

Identité et exotisme chez le conjoint idéal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Paul Dresch souligne la façon dont se construit, par l'instauration du système étatique, un idéal de la « famille nationale » aux Émirats Arabes Unis. Il relève que le mariage avec un étranger est considéré comme un problème social, allant à l'encontre de la prospérité de la nation et du bien commun (Dresch, 2005 : 152). Le mariage avec un étranger est découragé par des lois restrictives, mais ces découragements dépendent de la manière dont est comprise la notion d'étranger. Publié chaque année, le rapport sur le mariage et le divorce distingue différentes formes de couples : couple d'expatriés (*wāfid*), homme expatrié et femme omanaise, Omanais et épouse expatriée, *khalijī* — à comprendre comme citoyen membre du CCG — et épouse omanaise, Omanais et femme khalijite, et enfin couple omanais¹²⁶. Les chiffres sont détaillés selon le gouvernorat, et sont précisées les augmentations majeures en termes de mariage ou de divorce. Ces dernières reprennent une distinction en termes nationaux et régionaux avec une mention spéciale pour les citoyens membres du CCG. En décrivant les trajectoires matrimoniales de plusieurs jeunes omanais avec des étrangers, il est possible de voir que la « famille omanaise » est soumise à des injonctions à la fois légales et politiques. Mais celles-ci s'entremêlent avec des compréhensions religieuses de l'appartenance, auxquelles

¹²⁶ Jihane Safar relève que les données sur les mariages mixtes étaient inexistantes jusqu'en 2012 en Oman. C'est le Centre National des Statistiques et de l'Information (NCSI) qui a pu fournir le premier recensement, indiquant que les mariages mixtes concernaient principalement des unions entre une Omanaise et un membre des CCG (Safar, 2015 : 516).

s'ajoutent, enfin, une revendication des appartenances omanaises locales dans la compréhension du mariage mixte.

1. Variations autour du mariage mixte national

En matière de mariage, le Code du Statut Personnel est à associer avec la loi de la nationalité omanaise, rédigée sous la forme d'un décret sultanien¹²⁷. Cette dernière dispose du fait qu'un non-Omanais ne peut épouser un Omanais, à moins de correspondre à certains critères :

« En premier, l'homme doit justifier de "raisons sociales ou sanitaires" [*asbâb ijtimâ'iyya aw sihiyya*] [...]. En second, l'Omanais ne doit pas être marié au même moment à une Omanaise, à moins que cette dernière ne soit dans l'incapacité d'assumer ses devoirs conjugaux. Troisièmement, l'homme doit être financièrement capable [*qâdiran mâliyyan*] d'assumer les coûts du mariage, d'assurer un logement convenable et l'entretien de la famille. [...] Si l'une ou plusieurs des trois conditions exigées ne sont pas respectées, des sanctions économiques et politiques sont infligées aux candidats concernés. Parmi ces sanctions, une amende ne dépassant pas 2 000 rials omanais, la privation d'un emploi dans le secteur public, et la privation d'entrée sur le territoire omanais de l'épouse ou de l'époux étranger [...] » (Safar, 2015 : 508)

Une fois ces conditions réunies, la permission de mariage est à soumettre au ministère de l'Intérieur. Mais certaines personnes en sont exemptées :

« [...] si le (ou la) candidat(e) appelé(e) au mariage appartient à l'une des nationalités des États membres du Conseil de Coopération du Golfe (CCG) ; si le candidat ou la candidate au mariage à un Omanais est né(e) à Oman d'une mère omanaise et a gardé sa résidence pendant dix-huit ans (clause 3) ; si la candidate au mariage est veuve ou divorcée d'un Omanais et mère d'enfants omanais. » (Safar, 2015 : 509)

L'une des discriminations qu'impliquent les lois du mariage porte sur l'inégalité des droits entre les hommes et les femmes à partir de la transmission de la nationalité par le droit du sang. Mais elle concerne aussi la *kafa'a*. Inscrite dans le CSP (article 20), la *kafa'a*, système instauré entre les groupes tribaux, consiste à interdire l'hypogamie féminine : il est attendu qu'une femme épouse un homme d'un rang égal ou supérieur à elle. Développée dans le but de conserver la « pureté » du lignage (Cooke, 2014 : 39), cette règle a pour effet de rendre les droits au mariage asymétriques entre les hommes et les femmes, et à renforcer les inégalités de sexe (al-Azri, 2015). Par conséquent, elle complexifie l'interdiction pour les femmes de se

¹²⁷ Code relatif au mariage entre Omanais et étrangers, décret 58/93.

marier avec une personne d'une autre nationalité, comme dans les autres pays du Golfe¹²⁸. De plus, si une femme obtient la permission ministérielle, elle ne peut dans tous les cas transmettre sa nationalité à sa progéniture, et ses enfants hériteront de la même nationalité et des mêmes droits que leur père qui sont limités, puisque non nationaux (Cooke, 2014 : 39). C'est au travers des dossiers de demande de mariage que les personnes rencontrées disent être arrivées à une connaissance pratique de cette restriction. Celle-ci diffère selon le statut des futurs époux, notamment si la personne omanaise est un homme ou une femme. Comme je vais l'illustrer, le Code du statut personnel sur le mariage omanais conjugue à la fois droit musulman et civil. C'est en s'inspirant du droit musulman que le droit civil s'est développé, comme, par exemple, pour l'âge autorisé au mariage. La *šharī'a* ne précise pas d'âge spécifique, quand le droit musulman vient le compléter (Fakhro, 1996 : 258). Propre aux processus de réforme dès les années 1990 en Oman¹²⁹, la dimension religieuse ne peut être séparée des textes de lois, ce qui explique le renvoi à l'un et l'autre des supports juridiques pour le traitement d'une demande de mariage.

Entrelacs nationaux et religieux

En novembre 2013, Lujāna rencontre Emmanuel, un Français employé dans une compagnie pétrolière¹³⁰. En 2014, Emmanuel demande Lujāna en mariage, et le couple soumet une demande de permission au ministère de l'Intérieur, chargé des unions entre personnes de nationalités différentes. Pour se marier, une femme doit obtenir l'accord de son tuteur (*walī*) (article 19/97), rôle qui est attribué au père (article 158/97), à partir d'une logique d'ascendance du droit paternel (*ʿaṣāba*). Le père de Lujāna étant décédé, c'est auprès de ses oncles qu'elle s'est tournée. Mais en raison du fait qu'Emmanuel est français, ses oncles ont refusé de soutenir leur nièce. La permission du ministère se fait attendre, et le couple passe deux années en

¹²⁸ C'est ce qu'observent Paul Dresch et Jane Bristol-Rhys (2011) aux Émirats Arabes Unis, Miriam Cooke au Qatar (2014), J. Safar au Koweït (2015).

¹²⁹ Ces années ont été marquées par des mouvements similaires dans d'autres pays de la région, en réaction à différents événements politiques postcoloniaux. Parmi eux nous pouvons compter l'après nationalisme arabe, les résurgences de l'islam politique et l'absorption des codes religieux dans les appareils étatiques (Latte Abdallah, 2010a). Ceci a fait émerger des groupes et revendications féministes, comme le montrent Ziba Mir-Hosseini en Iran (1999) ou Mai Yamani en Arabie saoudite (1996), que ce soit au sujet du mariage, du divorce, de la parentalité ou de l'accès au travail, l'éducation ou encore la vie politique. C'est notamment à cette période que certaines femmes ont soutenu des revendications de féminisme islamique, leurs souhaits étaient de voir s'embrancher droit musulman et code civil dans un but d'égalité des sexes à ces sujets. Certains pays, tels que la Tunisie ou la Syrie, avaient déjà entamé ces réformes dans les années 1950, obtenant que soit inscrit dans le code civil l'autorisation de la première épouse pour qu'un homme se remarie (Fakhro, 1996 : 252). Voir YAMANI M. (éd.), 1996, *Feminism and Islam, legal and literary perspectives*, New York, New York University Press.

¹³⁰ Lujāna est une employée d'une vingtaine d'années. Elle est née et a grandi à Mascate, ses parents sont originaires de la Sharqiyah et du Dhofar.

cohabitation sous le toit d'Emmanuel. La mère de Lujāna accepte mal ce concubinage et, pour la rassurer, la jeune femme propose qu'un mariage religieux soit effectué. Pour ce faire, Lujāna et Emmanuel se rendent en Égypte. Puisqu'une femme musulmane ne peut se marier avec un non-musulman, Emmanuel se convertit à l'islam et le couple établit un contrat de mariage religieux. Enfin, ils décident d'organiser un mariage civil en France, afin que leur couple puisse avoir une valeur aux yeux de la loi, ne serait-ce que française. À leur retour de France, ils décident d'organiser une fête de mariage, bien que rien d'officiel n'ait été signé en Oman.

Leur situation peut se révéler délicate, puisqu'une décision ministérielle punit les couples unis sans autorisation par des sanctions telles que des amendes pouvant atteindre 2 000 rials, soit plus de 4 000 euros, ou encore l'interdiction d'emploi dans le secteur public (décision ministérielle 92/93). En 2017, Lujāna donne naissance à un petit garçon. Il naît en Oman, mais comme il ne peut bénéficier ni du droit du sol ni droit du sang pour obtenir la nationalité de sa mère, il n'est pas reconnu en tant qu'Omanais, et prend le nom de famille de son père. La progéniture est donc considérée comme illégitime, et si le couple décide de s'installer définitivement en Oman, cela pourrait empêcher l'enfant d'accéder à un ensemble de services, comme la gratuité de l'école publique ou l'accès aux services publics de santé. Dans les couples mixtes pris dans ce genre de situation, l'entourage est rarement renseigné, de peur de subir des discriminations ou des remarques désobligeantes, comme le vit Lujāna à son bureau. Beaucoup de ses collègues hommes la regardent avec moins de respect depuis qu'ils la savent en couple avec un étranger, alors que d'autres la soutiennent ; l'un d'entre eux lui a ainsi révélé qu'il était dans la même situation qu'elle. Le fait que leur demande de permission soit toujours en attente de traitement auprès des autorités et que leur cas ne soit pas isolé semble légitimer leur situation et donne, probablement, l'impression qu'ils ne sont pas dans l'illégalité.

À l'inverse, Jennifer, une Indienne catholique de 24 ans, a obtenu cette demande. Elle a rencontré son mari, de nationalité omanaise, lors d'une sortie organisée par son entreprise. Elle m'explique que cette approbation n'est donnée que si la personne non-omanaise a vécu plus de 25 ans sur le territoire omanais, et si la personne omanaise est âgée d'au moins 40 ans ou atteinte de déficit physique ou mental (décret 38/2014)¹³¹. Elle n'avait que 22 ans à cette période, et son

¹³¹ Il est notifié que la naturalisation peut s'acquérir pour une personne qui reside « legally in Oman for at least 20 consecutive years (15 years if married to an Omani woman provided that the marriage took place with the approval of the Ministry of Interior and that the couple has a male child); possessing sound conduct and character; fluency in Arabic; not been convicted of any crime or offence in breach of trust or honor; being disease free; and providing written consent to relinquish current nationality and proof of such » (Zahra, 2015 : 8).

mari, du même âge, n'est atteint d'aucun déficit. Le couple a alors attendu qu'elle ait 25 ans pour soumettre à nouveau la demande, mais en plus de cela, Jennifer a décidé de se convertir à l'islam. Le ministère de l'Intérieur, en charge des dossiers de mariages mixtes, lui a demandé de fournir une preuve de sa conversion. Elle soutient que son désir de changer de religion est une démarche consciente, puisqu'elle est convaincue que la religion musulmane lui correspond davantage : telle que présentée par son mari et ainsi qu'elle a pu le lire dans le Coran, l'islam lui semble être une religion de paix et de tolérance. Le cas de Jennifer est intéressant car cette jeune femme est née en Inde mais n'y a jamais vécu. Son enfance s'est déroulée en Oman, où elle a été scolarisée et a grandi. La nationalité ne semble détenir ici qu'une signification administrative, mais bien qu'elle n'ait vécu qu'en Oman, la jeune femme n'est pas considérée comme Omanaise.

Le Code du statut personnel fait émerger un idéal de la famille nationale, qui s'observe également dans les cas de mariages entre Golfiens. Les pays du CCG se sont accordés sur des facilités pour les mariages entre ressortissants des pays membres. Puisque les Émirats Arabes Unis sont limitrophes avec le territoire omanais et que beaucoup de circulations, notamment économiques, ont lieu entre les deux pays, il est fréquent que des familles émiraties aient des origines omanaises et contractent des mariages avec des personnes de leur famille et de leur entourage résidant en Oman. Néanmoins, la loi sur le mariage national n'est pas tout le temps respectée, notamment lorsqu'elle rencontre le paramètre de la religion. Le gouvernement omanais est seul à être géré par un ministère ibadite, alors que les autres pays sont sunnites. Cette différence confessionnelle est alors employée comme un argument qui empêcherait qu'un couple mixte ne se marie, comme c'est le cas de Kḥulūd.

Kḥulūd est une Saoudienne de 37 ans qui s'est mariée à un Omanais de 30 ans. Leurs statuts respectifs, qui renvoient à des différences de confession et de nationalité, a imposé au couple que le contrat de mariage soit établi en Arabie saoudite, où l'islam prôné est sunnite. Lors de la signature du contrat, il a été demandé au jeune homme quelle était sa religion, ce à quoi il a répondu qu'il était ibadite. Ceci a entraîné la fureur des représentants de la loi, qui refusèrent catégoriquement de signer le contrat de mariage. Après des supplications sans fins pour trouver un recours à la situation, il est décidé que le jeune homme serait interrogé par deux cheikhs à propos de la qualité de sa foi et de ses connaissances religieuses. Pour convaincre ses parents et les cheikhs d'accepter qu'elle épouse cet homme, Kḥulūd a répété à ces derniers qu'il n'était « pas ce qu'ils pensent, il est un bon musulman, il est comme eux, et il n'est pas aussi ibadite

qu'ils ne le pensent ». Autrement dit, sa foi et sa pratique pourraient, à force d'assimilation, s'apparenter au sunnisme. L'aspect identitaire, pourtant revendiqué de la part des représentants de l'ordre religieux sunnite impliqués dans cette affaire, devrait alors être mis de côté. Le couple emploie ainsi une argumentation basée sur l'assimilation de la pratique ibadite à celle du sunnisme, dominante en Arabie saoudite, afin de réduire le sentiment d'altérité. L'exemple de ce couple montre que le référent religieux peut être dénué de sa fonction identitaire pour être transformé selon l'utilité que les individus y trouvent. Pour Kḥulūd, c'est en relativisant l'appartenance ibadite de son époux et en le ramenant à un niveau secondaire que leur union a été comprise comme mixte nationale, et qu'elle a pu aboutir.

Vers une compréhension individualiste de l'appartenance

Butāina¹³², sunnite, m'explique qu'elle aimerait se marier avec 'Ālī, son petit ami actuel. Comme Lujāna, Jennifer et Kḥulūd, elle a fait face à des restrictions qui mêlent les différentes appartenances qui font obstacle au mariage. L'argumentation qu'elle donne tend vers une individualisation dans son rapport à l'appartenance collective, notamment religieuse. Après plus d'un an de flirt avec lui, Butāina lui déclare un jour ses sentiments. Sans explication, 'Ālī répond négativement à sa déclaration d'amour. Plus tard, Butāina apprend que c'est en raison de son absence de nationalité omanaise que le jeune homme s'est montré réticent. Mais Butāina est amoureuse et compte faire comprendre à 'Ālī que sa nationalité n'est qu'un détail, et se souvient lui avoir déclaré : « Je t'aime pour toi, pas pour la nationalité inscrite sur une carte d'identité ». Le jeune homme est né en Oman, y a grandi et étudié, il parle arabe, sa mère est omanaise et sunnite, mais son père est Pakistanais¹³³. En raison de l'interdiction de la transmission de la nationalité par voie maternelle, il n'a jusqu'alors pu l'acquérir. Les raisons que Butāina donne quant à l'impossibilité de l'union tiennent à sa peur de la réaction de ses parents. De plus, les amoureux ne souhaitent pas que leurs enfants à venir naissent sans nationalité omanaise, ce qui entraînerait une ségrégation au quotidien, comme son ami a pu la vivre. À propos de la religion, Butāina dit que les Omanais ne se préoccupent pas de cela, que c'est une « croyance personnelle » et que sa famille ne donne pas d'importance à ce sujet. Elle

¹³² Butāina est informaticienne et issue des milieux aisés de la capitale. Voir chapitre 4.

