

## « Observer l'amour »

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

Horoscope de Bob Brezsny, Courrier international, 17 juillet 2015

Plus que jamais, enquêter sur l'intime met en exergue les enjeux éthiques de la démarche ethnographique. Se mêlent impressions, ressentiments, envies des uns et sensibilités des autres qui, dans le contexte qui nous intéresse, ont pour vocation de se dérober. Et lorsque « le terrain s'inscrit dans le lieu de l'autre » (Albera, 2001 : 8), les seuils d'une société sont mis à l'épreuve par l'imposition de l'étranger, « nu parmi des gens habillés » ; l'enquêteur. La pluralité des catégories attribuées au chercheur sur le terrain est aujourd'hui un fait reconnu et peut offrir une aisance et une facilité d'accès aux informations. Mais certaines de ces assignations peuvent aussi entraîner des difficultés. L'enquête consiste alors de se défaire de celles-ci, à s'en accommoder ou à renoncer. Le « risque humain » entre même parfois en jeu (Catusse, Signoles, Siino, 2015 : 138), ce qui demande de redéfinir les conditions de la production du savoir. Des inquiétudes diplomatiques et sécuritaires à recevoir des individus qui puissent être des « espions » ont en effet abouti à des dispositifs de surveillance et de contrôle sur les chercheurs en sciences sociales. De nouvelles manières de faire du terrain, quand celui-ci n'est pas fermé, se développent, d'un point de vue pragmatique et éthique<sup>21</sup>. Dans les pays du Golfe, la pratique

---

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

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

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

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

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

Ces propos renvoient inévitablement à la problématique de l'observabilité du sentiment amoureux. À première vue, l'accès se situe au niveau de ses manifestations publiques, mais l'anthropologue ne peut-il en voir que cette part ? Le recours à l'expérience amoureuse de l'enquêteur est-il le seul moyen d'en observer les mécanismes ? Et, qu'il s'agisse de savoir ce que les individus font quand ils sont amoureux ou de comprendre ce qu'ils aiment quand ils aiment, demeure un « flou abyssal » : il n'existe aucune évaluation possible à la sincérité d'un sentiment, à sa « qualité », à son « intensité » (Piazessi, 2014 : 7). Ce flou, « sens commun amoureux », va de soi, et il peut parfois être renvoyé à un aspect quasi mythique, magique, imperceptible, relégué au rang de l' « anormal » (Piazessi, 2014 : 9). Tout l'enjeu de ma démarche a donc eu pour objectif de rompre avec la perception d'un objet conçu comme indéfinissable. Questionner l'intime et l'amour peut renvoyer à des sentiments de gêne, tant du côté de l'enquêteur que des enquêtés, puisque le sujet est souvent ressenti comme intrusif (Henchoz, 2016). Beaucoup de personnes m'ont fait part d'une certaine méfiance à s'exprimer sur un sujet tel que l'amour. Et, dans le même temps, les échanges informels et amicaux portaient le plus souvent sur ce thème. La raison de cette réticence repose sur la visibilité et la diffusion des données. Aussi, l'entretien qui permet de formaliser le consentement, peut avoir l'effet d'un frein à la parole et entraîner des discours normatifs, de même que la prise de notes ou encore la photographie. Les réponses et réactions des personnes questionnées donnent l'impression d'une esquivance et d'une mise à distance. Les informations données peuvent ne pas correspondre aux émotions questionnées. Par conséquent, le partage de ses émotions avec l'enquêteur ne suffit pas « à prouver que les sentiments décrits furent ceux réellement ressentis » (Traïni, 2010 : 354-355). Cela n'est pas sans rappeler l'intitulé du recensement que Marcel Mauss (1968 [1921]) a effectué à ce sujet<sup>22</sup>, parlant pour sa part d'une « expression obligatoire des sentiments ». Mais, si celle-ci est obligée par le cadre social, qu'est-ce qui peut assurer que la manifestation d'une émotion corresponde au ressenti d'un individu ? Cela signifie-t-il qu'une mise en mots du sentiment amoureux serait impossible ? Dès lors que l'objet de recherche se situe entre l'informel, le non transmissible et le normatif, mon approche a consisté à mettre en perspective les données qu'il m'était possible de recueillir. Il s'agissait de

