne vers des ouvrages psychologiques, plutôt que les romans qu'elle lit généralement. Elle dit que les romans d'amour sont répétitifs. À l'inverse, certains livres lui ont apporté « quelque chose de nouveau », avec « un message plus profond ». Comme beaucoup d'autres jeunes femmes, le livre préféré de Ḥanīn est *The Forty rules of love*¹⁸³, best-seller de la romancière turque Elif Shafak, qui relate l'histoire de Jalal ad-Din al-Rumi, célèbre penseur soufi du XIII^{ème} siècle. Ce récit est entremêlé avec celui d'une mère de famille américaine à la période contemporaine, dont on suit le quotidien. Employée pour la traduction des textes du penseur, cette femme projette ses propres mésaventures conjugales dans les enseignements qu'elle tire de ses lectures. Le roman parcourt les différents aspects de la pensée de Rumi par le prisme d'autres personnages qui font sa rencontre, comme c'est le cas de Shams Eddine Tabrizi, dont Rumi devint le disciple, et qui a consigné la grande majorité de ses réflexions. Chaque chapitre du roman apporte une « règle » au sujet de l'amour envers dieu, en relation avec la quête religieuse de Rumi. Différentes compréhensions de l'amour apparaissent au cours de la lecture. Le lecteur croise le récit d'une prostituée, d'un mendiant, etc., la dimension érotique et donc présente, et la relation entre les deux penseurs laisse à penser qu'il s'agit d'une relation non seulement spirituelle mais peut-être, aussi, amicale voire sensuelle. De ce livre, Ḥanīn a surtout retenu la conception spirituelle de l'amour, ce qui est d'ailleurs la raison pour laquelle elle apprécie ce livre, à l'instar d'autres lecteurs. Cette approche de l'amour est, comme elle le dit, différente de celle des rapports entre les hommes et les femmes, car il n'est pas nécessairement en lien avec le mariage :

« C'est aussi l'amour envers la nature, envers soi-même, envers dieu. L'amour c'est ça avant tout, c'est le fait d'être heureux et de s'aimer soi-même et mettre la priorité sur soi pour ensuite rendre les gens heureux, et c'est le fait de rendre les gens heureux qui fait qu'on est heureux. L'amour c'est ça, c'est rendre les gens heureux ». Discussion informelle, en anglais, 30 septembre 2015

Al-ḥubb et *al-mawadda* ne reviennent que très rarement dans le propos des personnes rencontrées. Ces deux termes semblent se fondre dans l'expression de l'amour inconditionnel. Ceci est lié à l'aspect projectif, autrement dit imaginé, que les jeunes ont de l'amour, alors qu'ils

¹⁸² Ḥanīn est une étudiante de 21 ans. Son portrait est décrit en chapitre 2.

¹⁸³ En France, ce livre est connu sous le titre de *Soufi mon amour*.

n'ont pas expérimenté la vie de couple. Si les jeunes trouvent davantage de réponses auprès de ce genre de littérature, c'est parce qu'ils n'abordent pas les relations conjugales. De même, si leurs perceptions religieuses tendent vers une compréhension de l'amour comme un sentiment inconditionnel, c'est parce qu'ils en tirent la substance idéale : ils dégagent de la définition de l'amour les dimensions humaines pour se concentrer sur l'applicabilité du sentiment à tout type de contexte. Ainsi, l'amour compris en ces sens religieux peut s'appliquer à n'importe quel type de relation, envers les vivants, envers leur créateur, voire même les objets, comme le soutient Marwa. Mais, lorsqu'il est ramené au plan des relations humaines, la dimension genrée prend une dimension majeure, comme c'est le cas dans la littérature spécialisée sur le développement personnel.

2. L'agencement des sexes par le développement personnel

Le genre littéraire du développement personnel est un autre volet d'exploration pour les futures et jeunes mariées dans lequel la dimension genrée des sentiments est fortement mise en avant. Il s'appuie sur des références américaines, quand d'autres productions locales font des renvois aux corpus religieux. Raḥma n'a pas eu l'occasion d'échanger avec ses aînés à propos des relations entre les hommes et les femmes, l'éducation des enfants ou le mariage. C'est avant tout dans les livres et sur Internet qu'elle a puisé un certain nombre de connaissances à ce sujet, connaissances qu'elle échange avec ses amies. Le fait que ces dernières soient déjà mariées et que l'une d'entre elles soit conseillère conjugale l'aide à comprendre comment se comporter (*ta'āmul*) avec les hommes, puisque ceux-ci ont, selon elle, un caractère différent des femmes. Dans ces ouvrages, les relations entre les hommes et les femmes sont expliquées en termes dichotomiques, et chaque sexe est associé à des formes d'affects différentes. *Les hommes viennent de mars et les femmes viennent de vénus*, un *best-seller* américain des années 1990, est l'ouvrage dont Raḥma m'a le plus parlé. Celui-ci lui a enseigné que chaque femme et chaque homme était différent et que c'était par la patience et l'observation que l'on pouvait trouver les particularités individuelles de son époux et mieux s'adapter à lui :

« Quand tu te retrouves avec un homme, tu dois te dire que le matin tu ne te réveilles pas toute seule, il faut s'occuper de la maison, il faut aller travailler, il faut être là pour lui, et lui pour toi aussi. Mais il faut faire attention à être belle, à comment tu vas t'habiller, te laver, c'est aussi quelque chose de nouveau [quand on se marie]. » Entretien, en anglais, 17 décembre 2015

L'auteur de ce livre, John Gray, est un essayiste et psychothérapeute américain. Connu pour avoir publié un certain nombre de livres en développement personnel, ses analyses sont principalement tournées vers les relations entre les femmes et les hommes, qu'il considère de natures différentes, raison de son succès auprès des lectrices omanaises. Qualifié de « vulgarisateur » (Latte Abdallah, 2010b), cet auteur est néanmoins critiqué par ses pairs qui estiment qu'il « stigmatise de façon enfermante et modélisante les hommes et les femmes dans des comportements préconstruits qui sont plus les additions comportementales issues d'une société américaine, que l'expression de la singularité des individus dans leurs relations conjugales » (Sauzède-Lagarde, Sauzède-Lagarde, 2013). Pour Anthony Giddens, ces manuels pratiques représentent « une parfaite expression des phénomènes réflexifs qu'ils s'attachent à répertorier et qu'ils contribuent eux-mêmes à façonner », par leur « vocation émancipatrice » (Giddens, 2004 : 83). Ceci est visible dans la forme littéraire de ce genre d'écrits. En effet, la raison de l'engouement qu'ils suscitent ne tient pas tant aux effets que procurent les méthodes proposées qu'au fait que celles-ci, par leur forme, sont facilement transposables à tout type de quotidien, ce qui permet aux individus de donner aux conseils prodigués le sens qu'ils désirent (Marquis, 2014 : 151). Le vocabulaire est homogénéisant et peu contextualisé, ce qui permet de faire sens chez le plus grand nombre, et les exemples employés sont issus de l'expérience de l'auteur lui-même. Ceci convie à une forme de familiarité entre lui et le lecteur, rendant alors la lecture plus accessible et le propos plus efficace.

Ces ouvrages proposent effectivement d'agir par réflexivité et poussent à une recherche d'authenticité de l'individu (Marquis, 2014 : 155). Ceci permet à l'individu de se dédouaner de ses propres souffrances et incompréhensions en les renvoyant à son environnement social extérieur, et de prendre les causes de sa réussite pour personnels. Cette acception se base sur la condition d'un bien-être personnel. Comme le souligne F. Cancian, le développement personnel convie à développer un soi (*oneself*) qui requiert « une relation [fondée sur] la sécurité et le soutien, puisque la peur est la cause sous-jacente d'un comportement rigide et de [ruptures], [et] la peur [d'être abandonné] [...] » (Cancian, 1987 : 116). Le soi doit être flexible, ce qui convie à une certaine forme de relations conjugales, qui « devrait nous donner la liberté d'explorer diverses manières d'établir des relations au lieu de nous limiter à des rôles rigides ou à de vieux schémas de comportement » (Cancian, 1987 : 116). Et ceci n'est possible qu'en faisant une distinction nette de soi-même, ses propres désirs et comportements, afin de « percevoir avec précision les réponses de notre partenaire et pour tolérer une certaine frustration de nos besoins, [tout en étant] suffisamment dépendants pour nous soucier de notre

partenaire et poursuivre la relation » (Cancian, 1987 : 116)¹⁸⁴. Malgré le credo de la flexibilité et la subtile rencontre entre dépendance et autonomie individuelle, les relations sont pensées en termes genrés, que ce soit dans la littérature américaine comme dans celle produite localement.

Ces ouvrages ressortent d'un certain type d'affinités culturelles, car la majorité de leurs auteurs sont euro-américains et les livres sont principalement publiés en anglais. Aussi, la nécessité de savoir lire l'anglais aisément réduit l'accès à ce type d'ouvrages. Certains sont néanmoins publiés en arabe. Ils proviennent majoritairement d'Égypte, et rares sont les livres produits par des auteurs omanais, publiés ou disponibles en Oman. Ils sont disponibles dans les librairies de Mascate, au salon du livre ou dans des stands occasionnellement installés dans les couloirs des *malls*. Publié en 2011, l'un de ceux que j'ai trouvé au salon du livre est intitulé *Ton chemin vers le cœur de ton mari* (*ṭarīqek ilā qalb zawjek*). L'ouvrage est doté d'un visuel romantique, la couverture rouge est illustrée d'un cœur et les pages sont encadrées d'un décor fleuri (figures 39 et 40).



Figure 39 *Ton chemin vers le cœur de ton mari* (couverture)

¹⁸⁴ « Firstly, developing oneself requires a secure, supportive relationship, since fear is the underlying cause of rigid behavior and splitting off parts of the self – fear that the other person will abandon us, and fear of our own unrestrained passion and rage. Secondly, the relationship should give us the freedom to explore diverse ways of relating instead of restricting us to rigid roles or old patterns of behavior. Finally, the relationship should move towards interdependence, so we are separate enough to accurately perceive our partner's responses, and to tolerate some frustration of our needs, and also dependent enough to care about our partner and continue the relationship » (Cancian, 1987 : 116).



« Comment habiter le cœur de ton mari par le biais de sa famille et de ses proches » (page 30 à droite) ; « Les clefs du cœur de l'homme à travers les cinq sens » (page 31 à gauche).

Figure 40 Le chemin vers le cœur de ton mari (extraits)

Cet ouvrage porte sur les différentes dimensions de la vie conjugale, et le propos est appuyé par des citations coraniques et des *ḥadīth* (propos rapportés du prophète)¹⁸⁵. Les différentes sections abordent les droits et les devoirs (*ḥuqūq w tājābāt*) des époux, les comportements condamnables, ainsi que des conseils à appliquer au quotidien, allant de l'entretien corporel au type de messages téléphoniques à favoriser. Le point commun entre des ouvrages tels que celui de John Gray et cette littérature locale repose sur la nature différenciée des hommes et des femmes, donnant des « styles d'amour » féminins ou masculins (Cancian, 1987 : 75). Dans cet extrait (figure 37), il est expliqué « comment atteindre le cœur de ton mari par sa famille et ses proches » (*kīf tukassibīn qalb zawjak 'an ṭarīq ūsratih w āqāribih*). En s'adressant à un lectorat féminin, l'auteure recommande de se rapprocher de sa belle-famille, de la respecter, et de permettre à son mari de fréquenter sa famille quand il le souhaite, tout en invoquant la communication entre les partenaires comme une nécessité.

¹⁸⁵ A. le Renard et S. Latte Abdallah ont relevé le même engouement en Arabie saoudite et en Palestine. A. Le Renard remarque que l'alliance entre islam et développement personnel se fait par exemple par l'utilisation de la figure du Prophète. Elle fait également remarquer que, malgré l'influence américaine de ce type de productions, peu de revendications féministes ne perçoivent cette influence comme une hégémonie occidentale, et les lectrices ne voient pas négativement la juxtaposition du religieux avec ce genre de littérature (Le Renard, 2010a : 83).

Secrets recevables, conseil et entraînement en développement personnel (āsrār mubāḥa, al-mustašhār w al-mudrab fi at-tanmīa al-bašharīa) est un autre livre qui poursuit dans cette direction (figure 41). L’auteur, Talal al-Rawahi, est conseiller en développement personnel (*muršhīd nafsī*) et présentateur de l’émission télévisée « *ānta kamā turīd* » (« C’est comme tu veux »), diffusée chaque semaine sur la chaîne nationale Oman TV¹⁸⁶. Ce présentateur connu à Mascate publie régulièrement des ouvrages tirés de son émission, qui abordent différents sujets de société et les « relations humaines » (*al-‘alāqāt al-bašharīa*). Bien que le titre de ce livre laisse à penser qu’il porte sur le développement personnel, le contenu est en réalité tourné vers l’accomplissement de la vie de couple, comme le visuel le suggère.



Figure 41 *Secrets recevables. Conseil et entraînement en développement personnel*

À la sortie du livre, l’auteur a posté l’événement sur son compte Twitter. Plusieurs personnes ont demandé en commentaire comment se procurer cet ouvrage : il n’est disponible qu’au salon du livre, organisé pendant quelques semaines chaque année. Pour ma part, j’ai pu le trouver dans un stand tenu par un vendeur égyptien dans le hall d’un *shopping mall*, et ne l’ai pas trouvé dans les librairies ou dans les bibliothèques de la capitale. Lors d’une conférence de 2018 sur la chaîne religieuse *qanā muwa‘īza* (La chaîne du Sermon), Talal al-Rawahi est invité

¹⁸⁶ أسرار مباحة في العلاقات الزوجية محاضرة للأستاذ طلال الرواحي « Secrets recevables dans les relations conjugales conférence du professeur Talal al-Rawahi », Archives vidéo de *qāna mua‘īza* (La chaîne du Sermon), URL : <https://www.youtube.com/watch?v=rXyKeQ0snr4>

à présenter le livre, que le présentateur évoque comme un livre sur les relations conjugales. Comme d'autres, le livre laisse une large place à l'islam, en illustrant les conseils par des extraits du Coran ainsi que des *ḥadīth* rapportés du prophète. Enfin, l'ouvrage atteste de la permission de publication accordée par le grand mufti al-Khalili. En prenant surtout appui sur le corpus religieux, l'auteur ne prend pas partie d'un point de vue politique, comme cela pourrait être le cas s'il évoquait le mariage mixte. Les lectrices, quant à elles, peuvent ainsi interpréter le texte selon leur situation. Comme le livre de J. Gray, l'aspect apolitique des propos ne fait donc pas défaut pour les lectrices mascaties, qui retiennent avant tout « l'argumentaire de l'égalité dans la différence » biologique des sexes (Latte Abdallah, 2010b)¹⁸⁷.

Dans ce livre, la nature différenciée des hommes et des femmes est avancée comme la raison principale des ajustements nécessaires à la bonne entente conjugale. Dès les premières pages, il est précisé que les femmes sont à la recherche de confiance (*at-tiqa*) et les hommes d'assistance (*ar-ri'āya*), que les femmes ont une capacité à se concentrer sur plusieurs choses à la fois, que leur psychologie les pousse à une introspection qui doit être partagée, contrairement aux hommes qui adoptent plus souvent une posture de repli (*'uzla*). Comme dans l'ouvrage précédent, l'auteur explique que c'est la raison pour laquelle les cinq sens de l'un et de l'autre sexes sont différemment développés : les hommes accordent plus d'importance à la vue que les femmes, qui privilégient l'ouïe. Tout en s'appuyant sur des extraits coraniques et des *ḥadīth*, l'auteur propose une « traduction » des propos des hommes et des femmes en situation :

تقصد المرأة	يرد الرجل	تقول المرأة
نريد أن نخرج	هذا غير صحيح، لقد خرجنا قبل عشرة أيام	نحن لا نخرج أبداً
أشعرني بحبك أكثر	لا طبعاً أحبك، وإلا لماذا برأيك أعيش معك	أنت لم تعد تحبني كالسابق
أنا أتعب كثيراً وأحتاج للتقدير	عادي كل البيوت التي بها أطفال كذلك	البيت فوضى والأبناء يدفعوني للجنون
ساعدني وخفف عني	وهل تظنين أنني أذهب فجراً إلى النادي إنني أكدم أنا الآخر	أنا أفعل كل شيء وحدي
اجلس معنا، واهتم بالحديث معنا	كلام خاطئ أنا أعلم وأكد من أجلك وأبنائك	أنت لا تهتم بنا أبداً
اسمعني وتحدث معي باهتمام	وماذا أفعل الآن، أنني أسمعك فعلاً	أنت لا تسمعني

Figure 42 Exemples d'expression des sentiments et des besoins de la femme (page 30)

¹⁸⁷ Plus encore lorsque ces ouvrages sont appréciés dans les milieux à tendance féministe dans une perspective islamique. Comme l'a observé S. Latte Abdallah en Jordanie, un ouvrage tel que celui de John Gray donne davantage de matière argumentative qu'il ne fait l'objet de critiques anti-occidentalisation (Latte Abdallah, 2010b).

La première colonne, de droite à gauche concerne « ce que dit la femme », puis « ce que l'homme répond » et « ce que veut dire la femme ». Dans la catégorie « ce que dit la femme », les exemples sont : « on ne sort jamais », « tu ne m'aimes plus comme avant », « la maison est en désordre et les enfants me rendent folle », « je fais tout toute seule », « tu ne t'intéresses jamais à nous », « tu ne m'écoutes pas ». Dans le premier cas, « on ne sort jamais », ce que l'homme répond généralement est : « ce n'est pas vrai, on est sorti il y a dix jours », alors que ce que la femme tenterait de dire est : « je veux que l'on sorte » (ou, littéralement, « nous voulons sortir » ou « sortons »). Ce que la femme pense est illustré par des phrases au singulier et réfléchies, autrement dit, des phrases exprimant ses émotions individuelles, alors que « ce que la femme veut dire », en dernière colonne, serait à comprendre comme une action que le couple doit appliquer. Lorsqu'une femme croit ne plus être aimée comme avant, il faut comprendre qu'elle demande à son époux d'être aimée davantage. Si elle dit ne jamais être écoutée, il faudrait plutôt comprendre cette plainte comme une invitation à passer du temps ensemble. Plus loin, l'auteur décrit l'amour en six étapes. Il conseille de rechercher le respect (*al-īhtirām*) envers l'autre et de développer de l'intérêt (*al-īhtimām*) pour lui, deux critères qu'il qualifie comme la preuve la plus claire de l'amour. Ces deux dimensions seraient la condition pour la possibilité de sentiments, et donc la possibilité d'exprimer ses émotions sans attendre de contrepartie.

Entre les types et la fréquence des cadeaux à offrir, la résolution des disputes, la jalousie ou encore les mots doux à favoriser, l'ouvrage recouvre ainsi l'ensemble des étapes et des dimensions du mariage. Il est illustré par de nombreuses images, dans lesquelles les couples sont mis en scène en train de manger, de se disputer ou se promener main dans la main. Pourtant, aucune d'entre elles ne renvoient au contexte omanais. Au contraire, les personnes visibles sur les illustrations sont des couples vêtus à l'occidentale, les femmes sont toutes grandes, minces et aux cheveux blonds. Seul le texte s'inscrit dans le contexte, notamment lorsque l'auteur illustre ses propos par des extraits de conversation de couples rédigés en *'umānī* (arabe omanais). Concernant les disputes, deux conversations sont retranscrites en encadré (figure 43). Le premier dialogue porte sur un homme qui, au retour du travail, a oublié de rapporter les courses que sa femme lui a demandées à la maison. Fatigué et ne désirant pas sortir à nouveau, il conseille à son épouse de demander à sa sœur de s'en charger. L'auteur commente cette situation en soutenant que la femme est dans son bon droit lorsqu'elle s'exclame : « *mū ānta al-riggāl ?!* » (Ce n'est pas toi l'homme ?!). Le second dialogue concerne un homme qui doit sortir pour un rendez-vous important. Il cherche ses vêtements afin de se

préparer. Son épouse lui indique qu'ils sont dans la lingerie mais il ne les trouve pas, ce à quoi elle rétorque qu'il doit se débrouiller avec la domestique et s'énerve : « je ne suis ni responsable de toi, ni de tes vêtements ! ». Mais son mari insiste sur le fait que c'est son rôle, en tant qu'épouse, de s'occuper de ce genre de choses : « *mū ānti az-zawja ?!* » (Ce n'est pas toi, l'épouse ?!).



Figure 43 Le rôle des époux dans le couple (pages 88-89)

À la différence du premier livre, exclusivement rédigé à l'intention d'un lectorat féminin (et rédigé par un homme), l'auteur tente ici de répondre aux attentes des deux sexes. Mais ce type d'ouvrage est rare, et les personnes doivent se contenter de ce qui est disponible dans les librairies anglophones des *shopping malls* telles que Borders. D'autres ressources sont disponibles sur Internet, comme la production arabe développée en Égypte connue pour le développement personnel et les problématiques de couple. Le livre que Rahma mentionne (*Les hommes viennent de Mars et les femmes viennent de Vénus*) est apprécié par beaucoup de jeunes, mais il n'est pas disponible en arabe. Et bien que les propos soient similaires dans les ouvrages locaux, très peu sont consultés. Certaines personnes expriment une réticence à leur égard parce qu'ils ne seraient pas acceptables sur le plan religieux. Surgit alors une tension entre perceptions religieuses et scientifiques du développement individuel qui semble néanmoins se résoudre lorsque les structures et les ouvrages disponibles sont eux-mêmes basés sur des fondements religieux. Mais ces livres sont destinés à des couples mariés, qui font face aux tensions de la vie conjugale. L'une des raisons pour lesquelles les jeunes lisent peu ce genre

d'ouvrages est donc liée au fait qu'ils ont le sentiment qu'ils ne leur sont pas réellement destinés. Enfin, alors que ce genre de littérature pourrait poser problème quant à la juxtaposition de propos religieux avec des techniques qualifiées d'occidentales, peu de jeunes femmes se refusent à leur lecture. Par leur dimension religieuse, ces ouvrages permettent au contraire de justifier leurs pratiques, alors qu'elles pourraient être critiquées d'occidentalisantes et d'individualisantes (Le Renard, 2010c : 84).

3. Les formations universitaires au mariage : une invitation au dialogue

Justifier des pratiques de développement par l'usage de techniques qui peuvent être qualifiées d'occidentalisantes et d'individualisantes, par l'emploi du religieux, se retrouve enfin dans les formes multiples de conseil psychologique. Alors que les madrasas (écoles coraniques) étaient la principale source d'éducation avant 1970, la Renaissance a modifié le paysage éducatif omanais en ouvrant des écoles gouvernementales, publiques et généralisées à l'ensemble de la population, dont les femmes (Eickelman, 2002 : 233). Jusque-là, l'éducation était principalement religieuse et réservée aux hommes de rang noble¹⁸⁸. Les transformations relatives à l'enseignement ont donc nécessité une adaptation des contenus éducatifs avec les enseignements de l'islam, comme il est possible de le voir au sujet des formations au mariage, un projet entrepris à l'université Sultan Qaboos par l'équipe de psychologues du *markaz li-irshād at-tullābī*, le Centre de Conseil Étudiant (CCE). Les activités sont pensées dans une perspective psychologique alors que les structures qui accueillent des initiatives de soutien psychologique sont rares et parfois mal reçues, que ce soit à Mascate ou dans d'autres pays de la région du Golfe. Au Bahreïn, Yahyah al-Haddad note que des centres psychologiques ont été ouverts à l'initiative du ministère de la santé dans le cadre d'accompagnement médical des personnes atteintes de sida (al-Haddad, 2003 : 15). Au Qatar, les premiers services ont été développés dès les années 1950 en contexte hospitalier pour la prise en charge des maladies psychiatriques (Ghuloum, Ibrahim, 2006). Différents centres psychologiques ont récemment ouvert leurs portes à Mascate, dans lesquels il est possible d'obtenir des consultations individuelles ou de couple mais, comme me le fait remarquer un jour Mūā'īad, la psychologie

¹⁸⁸ En Arabie saoudite, les transformations de l'éducation ont suivi les mêmes étapes. Celles-ci sont survenues suite aux années 1960, marquées par l'alliance entre le pouvoir religieux et tribal, donnant progressivement lieu à une forte islamisation de la société saoudienne (le Renard, 2010c).

fait peur. Plusieurs revues¹⁸⁹ publient des bilans d'études effectués à SQU et d'autres universités des pays voisins. La thématique psychologique est abordée comme un complément de suivi d'autres pathologies, et l'absence de soin est effectivement renvoyée à la problématique religieuse et aux croyances dites « traditionnelles », quand la présence de structures de soin n'est pas évoquée. Dans ces ouvrages, des psychologues et médecins de l'université soulignent que parler de psychologie (*ilm an-nafs*) renvoie à une perception stigmatisante de la maladie mentale, pensée en rapport avec des troubles psychiques sévères, les psychoses, démences, dépressions et la folie (al-Sinawi, al-Adawi, 2006). De plus, consulter un psychologue irait à l'encontre des convenances religieuses, car cela signifierait ne pas avoir de croyances suffisamment fortes pour gérer soi-même ses difficultés (al-Sinawi, al-Adawi, 2006 : 16).

En plus de l'aspect contradictoire de certains de leurs arguments, ces auteurs soulignent l'aspect secondaire de la psychologie, ce qui expliquerait pourquoi les individus ont davantage recours à des soins « traditionnels »¹⁹⁰ (Beaudevin, 2010 ; al-Adawi, 2017) ou conservent leurs soucis personnels pour eux-mêmes¹⁹¹. Pour certains psychologues omanais, la raison tiendrait au fait que le sultanat d'Oman est une société « communautariste » (alMa'wali, 2017 : 782), ce qui ne favoriserait pas le recours aux techniques psychologiques puisque considérées comme « individualistes » (al-Busaidy, Borthwick, 2012). Parmi ces auteurs, Zakiya al-Busaidi (2010), consultante en psychiatrie à SQU, relève que la confiance à Dieu, la lecture du Coran et l'échange avec les proches sont les principaux recours utilisés. La consultation psychologique n'arrive qu'après, et est considérée comme intimidante en raison de la relation qu'elle implique entre patient et soignant. L'auteure note que les personnes concernées sont davantage à la recherche d'une expression de leurs ressentis, plutôt que de conseils, et que le manque d'opportunités pour se confier expliquerait les difficultés à s'épancher.

En 2010, Claire Beaudevin recensait trois lieux disposant de services psychologiques à Mascate, dont un en construction et l'hôpital universitaire, où exerçaient un psychologue clinicien et deux pédopsychiatres (Beaudevin, 2010 : 223). Cinq ans plus tard, il m'a été

¹⁸⁹ *SQU journal for scientific research*, Section « Scientific journals », site Internet Sultan Qaboos University, <https://www.squ.edu.om/pao/sj>. *Journal of Educational and Psychological Studies*, URL : <https://www.squ.edu.om/coe/Publications/College-Journal>

¹⁹⁰ Claire Beaudevin explique que la diversité des pratiques non biomédicales serait également due à la forte présence immigrée, parmi laquelle on peut trouver la médecine chinoise ou la médecine ayurvédique, mais aussi des pratiques populaires locales (rebouteux, cautérisation, exorcisme, récitations coraniques, sorcellerie, phytothérapie, etc.) (Beaudevin, 2010 : 70).

¹⁹¹ Mūā'īad m'a dit ne connaître qu'une seule personne qui a eu recours à un soutien psychologique. Maryam m'a un jour avoué avoir consulté un psychologue, à la suite de sa rupture avec Fāres (chapitre 4), ce qu'elle a cachée à l'ensemble de son entourage, et un professeur qui a souffert de schizophrénie, me demandant de garder cette information confidentielle.

possible de relever sept structures disposant de services psychologiques dans une perception davantage liée au développement personnel qu'à la maladie psychiatrique. Certains lieux sont présentés comme des centres médicaux ou de « santé mentale » (*aṭ-ṭibb an-naḥsī*). L'un des centres les plus en vogue auprès de mes interlocuteurs est *Whispers of Serenity*, défini comme une « clinique de bien-être en santé mentale »¹⁹². Il a été fondé par l'une des membres de la famille royale, ce qui a permis de faire connaître l'endroit, et les activités se déroulent pour la majorité en anglais. Entre yoga du rire, soutien téléphonique et tables rondes – dont beaucoup sont réservées aux femmes – des consultations individuelles, familiales et conjugales basées sur un modèle de « développement personnel » plutôt que de travail thérapeutique psychologique sur le long terme sont proposées.

Les autres centres s'affichent comme des lieux de soin et de santé familiale (*aṣ-ṣaḥa al-ūsarīa*) comme c'est le cas du centre hébergé par le ministère du développement social, qui bénéficie d'un « département de conseil familial », dont les objectifs sont de s'assurer de la « cohésion de la famille » en tant qu' « entité »¹⁹³, ou encore le centre Famille heureuse (*markaz ūsra sa 'īda*) et le centre spécialisé dans les affaires familiales (*markaz mutakḥaṣiṣ bi-šhū 'ūn al-ūsra*). Ces deux structures s'affichent comme des lieux de conseil pour l'éducation, proposant alors des consultations éducatives (*īstišharāt tarbawīa*). Depuis sa création en 1986, l'université Sultan Qabous propose un cursus de psychologie¹⁹⁴ allant du diplôme (en deux ans) au master (en cinq ans). D'abord rattaché au département d'éducation, il est devenu indépendant en 1998. Entre les parcours de psychologie « éducationnelle », des troubles d'apprentissage, d'analyse (*measurement and evaluation*), figure le cursus de master d'orientation professionnelle, qui consiste en une approche « développementaliste » et « éducationnelle » de la thérapie, et propose un cursus sur la « santé familiale ». L'accent est mis sur les projets familiaux, la santé reproductive alors que la notion de couple revient très peu.

Le Centre de Conseil Étudiant

Les auteurs et psychologues locaux soutiennent que l'aide psychologique est davantage recherchée auprès des amis et de la famille, ce qui expliquerait l'attitude « communautariste » (al-Ma'wali, 2017). Il faut néanmoins noter que le sujet abordé par les patients joue un rôle

¹⁹² Site internet du centre, URL : <http://whispers-of-serenity.com/>

¹⁹³ Ce département a été créé en 2001 et fonctionne par soutien téléphonique. Il organise également des ateliers et autres événements de sensibilisation.

¹⁹⁴ L'enseignement de la psychologie est également proposé dans les facultés privées de la capitale.

important dans le choix du confident¹⁹⁵. Comme je l'ai montré, le recours aux proches est rare et Dieu recouvre un rôle aussi important que l'entourage. Les centres de conseil psychologique encouragent le dialogue (*al-ḥiwār*) entre les individus, dans la famille, entre les parents et leurs enfants ou entre les membres du couple. Le ministère du développement social est ainsi à l'origine de nombreuses initiatives, et comprend un département pour l'insertion des femmes dans la vie sociale et un autre sur le développement familial (*at-tanmīa al-ūsarīa*). Des événements annuels sont organisés, tels que la journée de la femme omanaise ou la fête de la famille, ainsi que des activités de soutien sous la forme de conférences et de suivi psychologique. Quant au CCE de l'université Sultan Qaboos, celui-ci est situé à quelques pas de l'hôpital universitaire. Ce centre propose des séances dites « de conseil » (*īrshādīa*) et peu de termes explicites de psychologie sont employés, en tout cas dans la documentation. Les sujets évoqués dans les brochures à disposition conseillent également ce recours au sujet des difficultés rencontrées lors des examens, telles que le stress, les choix d'orientation dans son parcours universitaire, la gestion de ses relations avec les autres (*ta 'āmūl ma 'a al-ākharīn*) dans un groupe, auprès de ses collègues lors des travaux collectifs ou dans les dortoirs¹⁹⁶.

L'un des prospectus présente le centre comme un appui en cas de besoin pour « les enjeux » (*taḥaddīāt*) que l'on peut rencontrer. Il est inscrit que le secret et l'anonymat sont assurés. Dans les brochures à disposition, on peut lire que le dialogue forge les relations, il permet à la personnalité de se développer, et de responsabiliser les membres d'une famille, en tant qu'individu et en tant que groupe. De même, le bonheur conjugal (*as-sa 'āda az-zawjīa*) est recommandé comme nécessaire pour le bon équilibre de la société et doit passer par la communication entre les partenaires. Comme il est noté dans la brochure sur le bonheur conjugal, celui-ci est renforcé si les partenaires font en sorte de se préserver de l'entourage et de l'intrusion de leurs familles dans leur couple, et les problèmes doivent être résolus à deux. Cette invitation à l'individualité de la relation montre alors un glissement dans la conception de la famille, comme lieu de la parentalité, vers celle du couple. La problématique amoureuse est quasiment absente de ces brochures, et semble dûment mêlée à la diversité des difficultés estudiantines. Dans la brochure qui porte sur la gestion des émotions, sont abordés la joie, la solitude, la jalousie, l'attachement émotionnel (*at-ta 'alluq al- 'āṭifī*) et le péché (*ad-danb*), tous

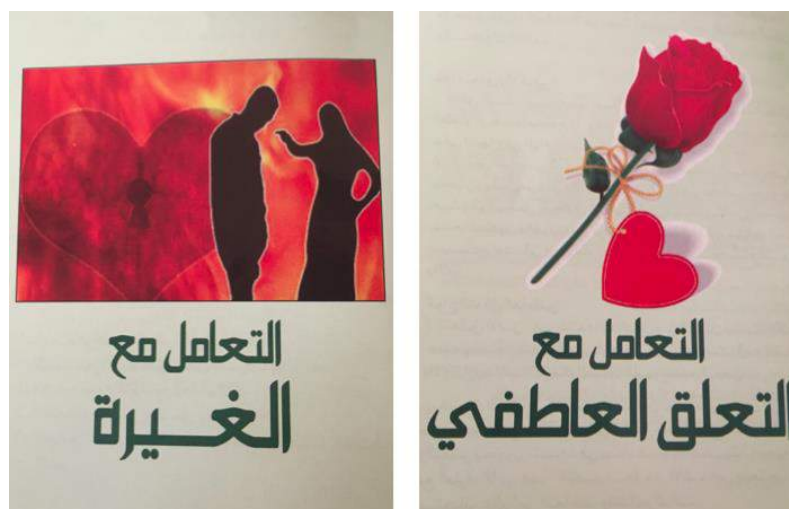
¹⁹⁵ L'auteur insiste par exemple sur le fait que l'orientation professionnelle est souvent une source d'angoisse et surtout débattue en famille, sans pour autant le mettre en perspective avec d'autres sujets susceptibles de mener à consulter un thérapeute.

¹⁹⁶ L'université ne fournit pas de logement aux étudiants hommes. Les résidences sont destinées aux femmes ou au personnel enseignant.

introduits par une définition, les causes et les moyens de les gérer. L'attachement émotionnel est défini comme

« l'expression d'une situation sentimentale très profonde, qui lie une personne à une autre. C'est une tendance naturelle chez l'homme de produire ce genre de lien ou relation. Il se peut que la raison de l'attachement émotionnel soit un trouble qui survienne lors de la perte de l'autre partie (*aṭ-ṭarf al-ākhar*). Cela submerge de sentiments de peur et de désespoir, de doute [...] ».