¹³³ 'Ālī est de rang moins élevé, et m'a par ailleurs fait part de ses inquiétudes quant à leur différence de statut économique pour que leur union soit acceptée par leurs familles.

argumente ce point en évoquant le mariage de membres de sa famille avec des personnes ibadites et chiïtes, en précisant :

« On a la même religion, il parle entièrement arabe bien sûr, il est sunnite, mais ça n'a pas d'importance pour nous. [...] Pour moi en tant que personne, je ne me soucie pas vraiment de ça. Si tu me demandais, je te dirais : "mes parents sont sunnites". En Oman, c'est l'une des choses que les gens ne prennent pas en compte, depuis que Sa Majesté est devenue le dirigeant, il a éliminé toutes ces choses, ça n'existe pas en Oman. » Entretien, en anglais, 1^{er} octobre 2015

Le propos de Buṭāina reprend l'idéal de la relation maritale insufflée par les politiques nationales. Les différences religieuses sont effacées au profit d'une cristallisation des différences identitaires autour de la nationalité, qui s'acquiert, on l'a vu, à plusieurs conditions. Mais ces propos interrogent sur ce que ces transformations politiques font à la notion de personne, dont les choix sont considérés comme le résultat d'une entité autonome en opposition au groupe. Comme l'évoque Buṭāina, « en tant que personne », elle dirait qu'elle « ne se soucie pas vraiment de cela ». Les sciences humaines et sociales ont défini la modernité comme un processus d'émancipation individuelle face aux injonctions familiales, où les transformations des pratiques matrimoniales préférentielles sont souvent associées aux processus de la globalisation et du capitalisme (Hirsch, Wardlow, 2006). Dans une analyse anthropologique des phénomènes amoureux, Mark Padilla, Jennifer Hirsch et Miguel Munoz-Laboy (2007) soulignent que la circulation mondiale des pratiques et représentations amoureuses, l'apparition des politiques étatiques, l'économie néolibérale, l'arrivée des médias de communication ainsi que la mobilité des individus jouent un rôle dans la redéfinition des notions de personne et de groupe. Ces phénomènes auraient répandu un idéal de l'autonomie individuelle, propre selon J. Massad à la conception de la personne en Occident, qu'il définit comme une entité indépendante et supérieure au groupe (Massad, 2003 : 42). L'alliance y est comprise à partir de structures sociales privilégiant le désir individuel plutôt que les obligations familiales (Gravon, 1996) quand l'amour serait un sentiment ressenti de manière profonde et authentique, parce qu'individuellement appréhendé.

Les lois sur le mariage participent effectivement à produire une individualisation du rapport au mariage, tout en conservant un poids décisionnel important accordé à la famille des époux, notamment des jeunes femmes. Mais les décisions restent formulées dans les textes en termes individuels lorsqu'il s'agit de mariage mixte, ce qui influe également sur la relation à la religion. Pour J. Safar, le rapport entre le façonnement des individualités et des pratiques matrimoniales

en Oman et au Koweït trouve son origine dans la politique moderniste menée par le sultan. Par modernité, il est entendu que le souverain a eu pour projet de

« Construire un nouveau type d'individualité guidé par les constructions légales de la citoyenneté plutôt que par le contrôle communautaire et familial [...] [ainsi qu'en] une réalisation "sultanienne" servant à légitimer le pouvoir du monarque [...]. La famille omanaise devient ainsi un lieu où se négocient les notions de responsabilisation et un reflet de l'"État moderne" ("*dawla 'asriyya*") sous Qâbûs. » (Safar, 2013)

La modernité, comme phénomène d'autonomisation individuelle, interviendrait alors dans la compréhension du mariage comme lieu toléré de l'amour. Cette définition du rapport entre amour et mariage est l'un des résultats de la politique Qabous, qui se base sur la promotion de la liberté individuelle. Mais c'est aussi en tirant sa source dans la part religieuse de la politique Qabous que l'appel à l'individualisation des pratiques est à comprendre, comme je vais le montrer.

2. Tolérance ibadite et mariage interreligieux

Les origines omanaises de la tolérance

Bien qu'il soit aussi le résultat du système nationaliste, l'amour tel qu'il est compris ici est souvent défini par les jeunes Omanais comme preuve de respect de la différence de la personne aimée, ce qui fait un écho à l'idéal de la tolérance « omanaise ». L'idéologie de la tolérance est rattachée à l'origine ibadite de l'État omanais. L'appartenance à l'ibadisme joue un rôle important dans la constitution de l'identité nationale (Peck, 1997 : 211). Ce courant prend ses sources historiques dans l'adhésion au principe de croyance en un imam élu comme représentant politique, et dont la désignation tiendrait non pas de son ascendance avec le prophète mais par élection et la prise en compte de qualités personnelles telles que le charisme et la sagesse. Cet élément est crucial et participe à construire un discours qui place l'égalité et la tolérance au cœur de la définition de l'ibadisme ; qui s'exprime par ailleurs à travers les pratiques de la consultation et du consensus au niveau de l'exécution du politique (Bierschenk, 1988).

La notion de tolérance est très présente dans les discours prononcés par le sultan. Fréquemment publiés sur le site Internet du *Times of Oman*¹³⁴, ils illustrent l'emploi religieux et politique que le souverain fait de ce terme. En octobre 2015, les mots adressés aux étudiants

¹³⁴ Ce journal est publié en anglais, ce qui influe sur la portée des discours puisque le lectorat est plus aisément étranger qu'Omanais.

de l'université Sultan Qabous soulignent comment la religion sert en effet de support idéologique pour asseoir l'unité nationale à partir de l'argument de la tolérance ibadite (figure 37) :



« Les idées ne peuvent être supprimées. Notre religion défend les idées et l'intellect, et non la suppression de la pensée. Notre religion est tolérante, éthique et réceptive aux idées. Chaque verset du Saint Coran appelle à la réflexion, etc. Ils n'appellent pas à la petitesse d'esprit, l'inertie mentale et à suivre le mouvement aveuglément »¹³⁵

Figure 37 Discours du sultan Qabous, site Internet du Times of Oman

L'aspect générique de l'ibadisme et ses fondements égalitaristes (Valeri, 2009) peuvent être associés au principe de quiétisme (*qu'ūd*), développé lors de son émergence, qui consiste en « la défense d'un pouvoir anti-absolutiste, électif et collégial » (Aillet, 2012). Cette particularité joue un rôle dans la construction de l'État omanais puisqu'elle est réinterprétée en termes nationalistes. Dirigé par des Imams du VII^e au XVIII^e siècle¹³⁶, l'Oman a été divisé entre Imamats d'Oman et sultanat de Mascate lors de la revendication du pouvoir par les groupes

¹³⁵ « His Majesty's wisdom », 15 octobre 2015, *Times of Oman*. URL : <http://www.timesofoman.com/article/69636/Oman/Government/From-the-words-of-His-Majesty-Sultan-Qaboos-bin-Said>

¹³⁶ Dale C. Eickelman explique au sujet de la gestion du pouvoir dans les régions intérieures qu' « il n'y avait aucune distinction clairement établie dans le gouvernement de l'imamat entre le pouvoir religieux et le pouvoir temporel : les administrations de l'imamat pouvaient se réclamer auprès de la population de l'application stricte des principes du droit islamique (*sharī'a*). Dans la plupart des domaines l'autorité de l'imam était déléguée, dans les centres de l'intérieur, à des hommes qui cumulaient les fonctions de gouverneur et de juge » (Eickelman, 2002 : 241). Ainsi « le respect des principes sur lesquels étaient fondées les décisions contribuait fortement à l'assise populaire de l'imamat. Le respect des mêmes principes, l'incorporation progressive des serviteurs de l'imamat dans l'administration du sultanat à partir des années 30 et les assurances données par le sultan à Nizwa [...] de respecter l'autorité et les intérêts des notables facilitèrent assurément le contrôle de l'Oman intérieur par le sultan » (Eickelman, 2002 : 243).

tribaux les plus influents. Le pouvoir tribal s'est par la suite imposé avec la famille des al-Bū-Sa'īd qui a participé à la réunification des deux territoires, d'abord par Sa'īd Ben Taymur puis par son fils, Qabous ben Sa'īd. La famille des al-Sa'īd a instauré un pouvoir tribal, mais elle a aussi su tirer sa légitimité en revendiquant son appartenance à la confession ibadite en soulignant le rôle de l'un de ses membres en tant qu'imam, Ahmad ben Sa'īd, au XVIII^{ème} siècle (Mermier, 2002). En imposant un modèle nationaliste, le sultan Qabous a tenté de rallier le corps des représentants religieux de son côté.

À terme, l'histoire des relations entre pouvoirs politique et religieux produit une omanisation de l'ibadisme (Bierschenk, 1988), qui consisterait en l'absorption du pouvoir religieux ibadite par le pouvoir politique. Cela s'est concrétisé, par exemple, par la constitution d'un ministère des Affaires Religieuses, dont les représentants sont pour la plupart ibadites, puisque le grand mufti est le descendant direct des imams régnant jadis. Les principes de tolérance sont tantôt évoqués comme une spécificité ibadite, tantôt comme propres à l'islam plutôt que celui d'une confession particulière, ce qui invite à l'effacement des différences au sein de la population. Dans une perspective de lissage identitaire, les incidences de l'appartenance à l'ibadisme dans la constitution de l'État se retrouvent notamment dans les discours portés sur le mariage interreligieux. En observant cette fois le répertoire discursif religieux, une autre dimension du couple apparaît. Il tend, comme les autres, entre idéal égalitaire et pratiques préférentielles.

Les discours de tolérance en application

Rattaché au ministère des Affaires Religieuses, le centre d'information islamique est un lieu d'accueil installé dans l'enceinte de la Grande Mosquée du Sultan Qabous (figure 38). Il est tenu par un groupe de femmes bénévoles dans le but d'informer les non-musulmans et d'enregistrer les nouvelles conversions à l'islam. La visite touristique de la Grande Mosquée se compose d'un passage obligé par ce centre, aménagé dans le style d'un *majlis* et où les visiteurs, principalement des touristes étrangers et des étudiants en séjour à Mascate, se voient offrir dattes et café, présentés comme une marque d'hospitalité typiquement omanaise. Le centre reçoit également des familles qui accompagnent leurs domestiques dont la majorité est d'origine asiatique ou africaine pour qu'elles s'y convertissent, mais aussi des femmes européennes venues en Oman dans un but de conversion. Des brochures et des ouvrages sont mis à disposition dans de nombreuses langues. Il y est indiqué que le but est de prévenir les stéréotypes et d'encourager à la compréhension de l'islam.



Figure 38 le centre d'information islamique

Dans ce centre, la notion d'ibadisme revient très peu. Les ouvrages n'y font pas référence, qu'il s'agisse de l'aspect historique ou de la pratique religieuse et cette omission tend à donner une version générique de l'islam. Bien qu'ils soient initialement destinés aux visiteurs étrangers, les documents constituent une manne symbolique à travers laquelle s'exerce un processus d'uniformisation. À travers eux, s'affirme une appartenance à la communauté musulmane à une échelle globale, la *ūmma*. Lors d'un entretien, un haut représentant du ministère des Affaires Religieuses reprend ces termes. Alors que je lui demandais d'expliciter les particularités de l'ibadisme quant aux codes de la famille et du mariage, il répond que l'ibadisme ne se distingue pas des autres confessions à ce sujet :

« Si une femme est musulmane, elle peut se marier avec un ibadite, parce qu'on considère tous les musulmans comme des frères. [...] C'est un élément essentiel qui permet la tolérance en Oman, et où il y a l'ibadisme, parce qu'ils font une place à la fraternité, c'est un des principes du Coran. »

À partir de propos liés à la tolérance, ce cheikh soutient que l'ibadisme est la confession la plus à même d'incarner les valeurs de l'islam et que, dans la pratique, les différences d'appartenance religieuse ne pourraient faire obstacle à un désir d'alliance. Le terme de tolérance est fréquemment évoqué pour désigner cette généricité à l'appui de comparaisons avec d'autres religions. Mais, lorsqu'il est question de confession, il est avancé comme une particularité ibadite. Vertu et qualificatif, la tolérance est aussi mise en avant comme le propre de l'islam qui, incarné par la *ūmma*, comprend en son sein un grand nombre de confessions et d'appartenances. Ceci mène à effectuer une analogie entre la *ūmma* et la société omanaise à partir de la notion de tolérance, une valeur morale résultant de la diversité de la population omanaise¹³⁷. Ce n'est donc plus la portée identitaire, mais celle, supérieure, de la valeur idéale et morale du religieux, qui est valorisée. Quant au mariage plus spécifiquement, le cheikh ajoute :

¹³⁷ L'absence d'une revendication confessionnelle plus forte tient aussi de l'aspect minoritaire de l'ibadisme au sein de l'islam, ce qui pourrait mener à dévaluation de son potentiel identificatoire. On peut comprendre cette attitude en regard avec l'histoire de l'instauration ibadite qui s'est longtemps voulu être une communauté secrète, mais aussi avec les comportements réfractaires des autres confessions, notamment le sunnisme, face à elle. Celui-ci serait le plus représenté dans la population omanaise mais il est aussi présent par l'intermédiaire direct de l'Arabie saoudite, voisine du sultanat ; c'est de là que provient un grand nombre de décisions religieuses et il n'est pas dans l'intérêt des représentants ibadites omanais que de faire obstacle à ce pays qui se veut le représentant de l'islam à travers le monde, non seulement en termes religieux mais aussi politiques. Pour plus de détails, voir PREVOST V., 2010, *Les Ibadites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols ; HOFFMAN V., 2012, *The essentials of Ibādī Islam*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

« Il n’y a pas de problème dans la pratique, il n’y a pas de restriction du tout, tant qu’ils [les époux] sont musulmans. [...] Le problème vient de la culture, de la tribu, du mode de vie, du statut, plus que de la religion. On a aussi le choix de changer d’école (*madhhab*), ici lors des contrats de mariage on ne demande pas de quelle école ils sont, c’est un choix personnel. »
Entretien, en anglais et en arabe, 17 décembre 2015

Le traitement des mariages entre deux personnes d’appartenances confessionnelles différentes passe par le droit musulman, similairement à une majorité des pays arabo-musulmans. Celui-ci se compose d’un ensemble de règles juridiques dès l’apparition de l’islam ainsi que des corpus de réinterprétations contemporains, élaborés à partir « de prescriptions coraniques mais aussi à partir de Hadith (Les Paroles), c’est-à-dire à partir de normes inspirées des recommandations et du comportement prêtés au prophète Mohamed et appelés “*sunna*” », ainsi que *la šharī‘a*, la loi musulmane (Mizouni, 2006). Ils sont accompagnés « de travaux d’interprétation du Coran (*tafsīr*) puis de réflexion sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) » (Latte Abdallah, 2010a). Le *fiqh*, qui comporte une section sur les droits de la famille, influence le Code du statut personnel omanais. Celui-ci ne fait pas référence aux appartenances confessionnelles, mais il est notifié que « l’application des règles d’une école précise reste ouverte en cas de divergence trop importante » (Dupret, 2002 : 97). Ceci dispose du fait que « les non-musulmans sont gouvernés par les dispositions de leur propre statut, à moins qu’ils ne demandent une exécution des dispositions de cette loi » (article 282/97). Cette notification relève d’une logique prospective, c’est-à-dire d’un droit conçu dans le but de « renvoyer les pratiques à un cadre normatif unique » (Dupret, 2002 : 99). Ceci exprime tout le souci mis en œuvre dans la politique omanaise de mener les citoyens vers un traitement consensuel, lissant les différences identitaires.

3. Exotismes locaux et redéfinition des frontières régionales

En restreignant les mariages mixtes, ces lois peuvent aussi entraîner de l’attrance pour « l’étranger ». Car si sa différence est vue comme négative, elle crée aussi de l’attrait en l’exotisant. Le consensus autour de l’imaginaire national est objet à questionnements et à négociations, car il tient dans le même temps de la présence étrangère non-nationale et de la diversité endogène de la population locale (Beaugrand, 2007). Au-delà des indications légales sur le statut marital, des idéaux de « pureté omanaise » (*āṣl ‘umānī*) sont employés dans les discours ordinaires et officiels (Valeri, 2009). Pour Marc Valeri, cet idéal est la conséquence

insidieuse d'une volonté de créer un sentiment d'appartenance commun à l'État de la part du sultan, afin de réduire le pouvoir politique des groupes tribaux et ethniques (Valeri, 2009 : 119).

