

# 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 »<sup>94</sup> (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.

---

<sup>94</sup> « 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 sunnite<sup>95</sup>, 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

---

<sup>95</sup> 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<sup>e</sup> 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 place<sup>96</sup>.

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

---

<sup>96</sup> 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 (*īkhlās*) et [l'] honnêteté (*ṣidq*) » d'un homme, mais aussi à déceler l'intention qui porte des « belles paroles » (*kalām ma'sūl*) qu'il faut décrypter<sup>97</sup>. 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. Nassīm<sup>98</sup> pense ainsi que les femmes sont comme le café, « amères, mais aimables » (*al-mar'ā miṭl l-qahwa, murra w lakin tuḥibbuha*).

---

<sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> 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*<sup>99</sup> 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 ?

---

<sup>99</sup> 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'īda, sa petite amie, aurait pu avoir quant à ses intentions, Ḥusaīn 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 Ḥusaīn 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*)<sup>100</sup>, 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

---

<sup>100</sup> 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 (*makḥṭūba*), 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 amoureuses<sup>101</sup>. 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

---

<sup>101</sup> 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 relation<sup>102</sup>. 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*)<sup>103</sup>. 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 associée<sup>104</sup>. 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 apparaît 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 tierce<sup>105</sup>.

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

---

<sup>102</sup> 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).

<sup>103</sup> Le terme *munāṣib* peut aussi être traduit par convenable ou adéquat.

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> 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*<sup>106</sup> 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

---

<sup>106</sup> 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’*istikhāra*, 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 matrimoniales<sup>107</sup>. 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

---

<sup>107</sup> 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 foyer<sup>108</sup>. 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

---

<sup>108</sup> 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 protégé<sup>109</sup>.

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

---

<sup>109</sup> 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 dérobade 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 *fuṣḥā* (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 *'iṣhq*, amour passionnel<sup>110</sup>. 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.

---

<sup>110</sup> Dans le dictionnaire de l'islam, le terme *'iṣhq* 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 golfein. Revendiqué comme la langue officielle, l'arabe est employé dans les médias, il y est golfein 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 linguistiques<sup>111</sup> et, par-là, de promouvoir une unité nationale (Valeri, 2012). Le *fushā* possède une grande variété de mots pour désigner l'amour<sup>112</sup>, 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*<sup>113</sup>, 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

<sup>111</sup> 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 Golfeins dont les parents sont originaires d'autres pays arabes. URL : <https://muftah.org/the-uncertain-future-of-fusha-arabic-in-the-gulf/#.Wr3sIdNuaL8>

<sup>112</sup> Dans le *Traité de l'amour*, publié au XIII<sup>ème</sup> 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).

<sup>113</sup> Dans une perspective soufie, Ibn ʿArabi définit le terme *hawa* par un élan soudain, une « inclination 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 « inclination », 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 Laīla<sup>114</sup>. 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)<sup>115</sup>. 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.

<sup>114</sup> 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.

<sup>115</sup> 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, réglemantée 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 bancaire<sup>116</sup>. 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 :

---

<sup>116</sup> 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'amour<sup>117</sup>. 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

---

<sup>117</sup> 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 indifféremment<sup>118</sup>. 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'invité<sup>119</sup>, 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 corps<sup>120</sup>. 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 festifs<sup>121</sup>.

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.

---

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> 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.

<sup>120</sup> 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).

<sup>121</sup> 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<sup>er</sup> 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 publiques<sup>122</sup>. 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.

---

<sup>122</sup> 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.

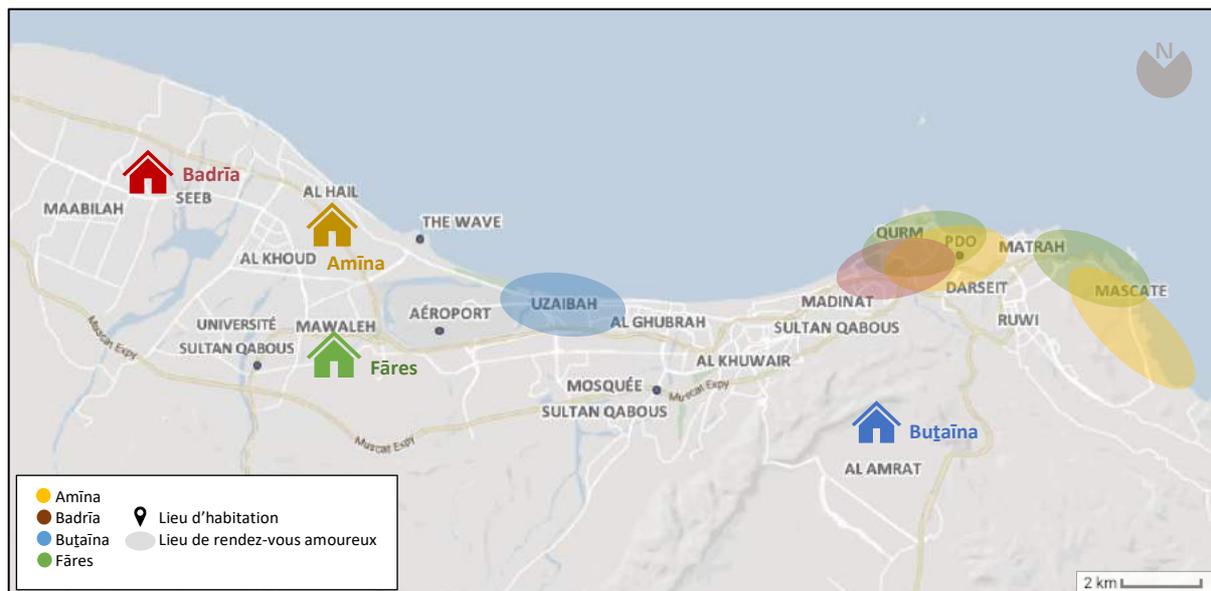


Figure 36 Géographie des rendez-vous amoureux

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.