---

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

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

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

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

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

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

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

## I. La construction de la reconnaissance

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

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

Mascate ensuite, pour dénoncer le manque d'emploi et la précarité des salaires. Ces soulèvements se sont soldés par l'arrestation et le meurtre de plusieurs manifestants par les forces de l'ordre. S'en sont suivies l'incarcération et la persécution discrètes d'activistes des droits humains et de plusieurs intellectuels, accusés de critiquer la répression et la corruption étatiques. De même, plusieurs sites Internet et journaux ont été fermés<sup>23</sup>, pratiques toujours d'actualité lors de mon enquête<sup>24</sup>. Cette période de trouble est considérée par Marc Valeri comme la « remise en cause du modèle la plus sérieuse depuis les années 1970 » (Valeri, 2012 : 126), en référence aux guerres du *jabal al-ākhḍar* en 1950 à l'intérieur du pays, et de la guerre du Dhofar dans les années 1970. Elle est également l'une des plus fortes expressions de la fragilité de l'autoritarisme en place<sup>25</sup>.

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

---

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

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

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

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

### 1. Obtenir un statut institutionnel

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

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

### *Expressions silencieuses du rejet*

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

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

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



« influentes » sont fréquemment publiés<sup>26</sup>. Le dossier de demande doit comporter un résumé de ma recherche ainsi que la liste des questionnaires que je soumettrai. Ma méthodologie ne comprenant à cette période aucun questionnaire, ni même d'entretien rédigé au préalable, ce qui m'est demandé va à l'encontre de la démarche de confidentialité et de spontanéité que je désire mettre en place. Les universités omanaises enseignent la sociologie mais n'abordent que très peu les approches inductives. En effet, les travaux universitaires que j'ai consultés comportent tous des grilles de questionnaires à questions fermées, relevant d'une approche majoritairement directive et déductive. La compréhension que les uns et les autres peuvent avoir de ma démarche est donc appréhendée différemment de la manière dont je souhaite m'y prendre<sup>27</sup>, et j'argumente que mon projet ne comprendrait pas de « questionnaires » notamment dans un but de confidentialité.

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

### *Paranoïa partagée*

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

---

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

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

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

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

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

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

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

#### *Être reconnue autrement*

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

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

## 2. Langue, nationalité, perceptibilité

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

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

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

#### *Présence d'étudiant, arabe d'étudiant*

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

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

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

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

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

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

Je constate que réside une perception différente de l'arabe, qui nous terre, les autres étudiants et moi-même, dans une quasi-incapacité à échanger alors que c'est la raison de notre présence. Les étudiants logent dans une résidence à plusieurs centaines de mètres de l'école, accessible par une route bosselée sans ombrage ni piéton. Les cours ont lieu le matin, et nous sommes reconduits à la résidence à 13 heures pour le déjeuner. Nous sommes systématiquement convoyés par un bus entre l'école et la résidence. L'école possède une bibliothèque, mais nous n'avons pas le temps d'en profiter car le chauffeur fait le pied de grue à chaque fin de cours. Cela nous empêche également de pouvoir sociabiliser avec les employés et les professeurs des autres classes. Nous sommes ainsi isolés dans une maison entre étudiants étrangers, un gardien que nous n'apercevons jamais et un intendant chargé de surveiller la résidence. Le ménage et la cuisine sont assurés par des employés pakistanais qui font leur ouvrage le matin, lorsque nous sommes en classe. Nous ne les voyons donc qu'au moment des repas, mais ils sont en cuisine ou en salle afin de nous servir, mais ils ne comprennent pas l'arabe que nous pratiquons. De plus, toute sortie doit faire l'objet d'une demande auprès de l'intendant, les horaires de sortie et de retour doivent être consignés dans un livret et le couvre-feu est à 19 heures. Deux étudiants sont exemptés de cette règle. La première est une jeune femme de 36 ans. Elle est omanaise d'origine swahilie<sup>28</sup>. Elle a vécu à Dar es-Salaam, en Tanzanie, et vit à Mascate depuis six ans où elle occupe un poste d'avocate. Elle parle couramment l'*'umānī*, mais son travail lui offre une formation pour s'améliorer en *fushā* dans cette école. Comme elle est mariée et qu'elle a un enfant, il lui est donc accordé le droit de s'absenter le weekend. Le deuxième étudiant est canadien d'origine omanaise. L'argument de sa présence en Oman pour visiter sa famille dans le même temps est accepté pour lui offrir le même droit de s'échapper les vendredi et samedi.