L'entreprise étatique a effectivement été amorcée par une première négociation du pouvoir avec les tribus locales. Ceci a eu pour effet de redessiner les frontières des appartenances tribales en termes régionaux¹³⁸. Mais ces idéaux essentialisent les origines. Les jeunes font ainsi la différence entre « Omanais » (*ūmānī*) et Omanais d'origine balushie, swahilie ou encore lawatie, qu'ils désignent directement par le nom de ces appartenances. Ainsi, en raison de l'occupation omanaise de la Tanzanie et de Zanzibar durant le XIX^{ème} siècle, s'est constituée une communauté sous les appellations de zanzibari ou swahili, en référence à la langue parlée par les personnes issues de ces occupations. Les révoltes survenues en 1964 dans les pays occupés en Afrique ont mis fin à l'occupation et se sont conjuguées avec un appel au retour en Oman du sultan, afin de « contribuer au « renouveau » du pays » (Valeri, 2009 : 20). Le terme « balushi » renvoie, quant à lui, à un ensemble de populations non ibadites issues d'Iran. Elles ont été recrutées pour un certain nombre durant le XVIII^{ème} siècle dans le but de constituer une armée de mercenaires au service des dirigeants omanais. Enfin, les Lawatis, chiïtes, et Banyans, hindous, sont issus du sous-continent indien. Leur installation correspond en partie aux premiers échanges commerciaux avec Mascate dès le XV^{ème} siècle. L'expression de « pureté omanaise » prend sa source dans ce paysage éclaté, comme l'expression de la résurgence de différences et de traits physiques, identitaires et d'accointances politiques (Valeri, 2009 : 225) qui ne correspondent pas au profil du « vrai local » (Dresch, 2005 : 143).

La redéfinition du territoire national entraîne ainsi avec elle l'identification à des appartenances locales. Elles concernent le *nasab*, l'origine tribale, qui se voit alors régionalisée. Enfin, une sorte d'exotisme local agit au sujet des représentations accolées à l'appartenance bédouine (*badawī*). Les bédouins sont des tribus auxquelles est associé un mode de vie nomade et pastoral (Chatty, 1994 : 89), contrairement aux *ḥadārī*, citadins et sédentaires. L'appartenance tribale prend des sens différents en fonction de ces critères mais celle-ci se voit soumise à l'appel de l'intégrationnisme national (Chatty, 2016 : 212), quelle que soit l'appartenance revendiquée. À terme, le processus de repolarisation des identités se construit

¹³⁸ La repolarisation des identités s'est accompagnée de la promotion de l'arabe comme langue nationale afin de dissoudre les appartenances linguistiques locales et ethniques, participant, tout comme d'autres pratiques de distinction (comme le port obligatoire dans les espaces publics de la *dišhdašha* par les nationaux), à créer une identité nationale.

avec de nouvelles représentations exotiques, qui participent de l'attirance ou du rejet de l'autre au sujet de l'amour et du mariage.

Conséquences racialistes

Une échelle de valeurs en termes raciaux est apparue en conséquence des partitions du territoire dans les représentations du sens commun, tout en s'appuyant sur une hiérarchisation héritée du passé. Comme le souligne Asma¹³⁹, une étudiante de 25 ans originaire de la Dakhiliyah, se marier avec un noir (*āswad*) est exclu : « Si je me marie avec un noir, pour mes parents c'est impossible ! ». Cet argument est repris par Taḡhrīd et sa nièce Amal, respectivement âgées de 28 et 23 ans, originaires de la Sharqiyah, région sud du sultanat¹⁴⁰. L'expression de « noir » est employée pour désigner les Swahilis, Omanais ayant occupé une partie de l'Afrique du XVIII^{ème} à la moitié du XX^{ème} siècle. Mais elle peut aussi renvoyer aux personnes issues de l'esclavage au XVIII^{ème} siècle. Les descendants d'esclaves (*ākhdām*) sont considérés comme non-arabes, alors que les Swahilis revendiquent leur origine arabe pour légitimer leur appartenance à la nation omanaise et se distinguer des *ākhdām*.

Le stéréotype racial se retrouve également dans les propos de Lujāna. Elle me raconte qu'une collègue l'a insultée, en sous-entendant que si elle était foncée, c'est parce qu'elle venait d'une classe d'anciens esclaves. Se sentant offensée, Lujāna s'est défendue en argumentant que la famille de son père venait de Salalah, ville principale du Dhofar (à l'ouest du pays, cette région est à la frontière du Yémen), qui est le lieu de résidence de la famille royale, et que son nom de famille (et donc de tribu) correspond à une branche de celle du sultan. En employant ces arguments, Lujāna tente de soutenir une appartenance qui serait en lien avec la figure du sultan, de rang noble, afin de rejeter toute relation avec les *ākhdām* et affirmer sa relation avec la « pureté omanaise ». Mais mobiliser le référent dhofari peut être compris de deux manières, car certaines zones du Dhofar, y compris Salalah, sont habitées par des populations appartenant aux anciennes classes d'esclaves issus d'Afrique. Les esclaves prenaient généralement le nom de leur propriétaire, ce qui pourrait expliquer pourquoi Lujāna porte ce nom.

La race est ressentie comme un caractère « [physique inné], retransmis, [immuable] » (Jamard, 2004 : 50) et apparaît comme une catégorie identitaire saillante dans les pays sujets à

¹³⁹ Asma est originaire d'une ville de la Dakhiliyah. Après des études en langues étrangères, elle s'est installée à Mascate chez des membres de sa famille, pour devenir secrétaire dans un centre de langues. Voir chapitre 4.

¹⁴⁰ Issues des classes moyennes de Mascate, Taḡhrīd travaille dans l'informatique et Amal a étudié la communication à l'université de Sharjah, l'un des Émirats voisins. Célibataires, elles habitent sous le toit familial et, en raison du fait que la mère d'Amal soit divorcée, elle et sa mère sont retournées habiter chez ses parents. Par conséquent, la tante (Taḡhrīd) et sa nièce (Amal) vivent sous le même toit.

l'esclavage et à la colonisation, comme cela a pu être le cas en Tanzanie et à Zanzibar. Elle finit par « colorer » les catégories sociales (Valeri, 2009 : 52). En s'écartant de groupes connotés comme noirs, les individus s'identifient à la catégorie d'Omanais telle que promue politiquement. La revendication du nom de famille est une manière d'affirmer son appartenance tribale et, par-là, sa pureté et sa proximité avec l'idéal identitaire du « bon conjoint ». De plus, le nom est associé aux gouvernorats, donc, dans une identification géographique nouvelle, que la partition territoriale implique.

La prédominance tribale

La notion d'appartenance tribale est effectivement importante dans un contexte où l'origine de la population est associée à deux grandes factions, al-Hinawī et al-Ghafirī¹⁴¹, et le mariage préférentiel entre cousins patrilinéaires participe d'un prolongement des appartenances tribales. Comme l'a montré C. Beaudevin, celui-ci correspondait à 35 % des mariages de la population totale dans les années 2000 (Beaudevin, 2007 : 126). Mais bien que le mariage consanguin ne soit pas la majorité, une attention est portée sur l'appartenance tribale des époux, qui se dilue dans des représentations régionales et ethniques de l'identité. Mes conversations avec Taghrīd et Amal traduisent la représentation qu'elles se font de l'appartenance, où se mêlent des compréhensions religieuses et régionales de celle-ci :

« Je peux me marier avec n'importe qui, ce n'est pas un problème. Mais pas avec un Balushi, parce qu'ils parlent une autre langue. Et pas chiite, comme les Lawati, parce qu'ils ne nous acceptent pas, ils ont une autre religion donc ce n'est pas du tout pareil, ils n'ont pas le même prophète. Et pas avec les Swahilis. Mais en tant que sunnites, on peut se marier avec des Ibadites. Si on était dans notre village, à Sūr¹⁴², il n'y aurait que des Sunnites, donc on se marierait avec des Sunnites. Mais ici à Mascate, c'est là qu'on est nées [...], c'est beaucoup plus ouvert d'esprit et les Ibadites sont partout, ils sont partout dans la société, donc c'est normal d'en rencontrer, et peut-être se marier avec, parce qu'il n'y a pas de grandes différences. Mais avec les autres, les Balushis, les Swahilis, les Chiites, ce n'est pas possible, parce que la différence est trop grande. » Entretien, en anglais, 14 septembre 2015

En reprenant les différentes catégories d'appartenance en lien avec la religion, le groupe ethnolinguistique ou encore l'origine régionale, les jeunes femmes illustrent ici la production

¹⁴¹ Lors des guerres intestines du territoire, les prises de position se sont effectuées par allégeance de l'une de ces deux tribus. Le référent tribal est aussi associé à celui du religieux, puisque les al-Ghafirī sont souvent décrits comme sunnites et les al-Hinawī ibadites, ainsi qu'à celui géographique, l'une et l'autre tribus étant respectivement associées aux régions Sud et Nord (Allen, 1987).

¹⁴² Sūr est l'une des villes principales de la Sharqiyah, au sud d'Oman.

de la « pureté omanaise », ainsi que la hiérarchisation existante au sein de la population. D'obédience sunnite, les Balushis pourraient figurer comme potentiellement mariables avec les habitants sunnites de la Sharqiyah, comme le sont Amal et Taḡhrīd. Or, elles rejettent l'hypothèse que ce non-choix résulterait de leur appartenance à la confession sunnite. Elles favorisent plutôt une explication par leur origine régionale.

Elles ajoutent que leur appartenance à la confession sunnite ne les empêcherait pas de se marier avec un Ibadite, car les deux confessions comportent un grand nombre de similitudes. Elles ne relèvent pas le fait que les Swahilis sont eux aussi ibadites, et concluent leur énumération en évoquant l'impossibilité de se marier avec une personne de ce dernier groupe, sans évoquer de raison particulière. Les Balushis et Swahilis étant familiers aux langues respectivement urdu et swahili, ils sont plus aisément représentés en termes ethnolinguistiques (Valeri, 2007a), notamment en opposition à la langue arabe, prônée comme la langue officielle omanaise, faisant que l'appartenance ibadite des populations swahilies est peu évoquée. Ceci produit une compréhension de la « pureté omanaise » dans une hiérarchie où la couleur de peau est l'un des critères dominants, de même que l'appartenance régionale et linguistique, leur signification en termes tribaux, et enfin la religion, où l'appartenance ibadite est dominante (Dupret, 2002 : 97).

L'appartenance tribale reste l'un des critères les plus importants dans le choix du conjoint, surtout lorsqu'il s'agit de mariages entre individus appartenant à des tribus de haut rang. Lorsqu'il était étudiant, Ṭāreq avait aperçu une jeune femme qui lui plaisait sur le campus de son université. La relation n'a pas abouti mais, selon lui, elle correspondait en tous points aux lignes directrices que sa famille lui avait données : celle-ci appartenait à une famille respectable, du même niveau tribal et économique que la sienne et, comme il l'ajoute, elle était gentille. Ṭāreq m'explique un jour à propos du mariage que « plus c'est compliqué, et plus cela veut dire que cela se passe bien ». Aujourd'hui, Ṭāreq a 30 ans. Il possède son propre logement à Mascate et détient un poste important dans l'armée comme ingénieur architecte. Il cherche une femme avec qui il pourrait se marier, tout en s'assurant qu'elle puisse convenir aux attentes de sa famille en termes d'appartenance tribale de haut rang. Bien que l'idéal attendu par sa famille soit qu'il se marie avec une parente proche ou éloignée, dans le but de s'assurer qu'elle corresponde parfaitement aux mêmes critères identitaires que lui, son père lui a souvent répété qu'il aurait la liberté de se marier avec une femme qui n'appartienne pas à leur tribu. Auparavant, sa famille pratiquait le *tabādul*, qui consiste à épouser une personne d'une famille

en échange d'une autre. Cette règle fait primer la logique du *nasab*, qu'il définit comme celle du « sang pur ». Ceci convient par ailleurs à Ṭāreq, puisqu'il considère être trop proche de ses cousines ; sa relation avec elles est plus fraternelle, ce qu'il perçoit comme une interdiction d'inceste plus à même de diriger ses choix à l'extérieur de sa tribu. Après avoir informé ses amis qu'il recherchait une épouse, l'un d'entre eux lui a parlé d'une connaissance de son épouse, une jeune femme qu'il a assuré être digne d'intérêt et de confiance. Ṭāreq pense que son entourage détient une image positive de lui, ce qui l'aidera à trouver une femme. Il pense que sa carrière militaire l'aide à développer cette image :

« La vie militaire dresse les gens, tu dois être une idole pour les autres. Les autres m'ont dit que je suis devenu plus décent : je n'étais jamais à l'heure, je dormais toute la journée, et avec l'armée tu dois être respectueux et décent. Maintenant, les gens viennent me demander conseil, je suis connu comme le sage, l'homme bon (*the good guy*). » Discussion informelle, en anglais, 2 juin 2015

Son ami lui montre une photographie de la jeune femme, elle plaît à Ṭāreq et il décide de se renseigner davantage sur elle. Pour ce faire, il demande à ses cousines de constituer une « équipe d'investigation », c'est-à-dire d'obtenir elles-mêmes plus d'informations à son sujet, par le biais de leurs amies, jusqu'à atteindre les sphères de sociabilité de l'intéressée. Par la suite, Ṭāreq désire rencontrer la jeune femme mais, dans le souci de respecter une certaine distance au cas où l'union aboutirait, il préfère l'observer de loin plutôt que d'aller à sa rencontre. Aussi, il se rend sur le campus de l'université dans laquelle elle étudie. Il l'aperçoit, l'apprécie physiquement, mais il tient à rester éloigné et ne vient pas lui parler. Après avoir eu la confirmation auprès de ses cousines que la jeune femme était issue d'une famille respectable, Ṭāreq en informe son père, afin qu'il demande à organiser une rencontre avec les hommes de la famille de la jeune femme. Sa demande est immédiatement refusée par le père de celle-ci, notamment parce que trois de ses plus proches cousins ont déjà formulé une demande de mariage auprès d'elle. Déçu, Ṭāreq laisse passer du temps mais ne désespère pas. Il retourne voir le père, mais en vain : « Si tu es quelqu'un de bien, le père ne peut pas accepter car trois cousins la veulent déjà », m'explique-t-il.

Ṭāreq apprend par ailleurs que la jeune femme désirait apparemment se marier avec lui mais, soumise à la pression familiale, cette dernière aurait simplement laissé entendre qu'elle se marierait seulement « avec celui qui le voudra », sous-entendant par-là qu'elle n'aurait le choix que d'accepter l'un de ses cousins en mariage, puisque refuser la main d'un cousin pourrait mettre sa famille en crise. Depuis, Ṭāreq dit ne pas réussir à tourner la page, il pense à

elle constamment, convaincu qu'il souhaitait son bonheur plus que quiconque de sa famille. Dans la perception de Ṭāreq, le rapport intime entre les élus au mariage se construit dans la distance, par souci du respect de leurs réputations tribales. Cette perception trouve un écho dans les considérations politiques de l'Oman de jadis, dont l'ordre tribal primait sur le mariage. Dans le même temps, l'ouverture à d'autres tribus, comme ce que son père a autorisé à Ṭāreq, illustre une perception nouvelle de l'alliance, de concert avec celle du délitement du pouvoir tribal depuis l'avènement de la politique nationale omanaise.

L'exotisme bédouin

Šhahrazād, elle, a rencontré quelqu'un d'une origine différente de la sienne¹⁴³. Âgée de 21 ans, elle étudie dans une université privée de la capitale. Elle a rencontré Tamīm sur Instagram, qui habite dans le nord du pays, à plus de trois heures de Mascate. Après avoir échangé des messages et des photos, il lui fait savoir qu'il est *badū* (bédouin), un détail qui attire son attention, et qu'elle mentionne de différentes manières lors de notre entretien. Elle trouve que les hommes *badū* sont beaux, parce qu'ils ont la peau et les yeux clairs. Après avoir bavardé pendant plusieurs semaines, ils décident de se rencontrer hors ligne. Son amie vient avec elle, parce qu'elle a peur de se retrouver seule pour rencontrer cet étranger. Pour ce faire, Šhahrazād prétexte auprès de sa famille qu'elle sort avec son amie dans le centre-ville. Les jeunes femmes se rendent à l'endroit que Tamīm leur a indiqué, un champ qu'il possède loin de la ville dans laquelle il vit. Il les rejoint en voiture. Une fois arrivées, Tamīm invite les filles à monter dans sa voiture, Šhahrazād à l'avant et sa copine à l'arrière. La magie opère et Šhahrazād l'aime vraiment. Ils se revoient, et Tamīm lui offre des cadeaux. Ce dernier est riche et ses présents sont, selon elle, la preuve de la générosité *badū*, qu'elle interprète comme une forme de respect et de galanterie envers les femmes. La notion de bédouinité est souvent associée à la ruralité et à l'absence de sophistication (Chatty, 1991 : 9), mais peut aussi renvoyer à l'imaginaire d'une survivance de l'arabité ancienne et de la tradition de l'hospitalité et la générosité (Chatty, 1991 : 9).