L'attachement est expliqué comme un sentiment naturel, puisque « l'humain a été créé pour qu'il ait des relations émotionnelles », nécessaires pour surmonter les différentes étapes de la vie. L'attachement se développe ainsi de l'enfance jusqu' « avec l'épouse » (*az-zawja*). Ce sentiment peut concerner les relations avec les parents mais aussi « l'épouse ou l'ami » (*az-zawja aw aṣ-ṣadīq*), l'intervenant s'adressant donc à un lectorat masculin, sentiments dont la réussite de la relation dépend. L'attachement prend des formes différentes en fonction du type de relation, le but étant d'atteindre stabilité et sécurité : « Nous ressentons de la sécurité lorsque nous sommes avec une personne proche que nous aimons (*nuḥibb*), et c'est pour ça que les sentiments d'amour aident à trouver la stabilité ainsi que la sécurité (*aṣh-ṣhu'ūr bi al-āman*) ». Les conseils prodigués tendent vers une « incitation à exprimer ses sentiments comme fin en soi » (Kreil, 2012 : 101), dans une interaction entre expressions par soi, par autrui, pour soi et pour autrui. Il est conseillé de se questionner sur l'importance d'une relation entraînant de l'attachement pour évaluer le besoin de la poursuivre si elle s'avère douloureuse. Cette étape d'expression pour soi doit être poursuivie par la recherche des occasions adéquates pour faire part de ses angoisses à autrui. Il faut pouvoir « exposer ses sentiments » (*maṣhā'ir*), tout en s'assurant que cela se déroule sans préjudice. Le but est ainsi de proposer des solutions sans blesser son interlocuteur, et que l'échange soit utile (*muḥīd*) et intéressant (*mumtī*). À travers ces termes génériques et englobants, les conseils semblent avoir pour but de ne pas se diriger vers un type particulier de relations. Seules quelques références renvoient aux relations intimes, à travers les termes de « partenaire de vie » (*ṣharīkek fī al-ḥaīat*), « l'autre partenaire » (*aṣh-ṣharīk al-ākhar*), « l'autre partie » (*aṭ-ṭarf al-ākhar*) ou encore « la personne » (*aṣh-ṣhakhṣ*).



La gestion de la jalousie (à gauche), la gestion de l'attachement émotionnel (à droite)

Figure 44 La gestion des émotions

Concernant l'attachement émotionnel, le prospectus est illustré par une rose rouge de laquelle pend un cœur (figure 44), et la partie sur la jalousie est illustrée par l'ombre d'une femme réprimandant un homme sur fond de flammes orangées avec un verrou en forme de cœur. Les termes évoqués dans les brochures restent lissés et très génériques, et ce type d'illustrations vient préciser les propos sans l'usage des mots. Celles-ci viennent souligner le fait que les conseils fournis peuvent s'appliquer à l'amour, que l'on imagine comme passionnel et douloureux au vu des différentes illustrations. L'amour n'est affiché qu'entre les lignes et ramené à une fonction naturelle qu'il faut alors domestiquer afin que les relations soient accomplies.

Le programme de formation pour futures mariées

Illustré par les mêmes teintes rosées et fleuries, le CCE a organisé en octobre 2015 un « programme de formation pour futures mariées » (*majmū'a tadrībā lil-muqbilāt 'ala az-zawāj*) destiné aux étudiantes (figure 45)¹⁹⁷. Animé par des femmes, professeures de psychologie à l'université ou conseillères au CCE, chaque atelier a porté sur une dimension différente du mariage : le choix du conjoint, la période des fiançailles, la première année du mariage, les relations familiales et enfin la gestion administrative et économique du foyer.

¹⁹⁷ La participation à 80% des ateliers permet de se voir délivrer un « certificat de participation ».



Figure 45 Annonce du programme de formation pour futures mariées sur Instagram

L'un des thèmes qui traverse les ateliers concerne la nature des deux sexes. La femme est décrite comme émotive, ce qui est vu comme dangereux, car elle se « laisse emporter » par ses sentiments. Ce constat conduit à ce qu'une attention accrue soit portée sur les valeurs qui constituent le mariage et le choix du conjoint, afin que les choix soient pris consciemment. Les réactions des étudiantes ont surtout été ponctuées par des questions d'ordre pragmatique, sur le moment adéquat pour se marier ou pour répondre à une demande en mariage. Plusieurs conseils ont été donnés par l'intervenante, comme le fait de ne pas se laisser influencer par ses amies qui se marient ou par l'attente familiale, et prendre son temps pour choisir la bonne personne. Le moment idéal pour se marier serait alors, pour la psychologue, quand une personne se présente, plutôt que lorsqu'on le souhaite soi-même, ce qui permet de réduire l'emprise de ses sentiments. Se laisser un temps de réflexion est nécessaire suite à une demande en mariage et il est lui-même évalué en termes de rationalité et permet de limiter l'impulsivité féminine : il est préférable de ne pas répondre tout de suite, un mois semble raisonnable quand deux mois paraissent la limite, après quoi le comportement de la jeune femme pourrait être jugé comme manquant de sérieux. Quand une personne se présente, il est alors conseillé de poser toutes les questions possibles auprès de son entourage afin de mieux la connaître. Cette pratique peut empêcher de se laisser envahir par l'idéalisation ou, à l'inverse, la déception et la frustration (*īhbāf*) et alors s'éloigner de la réalité (*al-āshīā' al-wāqa'īa*). Ce n'est donc pas le cœur mais l'esprit, la logique (*'aqa*), qui doivent guider le choix d'un conjoint et la gestion d'un foyer.

Au sujet du choix du conjoint, les valeurs morales (*qīam*) qui constituent la personnalité du prétendant doivent être le principal facteur de choix. Sont comprises les valeurs religieuses, sociales et économiques (*al-māl*, les biens). Ainsi, il est bon de connaître les convictions religieuses d'une personne, son salaire, de même que son appartenance identitaire et tribale (*al-ḥasab*). En d'autres termes, et comme le soulignent les intervenantes, les éléments à partir desquels il convient de baser son choix doivent concerner les dimensions « extérieures » de l'individu, qui parleront alors de sa personnalité. Connaître les convictions religieuses d'un homme peut aider à savoir si les partenaires ont les mêmes goûts et s'ils peuvent s'entendre : s'il est porté sur la religion, peut-être n'aimera-t-il pas écouter de la musique, par exemple. Dans cette même dichotomie des natures sexuées, la psychologue souligne l'importance de se méfier des hommes, qui seraient de nature lubrique, risquant d'impacter celle des femmes :

« Les paroles des hommes ne sont pas forcément de l'amitié, l'homme reste un homme, il peut se donner l'air ouvert d'esprit et libéré, et après il change. La fille est très sensible et donne vite ses sentiments et peut penser directement au mariage alors que c'est faux ». Extrait de notes de terrain, 5 octobre 2015

Dans ses propos, l'intervenante évoque le masculin avec le terme « homme », qui renvoie à la maturité, notamment, sexuelle, contrairement à « fille », qu'elle emploie pour parler du féminin plutôt que le mot « femme »). La nature masculine serait caractérisée par un appétit sexuel incontrôlé et inné qui mènerait les hommes à avoir une personnalité « convaincante » (*muqni*). Dans tous les aspects de la vie quotidienne, il faut alors se prémunir de ce biais, que ce soit pour se marier avec une personne attirante ou, dans les choix professionnels, lorsqu'une femme préfère ne pas travailler, par exemple. La responsabilité (*mas'ūliya*) est placée au centre de la vie conjugale : le choix de se marier doit être consciemment réfléchi de sorte à pouvoir survenir en temps voulu et non, par exemple, en même temps que la période des études. Pour cela, l'intervenante appelle à une introspection qui rentre dans le registre de l'expression de soi par soi : pour elle, la responsabilité va avec l'image et la connaissance que l'on a de soi-même, aussi faut-il se connaître le mieux possible pour savoir avec quel type de personne on peut vivre. Tout doit ainsi converger vers une gestion de ses attentes et de la réalité possible pour ne pas être déçue.

L'influence d'autrui est alors importante à évaluer pour ne pas précipiter le choix d'un mariage. Par-là, les formateurs donnent une vision complémentariste de l'amour et de l'épanouissement personnel : c'est en étant individuellement épanoui que la relation sera réussie

(Morin, 2014). Cette invitation rompt avec les observations que Francesca Cancian a pu faire dans l'un des premiers ouvrages consacrés aux rapports de genre dans la gestion de l'amour. La sociologue soutient que, par la division sexuelle du travail et de l'espace, s'est produite une féminisation de l'amour. Celle-ci a contribué à une « surspécialisation et un pouvoir inégal entre les sexes, impliquant le fait que les femmes ont bien plus besoin de l'amour et du mariage que les hommes et sont plus douées en amour. Les femmes sont encouragées à devenir surinvesties dans l'attachement » (Cancian, 1987 : 80). Elle montre qu'il a longtemps été considéré que l'épanouissement personnel était rattaché à la sphère masculine et la réussite du couple au féminin. Ici, au contraire, l'épanouissement personnel est promu auprès des femmes, ce qui rompt avec cette dichotomie.

Un atelier pour « tous » ?

Les représentations genrées, dans les discours tenus dans les ateliers, concernent davantage l'engagement dans le couple : quand les femmes doivent se remettre en question, les hommes, quant à eux, doivent s'adapter, crédo suivi lors d'un autre atelier. Alors que cette formation était exclusivement destinée à un public féminin dans la cour de l'une des résidences universitaires féminines, le CCE a organisé un atelier ouvert à tous les étudiants le mois suivant, dans une salle de réunion du campus. Dans cet atelier, l'accent est davantage mis sur la dimension religieuse et sanitaire du mariage. Alors que la séance donnée aux étudiantes était tenue par des femmes, la seconde a été menée par deux hommes et une femme : un professeur en sciences de l'éducation, un conseiller du centre et une femme médecin. Ils ont concentré leurs propos sur la même thématique du choix du conjoint, mais de façon générique. Les éléments qui permettent de comprendre cette genericité ne se relèvent pourtant pas d'un discours qui s'adressait aux femmes comme aux hommes. Bien que l'audience soit composée d'étudiantes et qu'aucune mention ne précisait si l'atelier s'adressait à un public en particulier, les professeurs s'adressaient à la salle au masculin : « qui choisit ? Toi (*ānta*, au masculin), elle, et la famille ». De même, les exemples étaient largement adressés à un public masculin. Au sujet de la période idéale pour trouver quelqu'un, plutôt que d'être comprise comme un temps d'attente de l'arrivée d'un prétendant (situation correspondant à celle des femmes), il a été conseillé d'aller de l'avant, ce qui laisse sous-entendre que ce conseil s'adressait aux hommes en charge de faire leur demande, masculinisation du discours d'ailleurs confirmée ensuite : « l'homme doit définir qui il est et ce qu'il veut, et doit être aidé, il doit sélectionner et peut tarder s'il a trop d'exigences ».

Dans cet atelier, la notion de choix était au centre de la discussion, conjuguée néanmoins au masculin. Les intervenants insistaient sur le fait qu'il s'agit davantage d'un travail commun entre deux personnes et leurs familles, mais aussi et surtout entre Dieu et le croyant. Le premier intervenant a ainsi cité un *ḥadīth* (n°4802) mentionnant quatre caractéristiques qui déterminent le choix du partenaire, dont le vocabulaire comprend la généralité au masculin, donnant un discours s'adressant aux hommes : « on épouse (*tunkaḥ*) la femme¹⁹⁸ pour quatre raisons : pour son argent (*mālha*), pour sa famille (*ḥasabha*), pour sa beauté (*jamālha*) et pour sa religion (*dīnha*). Emporte celle qui a la religion (*ad-dīn*). Puissent tes mains ne recueillir que poussière ! »¹⁹⁹. Ce *ḥadīth* est évoqué pour insister sur la relativité de certains de ces éléments pour s'intéresser davantage à la religion de l'individu, qui renvoie à son comportement pieux qui ne trahit pas, ainsi qu'à sa famille, alors que les autres éléments (la beauté et l'argent) peuvent être temporaires, changer avec le temps, et sont donc moins fiables ; la dernière expression métaphorique du *ḥadīth* renforçant ce message. Afin d'insister sur la dimension connective du choix du conjoint, l'un des professeurs illustre son propos en évoquant le fait que, lorsqu'il se voit demander qui il a épousé (*tazawajt*), il rétorque souvent qu'il n'a pas épousé mais qu'il a été épousé (*zawajt*), en raison du fait qu'il n'a pas été le seul décideur. Bien que l'attirance et les sentiments préalables au mariage soient écartés et que le mariage traditionnel revienne davantage dans la discussion, si un choix doit être rationnel, il n'exclut pas l'importance de l'amour au sein du couple. L'intervenant considère que le mariage est tenu par trois piliers fondateurs (*ārkān*), que sont l'affection (*al-mawadda*), la miséricorde (*ar-raḥma*) et l'intimité (*as-sakina*) dans le couple et avec leurs familles respectives. Son propos s'inscrit dans un registre religieux, puisque ces termes sont extraits d'un verset particulier :

« Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'amour (*al-mawadda*) et de la bonté (*ar-raḥma*). Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent. » (Coran, sourate 30, verset 21)

L'intervenant explique pourquoi *al-mawadda* doit être distinguée de *ar-raḥma*. Le premier terme renvoie à la relation entre les partenaires, quand le second concerne, par exemple, les compromis qui peuvent être demandés de la part d'un homme, d'une femme et de leurs familles afin de choisir son partenaire en harmonie avec chacun. De même, *ar-raḥma* peut être comprise comme la patience et l'acceptation de l'autre dans le mariage. La notion de *mawadda*, souvent

¹⁹⁸ La traduction est, littéralement, « la femme est épousée » (*tunkaḥ al-mar'a*).

¹⁹⁹ « تنكح المرأة لأربع : لجمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها. فإظفر بذات الدين تربت يداك . »

traduite par amour, tendresse ou affection, est définie par ce professeur comme une forme d'amour réciproque (*al-ḥubb al-mutabādil*). Il la présente comme la résultante du mariage et non comme une condition dans le choix du conjoint. Ici, le mariage est présenté comme le cadre permmissible de l'amour. C'est aussi dans ce cadre que peut se développer ce qu'il entend par *as-sakina* et *al-ūlfa*, traduisibles par les sentiments d'intimité et d'unité, également conditions de la réussite conjugale.



Figure 46 Annonce de l'atelier « Choisir son partenaire de vie »

Similaire à la documentation fournie au centre bien que dans un ton plus sobre, l'annonce de cet événement est dotée d'un visuel appelant à des références romantiques que sont les oiseaux se tenant en couple (figure 46). Il fait également référence à l'idée de la fondation du couple illustrée par le toit d'une maison. Le choix de ces symboles est argumenté par l'intervenant, qui explique que le premier couple d'oiseaux (dans une lecture de droite à gauche), est plus distant que le second, similairement au rapprochement que permet le mariage. Ces différents ateliers dépeignent une image générique du mariage et de l'amour, comme produits de choix rationnels. Les notions de mariage d'amour et de mariage traditionnel ne sont pas mentionnées, mais les propos convergent vers une vision du mariage comme une relation pouvant faire émerger des sentiments, principalement expliqués en termes naturalistes. Comme dans ces ateliers, les différentes brochures disponibles au ministère du développement social encouragent une définition de l'amour comme un sentiment rationnel. Sont écartées les

conceptions naturalistes de la passion et des choix compulsifs, pour le bien commun du mariage comme relation solidaire. Pour ce faire, l'amour doit y être compris comme un sentiment de tendresse et d'entraide, d'où l'intérêt de la communication entre les partenaires. L'aspect visuel de ces documents relève d'une forte symbolique amoureuse et s'appuie sur de nombreuses métaphores, comme la brochure du ministère, intitulée « la clef du bonheur conjugal » (*muftaḥ as-sa'āda az-zawjā*), où apparaît un cœur rouge fleuri.

Quand la première formation portait fortement sur la nature émotive des femmes, ici les notions d'adaptation (*at-takaīef*) et de construction à long terme revenaient souvent. L'amour, qui ne doit pas se satisfaire de lui-même, est évoqué comme une étape (*marḥala*) qui peut ensuite mener au mariage, après quoi se succèdent la découverte et l'adaptation. Alors que les femmes se voyaient conseillées de travailler par introspection, ici les jeunes hommes sont tirés vers la dimension extérieure du mariage plus que vers eux-mêmes, où il s'agit d'observer autrui, pour s'adapter. C'est ce que précise également un conseiller conjugal dans un article, « À l'époux : fais en sorte que les côtés négatifs psychologiques de ton épouse n'affectent pas votre mariage ». L'auteur, convaincu de la particularité de la nature féminine, soutient que celle-ci tombe parfois dans un « puits de pessimisme » (*bi'r at-tašha'ūm*) et de perte de confiance en soi (*da'af at-tiqa fī an-nafs*), et conseille aux hommes de s'en accommoder : « Ici le mari peut aider sa femme lorsqu'elle est dans le puits en ne s'opposant pas à elle, en ne lui reprochant pas d'avoir une psychologie fluctuante et en apprenant à lui fournir de l'aide, de l'amour et les soins appropriés afin de supporter les émotions négatives »²⁰⁰.

Bien que l'on puisse soulever une nuance entre les propos tenus pour les femmes et pour les hommes à partir du terme de l'adaptation, les formateurs poursuivent dans la même logique de compréhension de soi pour celle d'autrui et l'aboutissement d'un mariage heureux, qui ne dénote pas avec les conseils formulés pour les femmes. En effet, il est par la suite conseillé que ces différentes étapes doivent participer à comprendre la personne avec qui l'on se marie, et à ajuster son comportement en fonction d'elle et des attentes de sa famille, pour enfin accomplir les responsabilités du mariage. Aussi la dimension pulsionnelle est à écarter, puisqu'elle peut s'évaporer rapidement. Mais, plutôt que de craindre ses propres élans pulsionnels, c'est de celui des femmes qu'il s'agit ici : la beauté d'une femme (*al-jamāl nisbī*), si telle est la raison d'une attirance, est prise en exemple. Il est alors conseillé de se concentrer sur les dimensions

²⁰⁰ Al-Shabibi Ahmed, « *li-l-zawj: la taj'al aš-ṣafāt an-nafsiā li-zawjātik tū'aṭir 'ala zawājikumā* ». 11 octobre 2017, URL : <http://www.atheer.com/archives/448420/للزوج-لا-تجعل-الصفات-النفسية-لازوجتك-تؤ>

religieuses de la personne, ses valeurs et son comportement, qui sont au nombre de quatre : les acquis (si la personne cultive sa connaissance religieuse par les livres), l'empathie et les sentiments, les bonnes manières (si la personne a un comportement décent) et, enfin, la piété (*at-taqwā*). À travers ces différentes caractéristiques, se dessine l'honorabilité de la personne mais aussi de sa famille. En effet, l'un des autres éléments sur lesquels cet atelier insiste est la dimension familiale : « quand on se marie, on se marie aussi avec la famille », tout comme il était souligné pour les étudiantes.

À la différence des ateliers féminins, l'insistance est néanmoins marquée sur la dimension sanitaire d'une relation maritale, quant aux risques d'hémoglobinopathies héréditaires (*faqr ad-dam*). Selon l'intervenante, les mariages consanguins correspondraient à 45% des mariages contractés en Oman, et 50% de la population omanaise souffre de maladies héréditaires²⁰¹. Il est possible de procéder à un test de dépistage et d'obtenir un certificat de santé. Il est conseillé de s'intéresser au « projet global » que constitue le mariage, preuve que le mariage est de l'ordre de la « rationalité » (*'aqlī*), comme insiste la femme médecin, puisqu'il requiert des procédures, qui sont à effectuer bien en amont. Enfin, tout comme lors du programme de formation, les réactions du public sont avant tout des questions sur les dimensions pragmatiques du mariage, plutôt que des commentaires : comment choisir la personne ? auprès de qui se renseigner (*īstiṣhār*) à propos d'une jeune femme ? quel est l'âge idéal pour faire une première demande ? comment se définit le montant du *mahar* ? comment gérer la cohabitation chez sa belle-famille ou encore l'intrusion d'une belle-mère dans le couple ?

Institutionnaliser la transmission

Les notions d'amour et de mariage se voient travaillées dans une vision moderniste dans une relative perception genrée, qui dévalorise les propos des aînés. Ces derniers sont cristallisés autour du mariage traditionnel, alors même qu'il est prôné par d'autres comme un choix mature. L'influence des techniques et sciences issues d'Amérique du Nord et d'Europe ont en grande partie participé de la conception du mariage et son corollaire sanitaire en termes de modernisme. Comme l'a analysé C. Beaudevin, ces différentes acceptions sont issues de la santé publique internationale et ont accolé au mariage consanguin une qualification négative et présenté les

²⁰¹ C. Beaudevin précise qu'en génétique, la notion de consanguinité renvoie aux « individus ayant au moins un ancêtre commun, et ce jusqu'au niveau des trisaïeuls, les arrières-arrières-grands-parents » (Beaudevin, 2010 : 181). Pour l'anthropologue, l'évaluation de la prévalence des relations consanguines est donc à relativiser car elle se base sur cette définition ainsi que sur l'isonymie (la possession d'un même patronyme), et les couples non mariés ne sont pas pris en compte.

maladies conséquentes comme une « sanction » (2010 : 186) des choix matrimoniaux. Une tension entre science et religion est palpable lorsqu'il est question de médecine. En Égypte, c'est principalement le canal étatique qui a permis d'instaurer la discipline dans le domaine scientifique utile à la société et non opposé aux codes moraux et religieux. L'un des objectifs a été, dès les années 1920, de réguler les rapports de couple, notamment à travers l'éducation sexuelle et la psychiatrie (Kreil, 2012 : 84). À Mascate, cette tension semble s'atténuer quand médecine et religion sont convoquées ensemble par ces mêmes professionnels. Les psychologues du centre s'appuient sur des références coraniques au sujet du choix du conjoint idéal, qui est décrit comme religieusement décent, et conseillent aux étudiants de lire le Coran pour y trouver des réponses à leurs interrogations.

De même, les ateliers qui ont composé le programme de formation pour futures mariées reprenaient les différentes sections des textes de jurisprudence portant sur le mariage (*fiqh an-nikāh*) : les statuts civils pour une personne éligible au mariage en termes juridiques, le choix du « partenaire de vie » (l'expression étant tirée du *fiqh*), la période des fiançailles ainsi que l'organisation de la cérémonie de mariage. Le choix du partenaire y est décrit comme l'un des fondements de la vie conjugale, elle-même considérée comme l'un des éléments les plus importants de la vie, dépendant alors du bon choix de « l'épouse » (donc rédigé à l'intention d'un lectorat masculin, ou, du moins, pour un lectorat dont la généralité est conjuguée par le masculin). De même, les quatre composantes idéales du conjoint sont évoquées lors de la conférence se trouvent dans le *fiqh an-nikāh* (la beauté, les ressources financières, la réputation et la religion).

La forme institutionnelle de ces évocations comblerait ce que les mères et les familles n'ont pas transmis, en tout cas d'un point de vue formel. Car si certaines jeunes femmes se plaignent de ce manquement de la part de leurs mères, c'est qu'une image particulière se dessine de celles-ci, comme porteuses de connaissances à transmettre. Mais les propos des aînés, en plus d'être rares, ne correspondent pas aux discours institutionnels. Le cadre officiel et le statut intermédiaire des professeures et psychologues semble, à l'inverse, offrir une forme légitimante aux transmissions. Ces nouvelles approches produisent alors un rapport générationnel médian puisqu'il s'agit de transmissions en groupe, à l'intention d'un public composé de personnes du même âge, ce qui tend à les inscrire en tant que réceptrices complices d'un même idéal de la conjugalité. Le cadre universitaire et l'accent mis sur la dimension « formatrice » de ce programme participent à construire un rapport rationalisant et injonctif (Foucault, 1976 : 89)

à ces nouvelles conjugalités, comme lieu autorisé des sentiments. Par le cadre institutionnel qui propose une forme légitime de l'expression des sentiments, et le fait que le personnel pourrait aussi correspondre aux mères et aux sœurs des jeunes femmes, la notion de conseil prend alors son sens. Il ne s'agit pas uniquement de donner son avis, mais aussi de diriger la personne vers un idéal amoureux devenant la condition de la réussite conjugale, dans laquelle le personnel prend une fonction herméneutique (Foucault, 1976 : 89), autrement dit de traducteur et de soignant. « Volonté de savoir » du conjoint idéal, ces différentes formes de manifestation de soi par soi, pour soi, par autrui et pour autrui suivent le régime polymorphe des instruments que décrit Michel Foucault. Elles visent à élaborer une « police des énoncés » (Foucault, 1976 : 26), un dispositif qui se révèle ici injonctif à l'endroit d'objets indicibles.

Cette politique s'accompagne d'une instrumentalisation de la conjugalité, qui s'exprime à travers la conception naturelle des identités hétérosexuelles et de l'amour, qu'il faut gouverner dans le but de mener ce projet à bien. Comme il est inscrit dans une brochure du ministère du développement social, la famille est « la première unité sociale » (*al-waḥda al-ijtimā'īa al-ūla*). Ainsi, si le besoin de gouverner ses sentiments est inculqué, c'est afin de leur donner une utilité sociale et une pertinence, tout en développant un discours distinguant l'amour conjugal de l'amour familial pour mieux servir ce dernier, et créant, à terme, une « vérité réglée » (Foucault, 1976 : 92). Celle-ci s'accompagne de normes religieuses qui circulent en dehors des espaces strictement religieux (le Renard, 2010c : 69). Se met en forme une éthique nouvelle, permettant aux jeunes femmes de modifier leurs relations au pouvoir religieux et familial le sentiment d'imposition qu'elles leur attribuent (le Renard, 2010c : 85) ; non pas pour le remettre en cause, mais pour résoudre des problématiques privées.

Conclusion

Les nouvelles formes de transmission des valeurs du mariage mènent à penser ce dernier comme un idéal amoureux, dans le prolongement de la distinction entre la tradition et la modernité. Ce phénomène est souvent analysé en rapport avec l'autonomie individuelle. Plus le choix du conjoint est le fruit d'une décision individuelle, plus l'individu serait moderne et, parallèlement, moins l'appartenance au groupe n'aurait de poids, ce qui laisserait davantage de place à l'amour (Padilla, Hirsch, Munoz-Laboy *et al.*, 2007). Ces représentations s'accompagnent d'une critique à l'égard du passé dont le mariage traditionnel serait la persistance, comme la marque d'une « arriération » (Massad, 2003 : 18). Mais la dichotomie entre le mariage d'amour et le mariage traditionnel comprend des nuances et la « motivation

romantique » peut être à l'origine d'un mariage traditionnel (De Munck, 1996). Les propositions de Suad Joseph sont à ce titre novatrices : en proposant de parler d'ontologie connective pour comprendre les phénomènes matrimoniaux, l'anthropologue limite les interprétations fixistes de l'imposition du mariage et du conjoint. Néanmoins, il est possible de saisir une limite à l'ontologie connective, car comprendre les changements à partir du passage du groupe à l'individualité s'appuie sur un intérêt renforcé pour le local, ce qui risque d'essentialiser les faits observés et de reproduire une analyse évolutionniste de la tradition à la modernité, si ces termes sont compris en dehors de leur compréhension contextuelle.

Ce dilemme épistémologique peut se résoudre en observant comment les individus donnent du sens aux registres normatifs qu'ils emploient, la manière dont ils les opposent ou les font dialoguer. Le mariage se fait en négociation avec des représentations héritées et des désirs individuels que les structures à disposition permettent d'envisager. Si les nouveaux idéaux conjugaux semblent être le résultat d'une utopie propre à la jeunesse, c'est également parce que les institutions invitent les individus à les inscrire dans cette perspective. Une individualisation de la compréhension du choix du conjoint, qui se lit comme un idéal à atteindre, est l'un des comportements qui se retrouve dans les approches pédagogiques. Le corpus religieux ne va pas à l'encontre des enseignements prodigués par les professeurs, puisque ces derniers s'en inspirent largement. Plus, le religieux participe lui aussi à produire certains idéaux de l'amour conjugal. Quant au développement personnel, beaucoup de jeunes soutiennent qu'ils se tournent vers ce type de littérature en raison des insuffisances des structures religieuses, dont l'idéologie est elle-même ressentie comme une imposition arbitraire. Le recours à de tels ouvrages, de même qu'à la méditation pour certains²⁰², offre une réponse aux limites que les jeunes perçoivent quant au sentiment d'imposition au sujet de la religion ou encore la famille.

²⁰² Comme le notent Ala'Aldin al-Hussaini et *al.* dans une étude conduite sur les comportements psychologiques lors de séances de méditation à Mascate, les participants adhèrent à cette pratique en raison du fait qu'elle se veut spirituelle, mais aussi qu'elles sont sous l'égide d'un régime « low-cost », contrairement à d'autres systèmes de santé (Al-Hussaini, Dorvlo, Sajjeev, Dhananjay, Jitu, Purecha, Al-Rahbi, Al-Adawi, 2001 : 89).

Chapitre 7. Les spectacles de l'amour. Sociabilités festives, appartenances de classe et transnationalité

Les anthropologues ont longtemps analysé les fêtes de mariage à partir des concepts de rite de passage qu'ils ont défini comme un espace-temps déconnecté des sociabilités quotidiennes tout en les réactualisant (Houseman, 2008). Les fêtes de mariage marquent effectivement une rupture temporelle et statutaire dans la vie d'un individu. C'est ce que l'on peut retrouver chez U. Wikan, dans son ethnographie des fêtes de mariage à Sohar. Elle y décrit le déroulement d'une cérémonie, mais fait une maigre place aux temps de la fête pour mieux se concentrer sur les enjeux matrimoniaux qui émaillent le choix du conjoint (Wikan, 1991 [1982] : 212-213). En analysant l'événement du mariage comme un changement de statut principalement, ce type d'observations a mené à occulter d'autres formes de sociabilités qui constituent la fête. Pourtant, ce qui est en jeu dans les rites dépasse le seul acte de changement de statut. Ce qui fait les rituels réside aussi dans les à-côtés, l'ambiance des soirées, les interactions ou encore l'engagement des individus (Puig, 2010 : 94).

À Mascate, les fêtes de mariage convoquent une culture matérielle et symbolique amoureuse qui se déploie dans une homosociabilité effectivement peu différente des autres formes du quotidien, si ce n'est qu'elle est publique. Leur aspect homosocial invite à des représentations genrées de l'amour. Je me suis jusque-là employée à décrire l'amour comme « un sentiment subjectif associé à un partenaire » (Henchoz, 2008 : 47), c'est-à-dire une forme de script relationnel et un mode d'interaction particulier. Ce chapitre s'intéresse plus particulièrement aux dimensions symboliques qui ponctuent ces scripts, autrement dit à l'ensemble des représentations et des imaginaires qui constituent l'amour. Ceux-ci sont produits collectivement, grâce à l'aspect public de la fête. Observer les fêtes de mariage comme un lieu de représentation de l'amour rejoint la notion d'idéologie amoureuse, que C. Henchoz définit comme « un système de [...] représentations, de valeurs et de schèmes de pensée [mobilisé] pour décrire, expliquer ou interpréter la situation du couple et des conjoints » (Henchoz, 2008 : 47). Il s'agit d'un « schéma cognitif d'organisation et d'évaluation de son propre comportement

et de celui de son partenaire », une « structure interprétative qui permet de définir et de donner du sens aux situations et aux interactions » (Henchoz, 2008 : 47). Les procédés propres à la fête permettent de saisir les mécanismes de l'idéologie amoureuse romantique, puisqu'il s'agit d'événements qui mobilisent l'action du collectif. Le concept de code de communication symbolique développé par N. Luhmann permet de comprendre plus avant ce que sous-tend l'idéologie amoureuse. Pour le sociologue, l'amour agit à la manière d'une sémantique, un « code symbolique qui informe sur la manière dont on peut [...] communiquer » (Luhmann, 1990 [1983] : 18) en offrant des références communes aux individus. En reproduisant la même organisation, en décorant la salle avec les mêmes symboles, et en voyant, d'un mariage à un autre, un lieu d'enjeux similaires, les individus donnent forme à ce code de communication, ce qui « encourage à former des sentiments qui [...] soient conformes » à celui-ci (Luhmann, 1990 [1983] : 18). Le romantisme ou, pour reprendre les termes de C. Henchoz, « l'idéologie romantique », est une forme parmi d'autres d'idéologie amoureuse, qu'elle définit à partir de plusieurs critères :

« L'émotion (plutôt que la raison) guide les pensées et les actions ; tomber amoureux n'est pas un choix conscient ; la sexualité a lieu dans la relation ; l'être aimé est idéalisé ; l'autre ou le couple doit venir avant les intérêts personnels ; la relation, orientée vers l'autre, donne naissance à une union solidaire et érotique qui partage une conception du monde et des projets communs ; la poursuite de la relation est l'objectif principal ; le partage, la communication et la solidarité sont des valeurs centrales de la relation. » (Henchoz, 2008 : 48)

C. Henchoz précise que ces caractéristiques concernent les sociétés euroaméricaines, ce qui explique en partie pourquoi la dimension sexuelle apparaît comme l'expression d'une relation romantique, ce qui ne s'applique pas réellement aux situations que j'ai rencontrées. De plus, elles concernent surtout la forme relationnelle à laquelle peut renvoyer la notion de romantisme. Leur point commun, néanmoins, réside sur la prévalence des émotions sur « la raison ». L'idéologie romantique renvoie aussi à des formes particulières d'expression des sentiments. Aux États-Unis, Eva Illouz rappelle que la période romantique au XVIII^{ème} siècle²⁰³ a vu apparaître des formes d'expression littéraires telles que la poésie ou la musique au point de les

²⁰³ Cette période historique correspond à l'affaiblissement progressif des mœurs victoriennes – elle-même appelée période romantique, basée sur une stricte division sexuelle du travail et la fondation de la famille à partir du mariage vu comme un impératif religieux. Le délitement de ces codes sociaux a été entraîné par la révolution industrielle, par l'apparition de lieux de rencontre et de loisirs ainsi que les technologies de communication. Les structures religieuses, à partir desquelles étaient définies les valeurs de l'amour – conjugal notamment, ont perdu de leur influence, au point que la culture de masse a fini par remplacer la fonction mythologique de la religion (Illouz, 1997 : 27-30).

naturaliser ; d'en faire des manières « naturelles » d'exprimer ses sentiments (Illouz, 1997 : 247). Se dégage ainsi un « scénario » récurrent, qui favorise la douceur et l'intimité (Illouz, 1997 : 248).

À Mascate, cependant, les formes d'expression diffèrent selon les ressources économiques des individus. Un mariage peut être organisé au domicile avec un public restreint à la famille. D'autres louent une salle (*qā'a*) et les services d'employées étrangères. L'événement est souvent rendu public et l'accès est ouvert à des personnes que les familles « marieuses » ne connaîtraient pas. Les budgets sont bien souvent élevés et certaines familles consacrent des dépenses pour la préparation de la future mariée supérieures à l'organisation de la soirée. En cela, les fêtes de mariage interrogent des enjeux de réputation et d'expression des statuts familiaux et individuels. Elles mettent également en question la dimension morale des dépenses entreprises pour leur organisation. Différents discours moraux, inspirés par la modestie musulmane, vont à l'encontre de telles pratiques. L'ostentation matérielle, de même que celle des corps, fait effectivement l'objet de critiques au sujet de la pudeur et de la modestie. La Saint-Valentin illustre le même type de tensions morales. Mais, à la différence des fêtes de mariage, il s'agit d'une fête nouvelle, qui plus est considérée comme occidentale. Ce qui lui est reproché est l'incitation à des attitudes consuméristes et à l'exposition publique des sentiments (Kreil, 2012). Tantôt fêtée dans le secret, tantôt rendue visible, la façon dont la Saint-Valentin est célébrée reflète le positionnement des jeunes vis-à-vis de ces critiques.

Enfin, le mariage et la Saint-Valentin interroge le rapport des jeunes Mascatis au monde global. Ces fêtes font effectivement circuler des imaginaires propre à une culture globale de consommation et de loisir qui prennent des significations particulières dans ce contexte, plus que d'illustrer l'aspect cosmopolite de la culture amoureuse à Mascate, le recours comme le rejet de ces imaginaires donnent à voir des attitudes réflexives sur les perceptions que les jeunes se font du mariage et de l'amour. En prenant position en faveur d'une fête telle que la Saint-Valentin que d'autres qualifient d'immorale, les jeunes illustrent la manière dont s'ancre localement ce genre de pratiques au travers des circulations globales (Appadurai, 2001 [1996] : 249). Les modes de consommation sont une manière d'exprimer et de se connecter au monde global, mais aussi d'exprimer sa compréhension individuelle de l'amour. Par les critiques dont elles font l'objet et la dimension économique qu'elles recouvrent, ces fêtes renvoient à la définition idéalement désintéressée donnée à l'amour, ou ce que C. Henchoz entend par « l'idéologie amoureuse du don et du désintérêt » (Henchoz, 2008 : 49). Comme je le montrerai, ce qui participe à remettre en question l'idéal désintéressé d'un point de vue pratique réside

dans l'aspect genré des dons et contre-dons qui ont lieu lors des mariages et de la Saint-Valentin, et ce que beaucoup de jeunes critiquent également.