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

---

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

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

### *L'arabe simplifié*

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

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



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

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

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

Extrait de journal de terrain, 27 novembre 2015

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

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

### *Variations locales*

Dans le même mouvement d'acquisition de l'arabe simplifié, je reviens sur les sentiments que je peux ressentir lorsque je me retrouve en groupe et réalise, l'oreille désormais plus affûtée, que beaucoup de mots échangés me sont inconnus. À la campagne, c'était plus simple, Asma était à mes côtés et prenait activement part à mon désir de compréhension. Elle apprend le français et il suffisait que je lui demande de l'aide pour qu'elle le fasse. À Mascate, ces mots en dialectal restent parfois sans traduction car certains de mes interlocuteurs ne sauraient les traduire, puisque propres au parler d'autres régions du sultanat. À la maison, Āḥlām et son époux Sa'īd échangent en swahili, mais s'adressent à leurs enfants en arabe. En demandant la raison d'un tel choix à Āḥlām, elle me répond que s'ils venaient à apprendre le swahili, ils viendraient à l'école avec un « arabe cassé » (*'arabī mukassar*), et pourraient faire l'objet de moqueries et de discrimination. De même, je me rappelle que l'étudiante omanaise rencontrée à l'école d'arabe maîtrise parfaitement l'*'umānī* et le swahili, mais a été envoyée dans cette école pour améliorer ses connaissances en *fushā*. Une certaine habitude à dissimuler sa connaissance du swahili et moins bien maîtriser le dialectal apparaissent, comme le témoin d'une différenciation infranationale qui prend le système identitaire omanais tout entier, basé sur la promotion d'une arabité hégémonique. Et ma présence participe elle-même à en faire ressortir les lignes de force<sup>29</sup>. Je comprends alors que c'est pour cela qu'Āḥlām préfère s'adresser à moi en anglais, puisqu'elle ne maîtrise ni les subtilités du *fushā* ni même du *'umānī*, ce qu'elle me confie ultérieurement.

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

---

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

correspondant au « que » français, normalement délaissé dans l'ensemble des dialectes arabes. Enfin, la jeune femme vocalise la fin des mots, pratique qui ne se fait qu'à l'écrit ou dans le cas de récitations coraniques ou littéraires, puisque celles-ci ont une fonction principalement rythmique et esthétique<sup>30</sup>. Elle m'explique qu'elle me parle ainsi car c'est l'arabe que je semble avoir appris et qu'elle elle veut s'assurer que je la comprends. Je ressens de la flatterie. Je me dis qu'elle aurait pu considérer que notre rencontre se satisfasse du sabir que je pratique avec Jane. Mais je réalise, une fois encore, que les codes d'une sorte de domination linguistique sont en train de me prendre toute entière et que je peux difficilement m'y opposer.

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

---

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

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

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

## II. L'amour comme objet et comme méthode

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

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

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

### 1. Les mécanismes du consentement

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

#### *Cohabiter. Des observations non participantes*

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

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

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

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

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

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

#### *Protéger ? Ce que le danger veut dire*

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



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

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

## 2. Amitiés et amours ethnographiques

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

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

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

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

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

#### *Engagements matériels et affectifs*

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

### *Flirter pour comprendre ?*

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

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

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

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

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



réseau de connaissances. En leur montrant des photographies de mon quotidien en France, en transmettant les salutations de ma mère à mes amis omanais, un lien plus profond s'installe, jusqu'à se concrétiser lorsque cette dernière vient me rendre visite. Sa présence de quelques semaines à la fin de mon enquête offre une légitimité attendue de la part de certains, notamment les parents de mes interlocutrices. Tous et toutes insistent pour recevoir ma mère, au point que certains sont vexés que nous n'ayons pas pris le temps de leur rendre visite<sup>32</sup>.

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

### 3. Les impondérables et les restes

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

---

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

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

### *'abaya et iPhone ethnographiques*

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

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

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

Lorsque je me rends en Oman pour la première fois, je suis mise en relation avec un groupe de jeunes femmes qui étudient le français à l'université de Nizwa. Nous envisageons de garder le contact jusqu'à ce que je revienne en 2015. Pour cela, nous créons un groupe Facebook, que nous imaginons comme une plateforme sur laquelle nous parlerions français. Ceci permettrait à ces étudiantes de s'entraîner, et moi de faire de nouvelles connaissances. Elles ajoutent mon compte Facebook aux leurs et je deviens amie<sup>33</sup> avec « Joli Paris », « Rim al-Tubi » et « La vie en rose »<sup>34</sup>. Je ne reconnais personne, notamment parce qu'aucune photographie n'apparaît sur les profils. Le groupe prend forme et les jeunes femmes y ajoutent leurs amies, dont « HU al-Hinai ». L'image du profil de « HU al-Hinai » est une photographie du sultan Qabous enfant.

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

### *L’amour comme reste*

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

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

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

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

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





Figure 1 Entrée de la maison chez Āhlām

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

## Conclusion

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

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

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

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