Le terme *badū* renvoie à celui qui habite la *badia*¹⁴⁴, autrement dit les régions arides où l'agriculture pluviale n'existe pas (Chatty, 1991 : 9). Le mode de vie bédouin était associé au nomadisme en raison de l'économie pratiquée : pastorale en hiver pour migrer vers le sud lors

¹⁴³ Je reprends ici les analyses proposées dans un article publié dans BRETEAU M., 2018, « Pixel outlines of intimacy. Online love among youth in Muscat », dans FORTIER C., KREIL A., MAFFI I. (éds.), *Reinventing Love? Gender, intimacy and romance in the Arab world*, Peter Lang, Berne, pp. 91-111.

¹⁴⁴ Le terme *badīa* vient lui-même de *bada* (apparaître), en référence aux origines (Safar, 2015 : 205).

de la moisson et pratiquer la pêche (Chatty, 1991 : 12). Les bédouins pratiquent encore le pastoralisme, mais l'appropriation gouvernementale des zones exploitables en hydrocarbures a fortement participé à la reconfiguration du mode de vie bédouin¹⁴⁵. L'exploitation du pétrole, à la fin des années 1950, a entraîné le déplacement de nombre de ces groupes, au point de modifier leur mode de vie et les tourner vers la sédentarisation. Ces transformations ont aussi entraîné une revendication de l'identité bédouine par l'appropriation des traits de la générosité et de l'authenticité arabe, comme semble le faire Tamīm auprès de Šhahrazād. L'endroit où se déroule leur rendez-vous est un domaine dont le jeune homme est propriétaire. Il s'agit d'une ferme pour les dromadaires de course appartenant à sa famille, preuve de sa richesse et de l'authenticité de son appartenance à l'identité bédouine. Šhahrazād m'explique que les dromadaires sont un capital important dans la culture *badū*. Ils sont typiquement attribués aux hommes. En plus d'être associés au monde masculin, les dromadaires ont une haute valeur économique et symbolique, et ce n'est qu'exceptionnellement qu'une femme peut en hériter (Chatty, 2002). Dans tous les cas, cet héritage restera dans la même tribu, puisque les mariages endogames sont majoritaires chez les bédouins¹⁴⁶. Le symbole du dromadaire est lui-même employé dans les représentations nationales pour la revendication des traditions arabes, ce qui est effectivement présent dans le discours de Šhahrazād¹⁴⁷.

Les amoureux se rencontrent plusieurs fois, toujours accompagnés de l'amie de Šhahrazād. Cette dernière avoue en riant qu'ils s'embrassaient et s'enlaçaient à chaque rencontre, dans la voiture. Mais la présence de la copine de Šhahrazād, bien qu'elle permette de chaperonner la sortie et de donner une forme de sécurité à l'escapade en dehors de Mascate, semble poser un problème, puisque le couple ne peut se voir en totale intimité. Aussi, Tamīm a parlé à l'un de ses amis célibataires afin de le présenter à la copine. Une deuxième conversation en ligne débute alors entre les deux amis respectifs, jusqu'à ce qu'une nouvelle expédition soit organisée. Cette

¹⁴⁵ Auparavant disséminés dans de nombreuses régions d'Oman, les bédouins vivent aujourd'hui majoritairement dans le Nord et à l'Intérieur d'Oman.

¹⁴⁶ Les travaux de Dawn Chatty ont permis de montrer que la sédentarisation des bédouins d'Oman a entraîné avec elle une nucléarisation des groupes familiaux (Chatty, 2016). Contrairement aux personnes que j'ai rencontrées à Mascate, les bédouins auprès de qui elle a travaillé dans les années 1990 pratiquaient ce qu'elle appelle le « bride service » (Chatty, 2002). Celui-ci consiste à ce qu'une épouse demeure quelques années au foyer de ses parents les premiers temps de son remariage, notamment lorsque l'épouse est considérée comme jeune (l'exemple rapporté concerne une jeune fille de 14 ans), afin d'acquérir expérience et confiance pour s'installer ensuite avec son époux. Je n'ai rencontré cette situation qu'une seule fois, mais elle ne semble pas reposer sur l'acquisition d'expérience avant l'installation. La femme en question n'était pas bédouine, résidait dans une ville à proximité de Nizwa, était quadragénaire et venait d'épouser un homme plus jeune qu'elle après le décès de son premier époux. Elle continuait à vivre dans sa propre maison avec ses enfants et une domestique et se rendait chaque jour chez sa belle-famille où habitait son mari, en attendant que leur future maison encore en construction soit habitable.

¹⁴⁷ Les courses de dromadaires sont une pratique en émergence dans les Émirats Arabes Unis, qui en a fait une tradition parmi d'autres pour la constitution d'un tourisme patrimonial (Chatty, 2016 : 213).

fois, Tamīm est accompagné de son ami, qui est installé à l'arrière de la voiture. Pendant que le premier couple se retrouve à l'avant, les deux autres font connaissance, discutent, jusqu'à s'embrasser. De cette façon, le premier couple trouve un moyen d'occuper la petite amie solitaire et de réduire l'inconfort de sa « fonction » de chaperon, pour le couple et pour elle-même.

Šhahrazād ne mentionne pas la possibilité d'épouser Tamīm. Le fait qu'ils soient de deux appartenances différentes et vivent dans des régions éloignées rend la situation impossible à considérer autrement que dans le secret. Une autre question se pose en termes d'acceptabilité de l'union : parce qu'elle s'est développée sur Internet, leur relation et la manière dont ils se sont connus est basée sur un cadre de séduction, ce qui engendrerait un mariage d'amour. Mais la situation transgressive dans laquelle ils se trouvent n'est pas susceptible de donner à Šhahrazād la possibilité d'imaginer qu'ils se marient, en plus du fait qu'elle reconnaît que l'authenticité bédouine est due à la forte endogamie qui particularise les alliances (Chatty, 2002). Elle semble vivre cette expérience comme une relation d'amour, basée sur la transgression du mariage par une relation physique et affective. De plus, si elle dit que les bédouins tiennent les femmes en haute estime, Šhahrazād me confie qu'elle se demande parfois ce qu'un *badū* lui offrirait si elle était sa femme et non plus sa petite amie. Se marier reste quelque chose d'impensable et d'imaginaire et c'est justement parce que se marier avec lui est inimaginable que l'attirance que Šhahrazād développe pour Tamīm se renforce, de par l'excitation de la transgression et l'exotisme qu'elle construit autour de lui. Le référent bédouin peut renvoyer à des représentations négatives des relations amoureuses, dans lesquelles l'homme est vu comme arriéré et rustre (Safar, 2015 : 211-213). Mais l'attirance de Šhahrazād se concentre sur le versant valorisant de la bédouinité. Elle construit un exotisme de l'authentique dans un mouvement de distinction de l'originel, aboutissant à en faire une catégorie exotique à part entière.

II. Lire la dualité des sexes dans la relation aux étrangers

Les arguments avancés pour justifier l'existence des lois sur le mariage et la nationalité omanaise est celui de la protection des femmes étrangères en situation de précarité, la prévention contre l'opportunisme de certaines femmes face aux situations privilégiées des hommes omanais, mais aussi « la dilution de l'identité omanaise ; le coût que représente pour la Sécurité sociale le divorce ou le veuvage d'une épouse étrangère ; le besoin de préserver la famille omanaise et le besoin de lutter contre le célibat des Omanaises » (Safar, 2015 : 510).

L'ensemble de ces arguments montrent à eux seuls comment les goûts et les attirances sont reformulés à la lumière d'injonctions et d'interdits. Dans ce processus de hiérarchisation subjective, les individus sont amenés à se tourner vers certaines personnes plutôt que d'autres, et à se battre pour un amour quand il leur semble légitime de le revendiquer, au risque de se voir stigmatisés par leur entourage.

Ainsi il existe des personnes pour lesquelles nous pourrions dire que l'on ne se bat pas. Les personnes dominées sur le plan politique, administratif et économique surviennent alors comme les porteuses de ce qui est indésirable, elles sont elles-mêmes l'indésirable, comme c'est le cas des personnes de nationalité étrangère. En 2017, le NCSI relève 1 859 596 travailleurs étrangers en Oman, ce qui correspond presque à la moitié de la population omanaise totale. Les nationalités relevées comme majoritaires sont la nationalité indienne, bangladeshie puis pakistanaise, mais la nationalité marocaine n'est pas comprise. Seule la note « Autre nationalité » est mentionnée, correspondant à un total de 95 401¹⁴⁸.

Comme le décrit Sharon Nagy au Qatar, l'arrivée des travailleurs migrants peut s'effectuer par voie institutionnelle grâce à des agences de recrutement. Elles peuvent embaucher « un large nombre d'employés avec un aller simple, arranger les voyages, et s'occuper de la soumission de demande de visas de travail, moyennant des frais pour l'employé et l'employeur. Des méthodes de recrutements informelles sont parfois préférées à ces procédés coûteux [...] »¹⁴⁹ (Nagy, 2008 : 88). Ce mode de migration entraîne des rapports de pouvoir fortement basés sur la nationalité et ce, notamment, à travers le système de la *kafāla*. La *kafāla* consiste en la dépendance administrative d'un travailleur migrant à l'égard d'un employeur local. Il devient son « sponsor » ou *kafīl*¹⁵⁰. Il est la condition d'accès à un visa, à l'entrée dans le pays, à un emploi et à d'autres services tels que l'ouverture d'un compte bancaire ou la location d'un logement – les non-nationaux étant exclus du droit à la propriété. La *kafāla* peut entraîner plusieurs formes d'abus, comme la confiscation des passeports, puisque le *kafīl* a le pouvoir de renvoyer le migrant dans son pays d'origine¹⁵¹. Afin d'éviter cela et pour gagner du temps, beaucoup de migrants viennent par des voies non-institutionnelles, mais le fait qu'ils soient

¹⁴⁸ Bulletin statistique mensuel, *National Centre for Statistics and Information*, Avril 2017, Vol. 28.

¹⁴⁹ « Employment agencies recruit large numbers of employees on single trips to source countries, make travel arrangements, and handle the application for work visas charging a fee to both the applicant and employer. Informal methods of recruitment are sometimes preferred to the expensive process of using an employment agency. »

¹⁵⁰ Loi du travail omanaise, Ministère du travail, 2017. Dans d'autres recensements, la distinction est faite entre « Omani », « GCC » et « other Arab ». Dans son compte-rendu démographique sur la migration marocaine dans les pays du Golfe, Mohamed Kachani note que, de la population marocaine migrante totale, 65 % se situe dans les pays du Golfe.

¹⁵¹ Article 17, *Oman's foreign residence law*, Royal Oman Police.

illégaux sur le territoire restreint *de facto* leurs libertés de mouvement et leurs possibilités d'installation¹⁵². Ceci est constatable au sujet de la population migrante marocaine, qui fait l'objet de fortes stigmatisations en Oman. Wafae Benabdennebi et Ahlame Rahmi rappellent que la stigmatisation des Marocaines est liée au fait que beaucoup d'entre elles viennent dans les pays du Golfe pour occuper des emplois dans les métiers de la nuit, en tant que serveuses dans des boîtes de nuit et cabarets. Elles signent des contrats « arts et musique » (Benabdennebi, Rahmi, 2012 : 101), qui seraient une manière déguisée d'occuper des activités dans le travail du sexe. D'autres femmes se marient avec des Omanais, ce qui est souvent pris comme des formes détournées pour quitter le Maroc. Elles font ainsi l'objet de ressentiment de la part des Omanais¹⁵³. Certains mariages peuvent effectivement être des « contrats de servitude déguisés » (Kachani, 2008 : 102), ce qui remet en cause la sincérité de l'alliance qui unit les deux partenaires.

Les mariages mixtes deviennent alors matière à discussion, et font admettre une part affective dans leur établissement. Mais les mariages mixtes existent, et seraient même préférés par les Golfiens. Au Koweït, J. Safar note que la raison serait liée au « faible coût du mariage [...], le désir d'avoir une autre femme [...], la beauté de la femme étrangère [...], la possibilité de contracter un mariage secret et le désir d'avoir plus d'enfants » (Safar, 2015 : 522). Ces deux traits particuliers, la prostitution et le mariage mixte, se transforment ainsi en une stigmatisation des femmes marocaines, dès lors vues comme des femmes profiteuses et aux mœurs légères (*qalīlat al-ādab*). Une tension apparaît entre attirance pour l'étranger et rejet de ce dernier, qu'il est possible de saisir à partir de l'expression d'inquiétante étrangeté. Cette expression considère l'attirance par le fait même de l'impression d'étrangeté chez l'autre, mais aussi en raison du fait qu'un sentiment de familiarité se fait ressentir. Enfin, certains de ces stéréotypes s'accompagnent d'une vision sexualisée des hommes : quand les femmes seraient portées sur

¹⁵² Les difficultés de recension des travailleurs étrangers rencontrées par Françoise de Bel-Air sont particulièrement parlantes concernant le flou sur les modalités de migration dans les pays du Golfe. En se basant sur les données fournies par le *Times of Oman*, elle relève 47 000 à 50 000 migrants en situation illégale en 2015. Ces personnes ont fait l'objet de campagnes de recension dans le but d'être déportées et renvoyées dans leurs pays d'origine, mais aussi d'amnisties : leur situation a été régularisée à titre gracieux et ils ont été renvoyés dans leur pays, comme cela a été le cas en 2016 (de Bel-Air, 2017). Cette année-là, 23 653 personnes ont été graciées sans être alourdies de pénalités ou de peine supplémentaire. « Just 3 days of amnesty left », 26 octobre 2015, *Times of Oman*. Voir aussi « Oman : domestic workers trafficked, trapped », *Human Rights Watch*, 13 juillet 2016, <https://www.hrw.org/news/2016/07/13/oman-domestic-workers-trafficked-trapped>

¹⁵³ Le mariage mixte représenterait 87 % sur 600 migrants marocains mariés à Abu Dhabi de 2000 à 2004 ; 60 % de ce pourcentage serait des femmes (Kachani, 2008 : 201). La précision est difficile à atteindre, étant donné qu'un mariage entre une Marocaine et le ressortissant d'un autre pays n'est pas reconnu s'il n'est pas contracté devant les autorités marocaines. Par conséquent, ces alliances sont considérées comme des mariages blancs (Lautier, Baba, Sarehane, Ezzine, 2009 : 28).

l'amour, les hommes seraient portés sur le sexe. Aussi, la raison pour laquelle les hommes seraient attirés par les femmes marocaines est que ces dernières sont associées à une sexualité débridée, portées sur des désirs charnels plutôt que sur le romantisme. En se penchant davantage sur la construction de la figure stéréotypée des femmes marocaines, il est possible de saisir le mécanisme par lequel les hommes omanais se voient à leur tour attribuer des stéréotypes. Comme je vais le montrer, ces stéréotypes renseignent également sur des attitudes qui sont quant à elles qualifiées de féminines : la duperie et le charme, lorsqu'ils sont détachés de la figure marocaine, sont aussi parfois appliqués aux femmes omanaises.

1. L'inquiétante étrangeté marocaine

Je visionnais un soir le film *Much Loved*, long métrage relatant le quotidien de prostituées au Maroc. On y voit les trajectoires de certaines d'entre elles, happées par des promesses d'amour et de luxe par de riches clients français et golfiens. Le film se conclut par le choc de l'une d'entre elles à la découverte de vidéos pornographiques mettant en scène de jeunes garçons sur l'ordinateur de son client golfien. Ce dernier la couvrait par ailleurs de cadeaux, lui promettait de l'épouser et de l'emmener avec lui dans son pays d'origine. Je décide de me changer les idées et me vêts d'une jupe longue et d'une tunique à manches courtes. Je me rends à Candle Coffee, un salon à chicha situé à l'arrière du parking de l'hôtel de luxe Grand Hayat, servant des plats rapides levantins tels que mezzés ou sandwichs shawarma, et jus de fruits frais. La terrasse est située en bordure de plage où l'on peut voir des familles pique-niquer le weekend, des groupes de femmes ou d'hommes faire des marches au bord de l'eau, et des touristes se baigner. En journée, ce sont des familles, des couples ou des groupes de femmes du Levant ou d'Iran qui fréquentent ce café. Le soir, la terrasse est surtout occupée par des d'hommes entre amis, Omanais en grande partie. Les serveurs sont en partie tunisiens et les préparateurs de chicha sont indiens et pakistanais. Je m'installe et allume mon ordinateur afin d'écrire, un serveur vient prendre ma commande. Je lui réponds en arabe de me préparer une chicha, ce à quoi il répond avec un sourire malicieux : « *maḡhrībīa* ? (Marocaine ?) »

Entremêlé d'images où les pratiques sexuelles balancent entre précarité marocaine et profit golfien, ce film était inconnu de mes interlocuteurs omanais. Celui-ci a pourtant défrayé la chronique pendant le Festival International de Carthage¹⁵⁴, et fut par ailleurs interdit au

¹⁵⁴ Le Festival International de Carthage est un festival tunisien qui met chaque année de nombreux films en compétition.