Sans perdre de vue l'aspect rituel des fêtes, je m'attacherai à observer comment celles-ci participent de sociabilités dans lesquelles les individus élaborent des formes de représentations amoureuses transnationales, et comment celles-ci entraînent une réflexivité identitaire et morale pour les jeunes adultes. J'examinerai dans un premier temps la composition des fêtes de mariage féminines des coulisses à la scène, les différents moments qui scandent la préparation des invitées ainsi que l'économie morale qui se joue lors des fêtes. Puis, je me tournerai vers la circulation d'imaginaires transnationaux et l'usage des médias. Ceux-ci donnent lieu à une « utopie visuelle » (Illouz, 1997 : 31), autrement dit une idéologie romantique principalement centrée sur des références visuelles et symboliques, que les jeunes entendent comme des symboles occidentaux, orientaux, traditionnels ou modernes. Les médias sont enfin un moyen de communication utilisé pour dénoncer les abus que les jeunes perçoivent dans les fêtes de mariage et la Saint-Valentin, comme le renforcement d'enjeux économiques et statutaires. En explorant l'objet des critiques dont il est question, je mettrai en relief l'idéal amoureux désintéressé en termes matériels, et comment celui-ci renforce les stéréotypes de genre.

I. Les symboles amoureux entre tradition et modernité

Le rite du mariage est consacré lors de la cérémonie de *malka*, qui établit l'union à partir de commandements religieux. En présence des hommes des deux familles, la *malka* se déroule à la mosquée, où le futur époux émet ses vœux auprès de l'imam. La fête peut également être célébrée dans une tente installée en face de la maison de l'époux, où les hommes partagent plats et danses diverses. Les femmes célèbrent l'événement dans une salle des fêtes ou, pratique moins fréquente, chez les parents de la future mariée. Le futur époux la rejoint alors et chacun exprime son consentement en présence de l'imam et de deux témoins (*walī*), généralement représentés par le père de chaque partenaire, après quoi le *mahar* est remis à l'épousée. Dans d'autres cas, l'union peut être au tribunal religieux²⁰⁴. Cet acte correspond au *'iqd al-qīran* (contrat coranique) : une fois celui-ci signé, les deux parties sont mariées. Cette cérémonie est aussi appelée *laīla ad-dukhla*, littéralement « nuit de la pénétration », puisqu'elle correspond à

²⁰⁴ Promulguée en 1996, la Loi fondamentale a réformé le système omanais en constitution. Le pays s'est alors doté d'un système judiciaire régi par des tribunaux civils et religieux, ainsi que des cours d'appel et une cour suprême. Le tribunal religieux traite principalement des affaires relatives au statut personnel à l'appui du Code du Statut Personnel et de la *sharī'a* (Siegfried, 2005).

la défloration de la jeune femme lors de cette nuit. La *malka* est considérée comme « un accord entre les deux familles des deux futurs mariés dont le but principal est de leur permettre de se connaître » (al-Dughaishi, 2011 : 12).

Alors que les anciennes générations n'organisaient qu'une seule fête, les différents éléments du mariage se trouvent aujourd'hui décomposés en différents événements, d'où, certainement, le délaissement de l'expression de *laīla ad-dukħla*. Mais c'est aussi parce que la défloration se réalise aujourd'hui à l'issue du *'urs*, aussi appelée *zaffa* (noces). Cette cérémonie, qui est principalement célébrée par les femmes, est aujourd'hui considérée comme la réelle entrée dans la vie maritale. Des périodes de plusieurs jours, semaines, mois, voire années peuvent s'écouler entre la *malka* et le *'urs*. La *malka* permet aux jeunes époux de s'installer ensemble bien que, dans les faits, ils attendent le *'urs* pour ce faire. Entre-temps, il leur est permis de sortir et d'être vus ensemble en public, tout en conservant une certaine pudeur – se donner la main peut par exemple être mal accepté. Ce temps d'attente permet au couple de s'unir pendant leurs études avant d'avoir un emploi qui permette de réunir l'argent nécessaire à l'organisation du mariage, et de s'assurer d'une stabilité financière pour fonder un foyer. De la rencontre à l'installation, la période de passage du statut de célibataire à celui d'époux est marquée par cet effet de « double mariage » (Gell, 1993 ; Boukhobza, 2001). Défini par une dislocation des différents éléments du rite, le double mariage a été analysé comme le résultat d'une transformation culturelle en situation de migration, lorsque les époux célèbrent leur mariage dans leur pays d'origine puis dans leur pays de résidence par exemple. Pour les jeunes Mascatis, ce terme renvoie plutôt au fait d'associer la *malka* aux fiançailles et le *'urs* au mariage.

1. Les symboles doubles d'une fête romantique

Ces transformations sont perceptibles dans l'imagerie et le décorum des soirées, comme on peut le voir au sujet du mariage de Zūweīna. Issus de l'élite de la capitale, Zūweīna, Īṭrib ainsi que leurs proches parlent de leur union comme d'un mariage d'amour (*zawāj ḥubb*). Zūweīna a 29 ans, elle est d'origine swahilie. Īṭrib est lui aussi swahili, de Zanzibar — la famille de Zūweīna étant originaire du Burundi²⁰⁵. La *malka* de cette jeune femme se déroule un soir de février 2015. Je rencontre mon amie, cousine de la mariée, quelques semaines plus tôt afin d'acheter des saris, car la future épouse a annoncé que sa *malka* serait « de style indien » ; il est attendu des invitées qu'elles se vêtent en conséquence. Dans l'après-midi, nous nous rendons

²⁰⁵ Les portraits de Zūweīna et de Īṭrib sont relatés en chapitre 3.

au salon de coiffure – nous nous étions assurées au préalable que les employées indiennes pourraient nous aider à mettre nos saris. Maquillage appliqué, coiffure laquée, saris épinglés, nous partons pour la soirée, qui se tient dans une salle des fêtes du centre-ville de Mascate. Les femmes sortent des voitures, vêtues d’*‘abayas* et de voiles noirs qu’elles retirent une fois entrées dans l’enceinte de la salle et installées autour des tables. Celles-ci sont disposées de part et d’autre d’un long tapis, allant de l’entrée de la salle jusqu’à l’estrade, au fond. Comme mon hôte fait partie de la famille proche de l’épouse, nous nous installons aux tables à l’avant de l’estrade. Des cousines viennent nous saluer et d’autres s’assoient à nos côtés. Les femmes âgées, les cousines, les mères, les amies, toutes ont joué le jeu de porter une tenue indienne. Défilent alors robes à paillettes, bustiers à manches courtes drapés de saris aux couleurs vives, strass autocollant sur le front, bijoux de tête et henné dessiné tout spécialement dans des salons de beauté tenus par des Indiennes ou Pakistanaïses. Par un appel du micro de la part de la femme Disc-Jockey (DJ), les femmes sont invitées à danser. Une heure plus tard, elle annonce l’entrée de Zūweīna, suivie d’une chanson en hindi, « *Tum he ho* » (« Tu es le/la seul(e) »). La jeune fiancée avance lentement, le temps que les photographes – des femmes elles aussi – immortalisent l’instant. Zūweīna porte une longue robe verte qui rappelle le style des tenues de la région de Mascate, composées d’une tunique arrivant sous les genoux, d’un long voile et d’un pantalon serré aux chevilles (*sarwal*). La jeune femme s’installe sur la *kōṣha*, estrade où l’attend un divan. Les invitées viennent la féliciter et se faire photographier avec elle, pendant que les autres, les enfants, adolescentes et parentes proches dansent sur la piste. Des femmes continuent à faire leur entrée et, bientôt, les places manquent dans la salle. Nous sommes peut-être plus de deux cents femmes, et tout le monde n’a pas eu la chance de trouver une chaise pour s’asseoir ; les dernières arrivées restent debout au fond de la salle. Une demi-heure plus tard, les sœurs et cousines de l’époux sont annoncées par une musique en swahili, et font leur apparition en portant des coffres (*mandūs*) remplis de cadeaux. Mon interlocutrice m’explique qu’il s’agit d’ « une musique de la région de la famille du mari, parce qu’ils sont en train d’apporter les cadeaux, c’est une tradition de sa famille », issue de la Sharqiyah²⁰⁶. Les femmes déposent des cadeaux aux pieds de la fiancée, dans lesquels se trouvent, entre autres, les bijoux en or lui étant destinés. Une chanson en arabe et swahili est entonnée et la DJ annonce l’arrivée du futur marié. Les femmes revêtent leurs *‘abayas* et leurs voiles et, dans une coordination

²⁰⁶ Comme le souligne la remarque de mon amie lors de la fête, la notion d’ « origine » peut parfois faire référence au lieu de vie des aïeux durant la période d’occupation en Afrique, ainsi qu’à l’appartenance ethnolinguistique. Mais l’origine renvoie aussi à la région omanaise dont ceux-ci étaient issus avant leur départ. L’appartenance régionale est exprimée par le nom de famille, qui correspond aussi à l’appartenance tribale.

idéale entre le temps de se camoufler et l'arrivée du jeune homme, celui-ci fait son entrée une quinzaine de minutes plus tard. Il est vêtu d'une dišhdašha et d'un turban rouge porté sur la tête (*mašar*) composant la tenue officielle des hommes omanais, agrémentée d'une ceinture avec des munitions et un fusil autour du bras, en référence à ses origines sharqies. À la ceinture, il porte un *khanjar*, couteau courbe serti d'argent porté lors des grandes occasions en référence à la culture tribale, duquel pend un chapelet. Īaṭrib rejoint Zūweīna sur l'estrade, il pose les mains sur son front afin de prononcer la déclaration religieuse et repart après quelques clichés. Les femmes sont invitées à se servir au buffet et à danser jusqu'à la fin de la soirée, vers minuit.

Le soir du 'urs a lieu deux mois après le *malka*, dans la salle des fêtes d'un grand hôtel (figures 47 et 48). À l'entrée, une table est disposée avec une photo du jeune couple prise lors de la *malka* aux côtés d'un livre d'or. La salle est remplie de tables agrémentées de décorations florales et, au fond, trônent les initiales de Zūweīna et Īaṭrib en lettres de taille humaine en carton blanc. La même organisation que celle de la *malka* est appliquée : après s'être installées, les femmes sont invitées à danser jusqu'à ce que Zūweīna arrive. Ce soir-là, elle porte une robe blanche avec des petites manches recouvertes de perles. Lorsque la DJ annonce l'entrée de Īaṭrib, les femmes reprennent leurs voiles et 'abaya pour se couvrir. Une musique romantique en anglais débute et, au fond de la salle, le futur marié apparaît en costume gris agrémenté d'une cravate. Il monte sur l'estrade et prend Zūweīna dans ses bras avant de lui baiser le front. Une jeune fille arrive à son tour avec un panier décoré de fleurs qui contient la bague de mariage. Īaṭrib la prend afin de la passer au doigt de la mariée. Le couple se dirige sur la droite de l'estrade où un gâteau en pièces montées les attend. L'un et l'autre coupent un morceau de gâteau les mains jointes sur le couteau, et, le temps d'être photographiés, se donnent l'un l'autre un morceau à manger. Les lumières alors tamisées, une autre chanson romantique en anglais est entonnée, et Īaṭrib prend Zūweīna par la main pour la mener au centre de la piste. Ils entament un slow en se serrant dans les bras et se chuchotant des mots à l'oreille. Étonnement général de la part des quelque deux cents invitées : des femmes âgées regardent la scène, sourire aux lèvres, peut-être par amusement, d'autres applaudissent, quand le restant de l'assemblée se mue dans le silence, probablement gêné à la vue du slow en train de se dérouler sous nos yeux.



Figure 47 La salle des fêtes



Figure 48 La kōsha (trône)

À l'inverse de la première fête, le '*urs*' n'est pas considéré comme une fête religieuse. Les symboles investis lors de cette cérémonie sont avant tout celui du port de la robe blanche. Aucune signification particulière n'a été soulevée par mes interlocutrices, si ce n'est l'assimilation de représentations qu'elles considèrent comme « occidentales » (*min al-gharb*). Le '*urs*', par l'utilisation de référents dits occidentaux et son association au terme de « mariage », pose la question de la mondialisation des pratiques et des biens culturels, mais aussi du paradigme de la modernité à laquelle les jeunes Mascatis le renvoient. Pour Noria Boukhobza (2001), la dissociation des différents temps du mariage serait l'expression d'une fidélité au modèle traditionnel et la seconde fête celle d'un accès à la modernité (Boukhobza, 2001 : 47)²⁰⁷. Les jeunes Mascaties imaginent effectivement le mariage en Occident comme le résultat d'une relation amoureuse. Elles renvoient cette définition à celle qu'elles donnent du mariage d'amour, une image idyllique du mariage comme l'union de deux « âme sœur » (Lindholm, 2006). Elles l'associent à un acte moderne, contrairement au mariage traditionnel. En faisant l'usage d'une robe blanche ou de musiques romantiques américaines, les jeunes femmes performant ce qu'elles imaginent de la modernité et de l'Occident. En cela, l'expérience de la globalisation offre des « ressources symboliques qui permettent [...] de produire des significations locales » (Dorin, 2005). Mais l'association de l'imaginaire occidental à la modernité et à l'amour pose question, car la plupart des unions de type « traditionnel » sont elles aussi célébrées dans ce genre d'ambiance romantique. Le processus d'occidentalisation ne procède donc pas nécessairement d'une uniformisation, il peut soutenir des pratiques et des représentations préexistantes, tout comme en initier de nouvelles. Dans ce cas, il s'agirait plutôt de comprendre l'emploi de références romantiques comme une invitation au bonheur conjugal, tout comme les ateliers universitaires ou les conseils religieux pourraient le promouvoir. À propos de la *malka*, qui détient avant tout la fonction de l'alliance en termes religieux, certaines jeunes femmes disent préférer un style qu'elles qualifient de plus traditionnel. Šhaīkhā, par exemple, a opté pour la reproduction d'une ambiance bédouine, par la pose de tentures vertes et dorées. Ainsi, le choix de la décoration concorde vers la construction de ce que les individus entendent par le style lui aussi « traditionnel » d'une fête de mariage. Parler de tradition renvoie au fait que la *malka* correspond à la fête principalement célébrée par le passé, mais aussi au fait que certaines femmes favorisent des robes omanaises

²⁰⁷ La promotion de la modernité par des représentations occidentales et la dissociation des rites se retrouve également dans l'apparition d'un ensemble d'autres événements qui précèdent ceux que je décris. Avant la *malka*, de plus en plus de femmes organisent des « *bride shower* » à domicile. À cette occasion, les femmes de la famille et les amies sont invitées à partager un repas et offrir des cadeaux à la future mariée.

ce soir-là ou font diffuser des musiques principalement arabes. Dans ce cas, la notion de tradition est également renvoyée à la localité.

2. Le goût de l'Orient

Indianités, islamités

Afin de se démettre de sa dimension occidentale et coloniale, L. Abu-Lughod suggère de remplacer le terme de culture par celui de systèmes de signification, tout en parlant de cosmopolitisme pour saisir la circulation des systèmes de signification²⁰⁸ (Abu-Lughod, 1997 : 123-124). Parmi les outils du cosmopolitisme, l'avènement de la télévision et du cinéma ont participé à transnationaliser les « systèmes de signification » (Abu-Lughod, 1997 : 122). C'est ce que l'on peut voir au sujet de certains imaginaires, à commencer par celui-ci associé à l'Inde. Comme beaucoup d'Omanaises, Zūweīna adore la culture indienne, les films et la musique, le style vestimentaire coloré et scintillant. Ses sœurs et elle ne ratent jamais la sortie des films dans lesquels joue Sharukh Khan, acteur indien considéré comme le « roi du Bollywood ». Les cinémas de Mascate, s'ils ne proposent pas de films populaires américains, sont généralement composés de films indiens, dont bollywoodiens. Les productions télévisées sont une autre source d'influence dans laquelle les séries turques et indiennes dominent. Sont mises en scène des histoires d'amours impossibles et tragiques, et les jeunes femmes en âge de se marier ont été influencées par les séries indiennes diffusées pendant leur adolescence, comme c'est le cas de Zūweīna.

Les effets de ces technologies sont à replacer dans le contexte économique omanais et avec les relations historiques entre l'Inde et les pays du Golfe de manière plus générale. Ceux-ci bénéficient d'une main d'œuvre asiatique et indienne depuis le début de l'exploitation pétrolière, ce qui assure une production à bas coût. La prégnance d'anciens liens culturels et commerciaux entre l'Inde et Oman depuis le XVII^{ème} siècle et les migrations relatives ont contribué aux dynamiques de développement de la ville de Mascate (Chatty, 2002). En raison de ces liens historiques, la communauté indienne est la plus représentée de la population non-omanaise²⁰⁹. C'est pour cette raison qu'il n'a pas été difficile de trouver des saris ainsi que des personnes pour nous aider à les porter. De même, la musique diffusée lors de la *malika* est tirée du film *Aashiqui 2*, la reprise d'un film de 1990 sorti en 2013. Celui-ci relate une histoire

²⁰⁸ En anglais dans le texte, « meaning systems ».

²⁰⁹ En 2009, la communauté indienne représentait 54% de la population non omanaise (Deffner, Pfaffenbach, 2011).

d'amour entre Rahul, un chanteur souffrant d'alcoolisme et Arohi, une jeune femme de milieu modeste qu'il aide à percer dans le milieu de la musique. L'un et l'autre tentent de se soutenir dans leurs difficultés, les personnages évoquant tout le long du film qu'ils veulent porter la peine l'un de l'autre comme preuve d'amour, comme le dit la chanson du film : « Je suis ta peine ». Mais en raison du fait que les protagonistes appartiennent à deux castes différentes, l'union n'a pas lieu. Zūweīna m'explique d'ailleurs la signification de la chanson et du film, dont le refrain est : « Parce que c'est toi, parce que tu es le seul, tu es ma vie, parce que tu es le seul, ma paix et ma peine, tu es mon unique amour (*aashiqui*) ». La chanson survient lors de la scène la plus importante du film. Suite à une dispute, Arohi et Rahul se retrouvent sous une pluie battante et s'abritent sous la veste du jeune homme les deux corps serrés l'un contre l'autre (figure 49). Rahul porte la jeune femme dans ses bras jusqu'à chez elle, dans son lit, pour l'enlacer et aboutir à ce que l'on imagine être une scène d'amour. À l'issue de cette scène, le couple emménage ensemble. La famille d'Arohi lui rend visite et sa mère la questionne sur la respectabilité de cette installation, étant donné qu'elle et Rahul ne sont pas mariés²¹⁰.

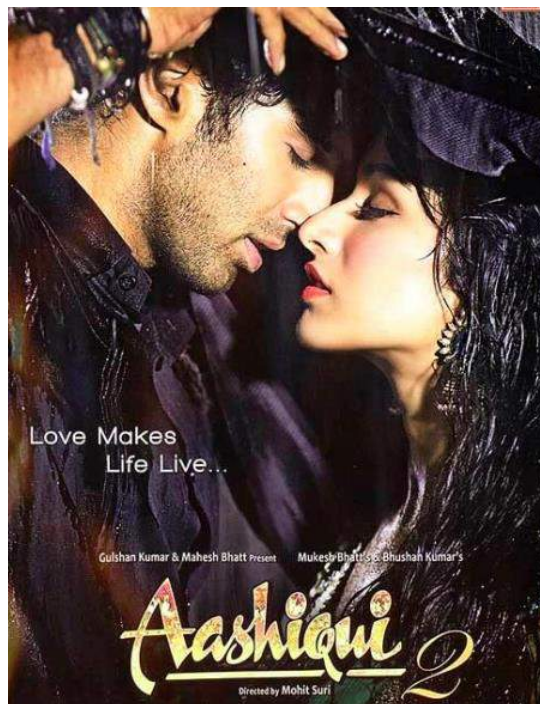


Figure 49 Couverture du DVD d'Aashiqui 2

²¹⁰ Ce film a d'ailleurs fait l'objet d'un scandale en Inde à cause du fait que le couple emménage sans être marié alors même que l'acteur principal, a été récompensé pour s'être caché par le manteau dans la scène du baiser par le Censor Board India.

Il s'agit de la chanson la plus connue du film. Comme les autres, qui empruntent parfois à un registre rock, les sonorités qui constituent cette chanson sont contemporaines. Rappelant la variété pop américaine, la mélodie est interprétée par un piano et un ensemble de cordes et la rythmique est composée d'une batterie²¹¹. L'usage de ces styles musicaux contemporains apparaît « à titre de simple couleur locale exotique ou de marqueur de réussite sociale [...] », comme c'est le cas pour la scène d'amour en question (Bouët, Solomos, 2012 : 141). Aussi, que ce soit à travers un imaginaire musical ou visuel, ces éléments sont importants à relever puisqu'ils sont une cause parmi d'autres de l'engouement qu'ils suscitent (Arnold, 1988 : 178). L'emploi d'un tel imaginaire fait de l'amour un ensemble de « signaux ou des phénomènes signifiants du langage se rapportant à l'amour » (Luhmann, 1990 [1983] : 29), dans lesquels se conjuguent différents styles culturels compréhensibles par des tonalités et des référents communs avec le quotidien des jeunes Omanais. De la même manière que les paillettes et couleurs attirantes d'un ailleurs exotique et merveilleux, la culture indienne renvoie aussi à des réalités que les jeunes Omanais traversent, ce qui tend à lui donner une fonction de réservoir d'imaginaire transposable sur la réalité, comme semble le faire Zūweīna :

« [La chanson] dit : “You are the one, my love, my relief, my pain”. Et moi, quand il était en Angleterre, j'attendais, j'étais en Oman et je commençais à m'inquiéter, j'entendais des histoires, peut-être qu'il laissera tomber, qu'il voit d'autres filles, que ce n'est pas bon d'attendre comme ça. »

Ces amours impossibles, sujet récurrent dans les séries indiennes, rappellent à beaucoup de jeunes les difficultés qu'ils rencontrent pour se marier avec la personne de leur choix en raison de décisions familiales, d'appartenances communautaires divergentes, mais aussi de la difficulté à rencontrer des personnes de l'autre sexe. Cette assimilation possible entre les formes de relations existantes dans le quotidien et les fictions indiennes participe d'un sentiment de proximité, à la fois dans l'imagerie, l'esthétique et dans les pratiques, que le support visuel et cinématographique permet d'asseoir, par l'aspect visuel qui mène les individus à s'identifier plus rapidement. Les paons qui décorent l'estrade ont été choisis en raison du fait que, selon l'explication que m'en a donné Zūweīna, cet oiseau est le symbole de l'Inde (figure 50), et les guirlandes de fleurs seraient omniprésentes dans les célébrations indiennes. De plus, la tenue de la jeune femme « était indienne et verte, parce que c'était la couleur préférée du prophète »

²¹¹ Comme l'explique Alison Arnold, l'ensemble de ces instruments ont été importés d'Europe (Arnold, 1988).

(figure 51). La couleur verte est souvent portée lors des *malkas*²¹², mais plutôt que de comprendre cela comme une pratique omanaise, Zūweīna emploie une explication qui lie indianité et islamité, puisque celle-ci pourrait sous-entendre un attachement à une tradition dont la jeune femme souhaite se détacher, forme d'expression d'un désir d'émancipation face à des obligations sociales qu'elle désapprouve.



Figure 50 Trône (*kōṣha*) de la malka de Zūweīna

²¹² Dans la région de Sohar, U. Wikan relevait que le voile et la robe de la mariée étaient verts, symbole de « bonne fortune » (Wikan, 1991 [1982] : 218). La couleur verte est également dominante lors de la cérémonie du henné dans d'autres pays (Gélard, 2010b).



Figure 51 Zūweīna et Īṭrīb à leur malka

L'association entre l'ensemble de ces représentations est bien permise par le caractère « local » du référent indien (Mehta, 2015 : 122). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer les similitudes linguistiques entre l'arabe et l'hindi. Le titre du film, *Aashiqui*, partage avec l'arabe la racine *'ishq*, amour. Dans les paroles de la chanson, plusieurs mots similaires à l'arabe reviennent, comme le terme *naṣīb*, qui désigne en arabe et en hindi la personne destinée. Les jeunes Omanais qui écoutent ces chansons peuvent donc en comprendre quelques mots, et c'est pour cette raison précise que Zūweīna est souvent piquée par la curiosité d'en chercher les paroles et leur traduction sur Internet. Exotiques et proches à la fois, les « similarités culturelles » (Mehta, 2015 : 122) entre le Golfe et l'Inde permettent de constituer un réservoir de représentations symboliques utilisable comme signifiants et comme signifiés amoureux que les individus peuvent qualifier de traditionnel. Le référent indien réunit les traits de la contrainte familiale, comme c'est le cas dans l'exemple des mariages impossibles entre deux castes différentes, ainsi que la symbolique religieuse avec laquelle mes interlocuteurs définissent également la tradition.

Des cultures arabes

La circulation des références culturelles populaires concerne également les styles que les individus qualifient d'arabes. Āḥmad et Fāṭima, qui se sont rencontrés sur leur lieu de travail à Mascate, sont issus de régions différentes et n'appartiennent pas à la même confession religieuse. Le jeune homme est ibadite et originaire de la région de la Bāṭina, au Nord, et la jeune femme de la Sharqiyah, au Sud, majoritairement sunnite. Pour la fête, qui s'est déroulée dans la ville d'origine de l'époux, un groupe de musiciennes a été engagé. Assises à même le sol, ces dernières ont conservé leurs voiles couvrant leurs chevelures, leur visage pour certaines, ainsi que leurs 'abayas (figure 52). Durant la soirée, mes interlocutrices, proches de la famille du marié, se plaignent de la musique qu'elle trouve arriérée. Elles insistent sur l'aspect démodé des chansons tout comme le fait d'avoir employé de telles femmes. Elles ajoutent qu'elles auraient préféré de la « musique enregistrée » (*musajjila*), autrement dit des tubes musicaux qui sont golfiens, levantins ou égyptiens, comme on le retrouve souvent lors des mariages.



Figure 52 Le groupe de musiciennes « traditionnelles »

La dépréciation du style musical par l'emploi du terme d'arriération se poursuit lors du repas le lendemain chez les parents du marié où le couple est désormais installé, et qui entérine leur entrée dans la vie conjugale. La jeune mariée est vêtue d'une tenue de la région de la Sharqiyah (figure 53 : celle-ci est composée d'un *sarwal*, une robe et un par-dessus en toile

noire brodée). Elle est assise dans un coin du salon aux côtés de sa mère et de ses sœurs. Elle n'est quasiment pas abordée par les autres, toutes membres de la famille de son époux. Pendant le repas, les critiques fusent à leur égard. Les invitées soulignent l'apparement de sa robe à une autre région que la leur, mais le plus choquant à leurs yeux, est la présence de sa mère : celle-ci ne doit en aucun cas être présente le jour de la *ṣabaḥīa* ! Ce terme, qui désigne le lendemain de la fête du mariage, marque la séparation entre la mariée et sa propre famille. La jeune femme doit respecter le fait de ne pas voir sa famille pour une période allant de quelques jours à une semaine. L'une des cousines du marié ajoute que ce dernier avait insisté pour refuser de pratiquer de la monstration du drap maculé du sang comme preuve de virginité au lendemain des noces. Pratique qu'elle qualifie de « tradition » et qu'elle attribue à la région de la Sharqiyah, elle argumente que la région dont sa famille est originaire, la Bāṭina, d'appartenance ibadite, ne tolérerait pas une telle chose. Ainsi, elle souligne que le courant ibadite est plus conservateur, ce qui permettrait de faire respecter l'intimité du couple en considérant cette pratique comme *'ṭb*, gênant et impudique.



Figure 53 Petite fille portant une robe sharqie

Le cas d'Āḥmad et Fāṭima illustre la manière dont se confrontent des manières de penser et d'agir que les participantes ont ressenties comme diamétralement opposées. Les identités s'affirment ainsi comme le résultat de cet effet polarisant de la ville de Mascate. Leur rencontre n'aurait pu avoir lieu dans un autre contexte et, si l'on en croit les remarques des invitées, elle n'aurait point de sens étant donné le contenu moral que recouvrent leurs différentes confessions

religieuses. Employer les catégories de la tradition et de la modernité participe à produire des rapports de domination entre les différentes populations, dans le prolongement d'une recherche d'humanité en concordance avec le référent ibadite. Le choix du style de la fête et, ici, de la musique, permet d'en saisir les différents aspects. En dédaignant un style musical « traditionnel » et en préférant de la musique enregistrée, les jeunes femmes revendiquent une perception modernisante du mariage et de l'aspect festif qu'il implique. Revendiquer un aspect protecteur dans le conservatisme ibadite montre, quant à lui, que le qualificatif de la tradition auquel le refus de la monstration du drap maculé de sang peut renvoyer, que cette notion relative à la tradition peut être dénuée de sa compréhension péjorative selon l'argument que les individus souhaitent avancer.

II. Coulisses et scène d'une fête féminine

On le voit, la fête de mariage détient une importance d'ordre familial. Elle donne lieu à des confrontations identitaires par des procédés de monstration sociale qui passent aussi par l'ostentation des biens matériels. Ces procédés surviennent à travers les présentations de soi des futur.e.s marié.e.s comme des invitées, ou encore par les dépenses engendrées par l'organisation des soirées. La fête de mariage permet de questionner la pertinence de la dichotomie entre l'espace public et l'espace privé, car elles sont des événements ouverts au public, mais un public homosocial. Les fêtes sont effectivement célébrées séparément entre hommes et femmes. Se produit un entre-soi féminin où se négocient des présentations de soi en rapport indirect avec l'autre sexe. Ces fêtes prennent enfin la forme de marchés matrimoniaux où les femmes peuvent repérer une prétendante pour les hommes de leur famille. Aussi la modestie des jeunes femmes y est évaluée, alors même qu'il est attendu qu'elles fassent montre de faste, au moins dans leur habillement et leurs parures. L'évaluation d'autrui en contexte festif mène alors à formuler des critiques morales qui concernent elles aussi la symbolique amoureuse, à laquelle chaque individu prend part à partir d'une figure de la « bonne présence ».

Il est possible de saisir les différents enjeux et définitions relatifs au genre que produit l'idéologie amoureuse à travers l'analyse de la fête de mariage et des individus qui y prennent part. Celle-ci passe d'abord par l'intermédiaire du corps. En tant que « matérialisation même du mariage » (Gélard, 2010b : 105), celui-ci est soumis à une longue préparation lors de ces cérémonies. Ces dernières sont le lieu de l'embellissement (*at-tazaān*), mais d'un embellissement autorisé. De leur préparation jusqu'à l'arrivée à la fête, les invitées se soumettent à un régime d'embellissement conditionné par l'aspect homosocial des soirées.

Elles tentent ainsi de conjuguer l'envie de paraître sous leurs plus beaux atours avec le regard extérieur des autres femmes. C'est dans ce genre d'ambiances que la notion de romantisme prend alors forme, une ambiance avant tout féminine ; un « truc de filles » (*a girl thing*).

1. Des codes d'appartenance familiaux et économiques

La présence des corps sous contrôle

Une économie morale s'élabore autour de la fête et de sa culture matérielle. Celle-ci consiste en la mise en œuvre de « normes et des valeurs qui permettent à leurs membres de diriger leurs conduites et de sanctionner leurs écarts » (Fassin, 2012 : 9). La dimension économique tient de la manière dont ces conduites, valeurs et jugements circulent et sont ingérés ou rejetés par les individus, ce que le temps de la fête participe à mettre en exergue. Les marques d'ostentation ont un but statutaire, mais elles sont également structurées par une dimension morale, puisqu'elles agissent à travers le jugement des individus quant à leur apparence et comportement lors des fêtes.

La grandeur d'une fête se mesure déjà à la quantité des personnes invitées. Dans les mariages auxquels j'ai assisté, plus de 300 personnes étaient attendues. Des personnes aux relations plus ou moins proches sont donc présentes lors des soirées, il n'y a pas de place attitrée, mais une logique implicite agit sur l'organisation spatiale. Les proches de la mariée s'installent d'un côté et celles du marié de l'autre, créant une répartition horizontale entre le pôle époux/épouse. Les femmes s'installent ensuite selon le degré de connaissance des deux familles : les personnes les plus proches sont au-devant de la salle, au plus près de l'estrade, créant une gradation des relations à travers l'espace. Ceci va de pair avec le fait que les personnes qui arrivent le plus tôt sont les personnes de la famille proche. Ces dernières accueillent alors les invitées, les mères des deux époux restant à l'entrée de la salle pour saluer les arrivantes les invitées. Enfin, la « piste de danse » correspond à la zone laissée libre entre la *kōśha*, où s'installe la mariée, et la famille proche. Concernant le mariage de Ruqaīa, cette dernière m'explique que des personnes qu'elle ne connaissait pas étaient présentes à la fête :

« Mes sœurs inviteront leurs amies, mes amies à moi par exemple, avec leurs mères, et puis [la] famille [de mon mari]. Qui est sa famille ? Je ne connais pas vraiment sa famille, donc il y avait des gens que je ne connaissais pas. Je n'ai pas vraiment fait attention à ça, s'ils sont là, qu'ils restent ! » Entretien, en anglais, 5 mai 2015

S'il n'y a pas d'importance réelle à connaître les invitées pour Ruqaīa, c'est parce qu'elle suppose que les femmes qui viendront seront nécessairement en relation avec des invitées. Or, certaines femmes viennent parfois sans avoir de relation, même indirecte, avec la mariée ou les invitées. Leur présence est motivée par une curiosité jugée comme malsaine ou par un désir de monstration (*show-off*). Ces femmes viendraient pour le plaisir de se montrer et d'arborer leurs apparats, donc, dans le but de voir et d'être vues, plus qu'en signe d'honneur fait aux épousés.

Les conflits de légitimités morales agissent aussi à un niveau religieux. Certaines personnes, qui se désignent comme pieuses, refusent de venir à ces fêtes car elles les considèrent comme des lieux de décadence. Sont ainsi jugés négativement l'excès des dépenses qui peuvent se donner à voir, les gâchis de nourriture quand le buffet n'a pas été consommé ou, à l'inverse, comme une preuve d'avarice si les invitées n'ont pas pu profiter des mets en raison d'un manque. Les femmes qui s'inscrivent dans une piété religieuse voient alors dans ces phénomènes une perte de sens dans ce que doit signifier originellement le mariage pour elles, autrement dit, une union religieuse qui pourrait se satisfaire d'une seule fête. De même, l'habillement des femmes peut facilement être considéré comme trop moulant ou trop court, faisant que les femmes s'assurent de porter des tenues suffisamment longues, manches, col et pieds compris. Des ouvrages ont été consacrés à la question de l'organisation des fêtes par le ministère des affaires religieuses. Selon le grand mufti d'Oman, tel qu'il l'indique dans le livre des *Fatwas sur l'embellissement et les mariages (fatāwā az-zīna w al-ā rās)*, une célébration qui donnerait à voir ce genre de pratiques (parmi lesquelles il énumère l'usage de maquillage, le port de vêtements moulants et courts) est considérée contraire à l'islam. Le grand mufti considère que ces excès sont liés à une influence occidentale, associée à la débauche : la danse est qualifiée de corruption (*fasād*), et les applaudissements ne feraient qu'encourager ces comportements, alors qu'il faudrait les proscrire.