Maroc¹⁵⁵. Cette anecdote rappelle combien la présence migrante dans les pays du Golfe est constitutive du tissu social et économique de la région et, d'autre part, la manière dont s'y développe des stéréotypes à l'endroit du sexuel. Un certain nombre d'auteurs se sont penchés sur les rapports de pouvoir en jeu dans la migration, par la critique du rapport binaire entre le pays de départ et le pays « d'accueil », mais aussi entre les effets positifs et négatifs de la migration. Ils ont analysé comment la circulation du Sud vers le Nord est surtout comprise en termes d'échappatoire et d'émancipation (Moujoud, 2008 ; Mahdavi, 2016). Comme le rappelle Nassima Moujoud (2008), cette approche tend à dépeindre la vie des migrants comme un parcours évolutif d'émancipation entre pays de départ et pays d'arrivée. D'autres travaux ont reconsidéré la migration à partir de son aspect multidimensionnel, où sont impliqués des rapports de pouvoir, de race, de sexe, en privilégiant une observation des intimités, forgées par la mobilité (Ehrenreich, Hochschild, 2002 ; Boris, Parreñas, 2010). Les politiques d'accueil des sociétés du Golfe et du sultanat d'Oman procèdent par exclusion, ce qui devient le moteur de modalités relationnelles et de stéréotypes différentialistes. L'exclusion est basée sur des procédures de migration et de recrutement particuliers, qui renforcent le ressentiment entre les populations à Mascate. Les femmes marocaines dont il est question partent seules, et non en famille ou dans le but d'un regroupement familial. Elles peuvent être en rupture familiale et avoir un mode de vie précaire au Maroc, ce qui fait que les hommes de leurs familles ne s'opposent pas à leur migration ou même les encouragent dans leurs projets migratoires. Cette migration en solitaire affecte particulièrement l'expérience de ces femmes et la perception que les pays « d'accueil » produisent à leur égard. Le stéréotype qui structure la migration des femmes marocaines correspond au stigmate de la prostituée (*'āhira*), de la « voleuse de mari » qui n'hésite pas à recourir à la sorcellerie pour parvenir à ses fins. L'activité de prostitution est, en effet, existante, tout comme les mariages mixtes avec des hommes omanais, mais il convient de comprendre comment, de la pratique au sens commun, surgissent ces représentations. Ces stéréotypes imbriquent le sexuel et le genre dans la construction de ces figures.

16 février 2017

Je demandais depuis longtemps à Farhad, mon ami iranien, de m'emmener dans un bar où l'on peut voir ces femmes marocaines. Il disait bien connaître ces endroits, parce que ses « amis y vont tous les weekends ». À la fin de mon dernier séjour, en février 2017, nous décidons de

¹⁵⁵ Accusé d'atteinte à la pudeur, le film a aussi été la cause de l'agression et de menaces de mort envers l'une des actrices principales.

tenter l'expérience. Il me donne rendez-vous à 23 heures sur un parking du centre-ville, me récupère et nous filons jusqu'à Ruwi, le quartier indien. Nous sommes jeudi soir, premier soir du weekend, il y aura donc du monde. Il m'explique que « la fête » commence à minuit et se termine à 3 heures du matin. Nous arrivons devant un hôtel. Du hall d'entrée de l'hôtel, un couloir mène à une cour située à l'arrière de la réception. Sur la droite, une porte est gardée par plusieurs hommes. Un panneau indique que la dishdasha n'est pas autorisée. Nous entrons dans une grande salle sombre, la musique n'est pas encore très forte. À droite, un bar est tenu par plusieurs serveurs. La salle est longée de banquettes sur une estrade et des tables sont disposées autour d'un espace laissé vide, la piste de danse où les musiciens feront leur apparition. Au fond, un homme est installé au clavier ainsi qu'une chanteuse aux longs cheveux blonds lissés, vêtue d'une très courte robe blanche. À gauche, trois femmes très maquillées et habillées de robes moulantes discutent assises à une table. Les banquettes sont déjà occupées par cinq ou six hommes. D'autres, seuls ou à deux, sont installés à des tables, en train de siroter des bières ou de fumer une chicha. Je laisse Farhad choisir où s'asseoir, il décide de s'installer à une table directement en face de la chanteuse. Un serveur arrive, il nous offre une assiette composée de saucisses grillées, et nous tend les menus. Nous commandons une chicha, Farhad prend un Pepsi. Farhad m'a toujours répété qu'il ne faisait qu'accompagner ses amis quand il allait dans ces hôtels, et qu'il les attendait parfois dans la voiture quand l'un d'eux finissait la soirée dans une chambre d'hôtel avec une prostituée. La salle se remplit petit à petit. Des hommes seuls, Indiens, s'installent autour de nous. Je propose à Farhad de changer de table afin d'avoir une vue plus large de la salle. Nous nous retrouvons au fond. Un homme vêtu d'une dishdasha pianote sur son téléphone à notre droite. Plus tard, un homme en jeans et chemise s'assoit à côté de nous, accompagné d'une femme en robe longue moulante, cheveux détachés, sûrement une prostituée. Derrière la table des Marocaines, s'installe un groupe d'une dizaine d'hommes d'âge mûr, qui regarderont les jeunes femmes avec insistance pendant toute la soirée. Par moments, les uns et les autres se lèvent pour aborder les femmes, rapprochent leurs chaises, discutent et dansent avec elles. Un homme est installé au centre de la banquette. Il est chauve, porte des lunettes et un costume gris, il est bien portant, et boit des verres de whisky. Farhad me dit qu'il vient du Qatar, que ça se voit à son apparence : il s'agit sûrement un homme d'affaires en séjour en Oman. Il danse assis et chante au rythme des chansons entonnées. La chanteuse revisite des chants d'amour classiques d'Oum Kalthoum, le Qatari frappe des mains, entraîné par la musique déformée par les sons électroniques du clavier. Deux jeunes Omanais en dishdasha blanche au fond de la salle, dansent, assis sur la banquette, levant les bras et frappant des mains.

Un homme en chemise colorée et béret blanc vient voir le Qatari, ils discutent et rient ensemble. Il vient voir d'autres tables, Farhad me dit qu'il s'agit du patron du bar, mais que l'hôtel appartiendrait à un Omanais.

Il est minuit, la salle est comble. Des hommes d'affaires, que Farhad pense être jordaniens, s'installent à côté de la piste, ils rient bruyamment, se lèvent pour danser, se rassoient, trinquent. Deux autres jeunes femmes font leur apparition. Elles s'installent à une table d'intervalle l'une de l'autre sur la banquette. Un serveur leur apporte des bières, l'une d'elles fume une chicha. La musique devient très forte, la fumeuse se laisse entraîner par la musique, et danse assise sur sa chaise. Farhad me dit que l'on peut demander une chanson de notre choix. Les serveurs vont et viennent, servent des bouteilles de vodka ou de whisky dans des seaux à glace, des canettes de Red bull ou de Heineken. Nous attendons notre chanson mais un homme arrive, les cheveux noirs gominés, tirés en arrière et costume noir. Il prend la place de la chanteuse qui s'éclipse alors. Farhad me dit qu'il est syrien. La soirée bat son plein, le chanteur commence alors un registre de musiques plus entraînantes qui font se lever les Jordaniens mais aussi un groupe de jeunes libanais installés à notre gauche pour danser le *dabkeh*¹⁵⁶ sur la piste, la salle applaudit, les gens dansent assis sur leurs chaises. La Marocaine assise sur l'estrade se lève pour danser, pendant que les hommes qui l'entourent la regardent avec attention, l'un d'eux s'assoit à côté d'elle, elle fait mine de ne pas le voir et continue à se déhancher.

Le temps passe, d'autres tables se remplissent. Alors que la chanteuse et les autres femmes présentes dans le bar avoisinent la trentaine, une autre, d'un âge plus avancé, vient s'installer à la table à côté de nous, et commande un soda. Un vieil Omanais en dishdasha fait son entrée. Il avance lentement, le temps d'observer la salle. Il voit la Marocaine sur la banquette et va lui parler directement, elle semble le rejeter. Il part s'installer à une table en face de nous. Il a repéré cette autre femme, celle qui vient de s'asseoir à notre gauche. Il se retourne pour lui parler. Après un bref échange, la femme mime un non de la tête. L'homme bat en retraite. Je me penche alors vers elle avec un sourire complice, elle me dit qu'elle n'en veut pas, il est vieux et il est moche, nous rions. La fumeuse de la banquette nous aperçoit et nous sourit de complicité. La femme m'explique alors qu'elle vient ici tous les soirs et que le week-end est plus rentable. Nous devons crier dans l'oreille l'une de l'autre pour nous entendre, elle me croit marocaine et me parle en *darija* (dialecte marocain), que je ne comprends qu'à moitié. Elle semble avoir plus de quarante ans. Elle est en Oman depuis six ans et originaire de Mohammedia, ville côtière du Maroc. Elle porte une robe moulante en nylon noir et à bretelles

¹⁵⁶ La *dabkeh* est une danse pratiquée dans les pays du Levant (Syrie, Liban, Jordanie et Palestine).

diamantées. Elle me dit l'avoir achetée au souq de Matrah, je la complimente. Elle me retourne le compliment et me dit que, bien que je sois vêtue d'une tunique à manches longues et d'un pantalon, cela peut faire l'affaire. Elle semble me prendre pour une collègue. Elle ajoute que je peux demander 200 rials pour la nuit. 120 pour une passe¹⁵⁷. Qu'il est possible d'aller chez le client, il pourra aussi louer un appartement, ou bien de rester ici, dans l'une des chambres de l'hôtel. Mais que les femmes africaines, que je verrai dans le hall d'accueil plus tard, coûtent moins cher. Il est plus de 3 heures du matin. La musique s'arrête alors, le calme retombe, les lumières sont allumées, la salle est alors soudainement éclairée. Les hommes se lèvent et viennent voir les quelques femmes présentes dans la salle. Un travesti asiatique entre et s'installe à côté de l'une d'elles, ils repartiront avec deux hommes. La clientèle quitte la salle petit à petit, et seuls quelques-uns partiront accompagnés d'une femme.

La femme de la banquette nous fixe du regard, et vient vers nous en criant : « Bonjour ! ». Elle a reconnu Farhad, s'adresse à lui en français et lui demande où est son ami. Elle lui a envoyé plusieurs messages sans réponse. Ivre, elle commence maintenant à parler en anglais et dit qu'elle est amoureuse de ce garçon. Plus tard, Farhad m'explique que son ami vient régulièrement dans ce bar et promettait à la jeune femme de se revoir sans forcément le faire. Elle lui aurait demandé de lui donner un peu d'argent et un appartement pour « pouvoir vivre mieux », en échange de quoi il pourrait user de ses services sexuels. Nous sortons. Je vois alors quelques deux ou trois femmes, habillées de jellabias omanaises assorties à leur voile, assises aux tables de la réception. Farhad m'explique qu'il s'agit de femmes africaines et qu'elles ne sont pas autorisées à travailler dans l'enceinte du bar, contrairement aux Marocaines. Ces dernières possèdent des droits qui sont négociés avec le gérant du lieu, ce qui leur permet de profiter gratuitement des consommations en soirée, en échange de quoi une part de leurs revenus leur est déduite. Dehors, les hommes regagnent leurs voitures, certains avec une femme ou deux, d'autres seuls. Dans l'empressement et le silence, les phares des voitures éclairent le parking, jusqu'à ce que chacun reparte et ne redonne à l'obscurité de la nuit l'anonymat de ce lieu, dont les activités sont tuées dans le paysage du jour qui se lèvera alors.

Différencier, inférioriser, sexualiser

Les représentations que les clients étrangers donnent aux prostituées sont conditionnées par un désir de disculpation de leur part. Beaucoup des personnes rencontrées évoquent la pratique de la prostitution marocaine avec un réel détachement en simulant une forme d'ignorance sur

¹⁵⁷ 200 rials équivalent à 450 euros et 120 rials à 270 euros.

le sujet. Lorsque je me suis rendue dans ce bar, j'avais prévenu Āhlām et Sa'īd, ma famille d'accueil, pour les tenir au courant de mes déplacements et activités, comme nous avions pour habitude de le faire, mais aussi afin de guetter leur réaction. En revenant de mon escapade nocturne, Sa'īd est encore levé. Il me demande où se trouve le bar en question et fait de grands regards étonnés à l'écoute de mon aventure. En fin de discussion, il avoue qu'il avait entendu parler de ce genre de lieux, qu'il évoque comme des endroits de consommation d'alcool, alors que beaucoup de mes interlocuteurs en parlaient davantage pour évoquer la prostitution. Ce fut le cas pour Farhad la première fois que nous évoquions ce sujet, et il fallut plusieurs mois avant que ce dernier me dise que ses amis avaient déjà fréquenté ces bars, et enfin avouer qu'il les accompagnait quand ils y allaient, et ce, régulièrement. Au final, je constatais que son visage était familier aux prostituées du lieu mais aussi au patron qui vint le saluer à la fin de la soirée.

Comme le note Sébastien Roux (2011), les clients du tourisme sexuel se dédouanent eux-mêmes souvent de leurs pratiques en considérant que les femmes qu'ils paient sont étrangères ; ce qui serait moins dommageable moralement. Ils se font une image des prostituées qui « est renvoyée le plus souvent à une forme irréductible d'altérité » (Roux, 2011 : 122). Altériser le désir serait la condition même de la consommation sexuelle. Or, contrairement à d'autres populations migrantes, les femmes marocaines partagent avec la société omanaise un fond religieux et linguistique commun. Elles recouvrent alors deux forces, qui sont l'attrait pour l'étrangeté et la familiarité. À ce titre, les femmes marocaines ne sont pas l'altérité radicale, mais correspondent davantage à l'inquiétante étrangeté. Comme l'explique Martine Menès en psychologie, l'inquiétante étrangeté, « c'est quand l'intime surgit comme étranger, inconnu, autre absolu, au point d'en être effrayant » (Menès, 2004 : 21). L'attraction est elle-même motivée par la curiosité, le désir de connaissance, mais peut aussi entraîner du repli comme besoin de protection face au danger que représente l'inconnu. Le désir est alors vécu comme une pulsion dangereuse, ce qui en fait un sentiment ambigu, qui place l'autre dans une tension entre attrait et peur¹⁵⁸. Eugène Enriquez préfère quant à lui parler de « belle excentrique » ou d' « exote » (Enriquez, 2012). Ce terme permet de s'intéresser davantage à la manière dont l'altérité produit de l'attraction, plutôt que la manière dont cette attraction produit uniquement de la peur. Ces Marocaines peuvent représenter les deux tendances que sont l'inquiétante étrangeté

¹⁵⁸ C'est la manière dont la notion d'interdit peut être définie. Le terme de sacré ou *ḥarām*, en arabe, illustre bien cette tension : c'est la peur de la toute-puissance du sacré qui inspire son respect et, par-là, l'attraction qu'il provoque.

et la « belle excentricité » : leur différence attire et fait peur, leur familiarité perturbe mais elle est aussi ce qui permet l'interaction¹⁵⁹.

Si le stigmate est plus particulièrement attribué aux Marocaines, c'est aussi en raison de la migration féminine en solitaire qu'elles entreprennent. En 2006, le recensement des migrants marocains dans les pays du Golfe atteste d'une prédominance de l'emploi féminin, à hauteur de 70 % du total de migrants marocains (Kachani, 2006 : 325). Les raisons seraient dues à l'interdiction d'accès à certains emplois pour les femmes ressortissantes nationales, mais aussi par le développement post-boom pétrolier d'une myriade d'emplois dans les services, à majorité féminine, comme le travail domestique (nurses, gouvernantes, femmes de ménage...), dans l'hôtellerie, l'esthétique, et la prostitution.

Ces femmes sont considérées comme indécentes, car leur célibat et leur mobilité laissent penser qu'elles ne sont pas contrôlées ou protégées par un référent masculin, supposant alors qu'elles s'adonneraient sans contraintes à une sexualité déshonorante. L'âge des Marocaines est également à prendre en compte, étant donné qu'il peut s'agir de femmes âgées autour de 30 ans, n'ayant pas encore entamé de carrière professionnelle au Maroc. En cela, elles sont associées à une sexualité qui n'attend qu'un homme pour devenir active. Ainsi, elles sont considérées comme dangereuses, moralement, sexuellement et socialement. Ceci explique, par conséquent, le fait que le contrôle des migrantes passe par un contrôle sexuel de leurs activités. Car, travailleuses du sexe ou non, ces femmes sont souvent soumises au regard d'une suspicion généralisée de la part des autorités, même lorsque leurs activités ne sont pas illégales ou immorales (Mahdavi, 2016 : 44-45).

Le rapport d'infériorité s'exprime donc à travers un double contrôle, celui de la sexualité féminine, et la *kafāla*. En résulte une vision hypersexualisée des femmes, ce qui justifierait le besoin de réguler leurs pratiques, notamment sexuels (Mahdavi, 2016 : 45). La manière dont les femmes marocaines sont perçues recouvre ainsi l'idiome d'une infériorité. Mais celle-ci s'accompagne aussi d'un imaginaire en rapport à la beauté et au corps qui peut parfois plaire. Les travailleuses marocaines sont présentes dans les domaines du soin et de l'esthétique. L'on peut aussi trouver des photographes marocaines employées pour les mariages. Les futures mariées portent un intérêt croissant pour ce qu'elles appellent le « *ḥammām*

¹⁵⁹ Cette proposition est encore à distinguer de ce que Michel Bozon entend par « l'intime étrangeté », qui est le sentiment ressenti quand un couple se délite, procédant par la sensation de ne plus trouver de familiarité auprès de l'aimé (Bozon, 2016 : 163).

mağhribī » (hammam marocain). C'est ainsi que deux de mes interlocutrices ont souhaité s'offrir une journée au hammam maghrébin la veille de leur mariage, marque d'une tendance nouvelle, non connue de leurs aînées. Quant à Šhaīkḥa, elle a composé son trousseau d'un caftan beige, robe fabriquée au Maroc comportant une ceinture et des boutons le long de l'encolure, qu'elle a porté au lendemain de la fête de son mariage, alors appelé « *fustān mağhribī* », robe marocaine. Le référent marocain attire, et la dépersonnalisation des femmes auxquelles il pourrait renvoyer, permet d'en tirer une dimension esthétique quant à ses dimensions corporelles.

Mais quand il s'agit de justifier l'attrait d'un homme envers une femme marocaine, d'autres arguments sont avancés. Ils concernent la similarité des cultures marocaine et omanaise, autrement dit, l'aspect ambivalent de leur étrangeté, contrairement à d'autres populations. À propos de la prostitution en Thaïlande, S. Roux propose de penser ce processus par l'idée d'« éroticisation de l'altérité » (Roux, 2011 : 136) :

« Ce culturalisme de sens commun produit une différenciation qui exotise les Thaïlandais-e-s, facilitant la reproduction des relations prostitutionnelles. La rhétorique Eux/Nous fonctionne en pratique ; elle concourt à mettre à distances les relations qui se nouent, les extrayant par là même des catégories condamnées. Les propos entendus reposent sur une accumulation d'oppositions binaires qui accentuent l'altérité. » (Roux, 2011 : 125)

L'attrait est effectivement alimenté par l'aspect interdit et indécent que recouvre le stéréotype de la femme marocaine, car « l'interdit de la prostitution nourrit en partie le désir et [...] sa condamnation facilite paradoxalement les relations prostitutionnelles par un déplacement du plaisir érotique » (Roux, 2011 : 132). Le désir sexuel peut se comprendre comme une érotisation de l'exotique allant de pair avec son caractère interdit. Ainsi, la pratique de la prostitution participe elle-même de la formation de l'identité stéréotypique marocaine, qui se construit par une éroticisation de l'altérité, mais aussi de l'inégalité (Salomon, 2014 : 208).

2. Entre « capacité » et « légitimité » d'aimer

La stigmatisation des femmes marocaines est certes associée au rapport d'infériorité dont elles pâtissent. Mais elle se fait aussi dans une conjugaison ambivalente avec l'image d'un danger quant au mariage. Puisqu'il s'agit d'étrangères, un mariage entre un Omanais et une Marocaine n'est pas considéré comme un mariage arrangé, mais pas non plus comme un mariage d'amour. Ce qui est souvent reproché aux Marocaines concerne effectivement le fait de profiter des ressources économiques des Golfiens. Un mariage entre Marocains implique

certes la rétribution d'une compensation matrimoniale, mais celle-ci est plus élevée dans le Golfe. Leur est donc également associée une capacité au calcul et de ruse que leur statut économique inférieur entraînerait. C'est ce que témoigne Raḥma, une trentenaire originaire de Mascate. Elle reproche ainsi aux Marocaines de « profiter » : « elles sont là pour se marier et ne rien faire à la maison, elles profitent de la situation économique privilégiée des Omanais en prenant un *mahar*, une maison, une voiture... ». L'infériorité sexuelle et raciale est donc accompagnée de l'idée que ces femmes possèdent un pouvoir d'agir. Celui-ci positionne les Marocaines en ennemies face aux Omanaises, par le fait d'être vues dans une position « active », de « chasse » (Bristol-Rhys, 2010 : 91), leur présence sur le marché matrimonial réduisant alors les chances des Omanaises à trouver un mari.

Considérations économiques

Comme le propose Pardis Mahdavi, nous pouvons comprendre la situation des Marocaines à partir de leur capacité d'agir. Si les migrants sont privés de liberté en de nombreux points, notamment administrativement, le pouvoir d'agir des femmes marocaines s'illustre dans le fait de trouver un emploi ou de se marier avec un national. Ceci rend les Marocaines non plus inférieures, mais dangereuses pour les Omanaises, par le fait même de réussir à dépasser les restrictions auxquelles elles sont soumises (Mahdavi, 2016 : 18). De plus, les critiques qui leur sont adressées sont rarement contrebalancées par les avantages qu'elles peuvent représenter pour un homme golfien. L'accumulation de sommes suffisantes pour constituer un *mahar* de la part du futur époux retarde ou parfois empêche une alliance, faute de moyens. Entre la génération de leurs parents et la leur, les jeunes Mascatis se voient imposer des sommes qui ont largement augmenté. Les raisons de cette augmentation sont liées à plusieurs facteurs, tels que « le développement du consumérisme, la hausse des niveaux d'éducation féminins, donc des ambitions d'ascension sociale, mais aussi l'insécurité économique qui frappe même les riches monarchies du Golfe » (de Bel-Air, 2012). Le *mahar* permet d'affirmer le statut social des individus et peut être de moindre coût si le mariage est contracté entre les membres d'une famille, puisqu'il circule au sein d'un même groupe. Le montant du *mahar* symbolise également la réussite du mariage, la bonne réputation de la jeune femme, comme une « sécurité matérielle et psychologique » (de Bel-Air, 2012) et l'égalité des statuts entre les époux, selon le principe et désormais loi de la *kafa'a*. Aussi, il augmente à mesure que les futurs époux sont de famille et, par conséquent, de nationalité différente.

Pour Françoise de Bel-Air, « le renchérissement du *mahar* pourrait donc constituer une réponse au risque de mésalliance perçu par les parents dans le développement de mariages non arrangés par la famille. Mais plus largement, l'institution de la dot est aussi liée à l'une des caractéristiques les plus paradoxales du mariage dans le Golfe : la concomitance entre la fréquence des mariages endogames et celle des mariages avec une femme étrangère » (de Bel-Air, 2012). Le mariage avec des personnes étrangères est vu comme une alternative qui permet de réduire les coûts, mais aussi de s'abstraire du contrôle des familles de ces femmes, puisque restées dans le pays d'origine, ce qui les rendraient « plus dociles » (Bristol-Rhys, 2010 : 89). Le montant du *mahar* est déterminé par la position sociale de la famille de la future épouse, et plus son appartenance tribale est prestigieuse, plus le montant est élevé. À Mascate, le *mahar* avoisine 5 000 rials, soit plus de 11 000 euros. Les sommes dépensées dans l'organisation des cérémonies, quant à elles, sont d'une moyenne de 10 000 rials, soit environ 30 000 euros¹⁶⁰. Cette somme conséquente se voit réduite dès lors que la future épouse est étrangère, notamment lorsque les enjeux de réputation sont moindres, que sa famille n'est pas présente pour imposer ses exigences, ou encore, lorsque l'épousée n'est pas musulmane, puisque dans ce dernier cas aucune somme n'est exigée. Ainsi, afin de limiter les « fuites » vers des mariages avec des étrangères, le gouvernement a mis en place une fondation (*Marriage fund*) en 2014¹⁶¹ qui vise à attribuer des aides financières aux jeunes hommes pour les dépenses matrimoniales¹⁶². Le montant attribué dépend de la situation économique de la personne, et peut aller de 2 000 à 30 000 rials¹⁶³.

Le « pour » et le « contre » du stéréotype

Ces différentes conditions écartent l'hypothèse de l'amour comme la cause d'un mariage entre une personne étrangère et un national. À cela, les images de la « sorcière » ou de l'« envoûteuse » viennent renforcer les reproches faits aux femmes marocaines. Āhlām me soutient un jour que les femmes marocaines sont des femmes de mauvaises mœurs, en raison de leur pratique de la prostitution, mais aussi de la sorcellerie. Selon elle, les Marocaines emploient la sorcellerie pour envoûter les hommes et les épouser, ce qui écarte l'hypothèse d'un

¹⁶⁰ Je reviendrai plus en détails sur la culture matérielle du mariage en chapitre 7.

¹⁶¹ Cette entreprise existe déjà depuis 1992 aux Émirats Arabes Unis (Bristol-Rhys, 2010 : 89).

¹⁶² C'est avec les mêmes ambitions et à la même période que le conseil conjugal se serait développé (Bristol-Rhys, 2010 : 27).

¹⁶³ Certaines banques attribueraient déjà des prêts « matrimoniaux » mais, contrairement à ceux-ci, la fondation pour le mariage n'exige pas de remboursement. « Marriage money », 30 avril 2014, *Pulse of Oman*. URL : <https://www.y-oman.com/2014/04/marriage-money/>. La question de l'argent dans le mariage sera abordée plus avant en chapitre 7.

attrait sincère et désintéressé dans l'entreprise d'un mariage. La sorcellerie (*saḥar*) renvoie à des représentations particulières. Pour mes interlocuteurs, elle est mise en opposition avec l'islam comme référent positif, alors que la sorcellerie est ressentie comme l'apanage du pauvre, du non éduqué, du populaire¹⁶⁴. Quand Kḥulūd me fait part de son récit, elle précise que certains de ses proches résidant en Arabie saoudite ont refusé de se rendre en Oman plutôt que d'assister à la cérémonie, car ce pays serait dangereux ; on y pratiquerait la sorcellerie¹⁶⁵. Ainsi, l'attribution du stigmate de « sorciers » par les autres pays membres s'insère dans des représentations et des rapports d'infériorité et de supériorité dans le rapport à l'autorité religieuse. L'intervention humaine sur les forces surnaturelles est une pratique condamnée en l'islam. Celle-ci correspond également à un type de pratique souvent associée à la figure de l'étranger, comme on le voit par rapport au sultanat lui-même au sujet d'interlocuteurs saoudiens. Dans ce processus de stigmatisation, les Marocaines sont aussi visées, comme le mentionne Āḥlām lors d'une conversation :

« Peut-être [qu'elles font ça] parce qu'elles sont pauvres. Je ne sais pas, je n'aime pas le Maroc. Et elles sont fières de ce qu'elles font ! [...] Elles veulent faire des choses dégoûtantes... Elles font de la magie, mais pas à bon escient... [...] Elles vont les voir [les hommes omanais] et elles font de la magie pour se marier avec eux. Tu sais Ali, le mari de tante Munira, son frère s'est marié avec quelqu'un du Maroc. Mais elle n'est pas comme ça, il ne l'a pas rencontrée n'importe comment. Il travaillait à Dubaï, et son ami est marocain alors il lui a proposé de se marier avec sa sœur ou quelque chose comme ça, parce qu'il est vieux, il n'est pas jeune, il a environ 40 ans. [...] Et elle n'est pas de ce genre-là, le genre marocain, non. Elle est respectable, elle porte l'abaya et le voile. Elle s'habille comme les Omanais. Mais en même temps je pense que... Au fond de son cœur, il [Ali] se dit sûrement que ça aurait été mieux de se marier avec une Omanaise. » Discussion informelle, en anglais, février 2017

Āḥlām relativise son propos en voyant que la définition qu'elle tente de me donner se centre sur la respectabilité, qui peut être présente chez une Omanaise comme chez une Marocaine. Si un problème surgissait dans le couple, c'est qu'il tiendrait davantage de la différence culturelle,

¹⁶⁴ C'est notamment ce qui est ressorti lors d'une discussion au sein de *Richer Life*. Le sujet concernait l'envie (*al-ḥasad*), associé au mauvais œil, qui peut mener à des comportements de protection contre les mauvais esprits. Par exemple, afin de se protéger et de protéger l'enfant, une femme enceinte n'évoquera que très peu sa grossesse. Ainsi l'envie n'est pas suscitée chez autrui et les mauvais esprits sont écartés. Lors du débat, plusieurs personnes ont pris la parole pour soutenir l'hypothèse que le mauvais œil était une croyance populaire, tout comme la sorcellerie. L'islam leur semblait être une version avancée de la croyance et de la Vérité, et la sorcellerie et le mauvais œil étaient évoqués comme des reliquats de pratiques populaires, plutôt que religieuses.

¹⁶⁵ M. Valeri rapporte que les Omanais d'origine africaine sont souvent accusés d'avoir importé ces pratiques d'Afrique. Dans la société locale elle-même, on le voit, ce trait est utilisé pour qualifier ceux qui ne seraient pas « entièrement » omanais (Valeri, 2007a : 315).

quelle que soit la nationalité des partenaires. En plus de prendre un exemple personnel issu de sa famille, elle tente de comprendre qu'une possibilité de considération de l'autre en termes de respectabilité est possible, notamment par le fait de s'aligner aux pratiques omanaises locales, via le port de l'abaya, ce qui exprime néanmoins une sorte de déni de sa marocanité.

Comme je l'ai illustré plus tôt, les mariages entre Omanais et étrangers existent. Certains se marient avec des femmes issues d'Asie du Sud-Est, d'Amérique ou d'Europe. Les représentations qui sont associées à ces personnes sont d'un autre ordre que celui dans lequel est compris le mariage avec des femmes marocaines. Celles-ci sont souvent comparées aux femmes d'autres pays arabes, comme les Égyptiennes, dans une compréhension régionale « arabe ». Pour mes interlocuteurs, la relation avec une femme arabe peut être avantageuse, car sont partagées avec elle une même langue et une même religion, ce qui permet aux femmes étrangères de mieux s'intégrer à la vie omanaise et aux convenances d'un homme omanais.

En évoquant ce sujet avec Rashīd, un trentenaire fortuné originaire de la Dakhiliyah, ce dernier me conseille un article qui pointe du doigt le fait que, malgré ces attributs de sorcière et de prostituée, les hommes *khalijis* préféreraient les femmes marocaines. L'article trouvé sur Internet, « Pourquoi les *Khalijis* se marient avec les Marocaines ? », est publié par un auteur koweïti qui dit se baser sur sa propre expérience conjugale avec la troisième de ses épouses qui est marocaine. Selon lui, la société marocaine est influencée par la culture berbère et française, qui fait d'elle une société « civilisée ». De plus, « la Marocaine » connaîtrait le labeur (*mujtama' al-kadah*) contrairement à la société golfienne qui se caractérise par le luxe et l'influence américaine. Ceci entraînerait une attention toute particulière chez « la Marocaine » pour la féminité et l'attention portée vers son mari. « La *Khalijie* » est habituée à être servie et n'est jamais confrontée aux tâches ménagères. À l'inverse, « la Marocaine » serait courageuse et bonne cuisinière, autant d'éléments qui constitueraient des preuves d'amour. La femme marocaine tiendrait le mariage en haute estime (l'auteur parle de « sacralisation » (*taqdīs*) du mariage), et ferait preuve de « soumission » envers l'homme par la recherche constante de satisfaire ses besoins. Enfin, la pauvreté qui caractérise la société marocaine pourrait, si l'on suit la logique de cet auteur inconnu, entraîner des comportements valorisants que sont l'humilité, le courage et l'affection. Cet exemple montre que le mariage avec une femme marocaine peut ainsi être valorisé en termes affectifs, ce que certains reprennent à leur compte pour justifier leur alliance.