Pourtant, voir le plus grand nombre danser est pris comme un signe de réussite de la fête. À l'issue du mariage de sa sœur, Āhlām me fait part de son mécontentement. La DJ a diffusé des musiques arabes – égyptiennes pour la plupart – et c'est pour cette raison, m'explique-t-elle, que peu de femmes ont dansé lors de la soirée. Āhlām a effectivement fait plusieurs allers-retours aux platines pour faire des suggestions à la femme employée, et c'est grâce à son intervention que nous avons pu entendre des morceaux comme Personally ou Mama Africa, chansons entonnées dans un mélange de langues africaines et d'anglais qui font fureur dans les milieux swahilis de Mascate. Certaines personnes trouvent que ce genre de musique est

indécents, tout comme les danses auxquelles les femmes s'adonnent sur ces rythmes. Les paroles tendent vers des propos sexuels, quand les danses consistent en des roulements de hanches suggestifs. Au sujet de la musique, certaines femmes la considèrent comme *ḥarām*, interdite religieusement. Il existe alors les « islamic DJ », des femmes qui proposent des musiques considérées comme non prohibées en islam et des chants religieux (*ānāshid*). Les *ānāshid* ne sont d'ailleurs pas à définir comme de la musique, mais comme des récitations religieuses. La voix n'est pas chantante et les rythmes ne sont pas produits par des instruments électriques²¹³. C'est ainsi que Šhaīkhā s'est assurée qu'une DJ islamique soit employée pour son mariage, afin que sa mère et sa sœur puissent y assister, sans quoi elles ne seraient pas venues.

La danse est jugée de la même manière. Il est mal vu de danser quand on est une jeune mariée, et l'épousée elle-même doit demeurer assise sur la *kōšha*, afin de faire preuve de sagesse et maturité (Gélard, 2010b : 104), qualités attendues d'une jeune femme désormais épouse et future mère. Pourtant l'assemblée s'attend à ce que les femmes dansent, puisque cela est considéré comme un signe d'honneur fait à la jeune mariée. Lors du mariage du cousin de 'A'īsha, l'ensemble de ses sœurs, cousines et tantes dansent, il y a beaucoup de monde devant le *kōšha*. Je le fais remarquer à la sœur de 'A'īsha, qui me répond avec une pointe d'amertume : « Elles dansent à leurs mariages, mais jamais aux nôtres... Tu verras pour le mariage de 'A'īsha ! ». En effet, lors des fiançailles de 'A'īsha, seule sa sœur, moi et deux ou trois femmes d'un certain âge dansent pendant que les cousines, si dynamiques la dernière fois, restent assises durant les deux heures de la soirée. Et la sœur de 'A'īsha me lance un regard : « Je te l'avais dit... ». La raison de ces comportements effacés est à chercher dans les relations familiales et à l'image que tient 'A'īsha au regard de ses cousines. Stigmatisée par les choix qu'elle a fait jusque-là (déménager à la capitale pour poursuivre ses études suite au refus de se marier avec son cousin et contre l'avis de son père), la jeune femme n'entretient pas de relations étroites avec ses cousines. Ainsi, une figure de la « bonne présence » se dessine : il est attendu que les invitées dansent, de la même manière qu'elles restent modérées dans leurs gestuelles ou dans leur apparence. Le système de valeurs morales qui occupe le temps de la fête est ainsi construit sur un rapport d'obligation. Comme le décrit Maud Nicolas (2000) au sujet des mariages tunisiens, « il s'agit de l'obligation, pour le membre d'une famille invitée à un mariage,

²¹³ Afin d'être considérée comme *ḥalāl*, la musique doit principalement comporter des sonorités considérées comme naturelles, autrement dit la voix humaine ou encore des rythmes basés sur des instruments faits de peau de bête comme le tambour, par exemple. À l'opposé, seront considérées comme non islamiques les musiques constituées de rythmiques produites mécaniquement ou électroniquement, voire même celles qui sont enregistrées sur support CD et diffusées par le biais d'enceintes, puisque les interfaces par lesquelles elles sont retransmises modifient leurs sonorités.

d'honorer son hôte en dansant, obligation qui lui sera rendue lorsqu'il invitera lui-même son hôte à un prochain mariage » (Nicolas, 2000 : 48).

Cette obligation participe de la circulation des moralités pendant la fête, les femmes sont à la fois actives et passives de ce contrôle, elles se doivent de participer en dansant, mais aussi en regardant les autres, ce qui les porte à « émettre un jugement sur le contenu de la cérémonie dont elles sont elles-mêmes garantes » (Nicolas, 2000 : 48). Des plus jeunes aux plus âgées, beaucoup de femmes disent ne pas aimer se rendre à ces fêtes. Elles regrettent la trop grande importance donnée à l'apparence et le fait que celle-ci soit mêlée à la réserve qu'elles doivent tenir. Rapidement jugées sont celles qui portent une robe déjà vue lors d'une autre soirée ou qui portent un voile, plutôt que d'avoir fait l'effort de s'offrir une mise en plis (*tasrīḥa*) chez la coiffeuse. Ces jugements sont portés en regard d'une prospérité économique permettant de renouveler sa garde-robe ou de s'offrir une coiffure, qui peut aller de 20 à 50 rials (de 50 à 100 euros en moyenne). Les dépenses sont souvent conditionnées par le degré de connaissance entre l'invitée et la mariée ou sa famille : il est attendu que les personnes les plus proches soient le mieux apprêtées. Ces injonctions quant au contrôle du corps font réactiver une logique morale entre femmes. Les fêtes de mariage sont un espace-temps où tout pourrait se faire, parce que suspendues du quotidien, et parce qu'elles se passent dans un entre-soi féminin, elles sont parfois imaginées comme des moments de détente par les femmes. En effet, la fête de mariage peut être ressentie comme un lieu de disparition de la pudeur liée au regard des hommes et à la contrainte sociale que ce pouvoir impose. Mais les femmes se comportent de sorte que demeurent ces règles qu'elles reconstruisent, prolongent ou recomposent. Ainsi, parce qu'elles ont peu d'occasions de se retrouver et de s'apprêter de telle manière, les jeunes femmes ressentent hâte, appréhension et finalement ennui à la fréquentation d'une fête de mariage.

L'offre de cadeaux

Les enjeux d'appartenance sont enfin visibles à travers l'ostentation de l'offre des cadeaux par les invitées. Ces dons peuvent se faire avant ou après la fête, et les cadeaux seront remis en mains propres aux époux. Mais dans certains cas, les cadeaux sont exhibés, comme il est courant de le faire dans la région de la Sharqiyah. Tout comme Zūweīna, 'A'īsha s'est mariée avec un homme originaire de la Sharqiyah. La pratique veut que, à l'arrivée du futur époux dans la salle, les femmes de sa famille offrent des cadeaux à la jeune mariée. Lors de la *malka* de 'A'īsha, les sœurs et la mère de son époux ont fait leur entrée les bras chargés de coffres (*mandūs*) et de paquets après l'annonce de la DJ (figure 54). Les mariés sont restés assis sur le fauteuil, pendant

que l'une des proches de l'époux a invité la mère de 'A'isha de rester pendant l'ouverture des cadeaux. Cette dernière, ne connaissant pas les codes qui lui étaient demandés, s'est assise sur le rebord de l'estrade d'un air curieux et interrogateur. S'en est alors suivi l'ouverture de chaque paquet et petites boîtes contenant bijoux, colliers, boucles d'oreilles (*halaq*) et coffrets de parfums. Le nom des offrants, inscrit sur chaque boîte, était appelé tour à tour, le tout suivi de youyous à chaque ouverture du côté de la famille de l'époux, quand celle de 'A'isha regardait, en silence, cette pratique qu'elles découvraient.



Figure 54 mandūs et cadeaux à la malka de 'A'isha

À plusieurs reprises, 'A'isha m'a expliqué que sa région d'origine, la Bāṭina, était religieusement très conservatrice. Pour cette raison, l'ostentation matérielle ne serait pas au goût des habitants de la région, contrairement aux Sharqīs. Qu'il s'agisse de la présentation de soi ou de cette pratique de monstration des cadeaux, la modestie est de mise. Dans le cas observé, l'énumération des cadeaux, tout comme le fait de rendre publique la somme de la compensation matrimoniale ou le montant des dépenses engendrées pour le mariage, ne sont pas admis. Il est intéressant de relever quelle valeur les individus donnent à la monstration matérielle ainsi que sa dimension historique. Au Caire, N. Puig relève une corrélation entre les pratiques émergentes de monstration de l'argent lors des fêtes de mariage avec celui de l'appauvrissement de la population (Puig, 2010 : 113). C'est notamment avec l'apparition d'une

classe moyenne que ces pratiques ont émergé, comme un signe d'abord d'ascension sociale, mais celles-ci se sont ensuite généralisées à mesure que la population se paupérisait, afin de montrer le peu que les individus possèdent. En montrant leurs fastes, les individus expriment effectivement leurs appartenances économiques et identitaires, comme c'est le cas ici d'un point de vue régional. Le contexte urbain de ces pratiques est à prendre en compte : c'est par la réunion de populations originaires de différentes régions et l'exode rural que le tissu urbain se construit, autant au Caire qu'à Mascate. Les réactions étonnées de la famille de 'A' iṣha face à ces pratiques de monstration sont, finalement, les signes de transformations économiques et identitaires qui s'inscrivent comme des effets parmi d'autres de l'urbanisation.

Cette scène montre enfin que l'économie morale prend forme à travers les émotions des individus en présence : comme le rappelle Didier Fassin, les échanges peuvent être certes intéressés, mais ils relèvent également du ressort affectif. Constaté que les invitées s'ennuient est avant tout vexant pour la mariée, et c'est à travers ces émotions-là que les individus construisent et font circuler les moralités qui définissent leurs comportements. Alors que les interdits religieux ne se conjuguent pas forcément avec les comportements attendus socialement, cette économie des moralités poussent mes interlocutrices à se demander si, finalement, elles se marient « pour elles ou pour les autres ». Ces moments comportent bel et bien des enjeux de réputation pour les familles, puisque le déroulement d'une fête marque leur nom, d'autant plus que le temps est compté, sachant que les fêtes débutent vers 20 heures et prennent fin vers 23 heures. Cette fonction statutaire agit aussi à travers la consommation ostentatoire qui s'y donne à voir²¹⁴. Par la monstration, qui s'exprime particulièrement dans les classes aisées de la capitale, les biens matériels agissent alors comme un opérateur de hiérarchisation sociale entre les familles et les individus.

D'autre part, la remarque de savoir si le mariage est bien le sien ou celui de deux familles suggère que, même si elles ne se marient pas nécessairement par amour, les jeunes femmes se font une représentation de la fête de mariage dans une perspective romantique, qui donne aux enjeux de la relation maritale et donc à la fête un aspect individualiste. Le fait qu'une femme se marie « pour les autres » n'est pas pour autant antithétique de celui de se marier « pour soi »,

²¹⁴ Cette expression possède une dimension utilitariste voire capitaliste en ce sens que, pour Thorstein Veblen, la consommation ostentatoire va de pair avec le gaspillage et l'inutilité. L'auteur, économiste de formation, parle de « gâchis ostentatoire », comme avaient pu le faire les premiers observateurs du potlatch. Pour reprendre ses termes, les biens n'ont pas d'utilité pour ce qu'ils sont. C'est ainsi que T. Veblen en vient à développer la notion de classe de loisir, qu'il qualifie d'oisive puisque non tournée vers des activités productrices.

car ces moments permettent d'affirmer son existence au sein d'un groupe. En offrant à la mariée l'assurance de la bonne réussite de la soirée par leur présence, les invitées peuvent en échange attendre que les familles qu'elles représentent viennent aussi assister aux leurs. Réciproquement, la mariée offre à l'invitée la possibilité d'entrer sur le marché matrimonial, celle de sortir du quotidien, de faire la fête et de s'affirmer individuellement. Et les mariées comme les invitées expriment des styles et des goûts personnels à partir des normes qui sont formulées à ces moments-là. Les individus sont ainsi pris dans un jeu contradictoire de désir et de devoir qui façonnent aussi l'expérience individuelle : c'est à partir de ces critères que les femmes jugent les souvenirs qu'elles gardent de ces soirées, et de ce qui marque finalement leur entrée dans leur vie de femme en tant que jeune mariée. Par conséquent, les événements participent d'une tension entre l'intérêt collectif de la fête et le couronnement d'une union entre deux personnes et, par-là, l'invitation à l'amour qu'il suggère.

2. Scénographie et invisibilité

Organisations en amont

Novembre 2015. Je suis invitée au *'urs* de Ḥabība, la collègue de Laīla. Âgée de 23 ans, Ḥabība est originaire de la Bāṭina. Cette jeune femme discrète, que je croise régulièrement quand je me rends au bureau de leur entreprise, a d'abord commencé en tant que stagiaire durant ses études. Elle reste souvent en retrait, ne prend pas part aux discussions et Laīla l'aime bien car elle fait son travail sérieusement. Ḥabība a rencontré son futur époux à l'association de photographie de l'université lorsqu'elle y était étudiante. Le jour des noces, Ḥabība passe la journée en famille à Barka, sa ville d'origine, afin de se préparer. C'est là que se déroulera le mariage, dans une salle des fêtes louée pour l'occasion. À Mascate, le rendez-vous est donné chez Laīla, afin que nous partions, ses collègues et moi, dans sa voiture. Nous avons convenu que je me rende chez elle un petit peu en avance pour se préparer ensemble. Sa belle-sœur, qui habite dans l'appartement au-dessus, est installée dans le salon et surveille son petit garçon qui joue avec celui de Laīla. Cette dernière semble anxieuse : elle court d'une pièce à l'autre pour prendre un voile ici, des chaussures là. Elle termine de s'habiller dans la chambre mais elle hésite entre deux tenues. La première est une longue robe rose pâle et la seconde est de couleur marron. C'est la dernière qu'elle préfère, mais elle est moulante. Elle me demande conseil et nous finissons par opter pour la seconde car, bien qu'elle révèle ses formes, le tissu est plus épais et ne laisse pas apercevoir son décolleté, contrairement à la première. Nous nous maquillons et Laīla hésite à nouveau : quelle couleur de rouge à lèvres, quel parfum, quel voile.

Nous testons les différents parfums qu'elle possède, elle choisit l'un de ses parfums les plus coûteux et propose de me parfumer à mon tour. Comme elle n'a pas pris le temps de se rendre dans un salon de beauté pour se faire coiffer, elle décide de porter un voile. Une première collègue nous rejoint. L'anxiété de Laïla se transforme alors en excitation, les filles discutent vivement dans le salon et imaginent l'ambiance du mariage avant que les deux autres arrivent.

Nous partons enfin. La sensation de fête débute dès que nous entrons dans la voiture : une fois parties, Laïla branche une petite enceinte à son téléphone et monte le volume, on ne s'entend plus parler et les filles se disputent le téléphone pour changer de musique. Les filles tapent des mains et crient les paroles en chœur pendant la petite heure de route qui nous sépare de Barka. Il est déjà 20 heures. Dans la voiture, les filles ont conservé leur 'abaya, car, bien que nous soyons entre femmes, nous savons que nous devons sortir et peut-être croiser le regard d'hommes à l'entrée de la salle des fêtes. Mais les jeunes femmes s'agitent et continuent à danser dans la voiture car il fait nuit et les vitres de la voiture sont teintées ; leurs mouvements ne sont donc pas perceptibles de l'extérieur.

Les femmes remplissent la salle à partir de 20 heures, la musique est lancée et on peut danser au centre de la piste. Vers 21 heures, la mariée fait son entrée pour s'installer sur l'estrade (*kōṣha*) située au fond de la salle. Les femmes viennent la féliciter, elles dansent, mangent un morceau jusqu'à ce que le marié arrive, deux heures plus tard. Puisqu'un homme est dans la salle, les femmes se recouvrent. Le jeune marié reste le temps d'être photographié avec son épouse puis repart. Il ne reste plus beaucoup d'invitées quand les hommes des deux familles viennent à leur tour pour prendre des photos de famille. La soirée prend fin entre 23 heures et minuit. Au quotidien, si la pudeur est de rigueur à l'aide du port d'abaya et de voiles généralement noirs et discrets dans l'espace public, la différence est notoire lorsque l'on pénètre dans une soirée de mariage. Les femmes sont dévoilées, coiffées et maquillées de manière significative, elles se parent de bijoux, les robes sont pailletées et colorées, ce qui dénote avec les comportements habituels. Se parer est compris comme un signe de respect que l'on fait à la mariée et venir au mariage d'une proche en voile, sans être allée se faire coiffer, peut par exemple être considéré comme un manque de respect. La présence des femmes et le contrôle qui s'exerce entre elles montre que toutes les personnes en présence sont engagées dans la réussite de la fête. Par ailleurs, les serveuses, les photographes et la DJ sont toutes des femmes. Cet entre-soi sexué permet à ces dernières de relâcher pour un temps l'attention qu'elles portent habituellement à leur apparence (*mazhar*) ou leurs comportements (*sulūkāt*), mais elles se

soumettent à une autre forme de contrôle. Comme dans d'autres espaces homosociaux, tels que les hammams dans d'autres pays, ces espaces consistent à « organise[r], symbolise[r] et synthétise[r] le mode de relation et de séparation entre les hommes et les femmes » (Carlier, 2000 : 1306). Et cet entre-soi peut mener à un effet d'exacerbation de l'autre sexe par son absence (Mermier, 2008), ce qui participe de la constitution d'une symbolique amoureuse fortement genrée.

Scénographie de l'instant et du différé

Cette symbolique prend part à partir de regards qui sont instantanés, par la présence des femmes, et d'autres qui sont différés, par les effets de la captation notamment photographique. Libérées d'un regard masculin qui s'évapore dès l'entrée dans la salle, les invitées au mariage restent néanmoins soumises au volume de leur robe, à la taille de leurs escarpins, à l'effet temporaire du maquillage et de la laque sur les coiffures. Mais s'amorce surtout un régime de contrôle nouveau à travers le regard des autres femmes. Et chaque personne se comporte de manière différente en termes de décence et en fonction de son propre statut. Les jeunes femmes non mariées sont des cibles potentielles pour des frères ou des fils, et les femmes juste mariées seraient censées être plus pudiques. Lors du mariage de Zūweīna, sa cousine me tire à plusieurs reprises vers la piste de danse mais, lorsque nous dansons enfin, elle hésite, et me glisse à l'oreille qu'elle ne peut pas danser, parce qu'elle est désormais mariée. Les femmes âgées, quant à elles, n'auraient plus de pudeur à tenir, puisque dénuées de désirabilité. Nous pourrions ainsi attendre que les femmes plus avancées en âge occupent davantage l'espace de danse. En réalité, elles sont peu nombreuses, et ne se lèvent que lorsqu'une chanson plus ancienne et qu'elles connaissent retentit, ce qui correspond, finalement, à ce que font également les plus jeunes. Se coordonne alors un va-et-vient sur la piste de danse au rythme de la musique, chacune se levant à l'arrivée d'une chanson qu'elles apprécient et retournant s'asseoir dès qu'elle prend fin.

Lors des fêtes de mariage, les jeunes femmes se prennent en photo, font des *selfies* à plusieurs, mais ceux-ci ne comportent que les visages. Plusieurs hommes m'ont confié qu'ils avaient déjà reçu des *selfies* de femmes qui s'étaient maquillées et embellies lors de ces occasions. Ces procédés sont, d'une certaine manière, orientés par l'autre sexe, puisqu'ils produisent son irruption factice dans l'espace homosocial de la cérémonie grâce au support virtuel. Les fêtes de mariages peuvent donc aussi être des lieux de contacts « indirects »

(Beaudevin, 2012 : 179), grâce à l'envoi de photographies personnelles à des jeunes hommes ou par l'intermédiaire des mères. Aussi, si l'embellissement des corps semble soumis au contrôle des paires, il est aussi l'occasion de se montrer à l'autre, désiré et absent. L'irruption d'appareils photographiques et des téléphones participent ainsi de différer les représentations que chacune se fait de la fête. En emportant avec elles des souvenirs de la fête, les femmes ont un contrôle sur le style et l'ambiance des femmes. En cela, la fête de mariage est un lieu à « visibilité construite », car les scènes sont créées, « dressées et cadrées pour l'édification » (Urry, 2005 : 95). Et la photographie renforce cette mise en scène ; raison sûrement pour laquelle celle-ci est proscrite. En effet, il est souvent indiqué sur les cartons d'invitation que l'appareil photo n'est pas autorisé et peu de femmes se permettent de capturer des clichés de la future mariée. Les invitées se prennent en photo à plusieurs et si elles désirent photographier la salle, elles font en sorte qu'aucune femme n'apparaisse sur les clichés. Pendant que les invitées attendent que la future mariée fasse son apparition, la personne employée pour réaliser un livre de photo-souvenir capture cette dernière avec sa famille. Elle la suit dans ses déplacements de l'entrée à l'estrade, jusqu'à la photographier sous tous les angles une fois la *kōṣha* atteinte. Cela peut alors être l'occasion de réaliser quelques clichés avec les invitées qui le souhaitent.

Mais ni la salle dans son ensemble si des femmes sont visibles, ni les invitées seules ne seront photographiées. Ces dernières, munies de leurs appareils photos et de leurs smartphones, prennent des photographies entre proches ou avec la mariée, mais toutes s'assurent de ne capturer ni les corps et les visages des autres personnes présentes, d'autant plus si elles leur sont étrangères. En relation avec le respect de l'image de la personne et de la respectabilité des femmes tel qu'on a pu le voir précédemment, notamment sur le support web, restreindre le champ de vision ainsi donne à voir des clichés qui dénuent souvent l'ambiance de la présence de l'assemblée. La capture permet de produire des souvenirs, mais elle semble se restreindre à la scénographie et à la décoration (figure 55). L'emploi de la photographie comme forme de contrôle moral et esthétique de la présence d'autrui est donc relatif et le contrôle s'effectue davantage dans l'instantanéité du regard, lors de la soirée, quand les photographies permettent plutôt d'avoir un témoignage du style de la soirée.



Figure 55 Photo-souvenir du mariage de Ḥabība prise par une invitée

Par les différents clichés pris des soirées, les femmes retiennent donc le style de la décoration. Dans cette image, l'on voit une thématique fleurie, des teintes blanches nuancées par des tons rouges et roses, concernant les bouquets de fleurs décorant la scène, les tentures déposées sur le trône, le tapis menant à l'estrade, les rubans au dossier des chaises et les fleurs sur la nappe. Le carton d'invitation que l'invitée tient à la main comprend des fleurs mais aussi un cœur doré au centre, dans lequel le prénom des mariés est inscrit. Les personnes célébrées sont évoquées par cette simple inscription, et le souvenir que chacune retient concerne le style. Celui-ci rappelle en tout point ce que les jeunes Mascatis qualifient de romantisme. La photographie et la caméra participent de l'événementialisation de l'union et, d'une certaine manière, d'une homogénéisation de la symbolique romantique. Ces organisations et styles sont un support d'expression, un réservoir de codes symboliques, un « véhicule pour contracter un mariage » (Hart, 2007 : 352), dénué de sa dimension interactionnelle par l'absence des individus sur les clichés.

Ainsi, comme tout autre espace public, le mariage n'est pas un lieu de manifestation affective, mais il est celui de sa mise en scène publique. Celle-ci est possible par la particularité de la séparation entre les sexes lors de ces fêtes. C'est aussi parce que c'est dans une ambiance romantique associée au féminin que se renforce ce code symbolique. Dit autrement, plus que sa dimension interactionnelle entre les partenaires, les fêtes de mariage appellent à une formulation collective et publique du référent amoureux, et entre femmes. Le code symbolique de l'amour peut également être compris par tous en-dehors d'une interaction interindividuelle ;

il ne peut pas être exprimé dans l'interaction mais par l'aspect matériel ou sonore de la fête et les symboles qui y sont véhiculés. Ceci explique la gêne généralisée et les rires étouffés lors du slow entamé par Īatrib et Zūweīna. En parlant du slow en question, Zūweīna m'explique : « Ma mère a dit que, normalement, tu ne montres pas ton amour. Mais nous, on dansait, la façon dont on se regardait, les gens n'ont pas l'habitude... Et beaucoup de monde a parlé et critiqué ». En se chuchotant des mots à l'oreille et en la serrant dans ses bras lors de la danse, l'acte constitue une transgression du code symbolique dans un contexte où il doit être compris de manière représentationnelle et non relationnelle, comme le slow l'a suggéré. Dans le domaine du mariage, il est d'autant plus intéressant de se pencher sur cette dimension que les fêtes célèbrent l'union d'un homme et d'une femme. Les rites de mariage participent donc à activer tout à la fois, la séparation des sexes mais aussi leur réunion. Et leur dimension collective participe à normaliser la dimension romantique des soirées de mariage, puisque tout le monde la reproduit lors de ses propres fêtes, que l'on célèbre un mariage d'amour ou non.

III. Cosmopolitisme et expression de soi

Lors de ces célébrations, plusieurs références culturelles circulent. Elles peuvent être associées à l'Inde, l'Amérique du Nord, l'Afrique ou l'Europe. Elles reposent sur ce que Eva Illouz définit par une « utopie visuelle », autrement dit une « visibilité grandissante des comportements romantiques » de part et d'autre du monde, engendrée par les mass-médias, la télévision, la radio, Internet ou encore les produits de consommation manufacturés (Illouz, 1997 : 31). Les individus, en parlant de la manière dont ils définissent les origines de ces différentes références, parlent aussi d'eux-mêmes, de leurs propres représentations du monde, de l'amour, de la globalisation ; en d'autres termes, la circulation internationale de la culture de l'amour produit des comportements réflexifs à l'échelle locale. Ces phénomènes montrent aussi combien les jeunes Omanais sont ancrés dans un contexte transnational, ce qui est également propre à leur génération. Certains, comme Zūweīna avec la culture bollywoodienne, plaident en la faveur de ces circulations transnationales, par l'imaginaire qu'elles procurent. Elles donnent du sens à leurs pratiques et enrichissent la compréhension que les jeunes se font de l'amour. Mais ces circulations font aussi face à des critiques ou sont eux-mêmes initiateurs de postures critiques face à l'aspect transnational des fêtes, comme on l'a vu à propos des fatwas émises à l'encontre des comportements ostentatoires lors des mariages. La Saint-Valentin, produit par excellence de la culture amoureuse transnationale, fait aussi l'objet de telles véhémences. Certains jeunes se rangent du côté de ces critiques. Ils soulignent dans les fêtes et la culture matérielle de

l'amour induite par la Saint-Valentin des aspects qu'ils considèrent comme négatifs, par l'intermédiaire de différents médias sur lesquels ils s'expriment, médias eux-mêmes témoins d'une transnationalisation culturelle des moyens d'expression au sujet de l'amour. En employant les médias, les jeunes Omanais prennent aussi la parole. Sur Internet, par exemple, il n'est pas rare de tomber sur des clips vidéo qui reviennent sur les limites des fêtes amoureuses. À partir des médias, les jeunes expriment alors ce que nous pourrions considérer comme une conséquence du transnationalisme qui consiste en une position réflexive à l'égard des pratiques locales et la réception de références étrangères. Ainsi, les jeunes emploient les idéologies amoureuses étrangères pour les intégrer dans le système contraint de la fabrication du couple, tout en employant leur extériorité pour en tirer des postures critiques sur leurs propres pratiques.

Comme je vais le montrer, celles-ci concernent trois aspects de la fête de mariage et de la Saint-Valentin. La première concerne la dimension économique et l'ostentation des richesses qu'elle implique, exacerbant alors des hiérarchisations sociales en termes de classe. La seconde concerne la dimension genrée des pratiques consuméristes ; les hommes étant souvent associé à la figure du fournisseur matériel et les femmes à la vénalité. Ces deux aspects font enfin ressortir la recherche de l'idéal désintéressé de l'amour, que beaucoup clament comme la forme la plus véritable du sentiment.

1. La Saint-Valentin comme capital économique

La Saint-Valentin a été observée sur d'autres continents comme l'effet d'une globalisation en marche et des adaptations locales de pratiques importées (Bochow, 2008 ; Kreil, 2012, 2016 ; Zavoretti, 2013). Tout comme les symboles qui circulent dans les fêtes de mariage, ce même import-export culturel a lieu à Mascate. Néanmoins, les pratiques de consommation de tels produits de la part des jeunes diffèrent selon leur statut matrimonial. Comme je l'ai décrit au chapitre 4, une personne qui entretient une relation amoureuse achète des produits moins visibles qu'une personne mariée, tout en restant dans un registre romantique et associé aux types de présents offerts lors des mariages que sont, avant toute chose, les bijoux en or pour les femmes. Pour Suleyman Khalaf, contrairement aux autres grandes villes du monde, les villes du Golfe sont des centres de consommation plus que de production (Khalaf, 2006 : 256). L'aspect international et attractif des *shopping malls* participe de cet imaginaire. Les salaires plus élevés des nationaux, permis par la rente pétrolière, aident effectivement à ce qu'ils « redirige[nt] leurs ressources vers une plus grande consommation » (Khalaf, 2006 : 257), en comparaison avec les décennies précédentes ou avec les personnes migrantes. Les formes de

consommation participent alors à faire de cette pratique une « valeur culturelle » à part entière qui s'inscrit dans une culture globale et crée des comportements consommatoires « nouveau-riche » (Khalaf, 2006 : 257). Ainsi, le terme même de romantisme est pensé en connexion avec un Occident imaginé comme un ensemble de sociétés à économie de marché (Zavoretti, 2013 : 2). En empruntant à ces styles, les individus produisent eux-mêmes un style de vie imaginé, quand la pratique consumériste influence quant à elle les attributions de catégories socio-économiques particulières aux individus.

L'arrivée de la Saint-Valentin en Oman pourrait se situer au croisement de l'occupation britannique²¹⁵ et des transformations économiques post-pétrolières, entraînant avec elle une main d'œuvre européenne et américaine qualifiée et la promotion de l'économie de consommation dans les années 1980 à 2000. Celle-ci est désignée par l'expression de *'id al-hubb* (fête de l'amour) ou *falentayn* prononcé à l'anglaise. Elle est matérialisée par de nombreux produits tels que les cartes postales rouges ou décorées de cœurs et les ours en peluche. Ce genre de produits est disponible toute l'année chez les fleuristes de quartier, mais n'apparaissent qu'au mois de février dans les grandes surfaces telles que Lulu Market, une chaîne de grande distribution émirienne dont la plupart des produits proviennent d'Asie (figure 56) ou dans les *shopping malls* de Mascate où sont implantées les papeteries américaines telles que Hallmark, d'ailleurs créée pour cette occasion à la fin du XVIII^{ème} siècle (Schmidt, 1993).



Figure 56 Stand dans une grande surface lors de la Saint-Valentin

²¹⁵ Au Ghana, Astrid Bochow note que l'arrivée de la fête est liée à la colonisation britannique et se serait diffusée à travers les écoles catholiques puis à travers les médias (Bochow, 2008 : 418-429).

Considérée comme un « référent nomade » (Kreil, 2012 : 147), la Saint-Valentin est l'une de ces fêtes issues de la culture euro-américaine voyageant afin de s'implanter dans d'autres contextes sociaux. Pourtant, les amoureux ne célèbrent pas ou peu cette fête, si ce n'est dans le secret, en s'offrant des cadeaux à la dérobée. Les jeunes couples mariés font acte d'une visibilité plus franche, en s'invitant au restaurant ou en couplant un dîner avec une nuit d'hôtel. En cela, les fêtes de mariage et la Saint-Valentin recouvrent des dimensions similaires : activées par une dynamique événementielle, se joue une mise en scène publique de l'expression des sentiments (Kreil, 2012 : 148) et la promotion d'un nouveau modèle du couple. Mais ces deux fêtes, par leur organisation, agissent sur la relation amoureuse à des échelles différentes. La Saint-Valentin, à l'échelle interindividuelle, participe d'une monstration de l'expression des sentiments entre amoureux, alors que le mariage se situe à l'échelle du collectif dans le sens où celui-ci implique des familles voire des communautés entières. Enfin, enjeu commercial, témoignage matériel des sentiments, la Saint-Valentin n'est pas non plus exempte d'enjeux économiques, elle en serait même l'incarnation. Ces fêtes peuvent ainsi être employées comme des indicateurs de lecture des capitaux socio-économiques des individus et leur rapport aux pratiques de consommation dans lesquelles ils s'inscrivent.

Le système publicitaire a aidé à transformer le marché en un système de circulation d'images et de significations partagées (Illouz, 1997 : 34). Comme dans les fêtes de mariage, la couleur rouge domine, à travers les ours en peluche, les fleurs, les cœurs, les bougies. Ces références appellent à la douceur, au bien-être, à la passion. Leur apparence simpliste et leur faible coût donnent l'impression que ces émotions peuvent être vécues par tous, ce qui serait propre au visuel des médias contemporains (Illouz, 1997 : 42), contrairement à des formes de publicité antérieures. À Mascate, la radio est une autre source d'information importante, notamment en raison de l'usage quotidien de la voiture. On compte dix principales chaînes radiophoniques en Oman, dont deux en anglais, plusieurs officielles comme Radio Sultanate of Oman, et quelques chaînes coraniques. Les radios animées en anglais diffusent surtout de la musique populaire américaine. Les jours précédant le 14 février, Merge FM, l'une des radios en anglais, diffuse un appel à concours : « Expliquer en 50 mots votre histoire d'amour avec votre âme sœur (*soulmate*), la plus belle histoire sera sélectionnée et le couple gagnant remportera 13 000 rials ». Sur les sites Internet des radios, de même que sur celui du journal *ašh-šhabība*, des listes en anglais suggèrent des bons plans et des offres tarifaires dans différents restaurants et hôtels haut-de-gamme de la ville, des packs tout spécialement pour la Saint-Valentin, couplant par exemple une nuit d'hôtel avec un dîner en bord de plage. La permissivité

de ces normes de médiatisation entraîne une absorption de la Saint-Valentin dans la vie conjugale comme monstration de ses sentiments, voire même la réactivation de son engagement comme preuve de respectabilité aux yeux des pairs (Schmidt, 1993 : 245). Aussi, c'est parce que la Saint-Valentin est une fête générée par les médias qu'elle propulse l'acte d'offrir un cadeau sur la scène publique²¹⁶.

En comparant la manière dont Zūweīna et sa cousine Šhaīkḥa ont célébré la Saint-Valentin, il est possible de percevoir comment un repas au restaurant le soir de la Saint-Valentin peut contenir des significations en termes d'attentes idéales du couple. Zūweīna a fêté la Saint-Valentin avec son époux. Comme ses cousines mariées, elle a posté sur Instagram une photographie de son couple, installé à la table d'un restaurant luxueux. Signe d'une pratique de consommation de loisir, d'autres couples peuvent aller au cinéma ou s'offrir une nuit dans un hôtel. Toutes ces formes de consommation invitent à un rapprochement et à une intimité entre les partenaires. Comme l'explique E. Illouz, ces formes de consommation de loisir sont « mystifiées » en devenant des expériences de vie ou des interactions et moments spéciaux entre personnes spéciales (Illouz, 1997 : 42). Ici, elles s'insèrent dans le projet marital, et peuvent témoigner de la sincérité des sentiments des époux.

Zūweīna et sa sœur ne portent pas le voile. Encouragées par leur mère, les deux jeunes femmes voyagent beaucoup en Europe et parlent couramment l'anglais avec un accent américain marqué. Leur mode de vie, très libéré par rapport à la majorité des personnes rencontrées, tient de leur statut économique privilégié. Mais bien qu'elles puissent s'imaginer dans un style de vie occidental en termes valorisants, leur statut économique n'est pas la seule raison qui explique leur mode de vie et la célébration qu'elles peuvent faire de la Saint-Valentin. Leur cousine maternelle, Šhaīkḥa, a aussi posté une photographie le soir du 14 février. On la voit avec son mari à une table décorée de pétales rouges dans un restaurant. Mariée depuis 3 ans en 2017, elle me raconte que son mari ne lui a rien offert pour leur première Saint-Valentin. Les deux années suivantes, elle a trouvé un bouquet de fleurs sur le lit conjugal. Son propos a été évoqué sur un ton de déception, car les offres de son mari lui paraissent insuffisantes et symptomatiques de leur mauvaise entente. Šhaīkḥa a elle aussi des moyens économiques privilégiés, Mais contrairement à ses cousines, elle semble vivre la fête de la Saint-Valentin

²¹⁶ Dans le contexte ghanéen, Ellen J. Fair note l'impact de la médiatisation de la Saint-Valentin sur la privatisation des radios locales et l'économie nationale, au point de considérer cette fête comme un moyen de promotion des médias radiophoniques (Fair, 2004 : 32), notamment par la promotion d'offres promotionnelles, faisant de la Saint-Valentin un système commercial à part entière.

comme une obligation sociale, celle de montrer que son couple suit le même scénario romantique que les autres, et d'afficher une bonne entente conjugale. Souvent, Šhaīkhā spécule au sujet de Zūweīna. Elle me confie qu'elle aussi aurait aimé se marier avec son âme sœur, et être heureuse de retrouver son mari quand elle rentre du travail. En imaginant que ses cousines vivent plus librement, elle renforce l'idéal du bonheur conjugal, caractéristique qu'elle attribue à la notion de romantisme. Avec une photographie de la Saint-Valentin, le dîner au restaurant et les fleurs sur la table, Šhaīkhā utilise alors des codes attendus du romantisme qui pourraient, à terme, questionner la sincérité qui doit normalement se trouver dans ces actes amoureux. Mais en montrant les références aux pratiques du romantisme à son entourage sur Internet, la jeune femme offre une preuve attendue de la bonne réussite de leur couple, laissant penser qu'elle vit l'amour et ce de manière aussi sincère que ses cousines, en tout cas sur la scène publique.

Comme les fêtes de mariage, la Saint-Valentin rencontre des détracteurs, dans la mesure où toutes deux sont jugées moralement inacceptables et qualifiées d'ostentation excessive. Pour cette raison, la célébration de la Saint-Valentin prend une proportion bien moindre dans les propos des individus rencontrés et reste une pratique réservée aux couples mariés. Comme les mariages, les mises en symbole de l'amour lors de la Saint-Valentin opèrent à travers le processus social de la fête, qui se caractérise par une mise en scène et une cristallisation de faits particuliers, rendus uniques par un marquage temporel. Si la Saint-Valentin participe de la production d'une culture de classe au travers de la consommation, celle-ci se fait par un positionnement moral (Zavoretti, 2013 : 14). En effet, contrairement à Zūweīna, Šhaīkhā a grandi dans un milieu très pieux. Un tel mode de vie met en avant l'importance de la modestie matérielle et de la discrétion, ce à quoi la Saint-Valentin déroge. Ce qui pose question, c'est que cette fête donnerait à voir « une visibilité inédite aux relations amoureuses entre couples non mariés » (Kreil, 2012 : 151). Impudeur pour les personnes s'inscrivant dans une posture religieuse et conservatrice, une telle promotion de l'amour est souvent vue comme une invitation aux relations sexuelles extraconjugales.

Sur Sabla Oman²¹⁷, un forum en ligne réputé, un débat de 2013 discute la coïncidence du festival de Mascate avec la Saint-Valentin. L'internaute ayant créé la discussion rappelle que, selon la logique musulmane, seules deux fêtes sont acceptées en islam, l'*'id al-fiṭr* et l'*'id al-ādhā*. Il accuse le festival de Mascate, en plus d'être une autre fête, de pousser à la mixité des sexes : « Pendant ces journées du festival de Mascate, [...] l'immoralité (*al-fawāhiṣh*) se voit propagée de manière inattendue, de même que les rendez-vous et le mélange des sexes dans un

²¹⁷ Ce forum tire son nom (*sabla*) du mécanisme politique ibadite consistant à réunir les chefs tribaux et leurs hôtes afin de résoudre les problèmes de la communauté (Eickelman, 2002 : 231).

même lieu. » Le propos est ridiculisé par les autres internautes qui rappellent que la mixité est présente dans beaucoup d'autres endroits, et que l'amour peut concerner d'autres rapports que celui entre un homme et une femme. Ils peuvent englober les relations avec la famille ou encore l'amour pour la nation et le sultan : « l'amour et la passion (*išhq*) véritables sont l'amour pour les parents, et ma nation, Oman, et le dirigeant de notre renaissance pour le maître (*sīdī*) Qabous ». Ces derniers propos reprennent ceux d'un article du journal arabe en ligne *ašh-šhabība*, qui évoque également la Saint-Valentin comme une influence négative de la culture « occidentale ». Désignée comme un objet de controverse en raison du fait qu'elle serait une *bid'ā*, hérésie, l'article évoque également la possibilité de considérer l'amour comme un sentiment à l'égard des proches, de la famille, de Dieu et du prophète, afin de concilier la présence d'idéaux contraires.

La dimension religieuse vient donc nuancer les catégories d'appartenance économique à Mascate. Certaines grandes familles, ayant bénéficié de l'occupation en Afrique ou de la rente pétrolière pour se hisser en haut des milieux plus fortunés de Mascate, affichent des pratiques subjectives pieuses qui viennent relativiser les pouvoirs économiques qui leur sont associés. Si l'achat n'est pas un vice, l'ostentation vient à l'encontre de la modestie dont une personne pieuse doit faire montre. Ces moralités religieuses s'accompagnent d'un rejet souvent explicite d'une idéologie occidentale, définie par des pratiques de consommation superflues qui déliteraient l'institution matrimoniale et la morale sexuelle (Dennerlein, 2017 : 249). Les jeunes sont alors partagés entre certaines représentations morales que la notion de fête vient cristalliser, comme lieu de la monstration. Ils les négocient en faisant de la Saint-Valentin une fête de moindre importance et, surtout, réservée au couple marié, dans le prolongement des considérations morales du mariage comme lieu de réussite sociale.

2. Des hommes généreux et des femmes vénales

Le romantisme tel que ressenti par les jeunes Omanais possède un aspect hétéronormatif. Les cadeaux sont connotés en termes de genre et de sexe, et l'acte de l'échange repose lui aussi sur une division sexuelle des rôles, les hommes étant ceux qui doivent donner quand les femmes reçoivent. La structuration des rôles de genre dans l'échange et le don repose enfin sur désintéressement, comme preuve de sincérité ; contrairement à l'attente qui serait prise comme une absence d'authenticité des sentiments. Le désintéressement peut ainsi être défini comme « le sacrifice de ses propres intérêts individuels [...], une façon tangible de montrer son engagement dans la relation. Montrer que l'on est prêt à mettre de côté ses envies et ses besoins personnels pour le bien du partenaire ou de la relation permet en retour d'augmenter la

confiance de l'autre » (Henchoz, 2008 : 66). Le don est alors un moyen d'affirmer sa masculinité et sa féminité, et d'ajuster les rôles de genre dans la relation, tout en étant porté par un idéal de désintéressement.

Des codes romantiques hétéronormés

Le soir de la Saint-Valentin, je suis invitée par Qaïs à assister à la soirée de présentation du bureau des étudiants de SQU, dont il est le président²¹⁸. Plus tard, mon amie 'Anūd me rejoint, puisqu'elle est elle-même employée dans le bureau. Elle a fini ses études de sociologie à SQU l'année précédente et est originaire de la Dakhiliyah. Dans l'un des espaces verts du campus, les garçons sont assis sur le côté gauche et les filles à droite, séparés par un espace qui fait office de chemin jusqu'à la scène. Un groupe de jeunes filles est devant nous. 'Anūd se plaint qu'il n'y a pas grand monde, je lui dis que c'est parce que c'est la Saint-Valentin, ce qui l'amuse. La soirée suit son cours, et 'Anūd reçoit un message de son petit ami, qu'elle me lit en anglais, peut-être pour ne pas être directement comprise par les personnes qui nous entourent : « Le jour de la Saint-Valentin (*al-Falentayn*), les femmes sont chez le fleuriste et les hommes à la pharmacie ». Je ne sais pas si, en me racontant cela, 'Anūd attend que je rie. J'espère qu'elle réagisse la première, mais elle me regarde fixement en attendant ma réaction. Je tente un entre-deux en riant doucement et lui disant que j'ai compris. Elle me répond que c'est le genre de blagues que l'on fait pour la Saint-Valentin, sans y ajouter d'avis personnel. Cette scène montre que les cadeaux qui sont offerts possèdent des représentations genrées. Le sens de la blague laisse entendre que, par le fait qu'une femme se rende chez un fleuriste (où l'on peut trouver autant de fleurs que d'ours en peluche ou de boîtes de chocolats), l'achat sera effectué par une femme et destiné à un homme. Mais ce qui est comprendre est plutôt le fait qu'une femme sera davantage attirée par ce genre de produits liés à la romance et que c'est ce qu'elle attend d'un homme. Cette inversion de signification est moins ambiguë au sujet de l'achat de préservatifs dans une pharmacie par un homme, puisque ceux-ci lui sont destinés. Mais cela signifie, en retour, que les hommes sont encore une fois associés au désir sexuel.

L'on peut constater la distinction entre le désir de roses pour les femmes et de rapport sexuel pour les hommes dans une anecdote de Nassīm²¹⁹, qui dit avoir honte que son anniversaire tombe le même jour que la Saint-Valentin. Il me dit que pour lui, le 14 février est à la fois une bonne et mauvaise journée. Il m'explique qu'à cette occasion, l'année dernière, il a rencontré

²¹⁸ Comme présenté en chapitre 4, Qaïs a 25 ans, étudie la physique à SQU et vient de Shinas, une ville à proximité de Sohar.

²¹⁹ Nassīm a 24 ans, il est étudiant à SQU est originaire de Liwa, dans le Nord d'Oman (voir chapitre 2).

ses amis dans un *coffee shop*. Ces derniers sont arrivés avec un cadeau et des fleurs. Pris de court, Nassīm s'est offusqué : « What the fuck is that ? Let's go, we are not gay ! », laissant entendre qu'un tel cadeau serait féminin et féminiserait un homme, l'associant alors à une représentation masculine homosexuelle. Et cette année encore, il s'est vu offrir un cadeau dans une boîte rappelant la Saint-Valentin, sur laquelle il est inscrit « Célébrez la fête de l'amour » (« *īhtafalū bi- 'īd al-ḥubb* ») :



Figure 57 cadeau d'anniversaire de Nassīm

Une fois encore, le féminin est associé à la douceur et au sentimentalisme, voire même à une figure enfantine comme le suggèrent les ours en peluches. Ainsi, les cadeaux offerts lors de la Saint-Valentin permettent de saisir une autre dimension de la notion de romantisme, qui est l'absence de connotation sexuelle. La masculinité des jeunes est renvoyée à la sexualité mais ceci est également associé au fait que, pour les jeunes Omanais, les hommes sont moins aptes à exprimer leurs sentiments, et que l'expressivité est réservée aux femmes. Ces dernières seraient davantage dans le besoin d'être rassurées quant aux sentiments d'un homme, ce qui explique la raison pour laquelle elles sont les receveuses des cadeaux de Saint-Valentin.

Ainsi, le don de cadeaux est davantage perçu comme une action venant d'un homme vers une femme, ce qui explique la gêne de Nassīm. De plus, comme je l'ai évoqué, les femmes sont qualifiées de vénales, ce qui vient renforcer les représentations genrées accordées aux témoignages d'affection dans la relation. La dépendance matérielle des femmes, qui se prolonge dans la gestion du foyer des couples mariés, est déjà présente dans les pratiques d'offres de présents lors de la Saint-Valentin. Comme le note F. Cancian, « une partie de la féminisation

de l'amour repose sur la croyance que les femmes [ont] un énorme besoin d'amour et de tendresse quand les hommes [sont] naturellement indépendants et [ont] bien moins [...] d'amour non-sexuel » (Cancian, 1987 : 26). Ceci participe de la définition des rôles de genre non plus en termes hétéronormatifs mais aussi asymétriques, en ce sens que « la dépendance émotionnelle soutient le pouvoir des hommes sur les femmes » (Cancian, 1987 : 26). Ainsi, « la dépendance économique des femmes est masquée par la croyance que [ces dernières] aiment « naturellement » (Cancian, 1987 : 27).

Matérialités féminines

Les différentes dépenses des fêtes de mariage participent elles aussi à renforcer l'idée que les femmes seraient davantage portées sur des témoignages matériels d'affection. Cette perception ne se justifie plus par le fait que les hommes ne sauraient s'exprimer autrement, mais parce que ces dernières seraient de nature vénale. Un mariage demande à financer le *mahar*, le coût des fêtes et l'installation du couple à l'issue de celles-ci. Des sommes exubérantes sont dépensées pour la location de la salle et de la *kōšha*, l'emploi de serveuses, d'une DJ et d'une photographe, pour le buffet (généralement calculé à partir d'une moyenne de 500 invitées, 200 pour les budgets plus restreints²²⁰), le tout à multiplier par deux puisque deux fêtes sont organisées. La préparation de la mariée comprend, quant à elle, des dépenses pour la robe, la séance de henné, le bouquet de fleurs, les bijoux, la coiffure et le maquillage. Le tout peut parfois s'élever à plus de 20 000 rials²²¹.

Ruqaīa²²² a fait le budget de son mariage dans un carnet acheté spécialement pour l'occasion. Elle y a noté l'ensemble des entreprises qu'elle a contactées afin de réaliser une estimation des sommes que chacune d'elles proposait. Voici les dépenses qu'elle a relevées concernant sa *malka*²²³ :

Total

²²⁰ Sont aussi comprises des dépenses plus minimales comme les faire-part ou des petits cadeaux (une fiole de parfum, un savon, un chocolat) pour les invitées. L'une des rares analyses du mariage omanais les plus récentes, effectuée par M. al-Dughaišhi, estime l'apparition des faire-part dans les années 1980 (al-Dughaišhi, 2011 : 17). Beaucoup de femmes font en sorte de réduire les coûts en envoyant des invitations par message électronique sur WhatsApp.

²²¹ Ceci est une moyenne que j'ai estimée à partir des propos de mes interlocutrices et des factures communiquées par certaines d'entre elles.

²²² J'ai brièvement évoqué Ruqaīa en chapitre 2. Il s'agit d'une cousine maternelle de Zūweīna et Šhaīkha.

²²³ Cette liste ne comprend pas la location de la *kōšha*. Pour des budgets comme celui de Ruqaīa, celle-ci peut s'élever à 400 rials, soit environ 900 euros.

Objet	Coût (en rials)
Salle des fêtes	504
Accessoires (tentures, petites tables, lampes, climatiseurs)	290
Nourriture et boissons pour 600 personnes (3 RO par personne)	1976
18 Serveuses	125
Robe	100
Photographe	100
Maquillage	200
Coiffure	70

Afin de pénétrer dans la salle, il est exigé que les personnes employées soient des femmes. Aussi, la variété des services proposés entraîne avec elle une féminisation de l'emploi, comme c'est le cas avec les photographes et les DJ. Généralement, ces femmes sont égyptiennes ou marocaines. Par conséquent, leur paiement reste moindre, comme on le voit dans ce tableau pour l'emploi des serveuses, qui sont toutes asiatiques. Parfois, ce sont les domestiques des femmes de la famille qui sont employées. Ces dernières n'obtiennent pas de paiement supplémentaire, ce qui permet de réduire les coûts. Afin de payer l'ensemble de ces dépenses, le *mahar* est souvent utilisé. Celui-ci est aussi employé pour constituer le trousseau des jeunes mariées. Il comprend des bijoux, des robes, sacs, chaussures et autres accessoires qu'elles porteront par la suite. Les jeunes mariées profitent de l'occasion pour faire du shopping. Pour ce faire, certaines se rendent à Dubaï où les choix et les gammes de prix sont plus larges. Elles dépensent également beaucoup d'argent pour leur préparation corporelle, comprenant l'épilation du corps, ou des séances de blanchiment de la peau pour les plus fortunées. Ruqaïa a dépensé une grande somme d'argent pour sa propre préparation physique, puisqu'il est primordial que le corps de la jeune mariée paraisse intact²²⁴. Le corps est entièrement épilé, le

²²⁴ Au total, la jeune femme a dépensé environ 850 rials pour sa préparation, qui comprend le maquillage, la coiffure, une séance de soins complets dans un spa de luxe, l'épilation complète du visage, un traitement pour ses

critère de la clarté de la peau s'impose et celle-ci doit être propre, ce qui amène certaines à se rendre au « hammam marocain » afin de s'y faire exfolier la peau. D'autres évitent de sortir le plus possible avant leurs noces afin de ne pas s'exposer au soleil. Ces derniers procédés sont des recours basiques et gratuits, contrairement à ce que Ruqā'a a entrepris. Issue de l'élite mascatie, les dépenses qu'elle a effectuées dépendent de ses moyens économiques, mais les critères de beauté attendus sont sensiblement les mêmes quelle que soit la classe sociale.

Il peut aussi arriver que les bijoux portés soient empruntés à des proches. Cette pratique, que 'A'īsha a employée, avait été justifiée par le fait qu'il s'agissait d'une fête de *malka*. Par conséquent, elle ne s'était pas encore vu offrir de bijoux. De même, le choix de sa robe de *'urs* s'est fait à plusieurs. Pour 'A'īsha, l'avis de sa mère et sa sœur comptaient davantage à ses yeux que le propre sien, au point de renoncer à la robe qu'elle avait choisi pour une autre. Ces pratiques, qui montrent à la fois une attention portée sur la beauté de la jeune mariée, ainsi que sur les dépenses que sa préparation entraîne, sont fomentées par l'intervention de l'entourage. En effet, il ne s'agit pas tant « d'une appropriation individuelle » que collective des symboles véhiculés, et que « les montrer de manière ostentatoire n'est pas destiné à manifester leur prestige ou leur valeur [...] puisqu'il s'agit d'objets qui désignent la mariée et, ici, « une mariée type ». Comme je l'ai évoqué, ce qui est reproché dans ces pratiques est la vénalité et le matérialisme des femmes, le fait qu'elles s'arrêtent sur des détails d'apparence et par conséquent futiles. Le fait que plusieurs donnent leur avis sur une robe ou qu'une cousine prête ses bijoux sont autant de manières de signifier que la vénalité et le matérialisme féminins se construisent collectivement. Certes, 'A'īsha vient d'un milieu bien plus modeste que Ruqā'a. Son père est imam dans une ville très conservatrice de la Bāṭina, ce qui pourrait expliquer l'impression de moindre importance donnée à ces détails, en termes à la fois économiques mais aussi de contenance dans les pratiques de consommation de la jeune femme. Mais le mariage est une fête qui célèbre le groupe, ce qui explique l'implication de la famille dans le choix d'une robe ou le prêt de bijoux. La femme peut être considérée dans ces moments-là comme la représentation ou la figuration de la collectivité, à la fois en « objets » et « en couleurs » (Gélard, 2010b : 102). En empruntant des bijoux, les femmes réduisent les coûts qu'engendrent leur mariage, mais elles montrent aussi aux potentiels censeurs de la critique de la vénalité féminine que celle-ci a des limites qui se trouvent, finalement, dans l'enjeu collectif que recouvre le mariage.

cheveux, des séances d'épilation du corps au laser. La liste qu'elle m'a fournie ne comprend pas le coût de sa robe de mariage.

Du désintéressement comme idéal

Si les critiques fusent au sujet de la vénalité des femmes, c'est également par un effet de distorsion face à l'idéal de l'amour désintéressé et la manière dont celui-ci est exprimé. L'idéal désintéressé de l'amour semble aller de concert avec le besoin d'expressivité de l'amour qui est associé au féminin. En invitant à la consommation matérielle, la Saint-Valentin vient alors court-circuiter la représentation désintéressée de l'amour. Le désintéressement ressort particulièrement par l'effet d'événementialisation de l'amour qu'induit la Saint-Valentin. Celui-ci marque d'un sceau de l'exceptionnalité – temporelle, sociale – l'expression des sentiments, au point de remettre en question l'intérêt réel à célébrer l'amour, au-delà des critiques morales et religieuses. Certains soutiennent alors que les témoignages d'amour, si matériels, auraient moins de valeur car potentiellement dénués de la sincérité du sentiment.

Qaīs, par exemple, dit que si l'amour existe, celui-ci ne devrait pas être fêté un seul jour de l'année, et le plus beau des cadeaux, pour reprendre ses termes, est « la présence » de l'aimé. Le fait de passer du temps avec elle ou lui le plus possible, en allant au cinéma ou au restaurant est de plus grande valeur. Dans le questionnaire distribué, j'ai posé la question de savoir ce que les amoureux aimaient recevoir ou offrir en témoignage d'amour. Pour la majorité, les cadeaux sont secondaires et une relation amoureuse peut se satisfaire de simples gestes. Les comportements d'autrui, les mots doux, de la même manière, participent à constituer la manne symbolique qui incarne les preuves d'amour, faisant la « valeur expressive du don » et non matérielle de celui-ci compte davantage (Henchoz, 2008 : 67). En offrant des preuves d'amour qui ne soient pas monétarisées, l'aspect désintéressé du don, tel qu'il est codifié dans l'idéologie amoureuse, est respecté. De plus, réfuter l'importance d'une date-clef pour célébrer l'amour renforce l'aspect authentique et sincère du sentiment, puisque les individus ne suivent ni calendrier ni attentes sociales extérieures, ce qui exprime par ailleurs le fait que la relation amoureuse et les dons qu'elle entraîne doivent rester discrets, contrairement à une relation conjugale. Au sujet de sa relation avec sa fiancée, Ḥusaīn²²⁵ dit ne pas « croire » en la Saint-Valentin :

Marion : « Vous avez déjà fêté la Saint-Valentin ? »

Ḥusaīn : Elle n'y croit pas (*la tū'min*), je n'y crois pas et elle n'y croit pas, parce qu'on dit toujours que chaque jour est la fête de l'amour... Tu vois, c'est romantique !

M. : C'est bizarre que tu dises que tu n'y crois pas, comme si c'était une religion !

²²⁵ Ḥusaīn est un ami de Qaīs et Nassīm. Son histoire amoureuse est décrite en chapitre 4.

H. : Non, c'est comme « *I believe* ». Ce n'est pas une religion, mais je crois que ce n'est pas quelque chose qu'on doit faire, parce que l'amour on l'a tous les jours. Ce n'est pas une occasion importante pour nous.

M. : Vous n'avez rien fêté d'autre, comme la première année de votre rencontre par exemple ?

H. : Si, on l'a fêté. Son anniversaire, mon anniversaire par exemple, on le fête, on choisit les occasions nous-mêmes. [...] Ma copine (*ḥabībatī*) veut qu'on soit spécial. »

Entretien, en arabe, 13 février 2017

Plutôt que de donner raison à la fête de l'amour, Ḥusaīn souligne que sa relation peut se satisfaire d'autres événements, comme son anniversaire, celui de sa fiancée ou encore de leur rencontre, et que l'amour est là « tous les jours ». Si les jeunes non mariés ou ceux sont tout juste engagés dans un processus de mariage s'attachent à parler de l'amour en ces termes, c'est notamment en raison du statut de leurs relations. Puisque l'occasion de se rencontrer est rare et préjudiciable, prendre des risques pour l'organisation d'un rendez-vous est plus valorisante au regard des amoureux. Soutenir l'immoralité de l'ostentation matérielle et l'expression publique des sentiments peut donc également être compris comme une manière de justifier des pratiques souterraines. Ainsi, les jeunes usent d'un « accommodement subversif » des normes pour agir à la manière désirée (Bayat, 2007 : 441), ce qui permet de faire légitimer des pratiques au nom d'idéaux éthiques qui iraient potentiellement à leur encontre. Les fêtes dont il est question ici suggèrent que ce qui est échangé incarne, finalement, les relations sociales. Quand il s'agit de relations affinitaires où aucune dimension contractuelle n'apparaît, leur complexité réside dans le fait d'être définies par le désintéressement. Or, dans la pratique, elles font s'entrechoquer gestes et contre-gestes qui peuvent être autant intéressés que désintéressés. Contrairement à l'apparence des critiques que les individus émettent au sujet de ces événements, qui laissent supposer que celles-ci concernent le déraillement possible du désintéressement dans la relation, celles-ci lui donnent en fait de la matière. Et l'ensemble des dons et contre-dons, matériels ou symboliques, qui ont lieu lors des mariages ou de la Saint-Valentin font alors la valeur du lien. C'est par l'existence d'un aspect matériel, intéressé et critiquable dans la relation que peut exister son versant désintéressé. La Saint-Valentin offre des formes de consommation diversifiées dans un « renouvellement continu de loisirs culturels » (Garat, 2005 : 272), qui peut être employée dans un but de positionnement moral et identitaire. Cette fête et l'imaginaire qui lui est associé servent alors de support pour se positionner par rapport au conservatisme religieux, aux attentes familiales, ou encore par rapport à l'image du bonheur conjugal. En

d'autres termes, c'est par la négation de la Saint-Valentin et par la critique du mariage comme d'une obligation sociale que les individus constituent un argumentaire qui érige le désintéressement amoureux en idéal.

3. Des supports d'expression connectés

Les hommes critiquent souvent les femmes pour leur vénalité, un trait qui serait caractéristique de leur féminité, et le mariage en est l'occasion par excellence. C'est ce que dénonce Hanood, un groupe de jeunes Mascatis, dans une reprise parodique de Despacito, une chanson aux rythmes reggaeton du chanteur portoricain Luis Fonsi. La parodie a rapidement fait le tour des réseaux sociaux en 2017 à Mascate et a suscité l'engouement d'une grande partie des jeunes. Dans la chanson originale, y est chanté le désir ardent d'un jeune homme envers une femme. Les scènes du clip ainsi que les paroles sont assez explicites ; dans le refrain, le jeune homme répète qu'il désire « faire crier » sa partenaire jusqu'à ce qu'elle en « oublie son nom ». Dans un style tantôt chanté, tantôt rappé, la version omanaise a été rebaptisée « *'addabtūhum* ». Le titre se traduit par « Vous les avez torturés », pour s'adresser aux générations des parents et plus particulièrement du père qui exige des dépenses onéreuses en échange de leurs filles, épuisant les jeunes hommes par leurs conditions démesurées :

« Un jour, des gens sont allés voir le père d'une fille pour la demander en mariage²²⁶
Mais le père a posé des conditions et a dit :
“Je veux un *mahar*, une *shabka*²²⁷, une maison et des voitures”

Pourquoi cassez-vous le dos des jeunes avec vos conditions ?
Avez-vous oublié que les *muhūr*²²⁸ étaient peu chers à votre époque ?
Votre passé reviendra si vous l'oubliez

Ta tenue sera un *masar*, une *dišhdašha* et des sandales
Et sa tenue sera une *murrīa*²²⁹, un voile et une robe
Prenez-vous l'un et l'autre et occupez-vous l'un de l'autre

Vous les avez torturés
C'est un garçon et une fille célibataires
Vous courez derrière l'argent et les haricots
Pendant que vos filles sont à la maison à faire cuire les patates

²²⁶ « *al-ḥalāl* » est une autre expression employée pour désigner l'alliance religieuse : en arabe, *al-ḥalāl* signifie le permis, autorisé.

²²⁷ La *shabka* est le nom donné au set de bijoux en or offert aux jeunes mariées lors de leurs noces. Elle est composée d'un collier, une bague, un bracelet et de boucles d'oreille. Une fois offerts lors de la *malka*, les femmes portent ces bijoux le jour de leur mariage puis lors d'événements afin de marquer leur statut marital.

²²⁸ *muhūr* est le pluriel de *mahar*.

²²⁹ La *murrīa* est un long collier offert à l'occasion du mariage.

Mon ami, ne te fatigue pas, et ne deviens pas chèvre avec les cadeaux
Laisse tomber les filles et va plutôt boire du jus de papaye
Le pétrole est cher²³⁰, le *mahar* est cher, tout est cher boom boom !
Les terres, les sièges et ma poche sont vides boom boom !

Les filles restent chez leur père à regarder des séries télévisées
[Dans lesquelles] le héros tombe amoureux, meurt, et son héros se trouve être un idiot
Et si elle s'ennuie, elle danse, prend une casserole et tambourine
Et son père attend de voir sa fleur vieillir avec lui et se faner

C'est simple, c'est simplement un idiot et une idiote,
Il la voulait, il l'a fiancée et sa famille a accepté
Elle a préparé son sac et a fêté son arrivée dans leur nouvelle maison
Ils se sont mariés et se sont reposés
Vous voyez, c'est simple. »²³¹



Figure 58 Pourquoi cassez-vous le dos des jeunes avec vos conditions ?

²³⁰ En 2017, le cours du pétrole augmentait au point d'atteindre le double de son prix en deux ans.

²³¹ La version en arabe est disponible en annexe 4.



Figure 59 Extrait du clip 'aḏḏabūhum

Si le groupe s'adresse aux pères des jeunes femmes, c'est parce que la négociation des cadeaux et du montant du *mahar* s'effectue entre les hommes des deux familles. Le père de l'épousée est souvent vu comme une figure profitant de l'occasion pour faire gonfler les prix. De plus, l'argent est directement donné au représentant légal (*walī*) de la jeune femme, qui est généralement son père. Il le transmet ensuite à sa fille, ce qui peut parfois faire l'objet de tensions quand le père subtilise une partie de l'argent. Le *mahar* constitue une « garantie » en cas de divorce, puisqu'il doit être rendu à l'époux si la demande de divorce est énoncée par la femme²³². Alors qu'auparavant, seul le futur époux était chargé de le faire auparavant (Wikan, 1991 [1982] : 205), les familles partagent aujourd'hui les frais des cérémonies. La famille du futur époux peut par exemple prendre en charge les dépenses de la *malka*, d'autant plus que celle-ci comprend la soirée où l'homme est célébré de son côté, et la famille de la future mariée celle du 'urs. Mais le *mahar* est toujours une somme accumulée par les jeunes hommes seuls. Les femmes utilisent surtout l'argent du *mahar* pour constituer leur trousseau et acheter leurs bijoux en or. Aussi, comme il est dit dans la chanson, le reproche souvent porté par les jeunes hommes concerne le profit que les femmes font de la situation (« Mon ami, ne te fatigue pas, elles sont trop gâtées, laisse tomber les filles »). Mais le fait d'être gâtées (*dellū'āt*) et

²³² U. Wikan détaille la composition du *mahar* à Sohar. La majorité de celui-ci (Elle estime cette somme à 75% du montant total) est offert avant le mariage (appelé le *ḥādir*, ce qui est présent), c'est ce qui doit être rendu par l'épouse lorsqu'elle fait une demande de divorce. L'autre partie (le *ghāib*, l'absent), qui est donnée à la mariée une fois qu'elle a déménagé de chez ses parents, est ce que l'époux doit donner en rétribution à l'épouse lorsque c'est lui qui émet une demande de divorce. Il s'agit aussi d'une somme que la femme doit rendre à sa belle-famille en cas de décès de son époux (Wikan, 1991 [1982] : 204-205).

surprotégées serait une conséquence de l'accaparement que les pères font de leur fille (« Et son père regarde sa fleur grandir avec lui, alors qu'elle fane »).

Produire un clip vidéo à ce sujet montre à quel point il est attendu de la part des hommes qu'ils tiennent le rôle de pourvoyeur qui leur est traditionnellement associé, et combien la pression peut être grande de la part des pères des futures épouses. Comme on le voit dans le premier extrait du clip (figure 58), les jeunes chanteurs sont vêtus de tenues omanaises et le rythme associé correspond à des sonorités orientales, lorsqu'ils viennent faire une demande en mariage en tenue de circonstance. Cette scène est l'une de celles où les jeunes décrivent le système du mariage omanais actuel. Quand ils en viennent à promouvoir un nouveau modèle et la simplicité par laquelle le mariage pourrait se dérouler, les chanteurs performant des postures de break dance telles que celles que l'on voit dans le second extrait, qui copie à quelques détails près le clip original (figure 59). Les jeunes hommes sont vêtus de jeans et de baskets, la musique est chantée dans un style rap. Tout porte à faire une association entre la tradition, omanaise et critiquée, et la modernité, occidentale, associée à la simplicité. Le style par lequel les jeunes hommes le font passe par un média qui se veut lui-même jeune. Ce genre de clips prolifère sur YouTube, à Mascate comme dans d'autres villes golfiennes. Ils sont un recours qui permet de s'exprimer gratuitement et plus librement que par le marché de la musique, très censuré et quasi-inexistant lorsqu'il s'agit de musiques alternatives comme celle-ci. Mais plutôt que de se positionner dans le creuset entre la tradition, locale, et la modernité, occidentale, ce que traduit la parodie de Hanood est une « forme d'expression générationnelle » internationale (Puig, 2007 : 116), autant par la pratique musicale *online* que par le style rap. Celui-ci est connu comme une forme musicale de protestation à l'échelle planétaire (Puig, 2007 : 120). L'aspect protestataire s'exprime enfin par la description concrète du quotidien, comme on le voit dans la chanson de Hanood, plutôt que par la poésie ou la métaphore, comme c'est le cas dans d'autres formes musicales.

Conclusion

Les individus sont pris dans des enjeux contradictoires entre désir et devoir, individuels et collectifs, ce qui est le propre des mécanismes de l'économie morale. Les cérémonies de mariages ont des implications hautement sociales, mais elles façonnent aussi l'expérience individuelle. C'est à partir de ces critères que les femmes jugent les souvenirs qu'elles gardent de ces soirées et de ce qui fait leur importance. De la même manière, elles contribuent à créer des styles et des goûts personnels autour de normes communes. La notion de romantisme

contient différentes dimensions, et la Saint-Valentin est l'une de ses illustrations. Celle-ci réunit des caractéristiques de modernité, de consommation, faisant que l'expression publique des sentiments amoureux qu'elle suggère est vue comme une connotation occidentale. Pour les personnes mariées, la fête de l'amour est davantage une valeur de la bonne réussite du couple, quand la discrétion prime pour ceux qui ne sont pas mariés. Et les critiques liées aux fêtes tout comme la manière dont les couples célèbrent la Saint-Valentin interrogent leur aspect événementiel. Il ne s'agit pas d'une banalisation de celle-ci, mais d'un processus de relativisation de son intérêt réel pour les couples et son impact sur les représentations données de l'amour.

En tant que véhicules et pratiques de divertissement nés de la culture de consommation, la télévision, le cinéma, la radio, Internet et les biens de consommation matériels manufacturés font voyager des symboles qui donnent à l'amour une valeur ajoutée aux pratiques locales. Ainsi, soutenir l'existence de structures sociales mascaties de l'amour n'est possible qu'en soulignant leur aspect transnational. Et la notion de transnationalité permet de déplacer le regard sur la recherche de pratiques originaires : elle comprend l'idée de voyage ainsi que celle du sentiment de se sentir « chez soi » ailleurs (Abu-Lughod, 1997 : 123) et celle de se sentir ailleurs chez soi. Le cosmopolitisme, quant à lui, comprend le fait de parler un langage international et de ressentir les impacts de l'ailleurs à l'échelle locale. Le cosmopolitisme est lui-même pluriel, car il dépend du type d'injonctions sociales auxquelles les individus sont soumis. Si Zūweīna, première fan de romance bollywoodienne, a pu donner à voir un tel spectacle lors son mariage, c'est parce que ses propres horizons font conjuguer une perception particulière de l'Inde et de l'islam. C'est aussi parce que ses moyens financiers et sociaux permettent de mettre en avant les représentations qu'elle s'en fait, performant ainsi sa propre appartenance économique. En tant que jeune citadine issue d'une famille fortunée, swahilie, dont la communauté revendique l'ouverture d'esprit, elle a plus de chances qu'une autre Mascatie que son mariage se déroule ainsi. Mascate devient alors un Mascate-monde pris dans des mécanismes locaux de la transnationalité. Les représentations de l'amour qui circulent, en infusant dans les subjectivités, font l'objet de réceptions multiformes, voire asymétriques, selon les rôles de genre, les appartenances familiales et socio-économiques.

Observer le sens que les jeunes donnent à l'ailleurs permet enfin de remettre en question la situation du mariage en Oman et les transformations des rôles de genre dans le modèle conjugal mascati. Ceci montre une attitude différenciée entre les hommes et les femmes face aux échanges économiques et une transformation à leur sujet, puisque le montant des achats, le type d'achats et la façon dont les dépenses sont divisées sont un phénomène nouveau, qui montre

une nouvelle forme d'indépendance économique des femmes. Aussi, la critique des jeunes hommes peut être comprise comme celle d'une transformation qui n'avance qu'à un niveau, celui des femmes, mais pas du leur. Les fêtes de mariage et de la Saint-Valentin reposent sur un même mode de répartition des rôles de genre dans les échanges économiques. En faisant usage de supports d'expression contemporains, les jeunes donnent du poids à leurs critiques et réalisent ce que les circulations transnationales font à leurs pratiques quotidiennes. Ces circulations leur permettent de se positionner et de prendre conscience du système dans lequel ils s'inscrivent par le biais de « systèmes de significations » extérieurs, en les intégrant, en les remaniant ou en les rejetant à l'échelle locale.