Faire apparaître les affects

Ikrām, une Marocaine de 25 ans, s'est récemment mariée avec Khalfān, 40 ans, en tant que seconde épouse. Elle est originaire de Rabat et a suivi une formation en droit. Elle a fait la rencontre de son mari lorsqu'il venait au Maroc pour des affaires. Il est retourné plusieurs fois au Maroc pour la voir, pour enfin décider d'un mariage. Ikrām est arrivée en Oman en 2014. Lors de notre première rencontre, dans le *majlīs* de la maison, le père de famille m'accueille entourée par ses deux épouses, chacune d'elles tenant son bébé dans ses bras. Il évoque les naissances sur un ton joyeux et fier : les épouses sont tombées enceintes en même temps, ont accouché à seulement deux semaines d'intervalle, et pour cette raison, les prénoms des petites filles, Saada et Sana, sont très similaires. Les épouses esquissent des sourires discrets, je les félicite. Khalfān est un homme dont les mariages se sont déjà succédé par le passé. Étant jeune, il s'est marié à une femme avec qui il a eu deux filles. Il a divorcé de cette femme, pour ensuite se marier avec Khadīja. Avec elle, il a eu sept enfants, dont Saada, la dernière-née. Je fréquente pendant un moment cette famille et revois Ikrām régulièrement. Ikrām me confie souvent que l'Oman est trop conservateur et fermé d'esprit. Au Maroc, elle ne portait pas le voile, et « on ne mange ni par terre, ni avec les mains ». Un week-end de mars 2015, elle me raconte que le Maroc lui manque. Sa mère est venue la voir au début de son séjour pour l'assister pendant sa grossesse. Je lui demande si sa mère a aimé son séjour, elle réfute, la raison en serait que le pays est « trop fermé, trop traditionnel ». Ikrām me décrit d'ailleurs son arrivée par une dépression en raison de ces différences culturelles :

« Tu vois, mon expérience à moi avec Khalfān, je l'ai rencontré ici au Maroc, bon... et il était... Il était... Moi, au début, je n'avais pensé pas au mariage parce qu'il est plus âgé que moi, mais il disait par exemple que je peux [me marier avec lui], parce que c'était [le destin] (*maktūb*). Donc on s'est mariés lui et moi, on a fait notre petite fête au Maroc. Et quand je suis allée en Oman, [ma vie a un peu changé, parce que... au début j'étais toute seule avec Khalfān, on sortait]. [Mais] j'étais encore jeune, je ne connaissais pas les détails, qu'il a une femme, enfin ça je savais, mais je ne savais pas comment allait être ma vie avec lui [...]. Dès les premiers jours les problèmes ont commencé, parce que je suis jeune (*sghīra*), que je ne sais pas quoi... Et eux, comment sont leurs traditions (*taqālidhum*), leurs habitudes (*ādāthum*)... Et quand j'ai essayé de m'adapter (*ratab nasfī*) à leurs habitudes et leurs traditions j'ai ressenti de la dépression, [...] je voulais rentrer au Maroc... Mais heureusement, l'ambiance est un peu plus calme. » Entretien, en arabe, 14 juin 2017

Ikrām et le bébé vivent à la capitale avec Khalfān, et ne viennent que le week-end à la maison de Khadīja, la première épouse de ce dernier, qui habite à la campagne. Quand le couple

vient, Khadīja reste silencieuse et s'affaire à la cuisine ou au linge, pendant que Ikrām allaite son bébé sur le canapé du salon, ou discute avec son mari. Vers 17 heures, la famille a pour habitude de se réunir afin de prendre le café. C'est l'un des rares moments où les deux épouses et leur mari se retrouvent, puisque les repas sont pris séparément, notamment lorsque le mari reçoit des invités. Dans ce cas, les hommes mangent de leur côté dans le *majlis* alors que les femmes restent dans le salon attendant. Lors de ces temps à trois, les deux femmes ne se parlent pas réellement. Khadīja demeure silencieuse, le bambin dans les bras, comme obligée, alors que Ikrām rit et échange des blagues avec son mari. Un soir, alors que le couple se préparait à repartir à la capitale, Saada pleure sans que personne ne réussisse à la calmer. Elle passe de bras en bras, mais en vain. Le couple part enfin et Khadīja reste dans l'ouverture de la porte, regardant la voiture s'éloigner, et se met à pleurer, alors que les cris du bébé résonnent dans le salon. Plus tard, l'une des filles de Khalfān me confie que cette scène est fréquente, et que les pleurs de Saada suffisent selon elle pour comprendre combien la polygamie, avec une femme étrangère, est une mauvaise idée. La polygamie exigeant un partage équitable des biens mais aussi du temps consacré à chacune des épouses, Khalfān ne respecte pas ses obligations. C'est aussi pour elle la preuve que son père préfère Ikrām et délaisse sa première femme. Une inégalité de traitement, donc, matérielle mais aussi émotionnelle. J'apprends par la suite que Khadīja était mariée au cousin de Khalfān, mais celui-ci décédant peu de temps après leur union, Khalfān s'est marié avec elle, ce qui pourrait laisser penser que ses sentiments pour l'une diffèrent de ses sentiments pour l'autre.

Si la migration d'Ikrām s'est faite dans un contexte hostile, c'est au prix de son intimité sentimentale, puisqu'elle a ainsi pu y expérimenter la vie conjugale dans une situation de polygamie dans un pays étranger et dans lequel elle ne sent pas la bienvenue. La manière dont Ikrām a été reçue serait liée à sa nationalité marocaine et à son statut de coépouse, observation qu'elle détaille à travers les différentes relations qui se jouent autour de son rapport avec son époux, sa coépouse, ainsi que le rapport que le premier couple entretient :

Ikrām : « [...] Moi, Khalfān, il m'aime beaucoup et je le ressens avec lui et moi-même je l'aime beaucoup (*kanbaghīhu bzāf*), et sa femme je m'en moque (*mā behtamnī*). Il m'a dit que c'est une relation pour les enfants, il n'y a rien d'autre entre eux qu'un rapport de protection (*'alaqa hamīmā*). Et franchement, il me donne tout ce que je veux, il m'aide beaucoup et il m'encourage à poursuivre mes études. [...] Je n'ai pas vécu avec eux, je vivais à Mascate, mais je venais pour le weekend, il me disait qu'il faut qu'on passe le weekend avec eux. Et c'est là que les problèmes ont commencé.

Marion : Son autre femme était jalouse ? tu penses que c'est parce que tu es

marocaine ou parce qu'il s'est marié une deuxième fois ?

I. : Les deux, parce que je suis marocaine et parce que je suis jeune et qu'il s'est remarié après elle (*tazawaj 'alīha*). La première chose, c'est parce qu'ils considèrent que les Marocaines sont des sorcières (*saḥirāt*), et que si elles se marient aux hommes, c'est pour les leur prendre.

M. : Des sorcières ? comment ça ?

I. : C'est-à-dire « magiciennes » (*mašh 'ūdāt*), qu'elles font des choses aux hommes pour qu'ils continuent à les aimer et leur donnent tout ce qu'elles veulent. C'est ça leur mentalité, et ils sont racistes, ils ne nous aiment pas.

M. : Tu ressens du racisme seulement avec sa femme ou avec les autres aussi ?

I. : Oui je le ressens. Quand il y a quelque chose, une occasion, leur comportement avec moi est différent, ils considèrent qu'on n'a rien et qu'on ne survit pas dans notre pays et que, quand on va dans leur pays, c'est pour mieux vivre.

M. : Et elle t'a dit ce qu'elle ressentait ?

I. : Son problème à elle, c'est qu'elle ne dit rien en face-à-face, elle cause des problèmes avec Khalfān. Et lui, il est du genre à [éviter] la confrontation. »

Le récit d'Ikrām réfute la vision stéréotypée de la migration comme unique expérience émancipatrice. Il montre aussi une conscience des stéréotypes qui lui sont accolés, dont elle essaye de se défaire. Aussi, la vie que mène désormais Ikrām en Oman n'est pas non plus entièrement le résultat d'un choix, bien qu'elle semble se targuer, selon Khadija et ses parentes, des avantages et des attentions qu'elle reçoit de la part de son mari. Alors que je lui rendais visite à son appartement mascati, Ikrām a souhaité me montrer des photos d'elle lorsqu'elle vivait au Maroc : y figure une jeune femme maquillée, les cheveux coiffés, plus mince, en pantalon moulant et chemisier décolleté à manches courtes. Assise sur la banquette du salon vêtue d'une jellabia omanaise aux manches serrées, le voile ne laissant dépasser aucun cheveu, Ikrām conclue, laconiquement : « C'est pas maintenant ».

Concernant les expériences de femmes migrantes asiatiques et africaines dans le contexte des Émirats Arabes Unis et du Koweït, P. Mahdavi (2016) montre à juste titre l'importance de prendre en compte la pluralité des motivations qui sous-tendent leurs déplacements. Certes, les motivations peuvent être économiques et financières, voire un moyen de survie. Ces femmes sont de facto placées dans un rapport de domination, ce qui légitimerait le traitement souvent abusif qu'elles vivent dans le pays « d'accueil » :

« La migration est souvent discutée uniquement en termes de facteurs « d'incitation » et « d'attraction », l'économie constituant le cadre principal: les migrants sont « poussés » par la pauvreté et « tirés » par l'attrait du capital et de l'emploi ; parfois, la violence, sous forme de guerre, est également citée comme un facteur de « poussée ». Cependant, la vie intime des migrants est rarement considérée comme un facteur décisionnel important, qui nécessiterait une compréhension plus approfondie de la subjectivité des migrants et un réexamen de la dichotomie force artificielle / choix qui encadre tant de discussions sur l'agence du migrant. »¹⁶⁶ (Mahdavi, 2016: 117)

Les perceptions de la migration vers le Golfe donnent le sentiment que les motivations sont des recours de dernière instance pour les migrants, dans un but économique. Or, l'exemple d'Ikrām montre que le désir d'un accomplissement personnel et affectif est aussi une motivation à la mobilité, mais bien souvent laissée pour compte. Il peut s'agir d'un projet basé sur le désir d'explorer sa subjectivité dans des cadres qui le permettent, sans forcément vouloir échapper à d'autres conditions oppressantes dans le pays d'origine. Bien que je ne connaisse pas toutes les conditions de l'arrivée d'Ikrām en Oman, cet argument semble évident à partir du moment où son cas est une migration « de mariage ». Sa situation lui offre probablement de nouveaux privilèges et de meilleures conditions de vie, mais d'autres pressions marquent cette expérience, puisque les stéréotypes la rattrapent malgré tout. Cette expérience est à la fois celle de gains et de pertes, autant affectives, économiques que statutaires. N. Moujoud rappelle que la migration est parfois une expérience émancipatrice. Nous pourrions ajouter que l'expérience migrante se produit par des entrelacs d'émancipation et d'oppression, de part et d'autre des pays concernés dans une trajectoire migratoire. Certes, « la migration peut [...] être un facteur d'autonomisation des femmes, dès lors qu'elle s'inscrit dans des cadres oppressifs et que les limitations sont nombreuses dès que les femmes dominées du fait de leur sexe, leur classe et leur « race » veulent traverser les frontières entre États » (Moujoud, 2008 : 9). Mais force est aussi de constater que les migrations peuvent être impulsées par des motivations intimes qui dépassent les stratégies économiques, souvent associées aux mobilités du Sud au Nord. Les motivations économiques peuvent exister, mais ceci peut parfois être une projection que la société « d'accueil » fait sur la figure du migrant, qu'il finit parfois par embrasser lui-même par

¹⁶⁶ « Migration is often discussed solely in terms of « push » and « pull » factors, with economics being the primary framework: migrants are « pushed » by poverty and « pulled » by the allure of capital and employment; sometimes violence, in the form of war, is also cited as a « push » factor. But rarely are migrants' intimate lives viewed as major decision-making factors, which would require a deeper understanding of migrant subjectivity and a reexamination of the artificial force/choice dichotomy that frames so many discussions of migrant agency. »

force d'assimilation. Ainsi, les migrantes dont il est question se retrouvent « [obligées d'] endosser et [de] négocier avec le stigmate [...] dans un procès en légitimité qui apparaît constitutif de la situation migratoire elle-même » (Benabdennebi, Rahmi, 2012 : 98).

3. Stratégies genrées et formes matérielles de pouvoir

Nous pouvons employer la compréhension du rapport que les jeunes Omanais entretiennent avec le stéréotype marocain pour saisir les contours du couple idéal qu'ils imaginent quant à leur avenir. Ce stéréotype participe aussi de la structuration des rôles de genre entre les Omanais eux-mêmes, et renseigne sur les images et représentations accordées aux dimensions genrées de l'amour. Les hommes sont souvent associés au désir charnel, dont les femmes devraient se protéger. Le sentiment amoureux est accolé à ce soupçon, et alimenté par un ensemble de rumeurs¹⁶⁷. Les expériences sexuelles de certains jeunes hommes ont aussi eu lieu avec des femmes étrangères qui, par leurs convenances sociales et religieuses, expriment des formes de désir sexuel facilement réalisables. Aussi, si l'on vient à découvrir qu'un homme a connu beaucoup de femmes étrangères, il peut être stigmatisé, car lui sont associés des comportements sexuels inacceptables selon les Omanaises. Les hommes peuvent rapidement être moqués s'ils expriment leurs désirs, notamment en termes romantiques¹⁶⁸, ce qui peut renforcer le jugement dont ils sont victimes, parfois malgré eux. La virilité qui s'exprime par-là est particulièrement visible à travers une dernière figure, celle du *kharūf* ou « mouton ». Le *kharūf* est le nom donné aux hommes d'âge avancé, attirés par les jeunes femmes et qui, afin d'obtenir des faveurs sexuelles, sont prêts à offrir des rétributions matérielles. Ils traduisent une version subversive de la masculinité, presque féminisée, dans le sens où ils seraient dotés d'une faiblesse que leur désir sexuel mal maîtrisé entraîne. Mais, comme je vais le décrire, ils renseignent aussi sur les attributs et pratiques associés aux femmes, dans une distinction de sexe, de classe et de nationalité.

¹⁶⁷ Elles se retrouvent dans des récits qui emploient des stéréotypes au sujet des hommes étrangers, comme c'est le cas des Pakistanais, stigmatisés en raison d'un appétit sexuel supposément excessif.

¹⁶⁸ Ces critiques seraient surtout exprimées entre hommes. En raison du fait que mes échanges ont principalement concerné des femmes, je n'ai pas pu relever de discussions ou de cas qui puissent illustrer la manière dont les hommes développent ce genre de critiques les uns envers les autres. Je reviendrai néanmoins sur ce propos au sujet d'une anecdote concernant la Saint-Valentin en chapitre 7, dans lequel j'analyse les dimensions genrées des présents offerts lors de cette fête.

Relations sexuelles, autonomie et moralité genrées

Rashīd a vécu ses premières expériences sexuelles avec une étudiante américaine venue étudier l'arabe à Mascate, alors qu'ils avaient respectivement 24 ans et 23 ans. Cette jeune femme était une petite amie (*girlfriend*) dans le sens où il est possible de l'entendre en Occident, comme il le dit, d'où l'emploi de l'expression en anglais. En m'expliquant ce qu'il comprend par cette expression, Rashīd précise que c'est avec elle qu'il a eu ses premières relations sexuelles, en allant dans des hôtels ou dans le désert, loin de la ville, sans penser à se marier. Pour lui, parler de « petite amie » avec une Omanaise se restreindrait à des échanges virtuels, voire à du « sexe virtuel ». À l'inverse, une relation avec une Américaine peut aller plus loin. Rashīd dit avoir été choqué par cette expérience, car il n'avait jamais imaginé avoir un jour de rapports sexuels en dehors du mariage. En fréquentant cette jeune femme, il avait ainsi l'impression de vivre « à l'occidentale dans un pays oriental », ce qui lui donnait le sentiment de se trahir lui-même. Ces jeunes hommes considèrent leurs premières relations comme des expériences avant que ne survienne l'étape du mariage. À cette perception de l'expérience, est associé le temps court, auquel le mariage ne correspond pas.