Conclusion générale

On aime d'abord par hasard,
Par jeu, par curiosité,
Pour avoir dans un regard
Lu des possibilités.

Et puis comme au fond soi-même
On s'aime beaucoup,
Si quelqu'un vous aime, on l'aime
Par conformité de goût.

On se rend grâce, on s'invite
À partager ses moindres maux.
On prend l'habitude, vite,
D'échanger de petits mots.

Quand on a longtemps dit les mêmes,
On les redit sans y penser.
Et alors, mon Dieu, l'on s'aime
Parce qu'on a commencé.

Méditation, Paul Géraudy

Cette thèse avait pour projet d'étudier comment, dans la capitale omanaise, les structures sociales et morales participent de la construction des relations amoureuses, des formes d'interaction et des imaginaires qui les fondent, mettant en jeu des rapports identitaires en termes communautaires, nationaux, générationnels et genrés. D'un point de vue ethnographique, cette recherche offre un renouvellement des travaux effectués sur le sultanat d'Oman et le Golfe arabo-persique en période contemporaine. Elle contribue à fonder une approche originale de l'étude de relations qui, par le passé, auraient certainement été observées par le prisme de la parenté. En proposant une analyse des affects, mon ambition était de souligner que ceux-ci participent du social, qu'ils sont influencés et influencent les structures politiques, économiques et religieuses dominantes. Un tel travail vise à ouvrir quelques pistes de réflexion sur la manière dont on peut observer l'amour et revisiter des questionnements anthropologiques sur des phénomènes considérés comme individuels et individualisants, à

l'aide de grilles d'interprétation qui permettent de comprendre la relation entre l'individu et le groupe.

En suivant la « chronologie de l'engagement », j'ai dessiné une forme type de relation qui, idéalisée par mes interlocuteurs, intègre l'amour dans le cadre conjugal. L'illustration de cette progression m'a permis d'insérer à l'analyse les différentes formes d'interaction, celles du flirt, des échanges virtuels, et l'entrée dans un rapport amoureux jusqu'aux portes du mariage. J'ai examiné les espaces dans lesquels les jeunes se côtoient, le contenu de leurs échanges et les enjeux qui sous-tendent des relations *a priori* prohibées. J'ai ainsi pu mettre en avant le fait que les politiques nationales avaient un impact sur les subjectivités, et que les relations amoureuses révèlent les processus identitaires contemporains induits par l'État. J'ai également soulevé l'aspect religieux et économique du système omanais dans la perception de l'amour et de l'alliance. Tous ces aspects du social se retrouvent dans les dimensions relationnelle, interactionnelle mais aussi imaginée de l'amour. Ces trois dimensions se sont traduites à travers les chapitres présentés qui questionnaient la place marginale des sentiments (chapitre 1), le rapport à l'espace (chapitre 2), les interactions virtuelles (chapitre 3), les formes de la confiance et de l'intimité amoureuses (chapitre 4), les contours du conjoint idéal et les politiques de l'alliance (chapitre 5), les modes de transmission des valeurs du mariage et de l'amour (chapitre 6), les dimensions festives (chapitres 7). En restituant la relation entre pratiques, normativités et formes discursives contenues dans l'expérience amoureuse, j'ai souhaité mettre en évidence combien chaque aspect du social peut être aux prises avec les affects.

Les relations hommes-femmes sont souvent ramenées au domaine de la parenté et de la famille. S'intéresser aux relations amoureuses permet d'élargir la compréhension à celle des transformations sociales qui font aujourd'hui de la famille un intérêt désormais porté sur le couple. Observer la construction du sentiment amoureux par le prisme des espaces et des temps de la rencontre a offert un éclairage sur l'influence de l'organisation spatiale et sociale de la ville de Mascate dans les pratiques quotidiennes, mettant à jour la relation entre les normes de genre et l'espace (chapitre 2). Ces observations ont invité à comprendre les capacités de déplacement et de rencontre, dans l'espace public comme dans l'espace privé. Il s'est ainsi avéré que l'espace urbain, bien que conditionné par la distance, est aussi un lieu de rencontre ; la distance étant elle-même une forme de rencontre et de connaissance de l'autre. Mascate étant le pôle d'attraction le plus important du pays, les jeunes issus des régions intérieures perçoivent cette ville comme un espace permmissible, socialement et moralement. En cela, les

caractéristiques qui définissent la ville peuvent également définir les pratiques amoureuses : en termes de réussite individuelle, plus l'on se rapproche de la capitale, plus l'on serait moderne, émancipé et indépendant. Par-là, Mascate s'est avéré être un laboratoire idéal pour l'observation de phénomènes plus larges, car elle offre une version incarnée des connexions locales, nationales mais aussi globales des pratiques amoureuses et de leurs représentations symboliques, comme d'un phénomène cosmopolite.

Il est cependant nécessaire de rappeler que, même si Mascate semble être un terrain de jeu propice aux élans amoureux de beaucoup de jeunes Omanais, c'est par une perception transgressive de l'ordre conjugal que ceux-ci sont vécus. C'est ce que j'ai souhaité souligner en décrivant mon parcours sur le terrain et la construction de ma méthode d'enquête, faisant apparaître l'amour comme un élément marginal et résiduel (chapitre 1). La notion de reste (Piette, 2012) a permis de comprendre le fait qu'« observer l'amour » ethnographiquement est faisable à travers un type varié de matériaux, mais que ceux-ci sont bien souvent souterrains. De la promenade dans un *shopping mall* à l'attente du feu vert dans une voiture, tous ces matériaux possèdent effectivement un caractère commun qu'est celui de l'invisibilité, parce que perçus comme transgressifs et associés à des pratiques presque antisociales, à l'encontre de l'ordre marital. Cela ne signifie pas pour autant que l'amour est absent ; il se cache dans des interstices qui ont pour vocation de ne pas être révélés.

Et comme le dit l'expression, « *al-ḥubb fī kul makān* » : l'amour est partout. Or, on ne saurait le voir. Partant de ce constat, l'exploration que je restitue est fortement empreinte d'un intérêt pour les jeux de visibilité et d'invisibilité. En effet, face à un objet de recherche qui se laisse difficilement saisir, notamment par la vue, l'hégémonie du regard²³³ s'est vue remise en question. L'analyse des interactions amoureuses sur Internet est particulièrement parlante à ce sujet (chapitre 3). Le virtuel repose en grande partie sur la vue, ce sont par les avatars et les pseudonymes que l'interaction débute, et c'est pour cette raison qu'il s'avérait nécessaire de s'intéresser aux différentes formes de présentations de soi en ligne. Il existe néanmoins une variation selon les interfaces et sites utilisés par les jeunes ; et la forme des présentations de soi

²³³ Karl Poppers, Hannah Arendt ou encore le philosophe américain Richard Rorty parlent de l'hégémonie de la vision, ce qui aurait influé dans la construction scientifique et le positivisme (Urry, 2005 : 90). Les approches anthropologiques continuent plus ou moins de la reproduire, bien que la méthode ethnographique permettrait de s'en extraire en analysant les phénomènes sociaux par les autres sensorialités. Il faut néanmoins rappeler que les sens ont fait l'objet d'un tournant, celui du *sensory turn* (Howes, 2018). En France, celui-ci prend forme grâce à quelques historiens tels que Alain Corbin ou Georges Vigarello, qui ont montré que les sens participent de la distinction sociale. Voir GELARD M-L., 2017, *Les sens en mots. Entretiens avec Joël Candau, Alain Corbin, David Howes, François Laplantine, David le Breton et Georges Vigarello*, Paris, Pétra.

comme le type réseau social employé révèlent tous deux une recherche commune de respectabilité. En cela, les pratiques amoureuses en ligne et hors ligne ne diffèrent pas tant dans leur matière que dans leur fondement social ; le but commun étant de conserver une image respectable selon le « public » face auquel l'individu s'expose. Ainsi, qu'il s'agisse des espaces de travail, universitaires ou d'un réseau social numérique, l'individu est soumis à une ignorance de la quantité de « vues » sur lui. Et c'est parce que l'espace public est physique qu'il donne l'impression que la visibilité est mieux maîtrisée quand Internet laisse l'internaute face à un flou parfois déconcertant.

En cela, les échanges virtuels participent de l'aspect sublimant de l'amour. La sublimation fait effectivement partie de ce que j'ai nommé la carrière amoureuse. Celle-ci permet aux amoureux de se désirer l'un l'autre, mais elle peut également se transformer en doute. C'est ce que j'ai souligné, en prenant cette fois pour appui l'analyse des différentes formes de relations qui gravitaient dans la constitution du statut d'amoureux (chapitre 4). Distinguer l'amour de l'amitié, s'assurer du bien-fondé d'une relation, comprendre les intentions de son interlocuteur sont autant d'étapes de l'amour que les jeunes vivent. Sans pour autant considérer le mariage comme un « dur retour à la réalité », sa relation avec l'amour fait intervenir des modes variés d'identification, de relation et de séparation entre les groupes sociaux. Le mariage met souvent à mal les imaginaires produits autour de la personne aimée, mais il est lui aussi un objet à projection.

C'est à partir de ce critère que le mariage se voit ramener à un sujet collectif, quand l'amour est souvent pensé comme une forme d'expression individuelle. De ces quelques conclusions, une réflexion plus large concernant l'aspect individuel et collectif de l'amour s'avère inévitable. Rangés dans le domaine de l'irrationnel, les sentiments sont de manière générale associés à des pratiques subjectives et, par-là, individuelles. Cette perception de l'amour est souvent analysée de concert avec le rapport à la « tradition » et à la « modernité ». Les travaux anthropologiques sur les pays non euroaméricains ont montré que l'amour était admis s'il était encadré par le mariage (Hirsch, Wardlow, 2006 ; Jankoviak, 2008). Les transformations matrimoniales illustreraient le passage de la tradition à la modernité quand le choix du partenaire n'est plus conduit par le groupe mais par l'individu lui-même (Padilla, Hirsch et *al.*, 2009). À ce titre, lire la sociologie et l'anthropologie du couple en contexte euroaméricain renforce bien souvent ces dichotomies. En effet, la majorité des auteurs qui s'inscrivent dans cette perspective voient dans la mise en couple et l'énamoration le fait que, « avant d'être membres du couple, hommes et

femmes se définissent d'abord comme individus » (de Singly, 2003 : 80), au point de parler des formes de sociabilité en de tels contextes comme le produit d'agencement entre des « individus individualisés » (de Singly, 2003 : 80). L'individualisation des pratiques amoureuses et conjugales est perçue comme un résultat de la modernité, terme qui est lui-même défini par l'émancipation individuelle comme condition de réussite. Retourner ces hypothèses permet d'en saisir les limites : cela signifie-t-il que l'implication et l'existence d'intérêts collectifs dans l'expérience amoureuse ou maritale est le signe d'un échec social ? Les trajectoires de plusieurs jeunes Mascatis montrent bien que les injonctions familiales ne sont pas toujours synonyme d'imposition ou d'absence de sentiments (chapitre 6), mais qu'elles peuvent en être l'initiateur. Connaître l'appartenance ou le statut de son interlocuteur permet de créer de la familiarité ou de l'exotisme (chapitre 5), et ces deux formes de rapport à l'autre participent de son attirance pour lui. De même, la voie de la « raison » est parfois choisie par les jeunes eux-mêmes et n'est pas « imposée » par leur famille, certains préférant un mariage traditionnel. Ainsi, il existe des manières extrêmement variées de comprendre ces notions, et les individus ne se restreignent pas à l'appréhension de leurs expériences comme le résultat d'une soumission ou d'une décision extérieure seulement.

Les relations étroites entre les intérêts politiques et religieux dans la constitution de la nation omanaise montrent que la modernité est conçue en Oman comme une promotion de la liberté individuelle, et l'intervention de l'amour dans le mariage en serait l'une des conséquences. Pourtant, les sédimentations religieuses de la constitution du discours politique, ainsi que les enseignements religieux délivrés à Mascate montrent que c'est autant par une influence extérieure et étrangère que par des mécanismes endogènes que le mariage est désormais l'expression d'une préférence individuelle. La religion, promouvant l'argument de la tolérance ibadite, est usitée politiquement pour l'intégration des différentes populations au sein de la nation, quand le code du statut personnel et les lois relatives à la nationalité empêchent un grand nombre d'unions mixtes. La religion comme les politiques du mariage mènent donc autant à des comportements endogamiques qu'à une individualisation du choix du conjoint.

L'antagonisme entre les politiques nationales et les discours religieux questionne le processus nominatoire de l'amour en Oman. L'appel à la tolérance pousse en effet à des formes de relations qui sont forgées moralement à partir de l'acceptation de la différence, que la promotion nationale et l'image du conjoint idéal viennent détraquer. Et inviter à la tolérance mène beaucoup de jeunes à concevoir l'amour comme un idéal de relation inconditionnel et

désintéressé. Mais comment l'amour peut-il à la fois être inconditionnel et nominatif ? Tenter de comprendre son attirance pour une personne conduit effectivement à des explications de l'ordre de la distinction sociale, car l'amour procède par sélection et exclusion. Observer ces idéaux contraires, tout comme la différence donnée par les jeunes Omanais entre l'amour humain, conditionnel et celui pour Allah comme inconditionnel (chapitre 6) invite, en réalité, à dépasser ces critères pour s'intéresser à la substance des formes d'amour existantes. Celle-ci se contient dans l'indicibilité du ressenti, mais aussi dans le fait que toutes les expériences amoureuses mènent à éprouver l'altérité au plus proche.

Ces remarques font écho avec les analyses qui, avec des auteurs comme Ulrich Beck et Elizabeth Beck-Gernsheim (1995) ou François de Singly, voient dans l'amour une « religion séculière » (de Singly, 2014 : 48). Pour F. de Singly, l'amour s'impose comme une foi qui régit les comportements individuels dans « la société moderne et occidentale » de la même manière que le ferait le religieux. S'il est possible de se démettre de l'usage étic des catégories de la modernité et de l'Occident pour comprendre l'expérience amoureuse, s'arrêter sur l'idée que celle-ci est une forme de sacralité peut s'avérer utile (Lindholm, 2017). Les structures sociales viennent lui donner du sens et celui-ci s'apparente au sacré, comme une recherche de compréhension et de définition de soi, de l'autre, de soi par l'autre et de l'autre par soi par un mouvement de sublimation. L'amour est une expérience de l'altérité qui se veut unique puisqu'il n'existe d'autre amour que celui que l'on ressent pour la personne aimée, et l'amour que l'on ressentira pour une autre sera différent, ce qui participe à sublimer l'autre et à sublimer ses sentiments pour lui et, ainsi, à l'accepter sans condition ni intérêt.

Cependant, la variété des descriptions que j'ai données au sujet des rôles de genre dans la relation traduit le fait qu'on ne peut se suffire de la sublimation seule pour expliquer les motivations de l'amour. Revenant sur le fait que la vue est privilégiée, d'un point de vue théorique comme vernaculaire, nous pouvons constater que ce qui ne peut être vu est souvent « victimisé ». C'est ainsi que certaines jeunes femmes « pâtissent » des « injonctions » à la pudeur auxquelles elles sont « soumises », quand les causes et processus d'invisibilisation sont eux aussi perçus péjorativement (honneur familial, morale religieuse). Il semble que c'est pour cette raison que les sciences humaines parlent souvent d' « interdits » sexuels, de « ségrégation » de l'espace et, dans une certaine mesure, de « domination » masculine, comprise comme une forme sociale d'avilissement. Pourtant, certains jeunes hommes vivent le rôle qu'il leur est demandé de tenir avec un sentiment d'enfermement dans un système qu'ils se permettent de plus en plus de critiquer. Celui-ci impacte certes les femmes, mais il mène

également les hommes à se sentir dominés par le comportement de leurs interlocutrices. Les relations amoureuses, en faisant parler ces identités, participent de la construction d'une hétéronorme dans laquelle « le regard de l'homme et corrélativement son désir [...] fait la féminité d'une femme et [...] la défait » (Fortier, 2004 : 238). Et les femmes et les hommes développent des rôles de genre dont les ressources et pouvoirs sont souvent inégaux (chapitre 5 et 7). Les pratiques relatives aux jeux de dupe dans la recherche de la sincérité amoureuse, les stéréotypes accolés aux femmes étrangères et au plaisir masculin ainsi que les dimensions matérielles du mariage font apparaître ces inégalités. Elles font éprouver l'aspect sublimatoire de l'amour qui ne devient alors qu'une étape dans la relation, et montrent également que si le regard des hommes conditionne les comportements féminins, celui-ci se produit dans un rapport dialectique alimenté de part et d'autre.

Comme je l'ai analysé dans le dernier chapitre, l'accès aux biens de consommation romantiques reflète quant à lui la dimension économique des appartenances identitaires. En me penchant sur des milieux institutionnels, en faisant le récit de personnes médiatisées, une ethnographie des classes privilégiées s'illustre en partie dans cette recherche. J'ai fait contrebalancer cette tendance en recueillant la voix de personnes qui n'ont pas la liberté d'expression qu'elles souhaiteraient, des jeunes femmes et hommes issus de milieux plus modestes, aux parcours ordinaires et parfois semés d'embûches. L'illustration de la diversité de la population résidant à la capitale permet d'offrir une image de la société mascatie, voire omanaise ou golfienne au plus près du réel. Celles-ci sont souvent représentées comme le lieu de l'avènement capitaliste à travers le paradigme de l'économie pétrolière, ce qui renforce l'illusion de la réussite individuelle. Mais les sociétés golfiennes ne se réduisent pas à ce genre de succès économique. De nombreuses familles ont été déclassées par la mainmise gouvernementale sur l'économie (Le Renard, 2010a ; Menoret, 2016) quand d'autres n'ont jamais vraiment eu accès à cette manne. Et peu de place est faite pour comprendre leur quotidien, souvent ramené à des formes de vie traditionnelle. Essayer de comprendre le rapport entre les moralités, la religion et les pratiques consommatoires a permis de contrebalancer ce genre de conclusions. Car, qu'ils soient issus de milieux aisés ou non, les jeunes manifestent un attrait similaire pour les produits qui ont trait à la romance. En cela, le terrain mascati montre une particularité : ce n'est pas tant dans la capacité à dépenser que dans celle de juger moralement leurs pratiques consommatoires que les individus perçoivent la romance et se distinguent socialement.

À quelques occasions, j'ai pointé du doigt la relation projective que les jeunes entretenaient avec l'amour et le mariage. Il réside, à ce sujet, un état flottant, hésitant, dans les tribulations et questionnements de mes interlocuteurs. Cet aspect correspond à la classe d'âge dans laquelle les jeunes s'inscrivent. Beaucoup d'entre eux sont encore étudiants et ne savent pas encore précisément de quoi leur avenir sera fait, quel sera leur futur emploi et avec qui ils se marieront. En cela, les notions de flirt, de drague ou encore de séduction me sont apparues importantes à évoquer car, associées à la jeunesse, elles possèdent un aspect transitoire, contrairement à une relation amoureuse qui, elle, peut aboutir à un mariage. Mais le passage d'une forme de relation à l'autre s'avère complexe. Celui-ci est soumis à des difficultés relatives au statut et aux biens économiques d'un individu, ainsi qu'à la maturité que certains ou certaines considèrent de première importance pour s'engager dans un mariage. Il était donc opportun d'associer l'amour et la drague à la jeunesse, autrement dit des formes de relations et une génération qui sont toutes deux passagères et qui sont perçues comme expérimentales, offrant des apprentissages nécessaires pour l'avenir.

D'autres milieux pourraient faire l'objet d'une analyse des expériences amoureuses. Il existe, à Mascate, plusieurs associations et clubs littéraires dans lesquels les membres partagent leurs écrits et réflexions dans des audiences collectives à l'oral. En étant publiques, ces formes oratoires reprennent le style que L. Abu-Lughod avait observé, un style dépersonnalisé, davantage tourné vers les émotions de l'énonciateur, employant des formes stylistiques anonymisant la personne aimée (Abu-Lughod, 2009 [1986]). Observer l'amour à travers les pratiques littéraires permettrait d'en souligner l'aspect marginal pour l'autre raison que celles-ci sont en forte relation avec les milieux activistes. Plusieurs des journalistes et romanciers arrêtés, incarcérés ou expulsés du territoire lors des révolutions sont presque toutes passés un jour ou l'autre par les associations littéraires mascaties²³⁴. Leurs revendications ont des portées sociales plus larges, puisque leurs luttes concernent la liberté d'expression et l'analyse critique du système omanais. En observant les formes d'évocation de l'amour dans ces milieux, il ressortirait probablement un même rapport au texte que Frédéric Lagrange (2010 : 103) a pu observer en Arabie saoudite, un rapport conflictuel à la nation et à la religion à travers l'intime.

²³⁴ Beaucoup d'activistes ont également migré de l'Oman pour échapper à la censure. L'une d'entre eux, Habiba al-Hinai est membre de la Omani Association for Human Rights (OAHR), et a migré en Allemagne pour se protéger des pressions gouvernementales. Abdullah Habib, écrivain, a quant à lui été incarcéré durant trois années et été libéré en juin 2018, après avoir été accusé d'avoir fait un l'usage d'Internet contre l'ordre public pour apostasie.

De telles observations permettraient alors de souligner la relation étroite entre les sentiments et les marginalités.

Une analyse plus développée des ménages des jeunes couples permettrait également de faire ressortir le rapport marginalité-sentiments, non plus dans le cadre d'une relation amoureuse mais dans celui de l'installation. Les foyers ne sont pas seulement composés des membres de la famille, et les couples qui vivent indépendamment sont rarement seuls, puisqu'ils hébergent également des personnes employées à des tâches domestiques. S'intéresser à l'amour et à l'intime dans un tel contexte consisterait à comprendre plus avant la présence de personnes tierces dans le foyer. La majorité d'entre elles sont des femmes originaires d'Afrique de l'Est ou d'Asie. Elles viennent de classes sociales assez précaires et leur migration vers le Golfe, y compris l'Oman, s'insèrent dans des projets économiques de subsistance, notamment pour leurs familles laissées derrière elles. Ma thèse n'aborde cette dimension que dans la restitution réflexive. La raison tient du fait que celle-ci se concentre davantage sur l'étape de l'énamoration, qui plus est souvent entre Omanais. Mais mon enquête de terrain a été fortement empreinte d'interactions et de confidences avec des femmes « domestiques » (*šhaġhghālāt*). Elles font partie de l'environnement relationnel familial dans lequel les jeunes ont grandi et peuvent avoir des relations avec des jeunes Omanais ou Omanaises.

L'analyse des transformations de la famille en contexte golfien n'intègre pas l'observation des personnes employées. Pourtant, le foyer est aussi constitué de ces dernières et leur situation permettrait de faire parler la quotidienneté d'un couple et la marge. Observer ces cohabitations offrirait la possibilité de mettre en évidence des mécanismes d'intimité dans lesquels les identités de genre, de race et de classe sont enchevêtrées et performées, tout en soulignant l'aspect transnational des phénomènes sociaux dans ce contexte (Nagy, 1998 : 94). La maison est l'un des lieux les plus illustratifs des intimités et de l'apprentissage du quotidien et, tout comme l'espace public marqué par la diversité, elle permet d'interroger combien le transnational, dans la culture mascatie, est une affaire de cœur.

Bibliographie

ABABSA M., 2001, « La madâfa à Raqqa : mutation d'un lieu de sociabilité tribale en attribut de notabilité citadine », *Géographie et cultures*, No. 37, Paris, l'Harmattan, pp. 17-36.

ABU CHAKRA C., 2008, « “Gaygle mon ami !” : usages et rencontres des homosexuels beyrouthins sur internet », dans GONZALEZ-QUIJANO Y., VARIN C. (éds.), *La société de l'information au Proche-Orient : Internet au Liban et en Syrie*, Université Saint Joseph, CENAM, pp. 181-200.

ABU-LUGHOD L. 1997, « The interpretation of culture(s) after television », *Representations*, No. 59, pp. 109-134.

ABU-LUGHOD L., 2009 [1986], *Sentiments voilés*, Paris, Le Seuil.

ABU-LUGHOD L., 1993, *Writing women's worlds. Bedouin stories*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

ABU-LUGHOD L., 1991, « Writing against Culture », dans FOX R. G. (éd.), *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 466-479.

ABUMALEK M., 1994, *Qui épouse qui ? Le mariage en milieu urbain*, Casablanca, Afrique Orient.

AILLET C., 2012, « L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, No. 132, pp. 13-36.

AKYOL, F. A., GÜLSOY, N. Ö., 2014, « Des mères aux filles : des “amours arrangées” ? », *Ethnologie française*, Vol. 44, No. 2, pp. 289-297.

AL HARTHY S., RENARD O., 2008, « Le système éducatif dans le sultanat d'Oman », *Revue internationale d'éducation de Sèvres* [En ligne], No. 49, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 08 septembre 2016. URL : <http://ries.revues.org/585>

AL-ADAWI S., 2017, « Mental health services in Oman: the need for more cultural relevance », *Oman Medical Journal*, Vol. 32, No. 2, pp. 83-85.

AL-AZRI K., 2013, *Social and gender inequality in Oman: the power of religious and political tradition*, Londres, Routledge.

AL-BUSAIDI Z. Q., 2010, « A qualitative study on the attitudes and beliefs towards help seeking for emotional distress in Omani women and Omani general practitioners: implications for post-graduate training », *Oman Medical Journal*, Vol. 25, No. 3, pp. 190-198.

AL-BUSAIDY N. S. M., BORTHWICK A. G. L., 2012, « Occupational therapy in Oman: the impact of cultural dissonance », *Occupational Therapy International*, No. 19, pp. 154-164.

AL-DUGHAISHI M. S., 2011, *Le mariage omanais*, Mémoire de Master, Faculté des Lettres et des Sciences, Département des langues étrangères, Université de Nizwa.

AL-HUSSAINI A., DORVLO A. S. S., SAJEEV A. X., DHANANJAY C., JITU D., PURECHA V., AL-RAHBI S., AL-ADAWI S., 2001, « Vipassana meditation: A naturalistic, preliminary observation in Muscat », *SQU journal for Scientific Research: Medical Science*, Vol. 3, No. 2, pp. 87-92.

AL-RASHEED M., 2013, « Theorizing the Arabian Peninsula roundtable: knowledge in the time of oil », *Jadaliyya*, [En ligne]. URL : http://www.jadaliyya.com/pages/index/11295/theorizing-the-arabian-peninsula-roundtable_knwole

AL-RASHEED M., 2005, « Transnational connections and national identity: Zanzibari Omanis in Muscat », dans DRESCH P., PISCATORI J. (dir.), *Monarchies and nations: globalization and identity in the Arab states of the Gulf*, I. B. Tauris, pp. 196-113.

AL-SARAAI S., 2014, *Media effects and youth: a collection of empirical studies in the context of Oman*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing.

AL-SINAWI H., AL-ADAWI S., 2006, « Psychiatry in the Sultanate of Oman », *Board of International Affairs of the Royal College of Psychiatrists*, Vol. 3, No. 4, pp. 14-16.

ALBERA D., 2001, « Terrains minés », *Ethnologie française*, Vol. 31, No. 1, pp. 5-13.

ALBERONI F., 1995, « Énamoration et amour dans le couple », dans MOULIN M., ERALY A. (dir.), *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, pp. 15-24.

ALLEN C. H., 1987, *Oman: the modernization of the sultanate*, Londres, Westview and Croom Helm.

ALMA'WALI M. S., 2017, « Student attitudes toward career counseling services at Sultan Qaboos University », *Journal of Educational and Psychological Studies*, Vol. 11, No. 4, pp. 781-795.

ALSHAREKH A. (éd.), 2007, *The Gulf family: kinship policies and modernity*, London Middle East Institute, School of Oriental and African Studies, Saqi.

ALTORKI S., 1986, *Women in Saudi Arabia: ideology and behavior among the elite*, New York, Columbia University Press.

ALTORKI S., EL-SOLH C. F. (éds.), 1988, *Arab women on the field, studying your own society*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

ANDRIYANOVA O., 2013, « L'espace habité en Oman (XVII^e - première moitié du XX^e siècle). Modèles, fonctionnement et perceptions locales », *Hypothèses*, Vol. 16, No. 1, pp. 45-58.

APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

ARAB C., 2015, « Émergence de circulations migratoires féminines des Marocaines vers de nouvelles destinations : l'Espagne et les Émirats Arabes Unis », dans KADRI A, MOUJOU N. (dir.), *L'institutionnalisation du genre au Maghreb et en contexte migratoire*, Fernelmont, EME, pp. 207-224.

ARDENER S. (éd.), 1993, *Women and space, ground rules and social maps*, Oxford, New York, Berg.

ARMANET É., 2011, *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

ARMBRUST W., 2008, « Long live patriarchy: love in the time of 'Abd al-Wahab », *History compass*, No. 7, No. 1, pp. 251-281.

ARMBRUST W., 2006, « Farid Shauqi; though guy, family man, cinema star », dans GHOUSSE M., SINCLAIR-WEBB E. (éds.), *Imagined masculinities: male identity and culture in the modern Middle East*, Londres, Saqi Press, pp. 214-217.

ARNETT J. J., 2004, *Emerging adulthood: the winding road from the late teens through the twenties*, New York, Oxford University Press.

ARNOLD A., 1988, « Popular film song in India: a case of mass-market musical eclecticism », *Popular Music*, Vol. 7, No. 2, pp. 177-188.

ASMI R., 2016, « Finding a place to sit: how Qatari Women combine cultural and kinship capital in the home majlis », *Anthropology of the Middle East*, Vol. 11, No. 2, pp. 18-38.

ASSAF L., 2017, *Jeunesses arabes d'Abou Dhabi (Émirats arabes unis). Catégories statutaires, sociabilités urbaines et modes de subjectivation*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris Ouest Nanterre la Défense.

ASSAF L., 2013a, « Autour d'un café. Sociabilité des jeunes à Abu Dhabi », in CATUSSE M., BONNEFOY L. (dir.), *Jeunesses Arabes : du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*, Paris, la Découverte, pp. 53-62.

ASSAF L., 2013b, « La Corniche d'Abu Dhabi : espace public et intimités à ciel ouvert », *Arabian Humanities* [En ligne], No. 2, mis en ligne le 17 novembre 2013, consulté le 28 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cy/2625>

AUGE M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

BARATS C. (dir.), 2013, *Manuel d'analyse du web en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin.

BARTH F., 1983, *Sohar: culture and society in an Omani town*, Baltimore (Mass.), Londres, Johns Hopkins University Press.

BARTHEL P-A., 2007, « Urbanités complexes : la fabrique des lieux "publics" aux Berges du Lac de Tunis », *Espaces et sociétés*, No. 4, pp. 129-144.

BAYAT A., 2007, « Islamism and the politics of fun », *Public culture*, Vol. 19, No. 3, pp. 433-459.

BEAUDEVIN C., 2010, *Faqr al-dam*, « l'indigence du sang », *comme héritage : représentations et enjeux sociaux des hémoglobinopathies héréditaires au sultanat d'Oman*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille III.

BEAUDEVIN C., 2008, « "Inaugurer" l'anthropologie de la santé au Sultanat d'Oman. L'anthropologue face à la lecture locale de l'éthique de la recherche : une rencontre inattendue », en ligne. URL : <http://www.ethnographiques.org/2008/Beaudevin>

BEAUGRAND C., 2013a, « L'engagement des monarchies du Golfe contre le régime de Bachar al-Assad », in BURGAT F., PAOLI B. (dir.), *Pas de printemps pour la Syrie. Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, Paris, La Découverte, pp. 310-321.

BEAUGRAND C., 2013b, « Les vacances en Europe : univers familial, univers familier des "Golffiens" », dans BONNEFOY Y., CATUSSE M. (dir.), *Jeunesses arabes : Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*, Paris, La Découverte, pp. 225-229.

BEAUGRAND C., 2007, « Émergence de la "nationalité" et institutionnalisation des clivages sociaux au Koweït et au Bahreïn », *Chroniques yéménites*, No. 14, pp. 89-107.

BEAUGRAND C., LE RENARD A., STADNICKI R., 2013, « Au-delà de la Skyline : des villes en transformation dans la péninsule Arabique », *Arabian Humanities* [En ligne], No. 2. URL : <http://journals.openedition.org/cy/2636>

BECK U., BECK-GERNSHEIM E., 1995, *The normal chaos of love*, Cambridge, Polity Press.

BELWAL R., BELWAL S., 2010, « Public transportation services in Oman: a study of public perceptions », *Journal of Public Transportation*, Vol. 13, No. 4, pp. 1-21.

BENABDENNEBI W., RAHMI A., 2012, « Migrantes marocaines dans le Golfe : éternelles rivales ? », *Espace, Populations, sociétés*, No. 2, pp. 97-110.

BENNANI-CHRAÏBI M., FARAG I. (dir.), 2007, *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Le Caire, CEDEJ, Aux lieux d'être.

BENSA A., 1992, « Sociologie et histoire des sentiments », *Genèses*, No. 9, pp. 150-163.

BENSALAH M., 2012, *Réseaux sociaux et révolutions arabes ?*, Paris, Michalon.

BERGSTRÖM M., 2003, « La loi du supermarché ? Sites de rencontres et représentations de l'amour », *Ethnologie française*, Vol. 43, No. 3, pp. 433-442.

BIERSCHENK T., 1988, « Religion and political structure: remarks on Ibadism in Oman and the Mzab (Algeria) », *Studia Islamica*, No. 68, pp. 107-127.

BOCHOW A., 2008, « Valentine's Day in Ghana: youth, sex and fear between generations », dans ALBER E., VAN DER GEEST S., WHYTE S. (dir.), *Generations in Africa: connections and conflicts*, Hamburg, Lit, pp. 418-429.

- BOISSIERE T., 2015, « L'anthropologie face au conflit syrien : replacer la société au cœur de l'analyse », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No. 138. URL : <https://journals.openedition.org/remmm/9237>
- BONNEFOY Y., CATUSSE M. (dir.), 2013, *Jeunesses arabes : Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*, Paris, La Découverte.
- BONTE P., 2000, « L'échange est-il universel ? », *L'Homme*, No. 154-155, pp. 39-66.
- BORIS, E., PARREÑAS, R. S. (éds.), 2010, *Intimate labors: cultures, technologies, and the politics of care*, Stanford, Stanford University Press.
- BOUËT J., SOLOMOS M., 2012, *Musique et globalisation : musicologie-ethnomusicologie*, Paris, Harmattan.
- BOUHDIRA A., 1975, *La sexualité en Islam*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOUILLOC J., 2011, *Les Omanaises à travers la presse à l'aune des élections du majlis-al-Chura*, mémoire de Master, Institut d'Études Politiques, Université Paul Cézanne, Aix-Marseille III.
- BOUKHOBZA N., 2001, « Dénouer les nœuds », *Terrain*, No. 36, pp. 45-56.
- BOUMAZA M., CAMPANA A., 2007, « Enquêter en milieu "difficile". Introduction », *Revue française de science politique*, Vol. 57, No. 1, pp. 5-25.
- BOURDIEU P., 2003, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 150, No. 1, pp. 43-58.
- BOURDIEU P., 1998, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- BOZON M., 2016, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot.
- BRETEAU M., 2018, « Pixel outlines of intimacy. Online love among youth in Muscat », dans FORTIER C., KREIL A., MAFFI I. (éds.), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab world*, Peter Lang, Berne, pp. 91-111.
- BRETEAU M., 2017, « Je t'aime pour toi, pas pour ta nationalité ! De la politisation du désir entre tolérance et préférence à Mascate, sultanat d'Oman », *Arabian Humanities* [En ligne], No. 9. URL : <http://journals.openedition.org/cy/3423>
- BRETEAU M., 2016, « "You are my love, you are my pain". L'amour comme symbole au Sultanat d'Oman », *Émulations, Revue des sciences sociales*, No. 18, pp. 49-62.
- BRETEAU M., MELOUAH S., 2015, « Facebook : lieu de convergence numérique et d'interdisciplinarité. Lecture croisée », *Atelier Édition sur les carnets Hypothèses, Pôle Images-*

Son MMSH Aix-en-Provence, Atelier numérique doctoral en Méditerranée, Sidi-bou-Saïd, Tunisie. URL : <http://imageson.hypotheses.org/2137>

BRYSTOL-RHYS J., 2016, *Emirati women: generations of change*, Londres, Hurst & Company.
CANCIAN F. M., 1987, *Love in America: gender and self-development*, Cambridge, Cambridge University Press.

CAPRON G., 2002, « La civilité à l'ère de la consommation. Le centre commercial à Buenos Aires », dans **CEFAÏ D., JOSEPH I.** (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, éditions de L'aube, pp. 249-264.

CARATINI S., 2012, *Les non-dits de l'anthropologie, suivi de Dialogue avec Maurice Godelier*, Vincennes, Éditions Thierry Marchaisse.

CARLIER O., 2000, « Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, No. 6, pp. 1303-1333.

CASTELLS M., 1998 [1996], *La société en réseaux, l'ère de l'information*, I, Paris, Fayard.

CATUSSE M., SIGNOLES A., SIINO F. (éds), 2015, « Révolutions arabes : un évènement pour les sciences sociales ? », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Vol. 2, No. 138, pp. 13-26.

CHATTY D., 2016, « Heritage policies, tourism and pastoral care in the sultanate of Oman », *Nomadic Peoples*, Vol. 20, pp. 200-215.

CHATTY D., 2003, « L'activité féminine en Oman : entre choix individuels et contraintes culturelles », dans **LAVERGNE M.** (éd.), *L'Oman contemporain : État, territoire, identité*, Paris, Karthala, pp. 261-276.

CHATTY D., 2002, « Harasiis marriage, divorce and companionship », dans **BOWEN D., EARLY E.** (éds.), *Everyday Life in the Muslim Middle East*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 121-128.

CHATTY D., 1994, « Petroleum exploitation and the displacement of pastoral nomadic households in the sultanate of Oman », dans **SHAMI S.** (éd.), *Population displacement and resettlement: development and conflict in the Middle East*, Center for Migration Studies, New York, pp. 89-106.

CHATTY D., 1991, « The Bedu and al-badiyah in Oman », *PDO News*, No. 1, pp. 7-17.

CHAUMONT É., 2006, « La notion de 'awra selon Abû l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammad b. al-Qaṭṭân al-Fâsî (m. 628 /1231) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No. 113-114, mis en ligne le 10 novembre 2006, consulté le 28 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/4052>

CHEIKH M., 2012, « L'amour, le sexe et l'argent au Maroc : une sexualité dans tous ses états », **GRANGE OMOKARO F., REYSOO F.** (dir.), *Chic, chèque, choc, transactions autour des corps et stratégies amoureuses contemporaines*, Genève, Graduate Institute Publications, pp. 93-105.

CHEIKH M., MILLER C., 2009, « Les mots d'amour : dire le sentiment et la sexualité au Maroc. De quelques matériaux », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, No. 13, pp. 173-199.

CLAIR I., 2007, « "Amours adolescentes". Dans des quartiers d'habitat social », *Informations sociales*, Vol. 8, No. 144, pp. 118-125.

CLOUGH P. T., HALLEY J., 2007, *The affective turn: theorizing the social*, Durham, Duke University Press.

CONSTABLE N., 2007, « Love at first site? Visual images and virtual encounters with bodies », dans PADILLA M. B., HIRSCH J. S. et al. (éds.), *Love and Globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*, Nashville, Vanderbilt University Press, pp. 252-269.

CONSTABLE N., 2003, *Romance on a global stage. Pen pals, virtual ethnography, and « mail order » marriages*, Londres, University of California Press.

COOKE M., 2014, *Tribal modern. Branding new nations in the Arab Gulf*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

CRAPANZANO V., 1975, « Saints, jnun, and dreams: an essay-in Moroccan ethnopsychology », *Psychiatry*, 38, 2, pp. 145-159.

DASSIE V., 2010, *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

DAVIS M., 2007, *Le stade Dubaï du capitalisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires.

DAZI-HENI F., 1993, « Du souk aux grands centres commerciaux, consommation et sociabilité dans le Golfe », *Revue Monde arabe, Maghreb Machrek*, 1^{er} trimestre, pp. 93-94.

DE BEL-AIR F., 2017, « Irregular migration in the Gulf States: what data reveal and what they conceal », dans FARGUES P., SHAH N. M. (éds.), *Skilful survivals: irregular migration to the Gulf*, Gulf Labour Markets and Migration Programme (GLMM), Gulf Knowledge Center Cambridge, Center of Islamic Studies, University of Cambridge, Cambridge, pp. 33-56.

DE BEL-AIR F., 2012, « Mariage et famille dans le golfe Arabe : vers un bouleversement politique ? », *Espace populations sociétés*, No. 2, pp. 79-96.

DE LA SOUDIERE M., 1988, « L'inconfort du terrain », *Terrain* [En ligne], No. 11, mis en ligne le 04 janvier 2012, consulté le 05 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3316>

DE MUNCK V. C., 2008, « Self, other, and the love dyad in Lithuania: romantic love as fantasy and reality (Or, when culture does and doesn't matter) », dans JANKOVIK W. R. (éd.), *Intimacies, love and sex across cultures*, New York, Columbia University Press, pp. 65-94.

DE MUNCK V., 1996, « Love and marriage in a Sri Lankan Muslim community: towards a reevaluation of Dravidian marriage practices », *American Ethnologist*, No. 23, pp. 698-716.

DE SINGLY F., 2004, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin.

DE SINGLY F., 2003, « Intimité conjugale et intimité personnelle. À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées », *Sociologie et sociétés*, Vol. 35, No. 2, 2003, pp. 79-96.

DEFFNER V., PFAFFENBACH C., 2011, « Zones of contact and spaces of negotiation: the indian diaspora in Muscat », Proceedings of conference *The struggle to belong: dealing with diversity in 21st century urban settings*, International RC21 conference, Amsterdam.

DELPAL C., 2001, « La corniche de Beyrouth, nouvel espace public », *Les Annales de la recherche urbaine*, No. 91, pp. 74-82.

DENNERLEIN B., 2017, « Sexual rights and their discontents. Yūsuf al-Qaraḏāwī on homosexuality and the “Islamic family” », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, No. 17, pp. 247- 267.

DEPAULE J-C., 1986, *À travers le mur*, Centre De Création Industrielle, Centre Georges Pompidou.

DORIN S., 2005, « La globalisation culturelle vue de Calcutta : Circulations de la musique populaire occidentale », *Sociétés de la mondialisation*, Nantes, LESTAMP, en ligne. URL : https://www.lestamp.com/publications_mondialisation/publication.dorin.htm

DRESCH P., 2006, « Foreign matter: the place of strangers in Gulf society », dans FOX J. W., MOURTADA-SABBAH N., AL-MUTAWA M. (éds.), *Globalization and the Gulf*, Londres, New York, Routledge.

DRESCH P., 2005, « Debates on marriage and nationality in the United Arab Emirates », dans DRESCH P., PISCATORI J. (dir.), *Monarchies and nations: globalization and identity in the Arab states of the Gulf*, I. B. Tauris, pp. 136-157.

DUPRET B., 2002, « Les étapes de la construction juridique et judiciaire du sultanat d'Oman », dans LAVERGNE M., DUMORTIER B. (dir.), *L'Oman contemporain : État, territoire, identité*, Paris, Karthala, pp. 85-100.

ÉCHARD N., QUIMINAL C., SELIM M., 1991, « Débat sur l'incidence du sexe dans la pratique anthropologique », *Journal des anthropologues*, No. 45, p. 79-89.

EDGAR I. R., 2012, *The dream in islam: from Qur'anic tradition to Jihadist inspiration*, Oxford, Berghahn Books.

EHRENREICH B., HOCHSCHILD A. R. (éds.), 2002, *Global woman. Nannies, maids, and sex workers in the new economy*, New York, Metropolitan books.

EICKELMAN C., 1984, *Women and community in Oman*, New York, Londres, New York University Press.

EICKELMAN D., 2002, « Savoir religieux et éducation dans l'Oman intérieur d'hier à aujourd'hui », dans LAVERGNE M., DUMORTIER B. (dir.), *L'Oman contemporain : État, territoire, identité*, Paris, Karthala, pp. 231-244.

EL-HADDAD Y., 2003, *Major Trends Affecting Families in the Gulf Countries*, Bahrain University, pp. 1-24.

ENRIQUEZ E., 1995, « La belle excentrique », dans MOULIN M., ERALY A. (dir.), *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 25-39.

ERTZSCHEID O., GALLEZOT G., SIMONNOT B., 2013, « à la recherche de la “mémoire” du web », dans BARATS C. (dir.), *Manuel d'analyse du web en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, pp. 53-73.

FAIR J. E., 2004, « “Me Do Wu”, my val: the creation of Valentine's day in Accra, Ghana », *African Studies Review*, Vol. 47, No. 3, pp. 23-49.

FAKHRO M. A., 1996, « Gulf women and Islamic law », dans YAMANI M. (éd.), *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, New York, New York University Press, pp. 251-262.

FAOUZI A., 1998, « La nuit de noces ou la virilité piégée », *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne], No. 4, mis en ligne le 31 mai 2013, consulté le 25 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/insaniyat/11635>

FARGUES P., 1994, « Explosion démographique ou rupture sociale », dans GHASSAN S. (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, pp. 163-197.

FASSA F., KRAUS C., MALBOIS F., 2005, « Histoires d'objets », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 24, No. 1, pp. 4-12.

FASSIN D., 2009, « Une science sociale critique peut-elle être utile ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], No. 9, mis en ligne le 25 novembre 2011, consulté le 20 novembre 2017. URL : <http://traces.revues.org/4465>

FASSIN D., EIDELIMAN J-S. (dir.), 2012, *Économies morales contemporaines*, Paris, La Découverte.

FAVRET-SAADA J., 1990, « Être affecté » *Gradhiva*, No. 8, pp. 3-10.

FISHER H. E., 1992, *Anatomy of love: a natural history of mating, marriage and why we stray*, New York, W. W. Norton.

FORTIER C., 2017, « Derrière le “voile islamique”, de multiples visages. Voile, harem, chevelure : identité, genre et colonialisme », dans CASTAING A., GADEN É. (éds.), *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*, Berne, Peter Lang, pp. 233-258.

FORTIER C., 2004, « Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure », dans HERITIER F., XANTHAKOU M. (éds.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, pp. 237-254.

FOUCAULT M., 1976, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FROMMING U. U., KOHN S., FOX S., TERRY M. (éds.), 2017, *Digital environments and the future of ethnography, ethnographic Perspectives across global online and offline spaces*, Bielefeld, Transcript.

GAGNON J., 2008 [1991], *Les Scripts de la sexualité. Essai sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot.

GARAT I., 2005, « La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale », *Annales de géographie*, Vol. 3, No. 643, pp. 265-284.

GARDNER A. M., 2010, *City of strangers: Gulf migration and the Indian community in Bahrain*, Ithaca, Cornell University Press.

GELARD M-L., 2017, *Les sens en mots. Entretiens avec Joël Candau, Alain Corbin, David Howes, François Laplantine, David le Breton et Georges Vigarello*, Paris, Pétra.

GELARD M-L., 2010a, « De la perception sensorielle d'autrui dans le Sud marocain (Tafilalt, Aït Atta) », *Communications*, No. 86, pp. 175-252.

GELARD M-L., 2010b, « Les couleurs de la mariée dans le Sud-Est marocain », dans BOËTSCH G., CHEVE D., CLAUDOT-HAWAD H., *Décors des corps*, Paris, CNRS, pp. 99-106.

GELL A. 1996, « Amour, connaissance et dissimulation », *Terrain* [En ligne], No. 27, mis en ligne le 18 juin 2007, consulté le 26 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3344>

GELL S., 1993, « Le double mariage. Immigration, tradition religieuse et représentations de l'“amour” chez les Sikhs de Grande-Bretagne », *Terrain*, No. 21, pp. 111-128.

GENARD J-L., 1995, « Réciprocité, sexe, passion : les trois modalités de l'amour », dans MOULIN M., ERALY A. (dir.), *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 25-39.

GHANNAM F., 2002, *Remaking the Modern: Space, relocation, and the politics of identity in a global Cairo*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

GHULOUM S., IBRAHIM M. A., 2006, « Psychiatry in Qatar », *International Psychiatry*, Vol. 3, No. 4, pp. 16-18.

GIDDENS A., 2004 [1992], *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, La Rouergue/Chambon.

GIDDENS A., 1987, *La constitution de la société*, Paris, Presses Universitaires de France.

GILLOT G., 2005, « Le faire sans le dire. Les rencontres amoureuses au Caire », *Géographie et culture*, No. 54, pp. 31-52.

GOFFMAN E., 2002 [1977], *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute.

GOFFMAN E., 1977, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 14, pp. 34-50.

GONZALEZ-QUIJANO Y., 2012, *Arabités numériques : le printemps du web arabe*, Paris, Actes Sud.

GOUYON M., 2015, « *Ana loubia* » : ruses et résistances dans l'exploration identitaire des homosexualités masculines à Casablanca, Thèse de doctorat en anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

GRABUNDZIJA M., 2010, « Shaikha Saida, une femme d'honneur au Yémen », *Le Mouvement Social*, pp. 89-99.

GRAVON K., 1996, « Du mariage arrangé au mariage d'amour : nouvelles stratégies chez les Bengali d'East London », *Terrain*, No. 27, pp. 15-26.

GUAAYBESS T., GONZALEZ-QUIJANO Y. (dir.), 2009, *Les Arabes parlent aux Arabes : la révolution de l'information dans le monde arabe*, Paris, Actes Sud.

HANIEH A., 2010, « Khaleeji-Capital: Class-formation and regional integration in the Middle-East Gulf », *Historical Materialism*, No. 18, pp. 35-76.

HANNOYER J., 1989, « L'hospitalité, économie de la violence », *Maghreb-Machrek*, No. 123, pp. 226-240.

HART K. 2007, « Love by arrangement: the ambiguity of "spousal choice" in a Turkish village », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 13, pp. 345-362.

HEARD-BEY F., 2017, *Abu Dhabi, the United Arab Emirates and the Gulf region. Fifty years of transformation*, Berlin, Gerlach Press.

HENCHOZ C., 2016, « Enquêter sur l'amour auprès de trois générations. Retour sur le rôle central des émotions dans le processus de recherche qualitative », *Émulations, Revue des sciences sociales*, No. 18, pp. 21-48.

HENCHOZ C., 2008, *Le couple, l'amour et l'argent. La construction conjugale des dimensions économiques de la relation amoureuse*, Paris, l'Harmattan.

HERAULT L., 2007, Faire de l'anthropologie en « terrain transsexuel », dans BOUJU J., GRUENAI M-E., LESERVOISIER O., VIDAL L. (dir.), *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, pp. 97-108.

HINE C. 2000, *Virtual ethnography*, Los Angeles, Sage.

HIRSCH J., WARDLOW H. (dir.), 2006, *Modern loves: the anthropology of romantic courtship and companionate marriage*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

HOCHSCHILD A. R. 2003, « Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale », *Travailler*, Vol. 1, No. 9, pp. 19-49.

HOFFMANN C., 2010, « Rencontre numérique : à fleur de peau », dans HOFFMANN C., LAMBERT X. (dir.), *Corps en mutations*, Nantes, Pleins Feux, pp. 129-138.

HOFFMAN V., 2012, *The Essentials of Ibādī Islam*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

HOUSEMAN M., 2012, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

HOWES D. (éd.), 2018, *Senses and sensations. Critical and primary sources*, Londres, Bloomsbury.

IBN ARABI, 1986 [1293 et 1393], *Traité de l'amour*, introduction, traduction et notes de Maurice Gloton, Paris, Albin Michel.

ILLOUZ E., 2007, *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*, Cambridge, Malden, Polity Press.

ILLOUZ E., 1997, *Consuming the romantic utopia: love and cultural contradictions of capitalism*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

INHORN M., 2007, « Loving your infertile Muslim spouse, notes on the globalization of IVF and its romantic commitments in Sunni Egypt and Shia Lebanon », dans PADILLA M. B., HIRSCH J. S. et al. (éds.), *Love and Globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*, Nashville, Vanderbilt University Press, pp. 139-160.

JAMARD J-L., 2004, « Des techniques du corps ? Non, du technique dans les corps », dans HERITIER F., XANTHAKOU M. (éds), *Corps et Affects*, Paris, Odile Jacob, pp. 43-58.

JANKOVIK W. R. (éd.), 2008, *Intimacies, love and sex across cultures*, New York, Columbia University Press.

JANKOVIK W. (éd.), 1995, *Romantic love: an universal experience ?*, New York, Columbia University Press.

JANSEN W., 1997, *Women without men: gender and marginality in an Algerian town*, Leiden, E. J. Brill.

JAURAIT A., LE RENARD A., MARTEU É., 2015, « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, Vol. 1, No. 49, pp. 5-23.

JEUDY H-P., 2007, *L'absence d'intimité : sociologie des choses intimes*, Paris, Circé.

JOLAS T., 1986, « Les pierres aux oiseaux », *Terrain* [En ligne], No. 6, mis en ligne le 19 juillet 2007, consulté le 24 mai 2017. URL : <http://terrain.revues.org/2892>

JOSEPH S., 1999, *Intimate selving in Arab families: gender, self and identity*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

JOSEPH S., 1994, « Brother/sister relationships: connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon », *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 1, pp. 50-73.

JOUBIN R., 2013, *The politics of love: sexuality, gender and marriage in Syrian television drama*, Plymouth, Lexington Books.

JOUËT J., LE CAROFF C., 2013, « L'observation ethnographique en ligne », dans Barats C. (dir.), *Analyser le web en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, pp. 147-165.

KACHANI M., 2008, *Les Marocains dans les pays arabes pétroliers*, Rabat, Association Marocaine d'Études et de Recherche sur les Migrations (AMERM).

KANAFANI-ZAHAR A. S., 1983, *Aesthetics and ritual in the United Arab Emirates. The anthropology of food and personal adornment among Arabian women*, Beirut, American University of Beirut.

KANNA A., 2010, « Flexible citizenship in Dubai: neoliberal subjectivity in the emerging "city-corporation" », *Cultural anthropology*, Vol. 25, No. 1, pp. 100-129.

KAPISZEWSKI, A., 2006, *Arab Versus Asian Migrant Workers in the GCC Countries*. United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region. Population Division, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, Beirut, May 15-17.

KAUFMANN J-C., 1993, *Sociologie du couple*, Presses Universitaires de France, Paris.

KAYA L. P., 2009, « Dating in a sexually segregated society: embodied practices of online romance in Irbid, Jordan », *Anthropological Quarterly*, Vol. 82, No. 1, pp. 251-278.

KAZEROUNI A., 2017, *Le miroir des cheikhs : musée et politique dans les principautés du golfe Persique*, Paris, Presses Universitaires de France.

KHALAF S., 2006, « The evolution of the Gulf city type, oil, and globalization », dans FOX J. W., MOURTADA-SABBAH N., AL-MUTAWA M. (éds.), *Globalization and the Gulf*, London, New York, Routledge, Taylor and Francis Group.

KREIL A., 2016, « The price of love: Valentine's day in Egypt and its enemies », *Arab Studies Journal XXIV*, No. 2, pp. 128-147.

KREIL A., 2012, *Du rapport au dire : sexe, amour et discours d'expertise au Caire*, Thèse de doctorat en sciences sociales et humaines, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris ; Université de Neuchâtel.

KULICK D., WILLSON M. (éds.), 1995, *Taboo, sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Londres, Routledge.

LACHENAL P., 2012, *Self-défense féminine dans le Caire en révolution, techniques de genre et jeux de violence*, Thèse de doctorat en anthropologie, Aix-Marseille Université.

LACHHEB M., 2012, « Le corps voilé entre séduction et sédition. L'expérience de femmes tunisiennes », dans LACHHEB M. (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Tunis, Karthala-IRMC, pp. 171-181.

LAGRANGE F., 2013, « *Frīj* : Humour et interrogations identitaires aux Émirats arabes unis », *Arabian Humanities*, [En ligne], No. 1, mis en ligne le 30 mars 2013, consulté le 09 février 2018. URL : <http://journals.openedition.org/cy/2089>

LAGRANGE F., 2010, « Arabies malheureuses. Corps, désirs et plaisirs dans quelques romans saoudiens récents », *Revue de littérature comparée*, No. 1, pp. 101-118.

LAMBERT J., 1997, *La médecine de l'âme. Le chant de Sanaa dans la société yéménite*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

LAPLANTINE F., 2012, « Anthropologie et numérique », *Journal des anthropologues*, No. 128-129, pp. 301-323.

LARDELLIER P., 2012, *Les réseaux du cœur. Sexe, amour et séduction sur Internet*, Paris, François Bourin.

LATTE ABDALLAH S., 2010a, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No. 128. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/6822>

LATTE ABDALLAH S., 2010b, « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No. 128. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/6908>

LATTE ABDALLAH S., 2006, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, Presses Universitaires de France.

LATTE ABDALLAH S., 2004, *Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001*, Thèse de doctorat en Histoire contemporaine, EHESS, Paris.

LATZKO-TOTH G., PASTINELLI M., 2013, « Par-delà la dichotomie public/privé : la mise en visibilité des pratiques numériques et ses enjeux éthiques », *tic&société* [En ligne], Vol. 7, No. 2, mis en ligne le 01 juin 2014, consulté le 10 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ticetsociete/1591>

LAURENT E., 2014, « Éthique et “participation sexuelle” lors d’un travail de terrain en milieu gay au Japon », *Journal de anthropologues*, pp. 136-137.

LAUTIER C., BABA N., SAREHANE F., EZZINE A. (coor.), 2009, *Traite transnationale des personnes. État des lieux et analyse des réponses au Maroc*, Direction de l'Organisation Internationale pour les migrations (UNHCR).

LE BRETON D., 2012, *Sociologie du risque*, Paris, Presses Universitaires de France.

LE BRETON D., 1990, *Anthropologie du corps et de la modernité*, Paris, le Seuil.

LE RENARD A., 2011a, *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*, Paris, Dalloz.

LE RENARD A., 2011b, « Genre, classe, nationalité et accès des femmes aux espaces publics à Riyad », *Sociétés contemporaines*, No. 84, pp. 151-172.

LE RENARD A., 2010a, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées. Quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses*, Vol. 81, No. 4, pp. 128-141.

LE RENARD A., 2010b, « Pratiques du shopping mall par les jeunes Saoudiennes. Sociabilité et consumérisme à Riyad », dans PERALDI M., MERMIER F. (dir.), *Mondes et places du marché en Méditerranée. Formes sociales et spatiales de l'échange*, Paris, Karthala, pp. 187-213.

LE RENARD A., 2010c, « “Droits de la femme” et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie saoudite », *Critique Internationale*, No. 46, pp. 67-86.

LEMEILLEUR S., 2016, *L'expressivité de l'intime sur les dispositifs du web : processus de la subjectivité et machinations contemporaines*, Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III.

LEMEILLEUR S., 2014, « Les sites de rencontres : agencement de désirs et territoire de subjectivation », *Revue Médiation et Information*, No. 37, Paris, l'Harmattan, pp. 131-138.

LIMBERT M., 2007, « Marriage, status and the politics of nationality in Oman », dans ALSHAREKH A., *The Gulf family: kinship policies and modernity*, Londres, Saqi, pp. 167-179.

LIMBERT M., 2010, *In the time of oil. Piety, memory and social life in an Omani town*, Stanford, Stanford University Press.

LINDHOLM C., 1995, « Love as an experience of transcendence », JANKOVIK W. (éd.), *Romantic love: an universal experience?*, New York, Columbia University Press, pp. 57-71.

LINDHOLM C., 2006, « Romantic Love and Anthropology », *Etnofoor*, No. 10, pp. 1-29.

LONGUENESSE É., 1985, « Travailleurs indiens à Oman », *Tiers-Monde*, T. 26, No. 103, pp. 567-582.

LORIMER J. G., 1908-1915, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 2 Vols., Calcutta, Superintendent of Government Printing.

LOVELUCK B., 2013, « Permanence et recomposition du partage public/privé à l'ère d'Internet : le personnel et le politique à l'épreuve de la libre circulation de l'information », *12e Congrès de l'Association française de science politique*, Paris.

LUHMANN N., 2006, *La confiance : un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Paris, Economica.

LUHMANN N., 1990 [1983], *Amour comme passion, de la codification de l'intimité*, Paris, Aubier.

MAHDAVI P., 2016, *Crossing the Gulf: love and family in migrant lives*, Stanford, Stanford University Press.

- MAINGUENEAU D., 2013, « Genre de discours et web : existe-il des genres web ? », dans BARATS C. (dir.), *Manuel d'analyse du web en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, pp. 74-97.
- MALINOWSKI B., 2010 [1922], *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- MARQUIS N., 2014, *Du bien-être au marché du malaise. La société du développement personnel*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MASSAD J.A., 2003, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press.
- MATHON L., (à venir), *Subjectivations religieuses et accomodements du croire. Le cas des halaqat*, Thèse de doctorat en anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- MAUSS M., 1968 [1921], « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 81-88.
- MAUSS M., 1968 [1909], *Œuvres*, T. 1, Paris, Les Éditions de Minuit.
- MEHTA S. R. (2015), « Connecting across the sea. Imaginative creations of the Indian diaspora in Oman », dans SAHOO A.K (éd.), *Diaspora, development and distress, Indians in the Persian Gulf*, Jaipur, Rawat Publications.
- MELOUAH S., MAICHE H., 2017, « Analyse des pratiques langagières de jeunes utilisateurs algériens de la messagerie instantanée Facebook », *Al-tawâsul al-adabî*, Annaba, Presses de l'université Badji Mokhtar.
- MENELEY A., 1996, *Tournaments of value: sociability and hierarchy in a Yemeni town, Anthropological Horizons*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press.
- MENES M., 2004, « L'inquiétante étrangeté », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, Vol. 56, No. 2, pp. 21-24.
- MENORET P., 2016, *Royaume d'asphalte : jeunesse saoudienne en révolte*, Paris, Marseille, La Découverte.
- MERCKLÉ P., 2011 [2004], *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.
- MERMIER F., 1997, *Le cheikh de la nuit : Sanaa : organisation des souks et société citadine*, Paris, Sindbad.
- MERMIER F., 2008, « L'éducation sentimentale à Sanaa : une évocation », *Pount, Cahiers d'études Corne de l'Afrique-Arabie du Sud*, No. 2, pp. 69-83.
- MERMIER F., 2002, « Oman : le sultan Qabous et la dynastie des Al Sa'id », dans LEVEAU R., HAMMOUDI A., *Monarchies arabes : transitions et dérives dynastiques*, Paris, Les Études de la Documentation Française, pp. 239-252.
- MERNISSI F., 1983 [1975], *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce.

MESSAOUDI L., 2013, « Technolectes savants et ordinaires dans le jeu des langues au Maroc », *Dynamique langagière au Maroc, Langage et société*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

MILLER D., SLATER D., 2000, *The Internet. An ethnographic approach*, Oxford, Berg.

MIQUEL A., 1984, *Majnûn, l'amour poème*, Paris, Actes Sud.

MIR-HOSSEINI Z., 1999, *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press.

MIZOUNI N., 2006, « Citoyenneté et femmes au Maghreb », *NAQD*, Vol. 1-2, No. 22-23, pp. 241-260.

MORIN C., 2014, *Émancipations féminines, impasses patriarcales et promesses de la « relation pure » : les configurations des relations amoureuses dans les séries télévisées étasuniennes de 1950 à 2010*, Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.

MOUJOURD N., 2008, « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], No. 16, mis en ligne le 22 mars 2011, consulté le 15 juin 2017. URL : <http://cedref.revues.org/577>

MOULIN, M., ERAÏLY, A. (dir.), 1995, *Sociologie de l'amour. Variations sur le sentiment amoureux*, Éditions de l'Université de Bruxelles.

MOUNAJED N., 2016, « Visual Culture(s) in the Gulf: An Introduction », dans MOUNAJED N. (éds.), *Visual culture(s) in the Gulf: an anthology*, Cambridge, Gulf research Centre, pp. 17-28.

MOUSSAOUI A., 2001, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, Vol. 31, No. 1, pp. 51-59.

NAEF S., 2015, *Y a-t-il une « question de l'image » en Islam ?*, Condé-sur-Noireau, Téraèdre.

NAGY S., 1998, « “This Time I Think I'll Try a Filipina”: Global and local influences on relations between foreign household workers and their employers in Doha, Qatar », *City and Society*, No. 10, pp. 83-103.

NEUBURGER R., 2000, *Les territoires de l'intime : l'individu, le couple, la famille*, Paris, Odile Jacob.

NICOLAS M., 2000, « Ce que “danser” veut dire. Représentations du corps et relations de genres dans les rituels de mariage à Tunis », *Terrain*, No. 35, p.41-56.

NISSENBAUM H., 2004, « Privacy as contextual integrity », *Washington Law Review*, Vol. 79, No. 1, 119-157.

NUSSBAUM M., 1986, *The fragility of goodness*, Oxford, Cambridge University Press.

PADILLA M. B., HIRSCH J. S., MUNOZ-LABOY M., SEMBER R. E., PARKER R. G. (éds.), *Love and globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*, Nashville, Vanderbilt University Press.

PASTINELLI M., 2011, « Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel ! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 351, No. 2, pp. 35-52.

PECK M. C., 1997, *Historical dictionary of the Gulf Arab states*, Londres, Scarecrow Press.

PERDIGON S., 2008, « La corniche des célibataires. L'intimité à l'épreuve du transnationalisme chez les jeunes Palestiniens de Jal al-Baher, Liban-Sud », in DRIESKENS B. (dir.), *Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Institut français du Proche-Orient (« Cahiers de l'Ifpo »), pp. 33-46.

PEROUSE J.-F., 2007, « Istanbul entre Paris et Dubaï : mise en conformité internationale, nettoyages et résistances », dans BERRY-CHIKHAOUI I., DEBOULET A., ROULLEAU-BERGER L. (dir.), *Villes Internationales. Entre tensions et réactions des habitants*, Paris, La Découverte, pp. 31-62.

PIAZZESI C., 2014, « Présentation : Tout sauf l'“amour” ou porter un regard sociologique sur l'intimité amoureuse », *Sociologie et sociétés*, Vol. 46, No. 1, pp. 5-14.

PIETTE A., 2012, *De l'ontologie en anthropologie*, Paris, Berg International.

PIETTE A., 2009, « Être anthropologue à l'état pratique », *ethnographiques.org*, No. 18, en ligne. URL : <http://www.ethnographiques.org/Etre-anthropologue-a-l-etat.html>

PIETTE A., 1997, « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain* [En ligne], No. 29, mis en ligne le 21 mai 2007, consulté le 09 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3261>

PITT-RIVERS J. A., 1999, « Le paradoxe de l'amitié », dans RAVIS-GIORDANI J. G., *Amitiés. Anthropologie et histoire*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, pp. 17-27.

PITT-RIVERS J. A., 1983, *Anthropologie de l'honneur, La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore.

PLATON, 1992 [0427-0348 av. J.-C.], *le Banquet ou de l'Amour : genre moral*, texte établi par Paul Vicaire et Jean Laborderie, Paris, Librio.

POVINELLI E. A., 2006, *The empire of love: toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality*, Durham, Duke University Press.

PREVOST V., 2010, *Les Ibadites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols.

PROULX S., 2006, « Communautés virtuelles : ce qui fait lien », dans SÉNÉCAL M. (dir.), *Communautés virtuelles. Penser et agir en réseau*, Québec, Presses de l'université Laval, pp. 13-25.

PUIG N., 2010, *Farah. Musiciens de noces et scènes urbaines au Caire*, Arles, Actes Sud.

PUIG N., 2007, « “Bienvenue dans les camps” ! L'émergence d'un rap palestinien au Liban : une nouvelle chanson sociale et politique », dans PUIG N., MERMIER F. (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, pp. 147-171.

RABINOW P., 1988, *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.

REBHUN L. A., 1999, *The heart is unknown country: love in the changing economy of northeast Brazil*, Stanford University Press.

RICOEUR P., 1988, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier.

RIVOAL I., PEATRIK A-M., 2015, « Les “jeunes” dans le sud de la Méditerranée », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], No. 42, mis en ligne le 17 novembre 2015, consulté le 04 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/9972>

ROUMO K., 2015, *Le Coran déchiffré selon l'Amour*, Paris, Érick Bonnier.

ROUX S., 2011, *No money, no honey, économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte.

RUETE E., 1991 [1886], *Mémoires d'une princesse arabe*, Paris, Karthala.

SAFAR J., 2015, *Mariage et procréation à Oman et au Koweït : étude des mutations générationnelles dans le contexte d'États rentiers*, Thèse de doctorat en démographie économique, Institut d'Études Politiques de Paris.

SAFAR J., 2013, « Le programme d'espace des naissances au sultanat d'Oman », *Arabian Humanities* [En ligne], No. 1, mis en ligne le 19 mars 2013, consulté le 11 août 2017. URL : <http://cy.revues.org/1977>

SALOMON C., 2014, « Intimités mondialisées entre “vieilles Blanches” et “jeunes Blacks”. Rêve, argent, sexe et sentiments (France, Sénégal) », dans BROQUA C., DESCHAMPS C. (dir.), *L'échange economico-sexuel*, Paris, EHESS, pp. 221-246.

SAUZEDE-LAGARDE A., SAUZEDE-LAGARDE J-P., 2013, « Pratiquer la thérapie du couple en groupe », *Cahiers de Gestalt-thérapie*, No. 2, pp. 157-166.

SCHMELCK L. 2018, « Des ados en quête de visibilité », *Médium*, No. 54, pp. 113-124.

SCHMIDT E. L., 1993, « The fashioning of a modern holiday: St. Valentine's day, 1840-1870 », *Winterthur Portfolio*, Vol. 28, No. 4, pp. 209-245.

SCHOLZ F., 1990, *Muscat Sultanat Oman: Geographische Skizze einer einmaligen Arabischen Stadt*, Vol. I, Berlin, Das Arabische Buch.

SELIM M., 2012, « La production numérique du réel, perspectives anthropologiques », *Variations* [En ligne], No. 16, mis en ligne le 20 février 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://variations.revues.org/148>

SHAHANI P., 2008, *Gay Bombay: globalization, love and (be)longing in contemporary India*, New Delhi, Thousand Oaks, SAGE.

SIEGFRIED N. A., 2005, « La loi fondamentale omanaise : changement ou continuité ? », *Egypte/Monde arabe*, No. 2, pp. 191-212.

SIMMEL G., 1999 [1908], *Sociologie, étude sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

SKEET I., 1985, *Oman Before 1970: The End of an Era*, Londres, Faber & Faber.

STADNICKI R., 2009, *Nouvelles centralités et recompositions socio-spatiales dans le grand Sanaa*, Thèse de doctorat en géographie, Université François Rabelais, Tours.

STEIN H., 2016, *rasā'il ilā al-waṭan : al-juz' at-tānī min muḍakkirāt āmīrā 'arabīā lisālimā bint sa'īd āmīrā 'umān w zanjibār*, traduction de Zahir al-Hinai, Freiberg, al-kamel.

STEPHENSON L., 2011, « Women and the malleability of the Kuwaiti dīwāniyya », *Journal of Arabian Studies*, Vol. 1, No. 2, pp. 183-199.

THIOLLET H., 2010, « Nationalisme d'État et nationalisme ordinaire en Arabie saoudite : la nation saoudite et ses immigrés », *Raisons politiques*, No. 37, pp. 89-102.

TISSOT S. (dir.), 2014, « Les espaces de l'entre-soi », *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 204, pp. 4-9.

TRAÏNI C., 2010, « Des sentiments aux émotions (et vice-versa). Comment devient-on militant de la cause animale ? », *Revue française de science politique*, Vol. 60, No. 2, pp. 335-358.

URBAIN J-D., 1994, *Sur la plage, mœurs et coutumes balnéaires (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

URRY J., 2005, *Sociologie des mobilités, une nouvelle frontière pour la sociologie ?*, Paris, Armand Colin.