L'interdit des rapports sexuels avant le mariage, inscrit en islam et dans le CSP, structure fortement le choix des flirts et des marges de liberté que les jeunes se donnent. Néanmoins, certains transgressent cet interdit. Compte tenu du fait que la virginité serait moins visible chez les hommes, la transgression leur est souvent associée, autre raison pour laquelle ces derniers font l'objet de tant de doutes en termes de sincérité. Ils font cependant l'objet d'un discours plus permissif que les femmes, puisque leur serait associée une nature sexuelle accrue et nécessaire d'assouvir, ce qui fait passer dans l'ombre beaucoup d'actes interdits par la loi. Aucune femme n'a évoqué auprès de moi la transgression de l'interdit sexuel, mais plusieurs hommes m'ont fait part de leurs expériences sexuelles préconjugales. La plupart de celles-ci ont eu lieu avec des jeunes femmes majoritairement originaires de pays euro-américains, en séjour universitaire en Oman, ou expatriées pour des temps courts. En plus de leur mode de vie, considéré comme permissible par les jeunes hommes, leur statut transitoire sur le sol omanais permet de conserver la confiance, puisqu'elles repartent avec ce secret. De plus, ces comportements peuvent être en lien avec le célibat prolongé de ceux-ci (Fortier, 2004 : 243).

Il existe des hommes pour qui le plaisir sexuel est parfois plus explicite, en tout cas dans leurs cercles d'amis. Leurs expériences correspondent aux peurs que les femmes expriment le plus clairement. Dans un groupe d'échange linguistique pour étrangers, je fais la rencontre de

‘Azzan et de ses cinq frères. Âgés entre la vingtaine et la trentaine, les frères sont originaires de la Dakhiliyah, ils travaillent et étudient à la capitale, et vivent dans un appartement de deux chambres. ‘Azzan et ses frères me présentent des « amies » omanaises pour que je puisse échanger avec elles, comme Şāliḥa, une étudiante balushi de 23 ans, qui me relate son expérience auprès d’eux. Şāliḥa me décrit tout un pan de la vie des frères qui consisterait, entre autres, à passer régulièrement des séjours à Dubaï dans des hôtels afin d’y rencontrer des étrangères. L’alcool coulerait à flots et le but serait d’enivrer les femmes rencontrées afin qu’elles acceptent plus facilement de coucher avec eux. L’un des frères les plus âgés se serait marié avec une femme hollandaise pour divorcer une semaine plus tard. Pour Şāliḥa, ce comportement exprime clairement les désirs sexuels qui motivaient le jeune homme. Enfin, elle décrit les circonstances de sa propre rencontre avec ‘Azzan. Ces derniers se sont rencontrés sur Facebook après que ‘Azzan envoie par hasard un message à Şāliḥa. Curieuse, la jeune femme répond et ils décident de se voir *offline*. Plus tard, ‘Azzan l’invite à se rendre à son appartement afin qu’elle fasse connaissance avec ses frères mais, « évidemment, il n’y avait personne d’autre que lui ». Enfin, ‘Azzan aurait insisté pour qu’elle visite la chambre, ce qu’elle prend comme une invitation à des rapports sexuels avec lui. Les comportements décrits ici renverraient à une forme différenciée de l’indépendance et de l’autonomie accordée aux hommes et aux femmes.

Pour Şāliḥa, ces comportements sont propres aux « gens de la campagne » : « quand ils arrivent ici [à Mascate] et qu’ils voient une fille sans ‘abaya, ils deviennent fous ». Les personnes de l’Intérieur sont ainsi associées à une infériorité en termes de respect des codes de respectabilité et, par conséquent, de séduction. Şāliḥa a apprécié que ‘Azzan soit « ouvert d’esprit », qu’ils puissent échanger sans complexe à propos de nombreux sujets, mais il est selon elle « trop ouvert d’esprit ». La connotation de l’appartenance régionale ressurgit alors comme une explication à même de saisir les comportements de ces jeunes hommes, ce qui les rendrait plus condamnables car moins éduqués. Si ce genre d’histoires concerne surtout des hommes, Şāliḥa ajoute que, lorsqu’elle était étudiante, elle a rencontré une jeune femme originaire du Dhofar, qui proposait ses services sexuels à ses collègues afin de financer ses études. Comme Āḥlām, qui m’a dépeint un portrait similaire au sujet de l’une de ses collègues, Şāliḥa met en avant le fait que cette femme soit de l’Intérieur pour comprendre son attitude. Être de l’Intérieur revient à être moins éduqué mais peut-être aussi à être davantage dans le besoin. Ainsi, venir du Dhofar signifie être pauvre, être éloigné du contrôle de sa famille, d’où la précarité nécessaire à combler et l’usage des rapports tarifés pour ce faire. La situation de ces

femmes serait alors à associer à un besoin économique qui mettrait en péril leur féminité comme les hommes leur masculinité.

Dons sexuels et matériels : le kharūf

Le fait que les hommes possèdent un appartement et travaillent plus tôt que les femmes leur permettent d'aménager des formes de rencontres intermédiaires qui jouent sur les perceptions de l'alliance (Cheikh, 2012 : 94). Leur autonomie se prolonge par la possibilité de voyager, que ce soit dans les pays voisins, en Europe ou en Asie, comme le font certains hommes aux revenus plus confortables. D'autres profitent de cette marge de liberté pour explorer leur sexualité. La sexualisation des hommes se voit renforcée par la figure du *kharūf* ou « mouton ». Expression donnée par les femmes rencontrées, celle-ci renvoie aux hommes qui désirent obtenir des rapports affectifs et sexuels qui sont monnayés par des cadeaux et des dons en tout genre. Ce comportement, que Mériam Cheikh qualifie de « transaction amoureuse » (Cheikh, 2012 : 94) se distingue de la prostitution par le fait de faire circuler à la fois dons affectifs et dons matériels, contrairement au travail du sexe qui se base principalement sur le paiement d'une prestation sexuelle. Mais ces deux formes de relation ont pour point commun de formuler une sexualité « hors-normes » (Cheikh, 2012 : 94), qui se base sur une trame de représentations genrées dans laquelle les hommes possèdent un pouvoir avant tout matériel. Sāliḥa m'a fait le récit d'un autre homme qui l'a contactée sur Facebook. Quinquagénaire, il lui écrit qu'il la trouve jolie et qu'il désire la rencontrer, à condition qu'elle soit « ouverte » (*maftūḥa*), sous-entendant qu'elle soit prête à avoir une relation sexuelle avec lui¹⁶⁹. Il ajoute qu'il lui offrirait un téléphone, voire même une voiture si elle accepte. L'homme étant marié, Saliḥa déduit qu'il est à la recherche de plaisirs supplémentaires, ce qu'elle condamne d'autant plus. Car en plus de lui manquer de respect en lui proposant d'avoir des rapports sexuels avec elle, il le fait sans sincérité sentimentale puisqu'il espère la motiver par des rétributions matérielles, le tout couronné par le fait de tromper son épouse.

Lujāna m'a dit avoir souvent fait face à ce genre d'hommes à son travail. En 2013, alors que je séjournais chez elle, elle me décrit le déroulement d'un rendez-vous professionnel duquel elle revient. Celui-ci s'est passé dans un restaurant avec d'autres collègues. Son directeur a souhaité l'accompagner en voiture, et en a profité pour obtenir des faveurs sexuelles. Afin de

¹⁶⁹ L'emploi du terme *maftūḥ* joue sur un double sens, puisqu'il désigne l'ouverture physique, matérielle, (et par-là, une femme qui n'est plus vierge) contrairement à *munfatīḥ* de la même racine (*f-t-ḥ*) qui renvoie davantage à l'ouverture d'esprit.

le calmer, Lujāina lui promet qu'elle lui donnerait ce qu'il voudrait plus tard. Au restaurant, il poursuit néanmoins dans sa lancée par des avances et caresses sous la table. Lujāina est excédée par son attitude, et le met en garde : s'il continuait à la toucher de la sorte en public, elle n'accéderait à aucune de ses faveurs et prendrait sa chaussure pour le frapper. L'homme se calme et elle profite de l'occasion pour lui demander quelque chose : afin de se faire pardonner, il devrait lui offrir le dernier iPhone à la mode, ce qu'il accepte. Dans cette forme de relation, il est attendu que ce soit les hommes qui offrent les rétributions matérielles. Cette conception s'appuie sur la perception que l'offre matérielle ne devrait être employée de pair avec les relations intimes. Pour Viviana Zelizer, les relations basées sur ce mode induisent un rapport asymétrique dans la confiance qui est accordée entre les individus (Zelizer, 2001 : 126). À partir du moment où les dons entre les partenaires ne sont pas les mêmes, un rapport de force intervient nécessairement entre donneur et receveur. En effet, « la confiance assure à quelqu'un une information ou un lien relativement à quelqu'un d'autre qui, s'ils venaient à être plus largement accessibles, seraient dommageables au statut social de cette dernière personne » (Zelizer, 2001 : 126). Une personne qui possède davantage de moyens matériels est ici associée à une figure masculine, ce qui lui donne davantage de poids dans la relation. Le *kharūf* est méprisé par les femmes que j'ai rencontrées, parce qu'il incarne le vice sexuel masculin, renforcé par le fait qu'il est caractérisé par un âge avancé, auquel l'appétit sexuel est davantage considéré comme immoral. Ceci est renforcé par le fait qu'il soit marié et s'intéresse à des femmes plus jeunes. L'expression de mouton, comme d'un animal suivant son troupeau inconsciemment, renvoie quant à elle à une certaine forme de naïveté. Celle-ci est dévalorisée et vue comme une faiblesse à laquelle la masculinité idéale ne correspond pas. Être dans la supplication auprès d'une femme inverse les rôles de domination, par le fait qu'il est dans l'attente. Mais il rétablit néanmoins les codes masculins qui sont attendus par le fait d'être dans une interaction sexuelle et non sentimentale, qui plus est négociée matériellement.

Ce qui surprend au sujet de l'expression de *kharūf*, c'est qu'elle recouvre une description stigmatisante de comportements masculins, alors même qu'elle est conditionnée par des attitudes parfois vénales et stratèges de la part des femmes. Cette figure masculine se construit donc en miroir, un miroir genré d'attentes. Selon Lujāina, une femme qui fréquente un *kharūf* n'est pas à blâmer, et le comportement de son interlocutrice ne correspond pas non plus à un acte de prostitution, puisque le jeu qui s'instaure vise à promettre des faveurs sexuelles tant que l'homme offrira des cadeaux à la jeune femme, sans jamais satisfaire ses désirs. Ainsi, l'homme

espère, continue à offrir des présents, jusqu'à ce que l'un ou l'autre se lasse¹⁷⁰. Si de tels propos ne sont pas ressortis dans les discussions au sujet des femmes omanaises, ils font néanmoins l'objet d'une stigmatisation de certaines autres. Comme au sujet des femmes issues de l'Intérieur, la transaction amoureuse dans laquelle s'insère la figure du *kharūf* fait jouer des rapports de domination en termes économiques et matériels. Le comportement d'une femme qui se joue du *kharūf* s'apparente à ce qui est reproché aux femmes marocaines. Mais par leur omanité et leur capacité à se démettre des risques de fréquenter un *kharūf*, les femmes omanaises ne sont pas stigmatisées. Elles sont plutôt vues dans une position privilégiée qui leur permet d'user de ces stratégies. Les femmes sont vues comme naturellement matérialistes (*māddīāt*), bien que tenues par les risques de rumeur qui pourraient courir à leur sujet au sein d'une ville ou, en tout cas, d'un pays qui sont les leurs, contrairement aux femmes marocaines. Là encore, l'étrangeté recouvre des traits genrés en termes d'attirance, d'intérêt et de pouvoir entre les individus, selon la manière dont ils usent de leurs identités comme des stratégies dans leurs trajectoires amoureuses, sexuelles ou de séduction.

Conclusion

Les discours portant sur le mariage et l'amour, les textes de loi et les expériences conjugales renvoient tous à l'historicité et aux enjeux de la promotion de l'identité nationale. La notion de tolérance se retrouve dans la conception de l'amour comme un sentiment égalitaire tout en s'intégrant au mariage, qui devient alors le lieu de ces émotions partagées. Mais ces idéaux entrent en compétition avec des lois interdisant à deux personnes de nationalité différente du droit de se marier, que les représentations des registres identitaires, comme l'appartenance tribale, régionale ou ethnolinguistique viennent complexifier. Si, par le passé, les unions matrimoniales étaient articulées selon l'identité tribale, la promotion du nationalisme produit de nouvelles formes d'identification. C'est ainsi que l'appartenance régionale comme une base géographique désormais à même de comprendre les différences sociales, basée sur la partition des gouvernorats, entre dans l'appréhension de l'autre et participe de l'attirance par un mouvement d'exotisation. En s'appuyant sur des concepts relatifs à l'exotisme et à l'érotisme, il est possible de déceler la dimension genrée des enjeux d'appartenance. S'y intègre, ainsi,

¹⁷⁰ C'est d'ailleurs ainsi que Lujāna m'a conseillé de procéder afin d'obtenir des entretiens pour ma recherche. Elle m'a donné le numéro de téléphone de plusieurs de « ses » *kharūf* en m'expliquant la marche à suivre pour ne pas céder à leurs avances, comme le fait de remettre les rendez-vous à plus tard et, une fois l'entretien (ou l'objet désiré) obtenu, simuler une dispute et bloquer le numéro de téléphone de l'intéressé pour mettre un terme à l'échange.

l'image d'un « nationalisme sexuel » (Jaunait, Le Renard, Marteu, 2013), que nous pourrions préciser plutôt par celle d'un nationalisme hétérosexuel, en d'autres termes, d'une promotion hétéronormée du couple et de la famille, souveraine de l'avenir de la nation omanaise.

La cohabitation entre étrangers et locaux est basée sur des logiques à la fois égalitaristes et hiérarchiques. Les conséquences en sont la définition de l'amour en termes inconditionnels. Tout en étant influencée par les textes religieux, l'inconditionnalité de l'amour est ici définie par le fait d'accepter l'autre tel qu'il est. Les convenances familiales, la revendication même de la tolérance comme une particularité ibadite et les textes de loi mettent à mal les alliances dans ces situations paradoxales les idéaux sont à la fois suggérés et réprimés. Ces situations ne sont pas spécifiques à une version omanaise de la religion, puisque les textes religieux employés sont au fondement de l'islam (le Coran et les *ḥadīth*). Mais en Oman, l'islam est promu comme générique, modéré et, surtout, tolérant, ce qui est confondu avec la confession ibadite. L'ibadisme prône la tolérance, ce qui semble aller de concert avec l'idéal de l'amour inconditionnel. Néanmoins, les structures religieuses affichent un double discours : celui d'une tolérance impondérable mais, en termes d'alliance, des restrictions conditionnent fortement le choix du conjoint. La revendication politique de l'appartenance ibadite s'insère dans des enjeux sociaux plus larges qui prennent cette origine pour support dans la promotion d'une société égalitariste en termes d'appartenances religieuses, ethnolinguistiques et nationales – critères que les familles prennent en compte dans le choix du conjoint de leurs enfants. L'amour inconditionnel semble, enfin, découler des enjeux et des contraintes qui définissent le choix du conjoint, en lien avec la recherche de réciprocité qui travaille les nouvelles formes de conjugalité, telle qu'elle apparaît dès la gestion des intimités amoureuses.

Si l'amour est pensé comme inconditionnel, il n'enlève donc rien au fait que se marier et s'aimer sont l'expression d'une préférence, et les individus sont conscients du paradoxe qui réside dans l'idéal de l'amour inconditionnel, quand le mariage ne peut se réaliser de manière totalement libre de tout critère de sélection. En décrivant leur politisation, il est alors possible de montrer que le mariage et l'amour sont des processus de « nomination » (Bourdieu, 1998 : 52), autrement dit de reconnaissance différenciatrice, de sélection et, par conséquent, d'exclusion. Le mariage constitue un outil de passage et d'établissement des catégories individuelles, où la négociation des normes de genre est un autre aspect des rapports de domination. Il peut donner accès à la nationalité et à certains privilèges, et peut être compris comme une stratégie d'accès à des pouvoirs qui demeurent asymétriques. Ces catégories sont le fruit d'un sens pratique qui s'accommode de l'interdit et du permis, illustratives des

politiques nationales. Ces dernières circulent et prennent forme autour de référents locaux et globaux, jusqu'à produire des imaginaires exotiques du désir et de l'amour. En observant les stéréotypes, comme ceux attribués aux femmes marocaines, on peut dès lors lire les problématiques nationales, politiques, religieuses et économiques du contexte mascati et la façon dont elles sont contingentes des intimités affectives et, plus encore, la signification du choix du partenaire.