URVOY M-T., 2006, « La morale conjugale dans l'islam », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 3, No. 240, p. 9-34.

VALERI M., 2015a, « The Ṣuḥār Paradox: Social and Political Mobilisations in the Sultanate of Oman since 2011 », *Arabian Humanities*, No. 4 [En ligne], URL : <https://journals.openedition.org/cy/2828>

VALERI M., 2015b, *Simmering unrest and succession challenges in Oman*, Carnegie Endowment for International Peace, en ligne : http://carnegieendowment.org/files/omani_spring.pdf

VALERI M., 2012, « Autoritarisme et stratégies de légitimation dans le golfe Persique à l'heure du "Printemps arabe" », *Revue internationale de politique comparée*, Vol. 19, No. 4, pp. 111-133.

VALERI M., 2009, *Oman, Politics and society in the Qaboos State*, Londres, Hurst & Company.

VALERI M., 2007a, *Le sultanat d'Oman, Une révolution en trompe-l'œil*, Paris, Karthala.

VALERI M., 2007b, « Nation-building and communities in Oman since 1970: the Swahili-speaking Omani in search of identity », *African Affairs*, Vol. 106, No. 424, pp. 479-496.

VELKOVSKA J., 2002, « L'intimité anonyme dans les conversations électroniques sur les webchats », *Sociologie du travail*, No. 44, pp. 193-213.

VON RICHTHOFEN A., 2016, « Vizualizing urban form as mass ornament in Muscat capital area », dans MOUNAJED N. (éds.), *Visual culture(s) in the Gulf: an anthology*, Gulf research Centre Cambridge, pp. 137-158.

VORA N., 2013, *Impossible citizens: Dubai's Indian diaspora*, Durham, Londres, Duke University Press.

WALTERS T. N., WALTERS L. M., 2002, « Cyberspace and the United Arab Emirates: Searching for tunes in the air », *Communication Technology and Policy Division*, AEJM. URL : <https://nmit.wordpress.com/2008/09/06/cyberspace-and-the-united-arab-emirates-searching-for-tunes-in-the-air/>

WIKAN U., 1991 [1982], *Behind the veil in Arabia. Women in Oman*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.

WILLIAMS S. J., 2001, *Emotion and social theory. Corporeal reflections on the (Ir)Rational*, Londres, Sage.

WIPPEL S., 2013, « Développement et fragmentation d'une ville moyenne en cours de mondialisation : le cas de Salalah (Oman) », *Arabian Humanities* [Online], No. 2, Online since 13 November 2013, connection on 02 March 2014. URL : <http://journals.openedition.org/cy/2599>

WORRALL J., 2012, « Oman: the "forgotten" corner of the Arab spring », *Middle East Policy*, Vol. 19, No. 3, pp. 98-115.

YAMANI M. (éd.), 1996, *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, New York, New York University Press.

YASSINE T., 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

ZAHRA M., 2015, « Oman's Legal Framework of Migration », *Gulf Labour Markets and Migration*, No. 8, Gulf Research Center, en ligne. URL : http://grc.net/data/contents/uploads/GLMM_Maya_OMAN_final_5368.pdf

ZAVORETTI R., 2013, « Be my valentine: bouquets, marriage, and middle-class hegemony in urban China », *Working Papers*, No. 150, Halle/Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology, pp. 2-19.

ZELIZER V., 2001, « Transactions intimes », *Genèses*, Vol. 42, No. 1, pp. 121-144.

Glossaire

<i>ābb / ābū</i>	Père
<i>ākḥdām</i> (sing. <i>khādim</i>)	Litt. « serviteurs » : nom donné aux classes d'anciens esclaves
<i>āṣl</i> (plur. <i>ūṣūl</i>)	Origine
<i>badawī / badū</i>	Bédouin
<i>bint</i> (plur. <i>banāt</i>)	Fille
<i>burqa</i>	Masque féminin couvrant le visage
<i>sheikh</i>	Représentant religieux
<i>dabkeh</i>	Danse pratiquée dans les pays du levant
<i>Dakhiliyah / dākḥilīa</i>	De « <i>dākḥil</i> », intérieur. Nom donné à la région Est de Mascate et plus communément à l'ensemble des autres régions en opposition à Mascate situé sur les côtes
<i>darija</i>	Dialecte marocain
<i>diṣḥdaṣha</i>	Robe masculine généralement de couleur blanche
<i>kumma</i>	Toque masculine de tissu brodée
<i>fasad</i>	Corruption
<i>fatwa</i>	Loi religieuse
<i>fitna</i>	Chaos, discorde, séduction
<i>fiqh</i>	Jurisprudence musulmane
<i>ḥaḍārī</i>	Adjectif de <i>ḥaḍāra</i> , civilisation. Personne résidant en milieu urbain
<i>ḥadīth</i>	Tradition du prophète et ses compagnons
<i>ḥalāl</i>	Religieusement autorisé
<i>ḥarām</i>	Religieusement proscrit
<i>ḥubb</i> (adj. <i>ḥabīb</i>)	Amour
<i>ḥurma</i> (plur. <i>ḥarīm</i>)	Femme
<i>īkḥtilāṭ</i> (adj. <i>mukḥṭaliṭ</i>)	Mélange, mixité
<i>īnfitah</i> (adj. <i>munfatih</i>)	Ouverture
<i>īḥtirām</i>	Respect
<i>īstikhāra</i>	Prière de consultation
<i>jellabia</i>	Longue robe féminine d'intérieur aux manches serrés et col plastronné sur un sarouel (<i>sarwal</i>)
<i>kafa'a</i>	Parité entre les époux
<i>kafāla</i>	Système de sponsoring/garantie pour l'emploi entre une personne étrangère (<i>makfūl</i>) et un Omanais (<i>kafīl</i>)
<i>kḥalīj</i> (adj. <i>kḥalījī</i>)	Golfe arabo-persique
<i>kḥuṭba</i>	Fiançailles
<i>kōṣha</i>	Estrade de la mariée
<i>lā'iq</i>	Décent
<i>mahar</i> (plur. <i>muhūr</i>)	Compensation matrimoniale
<i>majlis</i>	Salon réservé à l'accueil des invités
<i>malka</i>	Cérémonie religieuse de mariage

<i>mawadda</i>	Amour-tendresse
<i>muḥāfaẓa</i> (adj. <i>muḥāfiẓ</i>)	Conservatisme
<i>maḥram</i>	Homme avec qui une relation sexuelle/maritale est proscrite (membres proches de la famille : père, frères)
<i>muḡhāzala</i>	Drague
<i>maktūb</i>	Litt. « écrit » : destin
<i>nasab</i>	Origine tribale
<i>nashīd</i> (plur. <i>ānāšhid</i>)	Chant religieux
<i>naṣīb</i>	destin
<i>qabīla</i>	Tribu
<i>qarāba</i>	Proximité
<i>qu'ūd</i>	Quiétisme
<i>raḡma</i>	Miséricorde
<i>rajul</i>	Homme. En omanais : <i>riggāl</i>
<i>ṣāla</i>	Salle ou salon
<i>šhāb</i> (plur. <i>šhabāb</i>)	Jeune
<i>šhaḡḡhāla</i>	Litt. « travailleuse » : femme employée à des tâches domestiques
<i>šharaf</i>	Honneur
<i>šharī'a</i>	Loi islamique
<i>šhila</i>	Voile de tissu utilisé pour couvrir les cheveux
<i>šhu'ūr</i> (plur. <i>mašhā'ir</i>)	Sentiment
<i>sunna</i>	Tradition du prophète
<i>tabādul</i>	Échange, modèle de mariage consistant à épouser son fils ou sa fille en échange d'un ou d'une autre
<i>taqālid</i>	Traditions
<i>ṭibb an-naḡs</i>	Santé mentale, psychologie
<i>ṭiqa</i>	Confiance
<i>wāḡid</i>	Expatrié
<i>walī</i>	Représentant légal d'une femme, rôle généralement attribué au père
<i>zakāt</i>	Dons pieux
<i>zawāj al-āqārīb</i>	Mariage entre membres d'une même famille
<i>zawāj murratab</i>	Mariage arrangé
<i>zawāj taqlīdī</i>	Mariage traditionnel
<i>zinā</i>	Fornication / relation sexuelle illicite
<i>uléma</i>	Représentant juridique du <i>fiqh</i> en charge de la rédaction des textes de lois
<i>ūmm</i>	Mère
<i>ūmma</i>	Litt. « matrice » : communauté musulmane
<i>'abaya</i>	Robe féminine noire portée au-dessus des vêtements lors de sorties en dehors de l'enceinte privée
<i>'amm/'amma</i>	Oncle/tante (Dans le texte <i>'amtī</i> : ma tante).
<i>'ā'ila</i>	Famille

<i>'ib</i>	Indécent
<i>'iqd al-qirān / katib kitāb</i> <i>/ ḥalāl</i>	Contrat de mariage religieux
<i>'iqd az-zawāj</i>	Acte civil de mariage
<i>'urs / zaffa</i> (plur. <i>zafāf</i>)	Fête de mariage
<i>'awra</i>	Zones du corps prohibées

Annexes

1. Formulaire de consentement

Consent form

The research you accepted to participate to consists in studying the expression of emotions. Especially, it takes place in marriage relationships, love and everyday life in Muscat. This research is conducted by Marion Breteau, PhD student in Anthropology at IDEMEC laboratory, Aix-en-Provence, France, under the direction of Laurence Hérault and Stéphanie Latte-Abdallah.

Your participation can consist in:

- An interview that can be registered
- And/or taking pictures, videos and use of any other document that will only be diffused for this research and only after your acceptance
- And/or participating to questionnaires and surveys.

Your participation to this research is confidential and we will not save your real name or any private informations in our database once the end of this research. Your name will not be mentioned in scientific texts or communications in order to keep your anonymity.

The PhD student Marion Breteau stays available for more enquiry, questions or informations on the following email address: (adresse email de l'auteure)

A translation project of a summary of the research in English or Arabic is taking place, if a copy is wanted, thank you for giving us your email address.

Thank you for your participation.

- Confirmation of consent -

I consent to participate to this research.

Name :

Date :

Signature :

Your signature is attesting that you clearly understood the purpose of your participation and notices that you agree to participate. You are free to remove your participation from this study by contacting Marion Breteau by email at any time.

I would like to receive a copy of the translation summary project (select the correct answer) :

(yes) (no)

Email

2. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en français

Questionnaire distribué en ligne – Février 2017

Généré par Google Forms

Formulaire sur les traditions du mariage

Bonjour, je suis une étudiante française travaillant sur les traditions du mariage et la vie en Oman dans le cadre de mes études de doctorat. Je te prie de bien vouloir répondre à ces questions. Dans un souci de confidentialité, il est possible de ne pas mentionner ton nom, tu peux répondre à l'ensemble ou à quelques-unes des questions, cela ne te prendra que 5 minutes. Parmi les objectifs de ce formulaire : sache que ces questions abordent l'expression des sentiments et de l'amour ainsi que ton opinion sur le mariage. L'objectif de ma recherche est d'expliquer les transformations du mariage et la manière dont les changements sociaux et économiques affectent la vie quotidienne.

Afin de recevoir les résultats de la recherche et pour suivre mon travail, me contacter à l'adresse suivante : (adresse email de l'auteure). Je te prie de bien vouloir m'excuser pour mon niveau d'arabe et n'hésite pas à me laisser ton avis !

1. La signification de « amour »

Qu'est-ce qui te vient à l'esprit lorsque tu penses à l'amour ?

Quels autres mots utilises-tu en arabe ou en omanais pour le mot *ḥubb* (amour) ?

Quelle est la différence entre *al-ḥubb*, *al-hawa*, *al-'ishq* et *al-gharām* ?

Quelle est la différence entre *al-ḥubb* et *al-mawadda* ?

Quelle est la première chose qui te vient à l'esprit à l'évocation du mot « romantique » ?

As-tu déjà aimé quelqu'un ? Si oui, décris l'une de tes expériences.

Combien de fois considères-tu avoir déjà aimé quelqu'un ?

Combien de relations as-tu vécu ?

As-tu un.e petit.e ami.e actuellement ?

Quels mots aimes-tu utiliser pour désigner ton/ta petit.e ami.e ou par lesquels il/elle te désigne ?

2. La fête de l'amour

Que penses-tu de la fête de l'amour ?

As-tu déjà célébré la fête de l'amour ? Si oui, décris l'une de tes expériences.

Quel genre de cadeaux ton/ta petit.e ami.e ou lui/elle t'a déjà offert ? (restaurant, cinéma, un voyage à l'étranger, hôtel, rien de particulier, si autre, décrire)

Quels types de cadeaux as-tu déjà offert ou reçu de la part de ton/ta petit.e ami.e ?

Selon toi, quel type de cadeaux correspond le plus à l'amour, pourquoi ?

3. L'expérience de la rencontre

Où as-tu déjà rencontré quelqu'un ?

- Au parc
- Au travail
- A l'université / à l'école
- Dans ma famille
- Sur internet
- A la plage
- Autre : décrire

Quel est le meilleur de rencontrer quelqu'un ? Explique ta réponse.

Que penses-tu des réseaux sociaux numériques comme moyen de rencontre amoureuse ?

As-tu déjà utilisé ou utilises-tu les réseaux sociaux numériques pour rencontrer quelqu'un ?

Si la réponse à la question précédente est oui seulement : parmi ces différents réseaux sociaux, avec lesquels as-tu rencontré quelqu'un ?

- Facebook
- What'sApp
- Snapchat
- Instagram
- Vine
- Telegram
- Viber
- Autre (préciser)

Quels autres réseaux as-tu utilisé ?

Si la réponse aux questions précédentes est oui : as-tu déjà rencontré la personne en face à face ? Décris.

Considères-tu que l'expérience de l'amour ou d'une histoire amoureuse est important dans la vie ? Pourquoi ?

Comment te sens-tu face au sexe opposé ?

- Détendu.e
- Intimidé.e
- Silencieux.se
- Content.e
- Je sens que je change
- Je ne sens pas que je change
- Je ne préfère pas être en contact avec l'autre sexe
- Autre (préciser)

Explique ta réponse.

4. L'expérience du mariage

Faut-il que le mariage soit avec quelqu'un que tu aimes ? Pourquoi ?

Que penses-tu du mariage d'amour ?

Que penses-tu du mariage traditionnel ?

Selon toi, quelle est la différence entre une relation amoureuse et une relation conjugale ?

5. La culture de l'amour

Aimes-tu les livres qui parlent d'amour ? Pourquoi ? Donner un exemple

Aimes-tu les films d'amour ? Pourquoi ? Donner un exemple

Aimes-tu les musiques au sujet de l'amour ? Pourquoi ? Donner un exemple

Préfères-tu la musique ancienne ou moderne ? Pourquoi ?

Aimes-tu la poésie ancienne sur l'amour ? Pourquoi ?

6. Informations personnelles

Âge

Sexe

Statut professionnel (étudiant, employé ou non...)

Statut civil : marié.e / célibataire / divorcé.e / veuf.ve / autre (préciser)

Origines familiales (choix entre les différents gouvernorats omanais, autre (préciser))

7. Fin

Que penses-tu de ce formulaire ?

Si tu souhaites poursuivre la conversation en me rencontrant ou pour toute autre remarque, écris-moi à cette adresse (adresse de l'auteure).

3. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en arabe

إستمارة عن تقاليد الزواج

اهلا، أنا طالبة فرنسية و اعمل على دراسته تقاليد الزواج والحياة في عمان من اجل دراستي الدكتوراه . واود منك أن تجيب على هذه الأسئلة. بإمكانك عدم ذكر اسمك من اجل السريه و كذلك بإمكانك الاجابه على جميع/ بعض الأسئلة والتي سيستغرق الاجابه عليها 5 دقائق فقط.

من أهداف الإستمارة :

- علما بأن الأسئلة القادمة ستتمحور حول تعبير المشاعر و الحب و وجهة نظرك عن الزواج.
- هدفي في بحثي هو أن أشرح تحولات الزواج و طرق التغييرات في الجوانب الاجتماعية و الاقتصادية، تؤثرها على الحياة اليومية.

للحصول على نتائج المشروع او المشاركة في دراسته الرجاء التواصل معي عن طريق :

أعتذر بعربيتي و خلوني رأيكم !

الانتماء المؤسسي :



Idemec - UMR 7307
**Institut d'ethnologie méditerranéenne,
européenne et comparative**

الأسئلة

1. معنى كلمة حب

1.

1. ما هو اول شي يخطر ببالك حين تفكر بالحب ?

2. ما هي الكلمات الأخرى التي تستعمل بالعربية و العمانية لكلمة "حب" ؟ 8. كم علاقات عشت ؟

10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

9. هل عندك حبيب/ة الآن ؟

ما هي الكلمات التي تحب تسمي حبيبك/حبيبته او حبيبك/حبيبته تسميك ؟

2. عيد الحب

1. ما رأيك بعيد الحب ؟

2. هل تحتفل أو إحتفلت بعيد الحب ؟ صف واحدة من قصصك.

نعم

لا

Autre:

3. ما هي نوعية الهدايا التي قمت بإرسالها سابقا لحبيبك/ حبيبته ؟

مطعم

سينيما

رحلة في مكان أو بلد آخر

لا شيء معين

فندق

Autre:

3. ما هو الفرق بين الحب، الهوى، العشق و الغرام ؟

4. ما هو الفرق بين الحب و المودة ؟

5. ما هو اول شي يخطر ببالك حين تذكر كلمة "رومانسي" ؟

6. هل حبيب أحد من قبل ؟ أصف وحدة من قصصك.

7. كم مرات تعتبر أن حبيب شخص ؟

10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

إذا كان الجواب السابق "آخر"، صف ذلك :

2. ما هي أحسن طريقة للقاء أحد ؟ اشرح.

4. ما هي نوعية الهدايا التي قمت بإرسالها سابقا من حبيبك/ حبيبتك ؟

6. ما رأيك في شبكات التواصل الاجتماعي كأحد وسائل العثور على حبيب / حبيبة ؟

6. ما هي الهدايا التي تمثل الحب بالنسبة لك و لماذا ؟

3. هل استعملت/ تستعمل مواقع التواصل الاجتماعي من أجل التعرف على احد ؟

3. تجربة اللقاء

1. ما هي الاماكن التي إلتقيت أحد في ؟

4. إذا كان جوابك السابق نعم فقط : من هذه الشبكات الاجتماعية، ما هي التي إلتقيت شخص في ؟ إذا كان الجواب "آخر"، صف ذلك :

Facebook

What'sapp

Snapchat

Instagram

Vine

Telegram

Viber

: Autre

الحديقة

العمل

الجامعة / المدرسة

من أهلي

في الإنترنت

الشاطئ

: Autre

إذا كان الجواب السابق "آخر"، صف ذلك :

ما هي المواقع الأخرى إستعملت ؟

5. إذا كان جوابك السابق نعم فقط هل التقيت به/بها في الواقع؟ صف ذلك

2. ما رأيك بالزواج حب؟

7. هل تعتبر تجربة شعر الحب و حكاية حب شيء مهم في الحياة؟ لماذا؟

3. ما رأيك بالزواج التقليدي؟

8. كيف تحس في تعامل مع شخص من الجنس الآخر؟ إذا كان الجواب "أخر"، صف ذلك:

4. ما هو الفرق بين علاقة حب و علاقة زوجية بالنسبة لك؟

بالراحة

الخجل

صامت

سعيد

ما أحس أتغير

أحس أتغير

ناشط

ما أفضل أكون في تعامل مع الجنس الآخر

Autre:

5. ثقافة الحب

1. هل تحب الكتب عن الحب؟ أعطني مثال ولماذا تحب هذا الكتاب.

9. (شرح جوابك السابق)

2. هل تحب أفلام عن الحب؟ أعطني مثال ولماذا تحب هذا الفلم.

4. تجربة الزواج

1. هل يجب أن الزواج يكون مع شخص تحب؟ لماذا؟

الحالة المدنية

متزوج

أعزب

مطلق

أرمل

Autre

الأصول العائلية

Muscat

al Dakhiliah

Musandam

al Sharqiah

Dhofar

Buraymi

al Wustah

al Dhahirah

Autre

النهاية

ما رأيك بهذا الإستبيان ؟ شكرا !

إذا رغبت تستمر المناقشة بمقابلة معي او لاي مداخله،

أكتب لي لهذا العنوان :

Fourni par
Google Forms

3. هل تحب الموسيقى بموضوع الحب ؟ أعطني مثال و لماذا تحبه.

4. ماذا تفضل بين الموسيقى القديمة و الحديثة ؟ لماذا ؟

5. هل تحب الشعر القديم عن الحب ؟ لماذا ؟ ماذا مثلا ؟

- معلومات شخصية -

العمر

الجنس

ذكر

أنثى

الوضعية المهنية (طالب، موظف أم لا ...)

4. Version originale de la chanson 'adabtūhum du groupe Hanood

حب البطل مات البطل بطلها يطلع اهبل
وإذا تحس باي ملل تمسك قدرها تطبل
وابوها ينظر زهرته تكبر معاه وتذبل

بسيطه بسيطه عبيطه و عبيطه
بغاها وخطبها وافقوا اهلها
جهزوا شنطتها زفوها لبيتو
تزوجو ارتاحو
شفتو بسيطه

بسيطه بسطيه عبيطه و عبيطه
بغاها وخطبها وافقوا اهلها
جهزو شنطتها زفوها لبيتو
تزوجو ارتاحو
شفتو بسيطه

عذبتوهم
شاب عزابي و بنت عانس
تركضو وري الفلوس والبهانس
بناتكن في البيت يحشين بطاطس

عذبتوهم
شاب عزابي و بنت عانس
تركضو وري الفلوس والبهانس
بناتكن في البيت يحشين بطاطس

عذبتوهم

شوف في يوم من الايام هالناس راحو
بيغو بنت الشايب بالحلال

بس الشايب يتشرط وقال ابغي
مهر وشبكه و بيت وسيارات

ليش تكسر شروطكم ظهور الشبايب
نسيتمو ايامكم ورخص المهور
برجع ماضيكم اذا نسيتمو

ياا جهازكم مصّره ودشداشه ونعال
وجهازها مريّه وشيله وثوب
خذيتو بعضكم واهنتيتو

عذبتوهم
شاب عزابي و بنت عانس
تركضو وري الفلوس والبهانس
بناتكن في البيت يحشين بطاطس

عذبتوهم

صديقي لا تعايا وتتخرفن بالهدايا
خلا خلا فتايا اشرب عصير بابايا
بترول غالي مهر غالي كله غالي بوم بوم
والاراضي والمقاضي جيبي فاضي بوم بوم

والبنات في بيت ابوها شافن المسلسل

Table des figures

Figure 1 Entrée de la maison chez Āhlām.....	85
Figure 2 Qurm à l'heure de pointe.....	91
Figure 3 Quartiers de Darseit et Ruwi depuis Sultan Qabous Street.....	91
Figure 4 Muscat Expressway depuis al-Khoud en direction du centre.....	92
Figure 5 Trois occupations de la ville.....	95
Figure 6 La promenade de The Wave en soirée.....	98
Figure 7 L'Université Sultan Qaboos.....	99
Figure 8 Remise des diplômes à SQU.....	100
Figure 9 Challenge du jabal al-akhḍar sur Instagram.....	102
Figure 10 Appartement de 'amtī Munā.....	108
Figure 11 Maison d'Āhlām.....	109
Figure 12 Maison des parents de Šhaīkḥa - rez-de-chaussée.....	111
Figure 13 Quartier résidentiel de al-Khoud.....	119
Figure 14 shāri' al-ḥubb.....	120
Figure 15 Entraînement de sport entre hommes sur une plage de al-ḥaīl.....	122
Figure 16 Zones commerciales de Mascate.....	123
Figure 17 Parking de Avenues Mall.....	125
Figure 18 Étages de Avenues Mall.....	126
Figure 19 Spectacle de cirque à Seeb City Centre.....	126
Figure 20 Règles de conduite générale - Seeb City Centre.....	127
Figure 21 Famille de Malika.....	140
Figure 22 La bloggeuse Shog al-Maskery dans l'une de ses vidéos.....	155
Figure 23 Images de profil sur WhatsApp et Facebook.....	157
Figure 24 « Nos cœurs impulsent l'amour d'Oman et de son dirigeant ».....	157
Figure 25 Visages d'internautes sur Snapchat et Instagram.....	158
Figure 26 Mains de jeunes femmes lors d'un pique-nique et d'un déjeuner.....	159
Figure 27 « L'honneur de la famille ».....	161
Figure 28 Réalisations artistiques de Rawan al-Mahruqi sur Instagram.....	163
Figure 29 Annonce du mariage de 'A'īsha sur Facebook et Instagram.....	164
Figure 30 Publication Facebook de Sulṭān.....	165
Figure 31 Statut Facebook de Ḥanīn.....	166
Figure 32 Publications Instagram de Saeed.....	181
Figure 33 Publications Instagram d'Ahmed.....	182
Figure 34 Comment chercher le cadeau idéal ?.....	221
Figure 35 La plage de Qurm un samedi après-midi.....	226
Figure 36 Géographie des rendez-vous amoureux.....	230
Figure 37 Discours du sultan Qabous, site Internet du Times of Oman.....	247
Figure 38 le centre d'information islamique.....	249
Figure 39 Ton chemin vers le cœur de ton mari (couverture).....	314
Figure 40 Le chemin vers le cœur de ton mari (extraits).....	315
Figure 41 Secrets recevables. Conseil et entraînement en développement personnel.....	316
Figure 42 Exemples d'expression des sentiments et des besoins de la femme (page 30).....	317
Figure 43 Le rôle des époux dans le couple (pages 88-89).....	319
Figure 44 La gestion des émotions.....	325
Figure 45 Annonce du programme de formation pour futures mariées sur Instagram.....	326
Figure 46 Annonce de l'atelier « Choisir son partenaire de vie ».....	330
Figure 47 La salle des fêtes.....	344

Figure 48 La kōšha (trône)	344
Figure 49 Couverture du DVD d'Aashiqui 2.....	347
Figure 50 Trône (kōšha) de la malka de Zūweīna.....	349
Figure 51 Zūweīna et Īaṭrib à leur malka	350
Figure 52 Le groupe de musiciennes « traditionnelles ».....	351
Figure 53 Petite fille portant une robe sharqie	352
Figure 54 mandūs et cadeaux à la malka de ‘A’išha.....	358
Figure 55 Photo-souvenir du mariage de Ḥabība prise par une invitée	364
Figure 56 Stand dans une grande surface lors de la Saint-Valentin.....	367
Figure 57 cadeau d'anniversaire de Nassīm	373
Figure 58 Pourquoi cassez-vous le dos des jeunes avec vos conditions ?	380
Figure 59 Extrait du clip ‘addabtūhum	381

Table des matières

Remerciements	5
Sommaire	9
Carte du sultanat d'Oman	13
Carte de Mascate	15
Chronologie historique du sultanat d'Oman	17
Tableau de transcription de l'alphabet arabe	19
Acronymes	21
Introduction générale	23
I. Comprendre le sultanat d'Oman	25
1. Politiques nationales et transformations du mariage omanais	29
2. La jeunesse comme possibilité	32
II. Une anthropologie de ce qui s'exprime	34
1. Interaction, relation et représentation	35
2. Le genre et l'expérience amoureuse	36
III. Organisation de la thèse	38
Chapitre 1. « Observer l'amour »	45
I. La construction de la reconnaissance	49
1. Obtenir un statut institutionnel	51
Expressions silencieuses du rejet	52
Paranoïa partagée	53
Être reconnue autrement	55
2. Langue, nationalité, perceptibilité	56
Présence d'étudiant, arabe d'étudiant	57
L'arabe simplifié	60
Variations locales	62
II. L'amour comme objet et comme méthode	64
1. Les mécanismes du consentement	65
Cohabiter. Des observations non participantes	65
Protéger ? Ce que le danger veut dire	68
2. Amitiés et amours ethnographiques	69
Engagements matériels et affectifs	71
Flirter pour comprendre ?	75
3. Les impondérables et les restes	77
'abaya et iPhone ethnographiques	78
L'amour comme reste	83
Conclusion	85
Chapitre 2. Prémisses. Les géographies sociales de la distance	87
I. Parcours et espaces du quotidien	90
1. Parcours de vie, parcours de ville	93
Laïla	93
Amīna	95
Ḥanīn	97
2. L'entre-soi des espaces publics	98
Séparation et distance convenables entre les sexes	99
Sentiment de groupe et recompositions publiques	103

3.	Séparer les sexes dans l'espace domestique	106
	Séparation et malléabilité	107
	Recevoir ses amis	112
II.	La distance comme forme d'interaction et de connaissance	114
1.	Premiers regards urbains : des distances sécuritaires	115
	Se promener en voiture	115
	Traverser la rue de l'amour	119
	Flâner dans les shopping malls	123
2.	La physicalité des rencontres mixtes	129
	Accommoder la gestuelle	129
	Un entre-soi intergénérationnel	134
3.	La famille comme lieu et milieu de rencontre	136
	al-āqārīb 'aqārīb : les proches sont des scorpions	136
	La maison comme lieu de rencontre	139
	Conclusion	142
	Chapitre 3. Rencontres en ligne, abstraction des corps et esthétique de la coïncidence	145
I.	Des présentations de soi négociées	149
1.	Genrer les paramètres de partage	156
2.	Consolidation de l'information et des identités	163
II.	Une esthétique de la coïncidence	167
1.	L'expression textuelle des sentiments	170
	Signifier le désir sans les corps	171
	L'expérience de la légèreté	175
2.	Passer à l'acte : de l'idéalisation à la réalité	177
	Attirance du même et altérité online	178
	Le pouvoir romantique de la déconnexion	179
	Conclusion	183
	Chapitre 4. Carrières amoureuses. Compétences, relations et territoires de la confiance	185
I.	Distinguer l'amour et l'amitié	187
1.	La confiance comme prise de risque	188
2.	La métaphore de la parenté	191
3.	Duperie et jalousie en interaction	196
II.	Qui sait et comment savoir	204
1.	Du confident à l'omniscient	204
	L'ami comme confident	205
	L'omniscient pour s'épancher	208
2.	Une affaire de famille	210
III.	Se savoir amoureux : le don de sens	214
1.	L'expression polyglotte des sentiments	215
2.	Sincérité matérielle et sensorielle	219
3.	Les forces contraires de la géographie amoureuse	225
	Conclusion	234
	Chapitre 5. Identité et exotisme chez le conjoint idéal	237
I.	L'idéal de la famille omanaise : entre nationalité, religion et tribalité	239
1.	Variations autour du mariage mixte national	240
	Entrelacs nationaux et religieux	241
	Vers une compréhension individualiste de l'appartenance	244
2.	Tolérance ibadite et mariage interreligieux	246
	Les origines omanaises de la tolérance	246
	Les discours de tolérance en application	248
3.	Exotismes locaux et redéfinition des frontières régionales	251

Conséquences racialistes	253
La prédominance tribale	254
L'exotisme bédouin	257
II. Lire la dualité des sexes dans la relation aux étrangers	259
1. L'inquiétante étrangeté marocaine	262
16 février 2017	263
Différencier, inférioriser, sexualiser	266
2. Entre « capacité » et « légitimité » d'aimer	269
Considérations économiques	270
Le « pour » et le « contre » du stéréotype	271
Faire apparaître les affects	274
3. Stratégies genrées et formes matérielles de pouvoir	278
Relations sexuelles, autonomie et moralité genrées	279
Dons sexuels et matériels : le kharūf	281
Conclusion	283
Chapitre 6. Transmettre les valeurs du mariage : des amours arrangées ?	287
I. Des représentations de l'aimer en héritage	289
1. Un écart générationnel	290
2. Du mariage arrangé à l'amour arrangé	296
3. Le conflit de l'amour et de la maturité	300
II. De nouveaux apprentissages légitimants	303
1. Finalités pieuses et amour inconditionnel	305
Références religieuses diverses	305
La relation amoureuse ternaire	307
L'universalité de l'amour	309
2. L'agencement des sexes par le développement personnel	312
3. Les formations universitaires au mariage : une invitation au dialogue	320
Le programme de formation pour futures mariées	325
Un atelier pour « tous » ?	328
Institutionnaliser la transmission	332
Conclusion	334
Chapitre 7. Les spectacles de l'amour. Sociabilités festives, appartenances de classe et transnationalité	337
I. Les symboles amoureux entre tradition et modernité	340
1. Les symboles doubles d'une fête romantique	341
2. Le goût de l'Orient	346
Indianités, islamités	346
Des cultures arabes	351
II. Coulisses et scène d'une fête féminine	353
1. Des codes d'appartenance familiaux et économiques	354
La présence des corps sous contrôle	354
L'offre de cadeaux	357
2. Scénographie et invisibilité	360
Organisations en amont	360
Scénographie de l'instant et du différé	362
III. Cosmopolitisme et expression de soi	365
1. La Saint-Valentin comme capital économique	366
2. Des hommes généreux et des femmes vénales	371
Des codes romantiques hétéronormés	372
Matérialités féminines	374
Du désintéressement comme idéal	377
3. Des supports d'expression connectés	379
Conclusion	382

Conclusion générale	385
Bibliographie	395
Glossaire	417
Annexes	421
1. Formulaire de consentement	423
2. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en français	425
3. « Formulaire sur les traditions du mariage » : version en arabe	427
4. Version originale de la chanson ‘adabtūhum du groupe Hanood	433
Table des figures	435
Table des matières	437

Résumé

Cette recherche porte sur les relations et représentations de l'amour chez les jeunes adultes de Mascate, capitale du sultanat d'Oman, au regard des transformations sociales observées depuis les années 1970. En s'attachant aux différents espaces de la ville, la thèse présente les formes de rencontres entre les jeunes et analyse la manière dont se met en place une « géographie de la distance ». L'interdit d'une relation hors-mariage place le flirt dans un espace-temps du secret, que la sphère online vient renforcer. Internet participe également de la sublimation de l'aimé.e et annonce l'entrée dans la « carrière amoureuse », autrement dit un statut par lequel l'individu reconnaît ses sentiments et construit intimité et confiance avec l'autre. L'amour est également analysé comme un objet de discours et de transmission. En revenant sur les conditions du mariage, la thèse analyse les contours du conjoint idéal en rapport avec les politiques nationales de la famille et du couple, mais aussi au travers du discours des aînés et des institutions religieuses et universitaires. Une distinction apparaît entre mariage d'amour et mariage traditionnel : en analysant les contextes de leur évocation, ces catégories révèlent des enjeux de réputation ou encore d'appartenance de classe. Enfin, l'amour est analysé dans sa dimension représentationnelle et symbolique, à travers les fêtes de mariage et de Saint-Valentin. Ces « spectacles de l'amour » font ressortir l'aspect cosmopolite dans laquelle s'inscrit les expériences des jeunes Mascatis.

Mots clés : sultanat d'Oman, rôles de genre, intimité, amour, jeunesse, espace urbain.

Abstract

This research focuses on courtship and representations of love among young adults in Muscat, the capital of the Sultanate of Oman, concerning the social transformations that occurred since the 1970s. Through the observation of different spaces of the city, the thesis presents various types of encounters between young people, in order to analyze how a “geography of distance” is set up. The prohibition of an out-of-wedlock relationship places flirtation in a space-time of secrecy, which the online sphere strengthens. The Internet also participates in the sublimation of the beloved and announces the entry into the “love career”, a status by which the individual recognizes his feelings and builds intimacy and trust with the other. Love is also analyzed as an object of speech and transmission. With the observation of the conditions of marriage, the thesis also analyzes the outlines of the ideal spouse in relation with the national policies of the family and the couple, but also through the discourse of elders and religious and academic institutions. A distinction appears between two categories called “love marriage” of “traditional marriage”. By analyzing the contexts of their evocation, these categories reveal issues of reputation or class belonging. Finally, love is analyzed in its representational and symbolic dimension, through weddings and Valentine's Day celebrations. These “shows of love” highlight the cosmopolitan aspect of the Mascatis youth love experiences.

Keywords : sultanate of Oman, gender roles, intimacy, love, youth, urban space.